

东亚文明圈中的日本思想、日本儒学

——以18世纪末以降为中心

(日)桂岛宣弘

(立命馆大学,日本 京都)

摘要:位于东亚边缘区域的德川王朝,因其是武家占据绝对优势的政权,也没有采取科举制,故而受到儒教、朱子学的影响有限;相应地,也就容易导致国学以及后期水户学等民族主义的出现。同时,幕末期的尊王攘夷思想才是德川王朝思想发展的一个归结。此一思想占据了日本直至1945年的侵略意识形态的中心。确确实实,近代日本致力于富国强兵、文明开化,积极吸收西方的科学技术,但是,这是一种学习“西洋之术”以扩张日本战略。因此,尊王攘夷思想不仅是指明治维新的思想,也是一种成为了与近代世界、西方世界对峙的民族主义的核心思维样式。

关键词:近世帝国;德川王朝;民族主义;尊王攘夷思想;近代日本的侵略

中图分类号:B 313

文献标识码:A

文章编号:1000-260X(2016)02-0006-11

一、引言——“近世帝国”

17世纪到18世纪,被认为是一个经历了13~16世纪全球规模的“蒙古大帝国”的解体和“大航海时代”地理空间的扩大后再编形成的、具有世界史意义的“近世帝国”的时代,如存在沙俄、奥斯曼帝国、莫卧儿帝国、清帝国(以下称清朝)。此外,欧洲虽然尚未成为强大的“近世帝国”,但是已经构筑起了松散的文明圈、贸易圈^①。此处所谓的“近世帝国”是指,直至16世纪仍统治着各个区域的“古代帝国”,虽然还牢固地保有着理念的普遍性,但是各区域的本土意识开始抬头。也就是说,在此一阶段,帝国内不同区域的本土性被分别视作各自的“传统社会”,在价值观上,“普遍即本土”的双重标准开始扎根下来。在东亚表现为,自明而清,虽然一方面作为理念上的中华继续存在,但实际状况却是朝鲜王朝、德川王朝、东南亚和西亚各王朝在政治上、文化上开始自立的过程。当然,可以说这是与世界史的动向密不可分的一部分。

在东亚,最明确地体现出理念的普遍性的是儒教、朱子学以及与此密不可分中华思想。在此,本文虽不打算展开详细论述,但有鉴于它们自前代起既与科举制相结合融入政治体制,或者是主要通过此一理念使得士大夫和两班^②等阶级支配土地成为可能,故而在明、清及朝鲜王朝,它们作为深深扎根于社会系统本身的理念而存在。比如说,在中国,自明而清,儒教、朱子学已经渗透到了宗族制或共同主义的、相互扶助性的系统内部^③。而另一方面,在位于东亚边缘的德川幕府,既因为其是武家占据绝对优势的统治机构,科举制也未被采纳,所以儒教、朱子学的影响有限。但是,就各个儒者、朱子学者而言,无疑他们都强烈地自觉到了这种儒教、朱子学的普遍性。从被称为“朱子学者之祖”的藤原惺窝曾说过“异域之于我国,风俗言语虽异,其天赋之理未尝不同”^④;以及佐藤一斋于幕末曾言称“茫茫宇宙,唯斯道一以贯之。自人视之,有中国有夷狄。自天视之,无中国无夷狄”^⑤所显示的,这在整个德川时代,可以说几乎是始终一贯的思维。而此普遍性作为理念在

收稿日期:2015-12-06

作者简介:桂岛宣弘,日本立命馆大学教授,韩国高丽大学客座教授,博士生导师,从事日本思想史研究。

发挥作用的同时,“本土意识”(对自我主体性的自觉意识)开始抬头。中华帝国在政治上的影响力已经涣散,这从明、清与周边各王朝的关系上亦可看出。特别是自16世纪末期开始持续的、几乎长达一个世纪的明清王朝的更替激荡更是对此给予了双重影响。因为一直以来在实体上被视为中华的明朝的灭亡和被看作是夷狄的清朝的建立,中华主导权在东亚各个区域切实地衰落,朝鲜王朝和德川王朝自认本朝为中华的意识亦开始出现。进而,清朝虽然统治着广阔的区域,但与此相对的却是采取了松散的朝贡体系,这进一步加速了周边区域的自立性^③。从上述意义而言,清朝统治结构本身就深深地刻上了“近世帝国”特质的烙印。

回到思想史的话题。清朝虽然继续保持着作为中华的威严,但与儒教、朱子学相关的三教合一的倾向、对“私”(人欲)的肯定、“礼教”的道德主义这些自明朝就已经开始的趋势却进一步加强^④。一言以蔽之,虽然是处于儒教、朱子学体系的解体过程,但是其积蓄下来的膨大的知识体系本身依然还足以保持其作为知识的中心的地位,作为知识的表象的汉字、汉文依然作为“神圣的文字”、“知性的语言”而存在^⑤。朝鲜王朝和德川王朝通过燕京使和长崎贸易持续不断地努力从清朝输入知识。从此意义而言,清朝作为理念上的中华一直持续存在至19世纪末期。在朝鲜王朝内部,明清更朝换代后,朝鲜中华主义、东华主义等倾向增强。另外,因为王朝内部的党争和朱子学(被称作性理学)具有紧密结合的倾向,所以看似朱子学的理念得到强化,但实际上却是实体的中华缺位使然。从这种意义上来说,此亦可视为是中华文明圈扩散的一大倾向^⑥。此外,向“修己”和祭祀风俗方向转换的性理学的倾向亦可视为是本土意识的体现^⑦。而在边缘区域的德川王朝,虽然一方面也出现了古学派的修正和日本型华夷思想的抬头,但是还不至于对整个社会系统产生广泛的影响,作为王朝主流的意识形态,更毋宁说是从强调“武威”进而在享保期回归武断政治,于此亦可见其自中华文明圈自立的倾向得以强化^⑧。

二、18世纪末的变貌与德川思想的动向

到18世纪末期,在整个东亚,以下趋势明显增强:一是人口增加;二是历史进程加速;三是作为经济活动中心的“地方”城市得到发展;四是城市商业

阶级勃兴;五是宗教再兴与传教活动;六是农村的骚乱;七是游牧民的没落。特别是伴随着资本主义经济活动由城市向农村渗透,封建经济矛盾加深^⑨。加之,以英国为中心的“世界=经济”^⑩开始波及东亚,导致了动摇海禁体制周边的“内忧外患”。

