

# 第三章

## 日本儒學中的《論語》： 與《孟子》對比

### 一、引言

我們在第二章的論述中指出，日本儒者在解釋《論語》與《孟子》時，常常進行某種「脈絡性的轉換」，以使孔孟思想適應日本的文化風土。從本章開始，我們就進入《論語》的思想世界。

我們先從《論語》與《孟子》在日本知識界所獲的不同反應說起。相對於《論語》而言，《孟子》這部書在德川二百六十八年的日本思想界實在毀多於譽，爭議不休。十八、十九世紀日本折衷學派儒者冢田虎（大峰，1745-1832），就批評明末謝肇制（字在杭，號武林，1567-1624）所說凡是載有《孟子》書的赴日船舶常會翻覆的說法為無稽之談，並說：「我方有孟子，明以前其由來久矣。」<sup>1</sup>《孟子》一書之傳入日本，約當奈良初期，時在西元第九世紀左右。鎌倉（1192-1333）、南北朝時代（1336-1392）及室町時代（1338-1573），《孟子》書在日

---

<sup>1</sup> 冢田大峰：《隨意錄》，收入《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978），第1卷，引文見頁10。冢田虎所引謝肇制之說，見謝肇制：《五雜俎》卷之4，地部2，〈韃靼之獐獮〉條云：「倭奴之重儒書，信傳法，凡中國經書皆以重價購之，獨無孟子。云：有携其書往者，舟輒覆溺。此亦一奇事也。」

本流傳甚廣。<sup>2</sup>但是，日本儒者對孟子及其思想卻一直爭論不休，例如十七世紀古文辭學派大師荻生徂徠就說：「孔孟之稱，不倫殊甚」，<sup>3</sup>龜井昭陽（1773-1836）更說：「人之躋《孟子》配《論語》者，未知仲尼之為宇宙一人者也」，<sup>4</sup>甚至有人認為《孟子》之書是後人偽造，幕末高松芳孫（號貝陵、易蘇堂，生卒年未詳）就認為「古來亂聖人之道者，無如《孟子》之甚」。<sup>5</sup>在中日文化交流史上，《論語》與《孟子》這兩部儒家經典的命運，誠不可同日而語。

本章將以「何以《論語》在日本德川思想史中，極受推崇」這個問題為中心，取《論語》與《孟子》作為對比，從中日思想交流經驗看中華文化價值與日本地域特性之緊張性及其互動。所謂「中華文化價值」是指《論語》《孟子》這兩部經典中，所宣說的各種中國儒者認為「放諸四海而皆準，百世以俟聖人而不惑」的價值理念如「道」、「夷夏之防」、「民本」等；所謂「地域特性」指德川時代日本儒者所身處的特殊情境，如日本萬世一系的天皇制度與德川幕府體制，以及他們自己對日本文化的認同等。我們在本章第二節先說明日本儒者的「文化認同」的雙重性，第三節及第四節再扣緊孔孟思想中的重要內涵，如孔子的「道」、孟子的易姓革命等思想，分析它們在

---

<sup>2</sup> 參考：井上順理：《本邦中世までにおける孟子受容史の研究》（東京：風間書房，1972），頁214，並參看本書第2章註15。

<sup>3</sup> 荻生徂徠：《護園隨筆》，收入《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978），第1卷，頁187。

<sup>4</sup> 龜井昭陽：《家學小言》，收入《日本儒林叢書》，第6卷，頁1。

<sup>5</sup> 高松芳孫：《正學指要》，收入《日本儒林叢書》，第11卷，頁37-38。

日本儒者手中，因應特殊時空因素而提出之新解釋，管窺中華文化與日本之交流經驗中，所潛藏的課題及其歷史意義。

## 二、日本儒者「文化認同」的雙重性

在探討德川時代日本儒者對《論語》與《孟子》的詮釋之前，我們有必要討論：何以德川時代日本儒者必須重新解釋《論語》與《孟子》？

這個問題的答案固然不一而足，但是最重要的原因在於日本儒者的「文化認同」有其雙重性。所謂「文化認同」可視為人的「文化自我」(cultural self)的一種表現。人不僅僅因營求政治之生活而成為「政治人」(Homo Politicus)，也不僅僅因為參與勞動與分配而成為「經濟人」(Homo Economicus)，人更生活於複雜而悠久的文化網路之中，而成為一種活生生的「文化人」。換言之，人生而被文化網絡及其價值理念所浸潤，因而吸納其所從出的文化系統之價值觀、宇宙觀與世界觀，因而認同於他所從出的文化系統及其價值，此之謂「文化認同」。這種「文化認同」常是決定於長期性的而且不因短期因素而改變的風俗習慣、生命禮俗、倫理價值等因素。這種先於個人而長期存在的文化價值，既塑造「個人」，但又同時被「個人」所繼承、所創造。

德川時代日本儒者接受中華文化洗禮，浸潤儒家價值傳統之後，卻在他們的「文化認同」之中，引起微妙的變化。從一方面來看，日本知識份子日本人，他們生於日本社會與文化環境之中，他們深受日本文化特別是神道傳統的濡染。這種源

生於日本的先天性的感情、風俗與文化價值，正是構成他們「文化認同」的重要基礎。<sup>6</sup>但是，另一方面，他們卻也接受中華文化研讀儒家典籍，而成爲儒家價值的信仰者。如此一來，中日思想的交流，在德川時代許多日本儒者的思想世界中，創造了他們「文化認同」的雙重構造，使日本儒者備感中日文化傳統拉鋸的壓力，並力求加以紓解或融合。這種「文化認同」與「政治認同」之間的緊張性，常出現在包括日本儒者在內的東亞各國儒者思想之中。

### （一）日本文化認同

德川儒者思想世界中「文化認同」的內涵，主要由兩大質素所構成：第一是對日本文化的認同，第二是對中國文化尤其儒家價值的認同。前者是天生就的，後者是後天習得的，所以前者居於首出之地位。我們以林羅山（名忠、信勝，僧號道春，1586-1657）、山鹿素行（名高祐，字子敬，1622-1685）、佐久間太華（名盛明、包照，字文明，號太華，？-1783）及吉田松陰（名矩方，字義卿，通稱寅次郎，別號二十一回猛士，1830-1859）等四位思想家爲例，探討日本儒者對日本文化的認同。

林羅山從藤原惺窩（名肅，字斂夫，1561-1619）學朱子學，是德川初期著名的朱子學者，早年曾讀書於佛寺，寺僧力勸其出家，羅山堅拒，遂歸家不再入寺，年十八開始讀朱子《四書

---

<sup>6</sup> 人類學家吉爾滋（Clifford Geertz, 1923-）指出：在許多近代社會中，先天性的感情、風俗等因素，是建構「認同」的重要基礎。參看：Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, Inc., 1973), p. 260.

集註》，頗為心折，遂與門人講論朱註。林羅山深受德川幕府當局寵信，參與刪定朝儀律令，<sup>7</sup>對德川時代朱子學之發展頗有影響。林羅山在慶長 17（1612）年曾作〈倭賦〉，<sup>8</sup>稱讚日本：「惟吾邦之靈秀兮，神聖之所挺生。環以太洋海兮，耀暘谷之明明。名茲曰日本兮，固自然之嘉名。」林羅山進一步申論日本文化於中華文化實不遑多讓，他說：「日本與中華雖殊域，然在大瀛海上，而朝暉旭輝之所燦耀，洪波層瀾之所漲激，五行之秀，山川之靈，鍾於人物，故號：『君子之國』」。<sup>9</sup>他認為日本山川秀麗，風土優越，人物輩出，並不遜於中國。

山鹿素行是古學派的開山學者，是德川時代初期著名的兵學家，也是日本主義的提倡者。山鹿素行在寬文 5（1665）年撰《聖教要錄》，對朱子形上學有所批判，觸怒幕府當局，因而被流放到赤穗。寬文 9（1669）年，素行 48 歲時在流放赤穗期間撰成《中朝事實》一書，主張日本皇統一貫，深具優越性，超邁其他各國，應稱為「中華」、「中朝」或「中國」。《中朝事實》一書以註解《日本書紀》的方式，申論日本的歷史風土之優越性，在此書〈自序〉中，山鹿素行說：<sup>10</sup>

