

# 東亞政治秩序與生命意義的安頓： 以近代日本的國家轉換爲例

甘懷真\*

## 提 要

本文主題是探究東亞歷史上的國家型態，尤其是這個型態所規範的政治秩序中的生命意義的安頓。本文也集中於日本現代化過程中的國體轉換問題，並藉此看出東亞歷史上的國家與個人的關係。東亞政治秩序的最重要的概念是「天下」。在既有的「天下」理論中，人民以「民」身分而連繫於君主，最後聯繫到天。每個人的生命意義可藉由「名」的確立與「分」的實踐而得到制度的保障。以東亞儒教式的語言，這是「天理」、「天道」等。重新回顧儒學，或許我們可以從更廣義的「天下」認同中，找到更廣義下的個人的身分認同，進而批判當今的民族主義。

關鍵字：民族國家，東亞儒學，東亞王權，近代日本，水戶學派

---

\* 臺灣大學歷史學系教授

- 一、前言
- 二、西力入侵與日本的整體性危機
- 三、新的世界體系的認識
- 四、主權說與名分論
- 五、天皇制的祭祀國家
- 六、結語

## 一、前言

本文主題是探究東亞歷史上的國家型態，尤其是這個型態所規範的政治秩序中的人的生命意義的安頓。無疑的，這是一個鉅大課題，不是一篇短文能涵蓋，故本文集中於日本現代化過程中的國體轉換問題，並藉此看出東亞歷史上的國家與個人的關係。若將這項討論置於更大的關懷之中，本文將討論歷史上的「東亞儒教」如何藉由政治秩序的建構以安頓個人的身心，而這樣的政治觀念對現代社會有何啟發。

對於現代社會而言，國家(nation)扮演著極重要的角色，其每一項制度與行動都介入現代人的日常生活。回顧十九世紀以來的歷史，國族建構(nation-building)當是最鉅大的歷史潮流之一，也是「全球化」的顯著現象之一。然而，今天的國家，就其法律形式而言，是源自歐洲（尤其是西歐）的民族國家(nation-state)。由於近代以來，歐洲帝國主義勢力的全球擴張，原生自西歐的民族國家制度也擴散到全球各地，不管各地區的人民是主動、被動或情願、不情願，都需接受。在十九世紀之前，即尚未被歐洲帝國主義勢力整合之前的前近代，地球上出現複數的歷史世界。不同的歷史世界也各自是一個政治系統或文化圈，雖然我們也不能忽視即使同一歷史世界內部亦有其歧異性存在。如中國及其週邊農業地帶是歷史上的「東亞世界」。<sup>1</sup>

現代學者間經常辯論歷史上中國是否為一「國家」(nation, nation-state)。這可以是一個有意義的辯論，但也可以是一個不能成立的問題。「中國是國家」的命題中，中國是一個事實，而國家是一種概念。如前所述，今天我們所謂的國家概念，是源於近代西歐國族建構的事實中所匯萃而來的。就此而言，歷史上的中國自不是一個「國家」。但這是沒有意義的辯論，因為用同樣的標準，即使連西

---

1 筆者有關東亞世界的討論，筆者的意見請參見〈所謂「東亞世界」的再省思：以政治關係為中心〉，收入拙著《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，臺北，臺大出版中心，2004。

歐的前近代的政治型態中，也不存在國家。故我們倡議「多元國家」論。即在研究上，先預設前近代的世界存在著「多元國家」。即一方面「國家」的政體的確普遍存在；而另一方面，西歐的國家只是其中一種類型，同樣也存在其他類型，如伊斯蘭國家 (dawla, mamlaka) 是另外一類。

「多元國家」作為一種研究策略，希望能達成如下的目的。一，目前盛行的國家理論雖然是奠基於西歐的歷史經驗，但畢竟其理論化的程度最高，仍值得史學研究參考。故我們可以藉由國家理論的運用，進一步解明東亞歷史上的政治型態。二，可藉此探究歷史上東亞型態的國家如何轉換到現代國家。三，現代國家的法律型態是沿襲自西歐國家，自屬無疑。但在國家型態的近代轉換過程中，前近代的諸要素也會被轉化到現代國家的內涵中，使全球的現代國家的型態實質上出現多元的現象。

