臺大文史哲學報　第九十三期
2020年05月　　頁65~107
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.202005_(93).03

德川日本祭政教一致論的建構
——以會澤正志齋為中心*

郭　雨　穎**

摘　要

歷來研究多指稱後期水戶學儒者藉儒家思想倡行恢復天皇之祭政一致權力，以此作為締造「國體」的思想資源，原因在於，祭政一致除證成天皇本有之「祭統」與「政統」外，更可從中提煉「忠」、「孝」德目，藉以體證「忠孝一本」蘊義，進而彰顯「報本反始」之意義。然本文認為，在幕末面對西教侵凌時，後期水戶學儒者會澤正志齋通過對北畠親房、荻生徂徠政治思想的融攝，希冀將肇國所創建之禮制擴及日本全國，使治下萬民皆能諭知「天祖」作為祭、政的唯一本源的重要意義，並在此意義上實現「君民一體」，從而免除西教愚民的疑慮。也正是基於此番危機意識，正志齋指出須輔以「教化」來整飭禮俗，以重申祭政一致的重要性，此則「祭政教一致」論的搆成。

關鍵詞：會澤正志齋　荻生徂徠　北畠親房　祭政一致　報本反始

2019.03.11 收稿，2019.12.17 通過刊登。

* 本文改寫自筆者碩士論文〈後期水戶學的形成與開展——以「國體」論建構為中心〉相關章節。本文之大幅修訂，須感謝審查人之寶貴建議，謹申謝忱。

** 國立臺灣師範大學國際與社會科學學院專任研究助理。
Email: yiing.kuo19@gmail.com。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言

日本祭政一致論的演繹與展開，主要可自神道的祀典、祭儀說起。要之，神道在吸收自中國舶來之漢字作為知識系統的受容與充實之下，其祀典、祭儀同樣在染習儒、釋、道思想而產生衍義，如《日本書紀・神武天皇紀》即根據《周禮》「嘉禮」範疇下「郊祀」、「追孝」概念，來對應神道脈絡下的「天神」與「皇祖」。[1]事實上，在中國原生脈絡下，郊祀禮主要是古代君王用來祭天地，「追孝」則係用來體現子對父之「忠」、臣對君之「義」，藉以申闡「報本」。[2]由此可見，中國祭祀傳統所欲彰顯的「報本」，在郊祀、宗祀時，均以先祖「配天」；反觀日本，在神道家、僧侶的繹解下，則是將郊祀、宗祀拉成一線，混同「天神」與「皇祖」的地位。作為統治樞軸的天皇，通過郊祀來追申對「天神」、「皇祖」之孝，確立其正統地位，權力根源的「天神」同時亦是作為血緣紐帶的「皇祖」，此則誠如《古語拾遺》所載言的「君神一體」。[3]

逮至近世，通過習染神道之儒者的繹解，在祭祀「天神」與「皇祖」以行「報本」之時，其對象均要上溯自「君神一體」的「天祖」(「天神」與「皇祖」的結合，多指天照大神)，從中朗現祭政一致之意義。可以說，此處所言祭政一致已非單純作為宗教祭儀的展現，而是帶有濃烈的政治底色，從而作為王權的象徵、延續，乃至正統性來被把握。事實上，祭政一致論發展到了幕末時期，為因應西方耶教侵入所急遽竄升的危機感，在「王政復古」思潮下迎來了新的詮解，尤其是水戶學作為一兼攝神儒的思想學派，其對天皇親政的權力復歸帶有極高的期望，故在訴諸「尊王攘夷」為前提下，亦積極挪用國學與儒學——以荻生徂徠（1666-1728）古學作為思想資源來對祭政一致進行繹解，其中又以會澤正志齋（1781-1863）最具代表性，那麼，正志齋是如何通過儒學思想的理解來擴充，甚至重構對祭政一致的認識？此將是本文的核心課題。

揆諸歷來研究，泰半圍繞在正志齋倡行祭政一致的根源——「天祖」來進行探討，如津田左右吉（1873-1961）即指出，水戶學派儒者對祭政一致、「天

1 舍仁親王等撰，〈神武天皇紀〉，卷 3，中村啓信校注，《日本書紀》上冊，《神道大系》古典篇 2（東京：神道大系編輯委員會，1983），頁 278。

2 唐・李隆基注，宋・邢昺疏，〈聖治章〉，《孝經注疏》，卷 5，清・阮元審定，清・盧宣旬校，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第 8 冊（臺北：藝文印書館，1965，清嘉慶二十年南昌府學刊本），頁 36 上-37 下。

3 齋部廣成編，飯田瑞穗校注，《古語拾遺》，《神道大系》古典編 5（東京：神道大系編纂會，1986），頁 43-44。

臺灣大學學術期刊資料庫

祖」的認識即係習染徂徠學所獲致。津田左右吉指出，徂徠於《太平策》所載言「祖考ヲ祭テ天ニ配シ、天ト祖考ヲ一ツニシテ（祭祖考以配天，天與祖考為一）」的解釋，其中的「為一」，當解為「共一」(「共に」といふことであろう)，而不當解為「同一」，亦即，徂徠所言「天與祖考為一」當是出自儒家祭祀禮制下的「以先祖配天」，而非將「天」與「祖考」等同為一。另一方面，津田左右吉指出正志齋之祭政一致論係承繼自徂徠，其挪用儒家知識、話語來重構神話祭儀的傳統，用意主要有二：其一，強調「祭政維一」為日本所獨有之傳統；再者則是，以儒家思想下的「天」為理論來解釋「天祖」與現世天皇的權力延續性——皇統無窮，從而消解「易姓革命」對「萬世一系」天皇王權帶來的潛在威脅。[4]儘管如此，津田左右吉仍指出正志齋對「天」與「祖考」的認識並非完全地祖述徂徠，但他並沒有就正志齋受容儒家禮制、徂徠學的思想內核來進行梳理。

津田左右吉之後，今井宇三郎（1911-2005）則試圖著眼在水戶學派對儒家經典的受容，進而探究藤田幽谷（1774-1826）與正志齋思想的形構。今井宇三郎指出，正志齋敬天、祭天的思想係出自對其師幽谷的繼承，而幽谷學問觀的形成係因習染徂徠古學所致。其中，正志齋對「天祖」、祭政一致的認識源自對《尚書》的理解，尤其是對《尚書》當中周代禮制的挪用與改造，將《尚書》原本「天」、「帝」二分的天命思想，通過在日本精神風土下的受容，將「天」、「帝」兩者等一視之，並以此為基礎來揭櫫、建構祭禮所蘊藏的「報本反始」之真義。[5]但今井宇三郎同時亦指出，正志齋將「天胤」理解為「天之子孫」、「天之嗣王」(借指天皇）的此一認識，係無視《尚書・商書・高宗肜日》的原文脈絡，進而斷章取義所致。要之，「天胤」之本義應當解為「天之常道」、「天之常法」，儘管如此，正志齋「牽強誤解」卻也從中朗顯儒學的日本化，呈現所謂「神主儒從」的思想特色。[6]今井宇三郎之後，澤井啓一（1950-）進一步指出，正志齋祭政一致論係以儒家德治主義為前提，並通過對《周禮》的挪用，藉此探究祭事所蘊藏的政治意義——尤其是從先祖「配祀」的祭祀來挖掘「報本反始」

4 津田左右吉，《日本の神道》，《津田左右吉全集》第 9 卷（東京：岩波書店，1964），頁 243；及津田左右吉，〈祭政一致の思想について〉，《日本の神道》，《津田左右吉全集》第 9 卷，頁 350-356。

5 今井宇三郎，〈会沢正志斎における儒教経伝の研究〉，山岸德平編，《日本漢文学史論考》（東京：岩波書店，1973），頁 520-525。

6 今井宇三郎，〈水戸学における儒教の受容——藤田幽谷・会沢正志斎を主として——〉，今井宇三郎、瀨谷義彥、尾藤正英校注，《水戶學》，《日本思想大系》第 53 卷（東京：岩波書店，1973），頁 537-543。

臺灣大學學術期刊資料庫

的意義，此概係繼承今井宇三郎觀點而來。再者，相較於津田左右吉所言徂徠學的影響，澤井啓一則指出，正志齋對「天祖」的認識主要來自北畠親房（1293-1354）《神皇正統記》以及對《尚書》的受容，將儒家思想當中的「天」與「帝」概念導入神道脈絡底下，使之成為組構「天祖」的關鍵質素。[7]

相較津田左右吉自神道祭儀來進行追溯、今井宇三郎和澤井啓一揭櫫正志齋受容儒家經典的意義，子安宣邦（1933-）則著眼於明治維新後逐步建構完成的「國家神道」來進行剖析。他指出明治政府通過「祭政一致」原則來打造的近代國家體制，即是根據正志齋於《新論》當中的構想，至於對「天祖」概念的認識與締構，則是承襲自徂徠。子安宣邦根據徂徠〈舊事本紀解序〉所載言之「天祖祖天」，進而推導出徂徠肯認日本上代有一「天祖神（あまつみおやのかみ）」的存在，並圍繞著對「天祖神」的祭祀來展開朝政。[8]事實上，如前引津田左右吉所言，徂徠所謂「天祖」係以「祖考」來配祀「天」，係出自對儒家祭禮的認識，而非子安宣邦所謂「以天為祖」（天を祖とし），存在一個實體的「天祖神」。

小島毅（1962-）雖同意子安宣邦將「天祖」比作「天照大神」的看法，但他認為正志齋係通過儒家祭祀論來對神道祭儀進行繹解，因而將神道文獻當中所記載的「天祖」與「天照大神（アマテラス）」進行連結，使「天照大神」置於「天祖」地位，以示與其它「天神」的尊卑之別，顯然不若子安宣邦將「天」與「祖考」進行結合。據此，小島毅指出，正志齋所擘畫的上代神政國家想像中，「天祖」（及「天祖」之後＝天皇）係作為教導農耕、蠶織的文明創設者，「天神」（及「天神」之後＝職官、萬民百姓）則是作為「陪臣」的角色，並通過「大嘗祭」來確立國家體制的運行與彼此分位，尤其是扣緊祭政一致之政治體制，以及「忠孝一本」、「天人合一」等思想特質，以此作為展開「國體」論的堅實基礎。[9]

高山大毅（1981-）雖同樣如津田左右吉、子安宣邦肯認徂徠對正志齋的影響，但在檢述歷來研究時，他亦指出子安宣邦對「天祖」一詞解義的誤讀，原因在於，子安宣邦根據徂徠〈舊事本紀解序〉之「天祖祖天」進而推導他肯認日本上代有一「天祖神」的存在，但高山大毅則認為「天祖祖天」是和後來的

7 澤井啓一，〈会沢正志斎の祭政一致論——その構造をめぐって〉，《フィロソフィア》第 65 卷（1977 年 12 月），頁 149-179。

8 子安宣邦，《国家と祭祀：国家神道の現在》（東京：青土社，2004），頁 71-104。

9 小島毅，《増補　靖国史観：日本思想を読みなおす》（東京：筑摩書房，2014），頁 40-51。

臺灣大學學術期刊資料庫

「祭政政祭」採取同樣句式，且根據徂徠自身的理解，「天祖祖天」並不當解為「以天為祖」（天祖は天を祖とす），而應當解為「以祖配天」。[10]要之，子安宣邦試圖從近代向近世溯源，以此來尋繹祭政一致的思想源流，進而將正志齋「神天一致」（存在一個實體的「天祖」神）的認識與徂徠「天祖祖天」（以「祖考」配祀「天」）劃上等號，但僅依兩者相近程度來進行比擬，卻不加分辨正志齋對徂徠學的受容與詮釋，可謂是誤讀徂徠思想的真義，亦無法有效釐清祭政一致論的思想史脈絡。

總括前述，歷來研究多側重在對正志齋祭政一致的思想溯源，尤其是針對「天祖」概念的衡定，但對其中理論建構，甚或是祭政一致欲藉「人倫之道」來重構祭事，揭櫫「忠孝一本」以行「教化」意義等課題並沒有獲得太多關注與探討。本文將論證正志齋係紹述儒家祭祀範疇下的「繼體」觀念，並承自中世神道的「神國」、「正統」觀念外，更重要則是，在受容徂徠學的基礎上，從「制度」層面重新認識到「禮樂刑政」對於建構國家祭祀的重要性，重申天皇祭政一致權力本所蘊藏「忠孝一本」的意義，進而挪用發軔自「父子一體」、「國君一體」等周代禮制下祭祀概念來繹解天皇皇統之承續。其後，更為因應幕末開國危機攘除西夷、西教的需要，側重在興禮樂（制度）來重新申闡蘊藏於「先祖祭祀」當中「人倫之道」的意義，使天皇治下萬民皆能諭知政事、祭事、倫理的重要性，進而達至「君民一體」，以收「報本反始」之效，此則正志齋通過「祭教政一致」之理論基礎所欲擘劃的國家構想。職是之故，本文主要聚焦在正志齋言論、思想典籍中論及祭祀（祭事）、制度（政事），以及教化（人倫）等相關記載來進行考察，藉以探討「祭政教一致」思想的展開、建構及其意義。

二、祭政一致思想溯源：北畠親房之「繼體」論

「繼體」原義係指涉「繼文王之體」，即講述周代天子承自文王血統而來，應紹述文王之法度。[11]此一解義發軔自《公羊傳》，且主要是被置放在國家正統性的脈絡底下來進行闡說，從諸侯「血族復仇」之論理來予以指認，並通過「國君一體」的型態來把握。[12]然就本質上而論，「繼體」的意義可說是在縱向的時

10 高山大毅，〈遅れてきた「古学」者——會澤正志齋の国制論〉，《近世日本の「礼楽」と「修辞」：荻生徂徠以後の「接人」の制度構想》（東京：東京大學出版會，2016），頁 167-176。

11 漢・何休解詁，唐・徐彥疏，〈文公九年〉，《公羊注疏》，卷 13，清・阮元審定，清・盧宣旬校，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第 7 冊，頁 171 上。

