臺大文史哲學報　第九十九期
2023年5月　　頁183~212
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.202305_(99).05

# 安岡正篤的東洋倫理學與日本精神之間*

張　崑　將**

## 摘　要

本文目的是考察具有「昭和教主」之稱的安岡正篤，分析他思想中的「日本精神」與「東洋倫理」之間的關係。本文認為安岡的「日本精神論」往往放到「東洋倫理」這個更大格局的範圍內去討論，故必先釐清安岡的「東洋倫理」之內涵與「日本精神」之關係。因此，本文從「人格倫理」、「政治倫理」及「實踐倫理」等三個視角掌握安岡的東洋倫理學之特色。本文也討論安岡一方面凸顯整體的「東洋學」，但在論述上都仍以個體論的「日本精神」為東洋學最優、最勝的代表者，這讓安岡的「東洋倫理」仍然成為一種日本中心主義，以此看出安岡的東洋倫理存在的侷限及其問題。

關鍵詞：安岡正篤　東洋倫理　日本精神　東洋學　日本中心

2022.01.14 收稿，2022.08.05 通過刊登。
* 本文係國科會專題研究「安岡正篤在戰前與戰後的陽明學與日本精神之轉化」計畫之研究成果，計畫編號：MOST 107-2410-H-003-011」，承蒙兩位審查者提供寶貴的修改意見，謹此致謝。
** 國立臺灣師範大學東亞學系教授。Email: yangming@ntnu.edu.tw。

臺灣大學學術期刊資料庫

# Between the Oriental Ethics of Masahiro Yasuoka and the Japanese Spirit

Chang, Kun-chiang *

## Abstract

This essay aims to study Masahiro Yasuoka, who is also known as the "master of Showa," and analyze the correlation between the Japanese spirit and his ideology of ethics in Oriental studies. As Yasuoka's theory of the Japanese spirit tends to be discussed from a larger scope of Oriental ethics, this article argues that it is necessary first to clarify the distinctions between Masahiro Yasuoka's notion of Japanese ethics and his Oriental ethics. Therefore, this study elucidates the characteristics of Yasuoka's Oriental ethics based on three perspectives: "personality ethics," "political ethics," and "practical ethics." In addition, the article suggests that while Masahiro Yasuoka emphasizes a holistic approach to Oriental studies, his argumentation, however, contends that the Japanese spirit, which follows the stance of individualism, is the pinnacle for all Oriental studies. In other words, the Japanese spirit, for Yasuoka, not only represents a part of the ethics in Oriental studies, but also epitomizes the core of such discourse. Thus, Masahiro Yasuoka's approach to Oriental ethics is obstinately Japan-centered, which prescribes its limitations and problems.

**Keywords:** Masahiro Yasuoka, Oriental Ethics, Japanese Spirit, Japan-centered, Oriental studies

* Professor, Department of East Asian Studies, National Taiwan Normal University.
Email: yangming@ntnu.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫

# 一、安岡其人其事其學大要

安岡正篤（1898-1983）被稱為「昭和史的影武者」並非沒有道理。首先，安岡不是純學者，除了東京帝大畢業後在文部省有短暫任職一個月以外，他沒有在學術機構位任職過。其次，安岡也沒有一官半職，所以他也不是政治人物，但歷代總理遇到困難國政問題都要向他諮詢。再者，安岡也不是軍人，但軍人喜歡拜讀他的陽明學作品甚於讀純學者的陽明學作品；當然，安岡更不是如澀澤榮一（1840-1931）棄武從商成為一代財閥，但戰後松下幸之助（1894-1989）的松下政經塾要禮聘他為諮詢顧問與講座，財經各界的領導人物都要聽他的演講、上他的課，從中汲取創業與創新靈感的經營之道。

安岡自 1983 年去世距今 38 年，仍不斷繼續發揮其影響力。不過，歷來理解安岡者，多不注意其戰前思想，從而也就對其與戰後思想的轉變無從判斷起，因此容易造成評價上的漏洞與偏斷。安岡這位看起來非學者、非政治者、非軍事者、也非商業者，卻在政界、軍界、學界、商界影響力頗深的人物，在日本被捧為「昭和教祖」。但對中國而言，安岡名列戰犯的右派，而學界對這位重要人物似乎瞭解也不夠，大家只知他是陽明學者，但他是如井上哲次郎（1856-1944）等的右派陽明學者，或是傾向大鹽中齋（1793-1837）之流的左派陽明學者，還是激進如吉田松陰（1830-1859）、三島由紀夫（1925-1970）所認識的陽明學者。值得我們從其著作中配合著歷史脈絡，釐清他的陽明學性格傾向。

事實上，安岡正篤學問龐雜，雖被定位為陽明學者，但終究陽明學不能範圍之，他總在古典漢學與日本史學世界裡優游涵泳，信手皆是古典漢學與日本精神論。毫無疑問，安岡既通儒家，也熟稔道家，諸如《老子與達摩》，讀來膾炙人口，故稱他是通儒又通道者亦可。如果稱安岡是「史傳者」也不為過，他寫了數十本膾炙人口的人物傳記，用他獨特的慧眼，藉著歷史人物以褒貶國家與世界的時勢。同時我們也可稱安岡為「日本精神的提倡者」，只是他不是極端國體論者，尚保留諸多理性，當然也分戰前與戰後的不同態度。安岡更是「時局的批判者」，尤其對日本的戰後和平憲法批判最力，常藉著歷史人物與思想針砭時局。當然，他更是徹底的反共者，從戰前到戰後始終如一，對社會主義沒有任何好感。同時，他也是「鄉學的提倡者」，不論從戰前的「金雞學院」，到戰後成立的「鄉學研修所」，安岡注意到農村與都市之間失去的平衡關係，將會造成人類文明的毀滅，企圖為日漸都市化、物質化而喪失精神生活的現代人類，鼓吹回到鄉村，在鄉村育才，為鄉村保留一股精神元氣，以調節都市的無精神、無宗教的迷失問題。

安岡正篤有如是重要地位及思想行動內涵，但國外研究者目前仍少，台灣

臺灣大學學術期刊資料庫

僅見少數介紹性文章，稱得上嚴謹的學術研究者，可說付諸闕如。台灣國內首先有安岡正篤的介紹，當屬 1953 年徐復觀（1904-1982）先生所寫〈日本真正的漢學家安岡正篤〉，由於徐復觀與安岡有親交，此文介紹背景正值安岡訪問台灣，該文發表於 1953 年 8 月 16 日的《民主評論》（第 4 卷第 16 期），從標題可窺，相當正面肯定安岡正篤，不對其戰前右傾立場而批判之，甚至推崇他對中國文化、陽明學有深入到「中核」的地步，將之定位為孟子所云的「豪傑人物」。[1] 該篇評論當屬介紹，不能稱為研究，又對安岡學問及人格有推崇之舉，筆者認為欠缺對戰前安岡作品及行動的分析，且添入諸多私人情感及反共情節，值得商榷。大陸比較有體系的研究，也僅有陳濤於 2010 年出版《昭和的教祖：安岡正篤政治思想體系研究》，此書的書名當受日本新聞界出身的塩田潮於 1991 年出版《昭和の教祖：安岡正篤》的科普書籍所影響。[2] 陳濤之書扣緊安岡的政治思想，進行其所謂「體系研究」，內容包括「發展脈絡」、「學理分析」、「社會功效」、「中國觀」、「歷史辨析」、「現代社會」等多種面向，由於此書作者是大陸學者，且安岡有反共右傾的立場，所以此書批判多於肯定，與前面徐復觀先生站在反共的視角評論安岡正篤剛好形成對比。[3] 因此兩岸學界對這位「昭和的影武者」的研究尚江山有待。目前最完整的研究當屬美國南加州大學 Roger H. Brown 於 2004 年的博士論文：“A Confucian Nationalist for Modern Japan: Yasuoka Masahiro, the Nation-state, and Moral Self-cultivation, 1898-1983”。Brown 目前任職於日本埼玉大學，地緣上與安岡舊時金雞學院接近，有一系列的安岡研究，堪稱外國學者中最熟悉安岡的整體研究者。此書最有創意的見解莫過於將安岡定義為「儒教國家主義者」，並能從近代「民族」、「國家」的觀點及儒教的道德自我修養觀去連結當儒教的修養碰上「民族」、「國家」課題時的轉變，同時也一再說明安岡從儒教中擷取而強調的「日本式教養」與其「國家主義」的關連性。[4]

不過，前人的研究往往忽略安岡是一位「東洋倫理」的提倡者，並且佔有其思想精神的核心地位，若輕忽這個關鍵思想，可能對安岡學術與行動精神恐

1 徐復觀，〈日本真正的漢學家安岡正篤〉，《徐復觀雜文補編》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2001），頁 33-40。

2 塩田潮，《昭和の教祖：安岡正篤》（東京：文芸春秋，1991）。此書作者又於 2006 年以《「昭和の教祖」安岡正篤の真実》（東京：ワック，2006）修正出版。

3 陳濤，《昭和的教祖：安岡正篤政治思想體系研究》（北京：世界知識出版社，2010）。

4 Roger H. Brown, “A Confucian Nationalist for Modern Japan: Yasuoka Masahiro, the Nation-state, and Moral Self-cultivation, 1898-1983” (PhD dissertation, University of Southern California, 2004).

