

澁澤榮一解釋《論語》的兩個切入點

黃 俊 傑*

一、引言

《論語》這部儒家經典不僅是二千年來中國知識分子及一般人民心目中的寶典，在德川時代（1600-1868）以降四百多年來的日本社會也備受尊崇。自從十七世紀日本古學派儒者伊藤仁齋（維楨，1627-1705）推尊《論語》為「最上至極宇宙第一書」¹以降，《論語》在日本知識分子之中一直居於最崇高之地位，德川時代儒家學者雖然門派互異，互相批判，但對《論語》均十分重視，或為之註釋，或勒為專書，著作數量之多不啻夏夜繁星，指不勝屈。我們從林泰輔（1854-1922）為祝賀澁澤榮一（1840-1931）七十七壽慶所編撰的《論語年譜》，²就可見《論語》受日本知識界重視之一班。

逮乎二十世紀，雖然明治維新之後在「脫亞入歐」、「文明開化」的大潮流之下，西潮東來，勢不可擋，但是，有關《論語》的著述仍如雨後春筍，此起彼落，除了東京方面「斯文會」學者的著作之外，³京都「支那學」派漢學家的《論語》著作，⁴也頗

* 臺灣大學歷史學系教授／中研院文哲所合聘研究員

¹ 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年），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》（東京：岩波書店，1966年，1981年），卷上，第5章，頁204。

² 林泰輔：《論語年譜》（東京：龍門社，1916）。

³ 參看陳瑋芬：〈「斯文學會」的形成與展開——明治期の漢學に關する一考

為可觀。

在二十世紀日本所出版有關《論語》的著作之中，澁澤榮一在 1928 年所撰《論語與算盤》，⁵有其特殊之地位。澁澤榮一是二十世紀日本現代史的重要人物，素有「日本近代化之父」⁶或「日本資本主義的指導者」⁷之稱。他畢生提倡《論語》，主張以《論語》作為企業經營之指導經典。這部《論語與算盤》正是澁澤榮一發揮他的主張的代表著作，對日本社會各界影響甚大。

本文主旨在於分析澁澤榮一在《論語與算盤》一書中，解釋孔子思想的兩項突出面向。本文第二節首先探討澁澤榮一對《論語》的特質之釐定。他強調《論語》所展現的是「實學」的思想世界。本文第三節接著分析澁澤榮一對孔子義利觀的新論述，指出榮一強調孔子學中義利合一之精神。第四節則將榮

察》，《中國哲學論集》（福岡：九州大學中國哲學會，1995 年 12 月），頁 86-99；氏著：〈和魂與漢學：「斯文會」及其學術活動史〉，收入陳少峰主編：《原學》第 5 輯（北京：中國廣播電視出版社，1996 年），頁 368-381；氏著：〈服部宇之吉の「孔子教」論——その「儒教非宗教」說、「易姓革命」說及び「王道立國」說を中心に〉，《季刊日本思想史》，第 59 號（近代儒學の展開）。

⁴ 例如：狩野直喜（1868-1947）：《論語孟子研究》（東京：筑摩書房，1977 年）；和辻哲郎（1889-1960）：《孔子》（東京：岩波書店，1938 年）；倉石武四郎（1897-1975）：《論語》（東京：日光書院，1949 年）；宮崎市定（1901-1995）：《論語の新研究》（東京：岩波書店，1974 年）；貝塚茂樹（1904-1987）：《孔子》（東京：岩波書店，1951 年）、《論語》（東京：講談社，1964 年）；桑原武夫（1904-1988）：《論語》（東京：筑摩書房，1974 年）；武內義雄（1886-1966）：《論語の研究》（東京：岩波書店，1939 年）；吉川幸次郎（1904-1980）：《論語》（東京：朝日新聞社，1959-1962 年）。

