

第一章

特殊类型的日本近代国家的确立与东西伦理思想的综合

19世纪中叶，西欧列强势力东渐，亚洲许多国家先后沦为殖民地、半殖民地。但是，当列强的魔爪伸向日本列岛时，却没有如愿以偿，反而成了日本发生具有划时代意义的明治维新革命的契机。由于明治维新的成功，使日本冲破了封建制度的羁绊，确立了近代国家体制，实现了民族独立。

明治维新有广义和狭义之分。狭义的明治维新，发生在1868年，该年天皇睦仁举行即位仪式，取自《易经》中的“圣人南面而听天下，向明而治”这句话，将年号改为“明治”。广义的明治维新是指日本由封建社会转变为资本主义社会这一发展过程。本文中提及的明治维新都是从广义上来说的，它始于1853年的美国海军准将佩里率军舰开入日本，强迫日本开放港口，终于1889年

“大日本帝国宪法”的制定和翌年教育敕语的颁布。在这近半个世纪的时间里，日本固有文明与西洋文明发生了猛烈的碰撞，明治维新改革者们，为了“富国强兵”，在政治、经济、伦理文化等方面较明智地进行了一系列的改革。如果我们按照时间的先后来追踪日本这一时期的前进足迹的话，那么可以说，在政治上经过了一个从尊王攘夷运动——天皇绝对主义新政权——自由民权运动——颁布宪法（特殊类型的日本近代国家的确立）的发展过程与之相适应，在伦理思想上，经过了一个从勤王论——天皇专制主义的启蒙伦理——民主主义伦理——国民道德论（东西伦理文化的综合）的发展过程。这两个发展过程，实际上是一个问题的两个方面，两者相辅相成，交互作用，有着不可分割的内在联系。因此，本章将从这种联系的观点出发，以日本近代国家是如何确立的这一问题为线索，来考察明治维新时期日本伦理思想的变迁和归宿。客观地阐述这一问题，不仅极有益于我们认识日本伦理与现代化的关系，而且能使我们在日本伦理和西方伦理的交锋对阵中，看到各自的优势和弊端，尤其对于经济落后的国家，在“开放”的大背景下，正确地处理本国传统伦理与外来伦理的关系，建设现代化国家，尽快缩短和先进的现代化国家之间的差距，具有重要的借鉴价值。

第一节 明治维新伦理思想的源流

日本近代国家的确立以及与其相适应的国民道德论的形成，作为明治维新在政治制度和伦理文化上的两个终结点，经过了一

个近半个世纪的蕴酿、演变过程。然而，要想科学地审视、剖析这两个终结点的性质及其在日本现代化行程中的地位和影响，就不能仅仅把视线局限在明治维新时期，还要对明治维新伦理思想的源流加以考察。只有这样，我们才能摆脱纷繁现象的迷惑，从看起来似乎对立的伦理意识中发现其同一的本质，对随着社会存在的改变而改变的明治维新时期不同阶段的伦理思想，进行一以贯之的系统解说。

一、日本古代伦理思想的历史演变

据有关史书记载，在公元 1 世纪前，日本尚处于生产力极其低下的原始社会或神话时代。那时，日本人祖先的生活很大程度上受着自然条件所左右，产生了对自然物和自然现象神秘威力的盲目崇拜，把人世间的一切事变都归于神的作用。于是，他们备供品向神致祭行礼，梦求通过对神的尊崇来获得恩惠，通过咒术去免灾祸。日本原始社会的道德观念就是通过对于神的习俗和礼仪体现出来的。

日本原始社会早期的善恶观是同人们感觉到的吉凶祸福直接联系在一起的，善恶是吉凶的同义语。也就是说，善即福，恶即凶，凡有利于人生的一切都是善，凡有害、威胁人生的东西都是恶。正是在这种意义上，人们称疫病流行之年为恶年，称丰年为善年；把破坏当时作为维持人们生命秩序基本条件的农耕灾祸视为恶之本，把安定的生命秩序视为至高善。这种善恶观与人们的行为和行为的动机并没有联系，因而还说不上具有道德的意义。