愚生 中華（俊傑案：指日本）文明之土，未知其美，專嗜外

<sup>7</sup> 參看原念齋：《先哲叢談》（江戶：慶元堂、擁萬堂，文化 13〔1816〕年），卷 1，頁 5，上半頁-6，下半頁。

<sup>8</sup> 林羅山：《林羅山文集》（京都：京都史蹟會編纂，1979），卷第 1，〈倭賦〉，頁 1，上半頁。

<sup>9</sup> 林羅山：《林羅山文集》，卷第 73，〈隨筆九〉，頁 914，下半頁-915，上半頁。

<sup>10</sup> 山鹿素行：《中朝事實》，收入廣瀨豐編：《山鹿素行全集》（東京：岩波書店，1942），第 13 卷，上冊，頁 226。

朝（俊傑案：指中國）之經典，嚶嚶慕其人物，何其放心乎？何其喪志乎？抑好奇乎？將尚異乎？夫 中國（俊傑案：指日本）之水土，卓爾於萬邦，而人物精秀于八紘，故 神明之洋洋，聖治之繇繇，煥乎文物，赫乎武德，以可比天壤也。

這段〈自序〉中所謂「中華文明之土」正是指日本而言，日本也正是山鹿素行在文化上與政治上認同的對象。

山鹿素行認為日本之所以在萬國之中特見優越，第一是由於風土卓絕，得天下之正中，<sup>11</sup>他從地理位置、氣候風土、物產豐饒等方面，論證日本的優越性。第二，山鹿素行認為日本皇統一貫，政治穩定，遠勝於中國歷代之王朝更迭，政治動盪。<sup>12</sup>他稱日本為「中國」，皇統萬世一系，遠優於「外朝」中國之易姓革命。推古天皇 15 年日本以小野妹子為遣唐使，天皇聘表中有辭曰：「東天皇敬白西皇帝」一句，山鹿素行解釋這句話並評論說：<sup>13</sup>

制書以東天皇敬問西皇帝，唯非太子大手筆，其志氣洪量，能知所以本朝為中華也。夫外朝（俊傑案：指中國）其地博而不約，治教盛則所畫惟泛，守文不明，則戎狄據之，吳越荊楚之僭越，平王之東遷於洛，或割十六州以賂契丹，或退臨安稱臣於讎虜，皆是所逼於戎狄也。〔…〕唯中國（俊傑案：指日本）反之，卓立於巨海，封域自有天險，

---

<sup>11</sup> 山鹿素行：《中朝事實》，頁 234。

<sup>12</sup> 山鹿素行：《中朝事實》，頁 250。

<sup>13</sup> 山鹿素行：《中朝事實》，頁 322。

自神聖繼天立極爾來，四夷竟藩籬亦不得窺，皇統連綿，與天壤無窮，況神代之治悠久，人皇之祚永算，今日之澆季，亦尚優於周之末也。

這一段評論可以顯示山鹿素行的日本主義，實建立在日本地理環境以及皇統綿延不斷的優越性之上。

另一個具有鮮明的日本文化認同的儒者是佐久間太華。佐久間太華是十八世紀的漢學者，博通經史，曾出任丸龜藩的儒者，天明3（1783）年著有《斷復讐論》一書。安永7（1778）年，佐久間太華撰《和漢明辨》，就日本國體、政治制度、風俗習慣等方面，析論日本較中國優越之處，而對孟子的暴君放伐論更是撻伐不遺餘力。佐久間太華之學派歸屬及生年無可考，卒於1783年。從佐久間太華在《和漢明辨》一書〈序〉所說：「幸以受生於神邦，嘆神風之陵夷，有日于茲焉。比較我邦神聖皇帝御制之肇，與漢土帝王建制之肇，不如我邦御制之善天壤矣」<sup>14</sup>等語，我們大致可以推知此書是十八世紀日本主義的代表著作，可以由此書略窺日本思想家「文化認同」中的日本文化基礎。佐久間太華論述日本之優越性，首先著眼於天皇體制萬世一系所創造的政治安定。<sup>15</sup>佐久間太華批評中國科舉制度，使人心浮動，而日本則神統不斷，宇內恆安。他認為中國亂而日本治實根源人治與法治之差別。佐久間太華上述看法在日本代有傳人，二十世紀日本漢學家宇野哲人（1875-1974）

---

<sup>14</sup> 佐久間太華：《和漢明辨》，收入《日本儒林叢書》，第4卷，論辨部，〈序〉，頁1。

<sup>15</sup> 佐久間太華：《和漢明辨》，頁1-2。

說：「我日本以皇室爲中心，皇室是宗家，大和民族漸次發展，創造出世界上無與倫比之國體，皇室與國民之關係，君臣之義，就如夫子之親。然中國則反之，自古以來就形成禪讓放伐之團體。」<sup>16</sup>宇野哲人的說法就是佐久間太華講法的現代版本。

其次，佐久間太華指出日本文化之所以優於中國，乃在於日本社會講究倫理。他歷數日本社會倫理與習俗，認爲日本論事簡易不似中國之煩冗而尙虛文，以此堅信日本的神皇之教實遠勝於中國的「聖人之道」。<sup>17</sup>佐久間以上述日本文化之優越性，作爲他以日本爲「文化認同」對象之基礎。

十九世紀的吉田松陰是另一個具有鮮明的日本文化認同的儒者。吉田松陰是陽明學者，生於天保元（1830）年，卒於安政六（1859）年，得年僅 29 歲。吉田松陰在幕末西方列強東侵，日本危機日甚一日的時代裡，高揭尊王攘夷的大旗。1853 年 7 月（日本嘉永 6 年 6 月）美國海軍軍官帕里（Matthew C. Perry, 1794-1858）率艦抵日本浦賀港，打開日本鎖國政策時，吉田松陰曾冒死請求帕里准予偷渡至美國，「潛出海外，以周遊五大洲」，<sup>18</sup>惜未如願。吉田松陰的重要著作有《幽囚錄》及《講孟餘話》（1856 年，安政 3 年）等書。

---

<sup>16</sup> 宇野哲人著，張學鋒譯：《中國文明記》（北京：光明日報出版社，1999）。

<sup>17</sup> 佐久間太華：《和漢明辨》，頁 4。

<sup>18</sup> 吉田松陰以漢文寫成的呈帕里將軍請求書之原件，最近由日本關西大學陶德民教授在耶魯大學圖書館檔案中發現，並撰成〈日美建交之初一樁偷渡公案的新解讀：吉田松陰〈投夷書〉在耶魯大學檔館發現〉一文，刊於《東亞文明研究通訊》第六期（臺北：臺大東亞文明研究中心，2005 年 1 月），頁 58-65。



吉田松陰心儀孔孟，認同中華文化，他在獄中與囚徒講《孟子》，著有《講孟餘話》一書，透過註解《孟子》而發抒他的尊王攘夷思想。從地理位置來看，日本長州（今日本山口縣）恰與中國山東鄒魯地區隔海成對峙之勢，因此吉田松陰解《孟子》最後一章時，總結道：「抑吾長門（案：指日本長州）之國，在西海之陬，隔海與西鄒魯對峙，喚起鄒魯之聖賢者，固任長門人。」<sup>19</sup>足見吉田松陰以繼孔孟自任，頗有以天下自任之氣魄。但是，當孟子的湯王放伐論與他所篤信的尊王攘夷思想衝突時，他卻要起孟子於地下而問之，以捍衛日本萬世一系的天皇制度。

從林羅山、山鹿素行、佐久間太華與吉田松陰等人關於「文化認同」的言論中，我們可以看出：日本的歷史與文化傳統，確實構成他們的「文化認同」的根本基礎。

## （二）中華文化認同

構成德川時代日本儒者的「文化認同」的第二項組成部分，就是中華文化質素。十六世紀儒者藤原惺窩（名肅，字歛夫，1561-1619）就對中國不勝其嚮往之情。藤原惺窩是德川初期第一位棄佛入儒，提倡朱子性理之學的先鋒，其弟子林羅山在〈藤原惺窩先生行狀〉中提到藤原惺窩曾經不顧生命危險，欲泛海至中國，惺窩「常慕中華之風，欲見其文物」，<sup>20</sup>懷抱濃烈的中國情懷。從藤原惺窩以降，日本許多儒者心儀中華文化，深契

