



中國儒學與日本現代化的複雜關聯

徐水生

(武漢大學 哲學學院，湖北 武漢 430072)



[摘要]對於中國儒學與日本現代化之間的關係，中外研究者形成了否定與肯定觀點的對立；然而，這並非是“儒學阻礙了日本現代化的發展”或者“儒學促進了日本現代化的發展”之類的結論所能簡單概括的。它呈現出的是立體多維和頗為複雜的景象：其一，在明治初期，儒學成了“歐風美雨”猛烈衝擊的對象；儒家的君臣論，儒家學問觀的缺陷，儒家的愚孝觀，都成為日本啓蒙思想家嚴厲批判的靶子，對全社會起到了思想解放的作用。其二，由於自由民權運動發起者宣傳的“天賦人權”、“社會契約”等思想對當時的日本國民產生了很大影響，對天皇專制統治構成

巨大威脅，明治政府隨後改變了此前“政府聲明”中否定儒學的態度，將儒學的“忠孝”思想與天皇專制主義相結合，使儒學成了日本近代政治體制的理論基礎之一。其三，日本思想家最初關於知識的思想框架和內容是由儒學培育出來的，儒學的學理性內容成為他們介紹歐美文化的知識、制度及其有關概念並且發展進步的基礎。其四，日本著名的企業家將孔子的“見得思義”等觀念與西方企業管理思想相結合，使明治時代的日本從傳統的輕利、鄙利思想誤區中走出，輕裝上陣地投入到日本近代化的經濟活動中，進而使儒學成為日本企業文化的重要組成部分。其五，儒學是日本現代化初期大量漢學塾的主要教學內容，《論語》等儒學經典中的不少篇章也是當今日本中學生人文知識教材中不可或缺的內容，是日本青少年人文素養形成的基本知識。經過多年的學校教育和家庭傳承，儒學的人文學說和道德規範已經潛移默化地滲透到日本民眾的思想和心理之中，並且產生着深遠影響。

[關鍵詞]儒學 日本 現代化 複雜關係

[作者簡介]徐水生（1954—），男，湖北省黃石市人；1992年畢業於武漢大學哲學系，獲哲學博士學位；1999—2013年，先後擔任東京大學比較法政國際中心客座研究員、國士館大學文學部客座研究員、創價大學文學部客座研究員；曾任中華日本哲學會副會長（2005—2011），現為武漢大學哲學學院教授、博士生導師，兼任武漢大學中國傳統文化研究中心研究員；主要從事中日哲學思想交流與比較、道家哲學思想的研究，代表性著作有《中國古代哲學與日本近代文化》、《近代日本の知識人と中國哲學》（日文版）、《中國哲學與日本文化》等。

Complex Relationship between Chinese Confucianism and Japan's Modernization

Xu Shuisheng

(School of Philosophy, Wuhan University, Wuhan, China, 430072)

Abstract: Regarding the relationship between Chinese Confucianism and Japan's modernization, Chinese academics and foreign scholars have two opposite views: one positive and the other negative. However, the opposite opinions cannot be just summed up as "Confucianism hinders the development of Japan's modernization" versus "Confucianism promotes Japan's modernization." The relationship is rather complex and multidimensional. Firstly, in the early Meiji Period, Confucianism was harshly attacked in the West; it also encountered severe criticism in Japan, where the Confucian doctrine about the ruler and the minister, the theory about learning and the ideology of filial piety were under the fires of the Japanese enlightenment thinkers. Secondly, as the campaign for freedom and civil rights, such as the "natural rights" and "social contracts", had cast a great impact on the Japanese people and posed a serious threat to the autocratic rule of the Japanese emperor (the Tenno), the government subsequently changed its attitude towards Confucianism (as manifested in the former "government statements") which meant that the Confucian "loyalty and filial piety" be blended with the despotic rule of the Tenno. The change rendered Confucianism one of the theoretical foundations of the modern Japanese political framework. Thirdly, the ideological framework and content of early Japanese thinkers were cultivated by Confucianism, the principles of which served as the basis of introducing the culture, systems and the related concepts of the West, as well as of Japanese development and progress. Fourthly, integration of Confucian ideas into the Western management thoughts by Japanese successful entrepreneurs helped Japan in the Meiji Period abandon the traditional ideas of "justice over profit", and hence Confucianism was an important component of the Japanese enterprise culture. Lastly, Confucianism became the cores of major teaching materials in the academies of Chinese learning (kangaku-juku) in Japan's early modernization; chapters and passages in Confucian classics such as the *Analects* have been essential teaching materials, even so in today's high schools, where the Japanese youth have their Confucian education of the humanities. Doctrines and code of ethics of Confucianism have gone deep, often unconsciously, into the mind of the Japanese people after years of schooling and family inheritance; the impacts are profound.

Keywords: Confucianism; Japan; modernization; Sino-Japanese relations

Author: Xu Shuisheng earned his PhD in philosophy at Wuhan University in 1992. Currently he is Professor of the School of Philosophy at Wuhan University and Research Fellow of the Center for Traditional Chinese Cultural Studies. Dr. Xu's research interests are communication and comparison of ideas between China and Japan and the studies of Taoism. His main publications include *Chinese Ancient Philosophy and Japanese Modern Culture*, *Modern Cultural Celebrities in Japan and Chinese Philosophy* (Kindai Nihon no Chishiki-jin to Chugoku Tetsugaku, in Japanese) and *Chinese Philosophy and Japanese Culture*.

自公元405年（中國東晉義熙元年，日本應神天皇十五年）王仁攜帶《論語》赴日本以來^①，中國的儒學經過千餘年的傳播尤其是在德川時代（1603—1867）對日本社會產生了全面的影響，成了日本傳統思想中的重要組成部分。明治維新後，西方思想和文化全面湧入，日本的政治、經濟乃至整個社會發生了劇變，而儒學^②在日本的現代化^③進程中扮演了什麼角色就成為中外學術界熱議的話題。對此問題的探討形成了兩大對立性觀點：一種看法認為，儒學對日本現代化的發展產生了阻礙作用，導致其被徹底拋棄；另一種看法認為，儒學對日本現代化的發展起到了推動作用，其地位與作用不可忽視。然而，筆者通過對大量原始資料的閱讀和梳理後發現：儒學與日本現代化的關係不是單一性的，而是立體多維和頗為複雜的。

