

宋洪兵

韓東育：《日本近世新法家研究》（北京：中華書局，2003）。

引言

數年前，夏衍曾在中華日本學會的一次會議中講過一段意味深長的話，大意是：中國對日本的政治、經濟和歷史各方面研究不透，關鍵就在於對日本的思想研究不透。不知道人家在想甚麼，卻要知道人家正在做甚麼和將要做甚麼，當然也就無從深入。夏老洞燭幽隱，語出而中的。中國在整個近現代史上連遭日本重創而原因莫名，泰半是因為對東洋發生過甚麼和自己還欠缺點甚麼等諸般事實，缺乏根本性了解。時至今日，國內學界對日本思想的研究大都集中於明治維新時期，對此前江戶時代思想的研究，亦往往停留在儒家文化與日本經濟發展，以及蘭學、洋學對日本文明的衝擊等方面，其間成果縱非老生常談，卻也乏善可陳。日本近代化的自民族根據在日本近世，而近世研究的不得要領，使黃遵憲「一衣帶水，便隔重霧」的世紀感慨很少獲得正確的響應；而夏衍「日本是個謎」的巨大疑團，亦遲遲無從破解。也許正因為如此，韓東育博士的新著《日本近世新法家研究》（以下稱韓著）的問世，才格外引人注目。該書不僅在中國的日本思想史研究領域是有意義的探索，更值得注意的是作者在闡發日本思想史的同時作出思想反省，這對於認識和理解中日近代思想轉型的諸多怪現象，亦提供了全新的參照體系。

一 徂徠學派的「脫儒入法」

何謂「日本近世新法家」？韓著給出的定義是：「日本近世新法家」，是指以徂徠學派為代表的形成於日本江戶時代中後期的新法家流派。這一學術流派在「回到先秦」、「回到諸子」的呼聲中，以「人情論」為批判武器，對當時盛行的朱子學終極合理主義進行了有效的解構和摧毀，進而掀起了一場蔚為壯觀的「脫儒入法」思想啟蒙運動。這裡的「脫儒」，主要是指徂徠學對始於思孟、集大成於朱熹的所謂「儒家者流」的「正統」儒家學說所作的脫卻；而所謂「入法」，則是指徂徠學派在原理意義上對法家的皈依。皈依的結果，便是我們所看到的既有先秦法家特徵又區別於先秦法家的「新法家」。顯然，韓著的邏輯起點，存在於「脫儒入法」這一理論命題，而「人情論」則是這一命題的中樞所在。正如任何理論創新都無法避免固有理論體系的挑戰一樣，「新法家」命題的提出，使「脫儒說」無法不正視

「儒家資本主義」說教所設置的重重壁障；而「入法論」，亦必將與日本學界流行未艾的「原型論」或「古層論」發生衝突。因此，韓著的理論魅力，最初乃存乎於上述密匝而堅牢的固有理論間所展開的學說對決和論戰中。而學說本身的最終確立，也正體現在「脫儒入法」命題對往造舊說的超越與突破上。

