

日本祭政一致的國家理念^(註 1)與其成立過程 ——以《易·觀·彖辭》「聖人以神道設教」 爲主的討論

子安宣邦 作

大阪大學名譽教授

陳瑋芬 譯

中央研究院中國文哲研究所助研究員

摘 要

本文主要討論會澤正志齋的《新論》如何代表後期水戶學建立「國體論」，以祭政一致的國家理念，對國家觀進行重構。並分析幕末的日本儒者如何運用中國經典中的鬼神論，配合日本史的論述（如《大日本史》的編纂），藉由中國的古典世界的理想型態以證成日本原始國家的神聖性（如表現在《日本書紀》），並透過「祭祀國家」的論述，建構出一個應付當時危機的神話，並建構一個新型態的國家，亦即一個新的共同體。同時，本文也試圖對水戶學的意義、《新論》的定位、徂徠學對於日本近代化的作用等江戶思想史的重要問題，提供了新的觀點。

關鍵詞：水戶學，徂徠學，會澤正志齋，國體論，《新論》

「昔者天祖以神道設教，明忠孝以立人紀」

——會澤正志齋《新論》

1. 序言

十九世紀初期，英、俄等國船艦再三以要求柴薪、供水、以及交通往來爲由

-
1. 譯者註：日文原用詞是「祭祀的國家」，意指「具祭祀性質的國家」，即祭政一致，具備祭祀體制的政治國家。或許直接使用「祭祀的國家」便能夠表達當時人要建立的國家是一種奉天皇而敬天的「祭祀性」的國家，不過爲了在文意上更求明瞭，篇幅中視文脈譯爲「祭政一致的國家」或「國家祀事」，取代直譯語「祭祀性的國家」。

而迫近日本領海，令日本境內對外的危機感逐漸增強。一八二四年，爆發了十二名英國籍船員侵入水戶藩領地的大津濱事件，也激發了該藩的危機意識。水戶藩在德川日本的地位相當特殊，作為將軍家的親藩，它是德川政權很重要的支柱，而水戶藩主所締造的「水戶學」，具備強烈的歷史國家觀，更是一種受人矚目的學問。近世後期，水戶藩直接面臨外來危機，遂以該國家觀為基礎，成為主要的訊息發射站，源源不絕傳播革新主義的政治思想。其後，第三代藩主德川光圀著手編纂《大日本史》，創造出具備歷史意涵的國家之學——水戶學。《大日本史》^(註2)以朱子學的大義名分論為基礎，採取紀傳體的形式，紀錄歷代天皇統治的正統譜系。在德川武家政權的統治下，水戶藩著手編纂一部通史，試圖為天皇朝統治日本的正當性提供辯護。這個以日本國家為重的概念，超越了武家掌政的現實，對真正參與修史工作的人造成莫大的影響。由近代日本的角度觀之，水戶藩的修史事業被當作尊皇思想的表徵，宣導著一種必須尊重歷史性、國家觀的態度。伴隨著《大日本史》的編纂工作，水戶學開始初具規模，之後受容徂徠學「先王之道」的主張，以獨特的方式品評國家社會的制度習俗——可以說，後期水戶學已經發展出討論國家經綸的本領。十九世紀初期，當日本遭遇外患之時，水戶學挺身而出，對國家政事進行議論。我將該學問稱之為「危機的政治神學」，也就是後期水戶學。其特徵是以祭政一致的國家理念為核心，試圖對國家觀進行重構。水戶藩的學者會澤安（號正志齋，1782-1863）著有《新論》（1825），是一部論述危機時期國家經綸的代表作。《新論》廣受同時代許多革新派的武士歡迎，不僅影響他們的政治觀，在明治新國家成立之時更發揮了極大的影響力。

2. 國家的長遠之策

會澤安在《新論》中主張，十九世紀初的日本在面臨國家存亡之際的最高指導原則，應是以不變應萬變的長治久安之策。日本不僅面臨外患，尚有內憂，這是因為德川政權根本缺乏一套能夠因應外來之變的體制和能力。唯有具備高度的

2. 明曆三年（1657），《大日本史》397卷奉德川光圀之命開始編纂，光圀歿後由水戶藩接手修史工作，於明治三十九年（1906）完成。記載了初代神武天皇到百代後的小松天皇之事蹟。