一、儒學成了日本啓蒙思想家批判的靶子

在明治初期，儒學成了“歐風美雨”猛烈衝擊的對象和日本啓蒙思想家嚴厲批判的靶子。

1868年3月14日，明治新政府發佈了《五條誓約》，其中的第五條中就有“求知識於世界”。同時，明治政府還制定了包括“文明開化”的三大政策。於是，西方近代的思想和文化開始在日本廣泛傳播。其傳播渠道主要有三條：一是回國留學生的譯介。僅1868—1874年的7年間，日本共向美、英、德、法、俄、奧、意、荷、瑞、比等西方諸國派遣學習人文、社會、自然科學的留學生541名。這些留學生外語好、思想活、目的明，回國後全方位地譯介了西方思想文化。二是外國專家的講授。日本僅1875年聘請的外國專家就達527人之多^④；1877年，東京大學成立時，全校共有教授39人，其中外籍教授27人。三是一些學術團體的宣傳。例如，1873年（明治六年）成立的“明六社”是日本近代化中第一個合法傳播、研究西方思想的學術團體，其刊物《明六雜誌》出版43期，發表論文百餘篇，系統介紹了西方的經濟、政治、宗教、哲學、倫理、法律、教育、社會等各個方面的新知識新學問，在當時的社會上產生了很大的影響。

“明六社”的日本啓蒙思想家們以西方近代思想做理論武器，紛紛將批判矛頭指向在德川時代思想領域佔統治地位並在明治時代仍有着影響的儒學。福澤諭吉（1834—1901）是日本啓蒙思想家的重要代表，被譽為“日本的伏爾泰”，他從“天賦人權”的思想出發，抨擊了封建制度和舊的道德倫理觀念，發出了“天不生人上之人，也不生人下之人”的呼聲，號召人民“專心致力於接近人生日用的實學”，學習科學文化，追求“真理”。他又根據社會契約論的觀點肯定人民是國家的主人，而政府不過是接受委託、代表人民辦理公共事務而已。福澤諭吉對儒學的批判主要表現在以下方面：

其一，批判了儒家的君臣論。福澤諭吉指出：“在中國和日本，把君臣之倫稱為人的天性，認為人有君臣之倫，猶如夫婦父子之倫，並且認為君臣之分，是在前生注定的。就連孔子也沒能



^① 關於儒學傳入日本的時間，在日本學術界中，有公元285年、378年、405年等諸說，筆者取405年說。

^② 此處的“儒學”主要是指以中國孔子（前551—前479）思想為代表的原始儒學和以朱子學為代表的宋明理學，暫且不談日本特色的儒學如“古學”等。

^③ “現代化”（modernization），意為“成為現代的”（to make modern），是一個動態的名詞。在西文裏，它大致是指從公元1500年左右以後一直到現今的歷史時期。在日語裏，由於“近代”一詞具有“近代”與“現代”兩種含義，故常用“近代化”一詞來表示“現代化”（參見日本《廣辭苑》第五版）。

^④ 武安隆：《文化的抉擇與發展》（天津：天津人民出版社，1993），第290頁。

擺脫這種迷惑。……儒教關於君臣的論述，達到了爐火純青的地步。從這一方面來看，不僅沒有什麼不當，而且好像極盡人事之美。然而君臣的關係，本來是在人出生之後纔發生的，所以不能說它是人的本性。天賦的人性是本，人出生之後產生的是末。不能以有關事物之末的高深理論來動搖事物之本。”^①他從人的生物性與社會性不能等同的角度，指出了儒學君臣觀中的錯誤，並以歐美的近代化發展根本與君臣之道沒有任何關係的事實否定了儒家“君臣之倫”的所謂神聖性。這種批判，是有說服力並富有時代感的。

其二，指出了儒家學問觀的缺陷。福澤諭吉說：“所謂學問，並不限於能識難字，能讀難懂的古文，能詠和歌和做詩等不切人世實際的學問。這類學問雖然也能給人們以精神安慰，並且也有些益處，但是並不像古來世上儒學家和日本古學家們所說的那樣可貴。自古以來，很少漢學家善理家產；善詠和歌而又精於買賣的商人也不多。因此，有些具有心機的商賈農人，看到子弟全力向學，卻擔心家業中落。這種做父親的心情是可以理解的。這就是這類學問遠離實際不切日常需要的明證。”^②在這裏，他指出了儒學中存在着脫離實際生活的一面，批判了傳統的學問觀，豐富了“學問”的內涵和擴大了“學問”的範圍；並進而認為，“拿東方的儒教主義與西方的文明主義相比，那麼東方所缺少的有兩點：即有形的數理學和無形的獨立心”。^③缺乏科學和民主的思想確實是儒學的兩大弱點，福澤諭吉的上述看法至今仍不失其一定的深刻性。

其三，抨擊了儒家的愚孝觀。福澤諭吉指出：“對於提倡違反天理、倒行逆施的人，即使是孟子孔子，也不必有所顧慮，仍當視為罪人。娶妻而不生子，怎麼就認為是大不孝呢？這真是故甚其詞，祇要稍具人心，誰能相信孟子的妄言？所謂不孝，是指為人子者做出了背理的事，使父母的身心感受不快。”^④“自古以來，在中國和日本，勸人行善的故事很多，以‘二十四孝’最為著名。這類書籍，不勝枚舉。但其中十之八九是勸人做世間難以做到的事情，或者敘述得愚昧可笑，甚至是把違背道理的事情譽為孝行。比如，在嚴寒中，裸體臥在冰上，等待溶解，這是人們所不能做到的。”^⑤因而認為，儒家的愚孝觀一是違背人性，為了孝順父母，活埋赤子，極其殘忍；二是違反天理，缺乏理性，是一種封建性的愚行。並總結出儒學道德觀的兩大弱點：一是過分強調忍耐，影響人的個性發展；二是將智慧與道德分離，使人的道德行為缺乏理性的基礎，以至於出現了大量的“愚孝”現象。

其四，對儒學由批判而走向了全盤否定。福澤諭吉時而咒罵時而用武斷的口吻說：“儒教在後世愈傳愈壞，逐漸降低了人的智德，惡人和愚者越來越多，一代又一代地相傳到末世的今天，這樣發展下去簡直要變成了禽獸世界。……生在今天的世界而甘受古人的支配，並且還迭相傳衍，使今天的社會也受到這種支配，造成了社會停滯不前的一種因素，這可以說是儒學的罪過。……在西洋所謂‘refinement’，即陶冶人心，使之進於文雅這一方面，儒學的功德的確不小。不過，它祇是在古時有貢獻，時至今日已經不起作用了。”^⑥進而認為，儒學適用於日本古代，但在日本的近代化過程中已失其存在價值，應該拋棄。從思想深層來看，這與福澤諭吉“脫亞”的政治偏激情緒密切相關。正如他自己所說：“我明知經史之義而故裝不知，卻屢次抓住漢學的要害，不論在演講或寫作上都毫不留情地予以攻擊，這就是所謂的‘恩將仇報’。對漢學來說，我確實算是一個極惡的邪道。我與漢學為敵到此地步，乃是因為我堅信陳腐的漢學如果盤踞在晚輩少年的頭腦裏，那麼西洋文明就很難傳入我國。”^⑦