對於徂徠學派，正如作者指導教師、東京大學教授黑住真先生在該書序言中所指出的那樣，不惟中國，即使在當代日本，除部分知識人外，也並非所有人都有太多的了解。然而，處於深入認識日本近代化進程的「近世」與「近代」之結合部上的徂徠學，已經成為日本思想史研究領域的重大焦點問題，卻是一個不爭的事實。日本學界曾圍繞徂徠學派的學派歸屬問題，展開過廣泛而深入的討論。韓著以前，既有觀點大體呈以下四種，即：山路愛山、井上哲次郎、岩橋遵成等人的「儒家說」；丸山真男、平石直昭的「日本近世新儒家、新道學說」；源了圓的「越儒教革命說」和尾藤正英、小島康敬、小林武等人的「法家接近說」。觀點之間的差異甚至對立，透露出徂徠學派在學派歸屬上的困難。丸山真男的徂徠論，給戰後的徂徠學研究帶來了格外大的衝擊和影響。他認為「在通常被視為近代開端的明治維新之前，日本就已然具有了近代思維與社會基盤」，這一看法具有重要的理論價值。但是，潛隱於丸山「原型論」（「古層論」）中的「日本主義」傾向，卻使他的視野有所遮蔽。一方面，丸山充分肯定了徂徠學在日本近代轉換過程中的突出作用，認為徂徠學已經具有了近代性的特質；另一方面，在徂徠學理論「祖型」問題的認識上，丸山則通過對西方功利主義學說的穿鑿附會而刻意迴避了中國先秦思想在徂徠學派形成過程中的重大理論意義。這些跡象表明，對徂徠學的提升，是丸山反「歐洲中心說」和強調自己為「非近代主義者」的理論需求；可一旦需要借助某種力量來排斥中國思想對日本近世所產生的影響時，中國思想的「歐洲不及論」和「非近代性說」，便迅速成為他迴避事實的理由和藉口。它幫助我們理解，為甚麼宣稱自己不是「日本主義者」或「民族主義者」的丸山，卻一定要把「徂徠的『祖型』在荀子」這一學術定論改纂為「『古學派』的登場實緣於『古層隆起』」之武斷結論的真實原因。民族情緒化的學術研究，當然無助於對徂徠學學理的探討。即便日本有學者隱約捕捉到了徂徠學派具有法家傾向的特性，但他們對徂徠學派形成過程中徂徠「唯禮是視」的儒家特性與先秦法家的邏輯關聯、後學太宰春台和海保青陵思想中鮮明的法家特質缺乏足夠認識，也未能有效把握徂徠學派如何與中國先秦法家思想連上姻緣這一關鍵命題。與此不同的是，韓著「根據徂徠本人的言說，通過對學派諸子與中國思想資源間關係的詳細梳理與深入論證，有利於澄清這些思想問題的真相。即：徂徠學派經由作者之手，首次從它與東亞思想資源的相互關聯中得到了正確的復原」（黑住真序）。這種復原體現為本書所揭示的核心命題——「日本近世新法家」。

在中國學界，以「儒家資本主義」傾向的觀點去審視日本近世思想，幾成時尚。韋伯（Max Weber）對中國儒教的低估和否定，從反面催生了「新儒家」的誕生；而日本學者澀澤榮一的「義利合一說」，則吹響了「儒家資本主義」的號角。當所謂「儒教文化圈」中的日本、新加坡、馬來西亞、香港、泰國、台灣、韓國等國家和地區相繼成功走上了現代化道路時，中國大陸亦請來了「海外新儒家」，以期「返本開新」、「內聖開出新外王」。同時期的「二十一世紀應該是中國文化的世紀」、「西方沒落的文明需要中國儒學的挽救」等論調，亦大大滿足了中國人的民族虛榮心。然而，「應該」並沒有成為「現實」。正如韓著所指出的那樣，儒家的「復興」似乎並沒有提出諸如「實踐是檢驗真理的唯一標準」這樣給中國帶來巨變的命題，也沒有見到儒家倫理的再度提倡，真的在中國大陸創造出澀澤榮一筆下的現代化奇跡。相反，韓著看到的卻是中國「新儒學」在中國逐漸萎縮凋零的趨勢。陳來在日本思想史國際學術研討會上發出的「中國現在已經沒有儒家」的慨嘆，也再好不過地證明了新儒家

以中世紀的「義」格現代社會的「利」所面臨的尷尬和困境。正是在這個意義上，韓著直陳：「儒家資本主義」本身就是一個天大的神話，是偽學說。因為誤解當中的所謂「儒家資本主義」龍頭——日本，其早期近代化在近世思想史中的主流表現，剛好是始末一貫的「脫儒入法」而不是其他。

二 先秦法家與徂徠學派的「人情論」

徂徠的「脫儒」思想，主要源自其對朱子學的終極合理主義的批判。他在荀子理論啟發下而進行的「五大斬斷」，即天人相分、政教相分、聖凡相分、公私相分、物我相分，則首次把以往作為個人內在倫理規範的「道」，解釋為「治國安民」、「經世治民」的政治之道，從而使「道」由朱子學的內在規範轉而為外在憑依。「人性論」受到了無情鞭撻，而「人情論」卻獲得了傾情謳歌。他的具有明顯法家傾向的「人性非議論」和「氣質不變化」說，首次使江戶思想界從朱子學「治下」的思想禁錮中解放出來。