臺灣大學學術典藏資料庫

有見樹不見林的問題。也許是戰後日本學者對「東洋」一詞的忌諱，故也少見日本學界對安岡「東洋學」或「東洋倫理」的深入研究，但筆者認為不能無視於他戰前與戰後諸多談論的「東洋學」著作。[5]本文重點企圖從他所提倡的東洋學的倫理與「日本精神」之間的關係，同時論及作為「整體的東洋學」而言，安岡如何安頓作為「部分的日本精神」呢？這之間似乎有些詭辯之處，本文希望從安岡懷抱「東洋倫理學」的關鍵哲理切入，比較能深刻地掌握到安岡的思想與行動精神。

## 二、安岡的東洋倫理學三面向

安岡提倡「東洋學」這個面向，常為學界所忽略。根據因安岡個人魅力而成立的「師友會」所言，彙整安岡教學的有四部重要著作，即《東洋倫理概論》（1929）、《東洋政治哲學》（1932）、《日本精神通義》（1936）、《日本精神の研究》（1937），當我們檢視安岡這四本書，或可以釐清安岡的「東洋倫理」與「日本精神」之間的連結性關係。前兩書的書名冠有「東洋」一詞，安岡雖未說明「東洋」指涉範圍及其概念，但根據《東洋倫理概念》一書的序言，這些倫理概念或是政治哲學意涵，都不出他自己所說「自己不斷潛心，專門參究和漢先哲之教所得」。[6]「和漢先哲之教」一語道出安岡其實是用所謂的「中日倫理」或「中日政治哲學」來代表所謂的「東洋倫理」或是「東洋政治哲學」。而後面兩書言及「日本精神」，似有將「中日倫理」或「中日政治哲學」統攝在以日本為中心的倫理或政治哲學的企圖。

以下初步提煉安岡「人格倫理」、「政治倫理」與「實踐倫理」三個東洋倫理的重要面向，有助於我們往下討論這些倫理與「日本精神」的關係：

### （一）在人格倫理上：東洋倫理追求的是以人作為第一義，打破相對的而要求絕對普遍的理想

5 「東洋」此一詞語在近代時間上的出現有不同階段的內涵，根據陳瑋芬的研究，「東洋」的概念在十九世紀初期主要指涉中國、日本、印度的廣域亞洲，即「東洋哲學」的論述範圍，二十世紀後此概念變得較為狹義，涵蓋中國、日本、韓國等地域，即「東洋倫理」與多數「東洋文化」的論述範圍，參陳瑋芬，〈由「東洋」到「東亞」，從「儒教」到「儒學」：以近代日本為鏡鑑談「東亞儒學」〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 1 卷第 1 期（2004 年 6 月），頁 201-232。安岡正篤論述的「東洋倫理」實以日本、中國為核心，但也企圖包括到印度的佛教文化。

6 安岡正篤，〈序〉，《東洋倫理概論》（東京：玄黃社，1929 初刷，1932 年六版發行），頁 1。

臺灣大學學術期刊資料庫

細審安岡《東洋倫理概論》一書，其實就是一部有關人格成長倫理的專書，甚至可說是安岡自己對人格倫理體會的作品，故他說：

> 此書是「東洋倫理概論」，其實也是「安岡倫理概論」，但並非只是安岡個人的特殊性，要言之，此書不過是因安岡忠實地叩參東洋先哲的一個學人而稱為「東洋倫理概論」，這種「學」是含有即普遍於特殊性之生命。特別是和自然科學相達的人文科學，就中如倫理學，其根本無非在於《論語》所謂的「為己」、陸子所謂的「徹底吾心的註腳工夫」。[7]

由以上的說明，可窺安岡的倫理學是比較傾向儒教人格養成的「為己之學」，安岡並用陸象山的「吾心之註腳」工夫論，來闡釋他的「東洋倫理」內涵。「為己之學」來自《論語》：「古之學者為己，今之學者為人。」[8]講究的是一種學習的目的，是透過自我約束（如「克己復禮」）完成自身的人格，從而推廣到家、國、天下，即是達成「己欲立而立人，己欲達而達人」的「推己及人」的人格養成工夫。這種專注在重視內心人格養成的工夫，並非只是個人特殊性的內涵而已，因為個人在涵養內在生命的同時，已經將「普遍性」包攝進來，用安岡的話來說，是一種「即普遍於特殊性」的生命人格涵養。傳統學問中所用的「即」字很特別，朱子講「性即理」，陽明談「心即理」，佛家講「色即是空，空即是色」等，這些「即」字的用法如牟宗三所說：此「即」字是圓融之「即」，不離之「即」，「通一無二」之「即」，非等同之「即」，亦非謂詞之「即」。[9] 安岡這裡所說：「即普遍於特殊」的「即」字就是這個意思。若與西方談人格理論上相較，這是相當特殊，也是東方人格理論的特色。正因如此，安岡《東洋倫理概論》區分三篇：即「志向—早年的倫理」、「敬義—中年的倫理」、「立命—晚年的倫理」三大階段，用一個人生命的早、中、晚年所接觸的人事物的應用倫理，來統括所謂的「東洋倫理」。[10] 這種用人生不同階段

7 安岡正篤，〈三版の序〉，《東洋倫理概論》，頁 2。譯文為作者自譯，譯責自負。

8 宋・朱熹，〈憲問・25〉，《論語集注》，卷 7，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1999），頁 216。

9 牟宗三，《心體與性體》（臺北：正中書局，1996），第 1 冊，頁 459。

10 安岡早、中、晚期的倫理內涵簡述如下：「早期的志向倫理」包括以下五大幹線：1.對親兄弟的孝悌、2.對師友的敬愛、3.對英雄哲人的私淑、4.戀愛、5.對至尊及社稷的忠愛。「中期的敬義倫理」包括三大主軸：1.「家庭生活」含有「夫婦之道」、「父母之道」、「祭祀與信仰」；2.「社會生活」含有「衣食與職業」、「社會的直視與

臺灣大學哲學系圖書館

來論述「倫理」，彷如孔子所說：「吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」[11]一樣，每一人生階段都涉及人格內面性的修養工夫之進展。筆者姑且稱安岡這種倫理學為「人格倫理學」，而這種人格倫理學，當以人作為第一義，以下論之。

安岡在《東洋的志學》一書中，開宗明義地以〈東洋文化に對する自覺〉揭示他是「以創造白熱光輝的全人格而努力，實現絕對的風光—人格的自由莊嚴」此一目標，闡述他自己對東西洋的學問態度：

> 為希求這個目的，徹底地以人作為第一義，打破相對的而要求絕對普遍的理想，但要如何不停留於只是空想而真正體現它呢？那就一定要選擇一條道而使之通達，沿著透過特殊之相而可以參入永遠之相。既求斯多葛派的 Apathy（自註：此學派的理想，意味不動心，排脫一切煩惱），也求伊壁鳩魯派的 Ataraxy（自註：心不亂之意，湛然虛靜的狀態）。亦如儒者學習靜坐，沙門修習禪定，劍與禪等，皆透過特殊而渾然（求）道在其中。即我向來徹曉以通過自主而幽潛而來的東洋思想為第一義，以體得所謂的世界精神為志向，臻至最深意義的人間信仰（Menschen-glaube）。[12]

依上述所引，安岡雖不排斥西洋思想，也不滿自己被歸為東西調和論者，但因自己是東方人，故從自己在東洋學問的養成過程中，須以東洋思想為第一義，由這條「殊相」之路，進而追求「永遠之相」，這個永遠之相就是「以人作為第一義，打破相對的而要求絕對普遍的理想。」也就當如先前所言「即普遍於特殊」的思維。

安岡既然以追求「以人作為第一義，打破相對的而要求絕對普遍的理想」的東洋學作為核心理念，似有與西方基督教「以神作為第一義」相對照之意。由此安岡進一步用東方陰陽原理的概念，將西洋世界視為「陽原理」的運作文化，東洋世界則視為「陰原理」的運作文化。他說：

---

出處進退」；3.「獨的生活」含有「與自然的深契」、「讀書尚友」。「晚年的立命倫理」包括三大要點：1.境遇的自得、2.生死的覺悟、3.報謝的生活。

11 宋・朱熹，〈為政・4〉，《論語集注》，卷 7，《四書章句集注》，頁 70-71。

12 安岡正篤，《東洋的志學》（東京：黎明書房，1961），頁 10-11。譯文為作者自譯，譯責自負。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 東洋文化與西洋文化，在 orientalism 與 occidentalism 之間對比討論的時候，一言以蔽之，以宇宙人生的成立活動的緣由來觀察，西洋主義方面所對應的原理即是代表「陽原理」，東洋主義方面則是具有「陰原理」的本領。陽原理的運作方式，簡單來說即是分流而向外延伸來運行。陰原理則是向內集結儲備，表現出統一含蓄的運行方式。於是西洋民族性以此延伸，遵從分化發展而行的陽性特徵，無論如何都是屬於個人主義的自我。東洋民族性的方面則是連結而含蓄的，遵循陰原理的特徵而被稱之為無我、或是大我。[13]

又說：[14]