危機感，才能夠在臨危之際以前瞻性的眼光尋求國家的重新統合與建構。因此，《新論》一書始於〈國體〉而終於〈長計〉。〈長計〉章以「英雄之舉事必先大觀天下，通視萬世而立一定不易之長策，規模先定於內，然後外應無窮之變」^(註3)開篇，會澤認為面臨危機的日本必須採用長遠之策，才可能造就具備近代意義的國家。不過，這並不表示會澤已經擁有透視近代國家日本的眼光，他只是針對日本未來國家體制的走向，發表自己的看法。會澤所提出的政論既然由「國體」問題下手，那麼其中顯然必得透露對國家體制的前瞻。他認為國家必須先安內再攘外，站穩在這個基礎上之後，才能有效地因應各種危機。〈長計〉就是在這個宗旨上所提出的國家長治久安之道，而《新論》所勾勒的長遠策略之前提，就是對新國家的展望。

對於一八六八年成立的明治新國家而言，《新論》或者說後期水戶學所彰顯的意義在於，其內容已經表達了日本必須具備的國家體制之基本概念。同時，就考據近代日本國家之形成過程的作業而言，《新論》的意義也在於此。換言之，《新論》的長遠之策是一種建設未來國家的基本概念，或者說《新論》受到矚目的原因在於，水戶學作為一種儒家的史論如何闡述「國體」的概念，為新的國家體制奠定良基。

會澤這部《新論》的宗旨在於為國家發展藍圖謀求良策，它的言詞很容易令人聯想到日本歷史的起源。「昔者，神聖之所以攘斥夷狄，開拓土宇者，莫不由此道，故中國常有一定之略，以制御夷狄，有不拔之業」——這段文字描述了日本初代神武天皇東征及開國的歷史。水戶學負責《大日本史》的編纂，習慣以回溯史實的方式論述治國理念，是一種把國家經綸置於歷史遞嬗中回顧並前瞻的議論。可以說，水戶學的言論特徵是站在日本歷史的起源或歷史分期的角度，探討維新的相關論述，強調這是革新現況之表徵。這裡必須附加說明的是，前述引文的「中國」指的是日本，而非中國，《新論》中使用「滿清」稱呼真正的中國。^(註4)這意味著東亞政治地圖的核心，已經由原本的中華為主，發生了位移。《新論》

3. 《新論》原文徵引自《水戶學》（日本思想大系 53，東京：岩波書店，1973）。

4. 明清之交替也令日本連帶地改變對中國的看法，在十八世紀後開始通稱中國為「支那」。加上皇國意識浮現後漸漸視中國為性質相異的他者，而這樣的改變也可從《新論》以自他兩種不同稱呼名之進一步證實。請參閱〈大いなる他者——近代日本の中国像〉（《『アジア』はどう語られてきたか》，東京：藤原書店，2003）。中文版可參照陳瑋芬譯《東亞儒學：批判與方法》（臺北：台大出版中心，2004）。

率先使用「中國」來稱呼日本，主張日本在東亞應該佔有中心位置。那麼，會澤是以怎樣的歷史觀，來為以「中國」相稱的日本策定未來的國家型態呢？

3. 回顧祭祀的事蹟

《新論》由歷史的角度追本溯源，指出天祖是日本國體理念的起源，說道：「昔者天祖以神道設教，明忠孝以立人紀」。文中把關懷的焦點集中於《日本書紀》對崇神天皇祭神事蹟的描寫：「幼好雄略，既壯寬博謹慎，崇重神祇，恆有經綸天業之心焉」，^(註5)指出這一段歷史意味著古代的天皇之國藉由祭祀的舉動，被統合為祭祀之國。