---

<sup>19</sup> 吉田松陰：《講孟餘話》，頁 486-487。

<sup>20</sup> 林羅山：〈惺窩先生行狀〉，收入《林羅山文集》（京都：京都史蹟會編纂，1979），卷第 40，頁 463。

儒家價值，以孔孟思想世界作為他們精神的原鄉。中華文化是他們「文化認同」的重要組成部分。

在德川儒者中，古學派大師伊藤仁齋可能是以中華文化作為「文化認同」之立場最為鮮明的一位。伊藤仁齋推崇《論語》為「最上至極宇宙第一書」，<sup>21</sup>乃盡人皆知之事。伊藤仁齋嘗夜行郊外遇盜賊攔路搶劫，仁齋無錢，乃脫衣裳供之，仁齋在遇劫造次之際，仍正氣凜然對盜匪曉以大義，宣稱自己是「以人道教人」<sup>22</sup>的「儒者」，可以反映他對儒家價值契入之深。

### （三）中日「文化認同」的緊張性

德川儒者對日本文化與中華文化的雙重認同，在他們的身上常常造成「文化認同」的緊張性，使他們在中日文化的拉距戰中備受煎熬，其中以山崎闇齋（名嘉，字敬義，1619-1682）與五井蘭洲（純禎，字祥，藤九郎，1697-1762）最具代表性。

朱子學派儒者山崎闇齋與門生曾有一段有趣的對話：<sup>23</sup>

〔山崎闇齋〕嘗問群弟子曰：「方今彼邦，以孔子為大將，孟子為副將，牽數萬騎來攻我邦，則吾黨學孔孟之道者為之如何？」弟子咸不能答，曰：「小子不知所為，願聞其說。」曰：「不幸關逢此厄，則吾黨身披堅，手

---

<sup>21</sup> 伊藤仁齋：《論語古義》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973），第3卷，論語部一，頁4。亦見於伊藤仁齋：《童子問》，收入家永三郎等校注：《近世思想家文集》卷上（東京：岩波書店，1966，1981），第五章，頁204。

<sup>22</sup> 原念齋：《先哲叢談》，卷4，頁2，下半頁-頁3，上半頁。

<sup>23</sup> 原念齋：《先哲叢談》，卷3，頁4，下半頁-頁5，上半頁。

執銳，與之一戰而擒孔孟，以報國恩，此即孔孟之道也。」

這一段話雖是假設性的問題，但是卻以最鮮明的方式突顯日本儒者的雙重「文化認同」所潛藏的緊張性。山崎闇齋很機敏地以效忠祖國詮釋孔孟之道，從而化解孔孟侵略日本時，日本儒者面臨的兩難處境。

山崎闇齋上述對弟子的提問，並非無的放矢，實際上他自己就輾轉於中國儒學與日本神道信仰之間，面臨痛苦抉擇。山崎闇齋的學問原宗程朱之學，晚年從吉川惟足（號視吾堂、湘山隱士，1616-1694）學日本傳統的神道，崇敬天照大神，自創垂加神道。山崎闇齋企圖將垂加神道與宋儒居敬窮理之說融為一體，<sup>24</sup>但是，中日文化傳統畢竟差異過大，所以，據說闇齋之學大行之時學生約六千餘人，但他轉奉神道之後，門下高弟子佐藤直方（1650-1719）、淺見綱齋（名安正，1652-1711）均不以為然，「其餘反之者亦甚多。」<sup>25</sup>可見中日雙重「文化認同」的緊張性之不易紓解。

五井蘭洲的例子可以進一步說明中日文化認同在日本儒者身上所產生的張力。五井蘭洲原名五井純禎，字子祥，小字藤九郎，號蘭洲，又號洲菴持軒男。五井蘭洲晚於山崎闇齋約 80 年，其時日本的文化自覺已臻成熟，日本神道與中國儒學之間的拉鋸在日本儒者身上益形明顯。五井蘭洲曾撰《十厄論》將

---

<sup>24</sup> 原念齋：《先哲叢談》，卷 3，頁 2，上半頁。

<sup>25</sup> 原念齋：《先哲叢談》，卷 3，頁 3，上半頁。

當時儒道之間的緊張性以問題方式和盤托出：<sup>26</sup>

客問曰：子生本朝，長本朝，而不奉神道，從外國周公之教，何也？

另外，主張三教融合的心學者石田梅岩（1685-1744）在其名著《都鄙問答》中也如是設問：<sup>27</sup>

我國之神明，慣以親近為本，以遠為不敬，因或有願望於物，以願狀祈於神明，完成其願之時，如初始之願狀，建鳥居，為修覆神社也，如此接受人之願等。然聖人曰敬而遠之，有雲泥之違。以是見之，好儒學者，背我朝之神道，可謂罪人也。

這個問題是以文化民族主義作為基礎而提出的，問題核心在於：生為日本人的德川儒者，竟不奉神道而從外來的儒學，實與叛國無異。五井蘭洲所撰的《十厄論》，就是一部針對神道學者的十個問題，一一加以駁斥的作品。

總而言之，日本儒者雖然心儀儒學，醉心於孔孟思想原鄉，慨然以道自任，但是，他們畢竟生於日本的文化風土之中，他們一方面既被日本文化所塑造，另一方面也創造日本文化，<sup>28</sup>他

---

<sup>26</sup> 見五井蘭洲：《雞肋篇》（大阪大學懷德堂文庫藏孤本），卷 1。原書未見，此處係轉引自陶德民：《懷德堂朱子學の研究》（大阪：大阪大學出版會，1994），頁 271。

<sup>27</sup> 石田梅岩：《都鄙問答》，〈問云「遠鬼神」之事之段〉，收入柴田實編：《石田梅岩全集》（東京：石門心學會，1956），頁 45-47。

<sup>28</sup> 正如潘乃德（Ruth Benedict, 1887-1948）所說，社會與個人不是對立者。文化提供素材，個人用以生活。文化貧瘠，個人則如涸池之魚，文化豐盛，個

們對日本文化的認同無疑地居於最根本、最核心的地位，所以十七世紀的山鹿素行會宣稱：「本朝之為中國，天地自然之勢也」，<sup>29</sup>十八世紀的五井蘭洲曾斥責「〔日本〕近世文人，乃稱為中國中華，是甘以夷狄自處也」，<sup>30</sup>松宮觀山(?-1780)感嘆：「此方(案：指日本)儒者，多賤惡父母之國，而大本已違矣。」<sup>31</sup>凡此種種之言論皆可反映：在日本儒者「文化認同」的世界裡，日本文化實居首出之地位。但是，對德川時代日本儒者而言，孔孟思想及其價值，是來自異國的精神的召喚，他們雖不能至，但心嚮往之。中華文化是日本儒者「文化認同」的第二個對象。

因此，中國既是日本儒者之精神的原鄉，又是他們之政治的異國，中日文化在德川儒者身上產生拉距張力實屬事所必至，理所當然。於是，許多德川儒者就非常強調，儒學如果要在日本落地生根，必須完全日本化，才能適應日本的思想風土。在日本思想史發展過程中，日本思想家與知識份子不斷地吸納外來思想與文化，佛教如此，儒學如此，十九世紀以後的蘭學更是如此。所謂「外來思想的風土化」，<sup>32</sup>實可視為日本思想史之一大特色。本書所討論德川時代日本儒者對《論語》的詮釋，正是日本思想史中「外來思想的風土化」的重要發展。

人則可得蔭繁榮。參看潘乃德著，黃道琳譯：《文化模式》（臺北：远流圖書公司，1976），頁300-301。

<sup>29</sup> 山鹿素行：《中朝事實》，頁234。

<sup>30</sup> 五井蘭洲：《瑣語》，收入《日本儒林叢書》，第1卷，頁44。

<sup>31</sup> 松宮觀山：《學論二編》卷上，收入《日本儒林叢書》，第5卷，頁2-7。

<sup>32</sup> 參考宮川透：《近代日本思想的構造》（東京：東京大學出版會，1988），頁5。

### 三、孔子思想中的價值理念與德川儒者的解釋

現在，我們討論德川時代日本儒者對《論語》與《孟子》所採取的不同態度。德川時代日本儒者透過他們對《論語》的重新解釋，而將孔子思想與日本的國情加以融合，尤其是（一）將孔子的「道」解釋為「先王之道」，（二）並以文化認同撤除《論語》所見的「夷夏之防」。經過這種解釋，孔子思想遂能與日本特殊時空情境融合無間。我們闡釋這兩種解釋策略。

#### （一）對孔子的「道」之解釋

孔子以求「道」慕「道」為畢生之志業，以「朝聞道，夕死可矣」（《論語·里仁·8》）自期許，並訓勉學生志於道、據於德、依於仁、遊於藝。「道」無疑是《論語》中孔門師生一再深思的一項重要的價值理念，歷代中國儒者解讀《論語》，對得「道」之勝境莫不心嚮往之。