随着农耕的发展，生产力的提高，日本人的祖先所处的社会生活共同体逐渐扩大，且复杂化，作为一种特殊社会关系的道德关系便应运而生。于是，日本原始社会早期的那种善恶即吉凶的

善恶观开始染上了道德色彩，并在祭礼中体现出来。这种日本原始社会道德即“清明心”的道德。所谓“清明心”亦称“赤心”、“善心”与此相反的是“浊心”、“黑心”、“邪心”，它是指祈祷神灵时的无私心态，或者说是一种从罪恶、混沌的生命秩序中摆脱出来后处于安定的生命秩序之中时的安定的心理状态。“清明心”道德包括的主要内容有，绝对服从神或者作为天照大神化身的天皇的权威；尊重人间的慈爱；尊重社会的正义。它要求人们的心灵与神相通，忘却“自我”，放弃包括生之利害在内的“我之利害”似清澈流水如明亮太阳。这种尊崇天皇的“清明心”道德，作为日本人原始的道德观念，已具有了现世性、和谐性、乐天性和恬淡性的特点，对尔后日本伦理思想的发展乃至当代日本伦理学都产生了强烈的影响。但值得注意的是，“清明心”道德虽然具有了道德的意义，但毕竟未达到进行善恶反思的高度，从严格意义上，只能说是一种古朴的道德情感或道德思想的萌芽。

日本人古朴的道德情感向进行善恶反思的道德思想转变的最初契机是中国儒教和佛教的输入。约在 5 世纪前后和 6 世纪中叶时，儒家思想和佛教相继传入日本。但在 7 世纪前，儒教、佛教对社会生活的影响仅仅局限在对佛经、佛像、儒经等的信仰和崇拜上，教义伦理还没有渗入社会道德生活之中。到了 7 世纪初 圣德太子大量接受大陆文化，下诏兴隆佛法，以儒教、佛教的教义为思想基础，制定、颁布了“17 条宪法”。这一宪法形式上近似于道德训诫，为贵族制定了在社会政治活动中应该恪守的 17 条政治道德。它以儒家的“和”为核心，以佛教的“慈悲”，儒教的“仁”、“义”、“礼”等为主要内容。例如：“礼之用，以和为贵”、“绝忿弃嗔，不怒人违”、“率土兆民，以王为主”、“惩恶劝善”、

“明辨诉讼”、“夫事不可独断，必兴众宜论”等等。“17条宪法”的制定，标志着日本人的古代道德观上升到了凭理性进行善恶反思的政治道德高度。因此可以说，具有真正意义的日本伦理思想史卷的第一页，是由圣德太子翻开的。

从圣德太子时代起，在日本的统治阶级中就已经产生了以佛教为国家统一思想基础的想法。到了8世纪初，随着律令国家的增强，政府愈来愈认识到了佛教对于维护国家、保护王室的重要作用，于是便发布“僧尼令”，把佛教定为国教。从此，佛教伦理开始在社会道德生活中占据了主导地位。

在佛教居于统治地位的初期，对社会道德生活发生影响的教义伦理，基本上可以说是原原本本地从中国引进的。作为一种思想体系的日本佛教形成于平安朝时期。平安时期初，最澄和空海入唐朝求法回国后，分别创立了天台宗和真言宗，被称为“平安二宗”。天台宗一方面主张“三谛圆融”、“一念三千”和“一切众生皆有佛性”的观点；另一方面还建立了以十重戒和四十八轻戒为主要内容的大乘圆顿戒坛，融中国天台宗的严密理论体系和富有世俗色彩的宗教形式为一体，显示了教戒一致、台密合一的鲜明特性。真言宗基于“即身成佛”的基本立场，视大日如来是宇宙的本体，认为宇宙的全部活动都是大日如来的身密，任何人只要其自身的身密与大日如来的身密相应，就能够与大日如来化为一体而幸福生存，就可以即身成佛。以上所说“平安二宗”，与最澄和空海的名字联系在一起，标志着日本佛教道德理论的产生。