《新論》引述了崇神紀六年「故以天照大神，託豐鍬入姬命，祭於倭笠縫邑。仍立磯監城神籬」的記載，說明當時天皇顯然透過在宮廷外祭祀神器的舉動，教導天下人知曉應當「尊天祖以敬朝廷」。會澤進一步詳細闡述「天皇乃祭之於外，公然與天下共敬事之，誠敬之意，著於天下，天下不言而喻焉」的意義後，又以「天祖」來代換《易·觀·彖辭》「聖人，以神道設教，天下服」^(註6)的主語，成為「天祖以神道設教，天下服」，說明天皇奉事祖考（天祖）的祭祀行為，能夠讓人民自然而然地對天皇產生景仰和畏服之心。會澤藉由翻譯的行為，將《易》的「聖人」轉換成涵蓋祖考概念的「天祖」，又將「神道」改譯為祭事祖考的「神祇之道」。如此一來，《易》的「以神道設教」，便轉換為涵蓋神祇觀念的國家祀事（祭政一致）用語，訴說著祭神之舉對教化人民的重要性。

荻生徂徠的古學以「先王之道」的論述為主，啟示了水戶學由中國古典經書的世界著手，為日本的祭政一致理論建立根據。關於徂徠學對水戶學的影響，將在後文詳述，這裡僅說明水戶學是經由再三引述中國經典、或透過與中國古典世界的比對，來進行日本歷史溯源的作業，藉此反省、重構國家的相關理念。^(註7)

5. 《日本書紀》崇神紀六年。訓讀根據《日本書紀》（岩波文庫）。

6. 《易經》（高田真治、後藤基巳譯，岩波文庫）的譯者將〈觀〉卦·彖辭解釋為：「仰視神聖之天道，則四時循環將不再。聖人亦依此天道設立政教，令天下人信賴之」。

7. 十九世紀日本對國家概念進行的重構，是把中國古代國家的樣態藉由翻譯的方式加以轉換後，回溯日本古代國家出現和成立的歷史。而筆者在這裡要強調的是，透過轉譯的方式重新闡述中國古代國家並建立解釋規則的是徂徠學。

《新論》中關於歷史上天皇祭神的事蹟，多半援引《尚書》等古典來加以註解和說明，這樣的舉措也可以說是由《尚書》的角度重新解釋日本古代的神祇史。其解釋法在徂徠學手中奠定，意味著詮釋者已對祭祀之於國家的政治意涵有所自覺。會澤安等水戶學者對於祭祀史的回顧，則意味著他們主張國家經綸必須藉由國家祀事論來規範。換言之，他們認為國家身處存亡之秋，如果要保持統一的景況，就必須健全祭祀體制。這樣的看法令《大日本史》編纂作業終將面對結構性的轉變，次節將進一步討論這個問題。

《新論》將《日本書紀》崇神紀七年十一月的記事：「即以大田田根子，為祭大物主大神之主。又以長尾市，為祭倭大國魂神之主。然後，卜祭他神，吉焉。便別祭八十萬群神」，解讀為祭祀由朝廷所統合的歷史，意即「祭大物主倭國魂，因土人所敬尊秩其祀，而畿甸民心有所繫屬，以同奉朝廷。舉是義達之四方，定天社國社，天下神祠莫不統，而天下民心有所繫屬，以同奉朝廷」（同上）。

朝廷征討地方之時，也將透過當地子孫祭祀地方忠烈的方式，平定該地。朝廷藉由祭祀來統一地方秩序，各個地方、氏族因此受到朝廷的政治支配和統一，並進一步透過祭祀的秩序統合起來——這樣的歷史事蹟，在十九世紀初的日本受到熱烈的矚目與再三的回顧。《新論》的〈長計〉章，一方面回溯《日本書紀》對崇神、崇仁紀、延喜式各朝的記載，又引述周王朝的祭祀史，試圖將日本古代國家標榜為統一祭祀秩序的歷史典範。水戶學就是透過這樣的方式，在十九世紀重構了祭政一致的國家理念。

4. 徂徠的祭神鬼論

十八世紀享保至文化初年間，水戶學藉由修史事業回溯日本史，並將古代日本詮釋為祭政一致的國家。當時《大日本史》的主編權責由立原翠軒（1744-1823）轉移到藤田幽谷（1774-1826）手中。按照尾藤正英的看法，主導權的轉移意味著《大日本史》的編纂重點「由人物本位的紀傳體式，轉成制度史的志表體式」。⁸⁾