東亞的中國與日本都經歷了現代國家的轉換歷程。這個國家（族）建構的工程不只是政治／法律系統的轉換，也是文化／意義系統的切換。用傳統中國的用語來說，這項政治工程影響所及是個人的「安身立命」。回顧這段歷史，舞台上的主要戲碼是無數人頭落地，掀起近二百年的擾攘不安。

民族主義 (nationalism) 是二十世紀全球的主流思潮，也不源於東亞。但回顧十九世紀以來的東亞歷史的發展，這個地區的諸國之間對抗衝突，怨恨連綿，生靈塗炭，其中一部分的原因當歸咎於民族主義作祟。中國、日本與韓國等地的民族主義當是現代民族主義的東方表現，具有西方形式下的現代性。但另一方面，這些地區的民族主義是從前近代東亞政治秩序蛻變而來，再加上近代東亞諸國的政治鬥爭改造而來的。故我們可以假設其具有某種「東亞性」。本文的目的即探討近代以來的東亞民族主義的歷史性，即傳統東亞政治秩序中的文化概念如何成為東亞現代民族主義在創造轉化時的資源。

限於篇幅，本文僅檢討日本在幕末維新的前夕，代表日本儒教學說的水戶學派的重要學者會澤安，且集中於其著作《新論》。本文將考察會澤安如何在日本的國家發生整體性危機時，運用東亞傳統的文化資源，即儒教理論，創造轉化傳統日本國家以進入現代國家之林。<sup>2</sup> 這個歷史個案的意義在於會澤安對於現代國

2 本文根據《日本思想大系 53·水戶學》（東京：岩波書店，1973年）所收之《新論》。並參考橋川文三譯：《新論》（東京：中央公社，1974年）。有關會澤安的學術脈絡，參考芳登賀：《近代水戶學研究史》（東京：教育出版センター，1996年），尤其是第二部〈水戶學と明治維新〉。又本文的部分內容曾以〈日本江戸時代儒者の「天下」觀念：以會澤安《新論》為例〉為題，宣讀於「第三屆日本漢學國際學術研討會」（台北，台灣大學，2004），後收入張寶三、楊儒賓編《日本漢學研究續探：思想文化篇》（台北，台大出版中心，2004）。

家來臨所提出對策與學理，可視為傳統儒教的最後出擊。會澤安在提出其「現代儒教國家」的藍圖與理論後，西方帝國主義的政經文化勢力已是沛然莫之能禦的入侵東亞，日本開始「明治維新」，其他東亞各國也紛紛走上西化改革之路。即是以西學為知識基礎以建立西方式的現代國家成為改革或革命的主軸。無論是偶然或必然，近代以來的東亞國家建構的學理依據是西方理論，無論歷史的行動者如何解讀這些西方理論。藉由這個個案的回顧，或許我們可以再次思考儒家理論與現代國家結合的可能性。

時代進入了二十一世紀前葉，有人說這是「後現代」，我們應在此新時代展開之際，深切反省過往的「現代」(modern)。東亞歷經了「現代」，雖然各國的程度不一，但政治的主軸都是西化。尤其在政治領域，東亞各國都藉由革命或改革來撕裂與過去的聯繫，進而引入西方的政體。這個過程也被稱之為「民主化」。而民主化的確在這一百年來，為東亞地區的人民帶來了難以估計的利益。但同時，西方式的民主也在一味歌頌與有權者的操弄下，成為新時代的意識型態與文化霸權的工具，成為新的宰制機制。二十世紀由於反傳統的大思潮，宣稱進步的思想家都以肯定現代價值為務，並藉此批判傳統。凡同情理解傳統者容易被打為反動保守。如今我們有了新的契機，可以擺脫國粹或反傳統二分的魔咒，且可以藉由理解傳統以批判現代。本文也站在此立場上，探究傳統儒家思想與現代國家重新結合的可能性，為新世紀的「另類（後）現代國家」提出可能性。必須再說明的，筆者並非主張要以儒教重建當代國家體制，甚至這是筆者反對的。但藉由這類學術探討，當可啟發現代人的想像力，為我們的未來提供另類可能。

