

東亞思想史中之日本脈絡及其變容： 人、市民的出現與法國因素⁺

安藤隆穗^{*}



東亞思想交流中之近代

近代歐洲確立了世界經濟體系（市場經濟）和主權國家之間的世界秩序（1648 年西伐利亞條約）。18 世紀以後，就在歐洲要將東亞地區併入其殖民地支配之際，東亞地區的近代化在對歐洲近代化的接受與批判中反復，同時伴隨著地域的獨特性而急速展開。

其中尤其是日本，在「脫亞入歐」的旗號下，開始嘗試獨特的近代化。在與西歐各國對峙的同時，爭奪對東亞的帝國主義統治權。經歷了明治維新（1868）以後對西化的嘗試，日清戰爭（1894）及日俄戰爭（1904-1905）之後對亞洲各國的帝國主義侵略，最後是盲目發動侵華戰爭（1937-）和太平洋戰爭（1941-1945）以致崩潰。日本的這種近代化經驗對於

東亞的近代化過程中的接受和變容是一個重要的範例。而戰敗後，在近代憲法體制下實現了市場經濟的發展，並誕生了獨自的政治、經濟體系。這樣一種今日正有待檢驗其功罪的日本現代化經驗，也使得東亞地區的近代化脈絡中的問題浮現出來。

東亞思想交流史的世界在與近代西方發生碰撞之後，不同地域各自接受近代化的時期開始形成思想史的固有的脈絡。各個地域本來擁有以儒教為根本的思想世界，為了應對近代化，不得不一邊對其進行解體重塑，一邊探尋接受近代化的思想脈絡，並創造一個新的思想交流形式。就日本而言，如「亞細亞」這個詞就來源於 1606 年由義大利傳教士利瑪竇（1552-1601）所著《坤輿萬國全圖》（1602

⁺ 本文初稿發表於 2013 年 11 月 13-14 日本院與日本名古屋大學共同主辦「東亞思想交流史」國際學術研討會。

^{*} 日本名古屋大學經濟學研究科教授兼高等研究院院長、日本學士院賞獲獎人。

年，北京發行），並於 19 世紀以後作為擁有與西方不同的自我意識的主體概念定格下來。同樣，「東亞細亞」這一概念源自西方對東方的好奇，因此近代之東亞思想交流史也不得不圍繞東亞思想界如何接受近代化這一中心問題展開。在東亞交流史中之日本脈絡，也應該作為日本近代化的獨特經驗在思想上的呈現，或者作為近代化的各種問題在思想上的主體錯位加以考察。

西歐近代化湧來之時，日本正處於幕府統治之下。其思想支柱為林羅山（1583-1657）確立的日本朱子學。朱子學把傳統儒學與自然、人及社會合一地把握，並形而上學地展開。日本接受了這一學說，並將其發展成為為江戶封建體制及由在這一體制中生存的各階層形成的生活秩序進行辯護的一整套理論體系。朱子對「天理之公」與「人欲之私」加以區分，並承認「公」對「私」的支配。江戶封建體制正是利用朱子的這一學說，將封建體制＝「公」對社會各階層＝「私」的支配加以正當化。

當近代的節奏，即像商業這樣的活動動搖了「理」＝「公」的支配時，朱子學就開始解體了。之後誕生的新思想的主題，一方面體現在對「私」進行不拘「理」的把握，另一方面則體現在發現了根據實際情況將「私」的活動加以有序化的政治理論和倫理。由此出現了對人之慾望，即超越了「公」的「私」的活動加以積極肯定的朱子學批判，如《聖教要錄》的山鹿素行（1622-1685）與伊藤仁齋（1627-1728）。荻生徂徠（1666-1728）則在《政談》等著述中力陳需要新型統治者建立新政治制度對「私」的活動加以限制。

但是西方這股激流如潮水般湧來，讓日本無法擁有足夠的時間使其自發的思想走向成熟，因此直接接受西方近代思想的趨勢逐漸增

強。由此在日本的思想體系之中心誕生了西方近代這一因素，在與傳統思想進行抗爭和融合的過程中，以複雜的形式展開了近代思想史的新脈絡。

本文將回顧自明治維新（1867-1889）至現代對西方近代思想的接受和變容，在此基礎上探尋前文所述之日本近代思想史的基本脈絡及其特質。然而該課題之大遠遠超出了本人的駕馭能力。由於本人只是一名以法國為中心的歐洲思想史的學者，因此我將在我力所能及的範圍內，對近代日本主權及各種制度的確立過程中的思想發展，尤其是立憲主義和民主主義的確立進行考察，並以法蘭西思想，尤其是受到法蘭西大革命及〈人權宣言〉等理論影響的過程和意義為中心，對日本接受西方近代思想的歷史及其特徵進行思考。通過這一考察，揭示日本在接受以前從未接觸過的「憲法」、「作為個體的人」、「市民」等構成西方近代思想基礎的概念時呈現出的獨特性。