而德川王朝在宽政年间实行的各项改革作为针对上述“内忧外患”的最早应对而为人所知^⑪。但在思想史上,其重要意义在于:第一,此次应对首次采用了以前从未真正试图加以利用的儒教、朱子学的教化体系。其契机就是“宽政异学之禁”、昌平坂学问所的设置以及受此触发在各藩设置藩校、寺子屋。但是,这里值得注意的是,儒教、朱子学的教化的侧面得到重视。因此它是与提高武士的“义气”或农民的服从的道德主义劝善思想紧密联系在一起。这一点典型地体现在古贺精力所说的“古人之学唯伦理(耳)。何谓伦?父子君臣夫妇兄弟朋友是也。何谓理?亲义别序信是也”^⑫上。由此也可看出,尽管朱子学正学派标榜朱子学,但是他们是立于与理念的形而上学或是内发的修养(格物穷理、居敬)相隔阂的道德主义之上,具有强烈的与石门心学等的三教合一的教化^⑬、善书的教化相结合(后文详述)的,与其说是儒教、朱子学,更毋宁说是基于愚民观的劝善善恶的折衷思想的侧面。对这一政策发挥了强大的主导作用的无疑是松平定信。其背景就在于有被提拔为幕儒的柴野栗山、冈田寒泉、尾藤二洲、古贺精里以及广岛藩藩儒赖春水、西山拙斋,甚至是大阪怀德堂的存在^⑭。第二,为应对“外患”而重建的朱子学当中包含了为有效地实行教化而构筑祭政一体体系的强烈冲动。首先值得注意的就是,松平定信意图通过东照宫祭祀进而是天照祭祀来取代孔子,以唤起为克服“外患”的“诚”^⑮。在此,后期水户学随着“虾夷地防卫策”^⑯这一实践性的课题而暴热是非常重要的。比如,会泽安就高度评价沙俄帝国的国民教化体系,主张应该首先通过对阿伊努人进行“风俗改替、教化”使得虾夷地“国内化”,最终通过在整个德川王朝实施的“典礼教化”使“民志一致”(后述)。在该时期的“虾夷地开发论”中都可见到此类主张,而且多认为应该取法于“西洋人”,这一点无疑值得关注。例如,最上德内的《虾夷草纸》就被呈献给幕阁本多忠筹,对幕府内的虾夷地开发论、上知论产生了不少的影响^⑰。在书中,作者认为,受“同化于赤人之风俗”这一状况所迫,所以提议“抚育教导各岛之土人”^⑱。第三,与此相关联,这一时期急遽抬头的洋学无一不是与对外防卫策紧密结合在一起的(军事科学化)^⑲。

进而言之,正如后期水户学那样,德川王朝的儒教、朱子学对于与被定位为形而下学(艺术)的洋学相折衷的态度是宽容的。或者更正确的看法应该是,形而上下分离了,相应地与洋学的折衷也就很容易了。其他如杉田玄白,虽然在研究者中间存在争论,但是他也是持接近“兰(荷兰)汉”并用的立场^[19]。另外,从对外防卫的视角摄取洋学,就会使之显著地限定在形而下的层面,反之对于形而上学,比如基督教则始终贯穿一种断然排斥的姿态。与此相对,在清朝或者是朝鲜王朝,儒教、朱子学严格地规定了社会体系的根部,加之顽固地存在着形而上下密不可分系统思维,所以即便是形而下地去看,对西方文化的拒绝程度依然会相当强烈。当然,清朝和朝鲜王朝也对洋学进行了研究。不仅如此,特别是在清朝,是有意识地推进洋学(被称作西学)的汉译,其成果在东亚产生的影响绝不小。比如,虽然不是翻译,但是明末入华的耶稣会士艾儒略(G. Aleni)所著的《职方外记》就曾被秘密地带入日本经抄写而传播;游艺以清初熊明遇的《格致草》等为基础而写的《天经或问》就曾在日本广泛流通^[20]。另外,朝鲜王朝的李瀾、丁若鏞等的“实学”亦改变了朝鲜的“思想版图”^[21]。但是,在这些以儒教、朱子学为主流意识形态的王朝,在皇权的中枢部,洋学的影响力是有限的。

三、国民国家主义^⑤

18世纪末期到19世纪末期是东亚“近世帝国”的解体过程即民族主义生发期。其直接的契机,毋庸赘言,是“世界=经济”、世界资本主义的东渐。在此,本稿就民族主义先作简单的整理^⑥。一般而言,所谓的民族主义是指从文本中解读出古代人所想象的限定性的共同体归属意识,这种归属意识被想象成是全体国民自古以来就具有的意识,并在近代被创造(捏造)(fabrication)出来。民族、民族意识亦不外乎是作为其产物被创造出来的。其归属意识的根基存在于对语言、血缘、文化(情)的共同体的想象。虽然是从文献学的角度来阐明古代人留存下来的文本,而且实际上即便是已经明确,那只是古代极少部分人所想象的归属意识,但仍被推及至近代,将其想象成是“历史性地存续而来的国民(民族)”。当然,这些在被想象成作为不证自明的东西的过程中,出版革命和白话的普及、军队的作用等都不可轻视。正如安德森所指出的,在19世纪的欧洲,对民族主义的形成起决定性作用的是“白话(国语)的辞典编纂者、语

法学家、语言学家、文学家”。从世界史的角度看,在民族主义的创造即想象上,其进程一直持续到20世纪的学术制度的形成是其中的重要的因素。因此,民族主义经历了从18世纪后期到20世纪初期的100多年的漫长过程而自明化,最终通过确立诸如帝国即侵略战争、学校即现代学术、语言即国语等概念而深深地宿居于人们的意识之中。

而如果溯源德川日本,无论怎么看,由本居宣长所代表的近世国学的形成都可视为是日本民族主义的最初生发。追溯而言,“国歌八论”论争以后的近世国学中的首个问题群即是:对于超越了等级的阶层参与到作为超越了国界的等级文化、仪礼而存在的和歌、汉诗中来的这一事态,应该赋予它怎样的新的意义^[22]? 荷田在满将此理解为“玩歌”,而田安宗武则试图从朱子学的训诫的角度来加以说明。在宗武、在满的论争初期,这还仅仅主要是追寻被剥夺了阶级文化性的和歌或汉诗的起源,对和歌的现状给予怎样的再定义等问题而已^[23]。同时,他们分别在汉诗的变迁的关联上来把握和歌,这一点,比起差异,更毋宁说是具有共同的情趣。可以说,他们以及和歌是存在于“近世帝国”的共同性当中。

但是,《国歌八论》因本居宣长在其后加上了评论,所以刊行后开始在知识分子之间流布。同时,作为新的议论焦点的“大和语言”、“情的共同性”问题开始前台化。就前史的贺茂真渊而言,他将从“古代”的“和歌”,特别是《万叶集》中抽出来的“自然”之歌称颂为和歌的本质。真渊认为,通过“和歌”可以知晓“太古人之心”、“情形”,于是也就可以了解作为“自有之物”的“神皇之道”^[24]。而且,真渊还主张“回到”这样一种“自然”的“纯粹的”“太古”“神代”的“过去”(复古)。一说到复古,一般容易将其理解为一种基于衰退史观的前近代的历史认识。但是,在这里,一种通过将神代日本与“真渊的现代”(德川日本)相联结,原本在时间上完结了的内部就被操作启动起来的思维值得注意。因为,国学复古思想(与儒教复古思想不同)通过以神代透视现代而想象地构建“历史性的日本”的结构就存在于这种思维之中。真渊将此概念化为“日出国”,称颂“古”之语言、“五十音”,批判“唐国”^[25]。