## 二、西力入侵與日本的整體性危機

十九世紀初期，東亞仍看似平靜，但西潮已來襲，海域上波濤洶湧。會澤安是水戶藩的儒者。而水戶自十八世紀初期始，即為江戶儒學的重鎮，所謂「水戶學」。十八世紀末以來，由於日本對外危機的日益深刻，水戶學也漸盛行實踐性的政論。此即會澤安的著述背景。<sup>3</sup>會澤安在1825年寫成《新論》，<sup>4</sup>此書也成為後期江戶學的代表作品。在《新論》寫成的前一年，即1824年，日本發生「大

3 參考吉田俊純：《水戶學と明治維新》（東京：吉川弘文館，2003年）。

4 參考瀨谷義彥〈解題〉，《日本思想大系53・水戶學》，頁500~501。

津濱事件」，有十二名英國籍船員侵入水戶藩領地。在當時的歷史脈絡下，這是一件曠古未有，驚天動地之事，更加深了水戶藩的危機意識，也當衝擊會澤安的政治思考。

當時的日本不只有外患，亦有內憂。或者是說，日本的危機是內憂與外患夾擊下的結果。就結論而言，日本當時的危機是如何從舊政體轉換到新的政體，這種舊政體是東亞式的「天下」，而新政體是西方式的「國家」(nation, nation-state)。以會澤安為代表的日本有識之士，已體認到要拯救日本於危機之中，必須要使日本轉型為一國家。《新論》的首章為「國體」，可推知會澤安的政治學說的主要目的是要建構新國體。若我們觀察此後約二百年的東亞歷史發展，會澤安的確是歷史的先驅，此後東亞有志之士所致力者是國體的變更，主要的方向是所謂民主化。

會澤安在十九世紀初，已敏銳感受世界大勢的變遷，對於西方知識也有所瞭解。但在十九世紀之初，畢竟東亞地區的西學未興。而會澤安出身江戶儒學傳統，只能使用儒學的語言及概念。若我們比較會澤安的《新論》與梁啟超的《新民說》，兩者的差異在於，十九世紀前期的會澤安身為儒者，是使用儒家的語言與概念；而十九世紀後期的梁啟超則是開始使用西方學說與語言去說明與定義新政體。就當下的結局來看，會澤安嘗試以儒教信念去創造一個新的國體，以適應新的國際社會，並沒有成功。十九世紀中期起，明治維新以後，西力入侵東亞更甚，西學也更為此地的學者所認知並普遍使用，於是儒學典範遽沒，東亞的新政體的理論架構皆植基於西學。會澤安的政治學說可謂是東亞儒學欲改造國體的最後一搏，故其學說彌足珍貴處在提供思考東亞政治的另類可能時的參考。

### 三、新的世界體系的認識

會澤安的首要關懷是「自國認同」。而自國認同有二個面向。一是置身於國際間，而被認同為一國。二是內部人民的國家認同。

就第一項而言，中國與日本在前近代都主觀的認為自己是「天下」。雖然在客觀上兩國都認識到諸國並立的存在，卻藉由一套政治詮釋學，將這些實存的諸國解釋為自己的藩屬或野蠻之國，而野蠻之國與自國之間是處於不同位階。於是自國認同須奠基於「國際」的理解，及承認諸國間是平等的存在。要從東亞（主要是中國與日本）傳統的天下政體與觀念轉換為西方式的「國際」關係下的「國

家」政體，可以想見是多麼鉅大的工程。而這項政治的工程必須要有諸多的知識上的創新。

就第二項而言，十九世紀初年的日本政體，今天學者稱之為「幕藩體制」。日本在德川政權成立之始，延續戰國後期的發展，將自身的政體定義為「天下」，這個「天下」政權是統合日本列島的諸「國」（或藩）。故對於一般日本人而言，他們所認同的直接對象是一個實體的「國」或「藩」，其次才是抽象存在的「天皇制」。<sup>5</sup>而德川幕府則只是日本列島上的諸國之一，而作為諸國的領導。另一方面，考察德川政權三百多年的演進，以德川幕府為中央政府的日本的「國家」也急速中央集權與官僚化。換言之，以江戶（後來的東京）為樞軸，日本也逐漸發展出全國性的官僚菁英，並逐漸能以官僚制度整合全國菁英與地域而為一個政治系統。十九世紀初年，日本欲創造內部的國家認同，其歷史脈絡與可選擇的資源主要有二，一是天皇制的傳統，二是德川幕府的政治系統。結果，會澤安選擇了前者，藉由再造天皇制的方式，試圖創造日本人的國家認同。