⁵ 澁澤榮一：《論語と算盤》（東京：國書刊行會，1985 年，2001 年）。本書有中譯本，洪墩謨譯：《論語與算盤》（臺北：正中書局，1988 年）。

⁶ 山本七平：《近代の創造——澁澤榮一の思想と行動》（東京：PHP 研究所，1987 年）。

⁷ 土屋喬雄：《日本資本主義史上の指導者たち》（東京：岩波書店，1939 年）。

一對《論語》的解釋，置於日本《論語》解釋史中釐定其位置。

二、「修養不是理論」：作為實學的《論語》

《論語》一書是二千年前孔門師生心靈對話的記錄，其中固多日常生活布帛菽菽之言，但亦觸及深刻的超越性問題或生命之體驗，⁸給予後代讀者極大之詮釋空間，所以二千年來東亞各地儒者對《論語》之詮釋言論，常能反映解釋者個人之思想傾向或時代之思想氛圍。舉例言之，由鄭玄（127-200），何晏（193?-249）到王弼（226-249）詮釋《論語》的差異，實建立在對「天道」的不同理解之上。三位解釋者在「以人合天」的架構之下，也由宇宙論式思考逐漸趨向於形上學的思考。⁹從朱熹（晦庵，1130-1200）的《論語集註》可以顯示宋代理學的成熟，從劉寶楠（1791-1855）的《論語正義》可以看出清代考證學的發展。¹⁰在東亞《論語》學史中，朱子是一個分水嶺的人物，他的《四書集註》對公元第十三世紀以前的各種解釋而言，是融舊鑄新，但對朱子之後的東亞儒者而言，則又開宗立範，正反兩面之詮釋均環繞朱子而展開。

澁澤榮一畢生推崇並實踐《論語》中的教訓，他自述：

⁸ 如《論語·為政·4》「五十而知天命」章、《論語·里仁·8》「朝聞道」章、《論語·里仁·15》「一以貫之」章、《論語·公冶長·13》「夫子言性與天道」章等均屬此類。

⁹ 參看蔡振豐：〈何晏《論語集解》思想特色及其定位〉，收入黃俊傑編：《中日「四書」詮釋傳統初探》（上）（臺北：臺大出版中心，2004年），頁81-108。

¹⁰ 參考松川健二編：《論語の思想史》（東京：汲古書院，1994年）；松川健二：《宋明の儒語》（東京：汲古書院，2000年）。最近 Makeham 撰寫新著探討何晏（193?-249）的《論語集註》、皇侃（488-545）的《論語義疏》、朱子的《論語集註》，以及劉寶楠（1791-1855）與劉恭冕（1821-1880）的《論語正義》等四部註釋《論語》，參看 John Makeham, *Transmitters and Creator: Chinese Commentators and Commentaries on the Analects* (Cambridge and London: Harvard University Asia Center, 2003).

我自明治六年，辭官踏入歷來心嚮往之的實業界以來，我就與《論語》結下了不可分離之緣份。在初做商人之時，心想既然今後要以銖銖之利來討生活、過日子，我應有什麼抱負才好呢？對這問題我做了一番思考，此時，我想起以前所讀過的《論語》。這是一本有關日常修己待人的訓言。《論語》是一本缺點最少的教訓，難道我們不能用來經營企業？我的答案是肯定的，商人如用《論語》的教訓來經營，鴻圖必可大展。¹¹

澁澤強調《論語》是對每個人都可以實用的經典。他自己所抱持的「蟹穴主義」人生哲學，就是受到《論語》所記載孔子（551-479B.C.）的日常生活起居的啟發。¹²澁澤特別指出，《論語》的特色在於日常實用性，而不是在於其抽象的學理性，他說：

我近來特別勤加研究《論語》，方才頓悟到很多以前似懂非懂之處。因此我敢斷定《論語》並不是一種深奧的學問，它原來是為眾生所寫的，是淺顯易懂的。只因後來的學者故弄玄虛，把它解釋得很深奧，反使它變得困難罷了。結果讓農工商階級認為《論語》與他們無關，終於敬而遠之。這是一件極大的錯誤。這種學者很像是一個不講理的頑固的守門人，對孔夫子而言是一種阻礙，想要經過這類型的守門人去看孔子，那是極不可能的事。孔子並非偏激不懂世故的人，他是一位非常平易近人的先知，無論商人、農人或任何人都可以向他請益，孔夫子的教誨對我們著實非常管用。¹³

