臺大文史哲學報　第五十八期
2003 年 5 月　　頁 141~180
臺　灣　大　學　文　學　院

日本德川時代神儒兼攝學者對「神道」「儒道」的解釋特色

張崑將*

摘　要

本文旨在分析日本德川時代神儒兼攝思想家對儒家經典的解釋特色，所謂「神儒兼攝」是指該學者一方面是儒者，一方面又有鮮明的日本本土的神道信仰，舉凡朱子學者林羅山（1583-1657）、山崎闇齋（1618-1682），陽明學者熊澤蕃山（1619-1691），兵學者山鹿素行（1622-1685）、松宮觀山（1686-1780），以及幕末的尊皇攘夷的水戶學者與勤皇學者等都具有「神儒兼攝」的特色。因此，本文第二節首先論述日本「傳統」的發展與演變，並分析神儒兼攝思想家在捍衛自己文化傳統之時，也必須斬斷與中國文化淵源之關係。第三節則分析這些神儒兼攝者，展現他們的文化主體性以尋求彼此之「道」的共通性，分析「神儒習合」與「神儒一其揆」兩種講和方式，「神儒合一」者表面上講融神、儒之道，但精神上大皆仍由儒學來理解神道；「神儒一其揆」者，則以神道為主，儒學為輔，儒學僅能當作次要地位。第四節即分析有關於堯舜禪讓與湯武放伐的政治思想所帶給神儒兼攝學者們無可逃免之緊張性。最後在結論中兼論日本學者解決神儒之道衝突之態度，常以「神」對抗「人」的思維，來達到宣示中日之道仍有根本不同之目的，不免帶來主體性膨脹的問題。

關鍵詞：傳統、神儒兼攝、神儒合一、堯舜禪讓、湯武放伐、主體性膨脹

本文 92.2.10 收稿；92.4.9 通過刊登。

*台北醫學大學通識教育中心助理教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

The Characteristics of Confucian-Shintōist Thinkers' Interpretation of Confucianism and Shintōism in Tokugawa Japan

Chang Kun-chiang *

Abstract

This essay intends first to analyze the features of Confucian-Shintōist thinkers' interpretation of the Confucian Classics in the late Tokugawa Japan. The term "Confucian- Shintōist believers"（神儒兼攝者） refer to those who were Confucianist, but also had a strong belief in Japanese Shintōism（The Way of Gods）. They included Chu-Tzu scholars, Hayashi Razan (林羅山 1583-1657), Yamazaki Ansai (山崎闇齋 1618-1882), Yangming school's Kumazawa Banzan（熊澤蕃山 1619-1691）, Military School's Yamaga Sokō（山鹿素行 1622-1685）, and the Mikado scholars（尊皇學者）. The second section essay explores the development and evolution of the Japanese traditionalism first, and then analyses the way in which these Confucian- Shintōist believers broke the connection of Japanese culture to Chinese culture when defending their own cultural tradition. The third section illustrates how these thinkers expanded their cultural subjectivity to find something in common in the two cultures, explaining their two solutions for harmonization. "Confucian-Shintōist believers", on the surface, harmonized conflicting elements, but in fact interpreted Shintōism in terms of Confucianism, while "Shintōist-Confucian theorists" put Shintōism ahead of Confucianism. The fourth section expounds the

* Assistant Professor, Center for General Education, Taipei Medical University.

臺灣大學學術期刊資料庫

inevitable tensions that Chinese political ideas, “Yao-Shün Shan Rang Rulership” (堯舜禪讓政治) and “Tang-Wu Revolution”, posed to these Confucian-Shintōist believers. The concluding part explains the Japanese thinkers’ attitude toward how to solve the conflicting elements between Confucianism and Shintōism. The afore-mentioned thinkers habitually countered “human” thought with “divine” thought. Showing that Chinese Confucianism and Japanese Shintōism had different ultimate ends, they reinterpreted the ancient texts in terms of “subjective inflation”

Keywords: Shintō Confucian Tradition Shintō–Confucianists Tang-Wu revolution Subjective Inflation

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫

日本德川時代神儒兼攝學者對「神道」「儒道」的解釋特色

張崑將

一、前言：
二、日本「神道」的內涵與對中國「儒道」之對抗
（一）日本「傳統」之內涵與「恢復傳統」三階段
（二）日本「神道」對中國「儒道」之對抗：以吳太伯是否爲神武天皇爲例
三、神、儒之道的「共通性」:「神儒合一」與「神儒一其揆」
（一）追求「道」的「共通性」之兩種附會方式
（二)「神儒合一」與「神儒一其揆」
四、神、儒之道的緊張性焦點：堯舜禪讓與湯武放伐
五、結論

一、前言

中日雖皆屬漢字文化圈，但中日文化存在許多差異，因爲日本有太多與中國不同的地方，如在政治制度上，日本有特別的天皇與將軍制度，以及封建和嚴密的身分制度，這些都是中國所沒有的制度；在倫理與家族觀念方面，日本武家有養父重於實父的觀念，也與儒家重視先天血緣關係的思想不同，因此孝與忠的倫理亦迥異於中國。另外，在「士」的觀念與責任感上，武家的「武士」與中國的「士大夫」不同，二民族雖都重文武兩道，但真正的發展可以說一重武一重文，所以「士」的思維與責任感也自然不同。又如在統治者方面，中國自魏晉以來即有非漢民族統治過，夷狄觀較淡，日本則從來沒有異民族統治過，故其儒者的夷狄觀較強烈。其他在宗教方面，它又有特殊的神道思想，

臺灣大學學術期刊資料庫

地理上又是屬於島國，境內民族又無如中國複雜。以上種種，都證明日本是個與中國非常不同的民族，這種不同超過韓國之於中國的不同。因此，我們自然不能期望日本思想家在解釋中國經典之際，還會與中國思想家想法相同，反而我們可以從它所解釋的差異，看出日本民族的思維特色與長短處。由於日本儒者面對中國經典時，他是活生生處於日本時空下的解經者，自然有他的主體性思維，而且他們所懷抱的主體性，都比中國儒者強烈，因爲日本儒者的持論都指涉到風土的時間與空間之差異。本文選擇德川時代一些「神儒兼攝」學者，旨在探索他們對中日「儒道」與「神道」思想內涵的解釋特質，分析他們一方面作爲神道思想的信仰者，一方面又是儒家思想的傳道者，如何尋求神道與儒道的共通性，以及如何解決神、儒之道所產生的衝突。

從思想型態而言，一般區分日本的神道教大致有三類：其一是神佛調和，此在奈良時代就出現「神宮寺」的形式出現，「本地垂跡說」是其代表思想。[1] 其二是神儒調和，指的是「理學神道」或「儒學神道」，即德川時代朱子學者山崎闇齋（1618-1682）所倡「垂加神道」與林羅山（1583-1657）的「理學神道」爲代表。其三是復古神道，則是以本居宣長(1730-1801)等國學者爲代表所提倡的日本純粹之神道。由於本文旨在探討神儒之間的關係，所以處理重點僅扣緊在第二類，換言之，本文所謂的「神儒兼攝」學者，是指該學者一方面是作爲儒者，一方面又有鮮明的日本本土的神道信仰，而第一類、第三類都不是被認定爲儒者。然而，本文即使處理第二類，並不限定在羅山、闇齋的神儒學說，而是擴散到只要在江戶儒者思想中，如果有鮮明的神道思想者，都是在本文處理範圍內。因此，如陽明學者熊澤蕃山（1619-1691），兵學者山鹿素行（1622-1685）、松宮觀山（？-1780）、吉田松陰(1830-1859)，以及幕末尊皇攘夷的水戶學者與勤皇學者等，都具有「神儒兼攝」的特色，這類學者在德川學者中的比例不算少數，本文只是選取比較有名的學者，或是立論比較特殊者，以凸顯這些神儒兼攝思想家，面對中國經典解釋時所表達的特色。[2]

1 按：所謂「本地垂跡」，係指日本本土之眾神，是由如來、菩薩、觀音，為濟渡眾生，假神之而姿而現身於日本。

2 近年來日本、中國以及台灣學者對於日本德川思想的神、儒思想關係的研究，日本方面可以前田勉的《近世日本の儒學と兵學》（東京：ぺりかん社，1996）以及《近世神道と國學》（東京：ぺりかん社，2002）兩書作為代表，基本上前田氏認為日本近世思想史發展核心，即是朱子學和兵學的對立，而兵學與朱子學對立的武器，就是其主張的「神武合一」來對抗儒學，因而兵學者帶有濃厚的本土神道之色彩。由於本文選擇山鹿素行、松宮觀山、吉田松陰等兵學者，以及陽明學者熊澤蕃

臺灣學術期刊資料庫

由於儒家經典係記載中國聖人或聖王之道，所以德川的神儒兼攝學者，均不得不借助記載日本的神話作品《古事記》與《日本書紀》的神道思想，以凸顯日本文化精神的主體性，雖然二書皆是神話書，但一般德川儒者並不否認它的神性存在與功用性，並企圖進一步調和神、儒之道，但也難免面臨無法調和之窘境致產生思想的衝突。因此，本文第二節首先論述日本「傳統」的發展與演變，並分析神儒兼攝思想家在捍衛自己文化傳統之同時，也必須斬斷與中國文化淵源之關係。第三節則分析這些神儒兼攝學者，如何展現他們的文化主體性，以尋求彼此之「道」的共通性。但是，中日之「道」也難免產生無法調融的情形，故第四節即分析有關於堯舜禪讓與湯武放伐的政治思想，[3]帶給神儒兼攝學者們無可避免之緊張性。最後，在結論中兼論異邦學者解決神儒之道衝突的方法，是採取以「神」對抗「人」的思維，達到宣示中日之道仍有根本不同的目的。

山等的神道學，這些學者在前田氏上述二書中均為分析重點，可資參考。大陸方面可以王建的《「神體儒用」的辨析：儒學在日本歷史上文化命運》(鄭州：大象出版社，2002)一書為代表，不過王書中只是在第五章中論述「神體儒用」的課題，而且著重在社會功用的實踐層面來處理神、儒之關係，並沒有分析思想內涵的複雜性。台灣方面可以童長義的《神儒交涉—江戶儒學中「誠」的思想研究》(台北：商鼎文化，1993)為代表，童書以儒學思想中的重要道德觀念之「誠」，來比較神道思想中的「まこと」與一些江戶儒者解釋「誠」或「正直」的關係，其中他指出多數的儒者都著重以實際踐行的德目「忠信」來詮釋「誠」的特色。本文從「道」的觀點，分析與比較日本神儒兼攝儒者的解釋特色，與童書之研究取徑略同。

3 在中國習慣用「湯武革命」，如《易經‧革》卦說：「天地革而四時成，湯、武革命，順乎天而應乎人。」日本儒者則慣用「湯武放伐」一詞，如古學派伊藤仁齋在《孟子古義》以及荻生徂徠的《論語徵》均用「湯武放伐」，從未用過「湯武革命」。但應注意的是，「革命」與「放伐」二詞並不等同，「放伐」一詞在日語的意思是「討伐失德的君主，而放逐之」；「革命」一詞，則是指有德者討伐暴君，代之而取得天子之位，特指的是中國的易姓革命。日本儒者不用「革命」一詞，應該是尊重日本萬世一系的皇室制度，因為天皇從沒有被易位過，這也就是天皇為何沒有「姓」的原因。由此可知「放伐」與「革命」用詞之間，即存在政治思想的緊張關係。

國家圖書館學術期刊資料庫

二、日本「神道」的內涵與對中國「儒道」之對抗

（一）日本「傳統」之內涵與「恢復傳統」三階段

「傳統」概念在中國可說是歷經鉅變之洗練，從「挑戰」（清末與西學的接觸）→「反對」（五四前後）→「破壞」（文革前後）→「重建」或「回歸」（大陸八十年代的儒學熱），在短短一個半世紀中，傳統雖然面臨極大的挑戰和衝擊，但並沒有被摧枯拉朽，甚至可以說傳統被批判的同時也正孕育著另一嶄新的「傳統」，但無論破壞或創新，始終褪不掉「原傳統」的色彩。不管是有意識地恢復傳統抑有意識地創造新傳統，也不論是批判或平反傳統；傳統就像遊魂，隨時會觸動知識份子的心靈深處，這種情形中日皆然。