比起真渊,宣长更是过犹不及,其虚构的“皇国之古语言”更为明确。顺便提一句,真渊也认为“以古昔之歌知古昔之心、词,推之可知古昔之情形”^[26](P14),主张通过“古昔之词”究明“古昔之情形”的方法。但是,对于“古昔之词”的“音”,他认为是“天地自

然之音”,即通“天地自然”之“音”,并没有失去依凭“自然”的姿态^[26](P124)。也就是说,真渊的“古昔之词”是作为与“自然”相通的东西被发掘出来的。所以,从这里可以看到真渊以前的“近世帝国”的思维的痕迹。但是,宣长通过与“构思做作、好絮叨”的汉字即诗进行对比,宣扬源于“古昔之情语”、“古昔之雅典典心语”的“皇国”之歌是“神之御国的趣味”^[27]。宣长凭借这种“古昔之情语”将古代虚构的语言的“异”推向前台,从而使得“语言”“甚异”这一点占据共同性的中枢。这意味着,“凡言何事,不可无此内外之辨。皇国内也,唐土外也”^[28]的这一差异性,通过遥远“古昔之语言”虚构出来,就可以由绝无互换性的“语言的性质”说明“皇国”的同质性。原本,在18世纪末期,宣长的主张还不是具有自明性的言论。而宣长等人的主张进而上升成为国民的常识,近代学术起到了决定性的作用,这一过程经历了上百年的时间。宣长或《古事记》、《万叶集》等更毋宁说是经近代日本的民族主义“发现”而自明化的^[29]。

如斯国学的主张只有在“近世帝国”的周边区域即儒教、朱子学扎根得最为迟缓的德川日本才会产生。而儒教、朱子学制度性地、社会性地顽固存在于清朝、朝鲜王朝,这对于民族主义而言绝非是亲和的^[30]。但是,这绝对不应该针对任何一方加以肯定或否定云云。倒不如说,我们必须凝视的是,民族主义在东亚“近世帝国”内不均衡地产生,最终,它强烈地伤害、毁损了东亚的关联和整体性。

四、会泽安《新论》的成立

宽政期以降的思想趋势、国学思维的产生,这些构成了19世纪前半期德川思想的根基。但是,即便如此,在昌平坂学问所等官学机构,更毋宁说是儒教、朱子学作为“正学”首次被制度化;另外,在藩校、寺子屋等机构,儒教、朱子学其体系性虽被慢慢地稀释,但还是被普及开去。正如这一过程的大半是在进入19世纪以后才有的事实所显示的那样,无论官、民,化政~天保期是儒教、朱子学广泛兴隆的一个时期^[31]。清朝考证学的影响在这一时期也开始逐渐引人注目(林述斋等)。特别是近年来的研究成果显示,直到幕末,昌平坂学问所仍然都还具有向幕官高升的登龙门的作用^[32]。例如,其中引人注目的关键人物古贺侗庵。古贺以其在“内忧外患”的状况下,站在基于“约”的对等国际秩序认识上批判狭隘的攘夷论者而为人所知^[33]。其《海防臆测》一书经口传、誊抄而被

广泛传播,受此影响的很多古贺门生在朋党意识下结成幕府“外务官僚”活跃于政界,形成了一股“积极开国论”的潮流(如户田氏荣、古贺谨一郎、岩濑忠震、堀利熙、水野忠德、永井尚志等人)。一直以来,在被视为“对外追随性”的这些人脉的思想背景中,实际上存在着昌平坂学问所、古贺侗庵的儒教的普遍主义,以及基于此而构筑东亚礼教国际秩序的企图。

虽说如此,但是从趋势上看,不可否定的是化政~天保期也是一个“近世帝国”的共同性确实遭到腐蚀,其解体被不断推进的时期。比如说,在很多同时身为儒学者的洋学者当中,一股蔑称清朝为“支那”的倾向不断加强。另外,在国学或后期水户学当中,中华文明也被当成是应该克服、对峙的对象。同时,来自英国的直接或间接的威胁也明显地投影到儒教、朱子学上,在变调中产生的即是尊王攘夷运动的经典会泽的《新论》(众所周知,真木和泉、吉田松阴、平野国臣等人都是在《新论》的触发下构建了自己的思想体系)。篇首即以一句“帝王恃而以保四海、久安长治、天下无所动摇者,不在畏服万民、把持一世之谓。唯亿兆一心,皆亲其上而不忍分离者,诚可恃也”^[34](P5)开始的《新论》,从深重的对外危机感当中,指出为了应对需要使“亿兆一心”,即“收揽人心”最为紧要,提出了“收揽人心”之“术”^[35]。其“术”就是,首先明确“国体”,次而实现使“忠孝一致”具体化的“祭政教合一”。而其中占据会泽“祭政教合一”之根本的是国家“祀礼”。即,通过“天子”亲自祭祀“天神地祇”、“天祖”等,朝廷实施大尝祭、月次祭、新尝祭等,最终使得“民日日由之,不告而晓,不语而喻,各各尽忠于其所事之君,以俱奉戴天朝。民之志于此一也”^[34](P176)。这就是《新论》的构想。而且,实际上,《新论》的主张是学自“西夷”。也就是他在书中所谓的:“故欲倾人(西夷)之国,即必先通市以窥其虚实,见其可乘即举兵袭之,不可则唱夷教以煽惑民心。(中略)此术无不至也”^[34](P79)。会泽对此一通过“通市”、“兵”、“夷教”来“煽惑民心”的“西夷”之“术”抱有危机感。其中,可以明确地看到,他对于通过“夷教”来“煽惑民心”很是警惕。正因为如此,他才主张“彼之所以扰我之术,我岂不可逆用(之)”^[34](P153),主张“逆用”“彼之术”来达到“东渐西被”、“四裔之弘化”。其主张当中,不用说,包含着一种“煽动性的夸张”,所以不可否认地,会泽的脑海中具有“岛原之乱”或“一向一揆”的“记忆”^[36]。但是,在早于《新论》、被认为是成书于1806年前后的《千岛异闻》一书中,会泽却写有如下一段称赞沙俄彼得大帝文字:

彼得盛备币礼迎聘西洋诸国有名之学士,遍建学校,教授学生。(中略)依是,得学术巧艺其奥妙者日盛于日。又,于彼得堡之学校,亦分教科、治科、医科、道科四科,日夜励精研究。彼得智谋高深,有大略,一心安民富国。兴土功以张其利,种葡萄等以足民食,建学校以弘法教,练精兵以慑敌国。^[37]

考虑到此书参考了桂川甫周所译的《鲁西亚志》、前野良泽所译的《鲁西亚本纪略》、近藤守重的《边要分界图考》、山村昌永的《订正增订采览异言》等丰富多彩的信息,所以可以明确的是,会泽希望相对准确地把握沙俄的情报,且关心“彼得大帝”时代的“收揽人心”的情形。