> 這是再度基於東洋文化與西洋文化之上而成的好對照，西洋文化由以上的諸多案例來觀察後，已經非常明顯的展現出這是極端的「陽性」文化。與此相較，東洋文化在本質上可說是由非常的「陰」原理所形成的文化。而西洋文化則顯而易見的承攬著外向性，也就是具有「物質性」的、「理知性」的，以「才能」為主的，存在「功利」的。真要說是哪一種的話，就是作為「男性化」的。若以艱澀的言語來表示，就是「乾德文明」。以此為對照，東洋文化的內部深處是帶有精神上的特徵，比起「理知性」更為「情意性」，比起「功利性」更有「趣味性」，比起「才能」更加重視「德行操守」，比起「男性化」更加的「女性化」。相對於「乾德文明」的說法，則是「坤德文明」。這就是觀察了東洋文化與西洋文化的各種面向的比較之後所能明瞭的。總而言之，西洋的文化是由一個事物自我分化為無限，採取形態之後經由自我發現而運作。東洋文化乃是統一複雜的差異性，盡可能的保持著含蓄的傾向。

顯然，安岡以二分法來區隔東西洋文化，採取「物質性」／「精神性」、「理知性」／「情意性」、「重視才能」／「重視德行」、「追求功利性」／「追

13 安岡正篤，《日本精神通義》（大阪：關西師友協會，1999），頁 183-184。譯文為作者自譯，譯責自負。

14 同上註，頁 140-141。

臺灣大學學術期刊資料庫

求趣味性」、「男性化」／「女性化」、「乾德文明」／「坤德文明」、「向外延伸 vs.向內集結」、「個人主義自我 vs.連結而含蓄的無我或大我」等二分思維。姑且不論安岡這樣的二分法有諸多問題，但類似安岡這種東西洋文化的兩分思維，在當時學者應該是常態。不過，安岡在明確看到雙方文化不同之餘，並非如國粹學派一樣以東洋文化文為尊為優，而是站在一種如上所舉「陰陽」概念一樣，必須陰陽調和、剛柔並濟，陰陽也必打破彼此相對，才能進入太極之境。

陰陽兩原理固然在理想上應該調和，但東洋文化在發展的過程中，守不住自己的陰原理之文化精神，所以無法抗衡陽原理的西洋文化，失去的平衡的作用。安岡有感而發的總結過去歷史經驗：

> 令人遺憾的是，自德川以來被儒學、和學（國學）共同持續排斥的佛教與之相應的是僧侶的墮落，導致明治初年流行廢佛毀寺，儒教亦受此影響，神道儒教之爭讓雙方醜態畢露，正當西方諸國文化新傳入之時，儒者與國學者、神道家本應再次振興學風與之抗衡，沒想到卻是以冥頑的思想驅使鎖國攘夷，以至於被新時代拋下而去。[15]

由此可知，安岡並非鎖國主義者，也非對抗西方主義者，而是站在反省自身東洋文化的不足及墮落，批判過去從德川到明治時代時代儒、釋、神道教彼此互相排斥而無法與西方文化抗衡的歷史及現況。由此可知，安岡對儒、釋、神道教三教的態度，主張應該互相融合，找到共同的普遍理想，這個共通的普遍理想也應是他所主張的「以人為作為第一義」並打破相對而朝絕對的普遍理想而邁進。因此，在這裡我們亦可略窺，安岡絕非神道主義者，因為這個神性太強，違背「以人作為第一義」，當然安岡也絕非佛教信仰者，因佛教追求超脫的彼岸世界，也與「以人作為第一義」之原則相違背，因此儒教的人倫主義應該是最符合安岡所提倡的「以人作為第一義」之理念，並可作為嫁接西洋文化精神的橋樑。

如果儒教的人倫主義是安岡講究人格主義的豐富來源，那麼儒教中的陽明學正是提供了最佳養分。如所周知，安岡熱衷陽明學，往往被歸類為陽明學者，其論陽明學精神亦不忘拉到東洋學學問的本質來看陽明學。根據安岡的說法，東洋學問有「務本立大」之特徵，而陽明學正有這樣的精神，他說：

15 同上註，頁 127。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 那麼東洋之學問亦如前言所述，不厭其煩地談到回復到創造的根本。在《論語》中謂之「君子務本」，在《孟子》中也稱作「先立乎其大者」，那裡存在著陽明學的精神。陽明學的原理，一言以蔽之即為「務本立大」。被稱為「禪」這樣東洋獨有之宗教的開山祖師達摩大師，參見其教誨則能發現存在相同的事物。達摩在中國所處的時代，如同現今的日本是閉鎖而沒有理想的時代，處於文化生活的糜爛腐敗在時代中顯現出上梁不正的現象。當時的宗教幾乎都沒有繁瑣的翻譯，是以自己的方便追求現實的利益的宗教，在哪裡都看不到要創造真正的人間、安身立命、創立社會淳美風俗的真正的佛教精神。[16]

根據上述，顯然陽明學被當作具有東洋學問的本質，那就是「務本立大」，在安岡看來陽明學正與禪學精神相通，而禪學從達摩以來就是為了在糜爛腐敗的時代裡，給予人安身立命、創造真正的人間。如所周知，禪學講究心學，陽明提倡良知學，也是心學，心是具有創造性的動能，雖然陽明心學與禪學或佛教的心學有其本質上的不同，因陽明心學還是「有自性的主體」，禪的心學則是「無自性的主體」，但在安岡就「務本立大」而言，兩者均求之於「心」是一樣的。因此，「務本立大」就是「回復創造性的本心」，這既是佛學與陽明學精神共通之處，也是東洋學問的本質。

值得注意的是，為何講東洋學、陽明學要拉到「真正的佛教精神呢？」為何不是儒教呢？儒教與佛教哪一個比較能代表「東洋性」甚至「亞洲性」呢？答案當然是佛教精神，因至少東亞國家從印度、陸地東南亞、西藏、中國、韓國及日本，過去皆是佛教化的國家。陽明心學與禪學有其近親性，故當然可以搭上東洋學的列車，包攝在安岡這裡東洋學的「務本立大」之學問本質中。

但是，安岡在論上述「務本立大」的東洋學問本質時，發現日本精神人格的倫理最能保存這個精神，特別是繼承與實踐陽明學的真精神，從而強調：「幸運的是，在我國日本完全沒有陽明學的殘留下來的陋弊，這並非言過其實。」[17]這裡所謂的「陽明學留下來的陋弊」指的是中國陽明後學成為對國家政府的「反亂之學」，或是產生只空談心性而沒有實際治國經世才能的弊病，到最後眼睜睜看到國家滅亡，只能「終日袖手談心性，臨危一死報君王」。安岡在戰

16 同上註，頁 169。

17 安岡正篤，《王陽明》（東京：MOKU 出版，1997），頁 18。

臺灣大學學術期刊資料庫

前的《王陽明研究》及戰後的《王陽明》作品中，相當強調日本陽明學者都懷有經世濟民的實學精神，如他說：「中江藤樹、熊澤蕃山、三輪執齋、山田方谷、春日潛庵、河井蒼龍窟（繼之助），每一位都是篤實、正學之師，必是經世濟民的大人物。僅有中齋—大鹽平八郎是因為那場暴動的原因，被評價為危險人物，社會上又風行著陽明學即為反逆的危險思想的傳言，這真是可笑。大鹽是有著激烈性情的人物，這雖是事實，但實際上是風骨崢嶸、具有非常嚴謹性格的人。」[18] 安岡既強調日本陽明學所具經世濟民的實學精神，也花了很大的篇幅維護 1837 年率領農民「反亂」的爭議性人物—陽明學者大鹽中齋（1793-1837），以此來區隔日本陽明學掌握了陽明學「務本立大」的真精神，不會因為強調「良知」或「心」從而忽略經世濟民的事功志業，更不會因此成為「革命反亂」之學。因此，安岡雖承認幕末陽明學志士與明治維新運動息息相關，但卻再三致意「維新」與「革命」不同，安岡所正面肯定的陽明學正是在明治維新過程中，扮演維持內面精神人格的修養，從諸多維新人物的人格修養即可窺出一斑，這與很多革命者打破一切重來的行為有根本上的差別。[19] 質言之，安岡要強調的是，陽明學來自於中國，但最能實踐陽明學精神者是日本人，如同他強調「王道」思想來自孟子，但能真正實現「王道」政治理想者，只有日本一樣（有關「王道」課題這一點，詳於下一小節）。

總之，安岡這種陰陽調和並非無主體性的東西調和論，畢竟作為東洋人出身者，應從自己主體本身出發，但這個主體也是依據這種「以人作為第一義」的普遍精神，絕非極端民族主義者過度膨脹自己主體的立場。因此，安岡在〈日本の過去と將來〉批評大正以來的日本，魅於惡魔而失去本性，恣意地驕慢與虛偽、昂奮與詭爭、煽動與阿諛的政治，毒害了國家。結果流行頑迷的民族主義、低劣的民眾主義、貪婪的資本主義、非人道的惡魔共產主義，共同扭曲了