以上兩點再衍申而言如下。

十六世紀以來，由於歐洲國家的霸權的展開，多元並立的歷史世界的體系崩潰，單一的世界體系逐步形成。日本已在客觀上成為世界的諸國之一。對於日本的知識人而言，由於地理知識的擴展，他們也在主觀上認識了這個現象，並要求自我調整。自江戶時代以來，日本已是一個統一的政治實體，但這個實體是一種傳統東亞式的「天下」，而非民族國家。會澤安沿襲江戶以來的自我認識，稱日本為「天下」。這種例證遍及《新論》，無庸舉證。這也是沿襲古代以來的天皇制論述。會澤安也使用儒家式的語言與概念，稱日本及其國家為中國、四海、神州、天朝。即使會澤安意欲建構一個「現代」的日本國家，但也沒有放棄「天下」一詞，因為如後所論，會澤安所要建構這個新國家是一種經重新論述的想像的舊天皇制國家，仍是紀記神話中的諸天神所治理的領域。

另一方面，會澤安已有了現代世界的認識。《新論》之說亦可證明，其曰：

夫地之在大洋，其大者二。一則中國及海西諸國、南海諸島是也。（註曰：…或稱亞細亞、亞弗利加、歐羅巴者）一則海東諸國是也。（註曰：…或稱曰南亞墨利加、北亞墨利加者…）而其中各分區域，自相保聚者，即所謂萬國也。（396）<sup>6</sup>

5 歷史上的日本作為一個民族或國家，如何與天皇制有關，是網野善彥後期日本史研究的關懷重點，可參考網野善彥等所編輯《天皇と王權考える》第一卷《人類社會のなかの天皇と王權》（東京，岩波書店，2002）其中網野的導言。

他也說明現代世界的日本的形成，曰：

古者人文未開，夷蠻戎狄，若禽獸之相群，未足以論其沿革也。中國舊建國造縣主，各守土疆。中變為郡縣，又變而為英雄割據，沿而又成封建之勢矣。(396)

所謂「中國」即日本。日本從古代走到中世以至幕藩體制（封建）。上引《新論》也說明當今世界局勢的形成。自古以來，儒教是文明世界的文化規範。此儒教的空間領域即中國與日本。但隨著蠻夷的文明進展，蠻夷之地也出現文明諸國，如當時的歐洲列強。當歐洲列強因開化而崛起後，以世界為界限的戰爭興起。以會澤安的語言而言：「故古者就一區中，而分為戰國。今則各區並立，交為戰國。」(396)亦即諸蠻夷原來是在各自的領域內互相對抗，現在則是因開化而走出各自的領域，而形成全球對抗。會澤安又說：「是以除中國及滿清之外，自號稱至尊者，…」(396)所舉為蒙古、波斯、土耳其、日爾曼（神聖羅馬帝國）、俄羅斯。加上日本與中國，則為「七雄」。

「七雄」之說的歷史、地理知識當然是不對的。這幾個國家並不是並時存在。而會澤安的標準是「帝國」。其註曰：「蘭學家譯為帝者，特假漢字以分尊卑之等耳。其實則非我所謂帝之義。故今不用帝國等之字也。」帝國云者，不能等同於今天的 empire，而是指以「帝」為元首的國家。會澤安的說法證明了他認為日本是一個「帝國」，即使他說他不用此詞。而所謂「帝國」是指其位階凌駕其內部的諸國之上，這個帝國同於傳統的「天下」。

無論是既有的「天下」或「帝國」，如會澤安一類的日本學者、政治人物已認識當時的世界局勢已是複數的「帝國」，也可以說有多元的「天下」並立。日本也作為其中的一個「帝國」，故對內凌駕諸國，對外與諸「帝國」抗衡。

總之，會澤安一方面有了新的「國際」觀念，但沒有諸國平等的所謂「主權國家」的觀念。故他一方面接受日本之外有諸文明世界與文明國家的存在，但另一方面仍堅持日本是一個「天下」，即凌駕境內之國之上的政治體。

#### 四、主權說與名分論

就《新論》來看，會澤安的首要目標是創造日本的「自國認同」，而最具體

6 以下所引《新論》，皆根據《日本思想史大系 53·水戶學》。括號內為頁碼。其中若干段落，為方便閱讀，筆者重新標點。



的方法是創造「一君萬民」的體制，於是要改造這個以天皇為首的「天下」政體。一方面是日本天皇能超越諸「國」的界限，而成為全日本的認同對象；另一方面，全體日本人成為直接隸屬天皇的「民」。