必须注意的是,会泽的《千岛异闻》是受到俄国人“蚕食虾夷诸岛,殖民于无人之地,年年繁衍生息而日益富厚”的触动而著,且还如《新论》一再言及虾夷地所显示的那样,在虾夷地“开发”论上,“收揽人心”成为了一项更具紧迫性的实践性主张。虾夷地“开发”论由本多利明等人因对沙俄接近虾夷地抱有强烈的危机感而提出(如《赤夷动静》、《西域物语》、《经世秘策》等)。本多利明与水户藩亦有深交,会泽亦从其处接触情报。其提出的虾夷地“开发”论在“学习”俄国人在虾夷地推行的政策的同时,主张实行通过对阿伊努人进行“抚育教化”的赤裸裸的“和人”化政策。具体而言就是通过改替风俗、强推“和语”、皈依佛教等实现阿伊努人的“和人”化。此处的“抚民教化”,虽然其针对的对象是阿伊努人,但是不可忽视的是,为“收揽人心”其注重的毕竟还是风俗、语言和宗教。可以认为,后期水户学中的“收揽人心”的主张是与这种虾夷地“开发”论相互共鸣而成立的^[38]。

对照东亚思想史,该如何认识上述会泽安的思想呢?特别聚焦于海防论、亦可称作危机的神学的《新论》鲜明地印刻着宽政期以降儒教、朱子学分解后的、在“(二)18世纪末的变貌与德川思想的动向”中所言及的三种思想倾向。不仅如此,如果还将民族主义主张和国学的天皇论亦投影其上、近代国家的意识形态不久亦在这种后期水户学的基础上被构筑出来等方面也考虑进来,可以说,它实际上为我们展示出了一种东亚“近世帝国”的思维是如何分解并最终归结到国民国家主义之上的范式。也就是说,在西方近代国家(基督教、军事力量、资本主义)的强烈冲击下,一个虽不断受到影响但为了对抗而被再构为教化(国民化)思想的儒教形象。会泽的情况是,除此之外还加上了祭政教合一的思想及其核心的天

皇,这最终在形成亚洲最早的近代国家“绝对主义天皇制国家”而被逐步具体化。可以说,会泽的思想是本能地将这样一种后发性的近代国家建设蓝图纲领化。

五、尊王攘夷思想

尊王攘夷思想才是日本的儒教、朱子学在经后期水户学后,其分解过程的一个归结。而且,虽然近代国家的意识形态在表面上是自德川幕府继承而来的开国和亲、融入“世界=经济”,但是实际上尊王攘夷(后来,名称不断变换为“制夷”、“忠君爱国”等)才是直至1945年的“密宗式教义”的核心。毫无疑问,近代国家致力于富国强兵、文明开化,积极引进西方的科学技术(虽偏重于军事技术),但是很明显地这属于一种隐形战略,借用前引的会泽的话“逆用”来说,即是通过“逆用”“彼之术”来“东渐西被”、“弘化四裔”。攘夷只是被(无期限地)延期了而已。因此,尊王攘夷思想不单单是指最终归结于明治维新之上的一系列思想,还可以将其视为一种与近代世界、西方世界进行对峙的日本民族主义的核心思维模式来把握^[39]。

尊王攘夷这一概念本身看似儒教化,实际上在其所突出强调的事态当中更毋宁说是深深地刻着其分解、变貌的烙印^[40]。确实,朱子在《论语集注》中主张“尊周室,攘夷狄”,这被普遍视为是尊王攘夷的出典,但是这却未必就表示尊王与攘夷不可分;而且它是说明历史事件的结果,并不是表示历史本就应该如此。特别是就攘夷而言,在幕末日本,完全否定夷狄“德化”的可能性并进而主张攘夷交战的思想更毋宁说是儒教、朱子学思想解体后的产物^[41]。例如,受“N. Khvostov 事件”^①触动而成为攘夷论者的平山子龙就曾说过:“夷狄非人类”、“不可怀以德”^[42],因“坂下门外之变”而被捕的激进攘夷人士大桥訥庵亦认为“夷狄居于西陲,阴气之凝集处,故而狐疑险谲之念颇深,且不露于颜面,唯窃谋贪饕,留心于琐屑之事,滴水不漏行事周到乃自然之势。若比之于人而言,神州有如男子,西狄则如妇女”^[43],两者无不都是完全否定西洋“德化”的可能性。这一观点若与属于多数派的幕儒安井息轩的观点进行对比,就可见其是多么与众不同。安井认为:“得北狄南蛮之幼,非不可教诲之类。不久我道当行于彼。君子长于道则异端必消”^[44],主张在“夷”即西洋普及“道”的可能性。

无论是尊王,还是如吉田松阴那样以“主情主义”绝对尊王论而突出的幕末期的议论,即便是对照

德川日本整体的论调或是(更何况是)持易姓革命肯定论立场的儒教、朱子学,很明显地,它们都是属于危机意识的表露,进而还是作为“收揽人心”之“术”被提出的。可以说这是德川日本末期独具一格的思想。不言而喻,在德川时代也存在很多由知识分子发出的有关天皇的言论^[45]。这些思想与对于现实中的朝幕关系的认识相联动,进而从宣扬明清王朝更替后的“日本内部”的层面出发来把握“皇统连绵”的天皇。在此虽无法详细展开论述,但重要的一点就是,无论他们是将天皇家视为前代的王家还是当作现在仍在延续命脉的存在来叙述,他们一般都是以儒教、朱子学的治道观为基础来解释《日本书纪》中的观点。在此意义上,可以认为它们都是作为主张“近世帝国”内部的王家的正统性而存在的言论。但是,最初的转变始于宽政期的德川齐昭、藤田幽谷、本居宣长、松平定信等人的“大政委任论”的出现^[46]。在此,不得不提及吉田松阴,其短暂的一生恰好体现出了这种天皇观的变化。也就是说,松阴当初也持“大政委任论”的天皇观,但是经过与宇都宫默霖或山县太华的争论之后,其思想最终发生转变,甚至说“凡皇国之所以为皇国,以其天下之尊、万古不易也。苟若天子可易,则幕府亦可帝,诸侯亦可帝,士大夫亦可帝,农商亦可帝,夷狄亦可帝,禽兽亦可帝。则皇国与支那、印度何以区别耶”^[47]。这其中清晰地显示出了一种对本应是被委任予以大政的幕府的失望,进而政治危机意识最终结晶化为对“万古不易”的天皇即“天壤无穷之神敕”的“信”这一主情主义绝对尊王论的过程^[48]。而牵引文久以降的尊王攘夷运动的正是这一主情主义的绝对尊王论。原本,就同时代而言,不可否认的是尊王攘夷思想也曾作为拟似儒教的思想在社会上广泛流传。儒教的,换句话而言,即是以“近世帝国”的理念为基础,当时的人们承认其所具有的正统性,这是毫无疑问的。在这个意义上可以认为,儒教、朱子学的普遍性仍然保持着强烈的约束力。