12 漢・何休解詁，唐・徐彥疏，〈莊公四年〉，《公羊注疏》，卷 6，清・阮元審定，

臺灣大學學術期刊資料庫

間軸上獲得體現，也正是在此認識基礎上被挪用來作為佐證王權承繼之論據。[13]如在《史記・外戚世家》即有「自古受命帝王及繼體守文之君」的載記，唐代司馬貞（679-732）則是如此詮解「繼體」：「繼體謂非創業之主，而是嫡子繼先帝之正體而立者也。守文猶守法也，謂非受命創制之君，但守先帝法度為之主耳。」[14]亦即「繼體」須恪守先祖訂下之禮制，藉此繼嗣創業之主的身體，它的先決條件在於「守先帝法度」的「正體而立者」，即「正體」為「繼體」成立的前提。儒家之所以重視血緣之正（大宗家嫡長子為正），其意在端正人倫之本——孝，父作為宗族主祭者，長子則因「繼孝」，故能承繼父祖之權力，故被視為「正」。[15]也正是在此基礎上，使之能進行身份的轉換（正體→繼體）。作為「正體」的宗子通過祭祀以「繼孝」，使能承其先祖之業，而自「正體」推演至「繼體」的過程中，還必須經過「冊命」等祭告先祖儀式始能成立。[16]

會澤正志齋所打造的「國體」，在一定程度上正是以「繼體」作為思想論理，他所理解的「國體」係築基於幕末「尊王攘夷」思潮，訴諸以祭祀來達至民心統合，將上至天皇，下至臣民均視為一個整體的政治思想。換言之，即是以「家庭」架構出「國體」的基本形態。事實上，「國體」所汲取的思想源流，係發軔自古代中國宗族脈絡的「父子一體」，並在政治場域通過如《公羊傳》所言的復仇論理轉化成為「國君一體」，質言之，即是通過祭儀執行來使「正體」轉化成為「繼體」，從中體證血脈延續性與統治正當性。[17]其中源由，大抵可以分作兩點說明：首先，由於「繼體」側重在王權繼承的概念使用，故其隨著經典傳入日本時，係用以作為天皇「皇胤」承繼論據；再者，「繼體」雖同樣作為佐證君（皇）統延續，但其中論理已與中國講求一朝一姓之天下觀有所不同。原因在於，由於天皇作為「神胤」，故除以血緣為「萬世一系」的憑藉外，尚須通過三神器的持有，以此體證祂祭政一致的權力，亦即日本脈絡下的「繼體」係結合

清・盧宣旬校，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第 7 冊，頁 77 下。

13 日原利國，《春秋公羊傳の研究》（東京：創文社，1976），頁 79-87。

14 唐・司馬貞，〈外戚系家第十九〉，《史記索隱》第 2 冊，《叢書集成・初編》第 3719 冊（北京：中華書局，1991），卷 14，頁 157。

15 漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，〈喪服〉，《儀禮注疏》，卷 29，清・阮元審定，清・盧宣旬校，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第 4 冊，頁 346 上。

16 漢・孔安國注，唐・孔穎達疏，〈顧命〉，《尚書注疏》，卷 18，清・阮元審定，清・盧宣旬校，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第 1 冊，頁 282 上。

17 有關先秦儒家政治思想脈絡下「正體」與「繼體」的論理闡說，參見王健文，〈國君一體——古代中國國家概念的一個面向〉，《奉天承運——古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》（臺北：東大圖書公司，1995），頁 97-133。

臺灣大學學術期刊資料庫

祭祀統緒與皇胤繼承的闡說。

「正體」與「繼體」概念在傳入日本後，主要是用以作為天皇承繼之論據，但同時亦著眼在「繼體」意義的改造。如後三條天皇（1034-1073）即位時，即通過真言宗僧侶成尊（1012-1074）來行「即位灌頂」禮：

> 手結大日金印輪事
>
> 天子踐祚謂之繼體，繼體者，天子繼承國體也。天照尊是大日金輪，和國御國體也。手持金輪印，心想天照尊，天子自證國體，應現天照尊。國體之深秘有四釋也，一者天照大神，二者國家曼荼羅，三者法王之憲法，四者神國記。今之國體為第一釋也。[18]

成尊認為「灌頂」與「血脈」為「名異義同」，[19]並以真言密教的大日如來比作天照大神。此外，他更是吸收《公羊傳》「繼體」說，將天皇視為踐祚的天子，繼承「天照尊」（天照大神）鴻業。據此，「繼體」在日本脈絡雖同樣作為佐證君（皇）統延續，但其中意義已然與中國有所不同，原因在於：天皇具「天胤」地位，除以血緣作為「萬世一系」的憑藉外，尚須通過神道脈絡下劍、鏡、玉三神器的持有，以體證祂祭政一致之權力。

南北朝時期（1331-1392），南朝公卿北畠親房揭櫫有關天皇正統性的闡說，亦係承自「繼體」而來，他試圖論證天皇「正統」的根據在於：

> 然則三種（神器）見在，為國家之鎮衛，神皇九十餘代，一百七十餘萬四千五百餘歲之間，君臣有序，繼體無差，惣是吾國地勢之令然也。[20]

18 林屋友次郎，〈国体の語と起源と概念（4）〉，《中外日報》，昭和 12 年 2 月 12 日，轉引自伊藤聰，《中世天照大神信仰の研究》（京都：法藏館，2011），頁 33-34。本文引文強調標記皆為筆者標示。

19 成尊，《徒師灌頂決義抄》，第 4，高岡隆心編，《真言宗全書》第 27 卷（和歌山：真言宗全書刊行會，1939），頁 91-93。

20 北畠親房，〈神器傳受篇〉，《元元集》，卷 5，平田俊春、白山芳太郎校注，《北畠親房（上）》，《神道大系》論說編 18（東京：神道大系編纂會，1991），頁 192。

臺灣大學學術期刊資料庫

三神器的持有是證成天皇正統最直截的表現，同時亦是神裔相承之下「繼體無差」的關鍵質素。而就親房的認知來說，「繼體」一詞最先是用來辨別天皇後裔之「正統」與旁系，即「正統」之天皇以「マコトノ継体」為判準，此概是承襲周代禮制的認知而來。[21]事實上，在檢述整部《神皇正統記》後即可發現，親房在書中對「繼體」的認識，確實可以窺探出先秦儒家「繼體」思想的底色。亦即，親房通過歷代天皇之「繼體」的歷史來串連皇統，其理念除了強調神道脈絡下「神勅」的政治意義外，同時也蘊含了儒家的天命思想，藉以來彰顯「正統」。[22]

《神皇正統記》所載「繼體」用例凡二十六見，扣除對繼體天皇（450-531）的記載，如親房在論及仲哀天皇（？-200）時即援引《周禮・大行人》載言「父死子立曰世」來強調天皇之「皇統」雖有「代」與「世」之分別，但「皇統」正胤主要係通過「世」的表列來以示區別，原因在於，「繼世」當以「承運」之「繼體」為要；[23]故在論及光仁天皇（709-782）時即載言，欲使君（天皇）「得位以正」，當將天位傳予「繼體」之皇太子；[24]又在論及嵯峨天皇（786-842）時，闡述「繼體」與「顧命」的關聯性；[25]「光孝天皇」條下的記載則更明確指出，自神代以降皇統承續當以「繼體」為判準；[26]「後三條天皇」條則指出，天皇為「繼體之主」；[27]其後，在論及後白河天皇（1127-1192）時則指出，唯有作為「繼體」的皇太子才能繼承天命。[28]最後，言及南北朝分立時，認為北朝光嚴天皇（1313-1364）的繼位僅是通過鎌倉幕府的軍事武裝力量擁立所致，而非通過天子（南朝後醍醐天皇，1288-1339）「神慮」與皇祖之遺訓，因而指北朝天

21 下川玲子指出，北畠親房除了以血統所標誌的「繼體」作為「正統」判準外，更是受容了《孟子》的世襲容認論，以及司馬光「守君臣之分」等儒學思想所賦予的合理性來闡說天皇承續之合法性，見下川玲子，《北畠親房の儒学》（東京：ぺりかん社，2001），頁 285-289。

22 高橋美由紀，〈『神皇正統記』における神道と儒教——「天命」の解釈をめぐって〉，《神道思想史研究》（東京：ぺりかん社，2013），頁 153-154。

23 北畠親房著，岩佐正校注，《神皇正統記》（東京：岩波書店，2018），頁 56-57，「仲哀天皇」條。

24 同上註，頁 93，「光仁天皇」條。

25 同上註，頁 103，「嵯峨天皇」條。

26 同上註，頁 112，「光孝天皇」條。

27 同上註，頁 130，「後三條院」條。

28 同上註，頁 137，「後白河天皇」條。

臺灣大學學術期刊資料庫

皇並非皇統承續下「繼體」之正統。[29]

職是之故，「繼體」在親房思想文脈的運用與發揮下，同樣係扣緊著對天皇王權之「正統」而發。據此，親房所理解、持論的「繼體」與先秦儒家脈絡下的「繼體」可說是基本相符。然而，必須指出的是，宗法制度下的「正體」與「繼體」雖是作為佐證皇統延續的論據，但在日本的精神風土下實則有轉化之處。原因在於，儒家強調通過「正體」至「繼體」此一演繹過程所搏成的「正統」，係指稱王權的「得位以正」。不過在親房認識裡，天皇皇統承續下所謂的「正體」，僅限於「天祖」之後「天胤」的血脈傳承，如其所言：「天祖始開基，日神長傳統（天祖はじめて基をひらき、日神ながく統を伝へ給ふ）」，[30]並通過劍、鏡、玉三神器的持有，以此構建完成的政治秩序。故就本質而論，親房所欲證成的天皇正統，雖挪用自儒家宗法制度而來，卻已然溢出原生脈絡，實則是必須結合血緣和神器的闡說。尤其又以神鏡持有作為宗廟祭祀下「正體」的關鍵，而這同時亦是「繼體無差」的前提。[31]誠如丸山真男（1914-1996）所言，親房旨在通過儒家「規範主義」來解釋即位正統性，亦即他調和了儒家「規範主義」範疇下的「正理」以及神道脈絡血緣主義下的「正統」。[32]

水戶學派對祭政一致論的認識亦可自對親房的繼承談起，前期水戶學主要關注在親房所論「神器正統論」、「南朝正統論」，並以此作為修纂《大日本史》的核心論旨。[33]另一方面，如儒者栗山潛鋒（1671-1706）指出，日本自古以來，天皇通過主掌祭祀的中臣、忌部二氏，藉由調和陰陽、祭祀——如《尚書・周官》載言「燮理陰陽」的方式來直探天意，作為政事的輔弼。潛鋒意在申闡「祭政同源」、「祭政惟一」為日本亙古以來的傳統，故當以此作為衡定正統之判準。[34]到了後期水戶學，正志齋對「繼體」的理解，除承襲《公羊傳》復仇論理外，[35]如齋藤公太（1986-）即認為正志齋對「國體」、「正統」的認知，係出自對國

29 同上註，頁 165-168，「後醍醐天皇」條。

30 同上註，頁 15。

31 同上註，頁 38，「天津彦々火瓊々杵尊」條。

32 丸山真男，〈神道のイデオロギー化〉，《丸山真男講義錄》第 5 冊（東京：東京大學出版會，1998），頁 292-293。

33 齋藤公太，〈本来性をめぐる闘争——前期水戸学における神器論争——〉，《「神国」の正統論：『神皇正統記』受容の近世・近代》（東京：ぺりかん社，2019），頁 159-188。

34 栗山愿，《保建大記》（東京：中央堂，1891），卷下，頁 47-48。

35 蔡孟翰指出，會澤正志齋係根據《公羊傳》「血族復仇」的復仇論理來提煉出「國君一體」，進而揭示宗族論之「繼體」與「國體」的關聯性。見蔡孟翰，〈從宗族

臺灣大學學術期刊資料庫

學者批判為前提，進而援引《神皇正統記》作為論述基礎。[36]

值得注意的是，正志齋對「天祖」的認識同樣承自親房而來，只不過在親房的認識脈絡下，「天祖」所指為「國常立尊（くにのとこたちのみこと）」；但正志齋則因受容儒家思想的緣故，主張「天祖」應為「天照大神」，從而體證日本國家、民族的「本源」，並藉此削減中世神道的神祕色彩，進而通過周代禮制來打造「祭政一致」，揭櫫其中蘊藏「報本反始」的意義。[37]要之，正志齋認為「繼體」之意義在天朝（日本）創建之時已然確立，即由「天祖」所傳之血脈作為正統根源，出自日神之嗣唯一血脈當作為皇統承續。他在《迪彝篇》中即根據親房《神皇正統記》所載言之「繼體」來進行闡解，將其視作「日嗣」（天神之後，包括現世與歷代天皇）「一種姓」（萬世一系）傳衍的關鍵：「天朝之始，受天神之種，自天祖之繼體為唯一種，為外國所無（天朝のはじめは、天神の種を受く。天祖よりこのかた繼體たかわずして、唯一種まします事、外國に其たぐひなし。）」[38]並扣合著「神器正統論」的認知，將「寶鏡」的映照理解為宗族祭祀下「宗廟的正體」傳承，藉以強調歷代天皇得位以「正」的重要性。

總括前述，親房《神皇正統記》所揭櫫的正統論為思想資源，其對前期水戶學祭政一致論的建構固然深具意義；但隨著學術風氣、政治情勢的演變，自後期水戶學開始，正志齋訴諸祭政一致論的建構，除紹述親房外，其思想論述當出自對儒者荻生徂徠的繼承，原因在於，親房所謂祭政同源、祭政一致的闡說，主要圍繞著祭祀權力與政事的關聯性，聚焦在天皇權力範疇，但這樣的「主祀輔政」說，係緊扣名分、正統而發，當有其拘限性存在；就本質來說，其實並沒有如徂徠所言，從祭祀展開，進而探討到民心統合的問題。[39]

到民族——「東亞民族主義」的形成與原理〉，《思想史 4》（臺北：聯經出版事業公司，2015），頁 113-117。

36 齋藤公太，〈「国体」の興隆——後期水戸学における『神皇正統記』の受容——〉，《「神国」の正統論：『神皇正統記』受容の近世・近代》，頁 270-281。

37 Kate Wildman Nakai, " 'Esoteric' and 'Public' in Late Mito thought," in *The Culture of Secrecy in Japanese Religion*, eds. Bernhard Scheid and Mark Teeuwen (New York: Routledge, 2006), 359-64.