如果復古或回到傳統，是追求一個共同精神資源的話，而這個共同精神資源，往往來自聖賢經典以及聖人、聖王的一些神跡。故當代人處在當代時空學術風氣，他們在解釋傳統時，常會創造另一「新傳統」，致有各種意義的「傳統」產生。以儒學爲例，孔孟時代是個傳統，但若嚴格區分，孔子時代的傳統與孟子時代的傳統已經不同，至少孔子還沒有像孟子一樣主張行仁政者即可以爲王，孟子也不再像孔子那樣繼續尊周代王室。發展到宋代，宋代理學是根據孔孟理想之傳統凝塑而出的「理學新傳統」，用牟宗三先生的話即是「別子爲宗」了。再如清代重考據學者，反對宋明理學與心性之學，也標榜要回復孔孟之學，但是，他們之於現代人，也成了另一個學術新傳統。因此，縱觀中國儒學史（這還不包括道家、佛教的歷史傳統），我們所說的儒學傳統內涵，有各種傳統，這些傳統的產生也都是根據「原傳統」而不斷地被創新出來，所以傳統在各時代有不同的「視域」（Horizont），它是變化的、運動的。[4]

4 本文所用的「視域」一詞，是根據 Hans-Georg Gadamer 在《真理與方法》（洪漢鼎譯，台北：時報文化出版公司，1999 四刷）一書的概念，Gadamer 在討論歷史客觀主義的問題時，如是定義「視域」：「視域就是看視的區域，這個區域囊括和包容了某個立足點出發所能看到的一切。把這運用於思維著的意識，我們可以講到視域的狹窄、視域的可能擴展以及新視域的開闢等。」（頁 395）Gadamer 並用這個「視域」之概念這樣主張：「歷史理解的任務，需要獲得歷史視域的要求，以使我們試圖理解的東西，以其真正的質性呈現出來。」（頁 396）並認為理解任務需要達到彼此的「視域融合」，來作為探求真理的方法。

臺灣學術期刊資料庫

相較於中國，日本的傳統也有各種「視域」，而什麼是日本傳統？討論日本傳統時不可避免地必須要論及神道思想，一般人以爲日本神道是結合佛教與儒教之混合體，但事實上，許多強調日本神國的思想家，卻都極力撇清這種混淆，反而致力追求純真神國的思想。他們一面反佛，一面強調儒、神「其揆一也」，這並不意味儒、神是一體或相混的，因爲日本古代的傳統不是儒教，而是「神道教」。因此，是否可以把尚未廣泛受到外來思想文化影響的神道思想，當作原始日本的傳統呢？答案是肯定的，不過要論一個「純粹的神道」當然有困難，首先，神話的著作年代已是八世紀初期（一說九世紀）的產物，難免雜揉後代的思想色彩，例如《日本書紀》一開始有關天地開闢之說：「**古天地未剖，陰陽不分，渾沌如雞子，溟涬而含牙。及其清陽者薄靡而為天；重濁者滯而為地，精妙之合搏易，重濁之凝場難，故天先成，而地後定。**」這段話實引用自中國《淮南子》與〈三五歷記〉。[5] 其次，古代日本並沒有文字，書寫皆用漢字，而且從內容來看，這兩部神話書一開始就有濃厚的中國漢代陰陽五行色彩。不過《古事記》、《日本書紀》（以下行文簡稱《記》、《紀》）是經過「語部」（類似中國古代的記錄史官）代代相傳口授，保留了許多日本的固有名詞，以及各種神的意義名稱。另外，由於在《紀》、《記》的〈神代卷〉中，找不到有關佛教思想，所以如果排除佛教思想來定義日本古代的傳統，應該也是合理的定義，這就像中國學者論古代傳統時，會以儒、道爲主，而以佛教爲外來思想一樣。

事實上，上述定義下的日本傳統，在往後日本思想史的發展中確實也可以得到證明，因爲恢復傳統（即所謂的「復古」，不過這裡所謂的「復古」是指恢復古代日本的神道思想）一直在日本神儒兼攝學者的思想中產生激盪，他們所謂的復古，就是要排除佛教與儒教思想，尤其是佛教思想，以下我粗略區分

5 《日本書紀》這段話出自中國典籍，分三段考之如下：(1)「天地未剖」類《廣雅》「二氣相接，割判分離，輕清者為天」，另外《史記・孟子荀卿傳》、《漢書・陸賈傳》、《韓非子・解老》等也都說：「天地剖判」。(2)「渾沌如雞子」則根據收入於《玉函山房輯佚書》之吳人徐整所撰〈三五歷記〉（收入馬國翰輯，《玉函山房輯佚書》第四冊，台北：文海出版社，1967，頁 2367）所說：「未有天地之時，混沌**狀**如雞子。」。(3) 自「清陽」至「後定」一大段，皆出自《淮南子・天文訓》：「清陽者薄靡而為天；重濁者**凝**滯而為地，精妙之合**專**易，重濁之凝**竭**難，故天先成而地後定。」（參劉文典《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，1989，卷三，頁 79-80）以上引文粗體上標點之字，表示與《紀》內文不同）。而〈三五歷記〉則記為：「天地開闢，清陽為天，濁陰為地，盤古在其中。」由此二文比較可知，〈三五歷記〉還是直承《淮南子》之思想。

臺灣學術期刊資料庫

日本三種復古階段：

（1）第一階段的「神佛鬥爭」時期：發生在六世紀中末期，佛教在公元 538 年，由百濟的聖明王公開始傳入佛像與經典，得到貴族與天皇的信奉，免不了要和固有的神道信仰互相衝突。先是欽明天皇（在位？~571）因篤信佛教，大臣中臣連鎌子奏曰：「我國家之王天下者，恆以天地社稷百八十神，春夏秋冬祭拜爲事，方今改拜蕃神，恐致國神之怒」，[6] 這裡提到「國神」、「百八十神」都是日本神話中的諸神。其後，代表佛教勢力的聖德太子（574-622A.D.）、大臣蘇我馬子（？-626A.D.），與力主反對「捨國神而事蕃神」的物部守屋（？-587A.D.），發生激烈的政治奪權鬥爭。這場政治鬥爭，其實也可說是神、佛之思想鬥爭，其結果造成日本史上第一個以弒天皇收場的歷史悲劇，物部氏被滅，崇竣天皇（在位 587-592A.D.）被弒，佛教經蘇我氏以及聖德太子的推廣之後，得到空前的發展，而這個時期同時也是日本積極學習漢化和吸收佛教的時代。到了七世紀中期，孝德天皇（在位 645-654）「尊佛法，輕神道」，[7] 一度還要讓位奉佛，可見佛教勢力之盛，致使神、佛勢力仍然明爭暗鬥，孝德天皇終於在公元 645 年正式承認日本爲佛教國家，下了「佛教興隆」之詔。佛教傳入日本（538 年開始），經一百多年的發展，快速成爲日本的國教，可以說贏得了初期的勝利，這對往後日本文化史的發展產生非常大的影響。顯然在這個時期，日本傳統的神道勢力退居到佛教影響之下，故以後的神道思想發展史，一直是以「神佛習合」的姿態出現，儒學思想在這段期間，顯然也從沒有主導過日本的思想界，這種情形持續到十七世紀初期的德川時代朱子學與國學、兵學的勃興爲止，才得到改觀。

（2）第二階段的「復古」時期：這個時期是以德川時代所崛起的山鹿兵學、國學者以及部分儒學者爲代表，他們掀起一股反佛教思想的風潮，提倡排除佛教，並恢復傳統固有的神道思想。此階段又可區分兩派「復古」勢力，**一是以朱子學為中心的「神儒合一」，二是以幕末兵學者、水戶學為中心的「神儒一其揆」**。前者如林羅山的「理當心地神道」和吉川惟足（1616-1694）的「理學神道」，山崎闇齋則直承吉川這一系統，而自創「垂加神道」。由於儒學在宋儒已嚴辨異端，這種辨異端的思想，強烈地影響日本學者，所以當德川時期儒學大興之際，出現許多排斥佛教的「神儒習合」者。但是，藉著附會儒教的理

6 丸山林平編撰，《定本日本書紀》（東京：講談社，1966），卷第 19，〈欽明天皇・十三年〉，頁 390。

7 《定本古書紀》，卷第 25，〈孝德天皇・即位前〉，頁 502。

臺灣大學學術期刊資料庫

學、心學來提倡神道，難免還是會遭「**以儒掩神**」之譏，神道的主體性還是不能彰顯。於是，出現另一種辨異端的思想，即是後者所提倡**「神儒其聖同揆」的思想，它企圖追求純真的「神道」信仰**，主張日本也不缺像中國文邦一樣的「道」、「聖人」與「經典」，一切思考以日本主體的神聖性思維爲主，在這樣的前提下，他們未必都反對儒教，而是反對那些儒學者，忘卻自己是神國的子孫（也就是把日本神話當作無稽之談的學者），兵學者、後期水戶學皆屬於此類，但這股反佛教勢力在德川幕府時代雖然已成氣候，顯然也沒能成爲主流。[8] 本文第三、四節將進一步分析這兩種儒學神道思想，如何與中國儒學調和，以及他們思想之間的緊張關係。

（3）日本第三個復古傳統，則是明治維新初期的「復古趨新」運動，推動「**廢佛毀釋**」的政策，以明治官僚政府爲主導，1868 年下令「神佛分離」，以神道家等爲中心，破壞在各地的寺院、佛像，並強制僧侶還俗。雖然此令實施不久，以佛教在日本已有千年以上歷史，歷代天皇甚至遵奉不已的原因，最後無疾而終，但極具復古的象徵意義。

以上是對於日本三個恢復傳統階段的簡略描述，第三階段的日本近代的復古運動，不但沒有批評傳統，反而以「神話」爲中心，使之成爲一切權威的最終泉源。中國儒學傳統相較於日本，可以說是個「理性化的傳統」，因爲堯舜的原始形象，在孔子刪修詩書後，已經過由神變人的理性化過程，吊詭的是，在近代中國，反傳統思潮幾乎是前衛知識份子的鴉片，考古學者如顧頡剛（1893-1981）等，還是要努力進一步考證儒學的典範聖王如堯、舜、禹等，只是神話傳說中的人物，有的說是傳說之天神、上帝，有的說只是古代某強大部落的神話象徵。與中國相反，日本的近代發展，對傳統的態度卻由國家力量來強化其「神性化的傳統」，尤其是近代許多推動日本主體性的學者，極力要去塑造傳說人物的神性象徵，以凸顯日本是個由天孫統治的民族國家。由此可見，在中日的近代發展史中，這兩種面對傳統的「神」、「人」態度，截然相反，實值得比較與研究。

8 有關日本近世的儒家神道或國學與神道之關係的研究，可參阿部秋生的〈儒家神道と國學〉與平重道的〈近世の神道思想〉二文之分析，二文皆收入阿部秋生、平重道校注《近世神道論・前期國學》（東京：岩波書店，1982 年日本思想大系版）。

臺灣學術期刊資料庫

（二）日本「神道」對中國「儒道」之對抗：以吳太伯是否為神武天皇為例

如上所述，探討日本傳統必須論及神道，而神道的思想內涵，是依附在《紀》、《記》這樣的神性經典，爲了保持這種神性面紗，捍衛傳統之士在面對足以顛覆其神性的傳說之時，常會群起而攻之。本小節扣緊日本德川時代的一些學者，極力撇清吳太伯與日本神武天皇的關係之傳說，來探討中日兩個傳統存在著緊張與對抗的關係。

吳太伯是否爲日本的開國之君神武天皇，在日本思想家中曾經引起不小的波瀾，因爲向來深信《日本書紀》、《古事記》神話記載的日本思想家，第一個要面對的是「吳太伯是否爲神武天皇」的傳說，[9] 即如果吳太伯成爲日本開國的神武天皇，則不僅使得天皇由神變爲人，而且也使日本成爲中國文化的附庸，毫無主體性可言，所以，即使遵奉朱子學的儒者林羅山，在面對這類傳說時，也認爲是荒誕不經，他在〈神武天皇論〉一文中，曾經舉出僧人中巖圓月（號中正，創建妙喜庵）以中國的吳太伯作爲日本的神武天皇的說法，他寫道：[10]