8. 尾藤正英：〈水戶學の特質〉《水戶學》解說（日本思想大系 53，東京：岩波書店，1973）。本書對於水戶學的成立，提供許多值得參考的見解。

誠如所言，水戶藩將修史事業的重點轉移為制度史，代表著參與其事的修史工作者共同具備了徂徠學對「禮樂刑政之道」之社會制度的關懷。此外，他們重視神祇史的起源，把被《大日本史》〈本紀〉割愛的天神地祇事蹟重新放入「志」第一，由此類神祇史的描述可推知，這些修史工作者應該也都理解並認同本居宣長(1730-1801)等人的國學觀。本節將探討荻生徂徠的鬼神論與祭祀論，以釐清《新論》及水戶學由歷史角度回顧古代國家祀事的意義。

荻生徂徠作有〈私擬對策鬼神一道〉一文，這應該是徂徠閱讀了同時期的朱子學者新井白石所撰《鬼神論》後，為了教示護園諸弟子，而改由古學的立場闡釋鬼神問題的作品。該文引用了國學者平田篤胤（與會澤安同時代）所著《新鬼神論》中，一段對於儒家鬼神論的典型敘述，^(註9)這意味著平田、會澤等關心鬼神論問題的人們對於《徂徠集》以及與徂徠其他關於鬼神祭祀的言論，有著共同的關心。在徂徠這篇〈私擬對策鬼神一道〉中，如此描述祖先祭祀制度成立之前，自然狀態下的人類：

方聖人之未興起也，其民散焉無統。知有母而不知有父。子孫之適四方而不問。居其土，享其物而莫其所基。死無葬而亡無祭。群鳥獸以殂落，俱草木以消歇。民是以無福。蓋人極之不凝也。故聖人之制鬼以統一其民，建中廟以居之，做蒸嘗以享之。……禮樂政刑由是而出。聖人之教之極也。^(註10)

徂徠認為在聖人教導人們安葬父母、祭祀先祖的方法之前，一般人的生死大事其實無異於鳥獸。文中所謂「聖人之制鬼以統一其民」，是基於聖人創制之論，說明民間最初的統一共同體就是藉由祭祀鬼神的舉動，達成祭祀的統合。該文觸及人類原始共同體的形成史，這樣的觀點是儒家之論中稀有的。對於儒家而言，將祭祀鬼神（死靈・祖靈）的意義理解為人民共同體的統合，表示他們不否定鬼

9. 關於此處篤胤所引徂徠的鬼神論，請參閱拙論〈鬼神と人情〉（《新版：鬼神論——神と祭祀のディスコース》，武藏野：白澤社，2002）。

10. 《徂徠學》卷十七。

神存在的事實——這正是有鬼論的立場。(註 11)而就執政者而言，他們認定統一人民共同體的最佳方式便是祭祀，祭祀是最佳的政教要術，目的在於祭（祭事）政（政事）一致。《易》之所言「聖人以神道設教」也是此意。以下將引用數段徂徠關於鬼神及祭祀祖考的言論，進行更深入的探討。《新論》與水戶學的祭祀論，都成立於徂徠如下的言論基礎之上：(註 12)

鬼神者，先王立焉。先王之道，本諸天，奉天道以行之，祀其祖考，合諸天。道之所由出也。故曰：「合鬼與神，教之至也」。(註 13)

水戶學所發展的新概念「天祖」，便是依據徂徠在此段所言的「祀其祖考，合諸天」。奉行天道、實施先王安民之治道，也就達到透過祭祀祖考、統一天下的目的。「祀其祖考，合諸天」是可能達成祭政一致之治道的根據。這句話表示了徂徠的祭祀觀，它對水戶學發生了影響，促使水戶學者以日本神代史、古代史的「天祖」概念為基礎，重新發現、建構祭政一致的統治理念。此外，徂徠又將《禮記》的「合鬼與神，教之至也」（祭義篇）解釋為祖考（人鬼）與天（天神）的合一，他在《辨名》中說道：「帝亦天也。漢儒謂天神之尊者……況五帝之德，侔于天，祀以合之，與天無別」。這一段文字促使吾人重新思索水戶學重構「天祖」概念的背景。下一段引文是討論徂徠學對水戶學的影響時，最常被引用的一段。