18 同上註，頁 202-203。

19 安岡很清楚地區別「維新」與「革命」，並肯定陽明學與明治維新的相關性：「如同最初所講，從封建社會中解放後的日本被稱作明治維新，而明治維新是先由民族中的先覺者（有學問的人）的滿腔熱血以及其歷史傳統的道德學問素養這樣高貴的精神達到最初的維新。真正的革命並非是憎惡、復仇、暴力以及偏頗論述的衍生物，而是人類美的精神、正義以及真實、堅定的信念，並且挑戰所有的邪惡及野心權謀，是在將政治行動及道德行為融為一體的操守之上才能夠成立，而那已經非『革命』而是『維新』。根據史實我能夠確信陽明學是明治維新脈絡下的一部份。」參安岡正篤，《陽明學十講》（東京：明德出版社，1981），頁 158-159。譯文為作者自譯，譯責自負。

臺灣大學學術期刊資料庫

人間基本正確的個人自由主義和國家社會的統制。[20] 當然，安岡將東洋文化作為「陰原理」的運作模式文化，應是自圓其說的理路，日本畢竟是太陽神信仰而非月神信仰，還有武士道文化本身的陽剛性格，都讓人可以輕易質疑安岡的論點。

### （二）在政治倫理上：東洋政治哲學關鍵在王道原理

安岡正篤曾出版《王道の研究——東洋政治學》，在此書的自序中提到他關心「東洋倫理」這個課題在很早的金雞學院時代即已經開始：

> 起草此一小著（按：指《王道の研究》一書）是在去年秋天的九月。在此之前，因四方道友想大興東洋先哲之學，在開始興造金雞會館之時，一面起草《東洋倫理概論》且一面宣講，在會館竣成後半年脫稿完成。之後，因內心愈來愈懷抱著為國家、為風教而痛感能早日快速實現農士教育，探察教育基地於武藏武士的舊蹟，終得以在菅谷的莊園畠山重忠之館址，創立了日本農士學校，同時我又因在此處聚集學徒，真心助養國士之風，究明東洋政治哲學，確認王道的原理，快速地起草了此書。[21]

這個序言寫於昭和七年（1932 年），大致說明了《王道の研究——東洋政治學》是接續《東洋倫理概論》一書的後續之作。換言之，《王道の研究——東洋政治學》是認識安岡東洋倫理學中有關政治倫理的核心關鍵，也就是確立了「王道原理」是東洋政治學的核心，因此《王道の研究——東洋政治學》必須與《東洋倫理概論》一起合併觀看，始能掌握安岡東洋政治學的全貌。以下闡述這個「王道原理」的重要觀點。

王道與霸道之判別，如所周知，來自於孟子的思想。關於孟子的政治思想，在德川知識份子間引起很大的批判，張崑將於〈孟子政治思想對日本德川儒者的衝擊與消融〉一文中解析過三個重點：其一是反對孟子的「民本論的君臣相對觀」、其二是批判孟子的「不尊周」思想，其三是批判孟子的「湯武革命論」，以窺日本政治文化的特殊性。[22] 安岡也不例外，在談到孟子政治思想時，特別

20 安岡正篤，〈日本の過去と將來〉，《この国を思う》（東京：明德出版社，2003 再版），頁 76。譯文為作者自譯，譯責自負。

21 安岡正篤，〈自序〉，《王道の研究——東洋政治學》（東京：致知出版社，2013 三刷），頁 5。譯文為作者自譯，譯責自負。

22 參張崑將，〈孟子政治思想對日本德川儒者的衝擊與消融〉，《儒家文化》第 7 輯

臺灣人文學術期刊資料庫

對「革命論」是有所保留。例如安岡質疑孟子所說：「民為貴，社稷次之，君為輕。」認為這句話只適用於身為國君者自省之語，但不可適用於臣道。安岡說：

> 若由臣民而言，基於同樣的理由，實應是「君為貴，社稷次之，民為輕。」君之所以為貴，故輔弼君，使君為堯舜而不止。今若因君之過而排之，明顯是「反道德」，不外是「叛逆」。
> 第二，實際上，若有伐君救民之力，而沒有用其力以救其君，至少應有力地諫爭於君，不救其君的原因是， 如前述所說，不外是自己的無德、無力所致，故（為臣者）不外只是盡全力救君而已。[23]

以上安岡之所以批判孟子暴君放伐之論，主要擔心下位者假救民之名，偽託天命，行放伐篡奪之實，結果在中國只成就「霸者之國」，而非「王者之國」，而霸者終究不能長保霸者地位，故形成經常放伐革命之國度。[24]王者之國在中國既不可行，在安岡看來，只有日本特殊的天皇體制，才能實現真正的王道國家，故安岡接著說：

> 真正的王道國家反之，至尊的自覺是以君民為一貫，普遍地且永久地輝耀著，那只有日本才能誇示是世界無比。何以能特別地說永久性的呢？那是因造化的必然性，意味著確立了國家的道義。……即使國家雖有明君出現，不免因屢屢易姓革命而呈現不安。相對地，即使面臨如何的革命，卻常在天子之名下進行，故革命乃是天德，始見國家道義的確立與造詣，萬世一系的皇統之真價值即在此存焉。如此，實不可謂「革命」，宜謂「維新」。此即日本「皇祖皇宗，肇國宏遠，樹德深厚」也。[25]

安岡認為王道國家的皇室是永續的，因為他來自於「造化神」而安立的，非如易姓革命竊取王號進而消滅王室，這種是「非造化」的，是「人為」的，非「神

（2016 年 8 月），頁 88-131。

23 安岡正篤，《王道の研究——東洋政治學》，頁 261-262。

24 同上註，頁 264。

25 同上註，頁 270-271。

臺灣大學學術期刊資料庫

為」的造化而來。其次，「國家道義」的確立也必依「造化的必然性」而有，否則「國家」成為私人欲望的工具，即使偶有明君出現，還是無法永續。再者，安岡屢屢強調日本天皇體制面臨歷代政權的更迭，只能說是「維新」，而不是如中國的「革命」，這也是基於日本天皇體制是由神「造化」而來。這裡安岡用「造化的必然性」來形容日本的天皇體制，有日本神話的背景脈絡，即日本天皇作為「現御神」統治日本，來自於天照大神派其天孫降臨掌管日本國，而成為人間天皇，而天照大神之父母神又創造了日本國，因此使得「日本國—天照大神—人間天皇」幾乎是三合一不可分割，日本的天皇就是能體證「造化的自覺」之神聖性，是一種宗教性的「現御神」，非「人為」如此，而是「本然」如此。安岡並加以推論：

> 日本是以皇室為宗家的一大家族性的國家，即典型的本然社會，是最造化性的國家，稱為「皇胤國家・日本」決不過當。[26]

如此日本國成為一個「君民一體」的大家族性之國家，這樣硬生生地將天皇體制與日本人民全綁在一起，從時間上以萬世一系的天皇體制代表永續存在，也在空間上連繫住日本人民與皇室的橫向關係，使此神性本限定於天皇進而擴大為全日本民族，而成為「天孫民族」的神性連結關係，這種創制與聯繫堪稱世界唯一。

只是，令人困惑的是，安岡何以不用當時已流行的「皇道」，而堅持用「王道」，安岡有如是解說：

> 王道本是不變的內涵，但現存於支那的，究其實，不過是霸道或霸王之道，真正的王道是輝映在日本天皇之道，不少因考慮和容易誤會的王道而稱為「皇道」。[27]

由此可知，安岡的「王道」＝「皇道」，而且不將「王道」歸之於中國，中國僅是「霸道」的國家，依這樣的思維，我們將之聯繫到「東洋政治學」的理路來看的話，原來真正能落實「王道」理想的，也只有唯一的日本，這使得安岡東洋政治學理論，不免從普遍主義又落入了特殊主義的思維中，但若用先前所

26 同上註，頁 267-268。
27 同上註，頁 271-272。

臺灣大學學術期刊資料庫

分析安岡所言「即普遍於特殊」的方法論，卻又是順理成章，儘管日本天皇體制是特殊的存在，卻又蘊藏「普遍」的政治原理。這種思維在戰前日本的知識份子是普遍現像，只是，比較特別的是安岡企圖也將「王道」完全挪移到「皇道」中，否定了中國是「王道」國家。

如實言之，中國從「王道」被提出來以後，確實在歷代王朝中被束之高閣，魯迅（1881-1936）就曾這樣說過：「在中國，其實是徹底的未曾有過王道」，並用諷刺的筆調談到：「據長久的歷史上的事實所證明，則倘說先前曾有的王道者，是妄言，說現在還有者，是新藥。」[28] 無獨有偶，中國史學名家內藤湖南（1866-1934）在滿州國成立以後，日本上下皆談「王道」，經他認真考察，也說：「王道一語雖產自支那，觀其歷史，真正實現王道之時代幾不曾見。換言之，王道不過是古來之理想、訓詁而已。」[29] 但是，「王道」或者孔子所說的「大同」理想，確實都未曾實現過，但不代表中國就沒有「王道」而日本就可以實現「王道」。王道的提出可以說是永遠的「現在進行式」，不是說王道就是「過去式」或「未來式」，因此這不是哪一國、哪一民族才可以實現王道的問題，而是王道的根本精神在於給予人們當下奮鬥的永恆目標。就如同柏拉圖「理想國」一樣，王道是被提出的「理想概念」，讓人有個核心宗旨，知道自己奮鬥的終極目標，現在達不到，不代表將來或未來的人類達不到，就是因為「王道」的理想世界還是好的，縱然有時它只成為歷來霸者假借的「口號」，但就是因為霸者都還知道要利用「王道」，可見「王道」的理想還是有必要存在，因霸者至少都知道自己尚不夠好。試想，哪一天不談「王道」了，就如同一個人放棄自己的理想與抱負或夢想，只願當個現實人，只願成為「以力服人」的霸者，這世界更是永無寧日，沒有「王道」來制衡霸道，霸者認為自己就是最好的，那只會回到原始蠻荒社會。總之，歷來批判王道在中國沒有實現過，不免帶有現實主義立場，或是如安岡認為只有日本可以實現王道，則是帶有狹隘的民族主義觀點，這些都有偏解了王道真實的內涵。

