

「天道」、「天命」、「王道」概念在 近代日本的繼承和轉化 ——兼論中日帝王的神聖化

陳瑋芬

中央研究院中國文哲研究所助研究員

關鍵詞：天命 天道 王道 帝王 神道 近代日本

姑且不論王道思想的其他內容，天子的地位，特別是所謂革命及放伐的主張是無法和日本的國體並存的¹。因此，日本學者也被要求對王道思想的內容應持有不同的立場。² ——橘樸

人之生活於大天地間，必先仰觀俯察，反本原始。而後自覺其道器之褊小。既然也，則敬天尊天道之心，油然而起。且確信天之足以為其自我之理想，天道之足以為其作為行道之理想。而欲與之合體並行，以此

本文乃國科會九十年度補助專題研究計畫成果之一，寫作期間，承計畫兼任助理劉怡君同學協助收集資料，文哲所同仁及大阪大學子安宣邦教授、中山大學戴景賢教授提供資料或惠賜卓見，不具名審查人及本刊編委會亦不憚其煩，多次斧正，深感獲益匪淺，謹申謝忱。另，本文所引日文之中譯，均由筆者為之。

¹ 「放伐」係日式辭語，為「湯放桀，武王伐紂」之簡稱，常與「革命」連言，為日本漢學者談論易姓革命時常用的詞彙，出典為《孟子·梁惠王下》齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂，有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」曰：「臣弑其君，可乎？」曰：「賊仁者，謂之賊；賊義者，謂之殘。殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」為方便行文，下文襲用「放伐」一語。

² 橘樸：《日本????王道思想——三浦梅園?政治思想及?經濟學說》，《橘樸著作集》（第三卷）（東京：勁草書房，1966年），頁510。

理想，實現於自我及自我所住世界上，為之努力精進
不已。³ ——北村澤吉

一、前言：由中央到終端

近代日本的東洋史學家宮崎市定 (1901-1995) 曾經提出「終端文化」(terminal culture) 論⁴，主張日本的古代文化是一種終端型的文化。所謂「終端型文化」的特徵，就是中央與地方之間存在著巨大的文化落差，像是地勢的傾斜，而文化則有如瀑布一般，由大陸流向日本中央，再由中央匯至地方。換句話說，古代日本對大陸文化而言，是被動的文化「受體」，大陸的鐵器文化以飛快的速度傳播，幾乎與青銅器文化同時，奔流匯入新石器文化的土壤之中。政治組織上亦是如此，中國古代帝國的種子漂流過海在未發達的土壤中尋找落地自適的空間，因為必須有巨大、統合的組織與之相抗，大和朝廷便開始組成律令國家，以擔任文化接收者的終端角色。

的確，日本自攝取大陸文化伊始，便開啟了它自己的文化。大陸文化應如何在日本的土壤中找到自適的空間，島國又如何才能夠受到中國正統理念的感召，是個一貫不變的大問題。雖然島國是為「終端」的文化受體，但是大陸文化在本土化的過程中也必須積極尋求各種因應之道。因此正統理念在傳承的過程中，會產生許多動盪與偏頗，有時甚至可能逼近異端的臨界點。而島國在接受大陸正統文化之初，大陸文化或許被視為異端，融入自我文化之後，卻可能形成自己的正統。

筆者認為，「天皇」與「神國」的思想左右了日本正統意識的形塑過程。自古以來，日本「祭政合一」的統治模式始終具體表現在天皇一身——天皇是天神和神道的世間化身，至上神則是天皇統治權威的神學符號。神譜與氏系互相一致這一發生學的原因，則決定了神道信仰在產生之初，就具有與國家政治生活緊密相連的特點。這種精神核心與政治核心的統一，令神道信仰具備兩種社會文化功

³ 北村澤吉：《儒學概論》(東京：關書院，1930年)，頁53。

⁴ 宮崎市定：《東洋史上之日本》，《宮崎市定全集》(東京：岩波書店，1993年)，第21冊，頁379-380。他觀察西方文化向古代中國和日本傳播的路線和方式，指出貫通東西的交通大幹線中，日本是為極東的終點。鐵製的卡車和青銅製的輓馬車幾乎在同時間輸入還在新石器時代酣眠的日本，引起很大的騷動。

能：一是為以皇族血緣為核心的權力系統提供合法性的支援；二是通過神譜的連結，使天照大神在世間的代表——天皇——具備了凝聚人心和號召動員社會的能力。雖然歷經武家統治，天皇作為精神上最高統治者的地位並未改變。一八六八年，明治天皇由武家手中取回執政權，直到一九四五年昭和天皇宣告日本戰敗為止，近代日本人更積極地相信天皇是統治「神國」日本的「現人神」，他的正統性是因為其血緣繫於神，不來自上天的命令，也不依據其才德。

整個近代日本，漢學者們主要是結合儒家的「天命」、「天道」、「王道」論述，來對天皇進行神聖化。因為「天命」、「天道」、「王道」這三個辭彙——概念，同時關涉了「天」與「道」的普遍性與絕對性。將之放在由儒、道、佛三教交織而成的中國文化，或者由神、儒、佛三教舛互而成的日本文化中，會顯示出不同的張力。知識分子在釋「天」時，主要強調其賞善罰惡的特性，論「道」時，著重其歷史性（即與文化傳統間的密切聯繫）；相反的，統治者則著力於淡化「天」的權威，並以「道」的歷史性，來強化其政權的合法性。

本文的寫作思路是由中、日神聖化帝王的傳統出發，先透過對照和比較，說明中、日在歷史進程中環繞著皇帝、天皇所發展出來的制度和理念，及「天」、「道」、「天命」、「天道」、「王道」等概念在中、日帝王神聖化的過程中所扮演的角色。繼而聚焦於近代，分析帝王如何透過這些概念，納「公」為「私」，把天下為公的理想轉化為私天下的現實，而漢學者又如何展開其獨特的論證，希望能以此呈現出儒學如何因應近代日本的社會背景，投射出不同的顯像。

二、中、日帝王的神聖化

中、日自古皆有神聖化帝王的傳統，中國自秦皇(221 B.C.)以來以「皇帝」稱呼天下的統治者，群臣經常以「聖」⁵字來恭維他；日本自推古朝(A.D. 593)以來以「天皇」稱呼國家的最高統治者，子民習慣以「御」字來頌揚他。可以說，中、日都把帝王塑造為政治上治之理之的君主及道德上教之化之的表率。另外一

⁵ 君王的稱呼尚有「上」、「皇上」、「御」等等，在此因行文之便，僅以「聖」字表之。關於中國歷代對皇帝的聖化，可參見蕭璠：《皇帝的聖人化及其意義試論》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第62本第2分（1993年3月），頁1-37。而關於中、日皇帝名號的意義內涵和比較，甘懷真《中國古代皇帝號與日本天皇號》（《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》〔臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003年〕，頁457-485）有詳細論述。

個共通點，是雖然都把「天下為公」當作理想，實際的政治制度卻強調「家天下」。

然而，中、日帝王制度與理念的發展，多有相異之處。就統治實權而言，中國從秦始皇至清宣統帝有整整兩千一百三十二年 (221 B.C.-1911) 受皇帝統治，天皇雖君臨日本千年，擁有統治實權的期間卻相當短暫⁶。就傳承家系而言，中國皇帝隨朝代遞嬗而改家易姓，日本天皇卻世世代代，不論是兄弟相承或父子相傳，皆出自同一家氏，血緣相通。其間相異主要在於中國自西漢中期以後，「皇帝」之稱所蘊含的神格為「天子」的人格所取代，「天子」自天承受「天命」統治人間，天下萬物皆蒙受恩澤。日本則把天皇的血緣上溯至「天照大神」，認為天皇本來具備「天」之神性，重視其「神格」，企圖結合開天闢地、皇祖降生的神話，強調天皇德智兼備，行無缺失。

孔子說：「天下有道，則禮樂征伐自天子出。」(《論語·季氏》)從今天的觀點看，征伐屬於政治軍事範疇，禮樂屬於社會文化範疇，而這一切均出自天子。秦、漢以降的皇帝如同封建制度下的周天子，是維繫政治、社會和文化秩序的樞紐。封建崩潰，在皇帝制度之下重建天下秩序，皇帝成為新秩序的核心。自秦始皇開始，皇帝的角色即顯現出多面性，他不僅是併一海內、化天下為郡縣的君王，更是道德與文化的領袖。所謂「作之君，作之師」(《尚書·周書·泰誓上》)，秦、漢以後的帝王不但代表政統，更兼管道統。司馬遷在《史記·秦始皇本紀》中以十分戲劇化的筆法描述皇帝制度的出現——未滿四十的少壯國君秦王政統一天下後，重臣與博士聚首斟酌，決定建議秦王稱「泰皇」，因為泰皇乃三皇之尊。天下的新主人卻自出新裁，刪去「泰」字，在「皇」字下加一帝字，合而為「皇帝」⁷。按西琉定生之論，秦始皇所定的皇帝號，意指皇帝本身就是上帝，而非上帝在人間的代理人。他置祖廟於天下之中，來證明嬴姓王天下的根據，又選擇五德終始說來強化政權的合法和神聖，並以天命說宣告自己是真正「奉天承

⁶ 日本天皇掌有統治實權的期間，事實上只有兩段時期：一在上古、二在近代。孝德天皇於西元六四五年建元大化，確立以朝廷為中心的中央集權國家，取代氏姓貴族聯合政權，但是嵯峨天皇時藤原政權興起，政治殊途，所以這一段天皇擁有統治實權的期間不超過二百年。而明治天皇於一八六八年自德川氏手中取回政權，直到昭和天皇於一九四五年宣布日本戰敗為止，日本的政體都是高度中央集權的國家。