> 東山僧圓月，嘗修《日本紀》（案：指《日本書紀》），朝議不協而不果，遂火其書。余竊惟圓月之意，按諸書以日本為吳太伯之後。夫太伯逃荊蠻，斷髮文身，與交龍共居，其子孫來于竺紫，想必時人以為神，是天孫降于日向高千穗峰之謂乎。（原漢文）

9 大陸學者王勇曾撰〈東渡日本的吳越移民〉（收入《中日文化交流史大系 10・人物卷》，杭州：浙江人民出版社，1996）一文，探討有關「吳太伯後裔說」、「徐福東渡說」與日本古代部落國家之關係，值得參考（頁 38-48）。唯該文僅探討渡日之吳人曾建立或統治某些小國，未涉及吳太伯或徐福是否為神武天皇之說。另一則傳說是以徐福為日本的神武天皇，但這項傳說在德川思想家並未形成討論，可見這項傳說並不普見。筆者以為徐福與吳太伯相較之下，吳太伯至少是孔子《論語》所稱讚的「至德」之典範人物，故儒者尚討論之；徐福則不過是一介方士，討論方士是否為日本之建國天皇，殊為無禮。但是，香港學者衛挺生有一系列的著作，考證徐福就是日本的開國神武天皇，引起許多日本學者的質疑與批判，這些考證與批判，皆參氏著《日本神武開國新考：徐福入日本建國考》（香港：香港商務印書館，1950）、《日本神武開國新考補編》（香港：香港商務印書館，1950）和《徐福與日本》（香港：新世紀出版社，1953）等三書。

10 林羅山，〈神武天皇論〉，收入《林羅山文集》（京都：京都史蹟會，1979），卷第 25，頁 280。由於德川原典中，有日文與漢文，因此本文有必要在引文方面做一體例上的說明，本文凡引原典資料，出自漢文者，在引文後標明「原漢文」，出自日文者，則在引文後標明「原日文」，但引文若出自同一著作或文章者，不再特另標明。

臺大學術期刊資料庫

幕末水戶學者藤田東湖（1806-1855）也提到水戶藩主德川光國（1628-1700）關於吳太伯爲神武天皇的修史事件，他說：[11]

> 公嘗與尾、紀二公在幕府，適有撰一史請刊行者，公繙閱，至於以吳太伯為神州始祖，大駭曰：「此說出於異邦附會之妄，我正史所無。昔後醍醐帝時，有一妖僧，倡斯說，詔焚其書。方今文明之世，豈可使有此怪事，宜命速削之。」二公左袒其議，遂停刊行。（原漢文）

這樣看來，以吳太伯爲神武天皇之始，最早不是儒學者，反而是佛學者，而且以後陸續有私家修史者一直以吳太伯爲日本之神武天皇。僧人中巖圓月所修《日本紀》，由於觸犯日本神國的禁忌而被燒毀，今日已不可見其書，但這個以中國至德之人取代神武天皇的修史事件，卻值得探討，畢竟這牽涉到一個以日本傳統神道對抗中國儒道的根本問題。由上二引文可知，縱然日本儒者再怎樣欣羨中國文化，但要用一個中國至德的典範人物取代日本神話中的開國人物神武天皇，不免將喪失自己文化的主體性。朱子學者林羅山也抱持懷疑的態度，羅山說：**「聞太伯可謂至德，則仲尼之語也。後世執簡者，以為本邦為其苗裔，俗所稱東海姬氏國之類，何其誕哉!本邦元是靈神之國也，何故妄取而為祖乎。」**（原漢文）[12] 連朱子學者都稱日本是「靈神之國」，相信神話記載的事實，那麼我們就不可期望日本思想家在接受中國文化時是照單全收，他還是擁有日本的主體性精神文化—神道思想。[13]

復次，德川初期最反對吳太伯是神武天皇說的，莫如山鹿素行，他罵那些以日本皇室之始祖爲吳太伯之苗裔的儒者爲「腐儒」，[14] 他在晚年作品《中朝

11 藤田東湖，《弘道館記述義》，收入《東湖全集》（東京：博文館，1940），頁 175-176。

12 林羅山，〈太伯〉，收入《林羅山文集》，卷第 36，頁 408。

13 到了幕府中期冢田大峰（1745-1832）論吳國之事時，成為吳人來貢，他說：「我方國初，有與吳國通耶。吳服、吳竹、吳藍、吳羽鳥之類，以吳為稱者，何為多也。神后服新羅之前，與吳國通，未之嘗聞也。〈應神紀〉有百濟國使王仁來貢冶工卓素，吳服西素等。又雄略帝時，初與吳國通使，吳人來貢云。」（原漢文）氏著，《隨意錄》，收入《日本儒林叢書》（東京：鳳出版株式會社，1978），第一冊，卷2，頁 41。大峰雖未直接論吳泰伯之事，但他否定神功皇后以前，日本尚未與吳國相通，而以後透過百濟始與吳國來往。他更引證「吳人來貢」，間接斬斷吳太伯在遠古與日本的一切關聯。

14 素行將那些以太伯為日本神武天皇者，將之與佛教異端同列，他說：「如佛教者，徹上徹下，悉異教也。….天下終習染不知其異教，牽合附會以神聖為佛之垂跡，猶腐

臺灣大學學術期刊資料庫

事實》中，將「中華」當「日本」，把「神話」當「事實」，是一本懷有強烈的國家主體性之書，他在該書這樣設問：「中華（按：指日本）者，吳泰伯之苗裔，故神廟揭三讓以爲額。」他的回答是：[15]

> 中華（按：指日本）之始，舊紀所著，無可疑，而以吳泰伯為祖者，因吳越可一葦，吠俗書之虛聲，文字之禪，章句之儒，好奇彫空之所致也。夫中華（按：指日本）精秀於萬邦乎，悉出神聖之知德，故國稱神國，祚稱神位，器稱神器，其教曰神敕，其兵曰神兵，是神體物不遺也。（原漢文）

接著他批評那些傾慕中華主義者：[16]

> 中華（按：指日本）之人多靈武，凡自人皇逮崇神帝十世，年歷七百年，聖主壽算各向百歲。外朝（按：指中國）之王者，此間三十有餘世，若泰伯之苗末，何異外朝之壽，況帝之聖武雄才，果拱手長視之屬乎。蓋居我土而忘我土，食其國而忘其邦，生其天下而忘其天下者，猶生於父母，而忘父母，豈是人之道乎。唯非未知之而已，附會牽合，以我國為他國者，亂臣也賊子也。朝儀多襲外朝之制，亦必非效此，自然之勢也。且外國通好之後，多有留學生，以精外國之事儀，故摘其美茹其嘉，是君子之知也。況彼此同氣之相通乎。如三讓之榜，皆附益之弊而非因證之也。

素行這一段解釋，否定了吳泰伯三讓其國的事蹟，與日本伊勢神廟的「三讓」神跡有任何的關聯，認爲這類傳說只不過是學者附會罷了。這裡他特別以「神國」、「神位」、「神器」、「神敕」、「神兵」來稱呼日本，以凸顯日本是「精秀於萬邦」，因此之故，像儒、佛等外來思想文化，只能輔佐神道，不可如「俗儒」一般反客爲主，將神道放在次要的地位，畢竟「神道」是日本主體精神文化的象徵。

總之，上述反吳太伯爲神武天皇的事例，之所以會碰觸到日本神儒兼攝學者的敏感神經，在在顯示日本不能是中國文化之附庸，不可「以我國爲他

儒以太伯為祖。」氏著，《中朝事實》，收入《山鹿素行全集》（東京：岩波書店，1941），第 13 卷，〈附錄・或疑〉，頁 370。

15 山鹿素行，《中朝事實》，頁 355-356。

16 山鹿素行，《中朝事實》，頁 366。

臺灣大學學術期刊資料庫

國」，因此，當有人如僧人中巖圓月或水戶德川光國所提到的那位修史之人，把吳太伯當作神武天皇的傳說進而記入國史之時，他們不是斥爲誕妄就是罵爲腐儒。雖然吳太伯在《論語》中是被孔子尊稱的兩個「至德」人物之一，[17] 他的讓國形象當然也成爲中國儒學傳統的典範聖賢人物。但是，不管吳太伯是聖人或至德之人，日本學者縱然如何地欣羨中國儒教，對於要以一個中國聖賢典範人物作爲日本的開國始祖，不免還有些忌諱，尤其對於日本主體性甚爲強烈的思想家而言，對此更是反感。從以上所舉林羅山、山鹿素行之例，可以看出：當日本儒者要展現其主體性精神時，都要以一個「靈神之國」或「神國」，來對抗無神性的中國聖人或先王，這種以「神」對「人」的對抗方式，充分顯露在神儒兼攝學者的思維中，而在近代日本的軍國主義時代裡，學者的著作中也不乏類似的思想。

三、神、儒之道的共通性：「神儒合一」與「神儒一其揆」

如前所述，相信日本神道的儒者，均懷有強烈的民族主體性，而當他們面對中國經典關於「道」的解釋時，經常展現出他們的解經者主體性，進而尋求神、儒之道有其共通性。但是，這種共通性並不是要喪失自己文化的主體性，去迎合中國儒家之道，它強調的是：「道」既是普遍存在，則神、儒所各自體現的道之內涵，應是不衝突而且有其共通性，因爲「共通」並不是一個圓去依附另外一個圓，而是找到一些重要根本的相同焦點，所以這個共通焦點的形成

17 《論語．太伯》篇記載兩個被孔子稱讚為「至德」人物，一為「太伯」，一為「文王」，二者還有伯姪之關係。關於「文王」，孔子說：「三分天下，以服事殷。周之德，其可謂至德也已矣!」關於「太伯」，孔子說：「太伯其可謂至德也已矣!三以天下讓，民無德而稱焉。」查太伯讓國事跡不載於《尚書》，《詩經．大雅．皇矣》篇也只說「帝作邦作對，自太伯王季」，並未顯言讓國；《左傳》僖公五年只言「太伯不從，是以不嗣。」亦未提及讓國。以後司馬遷《史記》以吳太伯為世家之首，在〈吳太伯世家〉與〈周本紀〉中記載其讓國事跡。關於太伯「三讓」之解釋，歷代以來各有諸說，阮芝生先生〈論吳太伯與季札讓國—再論禪讓與讓國〉(《台大歷史學報》第 18 期，1994-12）一文之分析，認為皇侃《論語疏》引范寧之第二說比較合理，范寧第二說為：「太王病，而託採藥出，生不事之以禮，一讓也；太王薨，而不返，使季歷主喪，死不葬之以禮，二讓也；斷髮文身，示不可用，使季歷主祭禮，不祭之以禮，三讓也。」換言之，所謂的「三讓」是「托採藥出」、「不還奔喪」以及「文身斷髮」，較與孔子思想相應，其說甚是。

臺灣學術期刊資料庫

方式，並非每個神儒兼攝學者都是一致的，我大致歸納爲「**神儒合一**」與「**神儒一其揆**」兩種方式，前者是指善用儒學來解釋神道，終不免遭受以儒掩神之譏，此種調和神儒之學者，以朱子學者林羅山、山崎闇齋的學說爲中心；後者是指作爲日本人，應以神道爲主，儒學僅能基於輔佐的意味而存在，主張這個學說者以兵學者山鹿素行、松宮觀山以及勤皇之武士學者、後期水戶學爲中心。當神儒兼攝學者爲了找尋這兩圓的共通焦點時，必須有一些附會，我區分爲「內部義理」與「外部文字」兩種附會方式，以下論之。

（一）追求神、儒之「道」的「共通性」之兩種附會方式：

（1）內部義理附會方式

所謂「內部義理之附會」是指以神話中的象徵物，作爲比附中國經典核心道德之根據，最常被引用就是以「鏡玉劍」來比附中國《中庸》的「智仁勇」三達德。關於日本神話「鏡玉劍」的出典，《日本書紀》這樣記載天孫降臨之際，天照大神曾賜寶鏡的經過：[18]

> 是時天照大神，手持寶鏡，授天忍穗耳尊，而祝之曰：「吾兒視此寶鏡，當猶視吾，可與同床共殿，以為齋鏡」。

另一說的記載是：[19]

> 故天照大神乃賜天津彥彥火瓊瓊杵尊，八板瓊曲玉及八咫鏡、草薙劍三種寶物。又以中臣上祖天兒屋命，忌部上祖太玉命，掖女上祖天鈿女命，鏡作上祖石凝姥命，玉作上祖玉屋命，凡五部神，使配侍焉，因敕皇孫曰：「葦原千五百秋之瑞穗國，是吾子孫可王之地也。宜爾皇孫，就而治焉，行矣。寶祚之隆，當與天壤無窮者矣。」