這樣的過程可以說是「國民意識」的建構。若置於近代西方的歷史脈絡，以進行比較，則西歐近代國民意識的建構的特色在於「主權」理論及其所衍申的法治觀念。主權理論的發展在歐洲歷史上可溯及希臘時代的政治學說。而成為政治學說的核心，尤其是國家理論的核心，可以溯及十六世紀後期的「絕對王權」(absolute monarchy)，那些所謂絕對主義的學者(absolutists)為倡議絕對王權而發展出的政治學說。絕對王權政體的關鍵在於「主權說」。所謂主權理論，其學理的特色是強調權力是集中於個人（如王者，monarch）或團體（如國會，parliament），而其他的個人或團體的權力是經過主權者的授權。<sup>7</sup>

這套主權理論是現代國家的核心理論。藉由對於主權者的承認，每個個人也得到主權者的授權，而獲得權利與義務。故每個個人在團體生活中的法則是「守法」。這也是近代「法治」(rule of law) 觀念的一部分，即政治社會的總體的法源來自主權者，這位主權者再制定出每個個人或單位的權利與義務。也藉此主權機制，每個個人或團體也彼此承認對方的權利與義務。故整個政治社會的運作是藉由立法與授權的法律運作程序。

回顧西歐的歷史脈絡，絕對王權之後的「契約論」與「個人主義」的源流之一也可推至此主權學說。西方的個人主義源於契約論的想法，即預設了個人與他人組成一個團體，而彼此之間的關係是根據雙方的契約，而這份社會契約之上需要更高的權力單位才得以有效，此即主權者。西方的國民意識有諸多來源，而相較於東亞，其最大的特色或許是此主權觀念，而落實在每個個人具體的行為守則則是這種「守法」的制度。

雖然細部仍待探討，但我們可以先作這樣的推論，包括日本在內的東亞地區並沒有「主權」的制度與概念，故鮮少可供近代轉換的文化資源。<sup>8</sup> 西方的主權理論，我們以下面這段語出法國的專制君主路易十五(Louis XV)的一段話作為這種主權觀念最極端的表現：

7 以上有關西歐絕對主義的說明，主要參考 Andrew Vincent: *The Theory of the State* (Oxford, Basil Blackwell, 1987), pp. 45-76; G. Poggi: *The State: Its Nature, Development and Prospects* (Stanford, Stanford University Press, 1990), pp. 42-51。

8 參考拙作〈皇帝制度是否為專制〉，收入《皇權·禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》。



主權只存在於我的人身，法庭的存在與權威只源於我一個人。…立法權也完全屬於我一個人。…所有公共秩序也來自於我，因為我是它的最高捍衛者。<sup>9</sup>

東亞儒教的君主不曾主張自己有這樣的權力，中國與日本（天皇）皆然。當然，這只是權力形式的問題，而非權力實質的大小。儒教的君主是人間既存秩序的宣告者、執行者與仲裁者，卻不是西方絕對王權意義下的立法者。這種立法者可以根據自己的意志創造法律。而儒教的君主卻是根據更高的宇宙原理（如「天命」一類）來進行立法工作。

筆者曾分析《唐律》的立法觀念。而有以下的結論。唐律的立法者在自述其立法的根據與原理時，是根據「氣化宇宙觀」。當宇宙形成時，人間秩序也同時形成，以儒家式的語言而言，即「名分」的成立。名分是一種「天秩」，即自然的秩序，它在人間設定了各種身分與相應於身分的規範。但「名分」不被保證能有效運作，故需要人為的力量介入，即王權的干預。用《唐律》的語言，即設立「制度」，其中之一即律令。故王權的正當性來自於實踐宇宙間既存的自然秩序，包括立法與執法。<sup>10</sup>

相對於「守法」，儒教的秩序觀強調「安分」。即集體的秩序能得到安頓的原因是集體的每個個人「安分」，亦即每個人能夠依循「名分」的原理，依據個人的「名」（君臣、父子、夫婦一類），而實踐各自的「分」。人間（儒家或稱之為「天下」）作為一個集體，由這類名分關係所建構，而根源是「天」，且藉由「天子」的機制而得到實踐的保證。