### （三）在實踐倫理上：東洋倫理必須回到質樸的鄉學精神

安岡在戰前即創立了金雞學院及日本農士學校。1922 年成立金雞學院，係由當時年輕的伯爵酒井忠正（1893-1971）鼓勵，安岡在與酒井伯爵的名園金雞

28 魯迅，〈關於中國的兩三件事〉，《且介亭雜文集》，《魯迅全集》（北京：人民文學出版社，1996 再版），第 6 卷，頁 9-11。在這篇文章中，魯迅將「王道」與「霸道」形容成是兄弟之間的關係。

29 內藤湖南，〈滿州國今後の方針に就て〉，原為《大亞細亞》1933 年 7 月號。後收入《內藤湖南全集》（東京：筑摩書房，1977），卷 6，頁 181-185。

臺灣人文學術期刊資料庫

學院，開始東洋思想的研究講論。酒井忠正是舊藩姬路城主，貴族院議員、副議長，是安岡最大的理解者、支援者。昭和二年（1927 年），金雞會館設立，在伯爵金雞園內正式成立金雞學院，安岡擔任學監的重要學務工作。至於「日本農士學校」則是在 1930 年成立，吉田茂也是該學院的支持者，在這年的 11 月進行組織改造，將「東洋思想研究所」、「金雞學寮」、金雞會館、菅谷日本農士學校，綜稱「金雞學院」，成為財團法人。1932 年日本農士學校開始第一期招生，也是在這一年安岡與酒井忠正、近衛文磨、後藤文夫等共組「國維會」，根據日本精神主導國政改革，諸多會員先後擔任過齋藤實內閣、岡田啟介內閣的重要閣員，近衛文磨更是後來的內閣總理。兩年後（1934 年）國維會因爭議性太大，宣告解散。安岡繼續以非政府重要指導者角色，繼續經營金雞學院與日本農士學校。戰後這兩個單位被聯合國軍最高司令官總司令部（GHQ）解散。不過，戰後即變更為「財団法人日本農学校」、「埼玉県立興農研修所」等，繼承「日本農士学校」的傳統，一直到 1963 年為止。1970 年另創「財団法人郷学研修所」持續安岡的鄉學理念，直至安岡 1983 去世為止，逐漸失去其活躍性。

安岡所主張的「鄉學精神」帶有一種信仰的宗教性質，故特著重內面精神的修養，其內涵也涉及到日本固有精神的維護，以及文明生態的維繫等。安岡在其著作中均表達在上節所討論的「東洋學」特質下，必須把握他所謂的「日本精神」。

根據《明治維新の人間群像》一書最後幾篇有〈明治維新一百年紀念を迎える意義〉，安岡自述何以提倡「鄉學」的初衷：

> 我始終說的「鄉學」是有其必要，要懷抱著研究各鄉里各鄉土的偉大先賢，並表彰之，這是我等所應做的本分，進行所謂「一燈照隅行」，是最正確且是誰都可行之路，也是我信仰之大道。[30]

以上的鄉學理念，看得出安岡非常重視鄉里先賢，因為這是人才孕育的根基，也是維持良善風俗的根本。文中所謂「一燈照隅行」是引用日本天台開宗祖師有傳教大師之稱的最澄和尚（767-822）名言：「一燈照隅，萬燈照國」，意味最初點亮一盞僅照著黑暗小角落的燈火，透過不斷有人傳燈點燃，匯集成萬燈，

30 安岡正篤，《明治維新の人間群像》（東京：ディー・シー・エス出版局，2002），頁 285-286。譯文為作者自譯，譯責自負。

臺灣大學期刊資料庫

可以照亮整個國家。安岡用這個典故，無非認為在日本戰敗後，振興日本的元氣乃在「鄉學」，「鄉學」就是那一盞最初點燃的燈火。安岡當是有感於戰後日本精神愈來愈亡失，教育淪為物質化、商業化、西方化，故乃從民風尚維持純樸的鄉村開始培育人才，故而成立「鄉學研修所」，延續這個燈火。

安岡提倡「鄉學」，特注意到以下農村生活的人間的自然性三項：[31]

1.肉體的：生產力豐富，一日不勤，一日不食

2.心理的：農村人的心理是自然人的心理，正直、感情天真流露。

3.心靈的：易於感動、感激之魂，感恩的信仰心。

但隨著都市化的結果，農村日益凋弊，安岡痛斥都市的危險，如長了很大的化膿。他並預言失去農村的新陳代謝，都市也會急速滅亡，並將農村文化拉抬到文明與文化存亡的關鍵，主張農村是正確的國家生活所有意義的根底，也是文明文化的根底。[32] 安岡難以想像農村荒廢的恐怖，並舉出英國與法國的衰敗，皆因農村的衰廢，從而列舉出一些西方有識者的預言：[33]

1.文明將自然當成「粗末」，企圖征服自然，結果反食惡果。

2.令人擔憂的是近代文明最大的特徵是都市發達所伴隨而來的農村荒廢。

3.人口的減少與人類的退化（英法因此而衰）

4.擔心有色人種自然發展，白色人種衰退。

最後安岡提出他的觀察：白人想征服自然卻終歸失敗，為自然所反噬，關鍵在於農村的日益消失；白人建立大都市想獲得人類幸福，結果農村衰廢了，都市也將會逐漸沒落；白人想維持白人的優越，卻終會漸被有色人種超越。

但是，安岡的鄉學精神理想中帶有什麼樣的日本精神特色呢？對此，安岡鼓吹他所謂「新封建主義」的鄉村自治精神：

> 離開治理鄉村的治鄉問題，不能有堅實的國家。我曾經提倡「新封建主義」，換言之，即是「真自治主義」。[34]

安岡的「新封建主義」是拿來對照明治維新以後雖然統一了全國，漸漸產生近

31 安岡正篤，〈近代文明と都市農村——文明の亡ぶ救うもの〉，《この国を思う》，頁 106-109。

32 同上註，頁 84-85。

33 同上註，頁 82-89。

34 安岡正篤，〈齊家の學〉，《この国を思う》，頁 134。

臺灣大學學術期刊資料庫

代強有力的法律制度及組織治理功能，但相對地也弱化了鄉村的自治機能。安岡特別緬懷江戶時代各藩從農村氣息薰陶出來所具有純樸精神的「田舍侍」（鄉下武士），以及活躍於各個町村之間獨特的風俗個性。因此，安岡這個「新封建主義」不得不讓他去回顧江戶幕府轄下 260 餘藩國的封建各藩自治的農村時代，安岡並用身體組織的細胞為例說明：

> 日本明治維新以來可說有整體性的進步，這是非常好的事。但是，在所謂整體的組織機構之中，作為細胞的一萬二千個町村—鄉村全都依存於中央，形式上雖完整，但內容是脆弱的，假如整體呈現疲勞頹廢，就不能進行新陳代謝，這是非常危險的事。關於這一點，是今後日本應該進行的根本重點而一定要努力的事，再次地組織國家的細胞自治體，給予旺盛的自活力，在人物鄉賢這一點上，回復過去賦予所有文化興盛的自治能力。據此，即便國家整體如何遭受變亂，也能得到良好的解脫。從這個意義來說的話，就是回復封建政治時代的優點，這就是我稱為的「新封建主義」。換言之，就是進行真的自治方式。[35]

由此可知，安岡對明治維新的疑慮是：在整體上國家雖然呈現統一狀態，有了最先進西方文明的法律制度與組織管理等，但其問題在於曾經作為過去封建時代一萬二千個町村自治體的「部分」，卻逐漸因這個「整體」而丟失了「部分」活躍的精神。安岡所提的「新封建主義」並不是要恢復過去封建藩國的時代，故他刻意加一「新」字，在於強調必須汲取封建政治時代的「優點」—特別在人物鄉賢這個方面，保住這個具有活潑潑精神且高度自治的鄉村「細胞」，也才能讓現在新「整體」的日本，呈現充滿活力的有機整體，而不是死氣沉沉的機械整體。因為安岡在幕末看到了町村自治機能的下級武士，仍保有豪放不羈、熱愛自由、保存家風、重視修養的武家傳承精神。

毫無疑問，安岡上述之「新封建主義」論，帶有緬懷過去封建傳統優良的武士風氣，特別是在鄉村懂得研修武技與學問而能為百姓所尊重的純武士精神。但廢除了武士階級後的明治維新，進行町村整併改革，町村這種封建的優良精神逐漸消失，替換了近代組織與法律，使得町村逐漸失去了原有的風俗個性。職是之故，安岡上述對鄉學精神的「新封建主義」，實帶有恢復日本傳統的「士