¹¹ 澁澤榮一著，洪墩謨譯：《論語與算盤》，頁 8-9；澁澤榮一：《論語と算盤》，頁 10-11。

¹² 澁澤榮一著，洪墩謨譯：《論語與算盤》，頁 19；澁澤榮一：《論語と算盤》，頁 24。

¹³ 澁澤榮一著，洪墩謨譯：《論語與算盤》，頁 10；澁澤榮一：《論語と算盤》，

他直接從《論語》文本的閱讀，感受孔子的教誨的日常性，並不是後儒所解釋的那麼玄遠。

所以，澁澤榮一特別強調「修養不是理論」（修養は理論ではない），而是必須躬身力行，落實在實際生活之上。他強調《論語》就是實學。他批評朱子的「理」學無益於實際：

孔孟的儒教在中國是最受推崇與尊重的，被稱為經學或實學。但儒教與中國其他詩人或文人善於舞文弄墨的文學大異其趣。研究經學最力，並將其發揚光大的是宋末的朱子。朱子非常博學，且熱心提倡此學。然而，朱子時代的中國，正值政事頹廢，兵力微弱，國威不振之際，絲毫發揮不出經學的實效，即使經學非常發達，政治卻異常混亂；此乃因學理與實際完全隔絕之故。本家淵源（中國）的經學，雖在宋朝（朱子）大事振興，奈何朝廷不能採行，無法實踐，雖有學理終無濟於實際是也！¹⁴

他也指出德川幕府雖採用朱子學，但「先後聘用藤原惺窩、林羅山等人，積極地將儒學應用到實際方面：將理論與實際調和接近」，¹⁵他又認為到了德川晚期保持實踐精神的儒者並不多見，這是德川末期衰微不振的原因。¹⁶

從澁澤榮一對《論語》的實學特質的強調，以及他對朱子學的形上思想傾向的拒斥，可見他對德川以降日本《論語》學傳統的繼承。自從十七世紀伊藤仁齋以降，直到二十世紀的中國文學研究名家吉川幸次郎（1904-1980），日本知識分子解讀

頁 13。

¹⁴ 澁澤榮一著，洪墩謨譯：《論語與算盤》，頁 141；澁澤榮一：《論語と算盤》，頁 152。

¹⁵ 澁澤榮一著，洪墩謨譯：《論語與算盤》，頁 141；澁澤榮一：《論語と算盤》，頁 153。

¹⁶ 澁澤榮一著，洪墩謨譯：《論語與算盤》，頁 142；澁澤榮一：《論語と算盤》，頁 153-154。

《論語》莫不強調《論語》的實用性與日常性。伊藤仁齋解釋《論語》，非常強調要回到孔門師生對話的原始語境，釐清《論語》字詞之「古義」，批判宋儒（特別是朱子）的詮釋脫離了古代儒學的脈絡。伊藤仁齋透過經典原始語境的返原，釐清《論語》中關鍵字詞如「道」或「仁」的古義，將《論語》與諸經融為一爐而治之，批判朱子的詮釋系統，並建構「古學」派的經典詮釋典範。伊藤仁齋很細膩但精巧地將孔子所說「吾道一以貫之」的「貫」字從朱子所解釋的「通」，回歸到以「忠恕」之道「統」「五行百常」等人倫日用之德行。¹⁷德川儒者的《論語》解釋史在外部形式上表現為對朱子學解釋典範的批判、揚棄與超越；在思想內容上沿著從朱子學的「自然」(nature)即「文化」(culture)的思想模式，向「自然」與「文化」分道揚鑣的道路發展。在德川儒者透過對《論語》的再解釋，而建構的孔學世界中，「人」與「天」的聯繫被切斷，「天命」與人心不再互通，「天」不再是人可知可感之超越實體。伊藤仁齋說：「……凡聖人所謂道者，皆以人道而言之。……道者，人倫日用當行之路。」¹⁸又說：「人外無道，道外無人」，¹⁹道在俗中，仁齋強調「道」的人間性與社會性。荻生徂徠（物茂卿，1666-1728）則更進一步，徂徠宣稱「孔子之道，即先王之道也」，²⁰又說：「大抵先王之道在外，其禮與義，皆多以施於人者言之」。²¹貫穿德川三百年日本《論語》詮釋史的是所謂「實

¹⁷ 黃俊傑：〈伊藤仁齋對《論語》的解釋：東亞儒家詮釋學的一種類型〉，《中山人文學報》，第15期（高雄：國立中山大學，2002年），頁21-43。

¹⁸ 伊藤仁齋：《孟子字義》，收入井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理叢編》（東京：育成會，1901年），卷上，「道」，頁18-19。