^{①⑤} [日] 福澤諭吉：《文明論概略》（北京：商務印書館，1959），北京編譯社譯，第35、149頁。

^{②④} [日] 福澤諭吉：《勸學篇》（北京：商務印書館，1984），群力譯，第3、49頁。

^{③⑥} [日] 福澤諭吉：《福澤諭吉自傳》（北京：商務印書館，1980），馬斌譯，第180、181頁。

顯然，福澤諭吉對中國儒學的認識有着嚴重的片面性：第一，他將儒學與日本社會狀況的複雜聯繫視為簡單的因果聯繫，將儒學理論本身與儒學社會效應簡單地等同。第二，他受西方中心論的局限，未能注意到東方近代化的道路（尤其深層的精神文化建設）的特殊性，以西方文化作為衡量一切文化的價值標準，未對儒學的內容進行辯證的分析。第三，他將東方文化與西方文化、傳統與現代的關係看成是形而上學的絕對對立。

福澤諭吉等人對儒學的嚴厲批判雖然起到了思想解放的作用，但是後來的歷史證明，儒學並未因福澤諭吉全盤否定而“已經不起作用了”，恰恰相反，它繼續在日本社會各個層面產生着不小的影響。

二、儒學成了日本近代天皇制的理論基礎之一

日本近代天皇將儒學中的“忠孝”思想與專制主義相結合，使儒學成了日本近代政治體制的理論基礎之一。

1872年，日本明治政府發表了有關國民教育的“政府聲明”，認為儒學“趨於詞章記誦之末，陷於空理虛談之途”，是無用之學。1874年，日本開始興起聲勢浩大的自由民權運動，提倡法國啟蒙思想家伏爾泰（F. M. Arouet, 1694—1778）、盧梭（J-J. Rousseau, 1712—1778）等人所宣揚的自由、平等、民主以及“天賦人權”、“社會契約”等思想，對當時的日本國民產生了很大影響，對天皇專制統治形成了巨大威脅。為此，明治政府隨後改變了此前“政府聲明”中否定儒學的態度，將儒學的“忠孝”思想與天皇專制主義相結合，以構造他們政治統治的思想基礎。

1879年，日本以天皇的名義頒佈了《教學大旨》：

教學之要，在於明仁義忠孝，究知識才藝，以盡人道。此所以我祖訓國典之大旨，上下一般之教也。晚近專尚知識才藝，馳文明開化之末，破品行、傷風俗者甚衆。然所以如是者，則維新之始，首破陋習，向世界尋知識以廣卓見，雖一時取西洋之所長，奏日新之效，然徒以洋風是競，恐於將來，終不知君臣父子之義亦不可測，此非吾邦教學之本意也。故自今之後，基於祖宗之訓典，專以明仁義忠孝。道德之學，以孔子為主，人人尚誠實之品行。然此，各科之學，隨其才器，益益長進，道德才藝，本末俱備。大中至正之教學，佈滿天下，則吾邦獨立之精神，可無愧於宇內。^①此《教學大旨》有三點值得注意：第一，它認為西方近代文化中有與日本社會激烈衝突的內容，尤其是在倫理道德方面，“破品行、傷風俗者甚衆”。第二，它認為，知識才藝為末，倫理道德為本，而“道德之學，以孔子為主”。第三，它強調“以孔子為主”的倫理道德要“基於祖宗之訓典”，要為“萬世一系”的天皇服務。

而上述的第二點在明治天皇1890年頒佈的《教育敕語》裏進一步明確化：

朕惟吾皇祖皇宗，肇國宏遠，樹德深厚。吾臣民克忠克孝，億兆一心，世濟厥美。此乃吾國體之精華，而教育之淵源亦實在於此。爾臣民應孝父母，友兄弟，夫婦相和，朋友相信，恭儉持己，博愛及衆，修學習業，以啓發智能，成就德器，進而擴大公益，開展世務，常重國憲、遵國法，一旦有緩急，則應義勇奉公，以輔佐天壤無窮之皇運。如是，不僅為朕忠良臣民，亦足以彰顯爾祖先之遺風矣。斯道實我皇祖皇宗之遺訓，子孫臣民之所當遵守，通於古今而不謬，施於內外而不悖者也。朕庶幾與爾臣民俱拳拳服膺，咸一其德。^②

^{①②} [日] 松本三之介編：《近代日本思想大系·明治思想集》（東京：築摩書房，1976）I、II。

這裏的“孝父母，友兄弟，夫婦相和，朋友相信，恭儉持己”等內容，使用的是儒家倫理，但其政治目的是“以輔佐天壤無窮之皇運”，要求國民絕對為天皇專制主義服務，乃至獻出生命。顯然，明治天皇是將儒學的“忠孝仁義”思想作為了自己專制統治的理論工具，《教育敕語》實際上成了明治政府統治日本國民思想的綱領性文件。所以，後來的大正天皇、昭和天皇在長期的對內實行專制主義、對外進行軍事侵略的政治生涯中也視《教育敕語》為統治的思想法寶。

明治天皇為了使儒學的“忠孝”倫理與專制主義的結合達到他所希望的最佳社會效果，便費盡心思地邀請了當時日本的著名學者為其《教學大旨》、《教育敕語》作文飾性的詮釋和發揮。

例如，著名的思想家、教育家西村茂樹（1828—1902）於1887年出版了《日本道德論》，以維護天皇專制主義為任務，用法國哲學家孔德（I. M. A. F. X. Comte, 1798—1857）的實證主義方法對儒學的道德觀進行了近代性的闡發，在古今東西文化的比較中提出應以儒家倫理作為日本國民道德的基礎。他在書中指出，日本為了“保持本國之獨立，發揚國威於國外”，“除了發揚智、仁、勇即道德之外，別無他法”；而最近自由民權運動的發展，“人心腐敗渙散，人民主張個人私見，不顧國家大計，足以使國家滅亡，這可以說是國民道德即智、仁、勇衰廢的結果”；“如果有人問，拯救國家這種大病，使其恢復健康強壯，最有效之藥是什麼？答曰：道德之教，別無其他”。而“以儒學為本邦道德之基礎，時至今日非他莫屬”。因為，儒學是日本德川時代以來的正統思想，它“以五倫為基礎，從致知、格物到誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下”，“一切天下的教法均被網羅”。特別是其中的“忠孝之說”，它對“維護萬世一系的皇位，端正君臣的地位，美化國民的風俗，不是其他各教所能及”。他還指出，但是在今天，僅僅以儒學為基本藥劑還不夠，因為儒學與西方近代思想比較起來仍存在如下缺點：在理論上不夠嚴密，談禁戒多，說勉勵少；安於退守，不利進取；利於尊者，不利卑者，影響權利義務的公平實施；男尊女卑，背離時勢；重視古代，忽視今世。因而，必須補充“洋藥”即西方哲學。西方哲學儘管缺乏安定人心之術，具有功利主義和利己主義的傾向，不太適合日本的政治體制，但是其“自法國哲學家孔德提倡實證哲學以來，研究更加精密，學理的微妙幾乎達到千古無比的程度”，所以，以儒學為基礎，“採取二者（儒學和西方哲學）之精華，去其糟粕”，由此合成“天地之真理”，即成為日本明治時代所需要的新道德。^①