日本社会进入镰仓时代后，平安朝室贵族势力衰退，封建关系逐渐得以发展。面对封建制的全面确立，在社会经济、政治生活中处于不同地位的各个阶级的宗教伦理心态也不相一致。在贵

族阶级看来，武士的兴起和贵族政权基础的崩溃，无疑意味着自己“末法”时代即黄昏到来，要想得救只有寻求通向彼岸世界、西方净土的途径。净土宗和真宗正好迎合了这种心理。净土宗强调“厌离秽土”和“欣求净土”，认为众生在生死世界中循环不已是最痛苦可厌的事情，只有靠念佛升入天国极乐世界后，才能免除痛苦，得以解脱。真宗主张无需戒规，仅靠履行世上普通教义的修行，坚定内心信仰，就可以往生安乐园，即“一念发起，平生就业”。即使犯了大罪的“恶人”，只要坚信阿弥陀佛，也能成佛。这种生死价值观，为自感软弱无力、苦于找不到现实出路的没落贵族找到了得救的道路，因而自平安末期后越来越为贵族们所接受、信奉。

随着封建制度的全面确立，农民们在武士强力的统治之下处于极端困苦之中。如果在忍无可忍的情况下进行反抗，就会招致更大的灾难。同没落贵族一样，农民们也只有超越经验世界的“极乐世界”中才可以找到出路。因此，在镰仓政权建立后，净土宗和真宗主要成了农民的宗教。除此以外，农民还信崇日莲宗。日莲宗否定现实，厌恶秽土，教义、教规非常简单，具有强烈的排他性，即凡是其他宗派的教徒，不管什么样的显贵、权威，都一概不予承认。它不仅能反映农民的走投无路的心态，还能反映被压迫者对统治阶级的反抗心理。

至于武士阶级，从其巩固已有的统治地位出发，要求奉行双重义务的伦理行为规范：一方面，主君给予以恩赏；另一方面，武士对主君要绝对忠诚，勇于献身。禅宗适应了武士的这种献身道德心理。因为它主张“见性成佛”，提倡以灭绝人性、使人心如木石为特征的克己主义。

上述各宗派在镰仓时期都发挥出了各自的创造力，使日本佛教伦理的发展达到了鼎盛期。

继佛教空前隆盛的镰仓时代之后的南北朝一室町时代，虽然佛教伦理仍占优势，但已失去了前一代那种活泼生气和思想创造性。不久，便出现了儒教和佛教的对抗局面，使佛教伦理逐渐趋于瓦解。

儒教传入日本后，儒教伦理尤其是“三纲五常”、忠孝和礼的学说，对日本社会道德生活影响很大。圣德太子草拟的“17条宪法”实际上是以“和”为核心的17条政治道德。公元707年，文武天皇在诏书中强调：凡政之道，以礼为光；公元757年，孝谦天皇曾下诏令全国学习《孝经》、奖励“孝子”。但是在17世纪前，由于受社会结构的局限，儒教伦理长期依附于佛教伦理，没有发展成为一种独立的思想体系，它仅仅作为贵族阶级的教养，在上层社会得到有限的实行。

公元1603年，德川家康在江户建立了幕府统治，把居民划分为士、农、工、商四个等级，实行严格的身份等级制度。为了维护这种身份等级制度，单靠武力镇压是远远不够的，还必须有一种控制人民思想的御用学说。这种御用学说必须具备两个基本条件：一是适应于当时在有了一定发展程度的生产力条件下的人们的理智要求；二是把现实生活中的各种关系和伦理纲常问题放在重点地位而加以解决。适应这种需要，日本朱子学应运而生，并被幕府定为官方哲学。于是儒教伦理最终摆脱了佛教伦理的压制，开始在社会道德生活中居于正统地位。这种情况一直延续到明治维新前夕。