¹⁹ 伊藤仁齋：《童子問》，收入《近世思想家文庫》（東京：岩波書店，1966年，1988年），頁205。

²⁰ 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（東京：鳳出版，1973年），論語部五，卷乙，頁62。

²¹ 荻生徂徠：《辨名》，收入《荻生徂徠》（東京：岩波書店，1978年，1982年，《日本思想大系36》），「恭敬莊慎獨」，第6條，頁228。

學」的思想傾向。用伊藤仁齋的話來說，所謂「實學」就是「以實語明實理」。²²正是這種具有日本文化特色的「實學」精神，撐起德川三百年的日本《論語》學，重建並強化德川儒學的經世性格。

德川時代日本儒家的《論語》學所見的實學傳統，到了吉川幸次郎手中獲得了發揚。吉川幸次郎青年時代在京都大學求學時，常聽青木正兒（1887-1964）等師長批判孔子，心生好奇而讀《論語》，²³他「不耐煩地勉強研讀下去。尤其是澁澤榮一先生，到處擡舉這部書，也是令我掃興的一個原因」，²⁴但是卻從此對《論語》產生莫大興趣。1952 年以孔子思想為中心撰寫論中國的智慧，²⁵在 1954 年至 1962 年逐章詮釋《論語》，²⁶1971 年在 NHK 廣播古典講座講《論語》，²⁷吉川幸次郎強調中國的經典非常關切現實生活，對超越性的問題不感興趣。²⁸

²² 伊藤仁齋曾進一步解釋「實理」說：「吾聖賢之書，以實語明實理，故言孝、言弟、言禮、言義，而其道自明矣，所謂正道不待多言是矣。若二氏之學，專以虛無空寂為道，無形影，無條理，故謂有亦得，謂無亦得，謂虛亦得，謂實亦得，至於縱橫掉闔，不可窮詰，正足以見其非正學也。」見伊藤仁齋：《同志會筆記》，收入《古學先生詩文集》，收入相良亨等編：《近世儒家文集集成》（東京：株式會社ベリかん社，1985 年），卷 5，頁 11。

²³ 吉川幸次郎著，錢婉約譯：《我的留學記》（北京：光明日報出版社，1999 年），頁 23-24。

²⁴ 吉川幸次郎：《中國の知慧——孔子について》，收入《吉川幸次郎全集》（東京：筑摩書房，1980 年），第 5 卷。中譯本，吳錦裳譯：《中國之智慧——孔子學術思想》（臺北：協志工業叢書出版公司，1965 年，1968 年），引文見頁 20。

²⁵ 同上註 23。

²⁶ 吉川幸次郎：《吉川幸次郎全集》，第 4 卷。

²⁷ 吉川幸次郎：《論語について》（東京：講談社，1976 年）。

²⁸ 吉川幸次郎：《支那人の古典とその生活》（東京：岩波書店，1943 年），中譯本，林景淵譯：《中國之古典學術與現實生活》（臺北：寰宇出版社，1996 年）。

在以上的思想史脈絡裡，我們可以發現：澁澤榮一強調《論語》的日常性與實用性，實與德川時代以降日本思想界的實學傳統一脈相承，而且隱約之間也承繼了若干德川儒者對朱子以「理」為中心所建構的形上思想世界的排斥態度。

三、「道德、事實與利益合一」²⁹：義利關係的新解釋

澁澤榮一解釋《論語》的第二個切入點就是主張「義利合一」。在《論語與算盤》一書，澁澤榮一開宗明義就說：

算盤可因為根據《論語》而打得更精，而《論語》也可藉由算盤來發揚其對富的意義。因此，我認為《論語》與算盤的關係是既遠又近的。……我以為人生在世如果想立足，一定要具備武士精神，但僅偏愛武士精神而無商才的話，在經濟上將容易招致自滅，所以有士魂必定也要有商才。要培養士魂雖有繁多書籍可供參考，但還是以《論語》最能培養武士的根底。那麼商才又如何呢？商才也可以充分地在《論語》裡面學習。雖然由外表看，道德上的書與商才是毫無關係的，但商才原本是以道德為根底的，偏離道德的詐騙、浮華、輕佻等乃屬小人行為，絕不是真實的商才。因此商才與道德是不可分離的。當然，商才可由探究道德的《論語》來養成，這是不可置疑的，而人生處世之道是極為困難的，不過熟讀《論語》、玩賞《論語》之後，你必然會感到有意想不到的好處。因此我平生尊奉孔子的教導，同時將《論語》當做處世的金科玉律，片刻都不讓它離開我的身邊。³⁰