那麼，日本儒者在接受《論語》這部經典時，如何對「道」這項價值理念重新加以解釋以融入日本的特殊時空情境呢？

德川時代日本儒者對《論語》的「道」的解釋進路，最突出的是將孔子的「道」解釋為日常生活的「人倫日用」之「道」。在《論語》一書之中，孔子兩度以「一以貫之」形容他所抱持的「道」，《論語·里仁·15》：「子曰：『參乎，吾道一以貫之。』曾子曰：『唯。』子出，門人問曰：『何謂也？』曾子曰：『夫子之道，忠恕而已矣。』」《論語·衛靈公·3》：「子曰：『賜也，女以予為多學而識之者與？』對曰：『然，非與？』曰：『非也，予一以貫之。』」孔子「一以貫之」的「道」在日本儒者的解釋中，成為具有日常性的生活之道。十

七世紀推崇《論語》為「最上至極宇宙第一書」的伊藤仁齋所提出的解釋，就很具有代表性，仁齋說：<sup>33</sup>

聖人之道，不過彝倫綱常之間，而濟人為大。故曾子以忠恕發揮夫子一以貫之之旨。嗚呼！傳聖人之道而告之後學，其旨明且盡矣。夫子嘗答樊遲問仁曰：「與人忠」，子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」夫子唯曰：「其恕乎。」孟子亦曰：「強恕而行，求仁無近焉。」可見忠恕二者，乃求仁之至要，而聖學之所成始成終者也。蓋忠恕所以一貫之也，非以忠恕訓一貫也。先儒以為：「夫子之心一理渾然，而泛應曲當。惟曾子有見於此，而非學者之所能與知也。故借學者忠恕之目，以曉一貫之旨。」豈然乎哉？

伊藤仁齋在以上這一段關於「吾道一以貫之」一語的解釋中，一方面批判朱子（晦庵，1130-1200）之以「理」解孔子之「道」，一方面將孔子的「道」從天上拉到人間，他強調《論語》中的「道」是一種「人為構作的」，而為人所踐履的道德規律。仁齋解釋《論語·里仁·8》「子曰：『朝聞道，夕死可矣。』」這句話說：<sup>34</sup>

夫道者，人之所以為人之道也。為人而不聞之，則虛生耳。非與雞犬共伍，則草木與同朽，可不悲哉？苟一旦得聞之，則得所以為人而終，故君子之死曰「終」，言

---

<sup>33</sup> 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 53-54。

<sup>34</sup> 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 50-51。

其不漸滅也。

「道者，人之所以爲人之道也」，伊藤仁齋的宣示固然展現了回歸《論語》之古義的「古義學派」作風，但也將《論語》置於所謂「實學」的日本思想脈絡中加以解釋，並使《論語》融入日本的思想氣候之中。更具體地說，伊藤仁齋在特定的思想脈絡中解讀並推崇《論語》爲人類最高智慧的寶典，這個脈絡就是：普遍而必然的道德理則，只能在特殊而具體的日常生活之中尋覓。所謂的「道」，只存在於人倫日用庸行庸言之間。以《中庸》的話語來說，屬於「極高明」的形上世界，只能從「道中庸」的形下世界中滲透出來。而且，這兩個世界因爲都具有共同的質素而共構爲一體。伊藤仁齋反對並強烈批評宋儒在現實生活世界之上，另立一個創生並統治宇宙萬物之「理」的形上世界。所以，伊藤仁齋解釋孟子「性善」說，主張「人之性善」這項事實只有在具體的日常生活中才能被發現，而拒絕在具體的世界之上另立一個超越的形而上世界。<sup>35</sup>

從人間性與日常性之角度解釋《論語》，正是日本儒者一貫的解釋進路，使《論語》更能適應於日本以「實學」爲特徵的思想風土。十八世紀的荻生徂徠更進一步將《論語》中的「道」，解釋爲「先王之道」，<sup>36</sup>而且明白宣稱「《六經》即先王之道」，<sup>37</sup>所謂「先王之道」就是歷代聖王的禮樂政刑，以「敬

<sup>35</sup> 黃俊傑：〈伊藤仁齋對孟子學的解釋：內容、性質與涵義〉，收入：黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》，頁 125-170。

<sup>36</sup> 荻生徂徠：《論語徵》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，第 7 卷，頁 82。

<sup>37</sup> 荻生徂徠：《辨道》，收入《荻生徂徠》（東京：岩波書店，1982，《日



天爲本」<sup>38</sup>，皆「先王所建者」<sup>39</sup>，以「安天下」<sup>40</sup>爲目的。荻生徂徠將孔子的「道」解釋爲「先王之道」。這樣的解釋最重要的意義就是：將《論語》中「道」這個具有中華文化特色的價值理念中，所潛藏的對政治權威的批判功能加以降低或消解，使「道」所代表的文化內涵被代表政治權威的「先王」所壟斷。經過這樣的新解釋之後，孔子思想中價值理念就可以完全與德川日本的政治體制融合無間了。

我們以上的推論並非毫無理據，孔子與《論語》在德川時代日本之所以備受推崇，相當大的理由就是在於孔子對周王室的尊敬態度。誠如蕭公權（迹園，1897-1980）先生所說，「孔子政治思想之出發點爲從周，其實行之具體主張則爲『正名』。以今語釋之，正名者按盛周封建天下之制度，而調整君臣上下之權利與義務之謂。蓋孔子生當周衰之後，封建政治與宗法社會均已崩壞，目睹天下秩序紊亂，推究其因，不得不歸咎於周禮之廢棄。故一生言行每致意於尊周室，敬主君，折貴族之奢僭，抑臣下之篡竊。」<sup>41</sup>孔子以「正名」「從周」爲基礎的政治思想，較能符應於德川封建體制，實屬理所當然。古學派的山鹿素行在德川初期，即表彰「尊周」，提倡「正統」，他說：<sup>42</sup>

---

本思想大系》36），上冊，第2條，頁200下。

<sup>38</sup> 荻生徂徠：《論語徵》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，第7卷，頁5-6。

<sup>39</sup> 荻生徂徠：《辨名》，收入《荻生徂徠》上冊，第3條，頁201上。

<sup>40</sup> 荻生徂徠：《辨道》，第7條，頁202上下。

<sup>41</sup> 蕭公權：《中國政治思想史》（上）（臺北：聯經出版事業公司，1982、1983），頁60。

<sup>42</sup> 山鹿素行：《山鹿語類》（東京：岩波書店，1982，《日本思想大系》35），

周室雖衰，天命未改，普天率土，一草一木，皆周也，故春秋尊王室繫王也。正統者，大一統之末雖衰，繼世有名號也，其間土地分裂，或夷狄少犯，或無世系，而僭國立號；或女主專垂簾之權，皆不正統。〔...〕.凡正統者，皆出於天命人心之公，不可以私立統。

素行特別強調「天命」及「正統」意識以推尊王室，貶斥歷代僭國立號之非正統王朝，明顯影射日本皇室的「天命」、「正統」地位。幕末思想家高松芳孫也說：<sup>43</sup>

俯惟正學之廢也，歷世既尚矣。嘗聞舊周幽既亡有極，而王室不貴焉。魯隱始僭元年，桓亦紹僭即位，於是乎諸侯各放乎僭竊，至於齊桓之得志也，王室益微微。孔子生於春秋之末，有極既滅，而周室猶存焉。雖然天下未有聊致志於此者，孔子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也」，孔子卒不得志。孔子沒後，壞亂極矣，周室王滅矣，嗚呼哀哉！犧皇氏以來，統統立極，非唯亡不復，亦到于永絕跡焉，秦亦加之以焚書之妖，於是正學更斷滅矣。

高松芳孫之所以推崇孔子思想為「正學」，正是著眼於孔子尊周之政治立場。日本儒者將孔子的「道」解釋為「先王之道」，也著眼於這個立場，而使孔學中的價值理念與日本的時空特性融合無間。

---

頁 307。

<sup>43</sup> 高松芳孫：〈正學指要序〉（1852 年序），收入《日本儒林叢書》，第 11 卷，頁 1。

## （二）孔學中「夷夏」之防的解消

《論語》這部經典所見孔門師生對話中，可能與日本相衝突的另一項中華文化價值理念就是古代中國文化中的「夷夏之防」。《論語·八佾·5》子曰：「夷狄之有君，不如諸夏之亡也」，《論語·子罕·13》有「子欲居九夷」之語，都直接衝撞德川時代日本儒者的「自我認同」，極為敏感，因此，如何重新解釋《論語》所見之「夷夏」之防，就成爲日本儒者的重大挑戰。