35 同上註，頁 135-136。

臺灣大學學術期刊資料庫

道」精神，他在一場題為〈祖国と青年〉的演講中，針對農村文化文明更有全面的剖析：

> 農村文化具有什麼樣的內容呢？首先，無庸置疑的是農業，其次是健全的家庭，接著是有著醇美風俗的鄉村，傳授正確學問的鄉校、鄉塾，以及有正確信仰、正信對象的神社佛寺等事物。再接著是健全的娛樂，另外一個不可或缺的事物則是「正武」，總而言之，就是國民的健全生活力。這樣的事物永遠都可以成為民族生活、國家生活的根基，成為其精力，救濟人類發展階段中必然出現的都市文明的危險性，此為農村的使命，特別是青年不可不擁有的自覺。根據對此文明的認識，青年關心祖國的精神傳統則不得不好好地學習。[36]

在這裡安岡揭示農村所蘊含的精神文明之使命與意義，從農業、家庭、醇美風俗，到鄉校學習、神佛的信仰，到健全的娛樂，還有一項必須的「正武」活動，這些統括起來就是一幅「國民的健全生活力」。值得注意的是，「正武」應該是一項磨練武道的活動，農村也不可或缺這項武道的學習，這可算是日本國的特色，劍道如今成為不分都市與鄉村的日本全國學校的學習重要體技活動，可見一斑。如安岡本人 13 歲即是中學時代劍道部的主將，這種透過武道的學習來磨練與端正自己的心志，就是安岡這裡所說的「正武」。安岡要青年正視農村存在的文明重大意義，也攸關民族生活、國家生活的根基以及祖國精神傳統的維繫，由此呼籲青年要自覺這種「農村的使命」，意識到都市文明的危險性。[37]

由以上安岡對農村文明的論述，可窺安岡成立「日本農士學校」為何不稱「日本農學校」，而是「農士」，是要在鄉村孕育具有純粹「士道」精神的人才，因此農士學校課程必須教導江戶初期山鹿素行（1622-1685）的「士道」為高遠理想之指導方針。有關山鹿素行的「士道」，其實就是講述身為武士的基本人格精神，出自山鹿素行被流放播磨赤穗藩期間所作的《聖教要録》，這是一部質疑朱子學的作品，也是素行從朱子學轉到日本主體精神的一本著作，內

36 安岡正篤，〈祖国と青年〉，《この国を思う》，頁 110-111。

37 有關日本農士學校的經營理念與具體課程的實施，可參佐藤幸也，《変動期東北農村におけるリーダーの農本主義イデオロギー思想の受容とその展開：菅原兵治の農民育成及び農村経営論受容のあり方を通して》（仙台：東北大學大學院情報科學研究科博士論文，1998，細谷昂先生指導）。

臺灣大學哲學系期刊資料庫

容以君道、臣道、父子道、三倫談、士道、士談、聖學等主題所構成，共有 45 卷。山鹿素行的「士道」論向來成為歷來武士必讀的經典，更在明治維新以後，透過學者的吹捧，素行的士道論也成為軍中必讀的讀本。安岡在農士學校，不論在戰前或戰後，都推廣這個「士道」，無非想保住過去日本精神傳統的「士道」精神。

## 三、從「東洋倫理」到「日本精神」之間

要理解安岡的日本精神論，可從戰前在 1936 年出版的《日本精神通義》及 1937 年出版的《日本精神の研究》二書窺出精髓。安岡並非反對西方精神，而是反對東方人毫無批判地移植西方價值理念，結果邯鄲學步，又失其故。為了挽回這些被扭曲的，有必要召回「日本精神」，安岡亦將日本精神放在東洋民族的脈絡話語中進行論述。如以下安岡所說：

> 先前雖然提到，東洋民族性與西洋民族性相較的話是「無我」的，但不及日本民族的「無我」程度。[38]如果依照西洋民族來看的話，比起思考如何活著，不如說東洋民族是思考著如何死亡。其中，將「如何死亡」作為現實生活中原理的話，沒有比日本民族更為純粹的。在某種意義上，最能靈活展現日本民族精神的武士道（雖然也有諸多學者論辯武士道與日本精神的關係）的所有文獻（說是文獻，但考量起來多為記錄性質的東西，這樣一來在「文」的方面「獻」等同於「賢」，即是稱為「人物」。）那麼能夠無誤地理解正確的文獻這件事情，常常是基於「如何死亡」這樣的覺悟之上的。所以不論是觀賞文學、鑑賞藝術、看待宗教、觀察政治，以日本為始皆是建立在「如何死亡」這樣的事物之上。被日本精神所攝取的事物中有來自於儒教、佛教，其中最有用處的事物是最會被吸收而存在的。但「如何死亡」不僅不是消極的一心求死。不得不說這是在追尋偉大地感激的對象，那就

38 這裡的「無我」，依安岡的日文原文是「沒我（ぼつが），「沒我」（ぼつが）在現代日本國語辭典中的意涵是「熱衷某事物而忘我，以成為無私無欲的狀態。」但這應該是通義，「沒我」的日本深層脈絡意義，實與天皇信仰連結不可分。由於安岡的「沒我」也帶有「忘己」、「捨己」的內涵，故暫將「沒我」譯成「無我」，特在此說明。

臺灣大學學術期刊資訊網

> 是朝向「無我」而行，唯有「忘己」或是「捨己」能獲得成為偉大而值得被感激對象的生活。
>
> 我們歡喜、勇敢、虛己、忘己，沉浸其中而行，於此獲得感激的對象在大和言語中稱之為「產靈」。為了能夠掌握最為鮮活的日本精神、把握日本精神的精髓，如何維持「產靈」是根本的重要問題。[39]

安岡在論述日本精神的過程中，常夾雜著「東洋民族性」一起論述，似有以日本精神當成是「東洋民族性」的代表者，如上述提及東洋民族性中的「無我」與「如何死亡」覺悟精神中，將之運用於「武士道」，日本民族堪稱是最發達者。安岡同時也將「如何死亡」的覺悟精神，充滿在日本各種文學、藝術，以及宗教與政治領域當中，也就是全國上下都蘊含著這種死亡哲學精神。值得注意的是，安岡將這種死亡哲學解讀為「追尋偉大地感激對象」，所以並非消極的一心求死，而是因「忘己」、「捨己」而發揮出偉大能量的積極精神，從而自己也因此偉大而成為被感激的對象。換言之，安岡這種論述，有種藉著「死亡」的覺悟與行動，在「忘己」與「捨己」的同時，超越自己肉體生命，與永恆的神靈結合，成為這個神靈的一部份，安岡說這在大和日本稱之為「產靈」（むすび）。《日本書記》神話書中的「產靈」神，指的是在開天闢地中，接著高天原中主神天御中主尊，而形成的兩個主神高皇產靈尊（たかみむすび のみこと）和神皇產靈尊（かむみむすび の みこと），這兩個神各自是「獨神」，均具有生產、生成的意思。質言之，安岡這裡說「產靈」是日本精神的精髓，產靈神也是日本的創生神，死亡也是意味著回歸產靈神而與之同在。毫無疑問，安岡將這種帶有日本神道的死亡覺悟精神，說成是東洋民族性之最純粹者，在日本本身看來順理成章，但在亞洲其他民族沒有這種神話信仰，如何能夠讓其他亞洲民族信服？如何就能代表東洋文化？

由上述之例便可窺知安岡的東洋學必以日本為尊、為導、為勝，而日本最尊貴的當屬天皇，上述的「捨己」、「忘己」的對象也是針對天皇而說，因為日本天皇是「產靈神」之後代，天皇自然是全日本人必然感激的最高對象，如以下之論：

> 東洋、特別是為了瞭解日本，這個「混沌」是非常重要的。日本最為

39 安岡正篤，《日本精神通義》（東京：日本青年館，1936），後來大阪關西師友協會在 1999 再版出版，頁 190-192。

臺灣人文學術期刊資料庫

> 第一偉大而尊貴的渾混即為皇室、天皇，神聖的我國的一切事物皆由此展現。對此，日本人皆是服從奉獻，為能夠「侍於天皇之側，而無掛懷己身」而感激。雖有「不論是非」、「無關是非」的言語存在，必然伴隨著「祭奉之心」的心理。若說西洋的話，再怎麼樣都會有「是是非非」。中國也有「沒法子」—事情總有沒辦法的時候，是顯而易見的消極。日本則是非常積極地超越利害、道理來達到自身的意義。當然同樣地即使無關是非，在人物應和上也是有深與淺，但總而言之，全體日本民族一旦決定自己的感激的對象如親人、丈夫、雇主，更不用說支持天皇陛下，幾乎是無關是非的。直到決定之前是窮盡一切方法，一旦決定之後則有無關是非的覺悟。[40]

如前所述，安岡在論述日本精神，總喜歡連著「東洋」講，接著就說「東洋之中，日本是最 XX」，顯然這是一種「日本是東洋的盟主論」之思維，這種思維也就反映了「日本就是東洋」、「東洋就是日本」。所以，上述引文一開始就說：「東洋、特別是為了瞭解日本，這個『混沌』是非常重要的。日本最為第一偉大而尊貴的渾混即為皇室、天皇。」繼而論述日本之所以具有如此服從奉獻的精神，都是為了天皇可以忘卻己身。特別在上述的引文中，安岡提到為了天皇可以「不論是非」、「無關是非」之論述，用這個來對照西洋文化的「是是非非」，中國文化也有「沒法子」而去爭是非的問題（如爭是非的極致便是「革命論」）。關於這點比較，筆者認為切勿匆匆看過，這是了解日本天皇論或神道論的關鍵之一。「是是非非」是攸關所謂善惡精神，儒家文化相當重視懲善罰惡的善惡二元觀，又有源遠流長的孟子「性善論」，基督教文化亦有背叛上帝而生的罪與罰之是非判斷，但日本神話中「不論是非」或「無關是非」，一切可以因為「天皇之大事」而超越是是非非，安岡稱這種超越為「無關是非的覺悟」。