除了西村茂樹外，還有一位著名學者井上哲次郎（1855—1944）為儒學與近代天皇專制主義的結合作了新的論證。井上哲次郎1880年畢業於東京大學哲學專業；1882年任該校副教授；1884年赴德國留學，專攻哲學六年；1890年回國後任教授，第二年獲博士學位；1897—1904年任東京大學文科學長；此後任日本哲學會會長，是日本學院派哲學的創始人之一。明治政府為了擴大《教育敕語》在國民中的影響，經過內閣討論，決定由海外留學歸國、兼通東西方思想的井上哲次郎博士撰寫《教育敕語衍義》，書稿完成後經明治天皇親自審讀，於1891年以井上哲次郎的名義由日本文部省組織出版。《教育敕語衍義》發行量極大，它實際上成了當時日本中學以上的各類學校修身課的教材。

井上哲次郎在《教育敕語衍義·敘》中說：

庚寅之歲，余自歐洲歸來，久睹西方粲然文物，忽觀故國舊狀，甚覺彼我殊為懸殊，淒然傷心，百般感歎集於胸中。我邦社會之改良，亟欲論辯之處甚多。我至仁

^① [日] 大久保利謙編：《明治文學全集·明治啓蒙思想集》（東京：築摩書房，1983）。

至慈之天皇陛下，尤以教育為轉念之所，降賜《敕語》，囑文部大臣頒之於全國，以為學生生徒之所鈐式。余謹捧讀，為所以修孝悌忠信之德行，培養共同愛國之心，諭示懇切。此其裨益於衆庶者極為廣大，而結合民心者最為適切。我邦之人，由今至後，將應永久以此為國民教育之基礎。……孝悌忠信與愛國之主義，乃國家一日不可缺少也。無論時之古今，不問洋之東西，凡組織國家者，必欲實行此主義也。如我邦之人，自太古以來，未曾一日放棄孝悌忠信及共同愛國之精神。然近時社會之變遷，極為急激，且西洋諸國之學說教義東漸，世人多歧亡羊，遂使國家一日不可缺少之孝悌忠信於共同愛國之主義，猶且紛擾，疑其是非。於是，驚煩今上天皇陛下，降此詔語，以明國家之所以一日不可缺少之由。吾等臣民，至應深切慚愧而反省之。……今幸《敕語》降達，我邦之人由此而教子弟。若以孝悌忠信及共同愛國之主義，則日本國民不出數十年，必大改其面貌。由維新之於今日，其主要成於形體之改良；由今至後，與形體之改良相共，將應期待精神上之改良也。^①

從以上的《教育敕語衍義》中可以看出三點：一是其思想內容是儒家倫理學說與日本的復古神道、德國的國家主義的結合。二是其批判矛頭指向了明治時代所傳入的注重自由、平等的西方近代啓蒙思想和日本的自由民權運動。三是其政治目的在於維護近代天皇的專制主義體制。

三、儒學成了日本思想家介紹西學的文化基礎

由於長期的傳播和積澱，儒學在明治維新前後就成了日本傳統文化中的重要組成部分，其學理性內容成了日本思想家介紹西方思想和學術的文化基礎。

這裏以“日本近代哲學之父”^②、百科全書式的學者——西周為例。西周（1829—1897）是第一位較系統地將西方哲學介紹到日本的哲學家，他創譯了許多至今仍在東亞各國使用的哲學術語。在介紹和創譯的過程中，他常常將儒學作為溝通東西哲學思想的重要媒介。

西周在早期的家庭啓蒙、學校教育和後來任儒學教官時期，閱讀了中國先秦儒學至宋代理學的大量著作，具有深厚的儒學功底。1862年，西周作為日本幕府派遣的首批留學生赴荷蘭的萊頓大學跟隨法學博士維塞林（S. Vissering, 1818—1888）學習。維塞林既是著名的法學家，又是有影響的實證主義哲學家，西周通過維塞林系統地接受了孔德的實證主義和穆勒（J. S. Mill, 1806—1873）的功利主義。此外，西周還學習了康德（I. Kant, 1724—1804）等其他西方哲學家的哲學和自然科學的進化論等。

經過三年留學從荷蘭歸國後，西周從新時代的高度和世界文化史的廣度重新審視了東方的儒學。一方面，他指出了儒學有着嚴重的弊端。例如，儒學“對政（政治學、法學）、教（道德學）的思考的確混亂”^③，兩者差別在孔子學說中就不大明確，到了宋代的程、朱之時更加模糊。實際上，政治學、法學均應與道德學分離，獨立成為一種學問。另一方面，西周又充分肯定了儒學思想中的合理性。他認為，哲學在“西方世不乏人”，而在東方，興於孔孟，盛於程朱，“孔孟之道與



^① [日]松本三之介編：《近代日本思想大系·明治思想集》Ⅱ。

^② [日]船山信一：《日本的觀念論者》（東京：英寶社，1956），第36頁。

^③ [日]植手通有：“西周·加藤弘之”，《日本名著》（東京：中央公論社，1984），第34卷，第106頁。

西洋哲學相比，大同小異、東西相通、符節相合，此原本於人理而立，四海古今相同也”^①，“東土謂之儒，西洋謂之斐齒蘇比（Philosophy之日語音譯），皆明天道而立人極，其實一也”^②；即以儒家思想為代表的東方傳統哲學與西方哲學相比，雖兩者形式有異，但實質為一，都是探求自然規律和人生真諦的學問。這實際上是充分肯定了以儒學為代表的東方傳統哲學中所包含的普遍性，說明西周並未因學習了西方哲學便完全否定或拋棄儒學。正是基於這種認識，西周頗為自覺地以儒學為媒介來系統傳播西方哲學思想和創建日本近代新文化。