38 會澤正志齋，〈國體第二〉，《迪彝篇》，關山延編，《水戶學精髓》（東京：國書刊行會，1997），頁 527-529。

39 荻生徂徠作為近世日本率先提倡祭政一致論的儒者，殆無疑義，然亦有如吉川幸次郎指出，徂徠所認識的「神道」並不是專指日本「神道」，而僅是通過《易》來進行闡說的一普遍文化、宗教現象。見吉川幸次郎，〈日本的思想家としての徂徠〉，《吉川幸次郎全集》第 23 卷（東京：岩波書店，1976），頁 445-454。

臺灣大學學術期刊資料庫

三、祭政一致思想的展開：荻生徂徠論「制度」

若遵照尾藤正英（1923-2013）的說法，徂徠由於發現日本「神道」與三代「夏商古道」具有高度一致性，均是以「天」與「鬼神」作為支撐「道」（神道）的論理，故其特別關注在「禮樂刑政」（制度），並通過興祀典來敬「天」、事「鬼神」，藉以達至「安民」。將安天下之道視為終極目標，進而朗現對古代日本祭政一致傳統的認識。[40]事實上，尾藤正英此一說法後來也為多方所繼承，如 Kate Wildman Nakai（1942-）將後期水戶學儒者視作徂徠的繼承者，指其儘管受容古學、強調恢復古代禮制，但仍須與國學者進行鑑別，尤其是圍繞在「神道」的認知上，如正志齋揭櫫周代禮制與日本上代以來既存「神道」有其暗合之處，此當係與國學者所相異之處。[41]Bob Tadashi Wakabayashi（1950-）則指出，徂徠所言「禮樂刑政」為聖人所「制作」，此為聖人之「權」，正志齋通過對徂徠「聖人之『權』」的繼承，並加以對周代禮制的參照，從而成為攘除西夷的思想論述之建構。[42]藍弘岳（1974-）指出正志齋的學問承自徂徠，屬於「古學」系統的政治儒學，而他對「制度」的重視，主要欲將之落實在鞏固幕府統治的基礎上，但相較徂徠重視「道」的「制作」，正志齋則更加強調「道」的自然性與運用。[43]高山大毅指出，正志齋對徂徠的繼承主要體現在祭祀與封建論的認識：祭祀意在揭櫫鞏固民心的重要性，其旨落在「安民」；封建論則是將江戶時代「幕藩政體」擬制為中國上古的「封建之世」，從而有助於「先王之道」的推行。[44]要之，這些先行研究均是在尾藤正英的論述基礎上，進而肯認徂徠之於正志齋的影響，但內中論述卻鮮少聚焦在徂徠倡言「禮樂刑政」是如何影響正志齋對祭祀禮制的認識、政治思想的形構，下文將就此展開分析。

40 尾藤正英，〈国家主義の祖型としての徂徠〉，《日本の国家主義：「国体」思想の形成》（東京：岩波書店，2014），頁 216-220。

41 有關會澤正志齋對周代禮制、《周官》的理解與挪用，可參見 Kate Wildman Nakai, "Tokugawa Approaches to the Rituals Of Zhou: the Late Mito School And 'Feudalism'," in *Statecraft and Classical Learning: The Rituals of Zhou in East Asian History*, eds. Benjamin Elman and Martin Kern (Leiden; Boston: Brill, 2010), 288-308.

42 Bob Tadashi Wakabayashi, *Anti-Foreignism and Western Learning in Early Modern Japan: The New Theses of 1825* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), 116-30.

43 藍弘岳，〈會澤正志齋的歷史敘述及其思想〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 89 本第 1 分（2018 年 3 月），頁 168-174。

44 高山大毅，〈遅れてきた「古学」者——會澤正志齋の国制論〉，《近世日本の「礼楽」と「修辞」：荻生徂徠以後の「接人」の制度構想》，頁 159-190。

臺灣大學學術期刊資料庫

徂徠學對水戶學的影響，首先體現在《大日本史》修纂方向的轉變，由於受容徂徠學，遂使《大日本史》的修纂開始轉向聚焦在軍事、經濟以及祭祀，甚至神祇等「制度」之上，進而側重在志、表的修纂為中心；[45]另一方面則是，通過對「制度」的重視，進而引發對禮制的關注。根據尾藤正英的定義，正志齋所謂「國體」，係指日本在肇國之時即已確立的國家基本組織及其成立原理（即「制度」）。[46]而「國體」又以「明忠孝」最為至關緊要，在政治場域下，通過對祭祀禮制的健全，訴諸「忠孝」之確立以行「報本」，[47]此一舉措，其最終目的則與徂徠相同，均是為了「安民」。其中最重要莫過於：通過對禮樂祭祀的重構，藉以指認出古代日本國家祭政一致的傳統。

徂徠對「禮樂刑政」的認識主要與他對「封建」的定義互為表裏，徂徠認為「禮樂刑政」當歸本「三代」的「封建」政體，以此展開他對「先王之道」的詮解，但此「道」除了是對「禮樂刑政」的指認外，其實還關涉到國家治理的核心議題。[48]徂徠指出「禮樂刑政」不但是政治思想的呈現，它更是作為一種「制度」的範疇，廣泛涉及上至朝廷祭祀，下及鄉閭治里，內至家庭，外及交聘、征伐等不同層面。[49]據此，徂徠所肯認的理想國家體制，係取決於「封建」（政體）與「禮樂」（統治秩序）的疊加，但他所揭櫫由「三代」聖人所展開的「先王之道」，並不完全是孔子（551-479 BCE）心之所嚮的「周道」，實則是「夏商古道」。

有關「夏商古道」的認知，如徂徠在針對《論語‧子罕》「子欲居九夷」的詮解即言道：

> 若夫吾邦之美，外此有在。何必傅會《論語》，妄作無稽之言乎。夫配祖于天，以神道設教，刑政爵賞，降自廟社，三代皆爾。是吾

45 詳參尾藤正英，〈水戸学の特質〉，《日本の国家主義：「国体」思想の形成》，頁 244-254。

46 尾藤正英，〈「国体」思想の発生〉，《日本の国家主義：「国体」思想の形成》，頁 5-7。

47 會澤正志齋，〈長計〉，《新論》，福田耕二郎校注，《水戶學》，《神道大系》論說編 15（東京：神道大系編纂會，1986），頁 78-79。

48 藍弘岳，〈歷史認識と政治思想——「聖人の道」の再構築と政治改革論〉，《漢文圈における荻生徂徠：医学・兵学・儒学》（東京：東京大學出版會，2017），頁 183-197。

49 荻生徂徠，《論語徵》，丁卷，關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》論語部 5（東京：鳳出版，1973），頁 163。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 邦之道，即夏商古道也。今儒者所傳，獨詳周道，遽見其與周殊，而謂非中華聖人之道，亦不深思耳。自百家競起，孟子好辯而後，學者不識三代聖人之古道，悲哉。[50]

徂徠雖肯認儒學的影響，但就本質上來說，「道」之意義又有其區別。誠如他所指出，從「配祖于天」展開「神道設教」與「刑政爵賞」才是屬於先王、聖人所擘劃的「道」、「吾邦之道」，即側重在祭祀與政事之間的緊密連結：

> 古言祀與戎為國之大事，《周官》之制度，亦以六卿制度司事國之政事，出征之時，則六卿為六軍之大將。……聖人之道為治國之道，軍旅為治國之一大事也，其國之興或滅皆在此一舉，是學聖人之道者，不可忽視之認識。[51]

他指認出「祀」與「戎」對於古代國家的重要性，均視為治國大要，「戎」所代表的征伐，係通過「祀」的祭祀儀式來賦予意義。首先，「祀」明顯是繫於「敬神」的「敬」，徂徠則是將「敬」繫於「鬼神」之上：

> 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。」故詩書禮樂，莫有不本諸鬼神者焉。……夫雖聖王，其即位之初或然，及其化之成也，如陶鑄以出之。果其言之是乎，則聖王之於民，亦不能若之何已。聖人之道，豈若是孱哉？且三代之道，所以謂之有弊者，乃謂其所損益已。夫聖王之尊鬼神，三代皆然，若謂之有弊，則其所因者為有弊也。果使所因者有弊，則安在其為聖人哉？[52]

徂徠認為合祀鬼神、敬事鬼神係上代聖人用以教化百姓之大端，是自「三代」

50 同上註，戊卷，頁 186。

51 荻生徂徠，〈鈐錄序〉，《鈐錄》，今中寬司、奈良本辰也編，《荻生徂徠全集》第 6 卷（東京：河出書房新社，1973），頁 217。

52 荻生徂徠，《辨名》，吉川幸次郎、丸山真男、西田太一郎、辻達也校注，《荻生徂徠》，《日本思想大系》第 36 卷（東京：岩波書店，1982），頁 239 上，「天命帝鬼神」，第 15 條。

臺灣大學學術期刊資料庫

以降即有之風俗，然在揆諸中國歷史發展進程後即可發現，自周代以後，儘管仍保有原始宗教的信仰，但巫祝卜筮色彩不再濃烈，轉而強調對具有「德性」的「天」來進行崇敬。是以，就「敬」的意義來說，如徐復觀（1904-1982）所言，由於周代以降人文精神覺醒，脫卻原始宗教色彩後所煥發的「敬」，係緊扣著「天命」的言說，故它不再是單純屬於宗教層面的「虔敬」，而是自發性的「憂患意識」與「精神斂抑」——「敬德」。[53]又如牟宗三（1909-1995）繼之而起的發揮，指出中國自周代以降係通過「敬德」來培養己身德性之主體性，近而持論「憂患意識」，使天命、天道向下貫注於人（治者），方能講求利用厚生之事，故其對自然「敬畏」、宗教「虔敬」，將「敬」之主體向上投注於天，呈現出截然不同的思維模式。[54]

承上所述，殷周對「敬」的看法固然有其不同之處，「夏商古道」對鬼神訴諸以「虔敬」，亦明顯帶有原始宗教色彩。事實上，對徂徠而言，「夏商古道」與「周道」並不是絕對地判然兩分，他指出「周道」在本質上與「吾邦之道」不同，其意在圍繞對宋學的批判，如前所述，「敬」係指涉具備祭祀意義的「敬天」，而非宋學式講求個人的「持敬」，其言：

> 古所謂敬者，敬天也，敬鬼神也。開國之君，作為禮樂，稟於天也。守成之君，所行所為，莫不稟於天與鬼神者矣，況臣下乎？宋儒迺以主一無適為敬，其心欲在己者，不偏不倚，以此而應事接物，無少差繆也。其弊必至於所謂天在我矣，鬼神在此矣，不敬莫大焉。[55]

在徂徠認知裡，「敬」主要是被放在「敬天崇祖」的思想射程上，即遵循「三代」遺俗，使祖先與鬼神合祀。由此觀之，徂徠對於祭祀論的衡定與闡說，即是以儒家聖人所制作的「道」，來作為理解日本神道的基礎認識與參照對象。[56]除「祀」的定義外，「戎」作為治國之道的體現，概與武士政權藉由「威光」等儀式來彰

53 徐復觀，〈周初宗教中人文精神的躍動〉，《中國人性論史．先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，2010），頁 22。

54 牟宗三，《中國哲學的基本特質》，《牟宗三先生全集》第 28 冊（臺北：聯經出版事業公司，2003），頁 9-20。

55 荻生徂徠，《譯園九筆》，《譯園十筆》，關儀一郎編，《日本儒林叢書》第 7 卷（東京：鳳出版，1978），頁 186。

56 藍弘岳，〈歷史認識と政治思想——「聖人の道」の再構築と政治改革論〉，《漢文圏における荻生徂徠：医学．兵学．儒学》，頁 205-209。

臺灣大學學術期刊資料庫

顯己身統治力量有關。[57]

徂徠以「鬼神」作為切入點，來探討「先王之道」中的祭祀與禮樂教化，他認為應當以此為認知基礎去理解崇祀「天祖」的意義，從而彰顯「祀天」與「奉天道」等「報本」之行為對「安民」的蘊義。[58]其意乃在通過禮樂祭祀遂行教化，側重在紹述祖宗之制。事實上，根據徂徠理解，祖宗係作為人鬼以配天，故在國家治理上，尊祖宗之制當以祭祀作為實踐。是以，祭祀當以喪祭禮的行使為先，訴諸喪祭禮展開的祭祀論，則必然關涉到對於追遠、報本等事的闡說。[59]在徂徠認知裡，政治、倫常基本上都是在聖人制作「道」後所展開的，故他基於倫常來區劃事親之道，事親之道同時亦是聖人諭知常民的事鬼神之道，質言之，即是在既有統治基礎上，通過祭祀作為統合民心的手段。[60]

除事鬼神之道外，徂徠認為「敬天」不但是從習聖學的第一步，且它同時亦是聖人治理、教化所依恃的重要憑據：「是以聖人之道，六經所載，皆莫不歸乎敬天者焉，是聖門第一義也。」[61]聖人通過「敬天」製作「道」——六經當中的「禮樂刑政」，並希冀以「君子」作為施予教化之主體，其目的則是圍繞在以「安民」為旨歸的政治思想。[62]另一方面，徂徠認為「道」的體現與實踐，應該訴諸推之天下，就「敬天」來申闡其中意義。必須指出的是，此處對「敬天」的理解雖是出自儒家式的認識，但有關於對「天」解讀此一思路的承繼，後來在正志齋處得到更多發揮，轉而將「天」視為兼具「神祇」與「祖考」兩種身分的最高象徵——「天祖」。事實上，正志齋除了以徂徠學作為思想資源外，主要亦係紹述其師藤田幽谷而來：「天祖、天孫固與天一矣。世世相襲，號天津日高，騰極謂之日嗣，神天合一，與殷周配天尚不免於與天為二者不同矣。」[63]