我們先看日本儒者對「子欲居九夷」一語的解釋。《論語》中孔子欲居之「九夷」所指何地，自漢儒以降中國歷代儒者爭論不休，或主張九夷在淮泗之間，北與齊魯接壤，<sup>44</sup>或主張九夷指今日之朝鮮而言。<sup>45</sup>日本儒者面對孔學中的「夷夏」之防，其

---

<sup>44</sup> 中國古籍習見「九夷」之名，《爾雅·釋地》有「九夷」之稱，《韓非子·說林上》：「周公旦攻九夷，而商蓋服」，《呂氏春秋·古樂篇》：「商人服象爲虐於東夷」，《呂氏春秋·樂成篇》：「猶尚有管叔蔡叔之事，與東夷八國不聽之謀」，孫詒讓（仲容，1848-1904）云：「東夷八國，亦即九夷也。春秋以後蓋臣屬楚、吳、越三國，戰國時又專屬楚。《說苑·君道篇》說越王句踐與吳戰，大敗之，兼有九夷。《淮南子·齊俗訓》云『越王句踐霸天下，泗上十二諸侯，皆率九夷以朝』。《戰國策·秦策》云『楚苞九夷，方千里』。《魏策》云『張儀曰：楚破南陽、九夷、內沛、許、鄢陵危。』文選李斯上秦始皇書，說秦伐楚，包九夷，制鄢、郢。李注云『九夷、屬楚夷也』。若然，九夷實在淮泗之間，北與齊、魯接壤，故《論語》『子欲居九夷』。參互校覈，其疆域固可攷矣。」見孫詒讓：《墨子閒詁》（北京：中華書局，1986），上冊，〈非攻中第十八〉，頁126-127。

<sup>45</sup> 清儒劉寶楠（楚楨，1791-1855）《論語正義》引皇侃（488-545）《論語義疏》：「東有九夷：一玄菟，二樂浪，三高麗，四滿飾，五鳧更，六索家，七東屠，八倭人，九天鄙，皆在海中之夷。玄菟、樂浪、高麗，皆朝鮮地。」並指出：「子欲居九夷，與乘桴浮海，皆謂朝鮮，夫子不見用於中夏，乃欲

解釋策略是強調華夷之別在文化的繼承而不在政治之分野，更不在地理之疆域。十六世紀朱子學派儒者林羅山（1583-1657）就說：<sup>46</sup>

聞孔子曰「乘桴浮海」又「欲居九夷，君子居之，何陋之有？」按范史云：「東方有君子之國，三善相公。」以為日本國是也。仲尼浮海居夷，焉不可知其來於本邦哉！以世考之，則丁于懿德帝之御寓也。所謂君子者，指懿德歟？我朝儒者之所宜稱者也，鄉曹闔言諸。

林羅山是日本早期朱子學者，他提出孔子桴海欲居之地乃日本之說，幾成德川思想界日本儒者之共識，逮乎幕末尊王攘夷之水戶學者藤田幽谷（一正，1774-1826）也是以日本為「君子國」作為具有文化禮儀象徵，而解釋此段為孔子欲居「君子國」，他說：<sup>47</sup>

源親房謂：「昔孔子歎世道衰，欲居九夷，日本亦當居其一矣」，非過論也。近世仁齋先生解《論語》以為：「孔子雖聖，不當以君子自稱。」稽諸史傳，東方有君子國，伏惟我邦自太祖創基以來至於今，二千有餘載，民敬其上，殆如天人，豈不盛哉。君子居之，謂君子居其國也。當時夫子欲居焉，不亦宜乎？此則千載之獨見。

---

行道於外域，則以其國有仁賢之化故也。」見劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，1982），上冊，頁344。

<sup>46</sup> 林羅山：〈孔子浮海〉，收入《林羅山文集》（京都：京都史蹟會編纂，1979），卷第36，頁408-409。

<sup>47</sup> 藤田幽谷：《幽谷隨筆》，收入菊池謙二郎編：《幽谷全集》（東京：康文印刷所，1935），卷之二，頁532-533。

藤田幽谷認為中國之道已衰，孔子所嚮往的是「君子國」的日本，幽谷更說明范曄（398-445）《三國志》中所記載的「君子國」即是日本，因為日本自古即有「君子不死之國」之稱，因而在幽谷的解釋下，「君子」成為日本的天皇，而他所謂「君子不死之國」即是神話中的〈神代卷〉之累代天皇之長壽國度。<sup>48</sup> 他認為，孔子欲居日本君子之國，是因日本天皇德業令人民崇敬，可使孔子之道在日本付諸實行。

為了說明日本儒者的共識，我們再以十七世紀批判朱子學不遺餘力的伊藤仁齋的言論為例加以說明。伊藤仁齋解釋孔子「夷狄之有君，不如諸夏之亡」這句話說：<sup>49</sup>

諸侯用夷禮，則夷之，夷而進於中國，則中國之。蓋聖人之心，即天地之心，遍覆包涵無所不容，善其善而惡其惡，何有於華夷之辨？後之說《春秋》者，甚嚴華夷之辨，大失聖人之旨矣。

仁齋又解釋《論語·子罕·13》「子欲居九夷」章說：<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> 藤田幽谷如是定義日本「君子國」之由來，他扣緊天皇的長壽來說「君子」，他說：「君子之名，果何所嫌乎，神代尚矣。自太祖神武至應神天皇，凡十有餘世，天皇享國，或百餘年，或九十年，君上之壽，既如此，臣下可從而知也。如大臣武內三百歲，亦足以徵也已。不獨國史所記如此，漢魏諸史皆言『倭人壽考，至百餘歲者眾』，夫太祖創基，當周惠王之時，而應神在位，當魏晉之間，彼既易五姓，歷數十主，我則十有五帝，世世傳統，上壽百歲，中壽八十，下壽六十，其說已起周季，後世或至謂人生七十古來稀，我則當魏晉之間，尚能至百餘歲者甚眾，其謂之『君子不死之國』，不亦宜乎。」見《幽谷全集》，卷之二，頁534。

<sup>49</sup> 伊藤仁齋：《論語古義》，頁32。

<sup>50</sup> 伊藤仁齋：《論語古義》，頁137-138。

夫天之所覆，地之所載，鈞是人也，苟有禮義，則夷即華也；無禮義，則雖華不免為夷。舜生於東夷，文王生於西夷，無嫌其為夷也，九夷雖遠，固不外乎天地，亦皆有秉彝之性，況樸則必忠，華則多偽，宜夫子之欲居之也。吾太祖開國元年，實丁周惠王十七年，到今君臣相傳，綿綿不絕，尊之如天，敬之如神，實中國之所不及。夫子之欲去華而居夷，亦有由也。今去聖人，既二千有餘歲，吾日東國人，不問有學無學，皆能尊吾夫子之號，而宗吾夫子之道，則豈可不謂聖人之道包乎四海而不棄，又能先知千歲之後乎哉？

仁齋說得好：「苟有禮義，則夷即華也；無禮義，則雖華不免為夷」，他以文化作為華夷之辨的標準，從而強調「文化的中華」與「地理的中華」如不能合一，孔子就會「去華而居夷」，因此《春秋》華夷之辨，實非孔子之本旨。

伊藤仁齋對《論語》的新解釋，最有創意的是他論證了華夷界限的可移動性。在這項前提之下，如果日本文化先進而優美，則可以宣稱為「中華」。事實上，日本古學派的先驅人物山鹿素行（名高祐，字子敬，1622-1685）就以「中華」稱日本，而以「外朝」稱中國。山鹿素行說：<sup>51</sup>

愚生中華（俊傑案：指日本）文明之土，未知其美，專嗜外朝  
（俊傑案：指中國）之經典，嚶嚶慕其人物，何其放心乎，何

<sup>51</sup> 山鹿素行：《中朝事實》，收入《山鹿素行全集》（東京：岩波書店，1942），第13卷，頁225。

其喪志乎，抑妙奇乎，將尚異乎。夫中國（俊傑案：指日本）之水土，卓爾於萬邦，而人物精秀于八紘。故神明之洋洋，聖治之綿綿，煥乎文物，赫乎武德，以可比天壤也。

山鹿素行以日本文化「卓爾於萬邦」，故稱「中華」而無愧色。他又從地理之優越性補充日本之為「中華」說：<sup>52</sup>

蓋「中」有天之中，有地之中，有水土人物之中，有時宜之中。故外朝（俊傑案：指中國）有服于土中之說，迦維（《瑞應經》云「天竺迦維羅衛國，天地之中也」）有天地之中也言，耶穌亦曰得天中。愚按：天地之所運，四時之所交，得其中，則風雨寒暑之會不偏，故水土沃而人物精，是乃可稱中國。萬邦之眾，唯本朝及外朝得其中，而本朝神代，既有「天御中主尊」，二神建國中柱，則本朝之為中國，天地自然之勢也。