明治近代與中江兆民夢想中之法國

日本的西化和近代化是由明治政府主導推行的。1871 年，明治政府派出由岩倉具視（1825-1883）為大使的使節團訪問歐美諸國。與其同行的除了伊藤博文（1841-1909）等政府首腦和官員外，還有包括 5 名女學生在內的 60 人規模的留學生。使節團歷時 1 年零 9 個月，訪問了 12 個國家。對議會、政治制度、工廠、學校、醫院等近代化制度進行了觀察。經受了立憲政治、近代政治和近代精神的洗禮後回到日本，並準備把這些近代制度和精神輸入日本。這一由政府主導的近代化滲透到社會，在城市化的進程中，於 1870 年代催生了被稱為「自由民權運動」的民間政治運動。該運動提出了開設國會的要求，並最終導致了 1889 年《大日本帝國憲法》（《明治憲法》）的頒布。《明治憲法》雖然規定天皇為國家元

首與軍隊統帥，並賦予天皇發動戰爭和締結條約、任免官吏等統治權，但同時也明確了這些權限的行使必須以服從憲法為前提這一體現立憲精神的原則。《明治憲法》是日本擁有的第一部憲法。該憲法所援引的範例是以國家為主導推行資本主義的德國。可以說《明治憲法》集中體現了打算以富國強兵為基本策略加入到世界市場經濟的日本近代化的特徵。

在《明治憲法》的框架之下，經濟、社會、法律及思想的近代化進展迅速，1900年前後日本就經歷了工業革命。與此同時，由於以國家為主導的近代化框架沒有任何變化，而經濟發展和工業革命的核心動力是軍需產業，這導致生活類商品市場狹小，於是資本主義式的市場開拓便以針對亞洲的軍事侵略的形式出現。《明治憲法》賦予的天皇大權被單方面強化，同時立憲精神遭到輕視，政治自由和市民自由遭到壓制，民主主義之路便日漸狹隘了。

這樣的歷史背景，給福澤諭吉（1835-1901）的思想也抹上了濃重的色彩。福澤諭吉是明治時代攝取西方近代思想最多的人物。他在《勸學》（1872年）中主張，應該通過學問來打破封建性（儒教性質）的身分意識，並主張具有自由精神的個人之獨立乃一國獨立之根本。這些主張廣為人知。在《文明論之概略》（1875年）中他論述到人類的知識與道德之進步才是文明化的原動力。可是，即便是對福澤諭吉而言，從他眼裡看到的西歐近代化在亞洲的滲透，也只是一個國家權力之間為爭奪強權而弱肉強食的世界而已。以國家為主導的近代化催生了源於自私自利的不講道義的競爭，導致在國際社會中赤裸裸的強權政治橫行霸道。福澤諭吉強化了這種現實主義的做法，給予明治維新這一國家主導的近代化極高評價，並進一步追求確立強大的國家主權。在1885年3月16日出版的《時事新報》社論中力陳「脫亞論」並強調日本突出的西歐化及對東亞的支

配。同一時期，加藤弘之（1836-1916）介紹了西洋的人權學說（《人權新說》，1882年），中村正直（1832-1891）翻譯約翰·斯圖亞特·穆勒（1806-1873）的《論自由》（1872年），介紹了功利主義。雖然田口卯吉（1855-1905）在其著作《日本開化小史》（1877年）中也論及市場經濟，但其後不久加藤弘之就拋棄了人權論而認同了由社會進化論帶來的競爭性淘汰。就這樣，他們也很快遭遇了和福澤諭吉同樣的難題。

在此，我想舉出另一位思想家中江兆民（1847-1901），對日本接受近代西方思想的脈絡作出更深入的探討。中江兆民是在《明治憲法》充滿矛盾的框架中，對日本和東亞追求立憲主義道路作出深度觀察的思想家。