57 堀景山，《不盡言》，瀧本誠一編，《日本經濟叢書》第 11 卷（東京：日本經濟叢書刊行會，1915），頁 297-319。

58 荻生徂徠，〈舊事本紀解序〉，平石直昭編集、解說，《徂徠集》，卷 8，《近世儒家文集集成》第 3 卷（東京：ぺりかん社，1985），頁 82。

59 吳震，〈德川日本徂徠學的禮儀制度重建〉，《東亞儒學問題新探》（北京：北京大學出版社，2018），頁 150-160。

60 荻生徂徠，〈私擬對策鬼神一道〉，平石直昭編集、解說，《徂徠集》，卷 17，《近世儒家文集集成》第 3 卷，頁 176。

61 荻生徂徠，《辨名》，吉川幸次郎、丸山真男、西田太一郎、辻達也校注，《荻生徂徠》，《日本思想大系》第 36 卷，頁 235 上，「天命帝鬼神」，第 8 條。

62 荻生徂徠，《論語徵》，甲卷，關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》論語部 5 頁 5-6。

63 會澤正志齋，《及門遺範》，關儀一郎編，《日本儒林叢書》第 3 卷，頁 1-2。

臺灣大學學術期刊資料庫

除通過祭祀來彰顯「報本」之蘊義外，徂徠政治思想中「安民」的體現，更著眼在對固有風俗的教化，係以鞏固統治的權力中心為優位的思考，此概是「化民」思想之所以受到重視的緣故。而徂徠對「化民」的認識，主要可自他對《大學》「三綱」——明明德、親民以及止於至善的詮解說起。他指出應敦促人君躬行《大學》之禮，從而能親近百姓，諭知「孝弟之教」，以收教化之效。再者則是申闡聖人建置學宮的重要性，將其與宗廟並舉，認為學宮帶有「教化」意涵。質言之，徂徠概是反對朱子（1130-1200）施加於《大學》的詮解，批判其將「化民」旨意均繫於「為學」的解釋，根本上誤解聖人「法天道」以治天下之本義。[64]儘管如此，不可否認的是，朱子學教化思想對武家統治仍具其意義，然徂徠在為經典詮釋脫開宋學枷鎖的同時，更是被編入不同思想體系，進而展開它的影響。

四、「忠孝一本」思維理路的打造

荻生徂徠所言「先王之道」、「三代之道」係扣緊著「禮樂」而來，我們在會澤正志齋思想中亦能看到對此的習染，他同樣肯認「祀」與「戎」兩者的重要性密不可分，其旨乃在維護（幕府）統治與鞏固民心。[65]不過，徂徠與正志齋的持論終究有相異之處，如圍繞在為政者之「德」的討論上，徂徠認為「德」所欲彰顯的價值，應當聚焦在「仁政」的施行，故其核心論旨為「仁」；相較之下，正志齋基於「國體」的思考，故特別重視「忠孝」（忠孝一本、忠孝不二）。[66]事實上，此一認識係取決於對儒家經典的詮釋，尤其是正志齋以周代禮制為藍圖展開的「制度」改革，毋庸諱言，其所關涉乃是祭祀、教化論的復古更制。

受徂徠學影響所帶起思想轉化，聚焦在「制度」的恢復，其中又側重在祭祀禮制。如後期水戶學儒者特重喪祭禮，原因在於，喪祭禮最能體現人倫之道的情感價值與關懷，並從中朗現尊卑次序，尤其是針對「忠」、「孝」德目的重視。[67]要之，緊扣著人倫之道的闡說，喪祭禮通過喪服所構建完成的五服服制，

64 荻生徂徠，《大學解》，關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》學庸部 1，頁 11-13、25。

65 會澤正志齋，〈論政第三之四．軍禮〉，《下學邇言》，卷 4，有馬祐政、黑川真道編，《國民道德叢書》第 2 編（東京：博文館，1912），頁 619。

66 高山大毅，〈制度　荻生徂徠と會澤正志齋〉，河野有理編，《近代日本政治思想史：荻生徂徠から網野善彥まで》（東京：ナカニシヤ出版，2014），頁 40-43。

67 關於後期水戶學喪祭禮的施行，祭儀類典的出版，參見澤井啓一，〈後期水戸学の喪祭礼〉，吾妻重二、朴元在編，《朱子家礼と東アジアの文化交涉》（東京：汲

臺灣大學學術期刊論文資料庫

則是宗法制度下作為孝道表現的根據，著眼在報父、祖之深恩，是為「恩制」，那麼擴及至國家層級，聚焦在政治場域的思考，君臣之間以義相待，則主要是源於「義制」。[68]在此，我們得以窺見的是，在不同場域下，身體作為「孝」之精神原理的運用和轉化，子報父之恩以孝、臣報君以忠。

如楊聯陞（1914-1990）認為，古代中國禮俗範疇下，倫理關係交互報償原則的行使，主要是在人與人之間的互動下，進而產生一種「確定」的因果關係，這種因果關係，因其「報」的作用場域不同，所得出的結果亦不相同，如在家庭、政治場域即有所分殊，故而又被看作是一種「分殊主義」（particularism）的展現。是以，恩制與義制所指涉「報」的對象有所區別。[69]此番推論，誠如小糸夏次郎（1908-1946）所指摘，父子之親所以重「恩制」，是屬於齊家的原理；而君臣之間的「義制」，則是表現在家庭場域之外，作為維持國家統治的原理。[70]又如尾形勇（1938-）所論，在中國傳統倫理秩序下，家庭秩序訴諸以「孝」作為精神本位，但「孝」只被限定在以父子關係為核心的「家」範圍中來進行思考；相對於此，君臣秩序所訴諸的「忠」則是對置於家庭之外的存在。是以，國家與家的秩序構造是截然兩分的，故「忠」、「孝」本位的精神原理主要呈現「兩立」的狀態。[71]

相較中國脈絡下「忠」、「孝」呈現「兩立」狀態，正志齋認為「忠」、「孝」本出同源的言說，則是扣緊著祭政一致的認知，尤其是自祭事層面所展開，接著就「繼志述事」來論及政事，故他所倡言之「忠孝一本」係先就祭祀所朗現的追遠事「孝」，再從「孝」延伸至「忠」（政事）。[72]此外，必須強調的是，「忠孝一本」係在「追遠報本」基礎上所展開，原因在於，其中的「本」，意在指出「本」於「天祖」，就這個意義來說，「忠」與「孝」除了是伴隨祭禮所朗現的道德意義，它同時亦是作為奉仕「天祖」的倫理。誠如三谷博（1950-）所言，

古書院，2012），頁 309-335。

68 漢．鄭玄注，唐．孔穎達疏，〈喪服四制〉，《禮記注疏》，卷 63，清．阮元審定，清．盧宣旬校，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第 5 冊，頁 1032-1033。

69 楊聯陞著，段昌國譯，〈報——中國社會關係的一個基礎〉，《中國文化中報、保、包之意義》（香港：香港中文大學出版社，1987），頁 66。

70 西晉一郎、小糸夏次郎，《禮の意義と構造》（東京：國民精神文化研究所，1937），頁 408。

71 尾形勇，《中國古代の「家」と國家——皇帝支配下の秩序構造——》（東京：岩波書店，1979），頁 187-198。

72 會澤正志齋，〈論政第三之三．凶禮〉，《下學邇言》，卷 3，有馬祐政、黑川真道編，《國民道德叢書》第 2 編，頁 592-601。

臺灣大學學術期刊資料庫

正志齋《新論》所載言臣民對「天祖」的奉仕是建立在祭儀實踐，主要是臣民對己身先祖神的祭祀，從而確認在開國之時，「天祖」與其先祖神的君臣關係，使之能追溯至原初君臣關係的「忠」，並通過儀式的展演，將此一認知投射在現實世界，進而喚起並強化現世群臣對於當代天皇的忠誠心，此則係連繫「忠」、「孝」的論理所在。[73]

正志齋對「孝」的重視，主要係繼承其師藤田幽谷的看法。幽谷指出「孝」之情感的朗現，並非德行所欲達至的最終目標，實則是作為德行的根本，其云：「故曰孝，德之本也，教之所緣生也，《孝經》其至矣。然而指至德要道，為孝德孝道者泥矣。」[74]當然，這裡所言之德行，是緊扣著「追遠報本」的闡說。在此基礎上，正志齋更是根據周代禮制下的喪祭禮來展開詮釋，尤其又特別著眼於對《孝經》義理作為思想資源的挪用。[75]如他在論及宗廟祭祀時指出，人死後體魄歸地、魂氣散於天，但通過子孫的感格，使魂氣能寓於宗廟神主之上，故在行祭禮時以誠敬之心，方能感受魂氣猶存，從而體現「追申事孝」的意義。[76]將後代身體視為出自父母傳承，從敬身作為來朗顯孝敬之義，並因循著此一身體觀，以「氣」的連繫來闡明親（血）緣關係，也因為己身承繼父母「遺體」，故要以「遺體」行善，並奉養親屬。[77]由此可見，「孝」的價值主要係由喪祭禮所體現。蓋「孝」作為德性意義，自古以來本為聖人重視，而抱誠敬之心以祭祀天地與先祖，此一舉措除了係作為安身立命的基礎外，更是統治正統性的來源。祭禮、祀典頒行所欲達至之目的，其意在指認從氣論與血緣所展開的皇統，進而使「敬天」與「事祖」二事合一，藉以佐證「萬世一系」皇統承續，從中指認出「孝」所承載的意義，如其所言：「神聖承天業遵奉天祖之象教，申大孝於皇祖天神。」[78]

---

73 三谷博，〈尊攘イデオロギーの構造——『新論』における「忠」「孝」の多重平行四辺形》を中心に〉，《日本史のなかの「普遍」：比較から考える「明治維新」》（東京：東京大學出版會，2020），頁 235-239。

74 藤田幽谷，《幽谷隨筆》，卷 1，菊池謙二郎編，《幽谷全集》（東京：康文社，1935），頁 528。

75 可參關口直佑詳盡的分析，見關口直佑，《近代日本国体論の研究：会沢正志斎と考証学》（東京：國書刊行會，2019），頁 181-205。

76 會澤正志齋，〈宗廟祭祀之事〉，《心喪畧說》（東京：慶應義塾大學藏文化十三年寫本，1816），無頁碼。

77 會澤正志齋，〈父母の志を継く事〉，《心喪畧說》，無頁碼。

78 會澤正志齋，〈孝經考序〉，名越時正編，《會澤正志齋文稿》（東京：國書刊行會，2002），卷 2，頁 111。

臺灣大學學術期刊資料庫

另一方面，正志齋指出「孝」為「德之本」，肯認《論語・學而》所言，指「仁」為「孝悌之本」，將其視作人之本分。[79]但也因為地位不同，從而行使「孝」之意義有所區別：

> 天子之孝，人主之孝，不同匹夫，故其所以立身行道者，非加於百姓，刑於四海，則不足以孝。故既愛敬有親，有斯心則必有斯政，教至德，以行要道，使民和睦，上下無怨，即所以念祖聿脩，可以為天子之孝也。一人有慶，兆民賴之，愛敬盡於事親者，一人之慶，推以不惡慢人，而德教加於百姓，刑於四海，兆民賴之也。天子立兆民之上，固其所依賴，不可失其望，曠其大職，以隳祖業。[80]

由於天子統領萬民、治理萬事，故其所行「孝」當著眼在寓教於治，此概是使萬民安身立命的關鍵。治者之職，則在於維護這套系統，並以之為化民首要舉措，否則將會隳墮祖業，有損其職。以教化作為治理下百姓的準則，從而將愛敬之義推廣至群倫，旨在再興禮制以緩解喪祭禮的形骸化。[81]事實上，正志齋首要著眼在以「天祖」作為萬物秩序的起源，側重在對人倫的指認。值得注意的是，此處對人倫的言說，固然符合儒家思想所訴諸的普遍性，但在日本精神風土則是徹底被限縮在「天祖」底下。質言之，人倫之道皆是本於「天祖」，從「忠」所朗現的「君臣之義」、從「孝」所朗現的「父子之親」，主要亦是圍繞「天祖」展開。

必須強調的是，這裡雖言「忠」、「孝」，實則是以「孝」為優位意識，認為「孝」是出於人的本性，又係作為人之「報本」所朗現道德價值，其最後仍是要收攝至「天祖」。也因為自與神連結處來指出「孝」的意義，故這裡的「忠」，係依附在具有神聖意義的「孝」之上，作為政治意義來佐證「天祖之胤」的無窮性。[82]關於「忠」、「孝」同出本源的認知，則是以先秦儒家身體觀下之「父子一體」、「君臣一體」作為認識基礎：

---

79 會澤正志齋，《洙泗教學解》，寺門謹編，《閑道篇》下（東京：國光社，1892），頁 2。

80 會澤正志齋，《正志齋稽古雜錄》（水戶：東壁樓，1867，慶應三年刊本），頁 16。

81 田世民，〈水戶藩の儒礼実践——『喪祭儀略』を中心に〉，《近世日本における儒礼受容の研究》（東京：ぺりかん社，2012），頁 144-149。

82 張崑將，《德川日本「忠」「孝」概念的形成與發展——以兵學與陽明學為中心》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2004），頁 269-270。

臺灣大學學術典藏資料庫

> 夫以　天祖之遺體，而膺　天祖之事，肅然儁然，見當初儀容於今日，則君臣觀感，洋洋乎如在　天祖之左右。而群臣之視　天孫，亦猶視　天祖，其情之發於自然者，豈得已哉。而群臣也者，亦皆神明之胄，其先世事　天祖　天孫，有功德於民，列在祀典。而宗子糾緝族人，以主其祭，入以追孝其祖，出以供奉大祭，亦各以其祖先之遺體，行祖先之事惻然悚然，念乃祖乃父所以敬事　皇祖天神者，豈忍忘其祖背其君哉？於是乎孝敬之心，父以傳子，子以傳孫，繼志述事，雖千百世猶如一日，孝以移忠於君，忠以奉其先志，忠孝出於一，教訓正俗，不言而化。祭以為政，政以為教，教之與政，未嘗分為二。故民唯知敬　天祖奉　天胤，所鄉一定，不見異物，是以民志一而天人合矣。此　帝王所恃以保四海，而　祖宗所以建國開基之大體。[83]