只不过,主情主义的绝对尊王论最终归结到政治现实主义的胎动^[49]。从真木和泉到佐久间象山、吉田松阴,再到久坂玄瑞、高杉晋作、大久保利通的过程,叙说的一个由尊王攘夷论这一非合理主义的意识——也正因为如此,才——导出政治的实践性,进而最终达到获得煽动性的政治现实主义的过程。比如,真木和泉就认为:“特别是性理之学,一听似乎应该如此,然动辄以禅法师之口气,其论愈高愈觉于日用无益。(中略)即便是无学之辈,有此斡旋之才者,无论担纲何事亦能成功,发挥作用”^[50],比起“学”,他

更强调“才”、“用”。这种实用性的思惟是一种归结到幻想乐观主义的东西,比如他就期待“期宇内一帝”、“创业之心得”、“修德”、“亲征”的“有德”的能动的政治主体天皇登场^[51]。与此相对,在因鸦片战争受到震动的佐久间象山那里,虽然产生了通过“东洋道德、西洋艺术”^[52]的共存来打开现状的现实主义政治认识和自然科学洞见,但却并不具备充分地实践那些认识和洞见的行动特质,也没有丧失朱子学的主知主义。而如果将这两者相互对置来看,就可以在吉田松阴以及松下村塾门生那里找到结合了这两者要素的现实政治策略。暂且我们可以说,明治维新即倒幕在思想上是经历过了这么一个过程后再实现的。当然,不可忽视的是它唤醒了与“作为工具的天皇”论相关的虚无的马基雅弗利主义^[53]。众所周知,关于讨伐长州的“救命”,大久保利通在给西乡隆盛的信中曾如此写道:“合至当(最恰当)之理,得天下万人认同,方谓救命。不义救命非救命,故不可奉之”^[54];岩仓具视也在即将维新之前放言“寻常之手段不可匡救此危急”、“无必胜之计略则不能奏其功(中略)操纵月卿云客[®](中略)上奉戴朝廷下驾驭幕府列藩”^[55]。获得了现实政治策略的尊王论最终步入的就是这样一种权谋术数的虚伪做作。这种做作与其皇化高呼声的动机不纯一起深深地烙刻在其末裔的近代日本国家主义者身上。

在东亚,出现这样的国家,对于清朝、朝鲜王朝而言,是远比西方的危机更为危险的“冲击”^[56]。特别是对朝鲜王朝而言,仗着“万国公法”的名目强制推行自我中心主义外交的明治政府无疑就是破坏一直以来的“近世帝国”的规范和习惯者。之外,对于将虾夷地编入版图,进而马上就将触手伸向琉球和台湾的明治政府,清朝对此亦是怀有强烈的不信。要而言之,虽然在东亚边缘区域发生的变化成为了一举提高东亚融入“世界=经济”的水平的一个契机,但是在思想史上,儒教、朱子学的理念(即“近世帝国”的理念)在东亚内部仍然强有力地发挥着作用。因此,从东亚诸王朝的视角来看,特别是对于儒教系统的多数知识分子而言,自此以降的日本无疑就是一个单方面且暴力地破坏“近世帝国”理念的东夷。在帝国主义的暴力这一层面,尽管日本与西方诸国无异,但是上述看待日本(与西方各国不同)的视角一直持续至今,其缘由就在于上述历史背景的存在。

六、民众的思想

已有的研究成果显示,清朝、朝鲜、德川日本三国民众的思想虽然各有偏差,但大体上都处在儒佛道三教合一的道德律、宗教思想的影响之下^[57]。特别是带有报应思想、功过思想等的善书价值观和《阴鹭录》等的价值观得到了相当程度地渗透,这些构成了道德律的中枢^[58]。具体而言,包括以“孝顺”、“忠诚”、“印施善书”、“救人”、“救畜”、“放生”、“施行”、“阴德”等为善,而“淫邪”、“贪欲”、“杀生”等为恶的思想^[59]。当然,在虽以儒教(朱子学东林派或阳明学)为核心但道教教团亦保持一定宗教势力的清朝,性理学占据国教位置而佛教遭到严酷压制的朝鲜和佛教姑且算是国教的德川日本,其思想表现各不相同。若聚焦礼仪层面,彼此之间无疑存在更多的差异;但在分别属于道教、儒教、佛教的祖先祭祀、风水思想和道德律等方面,比起差异性,彼此间的共同性会更多一些。在时期上,虽然也存在若干的异同(朝鲜为15~16世纪、日本为16~17世纪、清朝为18世纪),但在形成了以“大开垦”后的小农为中心的水稻农耕社会的“近世帝国”内部,尽管继承形态以及与“役”有关的家或村落制度存在巨大的差异^[60](P191-222),可是在其中的“特有的规范之严格”这一点上却存在着共通道德、宗教世界^[61]。另外,参照漂流民的记录等也可以发现,民众在认识到彼此间存在很多的差异的同时,亦是以一种非常相似的文化基准来看待双方的^[62]。

从始于18世纪后期的货币经济的渗透导致的农村社会的变貌、阶级分化、农民斗争中亦可看出东亚“近世帝国”内部的共通性。例如,清朝的农民斗争、朝鲜王朝的“民乱”、日本的“百姓一揆”等都具有类似的作法,其要求当中亦多有共通面^[63]。特别是朝鲜王朝的“民乱”与日本的“百姓一揆”之间,其做法存在惊人的酷似之处,从中亦可看出“近世帝国”内部民众的一定的共通文化(如发布通告、“强制”参加、召开民会、行使非杀戮性质的暴力等)。还比如,南部“百姓一揆”(三闭伊一揆)的领导者之一(安家村俊作)就曾收集太平天国叛乱的信息,从中甚至可见一种“想象的连带关系”^[64]。

虽说如此,但如果从思想史的角度来看这些农民运动,我们也不可忽视这三者之间的差异。比如,以客家势力为核心同时巧妙地引入基督教而展开的太平天国运动^[65]、基于《郑鉴录》开展的要求后天开

辟(即易姓革命)的朝鲜王朝的“民乱”等^[66],中朝的民众运动都具有明确的政治目标·世界观。而德川日本的“世直”^⑩运动虽然也包含有要求仁政、变更所属藩国等政治性很强的东西,但是涉及变更政治体制本身的东西很少,改良的色彩就很浓厚。另外,最重要的就是几乎没有由宗教异端向大规模的农民战争发展的事态。这与作为统治阶级的武士集中居住在城关镇而不与农民直接对峙的统治结构,没有实行类似儒教那样的系统性的意识形态统治以及政教合一型的民众宗教运动在寺檀体制^⑪下被封禁的宗教情势等因素有关^[67]。