其一，西周借用儒學的“修、齊、治、平”模式來介紹“人生三寶說”。“人生三寶說”吸取了穆勒的功利主義思想，要求自由平等和個性解放，對於反對封建制度和封建道德，對於日本近代化的發展都起到了積極的進步作用。然而，西周即使在論述這種近代功利主義學說之時，也沒有離開與儒學的聯繫。西周指出：“所謂三寶者，何也？第一，健康；第二，知識；第三，富有。”“三寶”的反面是“疾病”、“愚癡”、“貧乏”，又稱為“三禍鬼”。他認為，人生的最大目的，就是驅逐“三禍鬼”，增進“三寶”，以達到人生之最大幸福，此乃道德之大本。“人之三寶無貴賤上下之別，其貴重同一也。如果三寶不受侵害，則人的百行自主自在也。”這實際上宣傳了穆勒的人的本性是追求幸福，幸福就是一種利益的“最大幸福主義”思想。為了強調“三寶”的重要性，西周又說，“總之，人生百般之事，除了來世的禍福外，都不外乎靠此三寶，修身、齊家、治國、平天下，沒有哪一件能離開三寶”。^③因而，“三寶”不僅是“交人之要道”、“治人之要道”，而且還是“治政之要道”。西周在這裏借用儒學的表達方式論述了西方近代的功利主義思想及其重要性，這既是個人知識結構在理論上的表現，又是當時日本民族接受外來文化的需要。

西周還提出，“百科學術統一觀”（哲學）與齊家治國有關，“凡百科學術具有統一觀一事至為緊要。如學術上建立統一觀，則人類事業可就緒，社會秩序亦將自臻安定。人們各自事業真的就緒，社會秩序亦安定，苟無紊亂之事，其結果即康寧。若能致力於此一事，其結果，家、國、天下自可富強。此康寧和富強二事實行，即生有所養死有所葬，人皆熙熙躋躋於壽考之城，是即幸福，幸福乃人道之極功”。^④西周的“百科學術具有統一觀”是受孔德思想的影響。孔德認為，他的實證哲學不是處於“五種實證科學”（即天文學、物理學、化學、生物學、社會學）之外，而是用實證原則把它們聯繫起來，並給它們以方法和原則。至於學術與家、國、天下相聯的觀點，則是受朱熹（1130—1200）思想的啟發。朱熹說：“誠意、正心、修身而推之以至於齊家、治國，可以平治天下，方是正當學問。”^⑤因而，西周的上述觀點是對孔德思想的吸收和朱熹思想的積極改造，它非常強調哲學的社會功能，是一種東方型的近代學術統一觀。

其二，西周借用儒學思想創譯西方哲學新範疇。哲學近代化的重要體現之一，是哲學範疇的清晰化、時代化。西周認真地翻譯西方近代哲學的範疇，但其翻譯不是簡單的直譯，而是融合了儒學思想的創譯。

例一，“哲學”範疇。在古希臘，“哲學”原詞為“φιλοσοφία”，後來拉丁化為“Philosophia”，意為“愛智”。西周參照中國宋明儒學思想，最初將“Philosophia”譯成漢語“性理學”、“理學”、“窮理學”。隨着對近代哲學認識的加深，西周便覺以上譯語均不大

① [日] 大久保利謙編：《復某氏書》，《明治啓蒙思想集》（東京：日本築摩書房，1967），第29頁。

②③ [日] 大久保利謙編：《西周全集》（東京：宗高書房，1960），第1卷，第575、19、25—27頁。

④ [日] 麻生義輝編：《西周哲學著作集》（東京：岩波書店，1933），第5頁。

⑤ 《朱文公文集》卷74。

妥。繼之，他又受中國宋代理學家周敦頤（字茂叔，1017—1073）的啓發，認為“斐齒蘇比之意如周茂叔說的‘聖希天，賢希聖，士希賢’之意，故亦可將斐齒蘇比直譯為希賢學”。^①後來，他又將“斐齒蘇比”譯為“希哲學”，這可能受到中國《尚書》的啓示。《尚書·皋陶謨》記載大禹語說：“知人則哲，能官人，安民則惠，黎民懷之。”《孔氏傳》解釋說：“哲，知是也。無所不知，故能官人、惠，愛也。愛則民歸之。”經西周反復思考和進一步推敲，最後他在1874年刊行的《百一新論》中說：“把論明天道人道，兼之教法的斐齒蘇比譯為‘哲學’。”^②這樣與英文原意的“愛智”十分吻合。由此可見，“哲學”一詞是經過精心創譯的，而西周的儒學素養在其中起到了不可缺少的重要作用。

例二，“理性”範疇。“理性”（Reason）一詞產生於西方哲學，它一般指概念、判斷、推理等思維形式或思維活動。西方理性主義的共同特性是，祇承認理性認識的可靠性，否認理性認識依賴於感性經驗。西周在1862—1865年留學荷蘭期間所寫的《開題門》一文中說：“宋儒與理性主義兩者在說法上雖有不同，然也有酷似之處。”中國的宋儒們都非常重視理性，如朱熹提出了“即物窮理”的系統方法，認為，窮理多後，便能“豁然貫通”、內外合一；王陽明（1472—1529）提出“致良知”說，認為格物致知就是致吾心之良知於事物。西方的理性主義者，如以笛卡兒（R. Descartes, 1596—1650）、萊布尼茨（G. W. Leibniz, 1646—1716）為代表的大陸理性派，認為感性知識不可靠，強調祇有用數學推理方法纔能得到真正可靠的知識，並認為觀念的清晰明白就是真理的標準。中西兩派雖說法有異，但在祇承認理性認識是最可靠這一點上確實有共同之處。所以，西周在1870年左右寫的《尚白劄記》中，對“Reason”作了如下注釋：“Reason”廣義使用時，可譯為“道理”；狹義使用時，可譯為“理性”。在1873年所寫的《生性發蘊》中又解釋說：“理性就是理解道理的性能。”他在1884年（五十六歲）所寫的《生性劄記》中又指出：

理性，英語Reason，是唯吾人因抽象作用而命此名者。……理性之作用，亦如記性，不特限知感二覺，又並及情欲二動，然其所以異於記性者，在於記性則受而不拒，理性則有時與二動抗衡抵爭也。若夫抗爭，此心城為之擾亂，是宋儒人心道心之別，獨知誠意之工夫，所以陸子便是之說，陽明良知之工夫亦存於此也，蓋嘗推究其所以然者，理性也者。其質正直貞信，其印象，一踵外界顯象極其曲折，無一點矯飾，無毫釐加損，惟純性精，以奏天君。是以心君雖為情所擾，為欲所擾，理性呈象者依然襲舊，毫無變更，不服從諛君心之非，是其所以為心府之司直，而每與情、欲二動相鬥爭而不止也。^③

西周對“理性”範疇的創譯，雖主要是以西方理性主義哲學為藍本，但不可否認，他從宋明儒學尤其是陸九淵（1139—1193）、王陽明等人的心學中得到較大的啓迪。

此外，西周在創譯“主觀”、“客觀”、“悟性”、“現象”、“實在”、“歸納”、“演繹”等近代哲學範疇的過程中，也在不同程度上吸收了中國古代哲學的營養。這些創譯，對於東西方思想的交流，對於日本與中國的哲學近代化，均做出了積極貢獻。西周主要以儒學為媒介來介紹西方近代哲學思想、創建日本近代哲學的，這不僅僅是西周個人的文化素養所致，而且也是日本明治時期哲學發展的歷史選擇。正如日本著名哲學家下村寅太郎（1902—1995）所指出的：“接受時代的學者全部以漢學為文化基礎，理解西洋哲學祇有將此作為道路纔有可能。”“哲學用語的翻譯就證明了此點。如‘悟性’、‘理性’類今天均在使用的概念