安岡這個「無關是非的覺悟」，當然有雙面刃性質，「無關是非」固然可以在更高的存在或目標，超越本身的利害關係，達到自身的超越境界，如用「死亡覺悟」，為天皇而死，以進入到「天皇」或「產靈」神的神域。但另一方面，「無關是非」也容易造成「以惡為善」而自認自己是神聖的或以為自己激進的行動是符合神意，所以讓「死亡覺悟」或是「為天皇而死」有成為軍國主義操弄的國家意識形態之可能。

40 同上註，頁 206-207。

臺灣大學學術期刊資料庫

但是安岡在論述東洋學和日本精神時，與一般極端國體論的國粹主義者有明顯的不同，國粹主義者排斥漢學，清楚區別和、漢之別，這是從幕末平田篤胤（1776-1843）以來，為了回復日本純粹神道，倡導以天皇神話為主的「國體論」，到了明治維新以後國體論日漸成熟，並成為《大日本帝國憲法》的主體精神。[41] 不過，安岡是熱衷漢學者，他不但推崇古典漢學，不忌諱宣揚古典漢學，尤其是陽明學思想與精神，也包容老子與禪宗思想，積極向中國古典漢學汲取智慧。此外，極端國體論者也一味地排斥西洋學，但安岡反對東西洋學之間是黑白相反而極端對立，也討厭隨意向他國誇耀日本精神或皇道精神，如以下的論述：

> 反省觀察當今的歐化思想的話，漢學者、國學者等等的罪過可說重大。他們的行為其實是淺薄的，雖然在思想、學問上互相爭論正確性是好的，但在情感上的嫉妒排擠，特別是對於異民族的行為極為無反省、驕慢，那樣的害處其實是可預測的。現今唯一需要擔憂在意的事情是毫無思想的人們，隨意地向他國誇耀、展示日本主義、王道、皇道，這樣絕不是日本精神、皇道澤被世界的理由。首先舉例來說，進行意識形態的鬥爭對於日本國民性來說並不怎麼適合。比起這個，埋頭苦幹的士人，謙虛、擔當著求道作風才是日本人的追求。而這其實也是人類的追求。特別是在朝鮮、滿州等極東範圍，才會有這樣共通的思考和心態。沒有能像日本民族那樣偉大行動的族群，沒有像日本精神那樣尊貴的事物。輕率隨便地展示日本精神論、日本主義，傲然地對待他們。稱之為日本精神的事物是否真的就是如此？日本精神是無我的，不得不謙虛的。應當尊重日本精神，但卻暴露出最不是日本精神（的東西），這真的是國家的累贅。宣揚真正的日本精神、讓真正的日本皇道澤被於東洋民族之上，於此日本將成為盟主而建設大亞細亞。日本不能輕率地展現日本精神—皇道，這樣才能體現品格高尚人格的文化，這樣才是我等不斷追求的事物。這些就是我

41 毫無疑問，戰前安岡是擁護國體論者，但他不是極端的國體論者。至於戰後日本已沒有所謂「國體論」問題，因戰前「忠孝一體」的「國體論」是白紙黑字記載在《大日本帝國憲法》，而日本戰後在 1947 年實施的《日本國憲法》（簡稱《和平憲法》），就否定了戰前以天皇制為主的「國體」精神，並且安岡一度被列為戰犯，「國體」一詞從學術界或出版界消聲匿跡，所以戰後的安岡出版著作，幾乎沒用過「國體」一詞，也一貫用「日本精神」來淡化天皇主義的信仰。

臺灣大學哲學系圖書資訊館

> 與十年如一日所主張推行的日本精神，實際上感到慚愧且憂慮的地方。[42]

以上安岡之論，整理如下三個重點：

1. 反對東西洋文化思想的對立：
   故安岡批判那些只在情感上嫉妒排擠異民族行為的國學者、漢學者。這些站在東洋至上論、日本至上論，用情感對立的方式排斥西洋文化，這樣對彼此理解根本於事無補，反而可能更糟。
2. 不可輕率地、隨意地向他國人誇示日本精神或皇國精神：

   這點與前一點也息息相關，安岡認為這種「隨意地向他國誇耀、展示日本主義、王道、皇道，這樣絕不是日本精神、皇道澤被世界的理由。」當時日本已經佔領滿州，並成立偽滿州國，先前 1910 年更併吞了朝鮮，也許安岡看到了當局在朝鮮與滿州國佔領地上強推皇道、日本精神，傲慢地對待殖民地人民，結果反而造成殖民地人民的反感。安岡認為要讓他國人自然地認識到並且尊敬日本精神、皇道精神，應該要像「埋頭苦幹的士人，謙虛、擔當著求道作風」，言下之意，應該先默默做出他國人可以由衷佩服的事來，自然他國人也能體會到日本或皇道的尊貴精神，而不是用強制推廣的方式，否則適得其反，暴露出「最不是日本精神」的東西。
3. 日本是東洋盟主，有建設大亞細亞的使命，故必須宣揚真正的日本精神在東洋民族之上：

   日本要成東洋盟主，必須要宣揚的是「真正的日本精神」，而不是那些國粹學者、極端漢學者以傲慢、排他的方式去宣揚「不是真正的日本精神」，因為這樣反而違背日本精神中「無我」、「謙虛」的精神。如實言之，安岡這種批判那些「不是真正的日本精神」者的思維，充其量只是批判他們宣揚的「方法」不對，至於安岡的「本質」與他們基本上都是一樣，因為安岡一樣要宣揚「日本精神」或「皇道精神」，也一樣主張日本是東洋盟主，我們只要對安岡問一個根本問題：為何建設大亞細亞，東亞國家一定就要以日本為盟主、為中心？為何日本精神、皇道精神就是亞洲國家中最優、最勝的？

但是，上述安岡提到日本精神中的「無我」、「謙虛」二詞相當關鍵，不可匆匆看過，並且與天皇信仰息息相關，釐清這二詞語背後的日本精神，或可

42 安岡正篤，《日本精神通義》，頁 217-218。

臺灣大學學術期刊資料庫

更明白為何安岡雖講「東洋倫理」，最後一樣都歸向到「日本精神」內涵。

先論日本精神中的「謙虛」，安岡認為與前所言的「產靈」（むすび）這個詞語息息相關，むすび這一詞語與「参り（まゐり）」思想有關，所謂「まゐり」，就是將自己降到卑微、很小、低下，以產生與高尚、尊貴、偉大互相連結關係，漢字寫成「參」，在中文「參拜」、「參謁」也是表達低位者向高位者的尊敬用語，但在日語則表現在高度的謙讓語，亦即將自己的地位刻意降得很低，藉此承認對方的價值、抬高對方的地位，打從心裡感激對方，也表達在敗者對勝者的用法，是個意味很深的詞語，由此詞語看出日本禮讓、謙虛的民族性格，安岡更認為「参り（まゐり）」思想也是造就日本「無我」的民族性之證據。[43]

安岡為了論證這個「無我」的日本精神，常拿中國文化精神做對照。例如中國史書往往稱美「隱逸」之士，但在日本卻不欣賞「隱逸」之士，因為「隱逸」之士沒有「無我」的精神，安岡這樣論述：

> 日本沒有隱逸的需要，且對日本的國體而言，不宜說「隱」，一定說「無我」。一旦成為臣子，必然賭上身命而忘己、奉獻自己，為道而盡瘁，不容許隱遁之事，這是本義，也是根基。又，不許隱遁這種事情，是日本人的心理。在此舉《大日本史》之例，雖有立〈隱逸傳〉，但一開頭便稱在日本絕不欣賞隱逸之士。雖然隱逸之士的心境，是不汲汲於浮世人間希求的名聞利達，才為其立傳。我認為這是日本的國體和支那的國體最重要的差異之處。[44]

以上安岡從中日對照的歷史，看到中國隱逸之士往往與中國革命有關，所以歷史出現伯夷、叔齊讓國，進諫周武王伐紂，又不食周粟而亡，從而成為中國的聖人。古代還有許由、巢父，之後又有東漢光武帝時代的嚴子陵等，都被中國史書所推崇，在〈隱逸傳〉推崇其高風亮節之志。但中國重視隱逸之士，卻與日本的國情格格不入，甚至對武士而言，隱逸是一種侮辱，帶有卑怯、逃遁之心理，且背離世間，斷絕人間社交，自在地活於絕對超然的境界，但在日本絕不欣賞這樣的情境。值得注意的是，安岡敏銳地從重視隱逸之士與否，竟可推出中日兩國的「國體」精神之根本差別，意即中國因有易姓革命才出現大量的