朱子学的代表人物是藤原惺窝和他的高徒林罗山。朱子学尊

崇‘大义名分论’把日本社会分为天子、诸侯、御大夫、士、庶人等五个等级 并把它说成是万古长存的天理。它还主张用‘五伦’道德作规范 以维系君臣、父子、夫妻、兄弟、朋友之间的关系 尤其强调君臣、父子、夫妻的‘上下贵贱之义’的永恒合理性。

儒教被作为官方哲学，不仅导致了朱子学派的繁荣，而且也导致了阳明学派、古学派的兴起。随着朱子学的成长，从最初信奉朱子学的学者中衍生出了许多阳明学家和古学家。

阳明学派的“开山祖”是中江藤树。这一学派的伦理观建立在“良知”说的基础之上，其主要特点是：首先，重孝道，以孝为万事之根本。中江藤树认为，“明德”是“万物一体之本体”，“我心之孝德即明”因此“天地万物皆在我本心孝德之中”。这里，他是通过用“孝德”一词来代替“明道”一词的手法，把孝作为造化天地万物之本的。其次，主张“文武一德”、“忠孝一本”，强调武士必须首先“明明德，守义理”，才能发扬“仁义之勇”。再次，重德教，强调通过以良知为镜而慎独，交五伦，去私欲，以达到本性之明德的道德修养功夫，认为朱子学的道德修养方法是规范的强制，对于提高来自内心自发的德性不起作用。

宋学和阳明学的对立，导致了人们对后世儒学的疑惑，从而产生了试图从儒学古典出发来解释儒学的古学派。古学派的主要代表人物有山鹿素行、伊藤仁斋和荻生徂徕。古学派依据古典，反对朱子学的“理性之说”。在伦理道德方面，认为道德是“性”以外的东西，不能从人类的“性”中引申出道德。山鹿素行一方面承认“性”有善恶，另一方面把道德与“礼”联系起来，视“仁”为道德的源泉，认为“情”之发动而合乎礼节的的就是“仁义”。伊藤仁斋认为，道德和性不同，是独立于主观之外的东西。

荻生徂徠把山鹿素行关于“礼”的见解，伊藤仁斋关于道德客观性的主张明确地加以理论化，认为人心无善恶之分，可以动于善，也可以动于恶。先王为了寻性于善而造出了“道”，其核心是“仁”其内容是“礼乐刑政”其方法是“以礼制心”其目的在于安民治国平天下。

关于古学派的伦理，还有必要着重一提的是山鹿素行把儒家伦理全面地运用于武士道德生活之中，创造了维持武士阶层的特权地位和这一阶层内部的既有秩序的道德行为规范的学说即武士道，也称武士的主从道德。山鹿素行的“士道”论认为，士者所以立本，在于知其职分。士的职分，不仅是奉公主君，还必须是作为三民师范的社会指导者。也就是说，一方面要尽人伦之道，明辨人伦之理即君臣、父子、兄弟、夫妇等基本的人际关系，还要对“三民”（农、工、商）以身示范伦理规范。“士”为了完成自己的职分，必须恪守“士道”。这种“士道”“以古贤人之道”为本，要求士必须立志达到作为天地万物存在依据的最高理法，强调“大丈夫之本意”就在于以古圣人之道为本，以贤人君子之行迹为辅助，明辨古今时代之变化和人物之理，博采见闻，增进才华 磨炼智力。它依据《礼记》、《典礼》以礼的基本要求为基础，构建了武士在日常实践中应遵守的礼的道德规范体系。也就是说，“士道”实际上是“礼”在涉及公与私时，适应其时间、地点的种种不同表现。如：光临饮食之时，应该正容貌、节饮食等的饭桌礼法；在社会面前曝光时，应该保持端正、体面等的衣服礼法；当主君无法、无道等时，君子不需等待君主悔过，应果断辞退的谏言的礼法；凡事都要进行忠与不忠、义与不义的价值判断的忠君的礼法；等等。总之，山鹿素行的“士道”是以礼为核心、以义