## 五、天皇制的祭祀國家

十九世紀前期的會澤安在面對西方強權大軍壓境的挑戰時，他的反應是再造「國體」。由於對於新的世界大勢的理解，故會澤安的國體論有邁向現代國家的意味。但會澤安對於國家的意義與願景，卻又是脫胎自日本的傳統與東亞儒學的內涵。此即政治領域作為個人生活的場域，其主要職責在安頓個人的身心，而安頓個人身心的方法是取得「名」，再根據此「名」而實踐其「分」。會澤安在《新論》

9 轉引自 G. Poggi: *The State: Its Nature, Development and Prospects*, 頁 46。

10 拙作〈中國古代的罪的觀念〉，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史》。

一書中所表現的政論，簡述如下。<sup>11</sup>

會澤安發此政論的主要目的是要在繼承傳統的「天下」觀念之前題上，重新打造天皇制國家。這個新國體是「一君萬民」的體制，每位人民直接以「民」的身分而連繫至「君」（天皇）。所謂「億兆一心，皆親其上」。（382上）又曰：「而土皆天子之地，人皆天子之民，民志一而天下又大治。」（385下）。這種新國體的君臣間的政治關係是「親」，這種「親」須建構在儒家式的「孝」之上。這種君民間的忠、孝關係，有一更高的事實與理據，作為這種現實的人際關係的正當性來源，即天皇制的祭祀制度。《新論》一書的重點即在建構這種祭祀制度。故《新論》的主要主張是再造一個神聖的祭祀國家。

在會澤安的祭祀國家理論中，有二大事實與理據。一是日本古代的天皇制的神話傳說，被記載於《日本書紀》、《古事記》中。二是儒教的祭祀理論。會澤安重新詮釋日本的天皇制神話，說明天祖（天神中的至上神）建構了日本的宗教制度（神道），而以天皇為教主，所有人民（日本人）為信徒。以此為事實，日本在其建國之初，即已締構了「天祖一天皇一生民」的政治關係。而這種過去的事實與現狀間的關聯性，藉由祭祀以聯結，而不斷再現。

會澤安反覆提及的祭祀概念是「報本反始」。而「報本反始」所聯結的倫理與精神狀態即「孝」。如「太祖奉天神，…所至明禋，遂立明時，祭皇祖天神，以申大孝。」（387上）天皇孝於天祖，人民孝於天皇。這種重層結構不斷的藉由祭祀制度以展現與再確認。天皇的祭祀是代表萬民，藉由祭祀以聯結現有的秩序與原初的狀態（始、本）。

「報本反始」說典出《禮記·郊特牲》。《禮記》中的〈郊特牲〉、〈祭義〉、〈祭法〉、〈祭統〉等篇，是西漢中期以後，中國建立皇帝制度的國家祭祀（郊祀）的最主要經典根據。筆者以為，這幾篇文獻的成立，加上《禮記》中的〈樂記〉、〈中庸〉與〈禮運〉等，建構了一套新的祭祀觀念與制度，有別於戰國中期以前。主要的理論是氣化宇宙論與心論。就心論而言，祭祀不在乎身體、器物所具有或展現的神聖或神秘性，而是心的聯繫。而其倫理與精神狀態是「孝」。〈祭義〉等篇特別強調祭祀時的「孝」，是對於之前的祭祀觀念的一種革命。就氣論而言，這派儒家相信宇宙秩序須藉由天、地、人（聖人）間的關係和諧，而和諧來自於彼此間的應酬。故如郊祀一類的國家祭祀是皇帝以天子的身分，扮演聖人的職能，藉由食物應酬，與天、地等神祇溝通，以維持和諧關係。而這種溝通

11 較詳細的考辨參考拙作〈日本江戸時代儒者的「天下」觀念：以會澤安《新論》為例〉。

之所以可能是天地人皆源於一氣之化生，故天地人間的和諧，須不斷返回宇宙原始的狀態，即所謂「反始」。〈祭義〉也說：「天下之禮，致反始也。」〈禮運〉亦曰：「是故夫禮，必本於大一，而分爲天地……」。「大一」亦即宇宙的原始狀態，如一氣混沌。而「報本」說是指，生民之本之一是天子，天子之本是如「大一」一類之宇宙之「始」。藉由郊祀，展現與確認了「大一（或天地）—天子—民」間的政治聯結。天子以大一（或天地）爲本，也成爲萬民之本。而漢以後的中國郊祀制度也藉此國家宗教建構了皇帝權力的正當性，即皇帝一方面代表萬民，一方面職司宇宙和諧，而宇宙和諧，人民才可以進行生業。<sup>12</sup>