兆民與岩倉使節團同行到達歐洲後繼續留在法國留學。回國後摘譯了《社會契約論》（1762年）並以《民約譯解》（1881年）為名出版。此外還翻譯了讓·雅克·盧梭（1712-1778）的《學問藝術論》，以《非開化論》（1883年）為名出版發行。兆民不僅僅介紹了盧梭的共和主義，正如他還翻譯了盧梭對文明激烈的批判那樣，他並沒有遺漏西方文明中弱肉強食的利己性競爭的一面，同時也注意到西方文明中所存在的克服腐敗的道德思想。因此，兆民不僅僅主張將近代立憲主義導入日本和亞洲，還希望把立憲主義通過擁有一定道德思想的國民發展成為樹立主權的一種思想。不是在形式上和技術上移植西方文明，而是把與西方近代相呼應的國民及道德體系的樹立導入日本和亞洲，兆民的這種訴求以及實現它的難度，在其著作《三醉人經綸問答》（1887年）中也得到了體現。

在這本著作中有三名登場人物，一名是主張對亞洲進行軍事侵略的國粹主義者「豪傑君」，一名是以西方理想為據反對軍事侵略的

「洋學紳士」，還有一名是以居中調停者身分出現的「南海先生」。我們可以認為「南海先生」影射的就是兆民。這本著作描述了這三人的談話，對面臨近代化的東亞政治局勢進行了議論。兆民眼裡的道路，是在日本和亞洲讓立憲主義紮根，並確立「民權」的框架。他同時也預見到了在這過程中的困難。兆民認為，「民權」分為「恢復的民權」與「恩賜的民權」。所謂「恢復的民權」是指民眾自身把基本人權作為當然的人權而爭取到的權利。而所謂「恩賜的人權」是指由高高在上的當權者把憲法體制賜給不具備爭取權利的實力的民眾。在日本，由於爭取「恢復的民權」的民眾實力的積蓄還很欠缺，所以只能等待「恩賜的民權」紮根之後，再慢慢地促進「恢復的民權」的成長。除此之外別無他法。這就是兆民對現狀的認識。

兆民在這裡遭遇到的民眾之不成熟這一困難，實際上表露出兆民本人對盧梭的自然權力論，尤其是對其中作為主體的近代化個人並沒有透徹地理解。兆民所學到的法國的自然權力思想的主體就是近代化的個人。的確，兆民還這樣論述到：「把政權作為全國人民之公有物」之基礎在於「個人之精神自律」。但是，兆民在日本的現實當中沒有發現這樣的個人。正如自由民權運動的口號「哪怕民權不自由，只要公權政治自由就好！」所言，作為立憲主義的政治主體的民眾整體概念是籠統地存在的，可是自由的個人與市民的觀念是不存在的。在日本，所謂個人，在制度上被傳統性的共同規定埋沒，在思想上又被傳統儒教道德的身分秩序觀所限制，無從獨立。兆民也曾呼籲「天賦人權」，但作為擁有權利的主體，只有籠統的民眾整體概念，而不存在西方式的自由的個人。不但如此，還受到儒教關於「天」的觀念的影響，作為人權主體的民眾概念之中又被加入了身分秩序的影子。這樣一來，就使得

獨立於集體的個人自律變得更加曖昧了。

兆民雖然面對這樣的困難，但他並沒有退縮，而是知難而上，把西方的「個人之精神自律」回置於儒教思想的傳統中，嘗試了日本式的重構。「所謂個人之精神自律，乃是我等精神思想絕不受外物之束縛而完全發達至不遺餘力之境界。個人所謂義與道相交合所致浩然之氣即此物也。」（《東洋自由新聞》，創刊號，1881年3月18日，〈社論〉；收於《中江兆民全集》〔東京：岩波書店，1983-1986年〕，卷14，頁2。）兆民試圖把「個人之精神自律」等同於孟子（372-289 BCE）的「浩然之氣」。不過，兆民突然引用孟子，並非要與處於朱子學沒落時期的江戶思想史牽扯上什麼關係，也沒有要把孟子的「浩然之氣」向近代精神展開的意圖。孟子所謂「浩然之氣」具有明顯的被社會秩序吸收掩蓋的個人精神之傾向，與盧梭所謂的個體創造秩序之「德」有著本質上的區別。因此兆民在盧梭的學說中看到的作為自然權利主體的近代個人，與儒教傳統之間是不可能相互溝通的。