⁷ 西琉定生指出「皇」字形容偉大、輝煌，「帝」字標幟了皇帝之神格。參考西琉定生：《皇帝支配？成立》，《中國古代國家？東？世界》(東京：東京大學出版會，1983年)，頁56-58。

運」的帝王。

「始皇帝」希望嬴姓能夠「至於萬世，傳之無窮」，卻僅傳二世而終。他所制訂的皇帝號在西漢以後，由始皇的專稱轉換為天下之最高統治者的通稱，皇帝一詞也在儒教運動中被詮釋為與天地秩序互動的聖人⁸。西漢以後的皇帝制度大抵襲成規，採用五德終始說來強化得天下的合法性與神聖性，推行郡縣制來擴大中央集權制的規模。雖然秦、漢時期因皇帝制度而衍生的問題——如外戚、宦官干政、相權被剝奪——在後代也不斷出現⁹，但是五德終始說的聖人受命觀念對於君主的吸引力絲毫沒有消滅。

由「道」、「勢」的觀點言，先秦已降的儒者大抵堅持「從道不從君」的理想，持「道」與「勢」相抗，試圖對現實政治有所制約。他們時而以「天命無常，唯德是依」之論來對抗專制帝王，認為王者若要保有「天命」，就必需欽崇「王道」，強調「王道」表示為「王」者能夠行使仁政之「道」，否則「天道」將福善禍淫，降災於其國其家。同時他們也要求君王必須行無私無黨的「王道」，以人民的幸福為政治之依歸。這樣的理念如何匯入「終端」的文化接收者日本，又如何因應天皇制的政體和神道宗教觀，產生變貌呢？

日本的天皇制度和理念除了仿效中國，也與其政治發展息息相關¹⁰。綜合《漢書·地理志·燕地》及《魏志·倭人傳》的記載，可知日本早期國家的形成歷經三個階段：「百餘國」、「三十許國」、「邪馬臺國」。各地域小國之間經過兼併和聯合，逐步融聚為實力較強、領地較廣的地域國家。公元四世紀後半，邪馬臺國被古大和國統一。大和統一政權以皇族血緣為中心，它的權力層次是：血緣共同體的氏族首領統治土地和人民；在氏族聯合的基礎上，形成以大王（後來的天皇）為首領的氏族聯合政權。大和國家在五世紀達到鼎盛，進入六世紀之後卻開始出現政治危機而開始動搖，各大氏族不斷擴大勢力，導致社會發展失衡和中央權力削弱。

同一時期，東亞的國際情勢也有所變化。在中國大陸，隋文帝楊堅於西元五八九年結束了長達三百六十多年的南北分裂，建立中央集權政府。六一八年唐滅

⁸ 參甘懷真：《中國古代皇帝號與日本天皇號》，頁484。

⁹ 邢義田《奉天承運——皇帝制度》（收入劉岱編：《中國文化新論·制度篇》〔臺北：聯經出版事業公司，1989年，頁39-87〕）對皇帝制度的變遷有詳細分析。

¹⁰ 參見？上康俊：《詔書·敕旨？天皇》，池田溫編：《中國禮法？日本律令制》（東京：東方書店，1992年）；赤？憲雄：《王？天皇》（東京：筑摩書房，1988年），頁163。

隋，啟開封建帝國的繁榮。在朝鮮半島，與日本來往密切的百濟在五五四年被新羅打敗，新羅在半島上建立了霸權，五六二年迫使日本讓出朝鮮半島上的侵略基地任那。日本強敵環伺，除了要面臨新興的新羅，更要面對強大的唐帝國。大和國的有識之士主張必須由分散的氏族血緣統治，轉變到統一的、集權的地緣統治，才能走出困境。因此，如何在天皇的旗幟下，打倒蘇我氏，振興王權，成為六、七世紀的日本急迫的政治主題。

聖德太子第一個著手進行政體改革，六四年他制定《十七條憲法》，以強化中央集權。其中論述君、臣、父、子的相對關係，規定人們的階級地位及權利義務。尤其明確界定了「臣」的概念，以徹底消除大氏姓的統治權。「臣」不再是可能與「君」分庭抗禮的舊氏姓貴族，而是中央集權下的官僚¹¹。他強調一個國家只允許有一個國王，即所謂「國無二君，民無二主，率土兆民，以王為主。承詔必謹，君則天之，臣則地之；地欲覆天，則致壞耳」¹²。所有人等都要誠心誠意地服從中央政權的權威——天皇。聖德太子的目標是建立如同中國般強大的中央集權制度，可惜在統治階層內部的嚴重對立下，他的改革方案多數功敗垂成，直到孝德天皇即位後(645)，才真正實現了中央集權。他仿效唐制建元「大化」，頒布「改新之詔」，以強大集中的國家權力代替原本的氏姓貴族聯合政權，確立以朝廷為中心的集權國家。其後的天武天皇更積極推動中央集權，並廢除太政大臣、御史大夫等職，企圖進行獨裁。同時他也任命藤原不比等撰定《大寶律令》、《養老律令》，令日本成為法式完備的中央集權制國家，走上「律令時代」。律令制度規定王位由天皇的嫡系子孫繼承，鞏固了天皇的崇高地位¹³。

¹¹ 《十七條憲法》全文見《日本書紀》「推古天皇十二年」條。參見黑板勝美、國史大系編修會編：《日本書紀後篇》(東京：吉川弘文館，1988年)，頁142-146。其中對「臣」的具體要求是：「君言臣承」(《憲法》第3條)；「以禮為本」(第4條)；「明辨訴訟」(第5條)；「背私向公」、「使民以時」(第15條)。而為臣之道就是「忠於君」和「仁於民」(第6條)。

¹² 同前註，頁145。

¹³ 當時的日本人強調皇族血統承自天、天神，《古事記》(712)、《風土記》(713)、《日本書紀》(720)等書本來是民間的狩獵歌、祝宴歌或地方歌謠，但其中所記載的神話和民間傳說，卻幾乎皆與天皇、天皇制國家的成形相關，成為律令制國家的修史事業中，證明國家支配的正當性的手段之一。

平安時期 (794-1192)，日本因政治需要引入「天子」、「皇帝」等稱號¹⁴，在日本的思想脈絡中詮釋，賦予新義。例如 養老·儀制令 解釋道：

天子，祭祀所稱。天皇，詔書所稱。皇帝，華夷所稱。陛下，上表所稱。

太上天皇，讓位帝所稱。乘輿，服御所稱。車駕，行幸所稱。¹⁵

其中「皇帝，華夷所稱」一語，意指「皇帝」是當時的日本朝廷（華）與周遭政權（夷）的共通稱呼。而「天皇」除了是「詔書所稱」¹⁶外，也是日本國內對君主的通稱。新天皇繼位時，即位典禮上必然諭告天皇的神性及繼承的合法性¹⁷，以塑造其天人合一、神人一如的「現人神」形象。

儒學的「天」、「天命」、「天道」思想早在律令時代便伴隨隋、唐政制傳入日本，成為支援中央集權制的重要資源¹⁸。「天命」觀在七世紀中葉以後成為天皇鞏固執政權的重要依據，在諸多天皇詔敕和法律條文中，天皇都以受命於「天」的君主身分出現¹⁹。八世紀中期問世的第一部漢詩集《懷風藻》中，天智天皇被稱為「受命」之君。這顯示了中國儒學的「天命」思想已經植根在日本人的文化心理之中，當時的日本人也普遍相信「天道」支配了個人的命運與政權的轉移。

然而，在氏姓貴族聯合政權的體制下，天皇權威的合法性來自肇始於天照大神的神話性的自然血緣。在中央集權體制下，這種自然血緣的合法性有明顯的不

¹⁴ 甘懷真前引文指出，當時漢字表記已經成為東亞政治世界的共通制度，日本使用漢字表記時必定加以參考。然而中、日的君主稱號，是在不同的概念系統中被理解的。大津透也指出日本制度中的「天子」（「天？神？御子」）一詞出自中國，但我們不能預設日本在引入天子一詞時，必然有意識的引入天子一詞之意涵，如天命、宇宙秩序之協調者等。參見大津透也：《天皇號？成立》，《古代？天皇制》（東京：岩波書店，1999年），頁8。

¹⁵ 黑板勝美、國史大系編修會編：《令集解》（東京：吉川弘文館，1988年），卷3，頁701。

¹⁶ 當時詔書常見「明神御宇日本天皇詔旨云云」、「天神御宇天皇詔旨云云」、「明神御大八洲天皇詔旨云云」、「天皇詔旨云云」等語。

¹⁷ 楊永良指出，天皇透過即位典禮的即位式、大嘗式（天皇成為「現人神」的儀式）、一世一度的仁王祭（天皇成為日本佛教教主的儀式）、八十島祭（祈求天皇延年益壽的儀式）塑造天人合一、神人一如的形象。參見楊永良：《日本天皇即位禮儀之意義——與唐皇帝即位禮儀之比較》，《空大人文學報》第4卷（1995年1月），頁108。

¹⁸ 王健認為日本文化不是中國儒家文化的平移，也不是西方文化的照搬，而是一種「嫁接」。他強調：「儒家的社會觀念被引進大和國，並沒有成為根本的合法性的終極理念，而只是對原有資源進行了功能性的充實。」參王健：《「神體儒用」的辨析：儒學在日本歷史上的文化命運》（鄭州：大象出版社，2002年），頁44。