为本质特征、以“士”的外在威仪为主要内容的。这种主从道德，作为一定时期的武士的主导伦理意识在德川时期的日本伦理思想中居于重要地位，而且对尔后的日本社会乃至当今日本伦理学说也都产生了极大影响。

第八代将军德川吉宗在享保年间（1716—1733年）完成了“中兴”大业，使德川幕府统治步入极盛时期。与此同时，“危机”作为“极盛”的孪生兄弟也开始在其母体中骚动。在天保时期，由于商品货币经济的发展，尤其是商业高利贷资本的增强，使幕府财政经济恐慌。为了摆脱困境，幕府不得不大量铸造劣币以套取差额利润，不得不依靠商业资本，大力开垦新田，积极举办其他“兴利”企业，致使农民阶级逐渐分化为农奴式的契约农民和无土地农民。在这种分化过程中，劳动农民被套上了双重枷锁，不仅受着幕藩领主的剥削，而且还受着高利贷地主的剥削。超载的负荷迫使农民多次举行起义和暴动，从根本上动摇了幕府的统治，促使其逐渐走向解体。在此以后的德川幕府末期，随着成熟的封建经济矛盾日益全面明朗化、尖锐化，作为社会意识形态之一的伦理思想领域，不再像以往的儒教各派那样蒙着一层单一的阶级色彩，而是呈现出丰富多彩的现象，形成了百家争鸣的局面。带有不同阶级色调的诸多伦理学派，既同一定的阶级利益相关，又跨时代地同明治维新伦理思想有着密切的联系。特别是从荻生徂徕到佐久间象山这一段幕末伦理思想中所潜在的基本动向，可以说是明治改革者们进行维新的原初伦理依据，是明治伦理思想的前奏曲。

二、荻生徂徕的伦理思想

荻生徂徕（1666—1728年），名双松，字茂兰郎，号徂徕，通

称总右卫门。将军侍医家庭出身，生逢德川幕府统治第一次面临危机之时。当时的幕府业亦认识到了幕藩封建制度开始解体、崩溃的趋势，并企图实行“变革”以挽救其日益动摇的统治。1716年德川吉宗领导的幕府进行了第一次改革，即“享保改革”。荻生徂徕适应幕府的需要，在批判朱子学世界观、伦理观的基础上，依据“作为”的逻辑，构建了一个新的伦理体系，为“享保改革”提出了伦理思想支柱。

在“享保改革”以前的德川幕府统治时期，以林罗山为代表的“朱子学”世界观、伦理观在社会意识形态领域长期居于统治地位。“朱子学”认为“理”即“太极”或“诚”，是宇宙最终的根据，世间任何事物都是“理”和“气”的结合，由于“气”的作用，“理”以特殊的具体形态显现为天地万物。“理”不仅规定自然界的秩序，而且也规定人类社会的秩序。作为人类一切社会结合关系的“五伦”道德，就是从“理”中引申出来的，如林罗山所说：“太极，理也；阴阳，气也；太极之中本有阴阳，阴阳之中亦未尝不有太极。五常，理也；五行，气也，亦然。”这样就给封建道德的仁义礼智信五常罩上了神圣天理的光圈，君臣、父子、夫妇的“上下贵贱之义”被合法化了。朱子学的这种以“天人相关”、“天人合一”的自然法则原理为基础的伦理体系，把德川幕府统治美化为体现天理的永恒不变的东西。