夫六經雖博，何稱非天。禮必有祭，事皆有祭。惴惴栗栗，唯恐獲罪於鬼神也。聖人以神道設教，豈不較然著明乎哉。……不佞茂卿，生也晚，未聞我東方之道焉。雖然，竊觀諸其為邦也，天祖祖天，政祭祭政，神物之與官物也無別。神乎人乎，民至於今疑之。而民至於今信之。是以王百世而未易。所謂藏身之固者，非邪。後世有聖人興于中國，則必取

11. 筆者將儒家的鬼神論視為儒家知識份子理解鬼神祭祀、鬼神信仰的言論，並將之分為三類：有鬼論、無鬼論述、以及不涉及有鬼、無鬼的鬼神解說論。徂徠的立場就屬於典型的有鬼論，他態度積極地對祭祀鬼神的政治、社會意義進行理解。伊藤仁齋的倫理觀則屬於典型的無鬼論。不涉及有鬼、無鬼的鬼神解說論可舉朱子學為例，如近世的日本儒者新井白石。詳細內容可參閱前掲拙著《新版：鬼神論——神と祭祀のディスコース》。
12. 尾藤正英在〈國家主義の祖型としての徂徠〉（《荻生徂徠》解說，日本名著 16，東京：中央公論社）中對荻生徂徠的思想理論影響水戶學與國體論的部分，有深入分析。
13. 《辨名》〈天命帝鬼神〉章（《荻生徂徠》日本思想大系 36，東京：岩波書店）。

諸斯已。(<舊事本紀解序>)(註14)

但徠認為東方民族迄今仍未出現任何一種道，可以和古代中國的先王之道齊頭並肩。不過他也指出日本古代史有「祖天」一語可知天祖神存在，而以朝廷為主祭祀天祖的舉動，意味著祭政一致，由此可證古代朝廷已經體現了聖人之道「以神道設教」的旨趣。天子對於日本人而言，雖難以判明究竟是「神乎？人乎？」但天子存在的目的就是令人民祭祀之統合更臻完美。但徠強調，如果中國後世出現新的創制者、聖人的話，勢必將採行東方之邦的祭政一致之道。的確，晚清的光緒帝和康有為，就特別留意新生國家日本，天皇作為最高的祭祀者，究竟扮演了怎樣的角色。(註15)不過在此之前，水戶的會澤安等人早已跟隨但徠的腳步，重新發現日本古代史中的「天祖」與祭政一致的國家理念。水戶所重新詮釋的理念，在前引《新論》文：「昔者天祖以神道設教，明忠孝以立人紀」，以及他們將經書中的聖人之言轉譯為日本神祇史的辭語中，都可以清楚得知。可以說，水戶學者把但徠在古代史中所建構的祭祀理論，很精彩地衍繹為國體論式的論述。

5. 國家的危機與民心

會澤等人十分憂心十九世紀初的日本既面臨國家危機，民心又因此渙散的亂象，這樣的擔憂令他們聯想到近世初期異端邪教的侵害。他們潛意識裡把對異國船隻不斷來襲的深刻憂慮，比擬為近世初期邪教出現後高漲的危機感。會澤感嘆道：「後及異端並起，而大道不明。廟堂無永久之慮，朝政陵夷，民心日漓，而神聖所以維持萬世之意乖矣！」這段文字既回顧了近世初期的戰國亂世，也描繪出眼前的景況。他指出當時某些歐美各國的異端邪教之徒，觀察到日本似乎欠缺大經、大道，於是利用旁門左道煽動、籠絡民心，十分狡詐。事實上，二百年前的日本的確出現了「所至焚燬祠宇，瞻禮胡神，以傾民志」的狀況，因此會澤認

14. 《徠集》卷之八（收錄在前揭書《荻生徠》日本思想大系）。

15. 康有為在光緒二十四年（1898）戊戌維新時上奏孔子教國教化。而促使康有為提倡國教化的原因，即視天皇為最高祭祀者的祭祀國家——日本的形成。有關孔教國教化相關問題的探討，請參閱拙著〈近代中國と日本と孔子教〉（《『アジア』はどう語られてきたか》，東京：藤原書店，2003）。中文版可參照陳瑋芬譯《東亞儒學：批判與方法》（臺北：台大出版中心，2004）。