即以「遺體」的連結來體證天皇係自「天祖之正胤」(宗族意義下的「正體」)、「與天祖同體」，故在祭祀範疇下，「天孫」(天皇）當敬「天祖」，報「天祖」之恩，行「報本反始」之事，從而朗現「天祖」之德。[84]另一方面，「忠孝一本」的摶成，其關鍵在於，除天皇本身要對「天祖」敬孝外，臣民亦是作為其先祖（神代諸神)「遺體」，故亦要通過對其先祖的追祀，體證對先祖之「孝」，而此處所行之「孝」，亦是對「天祖」事「忠」的表現。

必須指出的是，臣民並非直接對「天祖」事「忠」，原因在於，臣民是作為仕奉「天祖」群臣（神）的後裔，群臣對「天祖」事「忠」係基於「君臣之義」，後代對其事「孝」則是出於「父子之親」，且因「遺體」的成立，故臣民「繼述」先祖，同樣對「天祖」事「忠」，亦即臣民事「忠」係依附在對其先祖的「孝」之上。此處所言「忠」、「孝」，均是臣民的義務，因此，透過對祖先事「孝」作為媒介，從而朗顯對皇統「忠」之體現，在此「孝以移忠於君，忠以奉其先志，忠孝出於一」的連續性過程中，使「忠」、「孝」摶合為一，此則正志齋「忠孝一本」的思想構造。「忠孝一本」與「追遠報本」所言的「本」，主要是通過祭

83 會澤正志齋，〈國體上〉，《新論》，福田耕二郎校注，《水戶學》，《神道大系》論說編 15，頁 18。

84 會澤正志齋，〈師道五ノ二・論君臣之義〉，《迪彝篇》，關山延編，《水戶學精髓》，頁 541。

臺灣大學學術期刊資料庫

祀來賦予意義，且「本」之意義不但是指「天祖」，更是關涉到作為「天胤」的天皇，這主要係通過血脈與神器傳承來論證內中蘊含的政治意義：

> 天祖之傳神器，特執寶鏡祝曰：「視此猶視吾焉，而萬世奉祀。」以為天祖之神，　聖子神孫，仰寶鏡而見影於其中，所見者即　天祖之遺體，而視猶視　天祖，於是乎盥薦之間，神人相感，不可以已，則其追遠申孝，敬身修德，亦豈得已哉。父子之親敦，而至恩以隆矣。天祖既以此二者而建人紀，垂訓萬世，夫君臣也，父子也，天倫之最大者，而至恩隆於內，大義明於外，忠孝立，而天人之大道昭昭乎其著矣。忠以貴貴，孝以親親，億兆之能一心，上下之能相親，良有以也。[85]

正志齋以神鏡為例，意在指認映照「天胤」之身為「天祖」之「遺體」，從而能呼應儒家氣論的感格之說。此外，「天胤」對「天祖」的同氣共感，除「追遠報本」以申「孝」外，更重要則在於「繼志述事」，紹述父祖事業以作為事「忠」的展現，亦即，「天祖」對「天胤」而言，在血緣意義上作為父祖，通過神器授與則是作為君主，從而體證，祭政一致思想的根柢係出自「忠孝一本」。

五、祭事的構造

會澤正志齋對祭事的認識，主要亦是承襲自荻生徂徠的看法，徂徠對天道的理解，認為「道」的體現與實踐，應該訴諸推之天下，就「敬天」來申闡其中的意義，特別是扣緊祭祀而論：

> 蓋先王之道，以敬天為本，奉天道而行之。人之奉先王之道，將以供天職也。人唯天以為本，以父母為本。先王之道，祭祖考配諸天，是合天與父母而一之，是謂一本。君者，先王之嗣也，代天者也，故敬之。民者，天之所以命我使治之者也，故敬之。身者，親之枝也，故敬之。是先王之道所以敬天為本故也。[86]

85 會澤正志齋，〈國體上〉，《新論》，福田耕二郎校注，《水戶學》，《神道大系》論說編 15，頁 17。

86 荻生徂徠，《辨名》，吉川幸次郎、丸山真男、西田太一郎、辻達也校注，《荻生

臺灣大學學術期刊資料庫

徂徠將「敬天」擴及至人倫之道上，通過「敬」的禮儀彰顯「報本」意義，使之能與「安民」思想相互呼應。據此，通過「敬」所朗現的「報本」之情感——「孝」，除了以祭祀來彰顯「報本」之義外，更著眼在對固有風俗的教化，他對「化民」的認識，主要是將「孝弟之德」等「化民」之舉措的推行，視為出自政治事功（公領域）下的「治國」，從而將其與倫理道德（私領域）的連續性一線切開，並將「教化」實踐主體完全收攝到治者（君子）。[87]

在徂徠政治思想當中，以「禮樂」來鞏固「封建」體制，可說是「先王之道」的體現，而這樣思維的展開，除卻祭祀與教化論外，同時還牽涉到「經濟」思想：

> 蓋自開闢以來，至於堯而後道立矣。伏羲神農黃帝之所以為聖也，其所為不過利用厚生之事已。及堯之時，利用厚生之道大備，而正德未興也。堯之思，其在茲乎。正德之教，至於禮樂而極焉。……殷因夏禮，周因殷禮三代聖人，皆不外堯之思，是又堯所以獨稱其大邪。[88]

此處「經濟」當以「經世濟民」來進行詮解，徂徠聚焦在「利用厚生之道」（堯之思）上，將此視為「禮樂」的重要前提。是以，就其思維脈絡來說，治者對德行教化的推廣，在「德」與「位」確立之後，便要開始著眼「利用厚生」的推行。

那麼，正志齋又是如何展開祭政一致的論述？他主要聚焦在治、教二事，要之，治即統治，為政事，教則教化，除政事外，又從中朗現教化意義，係圍繞在禮樂祭祀的言說。而他所欲闡言的論旨，則是關注在治教合一的原初形態：

> 古者政教出於一，教以為政，政以行教，未嘗歧分為二也。故天降下民，作之君師，治之教之，使其厚其生，利其用，正其德，三事交相為用，如股肱心膂之於一身，相合而不離，則民命遂而民心順，

徂徠》，《日本思想大系》第 36 卷，頁 227，「恭敬莊慎獨」，第 2 條。

87 田原嗣郎，《徂徠学の世界》（東京：東京大學出版會，1991），頁 183-186。

88 荻生徂徠，《論語徵》，丁卷，關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》論語部 5，頁 170。

臺灣大學學術期刊資料庫

此天下所以久安長治而無傾頹之患也。[89]

治教為一所欲達至的目標，圍繞在「厚其生，利其用，正其德」三要素，此三者的朗顯，實則與教化論意義下的「忠孝一本」有關。聖人制禮使治教合一，治者則將此道落實在政事，並兼行教化之事，於是，百姓受教化之後，奉行聖人之道，通過禮的行使來作為實踐手段，亦能從而中彰顯人倫之道的重要性，除親愛、生養外，特別是透過祭禮的執行來表示追遠申孝。正志齋則試圖結合兩者：「事上帝祀乎其先，天與祖一，而民視帝王與天無異。民以敬天之心而敬帝王，帝王之命即天之命，而民聽無他。」[90]使天與祖合一，故追遠申孝的意義，轉而被收攝至作為始祖神的「天祖」身上，此外，通過萬民敬「天祖」，天命即落在「天祖」，甚或「天祖」之後的「天胤」。

由此可見，正志齋祭政一致論的出發點，是圍繞在「天與祖一」，從而摶合祭、政（治、教）二者，此一論述的建構，主要是出自對人倫之道的指認，以此來衡定「天祖」地位。據此，「天祖」當是祭事、政事之本源，以禮樂教化中所朗顯的德目（孝）為紐帶。因此，儘管正志齋對祭政一致的認知係以儒家祭祀作為基礎，但在「天與祖一」的前提下，其根本精神已非本來面目。其次，從人倫之道來對「天祖」與「天胤」之角色分位進行指認時，由於「天祖」兼具祭、政權力與意義，故亦使其同樣體現在「君臣之義」與「父子之親」上：

帝王之所恃，以保四海，而久安長治天下不動搖者，非畏服萬民把持一世之謂，而億兆一心，皆親其上，而不忍離之實誠可恃也。夫自天地剖判，始有人民，而　天胤君臨四海，一姓歷歷，未嘗有一人敢覬覦　天位，以至於今日者，豈其偶然哉。夫君臣之義，天地之大義也，父子之親，天下之至恩也，義之大者，與恩之至者，並立天地之間，漸漬積累，洽浹人心，久遠而不變，此　帝王所以經緯天地，綱紀億兆之大資也。[91]

又如其詩云：「三器傳皇統，君臣正其名。日胤承天位，歷歷至今榮。天祖垂光

89 會澤正志齋，〈論政第四上〉，《下學邇言》，卷 5，有馬祐政、黑川真道編，《國民道德叢書》第 2 編，頁 635。

90 會澤正志齋，《豈好辯》，關儀一郎編，《日本儒林叢書》第 4 卷，頁 10。

91 會澤正志齋，〈國體上〉，《新論》，福田耕二郎校注，《水戶學》，《神道大系》論說編 15，頁 16。

臺灣大學學術期刊資料庫

訓，寶鏡猶視吾。皇孫奉遺體，形影交相孚。念祖修厥德，孝思終永圖」，[92]從人倫之道推導出祭祀所承載之「敬」的意義，除了係作為帝王統治之基礎，關注在皇室祭祀上，更是將「敬」視為奉事天神之事。[93]

「天祖」地位之確立係從倫理層面展開，故其首重在先祖祭祀上：

> 日胤以　天祖遺體，而盡誠盡敬，其物則依然神世之遺，盥薦陳設，其禮歷然天上之儀，峻奔供奉，其人則儼然　神明之胄。今日即上古，上古即今日，子孫之與祖先異體而同氣，　至尊既以遺體，而敬事盡誠，如在　天祖之左右，群臣供奉，亦皆祖先之遺體，而行祖先之事以至黎元，亦衣食於　天祖之遺澤。獻其力而供米穀百物，以輸其誠信，亦莫不皆若而奉承於　天祖，祭政維一，億兆一心，眾誠所感，　神明洋々如在左右，人神以和，四海大同，不遷於異物，報本反始之義，不亦大且盛乎？[94]

正如前段引文所言「一姓歷歷……以至於今日者」係作為「萬世一系」的表徵，再與本段「今日即上古，上古即今日」合看，兩段論述均關涉到血脈的延續性。亦即將「天祖」視為至尊，概係援引《儀禮‧喪服》「父至尊也」、「天子至尊也」的說法。質言之，即訴諸血緣關係的「親中之尊」觀念，「天胤」為「天祖」之「遺體」，「天胤」則當對「天祖」追申事孝。

正志齋借此儒家身體觀來闡明「天祖」之於「天胤」血脈的重要性，認為天地之間陰陽二氣是化生萬物的關鍵，氣的流動受制規範，進而得以成形，故在死亡之時，魂氣會因而離散，此是萬物生滅之道理。氣落在人之身體，則是流浹於全身、充盈其間，通過氣的連綿相貫來進行傳承，出自氣論來對親緣關係、死生觀進行指認，父祖與子孫乃是屬於「同一氣」：

> 父祖之與子孫，固同一氣，父祖即其前身，子孫即其後身，則其游魂者，去子孫而奚乎往也。故以子孫祭父祖，莫不感應，而昭明焄蒿凄愴者，賴以安焉。天者昭昭之多，而人在天地間，天地之氣常

92 會澤正志齋，《正志齋詩鈔》，寺門謹編，《閑道篇》上，頁 49。

93 會澤正志齋，〈論禮第三之二．吉禮〉，《下學邇言》，卷 3，有馬祐政、黑川真道編，《國民道德叢書》第 2 編，頁 577。

94 同上註，頁 574。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 潛行於全身，而以生活也，故人之與天地，亦同一氣，而其元氣固與天地通，以人而祭天地，亦莫不感應。[95]

所謂「異體」，並不是指生物學意義上的兩個身體，而是在「遺體」的意義上，父祖為其前身，子孫則為後身，係以氣論來進行指認。[96]此外，根據正志齋的理解，氣論更是被用來證成從「天祖」至「天胤」的血脈傳承，以「父子之親」為著眼點，將「天胤」視作「天祖」之「遺體」，兩者為「一體」，此則「父子一體」。在此意義下所論的「體（身體）」，即為宗法制度下的「正體」。又如正志齋所言：「謹舉天朝之禮以論之，太祖即如所謂祖者，而天祖即所由出也。而自天祖以至今日，天胤繼承無異一身。」[97]

在此一結合儒家死生觀、身體觀乃至宇宙論的認識下，正志齋認為氣的流通，不但能使父祖與子孫因氣而共感，更能使人與天共感。當然，他所言的「天」並不單純只是形而上層面的天道，而是將「天祖」等同於「天」。也正是在此基礎上，天地本為「活物」，人、物乃至倫理秩序均由此而生，體現「天祖」所開創之自然道德。[98]必須指出的是，以「天祖」主導的天地之道行，以及出自「父子之親」血脈說，在一定程度上均是為了對抗西教「天主」，乃至於闢佛指斥異端邪說所生產的攘夷論述。如正志齋即認為釋教講「三世因果」僅是以苦業意識蠱惑人心，崇尚於對現世的解脫，無法體察自然、遮斷了氣的連結，遂使天地化作「死物」。[99]可以說，重視祭祀概是為了使倫常朗顯，如他批判西教不重倫常，將天地視為死物、隳墮祭祀：

> 夫物莫威於天，故聖人嚴敬欽奉，不使天為死物，而使民有所畏敬悚服焉。物莫靈於人，其魂魄精強，不能與草木禽獸澌滅，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