¹⁹ 詳見菅野真道、藤原繼繩等撰：《續日本紀》（東京：吉川弘文館，1988-1989年），「慶雲四年」條、「天平十九年」條、「天平寶字八年」條等。

足。嚴格說來，它只能說明天皇有權力統治與自己祖先神有血緣關係的氏族系統，卻不能理直氣壯地將全部國土和人民納入統治體系之中。換言之，中央集權體制必須尋找超越血緣之上的最廣泛的合法性資源才能維持政治運作。儒家「王土王民」的思想雖然能夠為中央集權制提供理論原則，卻不足以支持天皇權威的合法性來源。因此，尊皇的國（和）學者、漢學者必須融合皇國思想與王道政治思想，把傳統儒學的「天命」、「天道」、「王道」與「天照大神之神意」、「皇統」等思想加以連結，並重新詮釋。例如北掉親房（1293-1354）在《神皇正統記》中繪製了「日本皇祖誕生圖」，表示皇位的傳承順序來自於「天照大神之神意（「天命」）」²⁰，來說明南朝歷代天皇都是有德者、皆遵循「天命」來決定繼嗣，所以此父子相承的世系是「繼體正統（「正宗傳人」）」²¹。他試圖把皇統上溯到天照大神，藉由不斷重複的「天命」，來迴避君主有德在思想上的「土著化」時遇到的難題，但是「德治」與「血脈」這種異質論理的摩擦，卻欲蓋彌彰地被凸顯出來了²¹。

日本的政體在武家專權後，由中央集權體制轉變為封建幕藩體制，天皇退出政治權力的中心，武士階層晉升為統治者。這段時期的天皇比較類似「精神領袖」，沒有運籌帷幄的實權，但是尊崇皇室的傳統仍然存在。由鎌倉幕府（1192-1333）、室町幕府（1338-1573），到德川幕府（1603-1868），武家締造了系統完備的封建政體。幕府執政對於傳統的價值觀與政治理念而言，不啻一大異端。以中央為正統的一元價值體系在武士出現之後崩壞，出現多元並存的新態勢。天皇政權在律令時代已經透過儒家思想的資源，成為徹底的合法性象徵，相對的，在「御家人」制度上發展起來的武家，既缺乏太陽神道的血統，又不能從儒家「王土王民」等思想中獲得支持。如果說律令時代的天皇政權所遇到的是合法性的修正或補充，那麼幕府政權所必須回應的則是合法性的挑戰。例如大久保彥左衛門在《三河物語》的開篇便提到：「相國家康，其籍日本安藝津島，乃源於國常立尊。」²²

²⁰ 《神皇正統記》的歷史觀可參見石毛忠：「中世????歷史意識????對立」，見今井淳、小澤富夫編：《日本思想論爭史》（東京：鶴嶋社，1979年），頁87-89。

²¹ 丸山真男在「歷史意識？「古層」」（《丸山真男集》第10卷〔東京：岩波書店，1996年〕，頁25-26）指出有部分史書受到《神皇正統記》的影響，在互相抵觸的「德治」與「血脈」概念之間，為天皇的統治權找尋正統性根據。

²² 齋木一馬、岡山泰四、相良亨校注：《三河物語·葉隱》，收入《日本思想大系26》（東京：岩波書店，1974年）。國常立尊是《日本書紀》中描述的開天闢地時最先出現的神，日本神世七代中的第一代神，是與住在高天原的「天御中主神」相對存在的形成水土的地神。

他透過神譜的追溯，在「天地開闢 國生 天孫降臨 人皇 日本人」的系譜中，把德川家康的家系安插進天皇系譜內，冀望藉天皇的神威來維護武家的政權。

德川儒者的「天」觀有兩極：一是朱子學者所主張的天即理說，二是荻生徂徠所主張的絕對宗教性的天。其他儒者則在這兩極之間為自己的天觀尋找定位。對於「天道」、「天命」的論述以古學派為精詳，其中伊藤仁齋(1627-1705)是唯一提及天地開闢的儒者，他認為天並非創造主，而是萬物輪迴的主宰，並且在不斷流動的現象中捕捉此主宰天的形象。他認為天孕育天地萬物，有形的萬物都是因天恩才得以存在、活動，受到天命的支配。仁齋、東涯父子都主張「天命非人力之所致而至者」，因此人在面對此天賜命運應當虛心接受，知命安命，享受命運的安排。因此仁齋細分「天」、「命」之殊，提出「命」比「天」稍輕的看法，勉勵人們多用心於出自於人力上的「命」。他明辨「天道」與「天命」之分，截斷「天道」與「人道」的關連，主張：

凡聖人所謂道者，皆以人道而言之，至於天道，則夫子罕言，而子貢之所以不可得而聞也。²³

他試圖抹去「天命」的絕對性，把人們的努力導向「人道」的「命」。仁齋主張「以人心觀天命」的民本論²⁴。他預期君權之不可恃，需由下層社會著手社會改革，相信「天下者，天下之天下」，非漢氏政權所能專，所以德川政權並未受到先天的保障，能安吾民者即是王。這樣的論調潛藏顛覆性，不為幕府所喜。

荻生徂徠(1666-1728)則以更宗教性、更超越性的概念去描繪天，他說：「在彼者為天。」(《辨名》)²⁵「以至於是者為命，其實則命是天之所命。天與命豈可歧乎！」²⁶他主張「天」不可測，而「命」為可知之物。由於天之不可測，天人關係本來沒有互動，人類只有在天對現實世界下命令時，才開始和天發生實質關係。他認為萬物受天命，現世萬物皆承受天命，人類則應該虔誠的敬畏天。仁齋以「知天命」為「心」的問題，徂徠則以之為「事」的問題，指出知天命就是瞭解天對己之所命，是具體的工作和生活方式。因此，身為指導者，就必須明白天

²³ 伊藤仁齋：《語孟字義》，見吉川幸次郎、清水茂校注：《伊藤仁齋·伊藤東涯》，收入《日本思想大系 33》(東京：岩波書店，1971年)，「道」第1條，頁122上-下。

²⁴ 張崑將：日本德川時代古學派的王道政治論和革命觀——以伊藤仁齋、荻生徂徠為中心，《人文學報》第17期(桃園：國立中央大學，1998年6月)，頁141。

²⁵ 收入井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》(京都：臨川書店，1970年)，頁81。

²⁶ 同前註。

命這個現實 除了應當知道天命之存在，更必須有對應之道。徂徠所謂的是指指導者，天子、諸侯、大夫、士等人倫關係中的指導者，例如父對子、夫對妻、君對臣民，都受到天賦予的指導之責，而臣子遵從君父之命，也是天所賦予臣的命令²⁷。山鹿素行(1622-1685)更強調對於「君父」的絕對服從，他說：「決心若難，當以君父之命決之。是則敬天也。問曰：君父之命，若違義時當如何？答曰：是君父之過也，非我所及。天已命我聽君父命，君父之命乃天命也。隨天命若有過，非我所知也。」(《山鹿語類》)²⁸而徂徠則未言及對君父的絕對服從，卻也主張應當將君父之命視為天命般遵從。這樣的看法在幕末伴隨尊皇論的高漲，產生很大的影響力，例如當時也出現「君乃一國之天」、「無不是之父」(《嚶鳴館遺草》)²⁹的說法。

我們可以發現幕府時期「尊皇(尊王)」與「敬幕」兩種思潮並存，不一定互相衝突。握有執政權的武家為了維持國家的秩序，不得不遵從「藩士 藩主 幕府 天皇」的「名分論」；漢學者尤其是水戶學者如會澤正志齋(1782-1863)等人則透過對「天祖」的祭祀賦予天皇宗教性的權威，主張幕府的統治權是來自天皇的委任，人民忠於幕府就等於尊奉天皇³⁰。「尊皇 敬幕」間的微妙平衡在幕末被迫開國(1853)前後崩潰，吉田松陰(1830-1859)等尊皇論者對幕府開始產生不信任感，提倡天皇才足以行使王道政治而幕府是為霸者的觀念。經過激烈的尊皇王倒幕運動，天皇終於被推上最高權力的寶座。

《明治憲法》中明定大日本帝國由萬世一系的天皇統治(《明治憲法》第一條) 天皇神聖不可侵犯(第三條)，不但將天皇權威絕對化，並且將天皇神格化賦予一合理理由，統御國民。隨著明治政府中央集權制的推行，天皇被塑造成「神」的形象，強調「萬世一系」的皇統及天皇之不可侵犯性——縱然君王不能像父母一樣愛民如子，也萬萬不准百姓說什麼革命放伐。對於執政者而言，儒學在

²⁷ 荻生徂徠：「天命我為天子、為諸侯、為大夫，則有臣民在焉。為士，則有宗族、妻子在焉。皆待我而後安者也。且也士大夫皆與其君共天職者也」(《辨道》，收入三枝博音編：《日本哲學思想全書·第十四卷：儒教篇·道德論一般篇》(東京：平凡社，1980年)，頁15。

²⁸ 《山鹿素行全集》刊行會編纂：《山鹿語類·第十三》(東京：國書刊行會，1921年)，頁51。

²⁹ 細井平洲著，小西重直校訂：《嚶鳴館遺草》(東京：宮越太陽堂書房，1944年)，頁2-6。

³⁰ 《新論下·長計》：「以共邦君之令，奉幕府之法。戴天朝，以報天祖。」參見關山延編，菊池謙二郎校閱：《水戶學精髓》(東京：誠文堂新光社，1941年)，頁506。

政體、政策的轉換過程中所扮演的，就是替政權正當性辯護的角色。對於保守派的漢學者而言，「天道」、「天命」等儒學概念，在他們在尋繹文化根源時，提供了現成的思想素材，成為加以轉化重構的基礎。為了塑造天皇為「神之子」或甚至是「神」——永遠受到「天道」的佑護，有絕對的能力成就「天命」——他們透過文本的詮釋，結合「王道」論與「血統」論，力求擺脫天命的糾纏，淡化君主的「德治思想」。由於中國聖化皇帝的論述並未結合血統、血緣的相關敘述，便成為他們批評中國朝代興替頻仍、政治混亂、盛讚日本之國體冠絕古今時，最重要的著力點。他們除了巧妙運用「天命」等概念來證明天皇王天下的根據，為其治權的合法性與神聖性背書，也擷取「道」之跨國普遍、萬古不移的特性，衍繹為神儒之道共通，主張日本人才能夠藉由經典而充分體認「道」。他們強調日本是儒家的嫡傳正統，其所孕育的「道」才真正適合東亞各國，而天皇是天照大神之後裔，最有資格代天行道，將王道政治反向推廣至中國與世界各國。其論述容詳述於第三、第四節。