²⁹ 澁澤榮一著，洪墩謨譯：《論語與算盤》，頁2；澁澤榮一：《論語と算盤》，頁2。

³⁰ 澁澤榮一著，洪墩謨譯：《論語與算盤》，頁1及頁3；澁澤榮一：《論語と算盤》，頁1及頁3-4。

澁澤榮一提倡以《論語》培養新時代企業經營者的「士魂商才」。

通貫《論語與算盤》這部書，最鮮明的主題就是「仁義王道」與「貨殖富貴」兩者相容而不悖的主張。³¹榮一主張義利合一，他認為許多學者誤以為孔孟主張義利不相容，導致嚴重後果。他說：

誤傳孔孟教義之根本道理的結果是，從事於利用厚生的實業家的精神，幾乎變成為完全的利己主義，既無仁義的念頭，亦無道德的胸懷，甚至要想盡辦法鑽營法律的漏洞，大賺其錢。影響所及，今日的實業家有大部分都是賺錢要緊，他人如何，世間怎樣，統統與我無關痛癢。假如沒有社會上、及法律上的制裁，他們必將陷入強取豪奪，無惡不作的深淵。長此以往，將來社會之中，貧富懸殊日增，社會人心益愈卑劣的情況是不難想像的。這正是誤傳了孔孟之訓的學者，數百年來在學術界橫行跋扈的結果，對社會所產生的遺毒。³²

澁澤榮一從「義利合一」觀點，進一步呼籲社會大眾「在採取致富的方法與手段時，要以公益為先，不要有虐待人、損害人、欺人、騙人的作為。如此，每人各司其職、盡其在我；在增進財富時，不違背道理，在自我發展時，亦不侵害他人」。³³他強調：「我對企業經營的理念是：與其讓一個人受益，不如讓社會多數人蒙惠，為達此目標，我應該竭盡心力，把企業辦得

³¹ 尤其是〈仁義與富貴〉章，見澁澤榮一著，洪墩謨譯：《論語與算盤》，頁 77-102；澁澤榮一：《論語と算盤》，頁 85-111。

³² 澁澤榮一著，洪墩謨譯：《論語與算盤》，頁 92；澁澤榮一：《論語と算盤》，頁 104-105。

³³ 澁澤榮一著，洪墩謨譯：《論語與算盤》，頁 124；澁澤榮一：《論語と算盤》，頁 138。

很鞏固：使事業發達，生意繁榮。」³⁴他批判林羅山（1586-1657）以降，講說道德的人與實踐道德的人判然兩分，造成「愛國家、重道德等觀念完全闕如的社會」，³⁵於是，「町人（商人）被稱素町人（純商人），大受輕視，不能與士同列，商人流於卑屈，終於變成唯利是圖之輩」。³⁶他認為，改善這種狀況，最有效的方法就是確立義利合一的信念，³⁷這種信念就是孔子的貨殖富貴觀。³⁸

現在，我們將濫澤榮一的「義利合一」觀，放在中日比較思想史的視野中加以考察。「義利之辨」是中國思想史的重要課題，我過去的研究曾指出：³⁹在先秦時代，孔子首先因襲西周以來的舊價值觀念，將「義」「利」作為修身問題的一部分而提出。孟子面對戰國時代「楊朱墨翟之言盈天下」的思想挑戰，特嚴義利之別，並拓深其內涵。至荀子手中，「義」的涵義經歷了重大的轉折，從孔孟思想中「義」原指人的自律性的內在秉賦，一轉而成為外在的強制性的工具。因此，荀子思想中的「義利之辨」，也呈現了完全不同於孔孟的思想涵義。孔子思想中的「義」包括兩層意義。第一，「義」多作「適宜」、「適當」或「正當」解，指事物或現象的最適宜的狀態。它是動態的行為原則，而不是僵化的道德教條。這一層涵義因襲西