43 同上註，頁 194-195。

44 同上註，頁 210-211。

臺灣大學學術期刊資料庫

隱逸之士，但在日本自古迄今的天皇是萬世一系，是可以一臣到底，根本沒有隱逸的空間。安岡所說《大日本史》的〈隱逸列傳〉一開始正是這樣記載：

> 士之生於斯世，賢愚隨天賦予，各展其用。豈以偃蹇巖穴，沈冥漁樵為高哉？異邦革命之世，或有恥事二世，高尚其事者，史傳美之。皇朝神裔相承，萬世不易，隱逸之士，似乎不足稱者焉。[45]

日本有萬世一系的國體，所以不會有如中國「恥事二君」的問題，即便出現武家幕府時代，最高的忠君對象還是「天皇」，還不是「將軍」，所以明治維新時下級武士的「下剋上」運動，推翻了幕府將軍是「忠君」的行為，而非「叛臣」的逆行。安岡上述所陳述的「無我」精神，實帶有對天皇信仰或日本國體的獻身精神，而這種精神，在中國士大夫文化中沒有，應該說舉世也不會有日本這種「無我」的獨特精神。安岡所要推崇的「東洋精神」正是日本這種基於天皇信仰的「無我」之獨特精神。

由以上可窺，安岡一方面凸顯整體的「東洋學」，但在論述上都仍以「日本精神」為東洋學最優、最勝的代表者。「日本精神」不只是東洋學倫理的一部份而已，而已是主體或核心，東洋其他各國也須進入此主體或核心，也才能成為整體東洋學的一部份，這對日本而言順理成章，但對非日本國的其他東亞國家的人，恐難成理，其東洋學倫理之弔詭處也在此。此外，安岡在論述西洋學時，最不滿的是資本主義與共產主義，因資本主義造成人類的貪婪與貧富不均，共產主義講究階級鬥爭。但安岡基本上是不反對西方的平等主義與民主主義，他批判的是民主主義傳到東方土壤後，變質成為「惡平等主義」，即連自由主義傳至日本也被扭曲為遠離一切束縛的自由放任，輕蔑及否定傳統道德，這些都將喪失日本優良的傳統精神。[46]

## 四、結論

如前所述，安岡雖名為「東洋學」，但主要的學問內涵其實是提煉有關中國與日本先哲的學問精華。對安岡而言，「東洋」這兩個國家先哲們的學問精神足以作為「東洋倫理」的代表，安岡自己學問的養成，即是受中國先哲們影

45 源光圀監修，〈隱逸列傳〉，《大日本史》（東京：大日本雄辯會，1929），卷 225，頁 148-149。（原漢文）

46 參安岡正篤，《この国を思う》，頁 14-21。

臺灣大學學術期刊資料庫

響甚深，特別是王陽明的精神哲學。[47] 其次，安岡論「東洋學」的方法，是一種「由整體論到個體論」，再由「個體論取代整體論」的論述方式。這裡的「整體論」指的是「東洋學」，「個體論」指的是「日本精神」。所謂「由整體論到個體論」，指的是安岡論「日本精神」時總是將之放到「東洋學」的視野來透視，以凸顯日本精神足堪成為東洋學的領頭羊；所謂「個體論取代整體論」，指的是當安岡論述「日本精神」時，往往凸顯日本精神的最優、最勝，因而本是作為東洋學部分的日本精神，卻一躍成為整體東洋學的主體，從而日本精神就成為取代整體東洋學的全部，其他各國只要依附日本精神即可。如是，東洋學在理論上本應是「一與多」的和諧合奏曲，但安岡的東洋學卻成為「一元中心」的獨奏曲，故安岡也擺脫不掉當時許多國家主義型的學者如井上哲次郎（1856-1944）等的論述模式，只是他們彼此之間仍「同中有異」，釐清日本右派思想中的多元類型與論爭焦點，特別是對天皇體制的信仰與維護程度之差別，當能更清楚掌握他們所謂真正的「日本精神」之不同內涵，這將是本論文的後續研究重點。[48]

47 安岡之學問雜博，但從其著作中略窺他熱衷的中國先哲除了儒家的孔孟、史家的司馬遷外，尚對《易經》有所鑽研，也含包括老莊、中國禪宗等思想。此外，安岡寫過《諸葛孔明を憶ふ》（東京：金雞學院，1930）、《哲人耶律楚材：蒙古の大宰相》（東京：金雞學院，1929）、《東洋宰相学 : 新訂政治家と実践哲学》（東京：福村出版，2006 新訂出版）等宰相級人物的政治哲學思想，也因為這些膾炙人口的著作，安岡才被稱為「宰相的指導者」。當然安岡著作最多的還是有關陽明學的著作，包括中國陽明學與日本陽明學的作品，不下數十種，是個熱衷推動陽明學精神的修養者與實踐者。

48 安岡的右派思想與井上哲次郎等國家主義型的右派思想有同有異。同的是，二人雖皆鼓吹陽明學思想，亦皆肯定國體論，但異多於同，除了井上是佔據東京大學的學術龍頭地位影響學術風氣外，安岡則是作為民間學者鼓動各界風氣，善用庶民語言活潑宣講學問理念，其影響層面可能更甚於井上哲次郎。二者其他不同簡略陳述如下：(1)對「漢學」的態度而言：井上對「漢學」無如安岡的熱衷與推崇，這與他作為哲學家，受西方哲學訓練有關。(2)對熱衷推崇「武士道」而言：井上熱衷程度遠高於安岡正篤，所以井上特編纂《武士道叢書》，並有一系列的武士道論著。安岡與其說他推廣武士道，不如說他推廣的是「士道」，對安岡而言，「士道」比較能反映出「東洋倫理」的普遍性。(3)對推廣陽明精神而言：二者皆肯定日本陽明學者的經世濟民之實學特色，但井上的陽明學是放在「武士道」的倫理基礎上而加以推廣，對於內面精神修養談得比較不深入，安岡的陽明學不是放在武士道主軸上去推廣，比較側重從「內面精神修養」肯認陽明學，並且一般認為安岡是陽明學精神的真實推動者。(4)井上沒有推動「鄉學」的行動與精神，安岡推動成立「日本農士學校」，強調要成就的是「士道」，而不是「武士道」。(5)井上熱衷國體程度甚於安

臺灣人文學術期刊資料庫

岡，井上且對〈教育敕語〉註釋《敕語衍義》，成為官定版的最佳宣傳品，是典型的御用學者。安岡雖肯認國體，也宣講國體，但認為不要帶有驕慢的心態對外宣講國體，且要格外小心，態度應謙虛，以免造成外人的反感，從而產生反作用的影響。

臺灣大學圖書館期刊系統

# 引用書目

## 一、傳統文獻

宋・朱熹，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1999。

## 二、近人論著

內藤湖南，〈滿州國今後の方針に就て〉，《內藤湖南全集》，東京：筑摩書房，1977。

安岡正篤，《東洋倫理概論》，東京：玄黃社，1929 初刷，1932 六版發行。

———，《諸葛孔明を憶ふ》，東京：金雞學院，1930。

———，《哲人耶律楚材：蒙古の大宰相》，東京：金雞學院，1929。

———，《日本精神通義》，東京：日本青年館，1936。

———，《東洋的志學》，東京：黎明書房，1961。

———，《王陽明》，東京：MOKU 出版，1997。

———，《陽明學十講》，東京：明德出版社，1981。

———，《日本精神通義》，大阪：關西師友協會，1999。

———，《この国を思う》，東京：明德出版社，2003 再版。

———，《王道の研究——東洋政治學》，東京：致知出版社，2013 三刷。

———，《明治維新の人間群像，東京：ディー・シー・エス出版局，2002。

———，《東洋宰相学：新訂政治家と実践哲学》，東京：福村出版，2006 新訂出版。

牟宗三，《心體與性體》，臺北：正中書局，1996。

佐藤幸也，《変動期東北農村におけるリーダーの農本主義イデオロギー思想の受容とその展開：菅原兵治の農民育成及び農村経営論受容のあり方を通して》，仙台：東北大學大學院情報科學研究科博士論文，1998，細谷昂先生指導。

徐復觀，〈日本真正的漢學家安岡正篤〉，《徐復觀雜文補編》，臺北：中研院中國文哲研究所籌備處，2001。

張崑將，〈孟子政治思想對日本德川儒者的衝擊與消融〉，《儒家文化》第 7 輯，2016 年 8 月，頁 88-131。

陳瑋芬，〈由「東洋」到「東亞」，從「儒教」到「儒學」：以近代日本為

臺灣人學學術期刊資料庫

鏡鑑談「東亞儒學」〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 1 卷第 1 期，2004 年 6 月，頁 201-232。

陳濤，《昭和的教祖：安岡正篤政治思想體系研究》，北京：世界知識出版社，2010。

源光圀監修，《大日本史》，東京：大日本雄辯會，1929。

塩田潮，《昭和の教祖：安岡正篤》，東京：文芸春秋，1991。

———，《「昭和の教祖」安岡正篤の真実》，東京：ワック，2006。

魯迅，《且介亭雜文集》，《魯迅全集》第 6 卷，北京：人民文學出版社，1996。

Brown, Roger H. “A Confucian Nationalist for Modern Japan: Yasuoka Masahiro, the Nation-state, and Moral Self-cultivation, 1898-1983.” PhD Dissertation, University of Southern California, 2004.

臺灣大學學術期刊資料庫