而如果考察以“神佛习合”^⑫的佛教以及伊势信仰(太阳信仰)等民间信仰为背景,作为“活神”信仰发展而来的日本民众宗教(如来教、黑住教、金光教、天理教等),就可从中看到统一于其中的系统的世界像。但在德川时代,它们鲜有向“千年王国”意向展开的情形。不过,作为民众观、社会观,确实实于其中可以看到相当透彻的平等思想和对身份制的批判^[68]。比如,天理教教祖中山美伎就主张“一行皆兄弟”^[69],金光教教祖赤泽文治认为人皆为“神之氏子”^[70]。但是,文治也说“御上是神,神亦是神”^⑬,主张对德川王朝的忍从——这一点金光教最为典型。天理教的中山美伎虽然主张从“谷底(底层)”的“世直”,但是这也是基于宗教性的“康乐生活”的东西,很难说是具有政治性。可即便如此,重要的是,在明治维新以后,他们中的大多数对于文明开化、西洋化持批判的立场。例如,赤泽文治就有“失天地之道”、“教导职^⑭行不通”、“昔称神代,今为人代”^[71]等观点,对于明治政府无视风俗习惯的政策和单方面地、暴力性地强制推行文明开化、西洋化表示出强烈的愤慨^[72]。民众宗教的教祖中的多数人即便是与“近世帝国”内的民众思想没有联系,但是在这一方面却表现出了极大的共通反应。只不过,无论是何种民众宗教,教祖的继承者们,换言之即是到了近代国家急剧推进统合民众的1880年代,他们都在教导职体制下致力于使教义和组织完备的近代宗教化、公认化,最终被收编进了教派神道^[73]。

横跨“近世帝国”的民间交流,因为相当强力的海禁体制阻碍而只停留在有限的程度。但即便如此,到了19世纪,华侨的活动、以广东为据点的贸易的兴隆、进而加上西方诸国往来的活跃,信息、知识的流通在民间层面持续活性化^[74]。随着“近世帝国”的解体,在海域上即便是民间层面亦增加了开放性,迎来被资本主义化所挤压的移民时代^[75]。而这与其说

是一种水平的网格关系,毋宁说是一种投机的、掠夺性的关系。这种不断变化的关系构成了近代资本主义的基础。在东亚的民众之间,席卷20世纪的炽烈的掠夺、歧视、支配的关系在一步步孕育。

七、展望

如上所述,在德川日本,儒教、朱子学是于18世纪末期以降才终于向民间散布、渗透。这与清朝、朝鲜王朝存在很大的差异。而且,因为是民间儒教,所以与其说它是形而上学的体系,毋宁说是专于教化思想的道德主义,再加上在宗教上又顽固地存在着“神佛习合”的佛教,所以它与葬祭及仪礼等的关系就较为疏远。

必须注意的是,近代日本所继承的儒教,除了朱子学体系、古学派的争议以及反徂徕学派的“公共性”论之外,还包括这种道德主义的东西(儒教伦理)。近代以降,儒教、朱子学被称作为汉学,这一变化蕴含的深层意义是:作为“近世帝国”的神圣思想、普遍思想的儒教已经变质成为含有非西洋、非日本意味的思想。更重要的是道德主义的内容还与被称作儒教伦理的社会有机体论等结合在了一起^[76]。这与清朝、朝鲜王朝的近代儒教、朱子学存在很大的不同。不用说,虽说是道德主义的,但一方面它关乎“东洋的精神”,不可轻视,至少,作为道德的核心的儒教伦理这一认识直到20世纪中期仍在日本残留着。而且,特别是当东方的(日本的)事物被想象时,儒教可算作其中之一。即便是日本从单方面高呼与东亚(东洋)“携手”“联合”时,与汉字并列地,儒教也还是被高悬于其大旗之上^[77]。

但是,近代日本的汉学与德川日本的儒教、朱子学之间,其内情存在巨大差异。作为不同点,近代继承而来的是道德主义,这在前文中已经有所叙述。而重要的是从其中派生出来的问题。也就是说,形而上学的议论比如理气论,在近代以降就基本上不再讨论了,而将近代自然科学或西方知识、或者是基督教信仰嫁接在形而上学及形而下学部分上的一类知识分子却多有出现^[78]。不得不承认,除启蒙思想家和早期基督教系统的知识分子之外,提倡国民道德论或参与制定《教育敕语》的国粹主义儒教系统的知识分子,进而被认为是亚洲主义体系的知识分子——虽然存在偏差——都是如此。如中村正直、内村鉴三、井上毅、井上哲次郎等人。如此,对接受西方知识态度消极、依然保持着中华主义自他认识的儒者、朱子

学者特别是在甲午战争后几乎完全失去了话语权^[79]。这样的现象是只在“近世帝国”的边缘部分、儒教的后进圈中才会发生的。

另一方面,与天皇制教化思想结合了的儒教德目通过《教育敕语》及如修身课的学校教育、军队等向教化的客体民众普及。现在,这些被视为作为“东方霸主”被宣扬的民族主义的不可或缺的构成要素,以及与西洋化、近代化并不矛盾的东西。但事实上,原本,比如《教育敕语》,至少是在明治时期,它并不被认为是具有“系统性价值”的东西,记载于其中的内容也只是各自独立的“通俗道德”而已^[80]。由此可见,天皇制与儒教德目之间仍然存在着难以弥合的乖离。

同样地,无论是如何道德性的东西,被视为儒教的内容却被镶嵌进入民族主义的一部分,这在知识分子中间产生了深深的烦闷。因为无论如何欺骗和隐瞒,孔子、孟子、朱子等人,拥有中华文明的影响,包括汉字在内,是作为即便如何想去消除也无法磨灭的、清楚不过的痕迹历然在目。这对于知识分子而言,有时成为了无法隐藏的两难而被反复表明,亦成为了近代思想史或是近代国语学的课题之一^[81]。

19世纪后半期以降,儒教、朱子学在清朝和朝鲜王朝所循蹈的道路比起近代日本要远为曲折。在正统的儒学者那里,西方知识——即便是形而下地接受其中的一部分——也只是奇特的夷狄的新知识而已,作为神圣的普遍思想的儒教、朱子学完全没有与此相结合的必要。清末老儒柯劭忞对西方知识不感兴趣亦是缘于他对于儒教的坚信不疑^[82]。若视西方或日本的侵略无非也是属于那种蛮夷的所作所为,那么也就应该不值得大惊小怪。但是,不久,儒教与民族主义的结合在清朝和朝鲜王朝一旦提上日程,其中就产生了激烈的冲突。比如,以著述《韩国苦难史》和《韩国独立运动之血泪史》而知名的朴殷植可以算是儒教知识分子,他就在“尚文”与“尚武”之间不断摇摆,不断地摸索着与“武强”的殖民地统治者日本对抗的道路^[83]。而“近世帝国”解体的最终乐章正是以这一冲突从内部割裂“帝国”的形式演进开去的。

(刘晓军译)

注:

① 有关“近世帝国”论,详见山下范久:《以世界系统论读解日本》(东京:讲谈社,2003);柄谷行人:《世界史的体系》(东京:岩波书店,2010);柄谷行人:《帝国的体系》(东京:岩