当德川幕府体制处于稳定时期，这种朱子伦理思想无疑会倍受统治者的推崇。但是，当幕藩体制开始走下坡路，统治者被迫施行“变革”时，它所主张的不变的逻辑和永恒的伦理便显得苍

① 《罗山文集》第2卷，日文版，第12页。

白无力。主张自然界和人类社会合而为一的朱子学传统理论，已不能再继续作幕府“变革”实践的思想体系。徂徕看到了这一点，认为朱子学的理论解释不了幕府体制的危机现象，因而他反对朱子学的理气合一说，否定自然秩序的逻辑，主张自然规律不同于人的生活法则的“道”的理论。在徂徕看来，“道德不是事物当然之理，也不是天地自然之道”，而是“先王之道”。“先王之道”即“安定天下之道”。作为孔子道德论核心的“仁”就是这种“治国家之道”、“长人安民之道”，其内容是“礼乐刑政”。“先王之道”不是朱子学所说的那种内在于人的“性”或“心”之中的作为宇宙普遍根据的“理”，而是先王为“治国平天下”而行使的“术”即手段，它不是自然之道所赋予的，而是由“先王”造作出来的。徂徕在《辩道》中明确「指出：“先王之道，先王所造也。非天地自然之道也。盖先王以聪明睿智之德，受天命，王天下，其心一以安天下为务。是以尽其心力，极其智巧，作为是道，使天下后世之人由是而行之。岂天地自然有之哉。”

以这种“道”起源于“人为”的理论为依据，徂徕否认以“理”治心的伦理学，提倡“以礼制心”的道德学说，他认为“理无形，故无准”；“盖先王之教，以物不以理”。这里的“物”即礼乐刑政。人的“性”或“心”本无善恶之分，善恶是人心根据外部条件如何而发动的结果，人心可以动于善，也可以动于恶。先王为了导性于善而制作礼乐刑政。可见徂徕所说的道德是“性”以外的东西，它起源于人的造作，并不是从固有的自然之道中派生出来的。

徂徕的伦理思想中还含有反对以人欲为恶的观点。他批判儒学的禁欲主义倾向和克己说时指出，后世儒者不识先王之道，乃

逞其私智，以谓为善而去恶，扩天理而遏人欲也。

徂徕的伦理学，从表面上看，好像是与朱子学伦理学说针锋相对的，似乎是一种批判德川封建制、促进资本主义发展的伦理形态，而实际上则是一种为幕府末期统治服务的新封建道德学说。他批判“天人合一”的朱子学伦理思想的依据，并非自己的独创。

“以礼制心”这一伦理命题，在我国见于《尚书》，在日本，则是承袭了熊泽藩山、山鹿素行和伊藤仁斋的伦理思想。熊泽藩山曾说过，人心是活物，所以不能不动，不动于善，便动于恶，夫礼法者入欲之堤也。山鹿素行认为“情”之发动而言乎礼节的就是“仁义”因而道德不是从人之“性”不是从主观中直接引申出来的，道德形成的根据在于“礼乐”之中。伊藤仁斋也认为“道德”与“性”是不同的，它是独立于主观之外的客观的东西。徂徕把如上思想加以理论化，以此来驳斥朱子学伦理学说，为幕府的“享保改革”提供了伦理思想体系。这种伦理体系同江户中期以后从朱子学派内部分裂出来的所有反对官学的“私学”^①一样，是封建制走向衰落过程中的儒教伦理的自我批判。徂徕不仅假定了“先王”这个历史的实在，还把八代将军吉宗也假定为“作为”的“主体”，这就清楚地暴露了其为现实的封建社会秩序服务的本然面目。他提倡的变革的逻辑、人的作为的伦理，不是为了否定幕府的封建制度，而是为了承认先王后继者的将军的“作为”，以重新巩固日趋没落的幕藩体制。徂徕伦理思想的局限性是非常明显的，但是他在日本伦理思想史上第一次把自然规律和人类社会规律明确加以区别的思想，具有不可忽视的重要意义，它