① [日] 大久保利謙編：《西周全集》，第4卷，第146頁。

②③ [日] 大久保利謙編：《西周全集》，第1卷，第289、144—145頁。

多半是虧了這些人們，尤其是西周。”^①日本東京大學教授黑住真也指出：“歐美文化的知识、制度及其有關概念，也是以漢語為容器來導入和構築的。……關於知識思想的框架和內容，實際上也是漢學或儒學所培育出來，而成為發展洋學的基礎。”^②離開了這一重要“基礎”，近代日本對西方文化的吸收是難以想象的。

四、儒學是日本企業文化中的重要內容

在日本的早期現代化中，有些企業家將孔子的思想與西方企業管理思想相結合，使儒學成了日本企业文化中的重要內容。在這方面，一生創立了五百多家企業、被譽為“日本近代企業之父”的澀澤榮一（1840—1931）可以說是典型代表。

澀澤榮一六歲時就由其父實行啓蒙教育，先讀《三字經》，後又讀《孝經》、《小學》；七歲時又隨堂兄尾高蘭香學《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》，從小受到了儒學的教育。



1867年1月至1868年11月，澀澤榮一隨幕府使節德川昭武（1853—1910）參加巴黎萬國博覽會後，用近兩年的時間對歐洲各國進行了詳細考察，深入瞭解了西方近代文明尤其是經濟和企業方面情況。澀澤榮一後來回憶說：“明治六年，我辭官解甲，期望來年能進入實業界，沒想到竟然和《論語》發生了特別的關係。當時是初思從商，心中突然感到，此後，自己祇怕是不得不憑藉着錙銖之利而身處人世間了。那麼，我究竟應該秉持什麼樣的心志呢？當時我想起了從前學過的《論語》。《論語》原是教人如何在日常生活中修己待人的，《論語》是缺點最少的教誨，難道不能以《論語》的教誨來從商嗎？於是，我認真思索了如何按

《論語》所言尋找從商圖利的道理。”^③可見，學習《論語》之事貫穿澀澤榮一的一生，孔子的思想已深深地滲透在其靈魂之中。所不同的是，少年的學習，是一種被動的文化啓蒙教育；成人以後尤其是旅歐歸國和辭去官職之後的學習，是一種為了解決現實困惑的主動性吸取。

首先，澀澤榮一吸取了西方近代注重物質利益、經濟效益的思想，對孔子的“義利觀”作了全新的詮釋。例如，孔子說，“富與貴，是人之所欲也；不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之所惡也；不以其道得之，不去也。”^④澀澤榮一指出，一般人認為此語有輕視富貴之義，這實際上是片面而論。如仔細地思考，此話沒有一點鄙視富貴之義，其旨是告誡人們不要淫於富貴。如直接以此看成孔子厭惡富貴，真可謂荒謬之極。孔子在這裏是指不道德地得到富貴，寧可貧窮，如以正當之道得到富貴，絕無妨礙。“對於此句，要得出正確的解釋，關鍵是要注意‘不以其道得之’。”^⑤

澀澤榮一還嚴厲批評了當時部分日本人在義利觀上的思想錯誤，嚴肅地指出：“有人將謀利與道德看成兩回事，實在不對，像這種陳舊的想法根本不適用今天的社會。維新之前，社會上流人士，應該叫做士大夫，他們與謀利毫無關係，祇有人格低下的人纔與之相

① [日]下村寅太郎：《下村寅太郎著作集》（東京：みすず書房，1990），第12卷，第543頁。

② [日]黑住真：‘德川儒教及其在明治時代的重構’，《明治儒學與近代日本》（上海：上海古籍出版社，2005），第36頁。

③ [日]澀澤榮一：《論語與算盤》（北京：九州圖書出版社，1994），宋文、永慶譯，第11、12頁。

④ 《論語·里仁》。

⑤ [日]澀澤青淵紀念財團龍門社編：《澀澤榮一傳記資料》（東京：日本澀澤榮一傳記資料刊行會，1962），別卷六，第52頁。

關。這種風尚在明治維新之後雖有改善，但仍然苟延殘喘。”孔子認為，“見得思義”，“但其後的學者卻將兩者越拉越遠，反說有仁義而遠富貴，有富貴則遠仁義。甚而將商人稱為‘低賤的商人’而鄙視之，士人不應與之為伍。而商人亦日趨卑下，唯實行其謀利的主張而已。因此，經濟界的進展就不知落後了幾十年幾百年了。今天，這種風氣雖然日漸消亡，但仍未盡除。所以，我想再次強調，謀利與仁義之道是一致的”。^①總之，在形成日本國民性問題上，應該承認，朱子學曾經做出了重大貢獻，但同時它又使富貴貨殖與仁義道德不相容的錯誤思想進一步流傳。

灑澤榮一借用西方近代的商業意識、經濟思想，對孔子的“義、利”思想，尤其是對其中長期以來被中、日歷代思想家曲解的“利”方面，作了認真的發掘，具有強烈的時代感。當然，灑澤榮一對《論語》的詮釋不僅僅是從文字上對孔子思想的考證，更主要地是試圖使明治時代的日本人從傳統的輕利、鄙利思想的誤區中走出來，輕裝上陣地投入到日本近代化的經濟活動中去。

其次，灑澤榮一還提出了“《論語》和算盤一致”的明治時代的企業文化論。他說：“我從自己平生的經驗得知，《論語》與算盤應該結合在一起。孔子雖切實以道德為教學之本，但其中對經濟問題也給予相當的注意，這也散見於《論語》，特別是《大學》更陳述了生財的大道。……因此，以我一個實業家的身份來說，為努力使經濟和道德齊頭並進，經常以簡易的方法向大家說明《論語》與算盤相互調和的重要性。”^②“《論語》和算盤一致，換言之是道德與經濟的合一”^③，“義”與“利”的合一。