波书店,2014)。另外,从“帝国”的“周边”“亚周边”来看待日本的视角则是受到了柄谷行人《帝国的体系》的启示。

- ② 两班:指朝鲜王朝时代的官僚组织以及产生官僚的特权阶层。一般称文官为东班,武官为西班(译注)。
- ③ 关于清朝即清帝国,请参考茂木敏夫:《中国的世界像的变容及再编》,载于《二十世纪中国史 I》,东京:东京大学出版会,2009;岩井茂树:《朝贡与互市》,载于《东亚近现代通史 ①》,东京:岩波书店,2010。
- ④ “虾夷地”或“虾夷”是室町时代以后明治时代之前,对北海道和千岛群岛、库页岛的统称。一般也特指北海道。后文中的“阿伊努人”即指居住在“虾夷地”上的原住民(译注)。
- ⑤ 原文为「国民ナショナルイズム」,国内学界一般翻译为“民族主义”,以下从之。经向本文作者确认,作者使用的“国民国家主义”此一术语是指 18-20 世纪的意识、运动,意在强调这是一种与之前的“种族(ethnic)意识”相区别的、建设民族国家的自觉意识。必须指出的是,日本学界指近代以来建立的国家形态为“国民国家”,而中国一般称为“民族国家”。而“民族主义”的概念在日本学界也已经被细化,在此不作具体展开(译注)。
- ⑥ 参见[美]本尼迪克特·安德森(B.Anderson)著,白石 Saya 等译:《定本 想象的共同体》,东京:NTT 出版,2007;姜尚中:《民族主义》,东京:岩波书店,2001;大泽真幸:《民族主义的由来》,东京:讲谈社,2007。
- ⑦ “N. Khvostov 事件”是指文化三年(1806)和文化四年(1807),自沙俄派遣至日本的外交使节尼古拉·雷扎诺夫命令部下 N. Khvostov 攻击桦太(库页岛)、择捉岛等地的原德川幕府据点的事件。在日本,一般称作“文化俄寇”事件(译注)。
- ⑧ “月卿云客”指古代日本的公卿(三品以上官员)和殿上人(四品、五品中的部分官员和六品的“藏人”即天皇侍从官)(译注)。
- ⑨ “世”指“当前社会”,“直”指“改变不好的为好的、新的”之意。即“世直”指改革或变革社会。本文特指幕末、明治初年的以佃农和贫农为核心的农民斗争,他们要求归还耕地、减免地租、取消债务、追究村吏的不法行为等,但一般暴力性相对不强(译注)。
- ⑩ 寺檀制度,也叫寺请、檀家制度。为德川幕府根据寺檀关系而设计的一种户籍管理登记制度。具体而言,就是把每个国民都作为特定寺院的施主,让寺院为其出具是本寺檀家的证明。虽然该制度最初是为了压制天主教徒而设计的,但作为对一般庶民的统治监视制度也发挥了一定的作用(译注)。
- ⑪ “神佛融合”。“神佛合体”。是指将日本传统的神与外来宗教佛教的佛融为一体的信仰,如“神佛同体说”就宣传佛、菩萨为了拯救众生而以神的姿态出现。具体有“本地垂迹说”、“两部神道”等(译注)。
- ⑫ “御上”在日语中读作「おかみ(okami)」,「お」为表示尊敬的接头辞,根据语境可指天皇,也可指朝廷,更可指幕府;

而“神”亦读作「かみ」,发音上的一致产生了语义双关的效果(译注)。

- ⑬ 指明治政府为教导一般的国民而在神官或僧侣中设置的职位名称。1872 年设立,1884 年废除(译注)。

参考文献:

- [1] 沟口雄三等.中国思想史[M].东京:东京大学出版会,2007.143.
- [2] 惺窝先生文集[A].藤原惺窝集(卷上)[M].京都:思文阁出版,1978.126.
- [3] 言志录[A].大盐中斋,佐藤一斋.日本思想大系(46)[M].东京:岩波书店,1980.30.
- [4] 沟口雄三.中国的公与私[M].东京:研文出版,1995.1-3.
- [5] 辻本雅史.素读的教育文化[A].中村春作等编.续《训读》论[M].东京:勉诚出版,2010.82-105.
- [6] 河宇凤.朝鲜王朝时代的世界观与日本认识[M].金两基监译.东京:明石书店,2008.24-51.
- [7] 泽井启一.作为“符号”的儒学[M].东京:光芒社,2000.123-134.
- [8] 荒野泰典.近世日本与东亚[M].东京:东京大学出版会,1988.33.
- [9] 岸本美绪.岩波讲座·世界历史⑬[A].东亚·东南亚传统社会的形成[M].东京:岩波书店,1998.6.
- [10] I. Wallerstein.近代世界体系 I II[M].川北稔译.东京:岩波书店,1981.
- [11] 藤田觉.近世后期政治史与对外关系[M].东京:东京大学出版会,2005.3-78.
- [12] 川窠学舍记[A].近世儒家文集集成⑮·精里全书(14)[M].东京:鹤鹑社,1996.261.
- [13] 石川谦.石门心学史的研究[M].东京:未来社,1938.58-80.
- [14] 衣笠安喜.折衷学派与教学统制[A].岩波讲座·日本历史⑫[M].东京:岩波书店,1963.201-232.
- [15] 清水教好.松平定信的神国思想[A].岩井忠熊等编.天皇制国家的统合与支配[M].京都:文理阁,1992.107.
- [16] 黑田源六.本多忠筹侯传[M].福岛:本多忠筹侯遗德彰显会,1942.250.
- [17] 桂岛宣弘.自他认识的思想史[M].东京:有志舍,2008.50-56.
- [18] 佐藤昌介.洋学史的研究[M].东京:中央公论社,1980.367.
- [19] 山崎彰.就兰学成立的思想前提及其历史意义而言[J].日本洋学史研究,1982,(VI):43.
- [20] 山田庆儿.中国的“洋学”与日本[J].洋学史学会研究年报,1998,(6):167.
- [21] 李光来.韩国的西洋思想受容史[M].高坂史朗等译.东京:御茶之水书房,2010.19.
- [22] 土岐善吕.增订国歌八论(增订)[M].东京:改造社,1943.9-165.
- [23] 宇佐美喜三八.近世歌论研究[M].大阪:和泉书院,