① 阴阳学家、大学家的学说，被称为“私学”。

不仅已蕴涵有佐久间象山的“东洋道德西洋艺”的思想结构，而且为明治时期的“由上而下”的启蒙运动作了准备。

三、国学的伦理思想

享保时期，德川幕藩体制所暴露出的种种矛盾使其陷入困境之中，从而促使了林罗山的朱子学伦理体系的崩溃和转变。当时，出现了一种依据“古道”，批驳衰落的朱子学说，建立新的理论体系的思潮。如上所说的徂徕学和下面将要论述的“国学”都属于这种“复古的形态”。然而二者有着明显的差异。徂徕学主张通过对儒教古典的研究，才能真正理解“先王之道”，认为朱子说的“理”主宰宇宙的看法，是对先王之道的歪曲，社会秩序的逻辑应是人的“作为”即“变革”的逻辑。徂徕学依据儒教的古典来批驳作为儒教的朱子学说，这种批判使其自身囿于儒教体系之中，充其量只能使其以同一体系的新阶段的姿态呈现。国学也主张恢复古道，主张通过古文辞学的研究来弄清古代精神的全貌，以否定作为封建伦理支柱的外来儒教思想。这种把古典的内容主观地断定为普遍真理的信仰主义立场与徂徕学没有不同，但是，两者作为真理所提出的“道”的内容却是完全相反的。国学所说的古“道”并非儒教的古道，而是日本古代的“神道”，它主张恢复的不是儒教固有的精神，而是日本民族固有的精神。国学兴起于近世中期，创始人是契冲、荷田春满等，通过贺茂真渊，由本居宣长（1730—1801年）集大成，形成包括哲学、政治、经济、文学、语言学等完整的思想体系，而后又由平田笃胤等加以完善和发展。国学以商业资本家阶层为背景，主要是以城市知识分子为代表的改良主义思想体系的产物。

国学伦理思想基于感情主义人性观，主张以所谓的人情为确

立人身价值的标准，企图恢复屈服于德川封建制度的日本人的固有本性。

国学家认为，对日本古典文献进行一番科学的研究，可以如实地把握“日本古道”的真象。作为“顺应天地”自然之道的真实的“道”，是与虚伪的“唐心（中国精神）”和“佛心（印度精神）”相对立的“大和魂（日本精神）”。“大和”即春满的“真情实意”，真渊的“亲密无间之情”，宣长的“纤细优美之情趣”。这种活生生的真实的思想感情存在于未受“汉意的矫揉造作”的日本古代社会，随着儒教和佛教的传入，日本人的真情被严重歪曲，古道衰微，人心“慧黠”不直。因而要想使人性合乎“古道”，就必须批判儒佛思想，打破其严密的禁锢，这样才能解放、恢弘日本人的真情。真渊肯定奈良时代文化而否定平安朝文化，认为《万叶集》和歌为代表的奈良文化未受儒佛思想的影响，咏出了日本人质朴的天性万叶精神，与符合“天地之道”的古代生活相一致，因而是值得加以赞扬的；而以《古今集》为代表的平安朝文化则深受儒教和佛教所教导的人为的礼和制度的束缚，它体现的是与日本人的真情相背离的“讨厌的慧黠心”，因而是应该加以贬斥的。本居宣长认为，构成平安时代文化的优美、纤细、沉静、冥想等理念即“事物的幽情”，应代替封建儒教、佛教的价值尺度来评价文学的好坏。这种尊重平安文化的思想看起来似乎与真渊相对立，实际上是不矛盾的，两者都是为了排斥儒教、佛教而以复古的形式来肯定人类的“真实心情”。