三、天皇親政與近代日本的「天道」、「天命」論

日本的「近代」，可以概而分為兩層意義：即「王政復古」和「明治維新」。觀其政治脈絡，大抵為（一）造神運動：王政復古—甲午戰爭（1868-1895）；（二）東亞盟主·東亞共榮圈：日俄戰後—二次世界大戰結束（1905-1945）；（三）滿洲國（偽滿）³¹：建國—亡國（1932-1945）。簡而言之，王政復古到甲午戰爭時期，日本經歷了全面西化政策，卻由於過度強調自由民主，引爆自由民權運動，此後擁皇派積極鞏固天皇權威，臺灣及韓國也被收編為殖民地。日俄戰後到二次戰爭結束為止的期間，日本以戰勝國的姿態，取代中國為東亞之盟主，逐步締造唯日本是瞻的東亞共榮圈。滿洲國時期，日本在中國東北的土地上扶植「滿洲國」傀儡政權，由關東軍操控，美其名為實踐「王道政治」的示範舞臺。在這三條政治脈絡中，漢學者都扮演了重要的角色。

一八六八年，明治天皇以十六歲的少年登基，四年後（1871）廢藩置縣，實施

³¹ 日本稱「滿洲國」，強調其作為獨立國家的性格。中國、臺灣稱之為「偽滿」或「偽滿洲國」，反映其傀儡政權。除了中、日等當事者之外，英文則以 Manchukuo 或 Manchu-kuo 來記述之。

嚴格的中央集權制。這一年，五十四歲的元田永孚（1818-1891）³²初入宮內省擔任天皇侍讀，負責所謂的「君德輔導」。他不循宮中舊例教導《論語》六回，「改而使之涉獵和、漢歷史，令其知識活潑」³³。此後天皇在人格道德的成長，令元田十分滿意，天皇也對元田信賴甚殷。宮中於新年伊始都會舉行「講書之始」儀式，元田出任侍讀後幾乎每年都擔任主講，直到逝世為止，內容涵蓋了《書經》、《詩經》、大學、中庸、《周易》、和《論語》。為了輔導天皇能夠「內聖外王」、「仁者愛人」，他為天皇講述《論語》的「學而」和「為政」篇，以為「脩德政治之本」³⁴。

明治政府的政治方針是文明開化。一八七二年八月，以太政官布告的方式頒布的「學制」，全盤否定德川時代的儒學教育，內容匯集了法國的自由主義、英國的功利主義與德國的國家主義之思想，提倡實用主義和實利主義的教育，反映出了日本向西方學習的態度，明白顯示明治政府急於成為近代化的國家。社會風氣發生劇變，仁義道德式微。明治政府也按照列強的籲求，引進西式憲法、民法與刑法，以健全法制。「天賦人權」等思想因此蔓延開來，妻子控訴丈夫、兒女控告父母等事，都可以在民法找到法源，令思想保守的人們感到恐懼不安³⁵。

本來，在維新功臣們的眼中，天皇並非至高無上的君主，而只是用以號令天下的一塊寶玉、一面大旗。但是經歷自由民權運動等危機後，以天皇為中心的藩閥政府維持了其政權，而元田永孚等宮內省保守派則形成一個政治集團，在一八七七年至一八七九年的兩年間，發動「天皇親政運動」，主張「萬機出於親裁，而不依賴臣下」³⁶。他們企圖為天皇賦上神聖的冠冕、排除急進主義的西化政策，目的是挾天子以號令天下。

³² 元田永孚，九州熊本藩人，曾與橫井小楠等一起會讀，儒學根底深厚，為熊本藩朱子學系「實學之權輿」。明治四年出任宮內省，先後擔任天皇的侍讀、侍講、侍補以及宮中顧問官，樞密顧問官，力主儒教道德，推動「天皇親政」，政治影響力甚大。

³³ 元田永孚：《當宮日割》，收入元田竹彥、海後宗臣編：《元田永孚文書》第1卷（東京：元田文書研究會，1969年），頁328-329。

³⁴ 相關記錄是「經筵論語進講錄」，關於其背景與內容，陶德民：元田永孚的「君德輔導」與《論語》解釋——關於「經筵論語進講錄」的考察（《人文學報》第24期〔桃園：國立中央大學，1990年12月〕，頁43-66）有深入分析，指出一八七八年一月至四月間進行的「經筵論語進講」在「天皇親政運動」中起了畫龍點睛的作用。

³⁵ 石田雄：日本????「合法性」成立過程——特質，《日本近代思想史????法？政治》（東京：岩波書店，1976年），頁149。

³⁶ 渡邊昭夫：侍補制度？天皇親政運動，《歷史學研究》第252號（東京：青木書店，1961年），頁13。

雖然「天皇親政運動」因侍補制度的廢除而受挫，但元田在「天皇親政」運動夭折後，相繼推出《國憲大綱》（1880）和《國教論》（1884），堅持以儒教為國教的立場。同時，他奉天皇諭旨，於一八七九年起草《教學大旨》、編纂《幼學綱要》，最後在參與起草《教育敕語》的過程中，實現了部分的宿願，天皇也在一八九九年公布《大日本帝國憲法》、《教育敕語》時，成功地復出而被神聖化。

帝國憲法發布、帝國議會設立、新帝制成立，當然對於國民的道德也有統一的要求。《教育敕語》是基於家族國家觀之忠君愛國主義與儒教道德而形成的，並且將此精神注入修身等教育之中，成為天皇制的支柱。以《教育敕語》為中心的教育體制，一直到戰後的一九四八年，才經由參眾兩議院決議失效。其根本精神是「忠孝為道德之根本」，這是「國體之精華」，個人必須「孝順父母、友愛兄弟、夫婦相和、朋友相信、恭儉持己、博愛及眾」，對國家則要「重憲法、尊國法。一旦緩急，義勇奉公，以扶翼天壤無窮之皇運」，如此才是天皇之「忠良臣民」。《教育敕語》有「歷史傳承」的意涵，因為其道德教訓來自於「皇祖皇宗之遺訓」，又是放諸古今、四海而不變的，因此凡日本天皇的子民都應遵守此一遺訓。「教育敕語」的精神主宰了近代日本的教育方針，各地小學校都必備《教育敕語》與天皇、皇后的照片，以貫徹天皇制的教育。

甲午戰爭（1895）爆發前後，日本上下均致力於天皇的造神運動；而日俄戰爭（1905）後，日本則迅速地完成了躋身世界近代化國家的歷程。大正、昭和前期的法西斯國家主義極度膨脹，東亞問題不再負載明治時期的民族危機感，而被置換為日本充當東亞霸主合理化的輿論工具，就是「東亞共榮圈」。

漢學界中為此方針辯護最力的，首推「（財團法人）斯文會」（1918-1945）及其前身「斯文學會」（1880-1895）、「（社團法人）斯文學會」（1895-1918）。早期的「斯文學會」主要是集結東京地區漢學者的園地，開辦名為「斯文巒」的私塾，發行《斯文學會雜誌》、《斯文學會講義錄》等期刊，與宮內省諸大臣關係甚密。一八九五年改變組織為社團法人後，一度蕭條，分立出「研經會」（1899-1918）、「孔子祭典會」（1907-1918）、「孔子教會」（1908-1918）、「東亞學術研究會」（1910-1918）、「漢文學會」（1910-1918）等團體，期間先後發行《漢學》、《東亞研究》等刊物。這些團體於一九一八年合併或加入「斯文會」，再一次接受宮內省的資助，發行《斯文》月刊，因應政策的需要，開辦許多研討會、座談會或祭孔活動，試圖形成「保皇」的言論基礎。「斯文會」的成員主要是畢業於東京大學，主修漢學相關科系的保守漢學者，他們在神聖化天皇的過程中，扮演十分重要的

角色。他們雖然繼承儒家傳統的「天道」、「天命」、「王道」概念，也因時地制宜，技巧地作了轉化。其「天道」、「天命」論主要與造神運動及東亞共榮圈相關，其「王道」論則主要與滿州國的出現相關，將分別討論。

「天道」與「天命」在近代漢學者的論述中未必嚴格區分。單論「天道」者不多見，通常混同於「天」或「道」的相關論述中，並著重「天道」與「人道」的關連。整理其「天道」論述，可歸納為二：

玲「天道」= 宇宙意志、宇宙精神、天意、天心、天命

這一派漢學者重視「敬天」、「畏天」觀念的宣導，主張「天」孕育萬物，萬物之存在、活動皆有賴天恩、受到「天道」的主宰。例如世良亮一強調人應以「誠」的修養敬畏天命、順應天道。由於因果相繫，人選擇怎樣的道，就將導致相對等的結果，因此在行動之前必須慎思³⁷。山下政治也指出「天」具備「誠」之德性，支配了萬物的生成發展。所謂人必須「思誠」，以「天道」為理想，行動時須依循良心（「誠」），終極目標就是實現天之道³⁸。飯島忠夫指出人的行動需循順天道，人道應盡可能符合天道的要求³⁹。

凌 天道就是「人所當行之道」

這一派漢學者著眼於天道與人道間的關連，主張個人行道的目的在於與天道合一，個人生活的理想獨繫於天與天道，強調個體必須努力精進不已，尤其應以忠義為行動的最高準則。例如矢野恆太認為「天道」雖然也可以解釋為「守禮」、「孝」，或「敬」，但仁義忠孝卻是人們保有生命力的唯一之法，人的行動如果不以仁義忠孝為本，將失其準據，生命也將喪亡⁴⁰。北村澤吉也認為人道的終極理想唯在天道，人與天需「相待合一」、「合體並行」⁴¹。