朱子學的「人性論」，主要源自孟子的「性善說」和荀子的「性惡論」。客觀而言，「人性論」對於甄別人與動物，人與人質量的差異，了解和接近人的內在心理結構，從哲學的角度抽象和概括人的本質特性，不失為一種積極的探求。但無論「性善」和還是「性惡」，其對人的把握尺度都表現出極強的先天預設傾向。這一傾向使二者在價值判斷與事實判斷面前，都把價值判斷奉為主臬；在闡釋人性的倫理學和政治學依據時，均從倫理學中尋找本質原因；而在道德尺度與利益尺度面前，二者又均具明顯的道德主義傾向。這裡的人性，既有先天的特徵，亦有人為的成分；既有自然性，又有非自然性。對於一心想構築囊括一切的宇宙觀和萬物一理理論體系的朱熹來說，對「人性」這一天人不明、且具有主觀隨意性概念的想定和導入，便具有了絕對的意義。不過，能夠解決一切問題的方程最終甚麼問題也解決不了，正如恩格斯當年批判費爾巴哈（Ludwig Feuerbach）道德論時的一個論斷：「它適用於一切時代、一切民族、一切情況，正因為如此，它在任何時候和任何地方都是不適用的」。

徂徠正是在洞悉朱子學的「原理主義」（人性論）、「道德主義」（善惡論）、「理想主義」（聖人論）的致命弱點後，才提出「人性非議論」的。他認為，作為朱子學「人性論」淵源的孟、荀「性善」「性惡」說，不過是「救時之論」而已。由於「性」論「非學者之所急，而聖人之所罕言」，更由於「善惡皆以心言之者也」，「理」本身也「無形」「無準」，因此，由善惡衍生而來的「理氣論」和「天理人慾說」，不過是「無用之辯」，故「置而不論可也」。徂徠「善惡皆以心言之者也」的總結，可謂癱瘓「人性論」學說的要害之語。饒有興味的是，徂徠雖然反對荀子的「性惡論」，但在政治理論上，卻成為荀子「禮論」的忠實繼承人和捍衛者。他認為，政治的根本原則，當繫於「禮」，而不是「心」，從而確立了由內在之「仁」到外在之「禮」的重大轉移。禮的優位，標誌著政治優位觀的確立；而外在規矩對內在道德的脫卻，則為公私分治、政教分離，埋下了第一塊基石。正是基於此，韓著認為，徂徠的學說酷似儒法過渡學說——荀學的「禮樂刑政論」，儘管它只體現出日本徂徠學派「脫儒入法」的初級水準，形式上亦表現為該學說的初級階段。

徂徠的弟子繼承了「人性論」的批判傳統。太宰春台認為，孟子、荀子外表的「人性論」對立並不能證明兩者有甚麼本質的不同，並將孟子「性善論」之根源——仁義禮智，逐個提出品判，最後得出孟子「四端」中除「惻隱之心」外，其餘都是謊言的結論，明確主張「夫人心有慾，見色則悅之，見財則慾之，賢愚所同也」，「若無此慾，則槁木死灰矣」。太宰春台對「人情」的張揚和對「人性」的貶斥，可謂不遺餘力。徂徠的孫弟子海保青陵對朱子學

的「人性論」的批判則更具顛覆性。他反其道而用之，乾脆對以往的「人性」重新解釋，並且賦予這種新解釋以現實合理主義的意義，將儒家倫理思想中的主要德目均貼上「利」的標籤，使儒家的原本意旨產生了180度的大轉向。對朱子學概念的全面置換和全新詮釋，使奠基於「人性論」之上的朱子學最高哲學範疇——理，也最終被青陵現實合理主義的根本命題所取代，即：理者利也。