爲自己的恐懼絕非杞人憂天。況且正確而言，危險其實已經迫在眼前。儘管如此，「中國未立不易之基，眾庶之心，離合聚散，不過於架漏牽補，以爲一日之計」，這裡的「中國」意指「日本」，日面臨如此處境，需要怎樣的準備呢？會澤強調，必須先令動搖、背離的民心歸服，能夠團結而一心爲國，謀求國家的安定和統一。徂徠認爲這就是教導先王道術的禮樂政刑，而《新論》則認爲這是「聖人祀禮」之教。《新論》中有一段較長的文章，可以讓我們明白其祭鬼神論的宗旨：

夫物莫威於天。故聖人嚴敬欽奉，不使天爲死物，而使民有所畏敬悚服焉。物莫靈於人。其魂魄精強，不能與草木禽獸漸滅。其於死生之際，亦不能漠然無念。故聖人明祀禮，以治幽明，使死者有所憑以安其神，生者知死有所依，而不貳其志。民既畏敬悚服於天威，則不誑於誣天之邪說，無歉然於幽明，則不眩於身後禍福。報祭祈禳，上任其事，而民聽於上，則敬君如奉天，追遠申孝。人輯其族，而情盡於內，則念祖如慕父，民心純於下，而怪妄不經之說莫由而入焉。

會澤強調祭祀之禮是由聖人所創制，他以徂徠的先王＝聖人觀爲基本概念，站在爲政者立場論述國家經綸，撰寫這篇「儒家式的祭鬼神論」。他以危機政治神學的觀點，重新闡釋聖人創制的祭祀之道（神道）是唯一的人民教化之道。儒家以祭鬼神論，解答國家應如何安定民心的課題，這意味著水戶學所主張的國家祀事論也具備能夠令人民安心面對死亡的救濟論特質。祖先祭祀所代表的意義，就是促進統一共同體的形成，若祖先祭祀能夠令人民安心面對死亡，則人民也將打從內心企求統一。國家面臨危機之時，當務之急就是統一人民。鬼神祭祀（神道）是聖人所創制的最佳安定天下民心之教，它教導生者死後歸所的概念，並爲徬徨的民心提供最可靠的安全感。水戶學將此聖人之教名之爲「天祖之教」或「立神聖之大經」，提示了國家長治久安的經略（大經）。

神聖立大經，以維持萬世，典禮既明，奕世遵奉，舊物猶存者如此，則神聖念慮之所暨，亦可見也。

神聖（神武天皇）遵循天祖（天照大神）之教，希望能永垂萬世，他所定立的「大經」究竟何所指？就是祭政一致國家的理念。

6. 死後歸所

《新論》指出，聖人所創制的祭祀祖考之教，指的是「明祀禮，以治幽明。使死者有所憑，以安其神。生者知死有所歸，而不惑其志」。^(註 16)「治幽明」意指讓人們不論在生前或死後的世界皆能安身。不過，此教著重於死亡及死後的世界，若能清楚地明瞭死後的魂魄必有所歸，則能夠令死者鎮定，生者安心。這樣的安心論、救濟論是宗教家的課題。如前所述，《新論》為謀求國家之大經而策定國家祀事的理念時，便吸收了這個安心論的課題。原因在於面臨存危之際，國家經綸所要求的，便是人民能夠發自內心企望國家統一。會澤認為，如果人民能夠認識到國家是自己唯一的死後歸所，並且對這樣的死後歸所感到心安，則將發自內心、主動地企求國家統一。

平田篤胤（1776-1843）是江戶後期首位以國學的角度探討安心論、救濟論課題的學者。^(註 17)他的《靈能眞柱》描述其獨特的國學思想，指出古學的門徒被要求具備堅韌的「大倭心」，^(註 18)且必須對「安定魂靈之走向」的重要性有所瞭解。他認為只要能重構日本神話中對宇宙成形過程的敘述，就能對「魂靈之走向」問題提供解答。^(註 19)這樣的救濟論課題出現在篤胤的著作中，表示其國學思想與同時代的學者、知識份子（包含篤胤的之師本居宣長）的觀點相異。《古道大意》收羅了篤胤以演說等口語形式發表的作品，由該文體形式也可以窺知篤胤所預設的國學思想接受者（讀者或聽眾）與歷來的知識階層有所不同。再由曾在篤胤的「氣吹舍」就讀的人多半在地方擔任神職或村落首長一事看來，可以推測與這些人交往的村民應是篤胤國學的終端接受者。篤胤國學中對安心論、救濟論課題的探討，其實也是為了呼應這些人的需求。筆者在此提出篤胤的國學，是為了分析國家祀事論在《新論》吸收了安心論、救濟論課題之後，逐步成形的過程及其所具備的