国学对这种“真实的心情”的肯定，蕴涵着如下几种意义：

（1）肯定“雄壮之心”，歌颂封建尚武主义原则。真渊认为体现日本人“真情”的《万叶集》和歌，其格调不论“悠闲、明朗、清

脆、深远”，皆“贯之以清高正直之心。且其高中有雅，直中有雄壮之心”。“雄壮之心”即臣下的武勇精神，它是上古时代国家繁荣昌盛的重要因素，是真理之“道”的“大和魂”的基本成份之一。在真渊看来，中古以后的日本国家之所以丧失古道，使人心日趋邪恶，变“直心”为“奸心”，是由于采纳了外国人制定的许多烦琐政令，臣下分为文司和武司，“贵文而贱武”的结果。（2）肯定所谓的“直心”，提倡愚民主义原则。国学家作为“古道”提倡的“真实的心情”是“雄壮之心”和“直心”的有机统一体。这里的“直心”与智慧不仅毫无因缘，而且是水火不容的。国学认为，“天下之人不愚则君不昌”。人心“正直”的古代理想社会是“木板屋顶，土垣墙，布麻衣，黑葛缠的刀”，天皇“携带弓箭行猎”的“愚”民社会。由于外国的儒教和佛教使人们有了小聪明，使人心日趋慧黠。表面上崇敬君主，使之过分尊贵，于是天下便归臣心矣。因此，教人以智慧的儒教是人心背离正直而走向邪恶的根源，是乱国大患。（3）批判严格的封建等级观念，提倡平均主义原则。真渊主张女不劣男的思想，反对封建的男尊女卑观，他说，此大和魂，女子何劣之有。进而又说，所谓人异于鸟兽，是人自夸而侮其他亦唐人之癖也。凡天地间一切生物，非皆出类乎。（4）批驳朱子说“存天理、灭人欲”的说教，直率地肯定人类的自然欲求和商人积累货币、追求利润的正当性。本居宣长认为人之“真情”即谓“道”，凡合乎“道”的事物就是“理”。所谓人之“真情”就是人欲，因此“人欲即天理”。^①人生于世就应当“自私享乐”。他还认为，1787年5月在大阪、江户发生的农民商人暴动，“不是在下的

不好，而是在上的不好”，德川幕府统治者对农民商人的横征暴敛必然会引起反抗。在他看来，商人谋利是正当合法的，所拥有的金钱分文不容剥夺，因为他们“不管积蓄多少，都不是在上的所赐，又不是偷盗别人的东西，也不是违背法律而得来的，都是各人祖先或自己劳动所得的金钱”^①。

国学一方面积极地宣扬日本人“真实的心情”或“大和魂”，试图从“唐心”和“佛心”的束缚中解放出日本人的感情，使其伦理思想具有感情主义的特征。但是，另一方面由于国学依托的阶级的局限性，它不仅仅否定儒教理性主义，而且还否定一切理性主义，从而陷入了感情至上的神秘主义泥坑，使其伦理思想上浓厚的神学和国权主义色彩。国学从天皇制政权为了统治人民而捏造的古典文献中去寻求所谓的“道”，因而从其创始时期就孕育着神秘主义的弱点。本居宣长继承了以往国学派神秘主义的思想，形成了一种独特的神学世界观。本居宣长认为，产灵神是世界之本，世界上的一切事物都是诸神的作为，而“一切诸神、万国人类、万物，皆由于高皇产灵尊之产灵之神德而生成，故可称为天地诸神万物之大祖者，此御神也”^②。他还把神分为善神和恶神两种，认为自然界和社会中的一切好现象都起因于产灵神即善神，而一切不良现象则起因于祸津日神即恶神。本居宣长的神学伦理观尤其强调日本人的优越地位观念和尊皇观念，认为日本是“普照四海四方的天照大御神出生的本国，因而它是万国之本源的国家”，日本皇统系天照大御神的后嗣，与天地共存，万代连

《本居宣长集》第 286—287 页。

转引自永田广志：《日本哲学思想史》，商务印书馆 1978 年版，第 160 页。