韓著認為，徂徠學派反對朱子學「人性論」的終極根據是中國先秦法家的「人情論」。這不單是因為中國思想史上首次嘗試以「人情論」推倒「人性論」、並建立起系統完備的「人情論」體系的，是法家集大成者韓非及其政治學，重要的還在於法家的「人情論」也是徂徠學學術體系由以最終展開的實際理論根據。徂徠之所以在政治上取荀子的「禮論」，在終極理論依據上，卻捨「人性」而直奔「人情」，一是因為荀子曾直認「人情」為「甚不美」，而更重要的則是徂徠學所亟欲尋找的「人情論」依據恰好存在於法家的學說體系中。法家的一貫輿論是，大凡人者，均好利惡害，趨利避害，這就是「人之實情」，即「人情」。在法家看來，人只要來到這個世上，就得學會生存，就要學會如何生存得更好而不是更壞。只要這個由人所組成的社會存在一天，人「好利惡害」和「趨利避害」的「實情」，就一天也不會改變——這已成為法家諸子對人的一貫觀察標準和社會治理原則的終極依據。正因為「人情」具有「趨利避害」的特性，才使得「人情」可用，所以韓非強調：「凡治天下，必因人情。」（《八經》）顯然，與孟、荀的「人性論」相比，韓非「人情論」之所重，是後天，而非先天；是事實判斷，而非價值判斷；是政治學，而非倫理學；是必然，而非應然。徂徠學的「人情論」，正是在反對先驗預設原則的「原理主義」、「道德主義」和「理想主義」層面上，穿越時空，實現了與韓非子的思想對接。

可以看到，韓非說：「夫安利者就之，危害者去之，此人之情也。」（《奸劫弑臣》）徂徠也講：「以利害為心，凡人之情也。」這種表述，反映了兩人在人情問題上的高度一致特徵，即事實判斷原則和事實肯定主義傾向。韓非「凡治天下，必因人情」的命題，則被徂徠申發為「夫識理難而循物易。況其由人情所樂者以導之哉」的理念。徂徠的高足太宰春台，不但繼承了乃師的「人性論」批判傳統，更將徂徠承自韓非的「人情論」做了體系化的鋪張。在春台的哲學中，「人情論」已經成為基礎之基礎。海保青陵對朱子學概念進行的顛覆性詮釋，則為法家的長驅直入和對儒家理論陣地的全面襲取，掃清了根本障礙。韓非有「人情好利」說，青陵則稱「理者利也」；韓非有「君臣市道」論，青陵亦稱「自古君臣市道云也」；韓非說：「主賣官爵，臣賣智力」，青陵便稱「君役臣以知行，臣賣力而得米，君買臣，臣賣力，是買賣也。買賣者善也」；韓非主張「刑名參同」，青陵便力倡「樞密賞」。當韓非法家理論的買賣原則只通行於政治領域而青陵的言論卻顯隱必該、無所不適時，當道家的「養生主」被解釋為「皆利我」等法家概念時，海保青陵的學說，不但已「入法」而且「超法」了。

正是在「脫儒入法」的運動中，「日本近世新法家」的影像逐漸明朗和清晰，並由此奠定了邁向近代日本的東方思想基因。西方近代文明之所以能迅速與日本接軌，與日本徂徠學所發起的法家自啟蒙運動及其思想轉換工作是分不開的。這種近代性轉換，使得「日本近世新法家」既與原始法家有學脈上的聯繫，同時又有諸多不同。兩者間的不同表現為：一，原始法家是在兩千年前的農耕文明背景下提出的，故重農抑商的思想根深柢固，這使得原始法家在當時條件下無法使其認識論與實踐論實現真正的結合。「新法家」的不同，就在於太宰春台和海保青陵等人不但將買賣利益原則滲透到社會各個角落，更在實踐論上將該原則做了積極的鋪張，從而法家理論體系中的認識論與實踐論高度地結合了起來。這是「新法家」與原始

法家相區別的關鍵。二，雖然原始法家與「新法家」都強調法律面前人人平等，但由於在專制統治條件下，原始法家一方面強調法治的重要，另一方面又主張加強君主集權，所以在當時追求平等只能是一種理想。而海保青陵的「人人同格論」則近似於近代西方的平等觀念，因此可以說，他的觀點，已經完成了對原始法家「平等」理論的超越。

三 反思中國歷史與現狀

對「人性論」的批判和對「人情論」的闡揚，是徂徠學發動「脫儒入法」啟蒙運動，戰勝朱子學終極合理主義，並最終催生「日本近世新法家」最重要的理論武器。運動本身所凸顯的，其實是本源、也是本質意義上的「人的發現」。而對這一過程的清晰勾勒，亦正是韓著中最為耀眼的亮點。從中可以看出，韓氏的理論落腳點即對中國近代歷史的批判和反思。眾所周知，法家思想在中國歷來被貶斥為「慘礫少恩」的暴政統治工具，加之儒家心性命理之學的長期籠罩和畸形鋪張，致使蘊涵於法家思想資源中豐富的合理主義，屢遭輕視。然而，當「日本近世新法家」將原始法家思想成功進行近代意義上的發展論轉化等事實擺在世人人面前時，我們則不能不反躬自問：中國何以沒有明晰可辨的「脫儒入法」啟蒙運動？為甚麼中國就沒有「新法家」？