“《論語》和算盤一致”論，實際上指孔子的思想與經濟企業發展是相適應的。在灑澤榮一看來，兩者之所以能夠“一致”或相適應是因為：第一，《論語》講了很多修身養性之道，特別是講了許多關於如何處理“義、利”關係的道理，有利於提高商人或企業家的才幹。“至於商才的培養之道，亦全在《論語》之中。有人以為道德之書和商才並無關係，其實，所謂商才，原以道德為本，捨道德之無德、欺瞞、詐騙、浮華、輕佻之商才，實為賣弄小聰明、小把戲者，根本算不得真正的商才。商才不能背離道德而存在，因此論道德之《論語》自當成為培養商才之圭臬。”^④第二，經濟企業的發展，必須有一個好的指導思想作為精神支柱和行動標準。“我之所以愛讀《論語》，是因為本來商人是爭錙銖之利的，賢者如有一步失誤的話，是為利而失道的，更何況商人生活在世俗社會之中，如無防止失誤的規矩準繩，那麼是很危險的。”“如無仁義道德、正義道理之富，其富便不能持久。”^⑤第三，兩者緊密結合，相得益彰。“學問不是為學問而學問，是作為人類日常生活指南針的學問。即學問是人生處世的準則，離實業無學問，同時離學問實業也不存在。故我平生提倡《論語》和算盤一致說，試圖使實業與《論語》一致。”^⑥“學術因實業而顯貴，農工商的實業因名教道德而發光。二者從根本上是一致的，決不許背離。如二者背離，學問成死物，名教、道德也是紙上空談，以致讀《論語》而不懂《論語》。”他還指出：“道德和經濟如鳥之雙翼，車之雙輪，缺一不可，換言之，《論語》和算盤並不是對立之物，可以右手拿《論語》講之，左手把算盤計之，退則可利家和富國，進則可理天下之經濟。”^⑦

再次，灑澤榮一不僅僅是從理論上闡述“《論語》和算盤一致”的思想，更重要的是將之實行在自己繁忙的企業管理活動中。“我常將《論語》看做是商業上的《聖經》，在經營時，絕不敢逾越孔子之道一步。”^⑧他晚年回憶說：明治時代初期，商業範圍狹小，資力

^{①②④⑧} [日]灑澤榮一：《論語與算盤》，第110、86、5、162頁。

^{③⑤⑦} [日]灑澤青淵紀念財團龍門社編：《灑澤榮一傳記資料》，第41卷，第381、390、349、379頁。

^⑥ [日]灑澤榮一：《論語講義》（東京：講談社，1977），第1卷，第23—24頁。

微少，我雖力薄，但決心勵精圖治，使日本商業發展。要發展，必須採取適當的方法。當時的方法大體上是歐美式（如組織公司的合本法），一般的商業公司根據此法竭盡全力以獲利為目的。如果棄其義，縱使達其目的，也決不能長期持續下去。這促使我想起了《論語》。在商業發展中有必然的競爭，意外的曲折，但我堅信，祇要依孔子之教處理，萬事必能辦成。我的經營中飽含辛苦和慘澹，但始終遵孔子之教，據《論語》之旨，終於使經營獲得了成功。澀澤榮一在總結自己辦理各種企業的經驗時說：“我力量微薄，未幹成什麼大事，但我堅定地奉事孔子的思想，並體會到它與商業、工業、礦山業、製造業及所有事業毫不抵觸。”^①

在日本近代化的經濟發展史上，澀澤榮一確實做出了重要貢獻。在金融業方面，他創立了第一國立銀行（今第一勸業銀行），隨後又幫助建立了一些國立銀行、專業銀行、普通銀行，組織成立了銀行家同業協會——“拓善會”，親自指導成立了股票交易所。在企業方面，他先後創立了王子造紙廠（1873年）、大阪紡織廠（1879年，後改名為東洋紡織廠）、東京海上保險公司（1879年）、日本鐵道公司（1881年）、日本郵船公司、日本人造肥料公司、東京煤氣公司、東京電燈公司、石川島造船所、札幌麥酒廠、東洋玻璃廠、明治制糖廠、帝國飯店等五百多家企業。此外，他一生贊助的公益事業達六百多項，包括國際交流、社會事業、福利設施、文化團體、教育設施等。在這些重要的工作中，澀澤榮一認為《論語》是其“精神支柱”。

尤其值得注意的是，澀澤榮一除了以“《論語》和算盤一致”的思想指導其金融實踐和企業管理之外，還注意培養孔子思想與企業管理相結合的人才。他堅持多年親自向所屬企業員工講授《論語》，並著有《論語講義》（七卷本）和《論語加算盤》等書，以此作為培訓教材，使孔子思想深入到他所領導企業的每位員工心中，使“一致”的理念化為全體員工的實際行動，以至“在澀澤身邊及其以後，受其感化和影響，接連不斷地湧現出一大批精明強幹的‘小澀澤’式的企業家”。^②1983年，日本著名的報紙《日經產業新聞》對日本企業家最崇拜的人物進行調查，調查結果是，澀澤榮一排第二位。由此可見，澀澤榮一的“《論語》和算盤一致”思想的影響不僅僅是存在於一批企業和一代人之中，而是伴隨着整個日本經濟現代化的過程。

五、儒學是日本國民人文素養的知識來源

在日本現代化初期，儒學還是大量漢學塾的主要教學內容，是青少年的人文素養的基本知識。

京都大學人文科學研究所教授山室信一經過深入研究後指出：“在頒佈學制的明治五年（1872）前後，日本各地設立的私塾中教授漢學的，在數量上遠遠比江戶時代多……從1881年到1907年山井清溪所持續的漢學塾、養正塾培養的儒者達三千名以上。”^③比較著名的，在東京有島田篁村創立的“雙桂精舍”、蒲生駿亭主辦的“有爲塾”（1879年），在京都有草場船山創辦的“敬塾”（1875年），在大阪有藤澤南嶽辦的“泊園書院”等漢學塾，在塾生各自達到三四百人。其他各地也陸續仿效，漢學塾的發展可謂一時興隆。據《日本教育史資料》統計，僅明治年間（1868—1912）開設的漢學塾就有一百八十餘家，有的漢學塾形成了相當規模並在當時的社會上產生了較大影響。

① [日]澀澤青淵紀念財團龍門社編：《澀澤榮一傳記資料》，第41卷，第143頁。

② [日]中井英基：“張騫與澀澤榮一”，《一橋論叢》12（1987）。

③ [日]山室信一：“明治儒學的存在形態及其意義”，《明治儒學與近代日本》，第359頁。

其中，影響最大的是“二松學舍”。“二松學舍”是日本近代著名漢學家三島中洲（1830—1919）於1877年（明治十年）10月在東京創辦的。三島中洲十四歲入松山藩漢學家山田方谷（1805—1877）之門，二十三歲又從伊勢津藩儒齋藤拙堂（1797—1865）學習經學。1861年，三島中洲便在松山山麓下開設了家塾——虎口溪舍達十餘年之久，塾生常有六七十人。1872年，他被任命為法官，歷任裁判長、判事等，後退官專心致力於教育、漢學。1878年，他應當時東京師範學校校長秋山恒太郎（1842—1911）之邀任教。1881年，出任東京大學教授，與著名學者島田重禮（1838—1898）、中村正直（1832—1891）三人共同主持漢文科的講座。1885年，三島中洲成為東京學士院會員；1899年3月，被授予文學博士學位；他一生著述有四十餘種，大多未刊，代表作有《大學私錄》、《中庸私錄》、《論語私錄》、《孟子私錄》等，現存於“二松學舍”。