在山鹿素行的解釋中，日本不僅文明先進，而且自然環境優美，可稱為「中國」。

德川儒者以日本為「中華」、「中朝」或「中國」之說，是解釋並解消孔子思想中的夷夏之別的有效策略。十八世紀大阪懷德堂朱子學派儒者五井蘭洲就力言日本人不應「以夷狄自處」，他說：<sup>53</sup>

漢土以王者更姓易統也，其國號不一，中國、中夏，乃漢人對四夷自稱已，非通稱。西域人謂之震旦，我邦人

---

<sup>52</sup> 山鹿素行：《中朝事實》，頁 234。

<sup>53</sup> 五井蘭洲：《瑣語》，收入《日本儒林叢書》，第 1 卷，頁 44。

謂之漢，以漢時始通也。又謂之唐，以唐時修聘類也。近世文人，乃稱為中國中華，是甘以夷狄自處也。《列子·黃帝》曰：「不知到齊國幾千萬里」，《爾雅》有「距齊州以南」之語，注曰「猶言中國」，據是則齊其通稱。

五井蘭洲主張不應以「中華」之名稱呼中國而以夷狄自處。他這種說法，可以使《論語》所乘載的具有中華文化特色的價值理念——夷夏之防——為之解消，從而使《論語》融入日本社會文化之中。

綜合本節所說，《論語》一書雖然從十七世紀開始就受到日本儒者的推崇，但是，《論語》所乘載的理念如「道」或夷夏之防等具有強烈的中華文化色彩，經過日本儒者對這些價值理念賦予新的詮釋之後，才完全融入日本特殊的環境之中。

#### 四、孟子易姓革命思想與日本政治體制的緊張性

《孟子》這部經典與《論語》相對而言，對於德川時代日本的封建政治體制，顯然具有較大的衝撞力。《孟子》對德川政治體制的衝撞力主要源自於孟子的政治思想。我們先闡明孟子政治思想要義，再探討德川日本儒者對孟子及其政治思想的批判，尤其集中在孟子的易姓革命與湯武放伐等理論之上。

##### （一）孟子政治思想要義

孟子以民本為基礎的王道政治理想，兩千年來一直是身處專制荼毒之下的中國知識份子的永恆的鄉愁，對專制政治一直產生強有力的撞擊。明代開國國君專制帝王朱元璋（在位於1368-1398）讀《孟子》至「草芥寇讎」之語而大怒，於洪武 3



(1370)年黜孟子祠，<sup>54</sup>並於洪武 27 (1394)年命人刪《孟子》書，<sup>55</sup>德川時代講官為日本皇太子講《孟子》，亦以民本為禁忌。<sup>56</sup>兩千年來東亞儒者正面詮釋或反面批駁孟子的論著，在君主專制體制下的帝制中國或德川日本或朝鮮時代朝鮮的歷史情境中，使《孟子》這部經典成為為苦難人民伸張正義的福音書，而不是象牙塔裏的高文典冊。

孟子政治思想在東亞思想史上最引起爭議的，就是他不尊周王的行為及其隱含的政治思想。孟子處於戰國時代晚期，周王威權日墜，各國互相攻伐，社會階級快速變遷，社會流動性與日俱增，商業發達，大城興起。孟子痛心於當時國君不行仁政，「奪其民時，使不得耕耨，以養其父母；父母凍餓，兄弟妻子離散」（《孟子·梁惠王上·5》）。孟子認為，當時的統治者「未有不嗜殺人者也」（《孟子·梁惠王上·6》）。孟子直斥梁惠王（在位於 370-319 B.C.）說：「不仁哉！梁惠王。以土地之故，靡爛其民而戰之〔...〕」，也斥責梁襄王（在位於 318-296 B.C.）以「望之不似人君」（《孟子·梁惠王上·6》）。孟子認為戰國君臣率皆好戰之徒，他目睹當時國君爭城以戰，

---

<sup>54</sup> 朱元璋命國子監黜孟子祠，據《明史》記載係洪武 5 (1372) 年事。容肇祖（元胎，1897-?）據全祖望《鮚埼亭集》及李之藻《泮宮禮樂疏》，認為應係洪武 3 年，其說較有據。參考容肇祖：〈明太祖的《孟子》節文〉，《讀書與出版》第 2 年第 4 期（上海：生活書局，1947 年 4 月），頁 16-21。

<sup>55</sup> 洪武 27 年 (1394 年)，朱元璋命大學士劉三吾 (1312-1399) 修《孟子節文》（成書於 1398 年 10 月癸酉）。

<sup>56</sup> 德川時代日本皇太子和天皇皆須研讀《論語》及《孟子》。但《孟子》書中凡與皇帝專制不合者，講官在進講之際均刪除不講。參看本書第二章註 17。

爭地以戰，殺人盈野，他痛心於「民之憔悴於虐政，未有甚於此時者也」（《孟子·公孫丑上·1》）。他寄望這些野心勃勃的諸侯，能切實實施王道政治，使天下「定於一」，早日解人民於倒懸。孟子之所以不再像孔子一樣地尊周，主要是由於戰國的歷史背景所使然。

孟子之不尊周也奠基於他的政治思想之上。孟子政治思想內外交輝，「不忍人之心」是「不忍人之政」（《孟子·公孫丑上·6》）的基礎；「不忍人之政」則是「不忍人之心」的客體化，兩者是一體之二面。孟子政治思想主張政治權力的運作以人民的意志為其依歸；權力合法化之基礎在於統治者的道德修為；權力施行的目的在於保障人民的福祉。孟子主張統治者應完全將他的主體性加以解消，而融入於人民主體性之中。

孟子這一套政治思想與戰國時代的世局格格不入，各國攻伐爭戰，國君爭權奪利，顯然不以人民的福祉為念，而周天子權威到了孟子的時代已陵夷至於與諸侯無異。孟子無法將他的政治理想的實踐寄託在周天子身上。他為了使天下「定於一」，以拯生民於既溺，不得不鼓吹諸侯起而實行王道政治，以求一統天下。孟子的不尊周是在特殊歷史背景下必然的抉擇。簡言之，孟子不尊周完全出於他救世的苦衷。<sup>57</sup>

## （二）日本儒者對孟子政治思想的批判

孟子「民本位」的政治思想，傳到日本之後與日本萬世一

---

<sup>57</sup> 以上參看：黃俊傑：《孟學思想史論》（卷二）（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997），第4章，頁132-134。

系的「君本位」政治體制格格不入，所以，孟子的形象與言論在德川初期就已經備受爭議，通貫整個德川思想界，尊孟批孟，壁壘分明，各據一方。大體言之，高度尊孟者以朱子學以及仁齋古義學和陽明學者為主，批孟者則以徂徠學與尊皇學者（包括勤皇的兵學者、國學者）為主。孟子之言論之在日本受到爭議者，主要集中在：（1）湯武放伐與君臣關係、（2）仁義與禮樂之辨、（3）管仲是否仁者、（4）王霸之辨、（5）人性論等五項課題，<sup>58</sup> 這五項爭議性的議題雖啓之於中國，卻大受爭議於日本，原因就在於日本特殊的封建體制迥異於中國。在中國，孟子政治思想在宋代雖備受爭議，<sup>59</sup>但在北宋神宗（在位於1067-1084）元豐7（1084）年5月（1084年6月），在王安石（1021-1086）幕後推動之下，朝廷以孟子配食孔廟。<sup>60</sup>但是，孟子在日本則有不同的遭遇，德川日本雖奉林氏朱子學，開國將軍德川家康（1542-1616，在位於1603-1605）也愛讀《孟子》，但畢竟《四書》並未成爲官學或成爲全國士人考試的科目。孟

<sup>58</sup> 參看張崑將：《日本德川時代古學派之王道政治論：以伊藤仁齋與荻生徂徠爲中心》（臺北：臺大出版中心，2005），第五章〈王道政治論在德川儒學的迴響——對孟子政治思想的爭辯〉，頁219-286。

<sup>59</sup> 參看黃俊傑：《孟學思想史論》（卷二）（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997），第四章〈宋儒對孟子政治思想的爭辯及其蘊涵的問題〉，頁127-190，並參考：James T. C. Liu, *Reform in Sung China: Wang An-shih (1021-1086) and His New Policies* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959), pp-34-35.