其實，與日本近世相對應的時期，中國也有過「脫儒」苗頭，不過力量實在太小，始終處於邊緣化的狀態，至於「入法」，也就無從談起了。狂禪派的核心人物李卓吾曾對歷代朽儒作過「千萬世之儒皆為婦人矣」的激烈批判；張居正「法制無常，近民為要，古今異勢，便俗為宜」的思想直追荀子；汪中則研究並校勘了《荀子》，認為荀子才是孔子學說的真正繼承人。可以看出，雖然秦漢以來，荀學不為世人所重，但時至明末清初，荀學確也有過復興跡象。然而，與日本近世荻生徂徠對荀學研究的不同處在於，中國這一時期的思想家只是在儒家內部實行局部的「外科手術」，而並沒有發掘出荀學中由內在的「仁」轉換為外在的「禮」的本質特徵，也沒有對荀子的「性惡論」進行批判，進而挖掘出具有真正普世意義的法家「人情論」，故雖經久歷年而終未能成「脫儒」之氣象。有趣的是，當日本的荻生徂徠、太宰春台和海保青陵等人正致力於一場韓非子復興運動時，中國的盧文弨、王念孫、顧廣圻等學者卻正在對韓非子做「低調」處理。至於其後魏源「心性迂談可治天下乎」、「兼黃老申韓之所長而去其所短，斯始之為庖丁乎」的呼籲，洪亮吉要求清廷以法治國、不以個人喜怒決定人事進取等主張，妙則妙矣，卻已經是一百多年以後的事了。

「露重飛難進，風多響易沉」的無奈，令人深思。八世紀到九世紀零星的復興先秦現實合理主義的社會思潮，終因儒家心性之學的無所不在而未能呈燎原之勢。戊戌變法時期，改革志士的眼光只盯著日本對西方制度的引進，而很少談到江戶時代日本內部變革，特別是思想變革給日本明治維新帶來的巨大作用。值得注意的是，在國破家亡的危機時刻，中國近代改革家所選擇的思想武器除了最不實際的孔教外，還把佛教內容糅合於改革思想中。康有為作《大同書》，就是依佛教「四諦」說，構建了一個「大同極樂的境界」。而譚嗣同的《仁學》，則以《大同書》中構設的「大同極樂世界」作為實踐的目標，並用佛教華嚴宗的教理來為其政治理想作註解。梁啟超亦寫下《論佛教與群治》等文章，以為佛教具有的智信、兼善、平等、普渡眾生等特徵，正可用來救國救民救心。改革者寧願在傳統文化中搜尋「厭世」的佛教理論去附會西方的近代理論，也不願意像日本近世「新法家」那樣去追尋務實的先秦法家。所以，較諸日本通過近世「新法家」的內啟蒙而使明治維新一舉成功，從而極少反覆地走上資本主義道路之情形，中國戊戌變法的悲劇結局，實際上亦應在逆料之中。

韓著中體現出來的「新法家」思想，對於當下似亦不無意義。在實行社會主義市場經濟的中國，對人的本質的發掘和公平、公正原則的真正確立，變得比以往任何時候都更加重要。時代對人文社會科學工作者提出了更大的挑戰。從「禮樂刑政」思想資源中挖掘出來的「口詩書，身禮樂，習慣成自然」的外在之「禮」和順應「人情」的「新法家」思想，可以給我們帶來許多珍貴的啟示。畢竟，在沉寂了兩千多年後，我們還是聽到了「新法家」在中國大陸的叩門聲。這或許才是韓著「遲來而未晚」言說的心音所在。

宋洪兵 男，1975年生；現為東北師範大學歷史系思想史專業碩士研究生。

《二 一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二 一世紀》2003年12月號總第八 期

© 香港中文大學

本文版權為香港中文大學所有，如欲轉載、翻譯或收輯本刊文字或圖片，必須先獲本刊書面許可。