以上所引前後兩說，信仰神道者常引用前說來當作「孝」精神的出典，後說有關「鏡玉劍」則常被後來儒者用儒教道德的「智仁勇」來加以附會。但二說記載顯然有出入，首先，前說是天照大神賜「鏡」給天孫降臨的「天忍穗耳尊」，後說則成爲天照大神賜「鏡玉劍」給「天津彥彥瓊瓊武尊」(即是日本建

18 丸山林平編撰，《定本日本書紀》，卷第 2，〈神代下・天孫降臨〉，頁 56。
19 同上，頁 52。

臺灣大學學術期刊資料庫

國的神武天皇)。其次，前說僅提及「鏡」，後說則加上「玉」與「劍」，又前說無後說所說的「寶祚之隆，當與天壤無窮」，以及具體地指出五部神作爲配侍在寶物身邊的齋戒神。但無論如何，二者的目的旨在確立（1）一個具有神性後裔的天孫，綿延不絕地統治日本，此爲政治性的宣示；（2）爲保持與天神相通，以「鏡」作爲祭祀、通天神的媒介物，此爲宗教性的宣示。但爲何選擇「鏡」作爲祭祀、通天神的媒介物呢？這與三世紀末，「鏡」從中國大陸大量移入有關，因爲從被挖出的古墳出土物中，發現有許多是由中國大陸傳來的「鏡」，所以這個時代在日本歷史中被稱爲「古墳時代」（約三世紀末至六世紀中）。這可以充分說明，古墳時代是以「鏡」作爲政治權力與宗教來源的象徵，歷史學家認爲這個時期同時也是日本國家的起源。[20]

日本最早將「智仁勇」三德附會神道的「鏡玉劍」者，相傳是南北朝時代的北畠親房（1293-1354）所著的《東家秘傳》，北畠親房另有《神皇正統記》，非常強調儒教的正統思想，極力主張南朝爲日本皇室的正統。其中《東家秘傳》以「正直」爲中心，配之以柔順的慈悲、剛利的決斷之心，附會中國《尚書》之「剛、柔、正直」三德以及《禮記・中庸》的「智仁勇」三達德，與神道所強調的「正直、慈悲、決斷」三者的治世要道相同，所不同者在於日本的「三德」，是以「顯於神器而爲萬代之靈」，但「梵、漢無此類的神道之妙」。[21] 以上北畠親房的附會說法影響深遠，以後許多神儒兼攝學者都依此附會，例如朱子學者林羅山（1583-1657）在《神道傳授》推演其神儒合一的思想時說：[22]

> 神璽，印之玉也。一寶劍，草薙之劍也，亦云天村雲之劍也。一八咫之鏡，內侍所之事也。右以玉劍鏡為三種神器，由天照大神授之而為代代帝王之寶物也。此三之內證，鏡智，玉仁，劍勇，以智仁勇之德保持一心之義也。在心有智仁勇，成顯靈器之時，鏡玉劍也，以是治守國家也。又鏡象日，玉象月，劍象星，如有此三光而

20 關於古墳文化與日本國家的起源，可參西嶋定生，〈古墳出現の國際的契機〉，《日本的考古學・月報》4，以及〈日本國家の起源について〉，《現代のエスプリ》，1-6，1964。而直接探討古墳出土的「鏡」與首長的世襲關係的文章，可參小林行雄，〈古墳の發生歷史的意義〉，《史林》38-1，1955。以及小林三郎，〈古墳副葬鏡の歷史的意義〉，收入《日本考古學論集・4》(東京：吉川弘文館，1986）等論文。

21 參平重道校注，度會延佳之《陽復記》，收入《近世神道論・前期國學》，頁457。

22 林羅山，《神道傳授》，收入《近世神道論・前期國學》，頁12-13。

臺灣大學學術期刊資料庫

天地明。**三種神器備而王道治，王道、神道，理也**。」（原日文）

羅山旨在陳述三種神器是由天照大神授「鏡玉劍」給神武天皇之寶物，所象「智仁勇」三德皆懷於王者之心，以此心治理國家，則「王道」也是「神道」，二者皆是同理。由於羅山思想中的「王道」，是指權力的實際能力者—幕府將軍，「神道」則是指權力的象徵者—天皇，而羅山作爲朱子學者，強調「王道」與「神道」同「理」，企圖以朱子理學來統括「王道」與「神道」，是典型的「神儒合一」方式。

再如陽明學者熊澤蕃山，他也以三種神器當作經典的象徵物，以之比附《中庸》「智仁勇」三達德，他說：[23]

> 三種之神器，則神代之經典也。**上古無書無文字，作器為象，以玉為仁之象，以鏡為知之象，以劍為勇之象**。知仁勇三者，天下之達德也。（原日文）

由於日本古無文字，所以蕃山只能以神話中的神器作爲經典的象徵物，他更認爲在古無文字之下，中國古代《易經》的八卦有如日本神話中的「鏡」、「玉」、「劍」三種神器之象，[24] 類似智仁勇三達德等儒家核心道德之名，皆出自中國經典聖賢之言，日本雖然沒有相應的語言，但不意味日本並沒有這些「德」的事實，蕃山接著論「德」與「名」說：[25]

> 有智仁勇之德而後有其名乎，抑或有名方有德乎；耳目先有而後有名乎，抑或有名而後有耳目乎。夫人生而後有名，有耳目而後有耳目之名，在中國云耳目，在日本曰「みみめ」，語言雖有變，所指物則一也。夫三極（案：天地人）具備後，而有智仁勇。上古無名而有德，篤厚之至也。及後世不能無教，故其時之聖人付其名以為教，**唐土之聖人，以此曰智仁勇之三德；日本之神人，則象之以三種之神器。**（原日文）

這段蕃山以「名」、「德」之先後，來比喻日本古代雖無「智仁勇」之「名」，

23 熊澤蕃山，《集義外書抄》，收入《日本の陽明學・上》（東京：明德出版社，1973 年陽明學大系第八卷）〈水土論 • 38〉，頁 494。

24 熊澤蕃山曰：「日本之象，三種神器也，唐土之象，八卦也。」氏著《集義外書抄》，〈水土論・39〉，頁 496-497。

25 熊澤蕃山，《集義外書抄》，〈水土論 • 38〉，頁 494-495。

臺灣大學學術期刊資料庫

但無損於上古即有智仁勇之「德」的內涵，中國用文字表之爲「智仁勇」三達德之「名」，日本則象徵在鏡玉劍的三種神器，雖無文字，但日本「神人」與中國「聖人」認知「德」的內涵還是有其共通之處，像這種方式的附會都可說是「內部義理」的附會。

（2）外部文字附會方式

所謂外部文字附會方式，是指直接找出中日經典都有的記載文字，進而附會中日之道的共通性。最常被找出印證的，莫如「神道」與「正直」的相關經典內容。「神道」之詞，出自中國《周易．觀卦》彖辭：

> 觀天之神道而四時不忒，聖人以神道設教，而天下服矣。

日本學者經常引用此文以論神道、儒道是相通無二，如山鹿素行即說：[26]

> **上古之神道，而乃聖人之道**，《易》所謂『觀天之神道，而四時不忒，聖人以神道設教，而天下服矣。』愚謂：《易》所謂神道者，天地之妙陰陽不測之神道也。聖人觀之法天地，以立此教，是於〈觀卦〉所以言觀神道也。（原日文）

這裡素行巧妙地把〈觀卦〉所說的「天之神道」，附會日本神話中由二神伊弉諾神與伊弉冉神陰陽和合，創造了日本國以及神道起源之傳說，並以此證明日本的「上古之神道」與中國的「聖人之道」是契合的。再如朱子學者林羅山，由於《易經》談到許多有關神明之事，他就引《周易》所說「神明其德」而申論：「謂以具明道理於人心之中爲神道也，故在微妙而成清明。」[27] 羅山這樣的解釋，凡是碰到經典（尤其是《易經》）有「神明」或「神道」之詞時，他便拿來附會成他自己獨特的理學神道之思維，這種方式都屬外部文字的附會。

另外一個最常被神儒兼攝學者所附會的中國經典道德內涵，即是有關「正直」的思想，此「正直」意涵與日語的「誠」、「忠」、「真」等義相通，但「正直」出典並不是從《日本書紀》、《古事記》中來，而是從一部後代人的僞書《倭姬命世記》而來，其成書約在鎌倉時代（1192-1333）中期，其中有關

26 山鹿素行，《謫居童問》，收入《山鹿素行全集》，第 12 卷，第 185 條，〈神道如何〉，頁 28 4-285。

27 林羅山，《神道傳授》，收入《近世神道論 • 前期國學》，頁 22。

臺灣大學學術期刊資料庫

「正直」的思想記載如下：[28]

> 神垂以祈禱為先，真加以正直為本。夫尊天事地，崇神敬祖，則不絕宗廟。……日月迴四洲，雖照六合，須照正直頂。（原漢文）

以後朱子學者山崎闇齋晚年學神道，就是直接受到《倭姬命世記》此語之影響，而自創「垂加神道」。[29]

將「正直」思想找出與中國經典相應者，莫如赤穗藩儒村上勤（生卒年不詳）所著的《國字訓蒙附錄》，他說：[30]

> 吾邦自神代以正直為宗，萬世不易之教，仰尊之至也。非唯我邦，唐土之聖經《尚書・洪範》曰：「無反無側，王道正直」，《詩・小雅》亦云：「靖共爾位，正直是與，神之德之，式穀以女。」左氏《傳》亦有「神聰明正直而壹者也」之語。（原日文）

村上勤以**經典內容的「正直」出典作為公分母**，以論中日之道有共通之處，而上述最常被引用的則是《尚書・洪範》篇的「王道正直」思想，因爲〈洪範〉篇旨在論述王者之道，與日本神話書的〈神代卷〉的「正直」思想相通。[31] 接著作者更找出中國亦有鏡玉劍三種神器之類的神話傳說：[32]

> 又以劍、璽、鏡為寶器，在異邦亦有類此。《西京雜記》漢帝相傳說，以秦王子嬰所奉白玉璽，高祖斬白蛇劍。《大戴禮》曰：「武王

28 《倭姬命世記》，收入大隅和雄校注《中世神道論》（東京：岩波書店，1977），頁263。所謂《倭姬命世記》是神道五部書之一，該書假托古人之編，加寫神宮之古代傳承事蹟，約在鎌倉中期時成立。「倭姬命」是神話中垂仁天皇之皇女，相傳在日本武尊東征時，依神命授與草薙劍。

29 闇齋在〈垂加社語〉首先就引《倭姬命世記》說：「『神垂以祈禱爲先，冥加以正直爲本』之語，此神託出鎮座傳記，寶基本記《倭姬世記》，嘉（按：即闇齋自稱）自贊，神垂祈禱冥加正直，我願守之終身勿忒。」又曰：「日月迴四洲，雖照六合，須照正直頂。此託宣出《倭姬命記》。」參氏著《垂加社語》，收入《近世神道論・前期國學》，頁120。

30 村上勤，《國字訓蒙附錄》，收入《日本儒林叢書》（東京：鳳出版株式會社，1978），第7冊，頁42-43。

31 津田左右吉曾分析以神道五部書為主的伊勢神道之思想，相當受到儒教思想影響，其中一點即提及神道五部書的「正直」思想，出典均來自中國之經書內容，參氏著《いはゆる伊勢神道に於いて》，收入《津田左右集全集》（東京：岩波書店，1964）第9卷，特別是頁67-68。

32 村上勤，前引《國字訓蒙附錄》，頁43-44。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 踐祚於鑑為銘焉，銘曰：『見璽前慮爾後。』」又《潛確類書》亦有：「昔黃帝氏，液金以作神物，於是為鑑，凡十有五，采陰陽之精，以取乾坤五五之數，故能與日月合期間，與鬼神通其意，以防魑魅，以整疾病」，此鏡之始。又唐之制，以神璽鎮中國，藏而不用。此等之事，本朝漢異國雖有所異，然器有所似也。又所謂神道二字，《易・彖傳》曰：「觀天之神道，而四時不忒。聖人以神道設教，而天下服矣。」又所謂「嘗」為「祭」之名，周之世有之，亦有「新嘗」之祀。