《尚書·仲虺之誥》有「欽崇天道，永保天命」一語，殷、周之際的「天道」、「人道」關係，具有相感性。換言之，「天道」無為而為、不言而行，非人

³⁷ 世良亮一：《儒教？道·性·教·德？概說》，《斯文》第22編第7號（東京：財團法人斯文會，1940年7月），頁26-29。

³⁸ 山下政治：《天？對？？孟子？思想及信仰》，同前註，第14編第7號（1932年7月），頁50-51。

³⁹ 飯島忠夫：《孔子？道》，同前註，第12編第9號（1930年9月），頁5。

⁴⁰ 矢野恆太：《性與天道》，同前註，第7編第4號（1925年8月），頁9、14-15。

⁴¹ 北村澤吉：《儒學概論》，頁37、46、53-55。

力所能干預；而「天命」的行為結果則非人可以預期和把握。雖然古來的儒者多有混用「天道」、「天命」者，但嚴格地說，「天命」偏重天人之相關，人之生死壽夭、富貴貧賤、事業成就屬於此範圍；而「天道」主要由法則義釋天，偏重「道」的客觀面，如宇宙的化生、世界的本源等，或稱為自然觀、宇宙觀。然而近代漢學者的論述中不容易看到這樣的前提，他們把重點轉移到人類對天的畏敬之心，以及人類反求諸己的努力和忠孝愛國精神的貫徹。

若將近代漢學者的論述與德川儒者相較，則可以得到有趣的比照。近代漢學者進一步發展了近世敬天畏天、以君父為大的觀念。他們並未如仁齋般在用法上嚴格區分「天道」與「天命」，卻擷取素行、徂徠的絕對服從論，要求一般民眾體認天之命，為國家、天皇盡忠義之道。「斯文會」的靈魂人物服部宇之吉(1867-1939)就是一位致力於以「天命」論為天皇政治合理化的漢學者。他指出儒教的天人關係較接近自然神教論，即天並非親自監督支配人事，而委託聖人天子代而治民教民。聖人天子既受天命，則不可背逆天意，必須善導人民⁴²。他分別就「義理」和「政治意義」論「天命」。義理上的「天命」有兩層意義：

其一乃畏天命或奉天命所言天命之意，其二乃安天命所言天命之意，此二義合為天命說。二義並非全不相涉，實為密切相關。⁴³

他解釋「畏天命、奉天命」的意思是「人皆能自覺於天命，謹守奉行」⁴⁴，而「安天命」是「善盡人事，靜待天命」⁴⁵。就政治意義上的天命而言，他指出中日「國體」的差異及中國「民為貴」的政治觀，導致中國「革命不絕如縷」⁴⁶。他說：

支那所謂為民者，其實為天子自身。天子欲長保己位，意識上須以民為本。《周易》所言聖人之大寶曰位者，乃以位為君主之大寶之意，充滿強烈企圖心。此天命說之必然結果矣。吾國天皇與之相反，以國民為己之赤

⁴² 服部宇之吉：《天及天命？思想？支那？國體》，《支那？國民性？思想》，（東京：京文社，1926年），頁198-203。

⁴³ 服部宇之吉：《儒教倫理？基本思想》，《東洋倫理綱要》（東京：京文社，1926年），頁333。

⁴⁴ 同前註，頁335。

⁴⁵ 同前註，頁343。服部宇之吉特別說明安天命雖指靜待天命之意，但當結果不如預期時，需自省是否有考慮不周處或實行上之缺失處。若有，乃未盡人力之故，無關乎天命，唯存心養性、善自勉勵。若無，則為天命，須修身以俟之。因此安天命者，「必先充分奉天命始得為之」，「決非拱手靜待命運」。

⁴⁶ 服部宇之吉：《天及天命？思想？支那？國體》，頁210。

子，愛之撫之，決不似支那之企圖。⁴⁷

儒家為了呼應禹傳啟的父子世襲，而把「天命」說解釋為不歸乎個人而歸乎「家」。但是這樣雖然符合了事實，卻不能避免革命的發生，因為君主積德，可以令民心歸之、天命降之，「但不能保證一旦歸附之民心永不離去」⁴⁸。他認為中國的皇帝只關心政權的永續，這種利己思維，是因為孟子以降的儒者違反了孔子的本意，把「天命」解釋為 fatalism，以為人的命運定乎於天，皇帝為了保有皇位，治民教民乃出於刻意。日本的天皇卻不然，因為在血緣上已經受到上天的保障，毋須擔憂革命問題，治國時便能自然地愛民如子，君心若親。唯有日本的君臣之道才完全符合孔子之教，因此身為日本人必須自覺於宣揚孔教的「天命」，義勇奉公⁴⁹，進一步「具備先進之自信，善導後進」⁵⁰，把天命的真意逆向傳回中國。類似的說法在其他漢學者的論述中也經常可見。例如高田真治 (1893-1975) 指出「政治性」天命思想以周公最為純化⁵¹。周公以「敬天」與「修德」為永保天命的良方。王者必須敬畏上天、撫育人民，則德澤愈大、天命益厚。加以日本素來以天人合一、神人一如之旨，稱奉歷代天皇為「現人神」，天德體於人身，當然能確保天命無窮。這是日本的國體之所以「冠絕宇內」的原因，在日本，天命思想不可能伴隨禪讓放伐，因為日本精神重視君臣大義⁵²。

可以發現服部、高田等人的「天命」論，偏重勞思光所言的「命令」(出令)義⁵³，目的是免去「帝王應修德」的條件限制，保證天皇的執政權。他們的「日本中心」論承自崎門派和國學者。崎門派始祖山崎闇齋的再傳弟子若林強齋 (1679-1732) 把朱子所謂「血脈」解釋為血統，先以「血脈相承」來確立皇統的一貫性，再主張日本天皇是世界唯一的真君主，其他國家的君主不過階級組織的首

⁴⁷ 服部宇之吉：《東洋倫理綱要》，頁 18-19。

⁴⁸ 服部宇之吉：《天及天命？思想？支那？國體》，頁 215。

⁴⁹ 服部宇之吉：《恥語煥發四十年記念講演會？？？？》，《斯文》第 12 編第 12 號 (1930 年 12 月)，頁 801-802。

⁵⁰ 服部宇之吉：《儒教倫理？基本思想》，頁 335。

⁵¹ 高田真治：《政治的天命思想？周公？理想——併？？吾？國體？？關係？論？》，《斯文》第 17 編第 2 號 (1935 年 2 月)，頁 1。

⁵² 同前註，頁 16。

⁵³ 勞思光以「命令」(出令)和「命定」(限定)來釋「命」，指出命令意義出現較早，《書》與《詩》之《雅》、《頌》中的「命」均為此義。參見勞思光：《新編中國哲學史》(臺北：三民書局，1990 年)，頁 97。徐復觀則指出殷商多稱「帝令」(「帝命」)，周初多稱「天命」，厲王時期便多稱「天」而絕少稱天命。參見徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》(臺北：臺灣商務印書館，1990 年)，頁 39-40。

領，日本與世界的關係有如心臟和身體的關係，日本是世界的中心⁵⁴。他站在宇宙一理的立場，主張日本在世界中的特權地位，並藉由天壤無窮的皇統來強化其主張。如此一來，儒學的普遍主義逐漸消弭，日本中心主義則浮出檯面。十八世紀後期，國學家本居宣長(1730-1801)則在吸收儒學的政教思想後，主張神道=統治之道，以日本的特殊為普遍。其弟子平田篤胤(1776-1843)則指出神道是「天下之正道」、皇國之根幹，而儒、佛、蘭學(日本受容西學之初主要以荷蘭之學為主，故稱蘭學)都是「枝葉之道」，隸屬於神道。

不過，身處天皇主政時期的服部、高田與身處幕府掌政時期的崎門派、國學者之間，仍然存在基本的差異。山崎闇齋試圖聯絡幕府與皇家的親緣關係。在《神代卷講義》中把天皇家的祖神分為兩支，一支是統治天上的天照大神譜系，另一支是統治天下的素盞鳴尊譜系。天皇的權威來源於前者，幕府的權威則出自於後者。東鑿曆等改補序有言：「素盞鳴尊者，可以治天下也。凡平亂者，武家之所為。天子者，執掌天上之事，於今方然。今之武家即素盞鳴尊也。天照大神本居天上，執掌天上之事。」⁵⁵換句話說，國家的統治權應屬於幕府：「神道衰，王風降，素盞鳴尊御治天下之權，歸於武家。始於平清盛，成於源賴朝。」⁵⁶本居宣長認為世間萬物來自「神之旨意」，若強行改變目前的政治組織，「強行將之回復上古的狀況，則違反神之旨意」，「若隨順當今狀況，不違逆今上之規章，不限制於某固定形態，循序漸進，則誠為道也」(玉???)⁵⁷。他認為幕府在天皇的任命下統御天下，幕政再分由各藩之諸大名推行，一切都來自於神的旨意⁵⁸。平田篤胤又進一步強調幕府、大名奉天皇之名，代為領導天下，有如神代之大國主命與事代主神的關係(本教外編·上)⁵⁹，肯認現狀的想法更強。他們雖然強調尊皇思想，理論基礎卻默認幕府大名的存在，這一點既不符合明治維新以後的政治現實，更是積極鞏固天皇制的近代漢學者所亟於迴避的。