- 1987.19-111.
- [24] 迹飞麻那微[A].贺茂真渊全集(第19卷)[M].东京:续群书类从刊行会,1980.200-204.
- [25] 语意考、国意考[A].贺茂真渊全集(第19卷)[M].东京:续群书类从刊行会,1980.9-10.
- [26] 国意考[A].贺茂真渊全集(第19卷)[M].东京:续群书类从刊行会,1980.
- [27] 石上私淑言[A].本居宣长全集(第2卷)[M].东京:筑摩书房,1965.154.
- [28] 驭戎概言[A].本居宣长全集(第8卷)[M].东京:筑摩书房,1993.67.
- [29] 子安宣邦.何谓“宣长问题”[M].东京:筑摩书房,2000.18-43.
- [30] 姜在彦.朝鲜儒教的二千年[M].东京:岩波书店,2001.462.
- [31] 获生茂博.近代·亚洲·阳明学[M].东京:鹤鹑社,2008.316.
- [32] 真壁仁.德川后期的学问与政治[M].名古屋:名古屋大学出版会,2007.113.
- [33] 前田勉一.近世日本的儒学与兵学[M].东京:鹤鹑社,1996.396-425.
- [34] 高须次郎.水户学大系(2)·会泽正志斋集[M].东京:水户学大系刊行会,1941.
- [35] 尾藤正英.水户学的特质[A].日本思想大系(53)·水户学[M].东京:岩波书店,1973.556-582.
- [36] 安丸良夫.近代天皇像的形成[M].东京:岩波书店,1992.129.
- [37] 栗原茂幸.翻刻·千岛异闻[J].迹见学园女子大学纪要,1993,(26):105-141.
- [38] 菊池勇夫.幕藩体制与虾夷地[M].东京:雄山阁,1984.128.
- [39] 佐佐木克.攘夷与国是的位相[A].古屋哲夫等编.近代日本的东亚问题[M].东京:吉川弘文馆,2001.91.
- [40] 尾藤正英.尊王攘夷思想[A].岩波讲座·日本历史⑬[M].东京:岩波书店,1977.42-86.
- [41] 小池喜明.攘夷与传统[M].东京:鹤鹑社,1985.160-189.
- [42] 上北阙书[A].日本海防史料丛书(第二卷)[M].东京:Kress出版,1989.275-277.
- [43] 辟邪小言[A].明治文化全集(第二三卷)[M].东京:日本评论社,1929.89.
- [44] 辨妄[A].日本儒林丛书(第四册论辩部)[M].东京:东洋图书刊行会,1929.12.
- [45] 伊东多三郎.近世国体思想史论[M].东京:同文馆,1944.3-31.
- [46] 藤田觉.近世政治史与天皇[M].东京:吉川弘文馆,1999.109-132.
- [47] 书于太华翁之讲孟札记评语之后[A].吉田松阴全集(第3卷)[M].东京:岩波书店,1939.451.
- [48] 桐原健真.吉田松阴的思想与行动[M].仙台:东北大学出版会,2009.225.
- [49] 松本三之介.天皇制国家与政治思想[M].东京:未来社,1969.62-117.
- [50] 何伤录[A].真木保臣先生彰显会.真木和泉守遗文[M].伯爵有马家修史所,1913.728.
- [51] 经纬愚说[A].真木保臣先生彰显会.真木和泉守遗文[M].伯爵有马家修史所,1913.5-16.
- [52] 信浓教育会.象山全集(上卷)[M].东京:尚文馆,1914.3.
- [53] 安丸良夫.近代天皇像的形成[M].东京:岩波书店,1992.144-162.
- [54] 日本史籍协会.大久保利通文书(一)[M].东京:东京大学出版会,1967年复刻.311.
- [55] 多田好问.岩仓公实记(中)[M].东京:原书房,1979.477.
- [56] 山室信一.国民国家形成的三段论法与东亚世界[A].近代日本的东亚问题[M].东京:吉川弘文馆,2001.120-123.
- [57] 泽田瑞穗.中国的民间信仰[M].东京:工作舍,1982.
- [58] 酒井忠夫.中国善书的研究[M].东京:国书刊行会,1960.
- [59] 肖琨.从佛道儒到佛神儒[J].东亚的思想与文化,2009,(2):33-43.
- [60] 福田 Ajo.亚洲的家与村落[A].荒野典等.亚洲中的日本史 I[M].东京:东京大学出版会,1992.191-222.
- [61] 岸本美绪.岩波讲座·世界历史⑬东亚·东南亚传统社会的形成[M].东京:岩波书店,1998.67.
- [62] 河宇凤.朝鲜王朝时代的世界观与日本认识[M].金两基监译.东京:明石书店,2008.316-362.
- [63] 赵景达.开国前夜的朝鲜民乱[A].深谷克巳.世界史中的民众运动[M].东京:青木书店,2000.85-100.
- [64] 茶谷十六.安家村俊作[M].东京:民众社,1980.286.
- [65] 菊池秀明.太平天国中的不宽容[A].和田春树等.东亚世界的近代:19世纪[M].东京:岩波书店,2010.300-317.
- [66] 鹤园裕.朝鲜王朝后期的叛乱[A].深谷克巳.世界史中的民众运动[M].东京:青木书店,2000.65-83.
- [67] 安丸良夫.日本的近代化与民众思想[M].东京:青木书店,1974.235-263.
- [68] 村上重良.近代民众宗教史研究[M].京都:法藏馆,1958.87-162.
- [69] 神谕[A].日本思想大系(67)·民众宗教的思想[M].东京:岩波书店,1971.189-303.
- [70] 金光大神御觉书[A].金光教本部教厅.金光教典[M].冈山:金光教本部,1983.48.
- [71] 告谕[A].金光教本部教厅.金光教典[M].冈山:金光教本部,1983.158.
- [72] 桂岛宣弘.幕末民众思想之研究(增补改订版)[M].京都:文理阁,2005.184-185.
- [73] 桂岛宣弘.思想史的十九世纪[M].东京:鹤鹑社,1999.235-263.
- [74] 浜下武志.朝贡体系与近代亚洲[M].东京:岩波书店,1997.59-108.
- [75] 森田朋子.移民与《南洋妹》[A].荒野泰典等.日本的对外关系⑦[M].东京:吉川弘文馆,2012.282-299.
- [76] 石田雄.明治政治思想史研究[M].东京:未来社,1954.67.
- [77] 中村春.江户儒教与近代的“知(智)”[M].东京:鹤鹑社,

- 2002.191–240.
- [78] 渡边和靖.明治思想史(增补版)[M].东京:鹤鹑社,1985.349.
- [79] 町田三郎.明治的汉学家们[M].东京:研文出版,1998.128–150.
- [80] 龙谷次郎.近代日本的教育与国家的思想[M].京都:阿叶社,1994.147.
- [81] 子安宣邦.汉字论[M].东京:岩波书店,2003.169–195.
- [82] 佐藤慎一.近代中国的知识人与文明[M].东京:东京大学出版会,1996.3–41.
- [83] 月脚达彦.近代朝鲜的儒教知识人与“武”[A].韩国朝鲜的文化与社会⑩[M].东京:风响社,2011.61–94.

【责任编辑:来小乔】

Japanese Thought and Confucianism in East Asia Civilized Region: since the End of 18th Century

KATSURAJIMA Nobuhiro
(Ritsumeikan University, Kyoto, Japan)

Abstract: In the outlying region of East Asia, Tokugawa Dynasty wasn't strongly influenced by Confucianism and Neo-Confucianism as it was a Bushido-dominated regime and did not adopt the imperial examination system, which, therefore, led to the rise of nationalism such as Kokugaku and Mitogaku. And the principle of honoring the emperor and expelling foreigners in Bakumatsu period was one result of the thought development of Tokugawa Dynasty. Since then, this principle was the core of Japanese invasion ideology until 1945. Modern Japan was dedicated to strengthening the nation and army, becoming civilized, and actively assimilating western science and technology. However, this was a strategy of expanding Japan through emulation of "western civilization". So the principle of honoring the emperor and expelling foreigners is not only the thought of Meiji Restoration, but also a core thinking pattern of nationalism in confrontation with modern world and western world.

Key words: early modern empire; Tokugawa Dynasty; nationalism; the principle of honoring the emperor and expelling foreigners; Japanese invasion in modern times