村上氏是直接在中國典籍中找出類似日本神道之鏡玉劍三神器的傳說，他舉出在《西京雜記》、《潛確類書》、《大戴禮記》等都有記載這類傳說。他並從《易經・觀卦》也論及「神道」，以及一些日本神話的祭祀名稱如「新」、「嘗」等，在中國周代時就有一樣的稱呼。[33] 質言之，村上勤論證中日之道，不是如其他許多學者，用儒教象徵性的道德如「智仁勇」來比附「鏡玉劍」，他直接找出中國也有「鏡玉劍」之傳說或記載，以及神道、祭祀等名稱，藉以支持他論證中日之道有其共通相印合之處，這種方式可說是一種外部文字的附會。

（二）「神儒合一」與「神儒一其揆」

（1）神儒合一

由於江戶時代以前的儒學勢力是依附在佛教羽翼之下，神道思想亦復如此，所以佛教思想的力量可謂一枝獨秀。洎乎德川初期，儒風大盛，開宗的儒者除朱子學的林羅山、山崎闇齋外，如陽明學者中江藤樹（1608-1648）、兵學者山鹿素行（1622-1685）、古義學派伊藤仁齋（1627-1705）、古文辭學派的荻生徂徠（1666-1728）等名家輩出，而當他們受到現世性格強烈的儒學之薰陶時，如何調和本土的神道信仰與儒學，便成爲他們關懷的重大課題。筆者將德川神儒兼攝學者，對「道」的調和分爲兩種態度，**一是主張「神儒合一」、一是強調「神儒一其揆」**，二者皆重在辨異端，而異端的對象往往是佛教與耶教，二者之不同主要在於以神、儒何者爲主。「神儒合一」者，表面上雖調融神、儒之道，但大皆仍由儒學來理解神道；「神儒一其揆」者，則以神道爲

33 日本的「新嘗祭」是指天皇進新穀給天神地祇，或天皇親食新穀之祭儀。古代係在陰曆 11 月中之卯日舉行此種祭禮，現在日本將此祭名稱改為「勤勞感謝日」，並成為國定節日。另一「大嘗祭」是指天皇即位之初，亦要舉行「新嘗祭」，進新穀給天照大神以及各種天神地祇。

臺灣大學學術期刊資料庫

主，儒學爲輔，更有以儒教爲異端者。朱子學者林羅山的《神道傳授》與山崎闇齋的《垂加社語》及神道學者度會延佳之《陽復記》，均可歸類爲「神儒合一」之學者，他們提倡結合日本水土的神道與儒學，來對抗耶教與佛教，以下論之。

歷任四代將軍而執幕府儒官牛耳的朱子學者林羅山，著有《本朝神社考》一書，旨在排佛而尊本土之神道，他在序文中這樣希望：「**庶幾世人之崇我神，而排彼佛也。然則國家復上古之淳直，民俗致內外之清淨，不亦可乎。**」[34] 可見他致力於要世人回到上古「淳直」、「清淨」的民俗，以區別佛教與神儒，他又說：[35]

> 夫本朝者神國也。神武帝繼天建極已來，相續相承，皇續不絕。王道惟弘，是我天神之所授道也。中世寢微，佛氏乘隙，移彼西天之法，變吾東域之俗。王道既衰，神道漸廢，而以其異端離我而難立。……時之王公大人，國之侯伯刺史，信服不悟，遂至令神社佛寺，混雜而不疑，巫祝沙門，同住而共居。嗚呼！神在而如亡。（原日文）

值得注意的是，羅山這裡所用的「王道」與「神道」之詞，「神道」指的是神武天皇以降萬世一系、綿延不絕的天皇神性體系；而「王道」指的是現世性政權的將軍體制。換言之，「神道」是保證日本是神國統治的國家，「王道」是確立日本是由幕府將軍代行天皇行使政權，其權力的來源，亦由「天神所授之道」，在這樣的意義之下，如前述所引過的資料，羅山用朱子的理學原理，配合儒教「智仁勇」道德，來象徵日本神話的三神器鏡玉劍，更提出「王道=神道」的口號，他說：「理當心地神道，此神道即王道也。心之外，別無神，別無理。」[36] 因此，羅山要回復古代的神道，用的是朱子的「理」，來統括「神道」與「王道」，這是典型的神儒合一思想。爲了宣揚這種理念，他更解釋「王」爲：[37]

> 「三」，天地人之三也。「｜」貫天地人也。貫天地者人者，神道

34 林羅山，《本朝神社考》，收入《日本思想鬥諍史料》（東京：名著刊行會，1969），〈序〉，頁 2。

35 同上，〈序〉，頁 1。

36 同上，頁 19。

37 林羅山，《神道傳授》，頁 21。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 也。在王道，其第一之人，天下之君也，故曰「王」。「主」，王上之點，火焰之貌也，日火珠也。其首在日輪，即天照大神也。日神之子孫，坐日本之主，故曰日本國。（原日文）

羅山如此解釋「王」與「主」之關係，凸顯「天皇」與「將軍」或「神道」與「王道」的密切關聯。換言之，代表整個日本國的是日本之「主」，管的是神國，其統治者即是具有神性的天照大神及其子孫之歷代天皇，其象徵意義大於現實的權力意義。而代表天下之君者，則爲不具神性的將軍代替神性的天皇行使統治之政權，這樣「王」與「主」的關係，就如同「聖」與「俗」的關係，各安其份，各司其職。

其次，如山崎闇齋也是典型的「神儒合一」之代表者。他十五歲爲僧，二十五歲逃佛歸儒，四十八歲爲會津侯之賓師，從神道家吉川惟足（1616-1694）專攻神道學說。由於闇齋堅持學習孔子「述而不作」的精神，所以他所遺留下來的著作，除了一些與學生的問答外，幾乎沒有任何解釋經典的專著，在《山崎闇齋全集》中，許多是抄錄宋儒精采的思想文集以及他與學生之間的問答。闇齋雖然信朱子學甚深，但卻極厭惡幕府儒官的林羅山，甚至罵羅山是「不忠不孝」之人，[38] 筆者以爲很大的理由之一是：羅山不用朱子的「理」，來解釋神道的主要思想內涵—「正直」，而「持敬」與「正直」的思想正是闇齋結合理學與神道學的主要內涵。

由於闇齋中年以後漸對神道感興趣，著有《神代卷講義》、《垂加社語》、《風水草》等，都是析論有關日本神道的著作，並自創「垂加神道」，所以，在近代國家主義當道、天皇崇拜盛行的時代中，他常是被稱譽的一位思想家，甚至被喻爲「遠泝伊洛千載之源，近開吾黨百年之統，而唱尊皇之大義」。雖然如此，闇齋對神儒的態度，依然可以歸類爲「神儒合一」者，年譜提到闇齋對神道儒道的態度說：[39]

> 先生崇其（神）道特甚，其意以為，本邦與支那，雖異域殊俗，而其道無二致焉。抑我神代之古也，猶彼三皇之世也。我神武之皇圖

38 闇齋在斥責羅山欲仿朱子妄修「本朝綱目」時說：「林氏何人也？其不孝，舉世所知，且歷世四君，不陳四君，不陳堯舜之道於君前，是不敬君也。曾謂『吾君不能乎』，是賊君者也。不敬與賊，不忠莫大焉，林氏與於此，孰不與此。」氏著〈辨本朝綱目〉，收入《山崎闇齋全集》（東京：ぺりかん社，1978）第 3 卷，頁 510。

39 山田思叔，《山崎闇齋年譜》，收入《日本儒林叢書》，第 3 冊，頁 6-7。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 也；猶彼唐堯之放勳也。嘗言宇宙唯一理，神聖之生，雖東西異域，萬里懸隔，而其道自有妙契者存焉。是吾人所當敬信也。（原漢文）

揆闇齋之意，中國與日本風俗雖異，但其道無二，故日本神道之遠古久遠，猶如中國的三皇時代；神武天皇之東征，統一日本，猶如中國傳說之聖王堯之功蹟。因爲「宇宙唯一理」，所以中日之「道」自然有妙合符契之處。他又特著《洪範全書》，以闡明〈洪範〉篇的王道宏旨，而在序言即說：[40]

> 斯道也，朝鮮之所宜傳，而李退溪嘆失其傳也，我倭開國之古伊弉諾尊、伊弉冊尊，奉天神卜合之教，順陰陽之理，正彝倫之始。蓋宇宙唯一理，則神聖之生，雖日出處日沒處之異，然其道自有妙契者存焉，是我人所當敬以致思也。（原漢文）

箕子相傳爲韓國之先祖，而箕子正是爲武王陳〈洪範〉篇之王道或皇極思想之人，但是韓國儒者李退溪已經嘆此王道皇極思想失傳，而闇齋認爲日本神話的〈神代卷〉正是與〈洪範〉篇所記載的王道皇極思想互相合契，以此推論「宇宙唯一理」，證明尊崇神道與中國古代之王道思想亦有「妙契」之處。

最後，神道學者度會延佳在他所著的《陽復記》，是以「智仁勇」三道德作爲媒介，來強調**孔子之道=日本之神道**，他說：[41]

> 堯舜之道，同於我國之神道。……此三種之神寶，古傳表智仁勇之三德。故**孔子之道，同於我國之神道**。或玉取柔，劍取剛，鏡取正直，同於柔剛正直之教，此親房卿作《東家祕傳》之物，亦自古所傳，故〈洪範〉亦同於我神道。（原日文）

度會延佳亦提到〈洪範〉篇，可見〈洪範〉篇的「正直」思想是神儒兼攝學者論中日之道的共通資源。度會氏用《中庸》的「智仁勇」三達德，以及《尚書・洪範》的「剛柔正直」，來與日本三神器所象徵的「柔剛正直」之治道相同，這種調和方式亦屬「神儒合一」之態度。

綜合言之，從以上神儒兼攝學者所提出的內容看來，林羅山提倡「王道」=「神道」=「理」，來結合神、儒之道；山崎闇齋以朱子所特重的「居敬窮

40 山崎闇齋，〈洪範全書序〉，收入《山崎闇齋全集》第 3 卷，頁 236-237。
41 度會延佳，《陽復記》，收入《近世神道論・前期國學》，頁 90。

臺灣大學學術期刊資料庫

理」之「敬」與「理」，來配合神道之「正直」與「陰陽之理」思想；羅山、度會延佳皆以「智仁勇」來比喻神道的三種神器之象等等，這些都可統歸到「神儒合一」之思維模式，他們並沒有反對儒學的思想，也絕不主張神道只是儒學的附庸。但是，儒學畢竟還是舶來品，對於這樣的「神儒合一」態度，一些主體性強烈的學者仍然不滿這種調和方式，於是才有「神儒一其揆」的調和態度。

（2）神儒一其揆

「神儒一其揆」比「神儒合一」學者更種強烈地表現日本主體性，進而尋求神、儒之道的調和精神。抱持這樣態度的學者主張中日之道非出於同源，各有其道，藉以區別日本「神道」與中國「儒道」。然而，二者「道」之內涵並不衝突，在此意義之下強調「神儒一其揆」，所謂「一其揆」是指雖各有其道，但「儒道」與「神道」可相共通，因而這類學者往往不是如「神儒合一」者，用儒學來解釋神道，而是認爲應該用神道來解釋儒學，這樣才不會喪失**解釋的主體性**。這類以神道爲主、儒道爲輔的學者，企圖追求純真的神道信仰（不是民間迷信的神道信仰），並從神話書中汲取遠古的尊皇思想，尤其在幕末中結合攘夷思想，促成了明治維新。如幕末兵學者吉田松陰（1830-1859）就是一位尊皇攘夷的代表者，他嚴加區別「神」與「儒」、「佛」，認爲不可隨意將神道附會儒學或佛學，否則即是「俗儒」或「妖僧」，他說：[42]

> 以神道比儒、佛，曰三道鼎立云者，我未得其解也。儒、佛，正所以輔神道也。神道，豈可以儒、佛比哉。神道，君也；儒、佛，相也、將也，相將而與君鼎立，是安免於誅乎哉。然俗儒或以夷變夏，妖僧或奉佛遺君，皆神道之讎。（原漢文）