³⁴ 濫澤榮一著，洪墩謨譯：《論語與算盤》，頁 177；濫澤榮一：《論語と算盤》，頁 186。

³⁵ 濫澤榮一著，洪墩謨譯：《論語與算盤》，頁 201；濫澤榮一：《論語と算盤》，頁 208。

³⁶ 濫澤榮一著，洪墩謨譯：《論語與算盤》，頁 114；濫澤榮一：《論語と算盤》，頁 127。

³⁷ 濫澤榮一著，洪墩謨譯：《論語與算盤》，頁 90-93；濫澤榮一：《論語と算盤》，頁 102-105。

³⁸ 濫澤榮一著，洪墩謨譯：《論語與算盤》，頁 81；濫澤榮一：《論語と算盤》，頁 91。

³⁹ 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》（臺北：東大圖書公司，1991 年），第 5 章〈義利之辨及其思想史的定位〉，頁 111-159。

周以來「義」的舊義，而與春秋時代「義」的一般概念相呼應；第二，「義」在孔子思想中也指與「他人」相對的「自我」而言。孔子以「義」作為構成理想人格的道德秉賦。孔子雖未明白使用「公利」二字，但孔子義利思想中的「利」實是指私人的貨殖之利而言的，孔子所反對的是「私利」的謀求。至於「公利」，他不但不反對，甚至加以提倡，認為「公利」即是「義」的表現。西漢知識分子論政府不應「與民爭利」，即發揮此義。兩漢書中之名臣奏議屢見此類論點。

逮乎南宋朱子將「義」、「利」與「天理」、「人欲」、「公」、「私」等合而為一，朱子註《孟子·梁惠王上》「孟子見梁惠王」章云：「仁義根於人心之固有，天理之公也；利心生於物我之相形，人欲之私也。」⁴⁰朱子後學如張栻（南軒，1133-1180）等人，更特嚴義利之辨。澁澤榮一所批判的，正是從宋儒以後將義利嚴格二分的思想傳統。

我們再看日本儒者對《論語·里仁》「子曰：君子喻於義，小人喻於利」的解釋。十八世紀古文辭學派大師荻生徂徠解釋這句話說：

凡言義者，雖不與利對言，然莫不歸於安民之仁者，為是故也。故義者士君子之所務，利者民之所務。故喻人之道，於君子則以義，於小人則以利。雖君子豈不欲利乎？雖小人豈不悅義乎？所務異也。⁴¹

徂徠雖然批判「宋儒貴心學，動求諸己，於義利之辨，剖毫剖釐，務探心術之微。究其歸，不過於徒評論是務耳」，⁴²但是，他以義利分屬統治者與被統治之思想立場則十分明確。這正是澁澤榮一所批判的對象。

⁴⁰ 朱熹：《孟子集註》（四部備要本），卷1，〈梁惠王上〉，頁1下-2上。

⁴¹ 荻生徂徠：《論語徵》，頁86。

⁴² 同上註。

到了十八世紀，大阪地區經濟發達，懷德堂（1724-1869）興起。懷德堂原是大阪的一家私塾，後來在五位商人（所謂「五同志」）的資助之下，從私塾轉化為公開性質的講學場所。⁴³懷德堂學者解釋孔子思想，就採取「義利合一」之立場。在懷德堂教育蒙童的《蒙養篇》中，就有「商人之利，士人之義也」之文句，很能反映十八世紀大阪成為日本經濟重鎮（所謂「天下的廚房」）之後，逐漸興起的新商人倫理。懷德堂儒者五井蘭洲（1697-1762）更是明白揭示見於《易·乾卦·文言傳》及《左傳》等典籍的「義者，義之利也」的論述立場。⁴⁴

從思想脈絡來看，澁澤榮一的「義利合一」觀，與懷德堂諸儒的思想可謂一脈相承，但榮一更賦予新的意義，使《論語》成為二十世紀日本資本主義的道德寶典。

四、結論

澁澤榮一的《論語與算盤》初版於1928年（民國十七年，昭和三年）問世。大正時代（1912-1926）與昭和（1926-1989）初期的日本，處於明治維新（1868）成功之後，睥睨亞洲，顧盼自雄，這是日本最鄙視中國的時代，也是中日關係頗為緊張的時代。⁴⁵澁澤榮一在這樣的歷史背景之中大力推崇《論語》，確實目光如炬。正如二十世紀初期來華旅遊的日本漢學家一樣，⁴⁶澁澤榮一也發現文化中國的思想世界與政治社會中國的