會澤安的意圖很清楚，他要創造一位儒教式的至上神，作爲當時的「天下」（即日本）的權力與價值的總根據。就會澤安而言，他運用了儒教的學說，主張宇宙是氣之化生，人也是氣之交感下所形成的精，並與同爲氣所感應而成的鬼神互動。天皇作爲天下領域的守護者，若能藉由祭祀確實與鬼神互動，每位生民之命皆可獲得安頓，也得到意義。再根據這套宗教觀重構天皇制的祭祀制度，並藉此使天皇得以「臨民」而統治「天下」，而形塑了日本的「自國認同」。（382）會澤安相信，唯有藉由儒教式的國家的成立，才可以一方面解決當下的政治危機；另一方面也可以藉機建立理想的儒教國。對於後者而言，會澤安認爲中世以來的佛教與基督教之所以在日本擄獲人心，皆因人民之心不能獲得安定。一旦理想的儒教國家建立，自然可以順利的驅逐佛教與基督教。

## 六、結語

國家(nation)已是近代以來個人最重要的生活場域，我們的日常生活幾乎無事不與國家相關。回顧十九世紀以來東亞地區的國家建構，在十九世紀後期起，由於西方軍事、經濟力量的勢不可擋，故東亞的國家（主要指中國與日本）都在短期內，以與傳統斷裂的方式，急速採用西方式的法律形式以建構西方式的民族國家。而日本會澤安的個案則是近代之初的東亞儒者嘗試藉由傳統的文化資源以建構現代國家之例。

當然，就今天的價值觀，我們不會支持會澤安所議的天皇制的祭祀國家體制，此無庸贅言。但會澤安所一再顧慮的人心安頓問題卻值得我們深思。既有的

12 參照筆者〈西漢郊祀禮的成立〉，尤其是頁63～65。

東亞的「天下」理論中，人民以「民」身分而連繫於君主，最後聯繫到天。每個人的生命意義可藉由「名」的確立與「分」的實踐而得到制度的保障。以東亞儒教式的語言，這是「天理」、「天道」等。雖然這不見得是一套理想的政治、文化制度，也自有其弊端，但在急遽的現代政體轉換中，卻被遺失或推翻。代之而起的是一套西方式的「守法」觀念。但守法觀念可以作為集體秩序的樞軸必須同時要有西方式的主權學說，而這套學說則是植基於西歐中古的王權與教會的傳統。今天我們所能看到的西方國家政體引入的直接的問題是，每個個人所賴以生存的既有名分制度解體，且無法以「守法」的制度為媒介而成為集體的一部分，故只能抽象的隸屬於西方形式的「國家」，而「國民」的身分成為最重要的「名」，這也導致了東亞地區的民族主義的主要內涵。這也使得國家認同成為個人安身立命之所在，而使得東亞擾攘不安的走入極權主義的泥淖中。

重新回顧儒學，或許我們可以從更廣義的「天下」認同中，找到更廣義意義下的個人的身分認同。筆者淺學，接下來的思考只能就教方家。

# Transforming the Polity in Modern Japan: An Example for Understanding the Relationship between Political Order and Life Significance

Huaichen Kan<sup>\*</sup>

## Abstract

This paper figures out the type of polity in pre-modern East Asia, especially in China and Japan. Confronting the challenges from Western imperialism, Japan began her modernization. One dimension was to transform her polity from 'tian-hsia' (all under the Heaven) to the nation-state. In the theory of 'tian-hsia', mankind's life significance was connected with the Heaven, articulated by the Son of the Heaven. In the modern state, political powers arrange every person's life. In the meantime, mankind are lost in political systems, and steered by the nationalism. Perhaps we could rethink the theory of East Asian Confucianism, finding some wisdom.

**Keywords:** nation-state, East Asian Confucianism, East Asian kingship, Modern Japan, Mito School

---

\* Professor, Department of History, National Taiwan University