根據松陰這樣的解釋，儒、佛只能站在輔佐神道的立場，不可混同，生爲日本人，當然以神道思想爲主，豈可以儒、佛之道爲主。在這樣的思維之下，上節所說的「神儒合一」者，都可被松陰視爲神道之讎者，因爲他們還不是以神道思想爲主，而是混合神儒之道，以致令真正日本的神道湮滅不彰。這種以神道思想爲主的思維，非常強調日本武邦其實不缺像中國文邦一樣的「道」、「聖人」與「經典」，他們的一切思考均以日本主體的神聖性思維爲起點，在這樣

42 吉田松陰，《野山獄文稿》，〈讀浮屠虞淵護法小品〉，收入《吉田松陰全集》（東京：岩波書店，1986），第二卷，頁 34。

臺灣大學學術期刊資料庫

的前提下，提倡中日之道，其揆一也。這類學者以陽明學者熊澤蕃山與兵學者山鹿素行、松宮觀山、幕末勤皇學者以及後期水戶學爲主，以下依序論之。

主張「神儒一其揆」者，德川初期的陽明學者熊澤蕃山（1619-1691）與山鹿素行（1622-1685）可以爲代表者。蕃山的核心思想即是「時」「處」「位」的水土論，素行也認爲如果周、孔是出自日本，也絕不會變異日本風俗，因爲日本與中國的水土之差甚遠。[43] 換言之，他們都深切地注意到中日時空與制度之不同，不可把日本水土的神道思想簡單地依附在儒、佛上，從而喪失日本主體性，他們都有個共通特色，就是以「神之道」抗衡「聖人之道」（先王之道），換言之，即是從「神」、「人」的不同思維，區隔中日精神文化之不同，如熊澤蕃山說：[44]

> 上古無文字亦無書，以心之智仁勇示之為三種之象。以玉之溫潤，象光明之仁德；以鏡之靈明而明辨善惡，象智之靈明；以劍之剛而善斷制，象勇之神武，如《易》之八卦六十四卦。智仁勇，天下之達德也，神書不過注解此三種之象也。三種之注解，於《中庸》詳之。**中夏之聖人，日本之神人，其德一也，其道不二也。故其象、其書若合符節**。……**道，天地之神道也，中夏聖人之道，日本神人之道，皆天地之神道也。**（原日文）

蕃山在這段文字中，認爲中國「聖人」、日本「神人」之道仍是同一，均是以「智仁勇」作爲道德淵源。中國是在《中庸》一書注解「智仁勇」，日本則是以鏡玉劍三種天皇神聖傳承寶器作爲象徵，也如同中國《易經》的八卦六十四卦之象。由此可知，蕃山找到日本的「象」可和中國經書的道理互相符應。另

43 素行曾設問：「若周孔出自本朝，政道如何？」素行說：「生乎今之世，反古之道，如此者災及其身也。居其國當然要馴其古今之風俗，否則災必及之。況本朝與異國水土之差甚遠，雖聖人來此，亦未易其俗而立其教，此不待論也。」（原日文）氏著《謫居童問》，收入《山鹿素行全集・思想篇》，第 12 冊，卷 5，〈治平・19〉之「周孔若出自本朝政道如何」條，頁 328。即使折衷學的井上金峨（1732-1784）也是抱持中日時勢不同，而說：「我邦表東海與中國風馬牛不相及，先王之制，尚大古之風，緣飾以李唐之禮典，焉得求之中國，而一一無差乎？秦漢以後，不循三代禮樂之治，何況我邦之今乎？即風土之異，我之不能為彼而我也，今之不能為古而今也，時使之也，勢使之也。」（原漢文）氏著井上金峨，《金峨先生焦餘稿》，收入《日本儒林叢書》第十三冊，卷之一，頁 7。總而言之，日本學者這種用風土時勢不同，以論中日之道或制度相異的例子甚多，並不只限於倡神道思想者。

44 熊澤蕃山，《大學或問》，收入《熊澤蕃山》（東京：岩波書店，1982 四刷日本思想大系版），〈神道再興〉條，頁 448-449。

臺灣大學學術期刊資料庫

外，他用「天地之神道」來統括中國的「聖人之道」與日本的「神人之道」，來強調「其德一」、「其道不二」，沒有羅山與闇齋的朱子理學思維，特用中日均出現過的「神道」一詞來結合「中夏聖人之道」與「日本神人之道」，這種思維與以下分析的山鹿素行之「神儒一其揆」的思維相近。

兵學者山鹿素行這樣設問：「儒與釋道，共異國之教，而異中國（指日本）之道乎？」他回答說：[45]

> 愚謂：神聖之大道，唯一而不二，法天地之體而本人物之情也。其教異端者，皆因水土之差，風俗之殊，五方之民各有其性以不同。唯中華（指日本）得天地精秀之氣，一于外朝（指中國），故神授之，聖受之，建極垂統，天下之人物各得其處，殆幾于千年，而後住吉大神，[46] 賜三韓於我，初與外國之典籍相通，以知一其揆，其曰神教其曰聖教，其皇極之受授天下之治政，猶合符節，自是通信修好，摘其經典，便其文字，以為今日之補拾也。如佛教者，撤上撤下，悉異教也，凡西域者，外朝之西藩也，其水土偏于西，天地寒煖躁濕甚殊，民生其間者，必有偏塞之俗。

這段旨在從水土風俗的觀點，說明中國的儒道與日本神聖之大道，其揆一也，而佛教因其地理水土偏于西，則是徹底的異教，並不適合中國與日本之水土。這裡應注意的是素行的用語，他稱日本之「道」爲「神聖之大道」，日本的「教」爲「神教」或「聖教」，來區別中國（即他所謂的「外朝」）的「儒道」（即聖人之道）或儒教。換言之，在日本的「道」、「教」上特別冠上「神聖」、「神」、「聖」之用語，以別於中國基於「人」（即如「聖人」、「聖王」）之「道」或「教」。職是之故，他雖然很強調中日「一其揆」，但基本上還是以日本的「神聖之道」作爲「道」之共同標準，不是如前節的「神儒合一」學者，或以朱子學的「理」或孔子的大道作爲標準，因此，素行雖然還強調日本的「神聖之道」與中國的「聖人之道」有共通性，但其主要目的還是在於凸顯一「神」一「人」的差別思維。按照素行的解釋，由於日本往古的神聖者是基於「神之道」的奉行者，所以，他自然有其「神跡」與「神教」。素行更將日本

45 山鹿素行，前引《中朝事實》，頁 370。

46 按「住吉大神」是指航海神，是天照大神父神從黃泉國奔出時，去除身上污穢（禊）時所生之神。素行這裡引用，當是神功皇后徵三韓時，掌航海的住吉神助日本軍隊順風征服三韓。

臺灣學術期刊資料庫

「神敕」比擬爲堯舜之「授受」，他以這樣的比附，強調中國之「聖」與日本之「神聖」，其揆一也，他說：[47]

> 地有東西之祖，世有前後之差，而**中華（按：指日本）之神聖與外國之聖人，其揆一者**，上知之不移，而同天地之秀氣也。夫**往古神敕可以比堯舜之授受**；清廟茅屋，粢食不鑿，可以比神廟之制；人統之授時可以比用夏時。姑捨之不論。

上引可知，「神敕」的授者與接受者都是「神」，堯舜的「授受」則是「聖人」而非「神」。而日本「神」的事蹟，全部記載於《日本書紀》或《古事紀》兩部神話書中，並不缺乏與中國古代經典記載相應的事蹟，例如神話中的「清廟」可以比喻爲堯舜傳說的「神廟」制度；又如天孫降臨後，由天皇授時統治日本，則可以比擬爲夏禹一姓相承後的授曆。與之相較，中國儒家「聖人」或「聖王」之「道」或「教」，則全部記載於《六經》或《四書》，尤其《四書》是經過理性化的「人」之「道」或「教」，這就是素行《中朝事實》所要區隔之中日不同處；而中日之所以有這樣的不同，是基於自然水土各有特色，二者雖相通，卻不可相混。

到了幕府中期，依循素行「神儒一其揆」思想者，可以兵學者松宮觀山爲代表，他特論「神道本天」、「儒道本人」、「佛道本地」三教之本，他說：[48]

> 抑三教之本，以愚見考之，**神道本天**，其教以天語人，以人語天，天人一體，幽明不二，與儒教絕地天通不同，……百王一胤，萬國無比類。**儒道本人**，雖以無後為不孝，然重人之材德，不問氏族，故雖起民間，乘運得勢之時，恣昇天位，以此立始祖之大統，成君臣分定之禮。**佛道本地**，地為物歸藏之所，以無後為悟，幻妄今世為穢土，來世為極樂淨土，以輪迴出離為教，以極滅為樂，其風如老極之人。**三教似雖不同，然循人性以治之則一也**。神教率據天道，不及人地；儒教大概以人道為本，說至天地，佛道雖專依地道，具眼之衲僧，亦不廢天人。（原日文）

松宮觀山提出「本天」、「本人」、「本地」來區隔神、儒、佛的思維，實有其時代的背景。由於德川中期儒學蓬勃發展，民間佛學勢力亦興，神道被依附

47 山鹿素行，《中朝事實》，頁 368-369。

48 松宮觀山，《三教要論》，收入《日本儒林叢書》，第 6 冊，頁 5-6。

臺灣大學學術期刊資料庫

在儒、佛勢力之下，所以他所論三教之本，雖然還強調「**循人性以治之則一**」，但從松宮觀山一向倡導日本本土之武士道精神看來，所謂「神道本天」之意涵，基本上還是站在主導性的地位。

德川時代愈近末期，已經處於外患內憂頻仍的時代，日本主體精神的神道思想則愈被強調，其中可以後期水戶學作爲代表。水戶學者欲借天皇神道信仰之力量，統合全日本志士的向心力，他們雖不致排儒，但區隔中日「聖」/「神」或「先王」/「神皇」之別甚爲明顯，如藤田東湖說：「**宜知彼邦曰先王，我曰神皇，彼國有昊天上帝，猶我有敬畏之天照大神。**」[49] 又曰：[50]

> 孔子，聖人也，誠為人之標準。然在神國，若唯祭孔子而捨神皇之道，均從漢土。神，斯道之本也；孔子之教，為弘助斯道也。故宜示先祭神而崇道之本，次敬孔子，以使此道彌盛。（原日文）

東湖這段的解釋，還是典型的「神」、「人」之別，孔子之教只是作爲輔助弘揚神道之角色，不能主客顛倒或不分，應以「祭神」爲先，其次才來尊敬孔教，這是從水戶藩主德川光國（尊稱「義公」1628-1700）向來一致的理念。東湖在《弘道館記述義》更詳細說明「敬神」或「崇儒」的優先順序或上下之別，他說：[51]

> 既曰**敬神，又曰崇儒**，然則神之與儒，故無有尊卑，敬唐虞三代之君，必如事我神祇，而後為無偏黨乎。
>
> 曰：是徒泥於其文，而不本於其意也。**神州（按：指日本）自神州，西土（按：指中國）自西土**。彼指我為外，我亦斥彼為下。西土之教，尤嚴內外之分，我資而用之，亦不可不正上下之別。單就西土之教而論之，猶且然，況尊國體，慎名分者，固皇朝所尤重耶。且夫所惡於浮屠者，非以其法一傳，遂尊西竺，奉其胡鬼乎。若崇儒教，遂抑其國，又推及歷代人物，以與我神聖並奉，則是又生一浮屠也，豈可乎哉!我公（按：指水戶義公）恆有言曰：「**讀西土之書者，宜以其所以尊堯舜，尊我神皇，以其所以事上帝，事我天祖**。」（原漢文）

49 藤田東湖，《常陸帶》，收入《東湖全集》（東京：博文館，1940），頁 103。
50 同上，頁 105。
51 藤田東湖，《弘道館記述義》，收入《東湖全集》，頁 189。

臺灣大學學術期刊資料庫

由此可知，「敬神」與「崇儒」是不相違背，水戶學上至藩主德川光國，下至親藩儒臣，都仍強調神儒之道同其揆。但是，不能因爲有相同之道，便不分彼我，畢竟「**神州自神州，西土自西土**」，尤其幕末思想家最強調的是「尊國體」、「慎名分」，中日之「道」雖不相違背，因各自有不同的淵源，故應有所區隔，定一優先次序，這種思維即是典型的「神儒一其揆」之態度。