<sup>60</sup> 見李燾：《續資治通鑑長編》（臺北：世界書局影印本），卷220，頁2323；卷340，頁2501；卷345，頁3542；以及脫脫等：《宋史》（臺北：藝文印書館翻印清乾隆武英殿刊本），卷16，本紀第16，神宗3，頁208a；並參考近藤正則：〈王安石における孟子尊崇の特色——元豐の孟子配享と孟子聖人論を中心として〉，《日本中國學會報》，第36集（1984年），頁134-147。

子最爲人所詬病的是他的「君臣相對論」與「湯武革命論」，在歷代以武家立國的日本封建武士看來，不免造成思想上的衝擊。日本有萬世一系的天皇制，孟子的革命放伐論可能威脅這個傳統的政治體制，很容易誘導武人以放伐革命爲名，行奪權之實，所以，在德川初期就出現反對孟子思想的聲音，兵學者山鹿素行爲其先聲。山鹿素行首先不承認孟子、子思爲道統之一員，他說：<sup>61</sup>

伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武、周公之十聖人，其德其知施天下，而萬世被其澤，及周衰，天生仲尼，自生民以來，未有盛於孔子也。孔子沒而聖人之統殆盡，曾子、子思、孟子亦不可企望。漢唐之間，有欲當其任之徒，又於曾子、子思、孟子不可同口而談之。及宋，周、程、張、邵相續而起，聖人之學，至此大變，學者陽儒陰異端也。道統之傳，至宋竟泯沒。[...]

山鹿素行只推尊孔子，不列曾子、子思、孟子於儒學道統中，他也否定宋儒所認定子思所作的《中庸》以及《孟子》。

德川初期另一位批判孟子的儒者是荻生徂徠，徂徠反對將孔孟並稱曰：「孔孟之稱，不倫殊甚」。<sup>62</sup>他批評孟子以「望之不似人君」之語指斥國君是「失言」，認爲「孟子以能言自負，以有問而不能對爲恥，是其病根。」<sup>63</sup>徂徠在論釋奠之禮時，指

---

<sup>61</sup> 山鹿素行：《聖教要錄》，收入《山鹿素行全集》，第11卷，頁39。

<sup>62</sup> 荻生徂徠：《護園隨筆》，收入《日本儒林叢書》，第1卷，頁187。

<sup>63</sup> 荻生徂徠：《孟子識》，收入《甘雨亭叢書》（天保間日本板滄氏刊本）第5集，頁18。

責孟子不僅不應忝列四配，也無資格列入十哲之位。<sup>64</sup> 立場偏向仁齋古義學堂的深谷公幹就批評徂徠已經達到「以土芥睹思孟，以寇讎罵程朱」<sup>65</sup> 的地步。徂徠後學龜井南冥（1743-1814）、龜井昭陽（1773-1836）父子踵繼其後，龜井昭陽雖推尊孔子卻也反對孔孟並稱，他說：<sup>66</sup>

傳述者，聖人之任也，始終於仲尼，而萬世通行。辟如天地，其有副者邪？人之躋《孟子》配《論語》者，未知仲尼之為宇宙一人者也。

又說：<sup>67</sup>

宋學之徒曰：「漢儒與孟子孰古？欲徵古，失其倫也。」應之曰：「孟子多造說，不從造說，所以敬孔門也。試問張、貢、游、夏，與孟子孰古？宋儒何議《六經》弼成諸賢之言，載與聖與匹者，而無間然於生於大義乖之後，游說以救一時者。物氏（按：指物茂卿，即徂徠）於漢儒，固有取舍，豈如宋儒稱孔、孟，《論》、《孟》之失禮不敬，而無自覺也哉！」

雖然「孔孟」並稱可能非自宋儒開始，<sup>68</sup>但徂徠學派向來厭稱「孔

---

<sup>64</sup> 荻生徂徠：《護園一筆》，收入《日本儒林叢書》，第1卷，頁1-3。

<sup>65</sup> 深谷公幹：〈駁斥非〉，收入《日本儒林叢書》，第4卷，頁1。

<sup>66</sup> 龜井昭陽：《家學小言》，收入《日本儒林叢書》，第6卷，頁1。

<sup>67</sup> 同上書，頁6。

<sup>68</sup> 松宮觀山說孔孟並稱始於後漢馬融，他說：「尊孟子為大賢，自趙岐來已久矣。孔孟之稱，已見馬季長賦中。又《淮南子》高誘注曰：『鄒謂孟子，魯謂孔子』，則兩漢以來之稱，而非始於程氏也。」氏著《學論》，收入《日本儒林叢書》，第5卷，卷下，頁47。

孟」，龜井南冥父子治學雖未必完全師法徂徠，但尊孔斥孟則與徂徠無異。有些非孟學者甚至主張《孟子》之書是後人偽造，高松芳孫就認為「古來亂聖人之道者，無如《孟子》之甚」，他說：<sup>69</sup>

茲《孟子》之書，善與聖人之言相似也，以是古來亂聖人之道者，無如《孟子》之甚，實覆利口之邦家者也。其書全是後人偽造所成，白然也。雖然天下盪盪之碩儒，咸沉醉其說，更不知其非，雖少有知其非而誹難者，即被視之為狂客。〔...〕以而後世弑君者，必食《孟子》之言，假令受萬人之譖，深惡《孟子》者，必誠忠之徒也。（原日文，本書作者試譯為漢文，下同此）

高松芳孫處於幕末尊皇攘夷的時代氛圍之中，他對孟子思想的批判與幕末「尊皇」論有很密切之關係。他為了解構孟子思想所帶來的政治上的緊張性，認定《孟子》是秦人郡縣制形成後的偽造之書，企圖解決紛紛擾擾二千多年來有關的湯武革命爭議。高松芳孫又不遺餘力地批判孟子說：<sup>70</sup>

軻是仁義之賊，聖人之大罪人，君子宜誅討之也。然倭漢之儒者不尊信其書者，古來甚希，是何故哉？倭漢儒者，一同沉醉文字，悉盲失心眼，惟奔走言語文字之間，未探索事之實地，讀之雖數數，更不知其是非，不解其愚論。〔...〕吾皇邦係隨天地遂君臣無窮之有道神國，

---

<sup>69</sup> 高松芳孫：《正學指要》，頁 37-38。

<sup>70</sup> 同上書，頁 46。

何喋喋病哉？然去歲天保八年之頃，有浪華賊起表，雖不足畏，然彼賊全深信軻之說，卒成右等之亂暴者也。是故予投身命以破卻軻說，噫！吾齡七旬餘，伏惟冀以忠信烈士之愛憐。（原日文，本書作者試譯為中文）

高松芳孫稱孟子是「仁義之賊」、「聖人之大罪人」、「亂聖人之道之最者」。在江戶思想史中，詆孟之程度以高松芳孫最為高峰。高松芳孫在上文中指出天保八年（1837年）一位陽明學者大塩平八郎（1794-1837）的舉兵起事，就是因為被孟子思想所害。<sup>71</sup>

在德川思想史上，因為荻生徂徠非議孟子，所以徂徠弟子繼踵其後，太宰春台（1680-1747）著〈孟子論〉、〈斥非〉批駁孟子，以後又有伊東藍田（1733-1809）撰〈藍田先生湯武論〉（1774年刊行）論湯武乃篡弑而非革命，1778年佐久間太華撰〈和漢明辨〉，幕末的藤澤東咳（1793-1864）著《思問錄》、《原聖志》，均對孟子政治思想再次進行解構與批駁。由於徂徠學派斥孟過甚，遂引起了仁齋學派的深谷公幹發表〈駁斥非〉、〈辨非孟論〉，反駁春台非孟之論，回護孟子及仁齋。又有肥後的程朱學者藪孤山（1732-1790），1775年刊〈崇孟〉，批駁春台非孟立場。其後又引起服部栗山於1782年撰〈讀崇孟〉一文補充藪孤山之說，以及徂徠學派弟子中山城山（1782-1837）著〈崇孟解〉，支持太宰春台之非孟立場以駁斥藪孤山之尊孟