16. 引自岩波文庫版，該版本以作者親筆稿本為底本。

17. 筆者曾在《宣長と篤胤の世界》（東京：中央公論社，1977）中探討以救濟論為思想課題的篤胤國學。同書與筆者其他的篤胤論皆收錄於《平田篤胤の世界》（東京：ぺりかん社，2001）。

18. 譯者案：大倭心（やまとごころ），亦作大和心，意同於大和魂（やまとだまし），與漢心（からごころ）相對。

19. 請參閱筆者校注《靈の眞柱》（東京：岩波文庫）與同書解說。

思想史意義。

7. 結語

《新論》（後期水戶學）的論述，雖然出自與德川幕府最接近的親藩水戶藩之手，然而該書所表述的政治觀卻迥異於擁有執政權的幕府。它是以水戶藩主德川齊昭旗下的新武家知識階層為主，由歷史主義的觀點出發，所建構出來的國家經綸論。《新論》開啓了水戶學獨特的經世理論，當國家面臨危機之時，以國家體制為首要考量，對國家體制的相關論述進行重構。這也令「國體」論在水戶學的論述中成為可以加以探討的對象。水戶學者雖然身處將軍、幕府執政的國家體制，他們面臨國家危急存亡之秋，為國家治論獻策時，卻還是選擇回溯古史，來確立國家的規範，擘劃國家未來走向——他們所提出的策略就是祭政一致的國家，也就是具備祭祀體制的政治國家，或者說是以統合祭祀體制為基礎的政治國家。筆者另有專文探討水戶學如何透過「天祖」概念的重構，使祭政一致的國家構想成為可能，^(註 20)水戶學認為祭政一致的國家必須教導人民發自內心地以「敬神崇祖」之念來尊重國家的始源——天祖，如此才能夠令「億兆一心」，真正達成人民的統合。他們所謂的人民，其實就是國民。

《新論》的國家祀事論基於上述考量而吸收了安心論、救濟論的課題。篤胤的國學則一方面把地方村民預設為學說的接受者，一方面以神道神學的概念重構國學的內容，回應人民對安定的企求。《新論》（水戶學）希望人民發自內心企望國家統一，一面以政治神學的角度重構歷史主義式的儒家論述，由國家經綸的立場答覆安心論的課題，作為政治神學的後期水戶學於焉成立。《新論》認為，未來的理想國家必須有能力回答人民對於死亡與死後世界的問題，而理想的國家就是一個以天皇為最高祭祀者的祭政一致之國。

20. 拙稿：〈『天祖』概念の再構築——《新論》と危機の政治神學 その一〉，《現代思想》2003年8月號。

The National Theory of the Unity of Religion and Politics and Its Founding Process in Japan

Koyasu Nobukuni

Honorary Professor
Osaka University

Wei-fen Chen

Institute of Chinese Literature and Philosophy
Academia Sinica

ABSTRACT

This article discusses how Aizawaseishisai's (會澤正志齋) Shinron (新論), standing for the late Mitogaku (水戶學), built Kokutairon (國體論) and reconstructed the view of a country by the national theory of the unity of religion and politics. The author also analyzes how the Japanese Confucianists at the end of the Shogunate proved the holiness of Japan as a primitive country by utilizing the ideal world model in the Chinese classics with the discourse of Japanese history. Through the discourse of jisi guojia (祭祀國家), they invented a myth to cope with the crisis then and constructed a new nation pattern—a new community. The author tries to provide new viewpoints on the great issues of the history of thought in the Edo period, including the significance of Mitogaku, the evaluation of Shinron, and the influence of Soraigaku on the modernity of Japan.

Key words: Mitogaku, Soraigaku, Aizawaseishisai, Kokutairon, Shinron