四、神、儒之道的緊張性焦點：堯舜禪讓與湯武放伐

研究德川思想時，必須要認清一個事實，即使連朱子學者，也都要強調日本的萬世一系天皇制比中國還優越，如前面所分析過的林羅山，他特著有〈神武天皇論〉，就說日本是「靈神之國」。這種思維也出現在大阪懷德堂學者中井履軒（1732-1817）所著的〈神武紀〉上，履軒在該著中也把天孫降臨以及神武建國之歷史當作國史而非神話來看待，[52]職是之故，凡是神儒兼攝學者，都會有一種「日本神人，中國聖人」的區分思維。根據一項日本古代傳說之記載，早在應神天皇時代（約五世紀前後），首傳《論語》到日本的百濟博士王仁，已經碰到這類問題了，該記載說王仁解讀神語之時，被住吉大神（海神）顯靈給天皇說王仁「頻爲異解，謾神代輕皇代」，天皇召王仁問其所以，王仁曰：「如吾國之理，解此國文，著書持之以奉」，天皇即敕告之：「**汝國，人國；吾國，神國。向後以汝國理，勿解吾國文**」，王仁頓時愕然而驚。[53] 這個故事說明日本神國或神皇，與中國或朝鮮的人國或人皇是相異的。這類思維也充分展現在一些強調日本神國的思想家上，如兵學者松宮觀山就說：「**神人、聖人各生其國，立適性之道，亦天理之自然也。皇天無親，豈彼出聖，此不出聖哉！蓋無識聖之眼也**」。[54]（原日文）如前引陽明學者熊澤蕃山也如是區分神人聖人之別，他說：「**後世不能無教，故其時之聖人付其名以為教，唐土之聖人，以此曰智仁勇之三德；日本之神人，則象之以三種之神器。**」[55] 勤皇學

52 中井履軒，《履軒弊帚》，收入《日本儒林叢書》，第 9 冊，〈神武紀〉，頁 17-18。

53 以上王仁故事，引自山崎闇齋，《風水草》，收入《山崎闇齋全集》，第 5 卷，頁 363。

54 松宮觀山，《三教要論》，收入《日本儒林叢書》，第 6 冊，頁 1。

55 熊澤蕃山，《集義外書抄》，〈水土論 • 38〉，頁 494-495。

臺灣大學學術期刊資料庫

者佐久間太華也說：「**彼所宗之聖人之道者，亞我神皇之教者**」，[56] 而什麼是「神人」，就是從天照大神（天祖）以降，派神孫（天胤）掌管日本國，到日本神武天皇建國，萬世一系，聖神相承二千五百多年。「天祖」與「天胤」是一脈相承的神性血緣關係。按照這種「神、聖有別」的思維，則中國經典有關「堯舜禪讓」和「湯武革命」的王道政治思想，最令日本神儒兼攝學者感到衝擊與緊張，因二者都牽涉到「易姓」思想，亦即王位無法綿綿不絕，尤其是後一項「湯武革命」，更令思想家對於孟子大加撻伐，「神儒合一」學者往往婉轉解釋這兩項議題，但「神儒一其揆」學者則正視此二項課題進而批判之。不論是「神儒合一」者或「神儒一其揆」者，「堯舜禪讓」與「湯武放伐」這兩項議題在德川前中期尚未被顯題化，山鹿素行只是不承認孟子在道統之列，未見明顯反對堯舜禪讓與湯武革命，但中期以後，以佐久間太華爲首，[57] 以後更在幕末時代反對禪讓與湯武革命論者輩出，顯見一股尊皇思想力量在幕末時期澎湃洶湧，如幕末一位勤皇學者高松芳孫（號貝陵，生卒年不詳），乾脆認爲《孟子》之書是後人僞造，甚至說「**古來亂聖人之道者，無如孟子之甚**」。[58] 以下以朱子學者古賀侗庵（1788-1847）與後期水戶學者藤田東湖作爲代表論之。

古賀侗庵是寬政異學之禁（1890）三博士之一古賀精里（1750-1817）之子，亦爲幕府代表朱子學的昌平黌儒官，[59] 他這樣反對禪讓思想說：[60]

---

56 佐久間太華，〈和漢明弁〉，收入：《日本儒林叢書》第四冊，頁 4-7。

57 佐久間太華這樣反對堯之禪讓：「堯之讓也，雖出於愛民，而大圮大倫矣。國君死於社稷，況主於天下乎？雖非受於祖宗之天下，然天下重器，以天下比之敝屣，其本既輕矣，宜乎？惠民不如有常之大，惠者小也，有常則民自安，而惠在其中矣。以惠民，卻詒孽于千歲，大矣堯之過。」氏著前引〈和漢明弁〉，頁 2。

58 高松芳孫說：「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**，的然也。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。....以而後世弒君者，必食《孟子》之言，假令受萬人之譴，深惡《孟子》者，必誠忠之徒也。」（原日文）參氏著《正學指要》，收入《日本儒林叢書》，第 11 冊，頁 37-38。高松芳孫所處時代已經是在幕末一片尊皇攘夷的氛圍中，他批判孟子之思想與幕末「尊皇」論有很密切之關係。

59 所謂「昌平黌」，是幕府以儒學為主所設立之學校，林羅山始創於上野忍岡，1690 年將軍綱吉建孔子廟先聖殿之同時，將之移於湯島，並令林家主持之。1797 年成為幕府直轄之學問所，受教對象多為貴族子弟。

60 古賀侗庵，《劉子》，收入《日本儒林叢書》，第 9 冊，卷之 9，〈堯舜禪代〉，頁 177。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 三代以降，國祚不長，長者不過三百年，短者十餘年，甚或數年。蓋自堯舜禪代之後，斯風一啟，天下習熟見聞，社屋鼎革，恬不知怪，此所以不可永保社稷也。**本邦上世以來，聖哲相承，固迥絕西土，然不必君盡堯舜之君，民盡堯舜之民，而萬世一系，極天壤而不易，亦以先王未嘗行禪代故也。**（原漢文）

古賀侗庵認爲三代以降的帝世，之所以國祚不長，是因爲自堯舜禪讓之風開始，而日本足以自豪的是有萬世一系天皇制，所以可永保社稷，在這樣的解釋下，古賀侗庵當然也反對湯武革命，他說：[61]

> 本邦神武以來，聖神相承二千五百年，中間無道之主，獨數雄略武烈（按：約五世紀末之天皇），然雄略武烈，即位之始，實多失德，而晚年悔悟，不啻漢武輪臺之詔，武烈真暴主，然其惡奚嘗有桀紂百分之一，固可無易姓之虞。然使時有湯武，必有鼇𪐗不安之患。即湯武不出，使湯武順天應人之說，盛傳乎天下，未必無借以濟私之姦雄，此大可懼。然則皇朝所以萬代一姓，絕無鼎革之慮者，特以無如湯武之人，與尊信湯武之說也，益見世之行湯武，固不如其無也。

古賀侗庵舉出日本歷代天皇唯有一堪稱無道之主的武烈天皇，但他因晚年曾像漢武帝一樣悔悟，故其惡也遠不如中國之桀紂，因之可以沒有易姓革命的顧慮。但是，古賀侗庵重點並不在此，他旨在說明像「湯武順天應人」之類的學說，如果遍傳於天下，難免會有人借其學說，奮起而興革命想當皇帝，因爲即使像中國皇帝賢能，也有被易位的可能，所以，日本之所以萬代一姓，是沒有像湯武這類之人，與相信湯武革命之說者。古賀侗庵上述之論，尚未直接點名孟子而批判之，這是「神儒合一」學者的共通性，因他們大皆出身朱子學，故尚保持適度的尊孟，但水戶學與幕末勤皇學者就直接批判孟子。

水戶學者甚重「名份」與「國體」論，如藤田幽谷（1774-1826）有名之《正名論》，可說是十足宣揚日本神道精神，並斥禪讓放伐論，強調日本國體的「祭政合一」之特色，並對時勢採尊王攘夷的態度，主張日本武尊之原始精神在於尊奉神道。其子藤田東湖特著有《孟軻論》，從書名可知，他不稱「孟子」而謂「孟軻」，可見並不尊孟，他這樣表達他對孟子不尊周思想的譴責，

61 古賀侗庵，《劉子》，收入《日本儒林叢書》，第 9 冊，卷之 9〈湯武〉，頁 180-181。

臺灣大學學術期刊資料庫

他說：[62]

> 為軻者，誠宜奉孔子之遺意，明《春秋》之大義。苟可以扶彝倫，尊周室者，汲汲為之，不遺餘力。今也不然，開口則談王道，要其說之所歸，不過使齊梁之君王於天下而已。**嗚呼！周室雖衰，尚有正統在焉，軻生於周之世，食周之粟，何心能忍而發其說**。

又曰：[63]

> 軻平生貴仁義，賤霸術，而無一語及名分，乃反欲隱然移周世之鼎於田魏強僭之國，其為仁為義，果何物，假使桓文而在，則鳴罪討之，將不旋踵，軻豈暇於賤霸術乎哉!由是言之，**軻之王道，非孔子所與也**，亦明矣。

上引二資料，東湖旨在從正統論之「尊周」的立場，來區隔孔、孟之「王道」，他特對孟子的易姓革命論大加撻伐，他說：[64]

> 夫禪讓放伐，姑置不論，周秦以降，易姓革命，指不勝屈，人臣視其君，猶奴僕婢妾之於其主，朝向夕背，恬不知恥，其風土然也。……獨赫赫神州，天地以來，神皇相承，寶祚之盛，既與天壤無窮，則臣民之於天皇，固宜一意崇奉，亦與天壤無窮。**而腐儒曲學，不辨國體，徒眩於異邦之說，亦以軻之書與孔子之書並行，欲以奴僕婢妾自處，抑亦惑矣**。

根據東湖之論，首先他拿日本萬世一系與中國的異姓革命對比，來強調日本對天皇的忠貞無二思想，這是典型的反孟思維。其次，東湖反對孔孟之書並行，他厭惡「孔孟並稱」的態度，與徂徠學者思想一致。[65] 東湖更在《弘道館記述義》，解釋「乃若西土，唐虞三代之治教，資以贊皇猷」時，說「禪讓」與「放伐」這二事決不可用於日本：[66]

---

62 藤田東湖，《孟軻論》，收入《東湖全集》，頁 236。

63 同上，頁 235-236。

64 藤田東湖，《孟軻論》，頁 237。

65 德川初期荻生徂徠反對將孔孟並稱，他的態度是如他所說：「孔孟之稱，不倫殊甚」，參氏著《讌園隨筆》，收入《日本儒林叢書》第 1 冊（東京：鳳出版株式會社，1978），頁 187。

66 藤田東湖，《弘道館記述義》，頁 156。

臺灣大學學術期刊資料庫

> **有決不可用者二焉，曰禪讓也，曰放伐也**。虞夏禪讓，殷周放伐，而秦漢以降，欺孤兒寡婦，以篡其位者，必藉口於堯舜，滅宗國，而弒其主，以奪天下者，必託名於湯武。歷代之史，既過二十，不啻上下易位，或併內外之分而失之。所謂拓拔、耶律、完顏、奇渥溫、愛親覺羅者，何等種類，何等功德，而九州臣民，若崩其角，又從而贊揚其美，動比諸唐虞，不亦可憫笑乎？赫赫神州，自天祖之命天孫，皇統綿綿，傳諸無窮，天位之尊，猶日月之不可踰，則萬世之下，雖有德匹舜、禹，智侔湯、武者，亦唯有一意奉上，以亮天功而已。**萬一有唱其禪讓之說者，凡大八洲臣民，鳴鼓攻之可也**。況藉口託名之徒，豈可使遺種於神州乎；又況腥羶犬羊之類，豈可垂涎於邊海乎!故曰：資以贊皇猷，若資彼之所長，併及其所短，遂失我所以冠絕萬國者，安在乎其為贊猷也。

東湖在上述之論，認爲禪讓是開啓後世僭亂的理由，所以自秦漢以降，篡位、弒主、奪天下者，不外皆藉口堯舜或託名湯武，而這種思想絕不可使之行於日本，萬一有人提倡禪讓、湯武之說者，就是日本臣民之仇，全日本臣民都要鳴鼓而攻之。由上述之論可知，在德川歷史上，以儒者之姿來顯揚日本主體性精神的最高峰，當非水戶學莫屬。