---

<sup>71</sup> 關於大塩平八郎的傳記，參看宮城公子：《大塩平八郎》（東京：朝日新聞社，1977），舉兵之事見頁236-256。

論。<sup>72</sup>

總而言之，由於孟子「民本位」的政治思想與德川政治體制差距過大，所以，在德川思想史上雖然迴護孟子者代不乏人，但他們護孟翼孟的言論與批孟斥孟言論相較之下，顯得有氣無力。我們檢討德川時代以降日本儒者批判孟子的言論，發現他們攻擊的問題主要集中在孟子的易姓革命論之上。我們舉十八世紀的伊東藍田及十九世紀的吉田松陰與二十世紀的漢學家宇野哲人（1875-1974）為例加以說明。

伊東藍田是荻生徂徠再傳弟子，他在 1774 年刊〈藍田先生湯武論〉，開宗明義就說：<sup>73</sup>

湯武，非放伐也。〔...〕何言乎非放伐，篡弑也。湯武聖人也，曷為篡弑。篡弑也，臣殺君之謂弑，下奪上之為篡，尺地莫非王土也，一民莫非王臣也。成湯，夏后氏之諸侯也；周武，商之西伯之子也。雖聖，然臣也；桀紂雖失道，天子也。夷、齊扣馬語，可以見也。故成湯假上帝誓師，既勝夏，唯有慚德；周武載文王木主，自稱天子以伐殷，示不敢自專，則雖湯武，亦心知其為篡弑矣。

由上引文可知，伊東藍田徹底否定孟子的湯武放伐論，直斥湯武是篡弑殺君的亂臣，即使像桀紂這種無道之君，仍是貴為天

---

<sup>72</sup> 以上關於德川時代儒者對孟子政治思想的論爭，參考前引張崑將：《日本德川時代古學派之王道政治論：以伊藤仁齋與荻生徂徠為中心》，第五章，頁 219-286。

<sup>73</sup> 伊東藍田：〈藍田先生湯武論〉，收入《日本儒林叢書》，第 4 卷，頁 1。



子，湯武雖聖，畢竟是臣，故湯武起兵並非放伐，而是以下奪上的篡弑。伊東藍田否定湯武革命之論述，是以日本萬世一系的天皇制為其立論之基礎，即他所謂「天子一姓，傳之無窮」，<sup>74</sup>即使歷代武家政權都不能否定或廢除這個代表日本源遠流長的天皇體制。

幕末尊王攘夷的推動者吉田松陰（1830-1859）在解釋〈梁惠王下·8〉：「湯放桀，武王伐紂」章時也說：<sup>75</sup>

如湯武，依義討賊，稱承天命。在本邦則不然，天朝天日之嗣，照臨宇內，不奉天朝之命，若擅問征夷曠職，所謂以燕伐燕者也，所謂春秋無義戰者也。故讀此章者，若不審辨，適足以啟奸賊之心。（原日文，本書作者試譯為漢文）

松陰要學者讀此章特別審辨，因為孟子的湯武放伐論適足以衝擊日本「天朝天日之嗣」的天皇體制，松陰在幕末號召勤皇，更嘗歃血為盟組暗殺隊欲刺殺幕府老中間部詮勝（1802-1884），而孟子其人與《孟子》這部經典論述的湯武革命論，正是松陰批判的對象。

不僅十八世紀的儒者從日本的「天子一姓，傳之無窮」的立場批判孟子，甚至直到二十世紀初年東京帝國大學中國哲學教授宇野哲人（1875-1974）來中國參訪遊學，進行「儒家朝聖

---

<sup>74</sup> 同上書，頁2。

<sup>75</sup> 吉田松陰：《講孟餘話》，收入《吉田松陰全集》（東京：岩波書店，1986）第二卷，頁279。

之旅」時，<sup>76</sup>也對孟子的易姓革命思想大加撻伐，宇野指出：「中國社會之所以不振，或起因於彼國自古以來民主主義思想發達，由於形成易姓革命之風，缺乏在一定之主權下統一團結之性格。」<sup>77</sup>宇野哲人上述對現實中國亂象的判斷，是以日本作為對照的，他又說：「我國王政維新之際，上有萬世一系之皇室，可使人心歸一，而於中國，打倒滿清王朝以後，又有誰人能夠取而代之。每念及此，吾人感謝我日本國體之尊，又轉而哀憫中國國體易姓革命之不幸。」<sup>78</sup>簡言之，宇野哲人殆認為，中國自古以來易姓革命思想發達，所以缺乏統一的國民意識。他認為這是現代中國亂象的重要原因。

綜上所論，可見自從德川時代以降日本儒者之所以批判孟子之聲不絕於耳，主要原因在於孟子所訴求的易姓革命以及民貴君輕等政治價值理念，確實與日本萬世一系的天皇體制差距過大，難以癒合。孟子思想與日本地域特性的激盪，甚至綿延至於二十世紀，仍在現代漢學家的旅華遊記中難以融合，備受

---

<sup>76</sup> 宇野哲人在 1906 年來華，後來又在 1912 年 1 月來華遊學，正值大清帝國剛被推翻，距離明治時代結束之前僅數月。他的來華參學，被 Joshua A. Fogel (1950-) 稱為最後一個「儒家朝聖之旅」，見 Joshua A. Fogel, "Confucian Pilgrim: Uno Tetsuto's Travels in China, 1906," in his *The Cultural Dimension of Sino-Japanese Relations: Essays on the Nineteenth and Twentieth Centuries* (New York: M. E. Sharp, 1995), pp. 95-117。

<sup>77</sup> 宇野哲人的來華遊記題為《支那文明記》（東京：大東館，1912），收入小島晉治編：《幕末明治中國見聞錄集成》（東京：ゆまに書房，1997），第 8 卷。中譯本見氏著，張學鋒譯：《中國文明記》（北京：光明日報出版社，1999），頁 182，以下均引用此書之中譯本。

<sup>78</sup> 宇野哲人著，張學鋒譯：《中國文明記》，頁 194。參考黃俊傑：〈二十世紀初期日本漢學家眼中的文化中國與現實中國〉，收入黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2004），頁 265-312。

質疑。

## 五、結論

本章以德川時代日本儒者對《論語》與《孟子》的反應與解釋為例，說明在中日思想交流史中，孔子與孟子思想中具有強烈的中華文化色彩的價值理念，經過日本儒者的重新詮釋，以適應日本特殊的文化思想風土與社會政治環境。

《論語》中「道」被德川儒者重新解釋為「先王之道」，這種新解釋減低了在「王」與「道」不合一的狀況下，儒者所面對的抉擇的困境。孔子與孟子都體認「道」雖然孤行而不殆，永存而不亡，但在歷史進程中並不必然落實在「王」者的政治施設之中，萬一「道」不被「王」所實踐或甚至被「王」所出賣，孔子自嘆「道不行，乘桴浮於海」，孟子則甚至鼓吹諸侯起而統一天下，以「不忍人之心」行「不忍人之政」，易姓革命，使「王道」政治重見天日於人間。孔孟這種政治思想對德川日本政治體制，仍有潛在的威脅，所以，德川儒者以「先王之道」解孔子的「道」，可說拆除了孔子政治思想中可能引爆的雷管，使《論語》更能融入德川政治與社會之中。此外，《論語》中所見的「夷夏」之防這項價值理念，也歷經日本儒者賦予新詮釋，他們以「文化認同」解構「夷夏」之防中的「政治認同」，從而使日本讀者誦讀《論語》而心無罣礙。

但是，孟子其人及其書的狀況則遠較孔子與《論語》複雜。孟子高舉「湯武放伐」「易姓革命」的大纛於戰國季世，他高唱人民勝利進行曲，雖然千百年來如驚濤拍岸，一直是東亞知

識份子魂牽夢繫的鄉愁。但是，孟子的政治理想主義卻使得掌握權力的東亞帝王驚怖其河漢無極，許多日本儒者批判撻伐不遺餘力，指孟子為「亂聖人之道」<sup>79</sup>，為「仁義之賊，〔…〕聖人之大罪人」<sup>80</sup>，甚至亦有二十世紀漢學家對「中國國體易姓革命之不幸」<sup>81</sup>不勝其哀惋之情！孟子其人及其思想與日本萬世一系的天皇體制之間實存有高度緊張性。這是在中日交流史上，《論語》遠較《孟子》更能為日本儒者接受的主要原因。

---

<sup>79</sup> 高松芳孫：《正學指要》，頁 37-38。

<sup>80</sup> 同上書，頁 46。

<sup>81</sup> 宇野哲人著，張學鋒譯：《中國文明記》，頁 194。