實際上，兆民在《社會契約論》的摘譯中，也並沒有觸及盧梭的理論的核心部分，即自由的個體之間的社會契約，而只是介紹了民眾與政府之間的契約。這一點明確地給我們揭示了兆民遇到的挫折。從傳統的儒教沒有找到讓「恢復的民權」靜靜地成長的道路。相反可以說，在明治時期的近代化中，儒教的傳統思想發揮了使作為籠統的整體概念的「民眾」秩序化的作用。並且同時阻礙了兆民在思想上建立起近代個人和市民的意識。

兆民所經歷的困難，不僅是在明治時期，而是一直到了戰前整個時期，都在阻礙日本的近代思想向前發展。日本的近代化借鑒了德國模式，由國家推行，因此，政治被國家獨佔，沒有給近代化個人及市民以參與的機會。極端一

點說，即個人及市民被拒於參與主權問題之門外，被剝奪了參與政治的自由。日本在戰前曾經歷過大正民主時期。但是在這一時期個人及市民所擁有的自由也並非政治自由，而是生活消費、文學與哲學等領域的自由。這樣一來，在文學、藝術領域的日本式美學意識所具有的強大影響力就更進一步導致了市民精神與政治意識的乖離。另一方面，在國家層面上，對個人及市民概念的厭惡情緒佔據上風，在國粹主義的意識之下，立憲主義被窒息，國家開始走上戰爭之路。

在走向戰爭的閉塞時代中，社會主義得到了發展。但是，正如同日本的卡爾·馬克思（1818-1883）及弗拉基米爾·伊里奇·列寧（1870-1924）的繼承者也好，作為其中堅力量的「講座派」也好，他們的革命目標只是資產階級革命那樣，日本近代的不成熟及曲折一直都是影響日本思想史的走向的基本因素。

戰後憲法體制與「法蘭西大革命」的光輝

戰敗後，日本國民確定接受了《新憲法》作為《日本國憲法》（1946年11月3日頒布，1947年5月3日開始實施）。這部憲法以確保和平主義、國民主權及基本人權為主要三原則，明確寫入國民作為個體將得到尊重，是保證近代個人的自由、市民的諸般權利及政治自由的一部宣言。

在這部憲法之下，被稱為戰後民主主義的日本近代體制開始發展，並通過20世紀50年代中期以後開始的高速經濟增長提高了國民的生活水平。人們追求並完善民主主義的確立與市場經濟的發展之間協調的構架，近代化的歷史意義被再次提起。這一次是立足於對戰前國家主義的反省，去驗證替代德國模式成為近代化模板的一般性模式。尤其是法國的市民革命與《人及市民的勝利宣言》受到了重視。

簡而言之，中江兆民的夢想復活了。與其「變得更加年輕美麗了的蘇格拉底」（柏拉圖，427?-347 BCE）相應的是思想界的新法國革命論。戰後日本對法國革命的研究，就如同高橋八郎（1924-1991）與阿爾波特·索布爾（Albert Soboul, 1914-1982）緊密合作的那樣，其水平已經超越了輸入的內容，把市民革命看作是讓封建權力徹底解體的社會經濟革命。法國革命消滅了各種封建特權及共同體性質的傳統規則，確立了近代個人在經濟、社會和政治上的自立。以此為參照，搞清楚了日本傳統上的共同體性質的各種規則與封建遺留制度就是應該被否定的對象。作為近代個人自立的歷史依據，自由的國民市場經濟的發展成為必要，同時作為近代個人參與政治的象徵，立憲主義、市民社會及民主主義的成熟被寄予期待。終於，在戰後日本，近代化的主題已不再僅僅是制度或技術問題，而是涉及到作為近代化主體的、自由而獨立的個人及其道德精神等人類的問題。

可是，在日本經濟增長開始放緩的20世紀60年代中期之後出現了新的問題，即日本近代社會的現實意義上的主體並非近代化的個人，而是企業。企業不僅在經濟上，而且在公共服務、社會保障等功能方面成為國家的替身，通過給員工提供宿舍等形式形成一個生活消費圈，進而成為一個壓力團體左右政治過程。這種由企業囊括種種國家機能的現象，就是把經濟、社會組織原理權力化，然後再加入傳統主義與封建主義進行再生，最終使包括農村在內的整個日本變得越來越依賴權力。「個人的自由」被包藏在企業化的社會之中，「市民」的「政治自由」遭到阻礙，這些都給立憲主義帶來了新的困難。典型的事例就是當以賽亞·柏林（Isaiah Berlin, 1909-1997）的自由論受到矚目時，他對於集權主義的批判，在日本被解讀為針對企業對社會及個人實施的專制的