95 會澤正志齋，〈長計〉，《新論》，福田耕二郎校注，《水戶學》，《神道大系》論說編 15，頁 77。

96 會澤正志齋，〈師道五之三．論父子之親〉，《迪彝篇》，關山延編，《水戶學精髓》，頁 543-547。

97 會澤正志齋，〈論禮第三之二．吉禮〉，《下學邇言》，卷 3，有馬祐政、黑川真道編，《國民道德叢書》第 2 編，頁 590。

98 田原嗣郎，〈会沢正志斎における天と天皇について〉，《日本歷史》第 416 號（1983 年 1 月），頁 6-7。

99 會澤正志齋，〈父子血脈〉，《閑聖漫錄》，有馬祐政、鳥野幸次編，《儒佛訓》下（東京：修養文庫刊行會，1921），頁 290-291。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 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。祀禮廢則天人隔絕，而民生易慢，游魂不得安，而生者怵於身後，民無固志，冥福陰禍之說，由此而入焉。[100]

西教「冥福陰禍」之說趁隙蠱惑民眾，使民心無法歸一，此概為正志齋所忌，而他指出聖人體察天道後制禮的要義，其意在明辨與西教之異同。聖人制禮乃在指出倫常作為安身立命的價值，尤其是以喪祭禮的施行來獲得實踐，使先人（死者）有所歸處，後代（生者）則可以通過祭祀的方式來行追孝之事。

通過氣的連結來闡述先祖祭祀，進而能與祖先感格，概是出自儒家祭祀最重要的論理。著眼於先祖祭祀這點來說，「追遠報本」則是日本與西土（中國）均肯認的共相。因此，在此意義下，首先，「天祖」與「天胤」不論在血緣上、政治上皆能達到「一體」之型態，故「天胤」在祭祀「天祖」時，始能分別兼有「敬天」、「事祖」兩層意義，在祭事基礎上疊加政事，從而使祭政一致得以朗現。再者則係繼承徂徠對祭政一致的認識而來：「夫古者祭祖配之天，則祖宗與天一矣，是天子興大事。其所受命，唯天與先聖已。」[101]正志齋則是通過對「始祖」的指認來展開闡說，其意在指認出對「祖考」、「始祖」崇敬，從而朗現對「報本」意義的認識：

> 自古有天下者，其存亡有天命。天命修短係民心向背，聖人定民所趨向，使之不忘其始，不忘其始則重固而不遷。雖見異物而民不遷者，是其治世之所以長久也。夫聖人報本反始，其所重者，曰天曰祖，萬物本於天，人本於祖，能不忘其本，而民遷於異物者，未之有也。昔舜之巡守也，柴望先於覲后，其歸也，用特於藝祖，始祀於天地，終於祭祖，而四方知報本反始之義矣。[102]

100 會澤正志齋，〈長計〉，《新論》，福田耕二郎校注，《水戶學》，《神道大系》論說編 15，頁 76-77。

101 荻生徂徠，《辨名》，吉川幸次郎、丸山真男、西田太一郎、辻達也校注，《荻生徂徠》，《日本思想大系》第 36 卷，頁 218 上，「聖」，第 4 條。

102 會澤正志齋，〈作洛論中〉，名越時正編，《會澤正志齋文稿》，卷 1，頁 69-70。

臺灣大學學術期刊資料庫

質言之，正志齋認為聖人定民、使民不遷的作為，乃在諭知四方人民均知曉「報本反始」，係通過祭祀先祖的方式來得到落實。其中又以對「藝祖」（太祖）之祭最為重要，原因在於，「藝祖」是配天者，他舉周公以后稷配天，概符合其所欲闡說的論旨：

> 聖人至孝出於天性，孝莫大於嚴父，其存也養以天下，亡也祭以天下，可謂大孝也。周公祀后稷以配天，使一世視后稷猶天，宗文王以配祀上帝，使一世視文王猶帝。天也帝也，民所尊奉畏敬，而使一世皆仰父祖為天為帝，嚴之之至也。[103]

正志齋通過周公以祖宗配天，進而指認后稷作為「藝祖」、文王作為「繼體」之祖的意義，視天與帝具有等同地位。這樣理解，與他在解讀神話時，將「天祖」等同於「天」、歷世天皇視作「天胤」，並將日域（日本）之人民均視為天神後代的，實有其逼肖之處。

六、教化論之意義

會澤正志齋欲使治教合一，從而作為恢復固有祭祀、統合民心之舉措，首要在取得對肇國以降祀典、祭事及歲俗基本認識，並區別其中承載的不同意義：

（一）元日

正志齋在講述「元日禮」的進行時即說，由於天皇作為「日嗣之君」，其天職落在代天之日神撫育萬民，故皇室須祭拜天地四方之神靈，以祈求國家豐收、萬民安康，群臣則是著禮服以奉拜天皇。至於武家，則須謁奉幕府之「大將軍」，並對京都朝廷行遙拜之禮：

> 元日拜朝之初，正始履端，與天地一新，以明事君臣大義也。　天祖傳三器，　皇統一定，　太祖開基業，辨方正位，乃建都畝傍，營橿原宮，朝群臣以為民極，而朝廷尊嚴，奕世靡墜。……今　征夷府（德川幕府）亦有元日登城禮，自大小邦君以至麾下多士，謁見拜賀，　大府發使詣京師以賀新正，天朝亦遣使報答，而庶邦亦

103 同上註，頁 70-71。

臺灣大學學術期刊資料庫

各使其臣僚登城拜賀。君臣之禮，無尊卑大小，莫不竭誠也。[104]

正志齋認為東照宮（德川家康，1543-1616）受繼「神孫遺業」而來，作為「輔翼天朝」的角色，故能治理天下，而其勘平戰國亂世，開立江戶幕府，使四海安穩，則係報「天朝聖恩之義」。君臣秩序的搬照，同樣適用於幕藩體制下的大名，然其所應行使之禮儀，須尊崇幕府所治之「天下」，皇室所開闢之「天朝」，且在確立了此一秩序論的同時，即能彰顯承繼「天位」之天皇的尊嚴。[105]

對正志齋而言，元日禮不但是申闡「尊王」的重要性，此外，「將軍」更是以作為朝臣的角色被納入朝廷開出的統治秩序當中。而這樣的「君臣之義」，同時也因為「天祖・天胤」作為「一體」，在皇統「萬世一系」、「寶祚無窮」傳續之下，不斷地通過年復一年「元日禮」遙拜儀式的展演來得到確認：

天朝君臣之位，定於天地之初，而傳於無窮。元日拜朝，雖中變為小朝拜，而其君臣之義，歷數千年來，未嘗有一日間斷以至今日。今日之日月，即太初之日月也，今日之　皇統，即太初之　皇統也，固與天壤並存，未嘗草易。而大將軍統帥群辟，與天下同瞻仰　天日之嗣，以正其始，履其端，於戲盛矣。[106]

「元日禮」所承載的意義，不啻揭櫫人臣對人主「忠」之情感表現，當然，這樣情感的展現，同時亦成為鞏固皇統的工具，進而呼應前述「忠孝一本」。

（二）大嘗祭

從祭政一致指認出「報本反始」的意義，除揭示人倫之道以鞏固皇統承續外，更重要則在於統合、收攬民心，通過大嘗祭的施行，從而使業已分裂的治、教二者得以重新摶合：

天神創業，　皇孫承統，敬神崇祀，祭政惟一，政之為言祭也。上則奉　天神之訓以治民，而為之祈福禳災於　天神。下則勤業供上，

104 會澤正志齋，〈論禮第三之五〉，《下學邇言》，卷 4，有馬祐政、黑川真道編，《國民道德叢書》第 2 編，頁 622。

105 會澤正志齋，《草偃和言》，福田耕二郎校注，《水戶學》，《神道大系》論說編 15，頁 278-280，「正月元日」條。

106 會澤正志齋，〈論禮第三之五〉，《下學邇言》，卷 4，有馬祐政、黑川真道編，《國民道德叢書》第 2 編，頁 623。

臺灣大學學術期刊資料庫

而為　天朝助祭祀之用也。　天神之傳三器，其知仁勇則為政之大德，忠孝則為政之大本。　皇孫服膺光訓，崇奉神器，祀以為　天祖之神，報本反始，念祖修德，用以綏寧万方，齋庭之穗，用以頤養蒼生，而其所收穫，貫以供嘗祭之用，以輸其報本之誠。……夫祭者之所以厚民德、一民志，使之不遽於異物，教之大者。而祭以為政，治教之一，孰大於此者哉。[107]

正志齋將大嘗祭視作「報本反始」的具現，使之成為重視民食、民命的論述，此與周代禮制下天子「嘗麥於太（始）祖」的祭儀展演，可謂如出一轍。[108]但對正志齋而言，大嘗祭的意義蓋係延續對祭政一致的認知而來，質言之，即將此原為皇室之祀典比擬作先祖祭祀，使兩者具同等地位，從而展開對儒家祭祀的衍義，循著此一發展脈絡來加以發揮，進而成為佐證皇統承續的思想資源。[109]

事實上，大嘗祭係以儒家祭祀作為基礎，尤其著眼在「禘嘗郊社」等祀典上，蓋「嘗」為秋祭，「禘」為春祭，合看「禘嘗」，即指天子祭宗廟之禮，以祖配天；再者，「郊」為祀天，「社」為祭地，「郊社」合看，則為祭天地之禮。亦即「禘嘗」與「郊社」均是國家祭祀下重要的祀典，本為二事，但正志齋則指出「禘嘗郊社」本為一祀。[110]質言之，大嘗祭之所以能夠同時兼具「禘嘗」與「郊社」二者，概係延續自「天與祖一」的認識而來，「天祖」除作為創生萬物的天神外，同時亦是天皇皇統賡續下的皇祖神，在這個基礎上，將大嘗祭祀典的行使，看作祭祀天神地祇（敬天）與崇祀先祖（崇祖）二事的疊合。

再者，大嘗祭雖作為天皇即位儀式，實則是從新嘗祭演變而來。新嘗祭的原型，本是上代之民每年秋收時用以感謝天地賜與之祭儀，但在正志齋的認識當中，此一感謝天地之舉措，則因「天與祖一」，從而轉變成對「天祖」的「報本反始」。[111]大嘗祭之所以體現「報本反始」，其關鍵乃在田地、穀物與養蠶之

107 會澤正志齋，〈論政第四上〉，《下學邇言》，卷 5，有馬祐政、黑川真道編，《國民道德叢書》第 2 編，頁 636-637。

108 黃懷信、張懋鎔、田旭東撰，黃懷信修訂，李學勤審定，〈嘗麥解第五十六〉，《逸周書彙校集注》下冊（上海：上海古籍出版社，2008），卷 6，頁 721。

109 前田勉，〈大嘗祭のゆくえ——意味付けの変遷と近世思想史〉，《兵学と朱子学・蘭学・国学：近世日本思想史の構図》（東京：平凡社，2006），頁 267-273。

110 會澤正志齋，〈論禮第三之二・吉禮〉，《下學邇言》，卷 3，有馬祐政、黑川真道編，《國民道德叢書》第 2 編，頁 588。

111 小島毅指出，大嘗祭的施行除了是祖宗建國的根本基礎，同時亦是會澤正志齋建構「祭政一致」之禮樂秩序的論據。見小島毅，《天皇と儒教思想：伝統はいかに創

臺灣大學學術期刊資料庫

法均來自「天祖」賜與，故蒼生得活，是為厚生、安民之道，也因此，上代之民對天地的感謝，實則是收攝至「天祖」：

> 天祖在天，照臨下土，天孫盡誠敬於下，以報　天祖，祭政維一，所治之天職，所代之天工，無一非所以事　天祖者。尊祖臨民，既與天一矣，故與天同悠久，亦其勢之宜然也。故　列聖之申大孝也，秩山陵、崇祀典，其所以盡誠敬者，禮制大備，而其報本尊　祖之義，至大嘗而極矣。夫嘗者，始嘗新穀，而饗於　天神也，天祖得嘉穀之種，以為可以生活蒼生，乃種之御田，又口含繭，而始有養蠶之道，是為萬民衣食之原，及傳天下皇孫，特授之以齋庭之穗，所以重民命而貴嘉穀者，亦可見也。故大嘗之祭，烹熟新穀，以殷薦之，其幣則繒服荒服，蓋皆所以報本也。[112]

由於血脈傳承，「天位」由作為「天胤」的天皇所繼承，故大嘗祭職責亦隨之繼承，天皇年年主持大嘗祭是為了重現「天祖」賜穀之恩德，而治下之常民百姓，亦仿效其先祖對「天祖」之「報本反始」，通過大嘗祭的展演，獲知「天祖」開衣食之原，故當對其盡誠盡敬，此則「以天孫（現世天皇）為本」的說法。[113]

大嘗祭與「報本反始」的連結，其所揭示統合民心之舉措，「民命」所指即在民食，故與農事有關。但在正志齋認知當中，通過大嘗祭儀式展演以示富厚人民，係為確保民意歸向，如其所言，「民命」當以「安民」為論旨。[114]要之，此一認知係通過實踐如荻生徂徠所倡言「先王之道」——以「利用」、「厚生」、「正德」作為施行仁政準則，其中又以「厚生」與此處所言「民命」相符。求「民命」於神祇，則是通過祀典以祈豐收，以此一儀式的展演來與天神、地祇、人鬼交通往來，揭櫫民食均源自「天祖」，在這個意義下，同樣追申「報本」的重要性，且「報本」意在感謝「天祖」賜予「衣食之原」，從而彰顯養民的重要性。此外，就「安民」意義來說，「民命」的解義，概等同於儒家的「天命」，

られたのか？》（東京：光文社，2018），頁 63-65。

112 會澤正志齋，〈國體上〉，《新論》，福田耕二郎校注，《水戶學》，《神道大系》論說編 15，頁 17-18。

113 會澤正志齋，〈神天第三〉，《迪彝篇》，關山延編，《水戶學精髓》，頁 532-533。

114 會澤正志齋，〈守禦〉，《新論》，福田耕二郎校注，《水戶學》，《神道大系》論說編 15，頁 54-55。另可見蔣建偉對會澤正志齋「民命」論的詳細分析，參蔣建偉，〈會澤正志齋の「國體」思想における「民命」〉，《日本中國學會報》第 67 號（2015 年 10 月），頁 208-223。