五、結論：兼論主體性膨脹的問題

近代以前中國向來以天朝自居，並對外邦藩屬國發展出一套「朝貢體系」，即使在異族政權下，儒家文化經過長時間與士大夫的努力，往往能馴服異族政權，漸漸使之認同儒家主導的文化。因此，在中國受儒家文化薰陶的士大夫，由於自認爲在文化上是居於先進國，故並不必積極去學習異民族文化；在軍事的防衛心態上，不論是漢族或異族政權，長期以來都有「朝貢主」的大國心態，視周邊國家爲藩屬國，其防衛心態往往是消極對內，而不是積極對外。反觀日本，面對國土疆域如此之大、軍事力量如此之強，文化又受其影響的周邊國家--中國，要擺脫藩屬的地位，勢必要建立起自己軍事的地位與文化的主體性。從地理位置上來看，日本與中國存有一海之隔，歷史上中國從來沒有統治過日本，儘管蒙古軍試圖兩次征日，卻都敗北。又，神功皇后（在位約在三世紀初中期）、豐臣秀吉(1537-1598，一說是 1536-598)的征韓之役，都證明日本的確想擺脫只是中國的附庸角色，甚至有足夠的能力與中國相抗衡，故

臺灣大學學術期刊資料庫

他們在軍事上的防衛意識是積極對外的。同樣的，日本在文化上也表現出積極對外之防衛意識，從本文的分析可知，德川神儒兼攝學者強調傳統神道的用意，是要積極面對儒教之「道」，以防衛自己文化之主體性，以免遭到邊緣化，於是很自然地去尋根追溯自己傳統的神道淵源。

因爲日本有個基於神道的傳統，所以自然有像本文所分析「以神對人」的「神儒合一」與「神儒一其揆」的調融或對抗方式。因此，日本神儒兼攝學者，在受到儒家文化薰陶之同時，仍時刻注意表明自己的神道傳統文化，如第二節所分析，吳太伯是神武天皇的傳說，很難讓懷有主體性精神的日本學者所接受，因爲只要一承認，便將使天皇由「神」成爲「人」，而日本民族的統治者，不過也只是中國民族的後裔，從而日本文化也都淪爲中國文化之附庸，簡言之，就是使日本成爲中國之附屬國，所以神儒兼攝學者必然要斬斷這層與中國有根本淵源之關係。

神儒兼攝學者既要區別中日，卻又要強調同「理」或「道」有共通性，他們的難處便在於此，如本文第三節所區分的「神儒習合」與「神儒一其揆」兩種調和態度，在當時都難免被批判。「神儒習合」者被譏爲不過只是再另立一儒學之「浮屠」而已；而「神儒一其揆」的主張也難逃被批判之命運，他們也被國學者譏爲主張神道還不夠徹底，而在現實的政治上，則又觸怒當時的幕府政權，因爲強調神道就是尊皇，尊皇難免壓抑幕府將軍之權力，本文所列「神儒一其揆」之學者，除水戶學以外，山鹿素行被流放，熊澤蕃山晚年受幽禁而歿，松宮觀山遭禁錮，幕末吉田松陰則被梟首。而從中國學者立場看來，這些主張日本是神國或靈神之國以及卓爾萬邦的思想，不免譏之有「主體性膨脹」之患；所謂「主體性膨脹」是指爲了強調自己文化的主體性，而以自我國家爲中心，不惜抬高自己民族文化的價值地位，而輕視其他國家民族文化的優越心態。依此定義而言，日本神儒兼攝學者自認神國或卓爾萬邦的思想，均不免有此偏鋒。

但是，「主體性膨脹」的問題，並不只是日本學者的問題而已，全世界喜歡提倡民族主義或具有大國心態者，都會存在這種問題，只是大國的主體性膨脹與小國的主體性膨脹有很大的差別。大國的主體性膨脹常是扮演壓迫者，自命爲「道」的中心者與傳播者，視周邊國家爲文化的接受者，例如甲午戰爭以前的中國乃至現今的中國、美國，都具有這種心態。至於小國的主體性膨脹問題，往往扮演被壓迫者，因爲他們長期處於文化後進國之故，常要積極地向文化先進國學習，但也相對地帶來主體性精神失落的問題，爲了提振這種頹勢，

臺灣大學學術期刊資料庫

衛道之士不得不以「膨脹」的方式反抗之。因此，小國這種膨脹思想的背後，是自覺到自己重要的東西被「壓迫」或「壓縮」了，爲了取得吸收外來文化與保存本國文化的平衡，才會產生這樣的防衛意識，故在這一層面而言，「膨脹意識」其實等於「防衛意識」。職是之故，神儒兼攝學者寧願去相信一個神性的經典，或者說他們有意地創造「神性化的精神傳統」(與孔孟所塑造的「理性化的精神傳統」不同)，主要是因爲他們要使這種神性的傳說，變成歷史的實在，藉以凝塑國人固有傳統與歷史記憶，確立本身的主體性精神，以對抗外來的強勢文化。而讓這些神儒兼攝學者不斷地相信這種神性的理由，與現存的天皇體制有莫大之關係，如第四節所分析，堯舜禪讓、湯武放伐以及孟子君臣相對觀等政治思想，常在神道主體思維下產生衝突，因爲人不可成爲神或神皇，但在中國由於皇帝非神，故常發生篡亂、更迭、弒君等無道事件。由此可見，神儒兼攝學者其實是在創造一個神性的精神傳統，故面對儒家經典義理之時，已帶有「神性」的前見解，這種前見解的自身投入，使自己自然區分日本是「神」國，中國是「人」國，故不免過度渲染日本解經者的文化傳統之主體性。值得注意的是，神儒兼攝者這種前見解的自身投入，不只是解經者個人之意識而已，其背後所代表的是一個民族、歷史的傳統，所以當面臨中日之「道」相衝突之際，以「神」對「人」的膨脹主體性便油然而生，有的罵孟子文字思想荼毒日本學者，[67] 甚至有人欲起孔孟於地下與之辯論。[68] 因此，懷有「神」、「人」對立思維的日本思想家，往往所思考的「道」不是從普遍意識著眼，而是從日本個別的特殊時空著眼，不論羅山的「理學神道」、闇齋的「垂加神道」、蕃山的「水土神道」以及素行的「中華神道」，都是在日本這個特殊時空下所思考的「道」，所以，自然不可期望他們面對中國儒家義理的「道」之解釋還會一樣。[69]

---

67 幕末勤皇學者高松芳孫不遺餘力地批判孟子，他就是著眼於孟子文字思想之害，他說：「軻也是仁義之賊，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，是何等之故哉？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。」（原日文）參氏著，前引《正學指要》，頁 46。

68 如幕末知名之兵學者吉田松陰，在所著《講孟餘話》（收入《吉田松陰全集》第二卷）中，要起曾經去國求仕的孔、孟於地下與之辨論，他說：「我邦臣若為譜代之臣，和主人死生同休戚，雖至死，絕不云棄主之道。嗚呼！我父母何國之人，我衣食何國之物，讀書知道亦誰恩，今稍以不遇主，忽然去是，於人心如何哉！**我欲起孔孟與之辨此義**。」頁 263-264。

69 甚至在日本的佛教發展中，也有從特殊時空的變遷過程中，思考佛教法的普遍性，

臺灣大學學術期刊資料庫

（本文初稿於 2002 年 8 月 27 日在山東大學「詮釋學與中國經典詮釋」學術討論會宣讀後修訂；又承蒙《臺大文史哲學報》二位審查人對本文提出非常寶貴的意見，均已在修訂中參酌並大幅改正，敬申謝意。）

引 用 書 目

中日文論著：

丸山林平編撰，《定本日本書紀》（東京：講談社，1966）。

大隅和雄校注，《中世神道論》（東京：岩波書店，1977）。

小林三郎，〈古墳副葬鏡の歷史的意義〉，收入《日本考古學論集・4》(東京：吉川弘文館，1986）。

小林行雄，〈古墳の發生歷史的意義〉，《史林》38-1，1955。

山田思叔，《山崎闇齋年譜》，收入《日本儒林叢書》，第 3 冊。

山崎闇齋，〈洪範全書序〉，收入《山崎闇齋全集》，第 3 卷。

山崎闇齋，〈辨本朝綱目〉，收入《山崎闇齋全集》（東京：ぺりかん社，1978）第 3 卷。

山崎闇齋，《風水草》，收入《山崎闇齋全集》，第 5 卷。

山鹿素行，《中朝事實》，收入《山鹿素行全集》（東京：岩波書店，1941），第 13 卷。

山鹿素行，《謫居童問》，收入《山鹿素行全集》，第 12 卷。

中井屢軒，《履軒弊帚》，收入《日本儒林叢書》，第 9 冊。

井上金峨，《金峨先生焦餘稿》，收入《日本儒林叢書》，第 13 冊。

王勇，〈東渡日本的吳越移民〉，收入《中日文化交流史大系 10・人物卷》（杭州：浙江人民出版社，1996）

王建，《「神體儒用」的辨析：儒學在日本歷史上文化命運》（鄭州：大象出版社，2002）

古賀侗庵，《劉子》，收入《日本儒林叢書》，第 9 冊。

以是佛教在日本的發展，也產生了「特殊神寵論」之思維方法，即認為日本是特別被神所眷顧的民族，而往往這種思維，容易與國家主義結合。以上論點可參中村元原著，林太、馬小鶴等譯《東方民族的思維方式》（台北：淑馨出版社，1990），頁 300-302。

臺灣人學學術期刊資料庫

吉田松陰，《野山獄文稿》，收入《吉田松陰全集》（東京：岩波書店，1986），第 2 卷。

吉田松陰，《講孟餘話》，收入《吉田松陰全集》，第 2 卷。

西嶋定生，〈日本國家の起源について〉，《現代のエスプリ》，1-6，1964。

佐久間太華，〈和漢明弁〉，收入：《日本儒林叢書》，第 4 冊。

阮芝生，〈論吳太伯與季札讓國—再論禪讓與讓國〉，《台大歷史學報》，第 18 期，1994-12。

林羅山，《本朝神社考》，收入《日本思想鬥諍史料》（東京：名著刊行會，1969）。

林羅山，《林羅山文集》（京都：京都史蹟會，1979）。

松宮觀山，《三教要論》，收入《日本儒林叢書》，第 6 冊。

松宮觀山，《三教要論》，收入《日本儒林叢書》，第 6 冊。

阿部秋生、平重道校注，《近世神道論・前期國學》（東京：岩波書店，1982 年版）。

前田勉，《近世日本の儒學と兵學》（東京：ぺりかん社，1996）。

前田勉，《近世神道と國學》（東京：ぺりかん社，2002）。

洪漢鼎譯，Hans-Georg Gadamer 原著，《真理與方法》（台北：時報文化出版公司，1999 四刷）

津田左右吉，《いはゆる伊勢神道に於いて》，收入《津田左右集全集》（東京：岩波書店，1964），第 9 卷。

冢田大峰，《隨意錄》，收入《日本儒林叢書》（東京：鳳出版株式會社，1978）

馬國翰輯，《玉函山房輯佚書》（台北：文海出版社，1967），第 4 冊。

高松芳孫，《正學指要》，收入《日本儒林叢書》，第 11 冊。

荻生徂徠，《蘐園隨筆》，收入《日本儒林叢書》，第 1 冊。

童長義，《神儒交涉—江戶儒學中「誠」的思想研究》（台北：商鼎文化，1993）

熊澤蕃山，《大學或問》，收入《熊澤蕃山》（東京：岩波書店，1982 四刷日本思想大系版）。

熊澤蕃山，《集義外書抄》，收入《日本の陽明學・上》（東京：明德出版社，1973 年陽明學大系第八卷版）。

劉文典，《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1989）。

臺灣大學學術期刊資料庫

衛挺生，《日本神武開國新考：徐福入日本建國考》（香港：香港商務印書館，1950）衛挺生，《日本神武開國新考補編》（香港：香港商務印書館，1950）。

衛挺生，《徐福與日本》（香港：新世紀出版社，1953）。

藤田東湖，《弘道館記述義》，收入《東湖全集》（東京：博文館，1940）。

藤田東湖，《孟軻論》，收入《東湖全集》。

藤田東湖，《常陸帶》，收入《東湖全集》（東京：博文館，1940）。

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