簡言之，近代日本漢學者在詮釋「天命」、「天道」時，保留了傳統儒學「天」

⁵⁴ 參閱岡直養編：《強齋先生雜話筆記》(東京：虎文堂，1937年)，卷36丁、卷59丁，卷921丁等。

⁵⁵ 參見王健：《「神體儒用」的辨析：儒學在日本歷史上的文化命運》，頁212。

⁵⁶ 同前註。

⁵⁷ 大久條正編：《本居宣長全集》第8卷(東京：筑摩書房，1976年)，頁322。

⁵⁸ 丸山真男指出：「一旦時代改變，新的支配型態必定『神的御命』自居。」見《日本政治思想史研究》(東京：東京大學出版會，1995年)，頁272。

⁵⁹ 《平田篤胤全集》刊行會編：《平田篤胤全集》第7卷(東京：名著出版社，1932年)，頁11。

的絕對性，又結合「國體」論，以天人合一之旨，主張天皇兼具神格與人格，乃「現人神」。因為天皇先天便懷抱有「天以吾明道」的自覺，「天道」必然永遠維護天皇家的執政權，令之享有無窮的「天命」。

四、「王道樂土」的建構與「滿洲國」的興替

近代日本漢學者的「王道」論述，可說是延續了近世儒者的思考模式，他們結合「王道」論與「血統」論，視儒學、佛教為附屬於日本皇國之道的枝葉之道。但近代漢學者仍然必須因應明治政體與國際情勢，改變其論述策略。相對於仁齋學的「王道」思想同時涵蓋先王之道與諸侯王之道，徂徠學的「王道」思想主尊君、著重制度性，企圖為「力」的行使合理化，更能夠打動獲得近代漢學者的共鳴。但是徂徠的歷史循環論，卻無法在理論上為天皇執政的永續性背書。因此近代漢學者把仁齋、徂徠的「君王之道」、「先王之道」論，轉換為君主受命、修德治民以行「王道」的權利、義務敘述。他們認為「王道」就是「天皇統治之道」，強調天皇是天照大神的後裔，把天皇置於宇宙秩序或政治社會秩序的樞紐位置上，屬於「天」的層次，由於日本的政體萬世一系，最有資格代天行道，將王道政治反向推廣至中國與世界各國。

熱衷於論述「王道」者，包括了漢學者與右翼分子，其主張可包含為下五義：

玲「王道」的根源在於「天道」（「王道」受到「天道」的保障）

例如井上哲次郎（1855-1944）指出「王道」是根源於「天道」的政治事業。王者受天之命，代天行使「王道」，因此王道與天道關係密切。他認為儒教的政治理想不能在中國實現，傳入日本後，才在滿洲國初次成就了王道國家⁶⁰。而貴族院議員赤池濃也解釋王道有二義：一為王者之道、二為王者所當行之道。王受天命，登九五之位，故需代天行道。王以天子的身分代行天職，也以民之父母的身分統理人民⁶¹。

凌「王道」是「王者之道」

例如宇野哲人（1875-1974）指出王者奉行天命，君臨天下，統理億兆，教之養之，強調王道必須制止諸大國彼此爭強顯勝、擴張勢力，而是將之「統

⁶⁰ 井上哲次郎：「王道主義？就？？」，《斯文》第14編第4號（1932年4月），頁2。

⁶¹ 赤池濃：「王道？就？」，同前註，第14編第5號（1932年5月），頁6。

合為一，令萬民皆能蒙受德澤，享太平之治」⁶²。北村澤吉也解釋「王道」為「經綸天下之達道」。他認為王道的規模由洪範皇極之道來規劃，再由周禮民極之道來推展，「師儒」仲介其間，為君主扶翼王道，傳播給民眾⁶³。

舜「王道」乃「天皇統治之道」，必須向「皇道」⁶⁴轉化

例如~~榎~~葉剛作認為，就維繫政權之安定而言，日本政治傳統視「王道」為天皇統治之道，乃保持皇統綿延無窮的最優越做法⁶⁵。阿部宗孝主張中國「王道」與日本「皇道」的內容都是「仁義」，毫無差別。然而伏羲、文王、周公之世所遂行的「君臣不易，天下一系」之王道政治卻因後世王者的失德而中絕，傳到皇統連綿的日本才得以再現。因此日本須維護國體，在混亂的支那本土宣揚「王道」，並廣而及之印度、南亞，求取東洋的和平⁶⁶。飯島忠夫指出日本之「皇道」根源於萬世不易的皇統，涵蓋了「王道」思想。而新興的滿洲國標榜王道政治，與日本若合符節，日、滿二國應同心合力，充分發揮王道精神，才能求取恆久和平⁶⁷。高田真治指出「王道」的理想在唐虞三代、唐太宗，及康熙帝的聖世皆得到極佳的發揮，但是中國改朝換代不斷，因此皇國日本必須改易「王道」思想中隱藏的革命性，

⁶² 宇野哲人：「王道？就？就？」，同前註，第22編第9號（1940年9月），頁3-5。

⁶³ 北村澤吉：《儒學概論》（東京：關書院，1938年），頁64-69。

⁶⁴ 「皇道」一語在儒家文獻中已出現，可歸納為下列二義：其一為帝王治國之法則（如班固西都賦：「博我以皇道，弘我以漢京。」李周瀚注：「皇道，皇王之道。」）；其二為大道（如張協七命：「皇道煥炳，帝載緝熙。」呂向注：「皇，大言大道照明。」）。而近代日本的「皇道」論述集中於一九四〇年代前半，多半結合了「日本精神」與「國民精神」的討論。《廣辭苑》解釋「皇道」為「天皇所行之政道」（〔東京：岩波書店，1995年〕，頁878），說明「皇道派」為一九三二年以荒木貞夫大將為首的陸軍派閥，信奉天皇中心的國體至上主義，因一九三六年二二六事件的敗北而煙消雲散。關於二二六事件的經過，簡單說明如下：一九三六年二月二十六日清晨，由青年將校率領的一千五百名左右兵力侵入首相、內大臣、陸軍教育總監、藏相等人的官邸，侍從長官展開襲擊，內大臣齋藤實、教育總監渡邊太郎、藏相高橋是清遭殺害，陸相官邸則遭占領。之後參謀本部作戰部長石原莞爾進入鎮壓，並隨即公布戒嚴。

⁶⁵ ~~榎~~葉剛作：「日本精神？聖賢？道」，《斯文》第23編第5號（1941年5月），頁40-45。

⁶⁶ 阿部宗孝：「王道？共和？精神」，同前註，第14編第5號（1932年5月），頁62-63、66。

⁶⁷ 飯島忠夫：「王道政治？滿洲國」，同前註，頁59。

發揚「皇道 = 皇國之道義」，透過大東亞戰爭，實現儒家古聖的期望⁶⁸。而滿鐵自治指導部顧問小山貞知也指出中國的「王道」意為「天」依順民意挑選特定者接任王位，此王者可能因為禪讓放伐、易姓革命而受到置換。相反的，「皇道」主張王位屬於「一夫萬乘之君」，因此具備了「世界無比之安定性」。他認為：

皇道本身不容易往其他民族推廣、移植，然而王道國之「王」位既由民意之歸趨或背反而定，便隱含了革命的可能性。職是，王道的實踐必有賴於皇道之指導。因此皇道國日本須以其神武與經營力，支援東洋的王道主義國家並指導之⁶⁹。

而依天皇之大御心所創建的道義世界，在滿洲國初次顯現出來。宇田尚則認為日本的「皇道」有如遍布全體，公平無私的「天道」般，能夠自然地去邪從正，而皇道之中心就是「天皇御一人」。他指出日本國體的根本，就是「一君萬民」的思想，而日本的國民性的根源，就是由父子關係構成的家族制度，因此皇民須以天皇為中心，團結合作、抒解國難，致力於宣揚皇道，求取「大亞細亞主義」的實現，皇道才能「光被無限」⁷⁰。

姓 王道政治的內容即仁政

例如小柳司氣太(1870-1940)認為「道」之歸結點在於修己治人，以「王道」平天下⁷¹。中野江漢認為「王道」就是「心」，若欲此心玲瓏如玉、光輝燦然，需借重修養的功夫，即「明德」⁷²。中山久四郎引用《孟子·梁惠王上》的「不違農時，穀不可勝食也。養生喪死無憾，王道之始也」來強調「王道」始於完善的產業、民生設施。他指出王道的精神在於以中正的態度施行善政、善教；而王道政治的內容則是誠意正心、真心愛民，以和平主義、人道主義推動仁政，令子民悅服⁷³。但是他也援引《國語·魯語》、《史記·孔子世家》、《前漢書·五行志》關於「肅慎」的記載，試

⁶⁸ 高田真治：皇國？道義？支那，同前註，第26編第4號（1937年4月），頁3-5。

⁶⁹ 小山貞知：王道主義國家連合，《滿洲評論》第3卷第22號（東京：滿洲評論社，1932年3月），頁5。

⁷⁰ 宇田尚：皇道精神？聖賢？道，《斯文》第22編第9號（1933年9月），頁12-17。

⁷¹ 小柳司氣太：王道？根本，同前註，第14編第5號（1932年5月），頁34。

⁷² 佐籐膳齋講述，中野江漢編註：《王道講話》（東京：偕成社，1938年），頁11-12。

⁷³ 中山久四郎：滿洲國？孔子教？新使命，《斯文》第15編第8號（1926年8月），頁12-17。

圖佐證「肅慎」為滿洲古名。再引《論語》說明孔子所希望居住的「九夷」⁷⁴包含了滿洲與朝鮮，孔子慨嘆道之不行，欲乘船渡海，前往日本等東方之國，尋求道之實現。強調日滿應攜手合作保全東亞之大局。小川平吉曾任田中內閣閣員，他主張「王道」的第一義在於「君主闡明固有道德並提昇之」，而「王道政治」的本義在於「君主以仁德感召人民，指導、統率、撫育之，以維護社會之安寧與福祉」，國民也將能夠「各自開展其德性，相愛相和」⁷⁵。