臺灣大學學術期刊資料庫

但因它的言說脈絡是被置放在「天祖」底下，故這裡的「天命」實則為「天祖」之遺命。亦即將大嘗祭重視「民命」的論述與繼述「天祖」二事等量齊觀，使「天祖・天胤」得以通過祭儀「感通」來與天下臣民連結，進而具備搏成「一體」（君民一體）的可能性。[115]

（三）祖宗・名賢・功烈

教化的施行，除前述元日禮與大嘗祭外，尚且包括追祀名賢功烈，正志齋對此認知即來自《尚書・洛誥》：

> （周公）其作洛也，配后稷於天、文王於帝。舉斯心加諸彼，咸秩無文，記功宗，以功作元祀，於是群神百祀莫不舉也。功宗者，有功之宗也。如法施於民，如以死務事，如以勞定國，如禦大災、捍大患者，莫不列祀典也，是皆有功德於民者，而人情之所以敬慕，故將禮以稱秩之。雖或子孫沈淪不能祭者，而亦皆記其宗子，以有功者作元祀而世祭之。[116]

據蔡沈（1167-1230）解義，「功宗」即「功之尊顯者」。[117]之所以祭祀「功之尊顯者」，其要乃在於彰顯受祭者之功勳，從而體證其中「忠孝」之義，以此作為收攬民心的手段。[118]正志齋指出報祖宗之大功德，是天地之大義；而崇功德拔群之名賢，依其地緣關係、祭祀重要性，又依不同祀別（有大、中、小祀之分）來賦予意義，儘管祀神依地域而有所區別，但其意終究是通過崇祀來獲致磨礪人情、風俗之效。此外，尤當注意的是，對祖宗、名賢、功烈的崇祀同樣具有「一民心」之功效。

正如前述所言，訴諸「忠孝一本」，希冀恢復天皇祭政一致之權力，出自此一脈絡下的教化論，其意在統合民心，首重除落在通過祭祀以諭知治下萬民明

115 會澤正志齋，《江湖負暄》，福田耕二郎校注，《水戶學》，《神道大系》論說編15，頁 522-523。

116 會澤正志齋，〈作洛論下〉，名越時正編，《會澤正志齋文稿》，卷 1，頁 72-73。

117 宋・蔡沈撰，宋・朱熹授旨，嚴文儒校點，〈洛誥〉，《書集傳》，卷 5，朱傑人、嚴佐之、劉永翔編，《朱子全書外編》第 1 冊（上海：華東師範大學出版社，2010），頁 191。

118 藍弘岳即指出，會澤正志齋仿效周公「記功宗」的方法，其目的乃在「維持人心」，見藍弘岳，〈會澤正志齋的歷史敘述及其思想〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 89 本第 1 分（2018 年 3 月），頁 179-180。

臺灣大學學術期刊資訊庫

「忠孝」之道，其改革則落在對建國之大體的重新編整，如修祀典，釐正諸國神祠，更重要則在於：興祖宗、名賢功德祀典。[119]即承自周代「記功宗」之禮俗，其與祖宗之法概有逼肖之處。正志齋解「記功宗」則說：「周人營洛邑，咸秩無文，記功宗，以功作元祀，其意亦頗有與祖宗法相類者也。」[120]其意乃在通過崇祀來獲致磨礪人情、風俗之效。

總括前述圍繞在教化論的闡說，其論旨均是要通過祭祀的實踐來彰顯「報本」之義，如正志齋即說：「祀者，國之大事，王者所以一民心，使盡其誠敬，無苟且之心，故居其首。而其大者，天神地祇人鬼，其施之民者。」[121]祀為王者統合民心之首要舉措，尤其是聚焦在人鬼（祖考、名賢）祭祀，從而彰顯人倫之道的重要性，此概是祀本身所帶有的「教化」意義。當然，這是在「忠孝一本」為前提下所締構完成的政治秩序，且它又在祭政一致的基礎上，特別拈出「治教」中的「教」，這裡的「教」，著眼在神話與祭祀的結合，不免又帶有濃烈的宗教色彩。

誠如正志齋指出聖人立教之大綱在使人倫顯明，故祀為大事，王者則須通過祀典的執行，進而彰顯其得天道，從而作為統治論據，王者事天如思君父之敬，由此來體現追遠之聖教之妙，同時亦兼具教化之義，使民德歸厚。從祀典的行使來指認王者之職分，此一認知並不完全只適用出自儒家脈絡下的王權，更是用以指認日本天皇行祀典的特殊性。[122]亦即訴諸「教化」所帶有宗教色彩的儀式展演，係希冀通過「天皇親政」、「天皇親祭」的方式來達至「一民心」，以收「報本反始」之效。[123]是以，在「教化」成立脈絡下，臣民均通過禮的行使來與「天祖」進行連結，從而彰顯「報本」與「敬天」的內在關聯：

119 依會澤正志齋《草偃和言》所載，崇祀的名賢、功烈共計有：藤原鎌足、菅原道真、德川家康、坂上田村麿、阿倍比羅夫、楠木正成、新田義貞、菊池武時、名和長年、北畠親房、萬里小路藤房等人，共計 11 位。會澤正志齋，《草偃和言》，福田耕二郎校注，《水戶學》，《神道大系》論說編 15，頁 288-289，「二月二十五日」條；頁 292-294，「三月十七日」條；頁 294-297，「五月二十五日」條。

120 會澤正志齋，〈守禦〉，《新論》，福田耕二郎校注，《水戶學》，《神道大系》論說編 15，頁 75-76。

121 會澤正志齋，〈論學第二〉，《下學邇言》，卷 2，有馬祐政、黑川真道編，《國民道德叢書》第 2 編，頁 537。

122 會澤正志齋，《學制略說》，文部省編，《日本教育史資料（五）》（東京：文部省，1892），頁 461。

123 Mark Teeuwen, “Clashing Models: Ritual Unity vs. Religious Diversity,” *Japan Review*, no. 30 (2017): 44-48.

臺灣大學學術期刊資料庫

> 萬物本於天，人得天而生，非天則其生不得。食天所生物，呼吸天氣以活，非天則其生不遂。祖先之與子孫，亦皆無非天之所生焉。故天也者，生人之本，其德大矣，豈得不報之哉？有天下者子萬姓，故為萬姓祀而報之，於是萬姓報本之志有所伸，而其所瞻仰同歸於一焉。萃億兆之誠，以同報大德，事天如事親，事親如事天。王者父天之誠，與天下共之，是天下之所以屬望帝王，而帝王之所以統一天下，其所以報本者，固有其實也。[124]

不論是在宗族（家庭）或是國家（政治）脈絡下，「報本」對象皆著眼在「天」——收攝至「天祖」。此外，「報本」更是使「帝王」統一天下的重要前提，事實上，這裡所謂「王者」、「帝王」係指天皇，其意在指摘，作為「神孫」的天皇須通過「報本」的體現，以此來鞏固己身的統治。故「報本」對天皇、或是對天皇治下的萬民百姓來說，不但是事天，同時亦是事親的表徵，進而在此意義下，達至所謂的「一民心」。

準此，正志齋對禮的定義，係從祀典行使來達至教化目的，如他即指出禮之根本在維持綱常不墜：

> 夫禮也者，天之所秩，而其自之者，則在於人也。故天生烝民，有物有則，既有五典，必有五禮焉。天尊地卑，君臣父子夫婦，三綱張而貴賤位矣。而其日用之間，動靜語默，莫不皆有品節，親親有殺，尊尊有等，非人設之也，天秩之也。……是以聖人經綸天下，齊之以禮焉。夫天下者大畧也，萬民者廣眾也，則不可使知之，而可使由之固矣。若至於其所以運之者，則不可無其具，具者禮而已。故聖人因天之所秩、民之所秉而廸彝教，立以為禮，以教民中，使之有所俯就企及以道其中焉。[125]

值得注意的是，引自《論語・泰伯》「民可使由之，不可使知之」此句，歷來儒者均認為蘊含「愚民」思想。事實上，此一「愚民」論概與受容徂徠思想有關，要之，徂徠認為在上位者須使臣民諭知禮之行使，而臣民只須通曉禮之行使，

124 會澤正志齋，〈論道第一〉，《下學邇言》，卷 1，有馬祐政、黑川真道編，《國民道德叢書》第 2 編，頁 527-528。

125 會澤正志齋，〈論禮第三之一・總論〉，《下學邇言》，卷 3，有馬祐政、黑川真道編，《國民道德叢書》第 2 編，頁 564。

臺灣大學學術期刊資料庫

恪守「孝悌忠信」道義之實踐即可，其餘知識皆無須教導。[126]準此，祭政一致疊合教化論所摶成的「祭政教一致」，或可說是正志齋對「道」、「禮」的重構，並訴諸復古所欲達至理想的統治型態。[127]

七、結語

會澤正志齋通過吸收先秦儒家祭祀論、北畠親房強調「繼體」對天皇正統性及其祭、政權力的蘊義，同時亦挪用荻生徂徠所倡「禮樂刑政」來重構日本肇國神話所創出之「制度」，或可從中歸納他的思想構造：

祭政教一致
- 人倫綱常：血脈牽繫的親緣紐帶→宗族祭祀→祖宗（天祖）
- 禮樂刑政：安民為旨的國家教化→國家祭祀→天神（天祖）

即他所提倡之祭祀與教化，最終目的均是要收攝至「天祖」身上，亦即通過祭祀與教化的運用，來彰顯對「天祖」的「報本反始」。正志齋更是在此認知基礎上，輔以教化論來撐開其論理架構，從而成為統合民心的思想利器，以祭祀作為紐帶，使上自君王，下至臣民，均能被納入他的國家論述當中。就此而言，正志齋通過「祭祀」所欲達至之最終目的，旨在恢復天皇祭政一致之權力，並通過「教化」來達至民心統合，完成「祭政教一致」的締造。

職是之故，對正志齋而言，「祭政教一致」除強調神道作為自我主體性的展開外，亦通過受容儒家，將神、儒二者均安放在近世的思想土壤當中，從而啟發對近代國家的建構。是以，對此一思想特質的指認，同時亦關涉到其所承載的歷史意義，即他在講求恢復古制，藉以探尋「國體」思想資源的同時，通過徂徠學作為媒介，亦觸及了作為組構日本文化原型、上代國家之基礎——儒家思想，並在與之融攝，持此認識對國學所謂「惟神之道」進行批判後，從而展開對國家體制的重新擘劃，在此一「重構」的過程中，訴諸打造一個「神聖同歸」的「祭祀共同體」想像。[128]

126 荻生徂徠，《太平策》，今中寬司、奈良本辰也編，《荻生徂徠全集》第 6 卷，頁 145。

127 田尻祐一郎，〈会沢正志斎に於ける礼の構想〉，《日本思想史学》第 13 號（1981 年），頁 63-64。

128 會澤正志齋，〈神聖同歸〉，《閑聖漫錄》，有馬祐政、鳥野幸次編，《儒佛訓》下，頁 431-432。

臺灣大學學術期刊資料庫

相較於先行研究，本文指出正志齋通過「天祖」所開展的「共同體」想像，在時間上以天皇皇統承續為核心，並通過「正體」至「繼體」的轉換來予以指認，由氣之連結來證成「天祖・天胤」本為一體。在空間上，則是通過重構「制度」——祭祀禮制，來指出「祭政教一致」與「報本反始」的內在關聯，將之與「安民」進行連結。故在正志齋認知裡，此一「共同體」除卻以肇國神話為基本認識外，並緊扣儒家名分論、身體觀來展開闡說，圍繞「天祖」作為至上神的想像，將國家由上至下作為一個整體。此一祭事構造雖得力於儒學作為思想資源，但「報本反始」所欲呈露的論旨乃係歸溯自「天祖」，在「神天合一」、「天與祖一」的認識前提下，從而證成「天（神）人一致」。因此，正志齋所欲打造「祭政教一致」的政治型態，意在以「報本反始」維繫自有神話體系為中心的民族主義。儘管正志齋肯認儒學之「道」包攝普遍性的真理，但他訴諸復古，回歸秩序始源的「國家」構想，因是在「國體」作為基礎上來認取，故不具普遍性，反而是在其特殊意義獲得朗現的同時，呈露出它的閉鎖性。[129]

另一方面，「祭政教一致」的政治範式，主要是在明治維新後構建「國民國家」過程中得到實現，在此我們可以看見正志齋思想的延續，如明治三年（1870）教部省頒布的《宣布大教詔》即載言：「祭政一致，億兆同心。治教明于上，風俗美于下。」此處所揭示「教化」意義，欲使治下萬民達至「一體」。[130]事實上，此處所謂「國家」的概念，在確立同時已然完全被編入以「天祖」為首的「祭祀共同體」當中，也正是在這個意義底下，亦限縮「國家」概念，亦即通過「祭政教一致」所打造的「國民國家」，僅是針對「天祖」治下之「天孫民族」而發（始祖→後裔）。此一提倡，在與西方憲法制體系結合後，通過法律來保障「國家神道」的地位，使「天祖」不但作為日本的創世神、皇室的祖神，更是作為整個大和民族共同的「始祖」。[131]在此認識基礎上，「報本」意義亦「正式」被擴及至日本帝國治下的「大和民族」，如在內地延長主義時期訴諸「內（日）台一如」、「內（日）鮮一體」的國家構想，積極使殖民地之異民族「同化」成日本人，從而作為「大和民族」的一支，達至「君民一體」，即屬此列。

儘管我們肯認正志齋通過儒家喪祭禮制來繹解皇統承續、神道的祀典與祭儀，係作為打造近代日本「國民國家」的重要思想資源。但正志齋所欲揭示「神聖同歸」的意義，在維新後的政治場域卻只淪於表象，原因在於，明治新政府

129 J. Victor Koschmann, *The Mito Ideology: Discourse, Reform, and Insurrection in Late Tokugawa Japan, 1790-1864* (Berkeley: University of California Press, 1987), 65-80.