批判而引起了廣泛的爭論。

日本高速增長的停止與冷戰後世界秩序的轉換恰好在同一時期發生，因此在當前日本，對作為「個人」的人與「市民」的意義需要進行更為深刻的反思。

作為法國歷史研究者，我沒有停留在對「人」與「市民」、「個人的自由」與「政治的自由」這些概念的價值及其歷史基礎的探求上，而是把作為「個人」的存在與作為「市民」的存在之間的矛盾，以及「個人的自由」與「政治的自由」之間的近代關係及其矛盾作為中心課題來研究。在法國存在兩種對立的觀點和派別，即「成為市民才可稱為人」這種盧梭的觀點與《雅各賓（Jacobins）憲法》中的共和主義，與其相對立的是，「先為人而後市民誕生」這種孔德賽（Marquis de Condorcet, 1743-1794）式的觀點或《吉倫特（Girondins）憲法（草案）》主張的自由共和主義。結合1789年法國的〈人權宣言〉，我在對上述二者進行比較的基礎上，圍繞如何從「個人的自由」向「政治的自由」過度這一課題，對以自由主義為中心的思想史進行研究。

我關注的問題是近代日本的眾多法國研究者所共有的。例如，亞歷西斯·德·托克維爾（Alexis de Tocqueville, 1805-1859）在個人自由向政治自由過渡中發現，在美國的民主基礎中存在多樣化的自治團體，進而他對法國式社團及其他公共性活動領域加以觀察。在現代日本，我們也可像托克維爾那樣探尋能讓公共圈更加活躍，讓政治自由的機能得到發展的道路。這從立憲主義的邏輯來說，就是在進一步強調個人之尊嚴相關規定之上，打開讓《日本國憲法》中的基本人權原理得到發展的希望之門。

即便是從一個法國思想史研究者的帶有局限性的視點來看，也能理解到戰後日本的「近

代未完成的課題」（Jürgen Habermas，尤爾根·哈貝馬斯，1929-）更加把焦點匯聚於近代個人的價值之上，並凸顯其主體性，進而形成了近代思想的主要脈絡。不僅僅是在思想上對近代化的需求得到了深化，在其他方面也是這樣，例如在日本文學中追求英文表現方式。因此，在日本思想整體中的核心部分，近代這一因素已影響到了其脈絡的形成和變容。

結論

「對西洋近代的接受」這一因素，確定了東亞思想交流史的近代化基調。本文從這一設定條件出發，把焦點聚集在法國這一因素上，對近代日本思想史中的獨有的特性進行了概觀。

明治時期之前，日本人並沒有「個人」或者「市民」這樣的概念。可是，在日本漫長的近代化過程中，模仿《德國憲法》，引入了「恩賜的民權」。從這一框架出發，「立憲主義」以及作為其主體的「市民」，還有近代意義上的「個人」等概念被逐漸接受並沉澱下來。在現代，「個人的自由」與「政治的自由」之間的過渡之困難也體現了人＝「個人」及「市民」等概念的成熟。從明治時期的中江兆民及戰後的法國革命論可以看到，對於這個時期的日本的近代化脈絡的發展，法國的因素發揮了重大作用。在這一脈絡之中，始於朱子學的沒落傳統思想的發展已無法作為近代化主體並立，相反，成為了阻礙近代化發展的力量。不論怎樣，日本的近代化選擇了接受西方的各種觀念，經歷了在漫長的歷史中與日本的傳統之間的對立、變容和融合之後，使「人」及「市民」等概念沉澱下來。另一方面，儒教及佛教等傳統思想如果沒有經歷與西方近代的競爭也不可能擴大其影響。以對西方近代的接受為中心，在與傳統思想複雜的交錯之中，能夠把握近代日本思想史整體的脈絡。把在此過

程中整體及個別的脈絡的變容搞清楚，對於把握具有各種思想及鮮明個性的生命力而言是極為有效的方法。

各種觀念及其所存在的脈絡的變容所擁有的歷史性經驗，才是我們維持知識普遍性的基礎。同樣地，對思想及其脈絡的歷史性變容進行反思，是把日本之思想及其歷史置於東亞思想交流史的歷史地圖裡的重要方法。這次我們翻開的構圖，是圍繞接受近代化的思想在日本脈絡中的歷史展開。希望這一構圖能在構築近代東亞思想交流史的框架中發揮指南針的作用。