妹 東洋施行「王道」政治，西洋則實施「霸道」政治

小川平吉以「王道 = 本天理 = 道德 = 仁愛 = 心服 = 調和」來理解「東洋政治」，以「霸道 = 本人欲 = 功利 = 權力 = 力服 = 鬥爭」來說明「西洋政治」，認為「皇道」包含了「王道」，指出若要避免如「支那史觀」般「王、霸道混淆」，必須將王道政治改良為「皇道政治」⁷⁶。鵜澤總明指出西洋思想重視自由、平等、博愛，終而導致霸道思潮的勃發，而東洋思想著重道德之教，王道思想因此發達。他引述《論語·雍也》的「齊一變至於魯，魯一變至於道」來隱喻世界之局勢必由「霸」演進為「王」。又引述《論語》的「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與」，強調王道始於孝悌、本於仁德，為齊家治國的根本，因此不論就政治上、教育上，或道德上的原則而言，皆能因應時代、社會態勢的變遷，推廣到世界各國，尋求和平的實現⁷⁷。

上述「王道」論主要見於一九三〇年代，伴隨著「東洋思想」論的隆盛，造就了「滿洲國」建國的契機。一九三二年（昭和七年，大同元年）三月一日，「滿洲國」於出現在中國東北的土地上，漢學者遂以之為實踐「王道政治」的最佳舞臺，也間接為日本政府在「滿洲國」的統領管轄權作了「學術」上的背書。然而「滿洲國」隨著一九四五年日本戰敗、溥儀退位而迅速地雲散風清，短短十三年的興替，卻鮮明地呈現了儒家與神道、「王道」與「皇道」間的衝突。

「滿洲國」的建國宣言是：

⁷⁴ 《論語·子罕》：「子欲居九夷。或曰：『陋，如之何？』」子曰：『君子居之，何陋之有？』」及《論語·公冶長》：「子曰：『道不行，乘桴浮于海，從我者其由與。』」

⁷⁵ 小川平吉：《王道、霸道與皇道政治》（東京：廣文堂書店，1935年），頁24-25。

⁷⁶ 同前註，頁147。

⁷⁷ 鵜澤總明：「王道？就？」，《斯文》第1編第4號（1919年8月），頁1-14。

實行王道主義，必令境內一切民族能熙熙皞皞，如登春台。使之為永保東亞之光榮，為世界政治模範。⁷⁸

其建國理念為：「順天安民，民本主義，民族協和。」建國宗旨在於「王道主義」的實行——創造一個讓滿、蒙三千萬民眾能夠安居樂業的理想國，進一步打破東西洋的隔閡，將東洋政治道德的精髓推廣到西洋，為人類歷史提供典範。自此之後，滿洲的舞臺上雷厲風行地展開「樂土」建設，而「王道」遂昇華為充滿理想主義、革命情緒的語詞。主事者把「王道主義之實行」、「王道樂土之體現」宣導為空前絕後的理想政治形態，然而，這些口號的背後其實隱藏著侵略的意圖⁷⁹。另一方面，執政當局通令全國人民須「崇尚禮教」，於建國伊始即以各地的孔子廟為中心，企劃了全國性的儒教振興運動——包括在新京與各地舉行盛大的孔祭、修繕孔廟、聚眾講述孔子行跡、向各省頒布尊孔的宣傳標語、在各級學校實施祭孔大典、對孔子的行事人格進行宣導。

日本在鄉壁虛構「滿洲國」之時，雖刻意自儒教理念尋找素材，仍必須面對與日本的傳統思想整合的問題。除了官員以外，也有不少漢學者奉「文化事業部」之令，前往滿洲國宣導「王道」理念，其中之一便是長年主編《斯文》的鹽谷溫(1878-1962)。他在學習院大學任教時曾指導過滿洲國「執政」溥儀、溥傑兄弟，對「滿洲國」甚具好感。他抵達滿洲後，先赴大連拜訪于沖漢、羅振玉，參與撰寫「建國宣言」。前往「新京」(長春)謁見溥儀時，贈以「鼓腹重開堯舜天」頌詞，赴鄭孝胥之宴時，則倡導「王道大學」的設立。滿洲之行結束後，他又奉令前往歐美⁸⁰，以「昭和王道與世界和平」之題在歐陸各地演講。文中他以孟子的「王霸之辨」立論，說明國際聯盟戴的是霸者的面具，以力假仁；而歐美列強之所為，皆是假藉富國強兵之術，標榜世界和平，因此日本當先成為東亞之盟主，把儒教的真髓向中國滿洲弘布，組成中、日、滿精神聯盟，以去除世界之不安、謀求國際間的共榮。他說：

日本群島位於東亞之中，以中國大陸為前衛，也為中國大陸提供堅實的後

⁷⁸ 山室信一：《???—滿州國?肖像》(東京：中央公論社，1933年)，頁132-133。

⁷⁹ 山室信一評論此政治理念道：「若說這是檢討了現有世界政治的構造後所創出的新機軸，還不如說它是為了對抗中國的政治勢力與其政治主張所提出的相反設計。」見《???—滿州國?肖像》，頁133。

⁸⁰ 鹽谷溫自謂其行囊「筐中裝得無他物，唯有一篇『王道論』」(見《王道?東???》[東京：弘道館，1934年]，首章「發程」，頁5-6)，充溢著世界和平將因王道而實現的善意幻想。

衛。地理上唇齒相依，人種相同，文化同支，諺云：「唇亡齒寒。」缺一不可。今日應以中國的富和日本的強，相輔相成，維持東亞大勢，共存共榮。⁸¹

這種建立「超大國」與西洋抗衡，以護衛中國的使命感，與大川周明、北一輝等人以同文同種為標榜，強調文化關聯性的「大東亞主義」⁸²相同，意在與中國共同對付西歐。他又主張「皇道」乃「天皇之道」，「皇道精神」就是「全國人民體會奉行天皇之大御心」，日本儒教徒的「天命」就是實現八紘一宇、皇國一統，保障「王道」的實現⁸³，全民一心奉戴天皇、協力恢弘皇國之道⁸⁴。

橘樸 (1881-1945) 在中國北方見識了清朝的崩潰，最後卻客死奉天，比較起來，鹽谷溫短暫的滿洲經驗，可能只稱得上「浮光略影」。橘樸在一九二五年擔任滿鐵調查課長，一九三一年「滿洲事變」爆發前創辦了「滿州評論」，他深諳中國問題，在「滿洲國」親身體會了新「國家」的產出歷程，寫作一系列的「王道」論⁸⁵。人稱「王道立國」首倡者的橘樸強調王道理想將會實現⁸⁶，其基礎是：宗教信念、封建政治，以及執政者的道德儀範。他主張「作為自治的王道」，企圖將滿洲國建設為「順天安民、五族協和」的樂土，居民不論種族、階級、宗教信仰一律平等，希望能消泯種族之見、國際之爭⁸⁷；寄望「滿洲國」能夠真正實踐「王道」、復興「東洋」傳統。他批評孟子的革命說，嘗試將革命說與日本國體巧妙整合。橘樸以中國「國民革命」的挫敗為鑒，將「中國問題」轉化為「日本問題」，希望把中國問題與日本現況比照後加以思考，以中國問題為鑑，思考日本的問題。但是野村浩一批評道：

橘樸認為「國民革命的挫折」開始於「滿洲事變」，歷經屈折的命運，終

⁸¹ 鹽谷溫：王道大學設立？急務，《斯文》第14編第5號（1932年5月），頁47。

⁸² 戰前的亞洲觀經歷了「東洋」（明治大正期）、「東亞」（1920-1930年代）、「大東亞」或「大？？」（1940年代）的轉換，將以另文詳細論述。

⁸³ 相關記述可見鹽谷溫《王道？東？？》，以及其歸國後在「斯文會春季大講演會」所發表的演說：東洋道德眼？映？？歐米社會？實相，《斯文》第15編第6號（1926年6月），頁17-18。

⁸⁴ 鹽谷溫：皇國？使命？新儒教精神？再提唱，同前註，第15編第11號（1940年11月），頁11-13。

⁸⁵ 關於橘樸的王道論在一九三〇年代的思想定位，可參見中村春作：一九三〇年代日本？？？「國民」化？言說？儒教、？？？中國，《季刊日本思想史》第59號（東京：？？？社，2001年9月），頁82。

⁸⁶ 山室信一：《？？？滿洲國？肖像》，頁135。

⁸⁷ 橘樸：大陸建設十年？檢討，《橘樸著作集》（第三卷），頁546-570。

於建立「分權的自治國家——滿洲國」。他強調「滿洲國」是「亞細亞主義」再度結晶的成果。事實上，就算是橋樸本人，當時也未充分瞭解建立「王道政治」或是「分權的自治國家」的理論根據，反而是他在實際經驗中摸索努力的結果。⁸⁸

並指出橋樸的論述對於關東軍的「霸道」行動，以及「滿洲國」建國與「王道」自治精神之間的矛盾都無法提出合理的解釋，出現破綻。

歸納上述討論可知，近代漢學者的「王道」論之出發點，首先在於強調「道」具備跨國普遍與萬古不移的特性，主張儒教之道與日本固有之道原本相通，這和閻齋學派對「道」的理解是一致的。然而，孔、孟否定「王者」的絕對權力，強調王權雖源自於天，但「天意」體現於「民意」，故王者必須隨順天道而行，如有違逆，將可能遭致「變置」甚至亡身。相對的，近代漢學者卻主張日本才能真正繼承「道」，而日本思想中早已孕育適合於東亞各國國情的「道」。他們或者以「皇道」含攝「王道」，或者以「皇道」較「王道」更接近孔、孟理想，其目的在於消弭「王道」所隱含的革命性及「王霸」聯想，申論「皇道」具備無遠弗屆的普遍性，適合於東亞，也適用於世界各國。以此鼓吹尊王的精神，期待日本全國人民無條件的奉戴，主張由皇道統一東洋與西洋，甚至以此合理化其發動「大東亞戰爭」的侵略行為。他們所建構的「王道樂土」——「滿洲國」其實是由關東軍所操控的傀儡政權，這種所謂「善意的惡政」、「善意的過失」就如同溥儀晚年在自傳中的反省「天作孽，猶可違；自作孽，不可逭」⁸⁹，難以永遠隱身於「善意」的背後。