130 安丸良夫、宮地正人校注，《宗教と国家》，《日本近代思想大系》第 5 卷（東京：岩波書店，1988），頁 431。

131 文部省編，〈祭祀と道德〉，《国体の本義》（東京：文部省，1937），頁 101-114。

臺灣大學學術期刊資料庫

所推行的「國家神道」背後其實帶有濃烈的國學底色——尤其是著眼在「政事（まつりごと）」的吸收。[132]此外，國學者所持論的「惟神之道」，明顯與正志齋強調受容儒家思想的「神聖之道」不同。在此，我們得以窺見正志齋訴諸「祭政教一致」與近代日本通過「皇室祭祀」所締構完成之「祭祀國家」，兩者之間確實存在著思想的延續與斷裂，其內中發展著實有著曲折的過程，對此一課題的深究，則留待將來更進一步的探討。

132 可見丸山真男詳盡的分析，參丸山真男，〈政事の構造——政治意識の執拗低音〉，《丸山真男集》第 12 卷（東京：岩波書店，1996），頁 205-239。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

漢・孔安國注，唐・孔穎達疏，《尚書注疏》，清・阮元審定，清・盧宣旬校，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第 1 冊，臺北：藝文印書館，1965，清嘉慶二十年南昌府學刊本。

漢・何休解詁，唐・徐彥疏，《公羊注疏》，清・阮元審定，清・盧宣旬校，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第 7 冊，臺北：藝文印書館，1965，清嘉慶二十年南昌府學刊本。

漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《儀禮注疏》，清・阮元審定，清・盧宣旬校，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第 4 冊，臺北：藝文印書館，1965，清嘉慶二十年南昌府學刊本。

漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記注疏》，清・阮元審定，清・盧宣旬校，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第 5 冊，臺北：藝文印書館，1965，清嘉慶二十年南昌府學刊本。

唐・李隆基注，宋・邢昺疏，《孝經注疏》，清・阮元審定，清・盧宣旬校，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第 8 冊，臺北：藝文印書館，1965，清嘉慶二十年南昌府學刊本。

唐・司馬貞，《史記索隱》，《叢書集成・初編》第 3719 冊，北京：中華書局，1991。

宋・蔡沈撰，宋・朱熹授旨，嚴文儒校點，《書集傳》，朱傑人、嚴佐之、劉永翔編，《朱子全書外編》第 1 冊，上海：華東師範大學出版社，2010。

黃懷信、張懋鎔、田旭東撰，黃懷信修訂，李學勤審定，《逸周書彙校集注》，上海：上海古籍出版社，2008。

舍仁親王等撰，中村啓信校注，《日本書紀》上冊，《神道大系》古典篇 2，東京：神道大系編輯委員會，1983。

齋部廣成編，飯田瑞穗校注，《古語拾遺》，《神道大系》古典編 5，東京：神道大系編纂會，1986。

成尊，《徒師灌頂決義抄》，高岡隆心編，《真言宗全書》第 27 卷，和歌山：真言宗全書刊行會，1939。

北畠親房，《元元集》，平田俊春、白山芳太郎校注，《北畠親房（上）》，《神道

臺灣大學學術期刊資料庫

大系》論說編 18，東京：神道大系編纂會，1991。

———，岩佐正校注，《神皇正統記》，東京：岩波書店，2018。

栗山愿，《保建大記》，東京：中央堂，1891。

堀景山，《不盡言》，瀧本誠一編，《日本經濟叢書》第 11 卷，東京：日本經濟叢書刊行會，1915。

荻生徂徠，《辨名》，吉川幸次郎、丸山真男、西田太一郎、辻達也校注，《荻生徂徠》，《日本思想大系》第 36 卷，東京：岩波書店，1982。

———，《太平策》，今中寬司、奈良本辰也編，《荻生徂徠全集》第 6 卷，東京：河出書房新社，1973。

———，《鈐錄》，今中寬司、奈良本辰也編，《荻生徂徠全集》第 6 卷，東京：河出書房新社，1973。

———，《論語徵》，關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》論語部 5，東京：鳳出版，1973。

———，《大學解》，關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》學庸部 1，東京：鳳出版，1973。

———，《蘐園十筆》，關儀一郎編，《日本儒林叢書》第 7 卷，東京：鳳出版，1978。

———，平石直昭編集、解說，《徂徠集》，《近世儒家文集集成》第 3 卷，東京：ぺりかん社，1985。

藤田幽谷，《幽谷隨筆》，菊池謙二郎編，《幽谷全集》，東京：康文社，1935。

會澤正志齋，《心喪畧說》，東京：慶應義塾大學藏文化十三年寫本，1816。

———，《正志齋稽古雜錄》，水戶：東壁樓，1867，慶應三年刊本。

———，《正志齋詩抄》，寺門謹編，《閑道篇》，東京：國光社，1892。

———，《洙泗教學解》，寺門謹編，《閑道篇》，東京：國光社，1892。

———，《學制略說》，文部省編，《日本教育史資料（五）》，東京：文部省，1892。

———，《下學邇言》，有馬祐政、黑川真道編，《國民道德叢書》第 2 編，東京：博文館，1912。

———，《閑聖漫錄》，有馬祐政、鳥野幸次編，《儒佛訓》下，東京：修養文庫刊行會，1921。

———，《及門遺範》，關儀一郎編，《日本儒林叢書》第 3 卷，東京：鳳出版，

臺灣大學學術期刊資料庫

1978。

———,《豈好辯》,關儀一郎編,《日本儒林叢書》第 4 卷,東京:鳳出版,1978。

———,《新論》,福田耕二郎校注,《水戶學》,《神道大系》論說編 15,東京:神道大系編纂會,1986。

———,《草偃和言》,福田耕二郎校注,《水戶學》,《神道大系》論說編 15,東京:神道大系編纂會,1986。

———,《江湖負暄》,福田耕二郎校注,《水戶學》,《神道大系》論說編 15,東京:神道大系編纂會,1986。

———,《迪彝篇》,關山延編,《水戶學精髓》,東京:國書刊行會,1997。

———,名越時正編,《會澤正志齋文稿》,東京:國書刊行會,2002。

安丸良夫、宮地正人校注,《宗教と国家》,《日本近代思想大系》第 5 卷,東京:岩波書店,1988。

二、近人論著

丸山真男,〈政事の構造——政治意識の執拗低音〉,《丸山真男集》第 12 卷,東京:岩波書店,1996,頁 205-239。

———,〈神道のイデオロギー化〉,《丸山真男講義錄》第 5 冊,東京:東京大學出版會,1998,頁 257-303。

子安宣邦,《国家と祭祀:国家神道の現在》,東京:青土社,2004。

三谷博,《日本史のなかの「普遍」:比較から考える「明治維新」》東京:東京大學出版會,2020。

小島毅,《增補　靖国史観:日本思想を読みなおす》,東京:筑摩書房,2014。

———,《天皇と儒教思想:伝統はいかに創られたのか?》,東京:光文社,2018。

下川玲子,《北畠親房の儒学》,東京:ぺりかん社,2001。

文部省編,《国体の本義》,東京:文部省,1937。

今井宇三郎,〈水戸学における儒家の受容——藤田幽谷・会沢正志斎を主として——〉,今井宇三郎、瀨谷義彥、尾藤正英校注,《水戶學》,《日本思想大系》第 53 卷,東京:岩波書店,1973,頁 525-555。

———,〈会沢正志斎における儒家経伝の研究〉,山岸德平編,《日本漢文学史論考》,東京:岩波書店,1973,頁 501-542。

臺灣大學學術期刊資料庫

日原利國，《春秋公羊傳の研究》，東京：創文社，1976。

王健文，《奉天承運——古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》，臺北：東大圖書公司，1995。

田尻祐一郎，〈会沢正志斎に於ける礼の構想〉，《日本思想史学》第 13 號，1981 年，頁 53-66。

田原嗣郎，〈会沢正志斎における天と天皇について〉，《日本歷史》第 416 號，1983 年 1 月，頁 1-18。

———，《徂徠学の世界》，東京：東京大學出版會，1991。

田世民，《近世日本における儒礼受容の研究》，東京：ぺりかん社，2012。

西晉一郎、小糸夏次郎，《禮の意義と構造》，東京：國民精神文化研究所，1937。

吉川幸次郎，〈日本的思想家としての徂徠〉，《吉川幸次郎全集》第 23 卷，東京：岩波書店，1976，頁 445-489。

牟宗三，《中國哲學的基本特質》，《牟宗三先生全集》第 28 冊，臺北：聯經出版事業公司，2003。

伊藤聰，《中世天照大神信仰の研究》，京都：法藏館，2011。

林屋友次郎，〈国体の語と起源と概念（4）〉，《中外日報》，昭和 12 年 2 月 12 日。

尾藤正英，《日本の国家主義：「国体」思想の形成》，東京：岩波書店，2014 年。

尾形勇，《中國古代の「家」と國家——皇帝支配下の秩序構造——》，東京：岩波書店，1979。

吳震，《東亞儒學問題新探》，北京：北京大學出版社，2018。

前田勉，《兵学と朱子学・蘭学・国学：近世日本思想史の構図》，東京：平凡社，2006。

津田左右吉，《日本の神道》，《津田左右吉全集》第 9 卷，東京：岩波書店，1964。

高橋美由紀，《神道思想史研究》，東京：ぺりかん社，2013。

高山大毅，〈制度 荻生徂徠と會澤正志齋〉，河野有理編，《近代日本政治思想史：荻生徂徠から網野善彦まで》，東京：ナカニシヤ出版，2014，頁 27-49。

———，《近世日本の「礼楽」と「修辞」：荻生徂徠以後の「接人」の制度構想》，東京：東京大學出版會，2016。

臺灣大學學術期刊資料庫

徐復觀，《中國人性論史・先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，2010。

張崑將，《德川日本「忠」「孝」概念的形成與發展——以兵學與陽明學為中心》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2004。

楊聯陞著，段昌國譯，〈報——中國社會關係的一個基礎〉，《中國文化中報、保、包之意義》，香港：香港中文大學出版社，1987，頁 49-74。

蔡孟翰，〈從宗族到民族——「東亞民族主義」的形成與原理〉，《思想史 4》，臺北：聯經出版事業公司，2015，頁 58-165。

蔣建偉，〈會澤正志齋の「國體」思想における「民命」〉，《日本中國學會報》第 67 號，2015 年 10 月，頁 208-223。

澤井啓一，〈会沢正志斎の祭政一致論——その構造をめぐって〉，《フィロソフィア》第 65 號，1977 年 12 月，頁 149-179。

———，〈後期水戸学の喪祭礼〉，吾妻重二、朴元在編，《朱子家礼と東アジアの文化交涉》，東京：汲古書院，2012，頁 309-335。

齋藤公太，《「神国」の正統論：『神皇正統記』受容の近世・近代》，東京：ぺりかん社，2019。

關口直佑，《近代日本国体論の研究：会沢正志斎と考証学》，東京：國書刊行會，2019。

藍弘岳，《漢文圈における荻生徂徠：医学・兵学・儒学》，東京：東京大學出版會，2017。

———，〈會澤正志齋的歷史敘述及其思想〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 89 本第 1 分，2018 年 3 月，頁 165-200。

Koschmann, J. Victor. *The Mito Ideology: Discourse, Reform, and Insurrection in Late Tokugawa Japan, 1790-1864*. Berkeley: University of California Press, 1987.

Nakai, Kate Wildman. " 'Esoteric' and 'Public' in Late Mito Thought." In *The Culture of Secrecy in Japanese Religion*, edited by Bernhard Scheid and Mark Teeuwen, 357-79. New York : Routledge, 2006.

---. "Tokugawa Approaches to the Rituals of Zhou: the Late Mito School and 'Feudalism.'" In *Statecraft and Classical Learning: The Rituals of Zhou in East Asian History*, edited by Benjamin A. Elman and Martin Kern, 288-308. Leiden; Boston: Brill, 2010.

Teeuwen, Mark. "Clashing Models: Ritual Unity vs. Religious Diversity." *Japan Review*, no. 30 (2017): 39-62.

臺灣大學學術期刊資料庫

Wakabayashi, Bob Tadashi. *Anti-Foreignism and Western Learning in Early Modern Japan: The New Theses of 1825*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1986.

臺灣大學學術期刊資料庫

The Construction of "Unity of Ritual, Rule and Doctrine" Theory in Tokugawa Japan: Centered on Aizawa Seshisai

Kuo, Yu-ying *

Abstract

Most previous studies claim that scholars of later Mito School promoted the restoration of the Tennō in terms of granting him the power of "unity of ritual and rule "through Confucianism, and used it to create ideological support for "kokutai." Apart from the fact that "unity of ritual and rule" proved the Tennō was born with the divine rights to religion and governance, more importantly, concerning the virtues of loyalty and filial piety, one can conclude that this proved "chūkōippon" and further manifested "hōhonhanshi." However, this study proposes, when facing invasions from the "xijiao" toward the end of the Edo period, "unity of ritual and rule" was claimed by the later Mito Scholar, Aizawa Seshisai. He absorbed the political thoughts of Kitabatake Chikafusa and Ogyū Sorai, and wanted to promote the code of etiquette to the entire Japan. Aizawa Seshisai made all subjects accept the ancestral "Tenso" as the only origin for religion and governance, realize "kunminittai" in this sense, and thus eliminate the concern that religions from the "xijiao" would manipulate the thoughts of the subjects. Being aware of the risk of invasions from the "xijiao," Aizawa Seshisai realized that one had to integrate folk customs through "enlightenment" and to emphasize the importance of "unity of ritual, rule, and doctrine " once again, which was the completion of the political thought of "unity of ritual, rule and doctrine."

Keywords: Aizawa Seshisai, Ogyū Sorai, Kitabatake Chikafusa, Saisei Itchi, Hōhonhanshi

* Research Assistant, College of International Studies and Social Sciences, National Taiwan Normal University. Email: yiing.kuo19@gmail.com

臺灣大學學術期刊資料庫