⁴³ 參考 Tetsuo Najita, *Visions of Virtue in Tokugawa Japan: The Kaitokudo Merchant Academy of Osaka* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p. 8。此書有日譯本，子安宣邦譯：《懷德堂：18世紀日本の「徳」の諸相》（東京：岩波書店，1992年，1998年）；陶德民：《懷德堂朱子學の研究》（大阪：大阪大學出版會，1994年）。

⁴⁴ 參考陶德民：《懷德堂朱子學の研究》，頁47。

⁴⁵ 參考山根幸夫：《大正時代における日本と中國のあいだ》（東京：研文出版，1998年）。

⁴⁶ 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

現實世界的巨大差距，他說：「我讀史籍而尊敬的中國，主要在唐虞三代之末的商、周時代，當時是中國文化最發達、最燦爛的時代」；⁴⁷但是當他親履中華大地，「當我初踏中國之地，實地加以觀察風俗民情時，我才發現事實竟然不是那麼一回事」，⁴⁸他痛感「中國人的個人主義、利己主義很發達，國家觀念很缺乏，毫無憂國憂民之心。一國之中，中流社會這個階層既不存在，全體國民也缺乏國家觀念，這兩點可以說是當今中國的兩大缺點」。⁴⁹但是，這些問題並不減殺他對孔子與《論語》的崇敬之情，他對《論語》的鼓吹，甚至曾引起在京都大學求學的青年吉川幸次郎的不快。澁澤榮一畢生搜羅各種語文與版本的有關《論語》的書籍，雖均毀於第二次世界大戰的戰火，但他的後人在戰後繼續收集而收藏於現在東京都市圖書館的「青淵文庫」，仍極有研究價值。

本文以《論語與算盤》為主軸，探討澁澤榮一對《論語》的解釋，我們發現：澁澤榮一在二十世紀日本《論語》普及化運動中居功厥偉。他對孔子思想的解釋，循德川以降從「實學」角度解讀《論語》的舊傳統。《論語與算盤》這部書，可以視為伊藤仁齋所說「道在俗中」的二十世紀版本。

《論語與算盤》從兩個方面將「道在俗中」的命題進行二十世紀的論述：第一，澁澤榮一在解釋孔子思想時，一再強調「倫理」(ethics)並不是建立在「形上學」(metaphysics)之上，而是從「實踐」(praxis)之中建構起來。他認為，整部《論語》所展現的就是「實學」的世界。第二，澁澤榮一主張孔學世界

俊傑：《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2004年），頁265-312。

⁴⁷ 澁澤榮一著，洪墩謨譯：《論語與算盤》，頁190；澁澤榮一：《論語と算盤》，頁195。

⁴⁸ 澁澤榮一著，洪墩謨譯：《論語與算盤》，頁191；澁澤榮一：《論語と算盤》，頁195。

⁴⁹ 澁澤榮一著，洪墩謨譯：《論語與算盤》，頁191；澁澤榮一：《論語と算盤》，頁196。

中「義」「利」並非對立敵體，他主張「道德、事實與利益合一」，他鼓吹將《論語》的為人處世原則運用到現代企業經營之中。

總而言之，從十九世紀以後，《論語》這部經典成為日本社會普及性的讀物。在《論語》普及化運動之中，澁澤榮一及其《論語與算盤》，居於一個特殊重要的位置，代表了《論語》走向民間人倫日用，走向現代社會，並迎向二十世紀資本主義的新時代，建立「士魂商才」⁵⁰的新倫理典範。（2005年3月6日初稿）

⁵⁰ 關於中國近世史上「士魂」與「商才」的合流，參看余英時：〈近世中國における儒教倫理と商人精神〉，收入 2004 年洪沢国际儒教研究セミナー：《比較視野のなかの社會公益事業報告集》（東京：洪沢栄一記念財団，2004 年 9 月 24 日-25 日），頁 3-12。