五、結語：文化的繼承轉化與主體性

國民在接受權力集團的管理或統治並為國出力的同時，權力集團也必須以自己的效力和德行施惠於民，保護於民。如果這種平衡因為權力集團的失效或失德被打破，那麼統治權威的合法性就會受到來自國民的正當性的挑戰。中國傳統文化中的治國理念是「賢相政治」。在儒家的社會理想中，合法性依據的「天命」觀是與要求統治集團「為政以德」的正當性聯繫在一起的。《尚書·堯典》言「天命有

⁸⁸ 野村浩一：橋樸「亞細亞主義」的徬徨，《近代日本與東洋認識——野村浩一軌跡》，（東京：研文出版，1981年），頁270。

⁸⁹ 愛新覺羅·溥儀：《我的前半生》（北京：群眾出版社，1964年），頁469。

德」，意思是說，上天只會把權力賦予像周文王、周武王那樣的具有美德的人。儒家的「天命」說重視君王的道德修養——君王必須修其德，才能繼續獲享天命維持統治權⁹⁰。西周以前「德」亦大抵關連著天命而言，「皇天無親，惟德是輔」——受有天命者，乃能為天所庇佑，否則「天命靡常」——失德及失天命，天將「勦絕其命」，另求民主。《尚書·召誥》告誡成王必須記取夏、商二代都曾受天命，卻因不修德而喪失天命，所以成王必須「祈求永命」，此「命」顯然指涉國家的命運，也就是說，國運源自於天賜之命⁹¹。因此，上天的降喪或賜福，是以一家一姓為單位的。

簡言之，中國儒家的社會思想是以「德」之有無來決定權力集團的統治合法性「天命」的存在的。這種道德要求不僅及於最高權力者「君」，而且及於作為「君」與「民」之仲介的「臣」，即各級官僚。日本大和政權在超越血緣性基準之上建立的地域性的天皇集權統治，自然會在接受中國儒家「天命」觀的同時吸取其「德政」思想。但是中國的孔、孟之學在時間長河中，不斷地被日本儒者蒸餾、壓縮、轉化，產生了日本政治優位的儒學⁹²。

近代日本漢學者關於天命的論述大體把握了傳統天命說的輪廓，但其論述語言不若理學語言，並未經過精密的推論過程，引用古文獻時也並未對篇章的作者或出土年代作過詳細的考證⁹³，基本上是「各取所需」。而當「滿洲國」成為日本實踐、實驗「王道政治」的舞臺時，漢學者也以相同的方式為政策背書。他們以「血統論」為天皇的治權合理化，目的是宣揚「王道」，又扭曲了仁與力、王與霸的內涵，為侵略行為粉飾。同時援引「肅慎」、「九夷」等語詞，技巧地攫取了「王道」一語所承載的豐厚政治資源，為日本的殖民擴張尋找情緒激勵和合理依據。而選擇使用「順天愛民」、「仁愛」、「協和」等東亞式的詞語，也隱喻著對西方帝國主義的反抗。可以說滿洲國的存在，反映著日本在一九三〇、四〇年代——一個朝向帝國主義化的階段——之時代精神，是日本自國中心主義的顯影。

⁹⁰ 傅佩榮：《儒道天論發微》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁35-36。

⁹¹ 項退結：中國宗教意識的若干型態——從天命至吉凶之命，《孔孟學報》第45期（1983年4月），頁289。

⁹² 自丸山真男於《日本政治思想史研究》論述近世、近代日本政治思想對朱子學的應用與發揮後，晚近學者如相良亨等人多贊同此意見。

⁹³ 例如《尚書》實出於數人之手，非如高田真治所認定的周公之作。謝大寧：儒學的基源問題——「德」的哲學史意涵（《鵝湖學誌》第16期〔1996年6月〕）對《尚書》篇章的成立年代及所透露的天命觀遞嬗軌跡有清楚的考察。

日本的親皇政客和保守漢學者在一個新的「國家」求取「王道政治」的實現，換句話說，他們試圖在「外地（滿洲）」構造東洋的「傳統」，希望以「東洋（中國）」為起點，經由「非西洋（日本）」來實現真正的「東洋精神」⁹⁴。

對於上述詮釋，戰前便有漢學者便已經展開反省，例如內藤湖南（1866-1934）便曾質疑道：

近年來，「王道」一語作為滿洲國之建國理想，頻繁可見。對於「王道」之字面似乎無人異議，然對於「王道」之內容，卻眾說紛紜，人言人殊，誰也無法明白定義。其實，「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、教訓而已。對於此理想，史上從未有人反對，然而因應王者的作為，卻屢屢發生與此理想相反的結果。⁹⁵

他進一步指出由關東軍以武力所建造的「滿洲國」，竟然在建國宣言上堂堂正正地以「世界政治之典範」自詡，其建國理念其實應該是「王道」而非「霸道」，可謂反諷。

日本在神聖化帝王的過程中也同時躋身為世界屈指可數的近代化國家，卻也強化了法西斯國家主義，「天道」、「天命」、「王道」也被置換為日本乃東亞霸主的輿論工具。本文的討論與其說明日本作為一個「終端」所具備的主體性，毋寧說儒學的概念本身提供了一種能夠因應時代、地區、文化而重新詮釋的可能性。亞洲問題、殖民問題、「滿洲國」問題都值得吾人思省再三，而日本作為一個終端的文化接收者，對於來自「中央」的儒學概念如何自主地執行繼承和轉化，也是個饒有意味值得認真審視的課題。

⁹⁴ 參拙作：自我的客體化與普遍化——近代日本的「東洋」論及隱匿其中的「西洋」與「支那」，《中國文哲研究集刊》第18期（2001年9月），頁405-413。

⁹⁵ 內藤湖南：滿洲國今後？方針？就？，《大亞細亞》（東京：大亞細亞協會）1937年7月號，頁18。

「天道」、「天命」、「王道」概念在 近代日本的繼承和轉化

-- 兼論中日帝王的神聖化

陳瑋芬

中、日自古皆有神聖化帝王的傳統。不過，中國自西漢中期以後，「皇帝」之稱所蘊涵的神格為「天子」的人格所取代，天子自天承受「天命」統治人間。日本則把天皇的血緣上溯至「天照大神」，認為天皇本來具備「天」之神性，重視其「神格」。此「天皇」與「神國」的思想左右了日本正統意識的形成過程，「祭政合一」的統治模式自古便具體呈現在天皇一身。這種精神核心與政治核心的統一，令神道信仰具備兩種社會文化功能：一是為皇族血緣為主的權力系統提供合法性的支援；二是通過神譜的連結，讓天皇具備了凝聚人心和動員社會的能力。

近代日本的漢學者主要結合儒家的「天命」、「天道」、「王道」論述，來對天皇進行神聖化。這三個辭彙 概念，關涉了「天」與「道」的普遍性與絕對性，漢學者透過文本的詮釋，結合「王道」論與「血統」論，淡化君主的「德治思想」，把天皇塑造為「神之子」，恆久受到「天道」的佑護，有絕對的能力成就「天命」。

本文的寫作思路是由中、日神聖化帝王的傳統出發，先說明中、日歷史與皇帝、天皇制度相關的理念。繼而聚焦於近代，分析帝王如何透過「天命」、「天道」、「王道」三個概念，把天下為公的理想轉化為私天下的現實，而漢學者又如何展開其獨特的論證，比較中／日、近世／近代對這三個概念的論述內容與策略之差異。

The Continuity and Transformation of the Ideas of *Tiandao*, *Tianming* and *Wangdao* in Modern Japan, with an Argument on Deification of Emperors in China and Japan

CHEN Wei-fen

The traditions of deification of emperors have long existed in China and Japan. In China, however, since the mid-Western Han dynasty, the implied deified status of *huangdi*, “emperor,” had been replaced by a more humane *tianzi*, “son of god,” who ruled the world with heaven’s mandate (*tianming*). Japanese emperors were thought to be descendants of the goddess Amaterasu, so the *tennou* (emperor) was born divine. The concepts of *tennou* and *shinkoku* (spiritual state) informed the formation of Japanese orthodoxy. The *tennou* always embodied the unity of sacrificial and political domains (*zaisei gouichi*). The spiritual and political union of Shinto performed two social and cultural functions: it legitimized the core power system built on the emperor’s blood relations; and, with his “divine lineage,” the emperor had the power to summon his people and rally the society around him.

Throughout modern times, Sinologists in Japan combined the three Confucian concepts, *tianming*, *tiandao* (way of heaven) and *wangdao* (royal way), to sacralize the emperor; all three terms imply the omnipotence and absoluteness of *tian* and *dao*. Through textual interpretation, the Sinologists integrated discourses featuring *wangdao* and *xuetong* (descent) to reduce the importance of “rule-by-virtue,” presenting the *tennou* as the son of gods, who is always protected by *tiandao* and has the absolute power to accomplish gods’ will. Their manipulation of notions such as *tianming* legitimized the emperor’s sovereignty and endorsed the emperor’s divinity. Furthermore, they expanded the definition of a universal *dao* to identify Shinto with Confucianism, emphasizing that Japan boasted the sole legitimate Confucianism and the emperor had the mandate of heaven to carry out the *dao* and promote *wangdao* governance to China and the rest of the world.

This article begins with the traditions of deification of emperors in China and Japan, explaining the relevant concepts of *diwang* and *tennou* in Chinese and Japanese history. It then shows how the emperors used these concepts to turn the ideal of a public world into their private property.

Keywords: *Tianming* *Tiandao* *Wangdao* *Diwang* Shinto
Modern Japan