三島中洲深厚的儒學、漢學素養決定了“二松學舍”的教學特點和發展方向。“二松學舍”分高等科二年與普通科一年半兩種學制。

——高等科二年學制講授課程

第一學年：《論語》、《大學》、《中庸》、《孟子》、《左傳》、《史記》、《孫子》、《吳子》、《韓非子》、《唐詩選》、《唐八家文讀本》、題跋、序記、絕句、律詩。

第二學年：《禮記》、《書經》、《詩經》、《易經》、《老子》、《莊子》、《荀子》、《近思錄》、《傳習錄》、論說、古詩、中國文學史、中國時文。

——普通科一年半講授課程

第一學期：《孝經》、《日本外史論文》、《十八史略》、《蒙求》、五言絕句、普通文。

第二學期：《小學》、《日本外史論文》、《十八史略》、《論語》、《孟子》、《史記列傳》、《唐詩選》、文章軌範、五七言絕句。

第三學期：《言志錄》、《元明清史略》、《古文真室後集》、《論語》、《孟子》、《史記列傳》、文章軌範、和文漢譯。

通過以上教學內容可以看出，“二松學舍”^①主要講授的是以儒學為主的中國傳統文化，注重知識掌握與能力培養的結合，加之創立者及管理者的深厚漢學素養和較高的社會地位，吸引了不少有志青年學子，在當時產生了較大的影響，1879年就達到了五百名以上的學生。該學塾還培養了一些傑出人才，如後來成為著名文學家的夏目漱石（1867—1916）^②等。夏目漱石曾在作品《落第》中深情地回憶起自己在“二松學舍”學習的具體情況，認為“二松學舍”所給予的系統漢學知識使其終生受益。“日本近代企業之父”澀澤榮一也擔任過“二松學舍”的第三任舍長（理事長）。

以傳播儒學的漢學塾為什麼能在西方文化盛行的日本明治時代乃至整個近代生存呢？第一，儒學是日本人倫理道德的重要精神來源。當時以反對政府而著稱的民間學者山路愛山（1865—1917）指出：“泰西之新學，說權利、說經驗、教科學，而不如儒教、佛教說性命之原、天道。”^③甚至，有的現代日本學者認為：“福澤（諭吉）也在自己的宗教和道德的層面，與基督教相比，對佛教或儒教抱有持續的親近感。”^④第二，政府機構發佈文告需要

^① “二松學舍”在1949年升格為私立的“二松學舍”大學，現在仍是日本傳播和研究儒學的重鎮，並在創立百年之際專門設立了“陽明學研究所”。

^② 1881—1882年，十四至十五歲的夏目漱石在“二松學舍”系統學習了兩年的漢學，奠定了較好的中國古代文化基礎。

^③ 《現代日本教會史論》（岩波文庫本），第66頁。

^④ [日]山室信一：“明治儒學的存在形態及其意義”，《明治儒學與近代日本》，第358頁。

儒學，工作人員錄用必考儒學。自德川幕府以來，長期任用林羅山（1583—1657）這樣的儒學家做文秘之官，形成了官書文告傳統。即使在明治時代，不懂儒學，就無法閱讀、起草文書、律令。例如，在當時的“官吏錄用考試中，要求對無標點本的《通鑑綱目》加以訓點等，這就要求具有儒學方面的知識”^①。所以，“二松學舍”的畢業生有不少人成為法律學校、兵校及政府機構的工作人員。

在現代，日本各地仍有一些以傳播儒學來增加人們傳統人文知識的基地。以東京孔子廟——湯島聖堂為例，日本斯文會^②每年在此舉行若干場次的文化講座。根據有關資料統計，1997年度舉辦講座30場，1998年度舉辦講座31場，1999年度舉辦講座54場；講座內容為《論語》、《孟子》、《周易》、《史記》、“唐詩”、《三國志》、《紅樓夢》等等，主講人多為日本各大學名譽教授、文學博士、學術名流。例如，撰有《儒教概說》、《東洋哲學史》等12部著作的宇野精一（1910—2008）博士不顧八十多歲高齡，自1994—1998年連續五年講授《論語》，頗受歡迎，故他的講座被稱為“宇野《論語》”，聽眾大多是包括青年學生在內的普通市民。因而可以說，東京孔子廟不僅僅是一座歷史古跡，而且也是一塊至今仍然發揮着重要作用的文化綠洲。

在今天的日本，《論語》等儒學經典中的不少篇章仍是日本中學生人文知識教材中不可或缺的內容；不論是在聞名全球的東京神田書店街，還是在全國各大書店內，《論語》、《孟子》等儒學經典的日譯本是必備之書並有着較好的銷售量；孔子、孟子、朱熹、王陽明的著作成了日本中央公論社出版的《世界名著》（全套100本）中的重要組成部分^③。這些，均是日本青少年傳統人文知識的重要來源。

綜上所述，儒學與日本現代化的關係，並非是“儒學阻礙了日本現代化的發展”或者“儒學促進了日本現代化的發展”這類結論所能簡單概括的，而是呈現出頗為複雜的景象：儒學中的“愚孝”類的封建性思想，是日本啓蒙思想家嚴厲批判的對象；儒學中的“忠君”思想，經明治天皇政治集團改造後，變為其御用的理論工具；儒學中的學理性內容，成了日本近代思想家接受西方思想和建設日本新文化的文化基礎；儒學中的“見得思義”等觀念，經過日本企業家與西方近代經營思想的結合，化為日本近代企業文化中的重要內容；至於儒學的人文學說和道德規範，經過學校的教育和家庭的傳承，已經潛移默化地滲透到日本的廣大民眾思想和心理之中，並產生着深遠的影響。

[編者註：該文係作者承擔主持的中國國家社科基金項目“儒學與日本現代化關係的複雜性研究”（14BZX045）的階段性成果。]

① [日]山室信一：“明治儒學的存在形態及其意義”，《明治儒學與近代日本》，第359頁。

② 日本斯文會的“斯文”二字出自《論語·子罕》篇，始創於1880年，1918年成為公益財團法人，是日本著名的儒學、漢學民間普及機構。斯文會主要活動有：每年四月的第三個周日的祭孔儀式，面向市民的各類儒學及漢學的公開課，相關書籍的出版和發行等。

③ 如日本中央公論社出版的《世界の名著》之第三卷為《孔子；孟子》（1966），第十九卷為《朱子；王陽明》（1978）。