臺大歷史學報第29期
2002年6月，頁127~167
本文2001.2.21收稿，2002.1.14通過刊登
BIBLID1012-8514(2002)29p.127-167

# 日本陽明學者中江藤樹與大鹽中齋對「孝」之解釋

張崑將*

## 提要

本文主旨在論證日本江戶時代陽明學開創宗師中江藤樹以及其幕府末期的繼承者大鹽中齋特有的《孝經》學思想，認為二者將「孝」的思維，推尊到宗教性、神秘性的地位，極具有日本陽明學的特色。本文在第一節稍述研究日本陽明學不宜從中日近代知識份子在國家主義或民族主義之激情下，遮掩了真正的日本陽明學之特色。第二節分析朱子《孝經刊誤》以及對「孝」的詮釋所引發的後儒爭議。基本上朱子（1）對古文《孝經》的刊正，在於《孝經》原文中的「嚴父配天」會啟人僭亂之心。（2）對「仁」、「孝」的關係，採取「孝」是「行仁」之「本」的實踐義，而非「是仁」之「本」的等同義，此項課題牽涉「仁」是否具有道德本體的超越性以及普遍性之問題。前項課題由藤樹破解之，後項課題則由中齋完成批判，並以「孝」取代「仁」作為總攝具有超越性以及普遍性的道德本體。故在第三節以藤樹對朱子《孝經刊誤》中有關「嚴父配天」思想會啟人僭亂之心的回應，並強化了「孝」的宗教性。第四節則分析中齋完成藤樹批判朱子「孝」思想的未竟之功，加強了「孝」的本體地位，扭轉了「仁」、「孝」的道德本體之地位。最後提出簡單結論，並從本文針對日本陽明學對「孝」課題的發揚為契機，兼論日本陽明學具有宗教性的特色。

關鍵詞：中江藤樹　大鹽中齋　孝　《孝經》　日本陽明學

* 國立臺灣大學歷史學研究所博士候選人。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言
二、朱子的《孝經刊誤》與詮釋「孝弟也者其為仁之本與」所引發的爭議
三、藤樹對「孝」的宗教性之提昇
四、中齋對朱子「孝」、「仁」體用關係的逆轉
五、結論：兼論日本陽明學思想的特色

## 一、前言

日本德川初期各學派的紛紛成立，不論古學派的山鹿素行（1622~1685）、古義學派的伊藤仁齋（1627~1705）、古文辭學派的荻生徂徠（1666~1728）乃至陽明學派的中江藤樹（1608~1648），均是以朱子學作為對抗的參照對象，除素行以外，眾家無不明顯地從晚明許多的思想家汲取反朱思想的養分，如藤樹之於唐樞（維中，1497~1574）的神秘思想、仁齋之於晚明的氣一元論、徂徠之於李攀龍（于鱗，1514~1570）、王世貞（元美，1526~1590）之古文辭學，進而建構自己立命的學說，開創出具有日本特色的思想，且影響後儒深遠。基本上十七世紀初期到十八世紀初期的德川百年儒學史中，具有開創性的儒學宗派，已經發展完成，後儒不論是繼承或批判，開創性之意義少，反芻玩味前人的意義多，唯在幕末的陽明學發展上，卻如光彩奪目的彗星，搶盡了諸派之風采，為陣痛待產的明治維新政府催生，也加速顛覆夕陽餘暉的幕府政權。許多幕末勤王志士，不是陽明學者就是傾慕陽明學者，如春日潛庵（仲襄，1812~1878）、梁川星巖（孟緯，1789~1858）吉田松陰（虎之助，1830~1859）、橫井小楠（平四郎，1809~1869）、東澤瀉（正純，1832~1887）、西鄉南洲（隆盛，1826~1877）、高杉晉作（東行，1837~1867）等人。清末民初中國渡日的知識份子已經注意日本陽明學的行動革命性，因此陽明學思想在晚清時代活躍，與日本幕末志士

臺灣大學學術期刊資料庫

成功地催生明治維新政府不無關係。晚清知識份子如康有為（長素，1858~1927）、梁啟超（任公，1873~1929）、章炳麟（太炎，1869~1936）、譚嗣同（復生，1865~1898）等在肯定顧炎武（亭林，1613~1682）、王夫之（船山，1618~1692）、黃宗羲（梨洲，1610~1695）的民族主義之同時，均肯定陽明學，也注意到了日本陽明學的特殊性，但這些都不是純從陽明學本身的發展特性來強調陽明學與時代的關係，許多仍以民族主義的「國民國家」角度來看陽明學的發展，因此日本陽明學仍是值得開發的課題。[1]

陽明良知學的發展的確在德川日本有多元化發展的趨勢，例如在中江藤樹身上提升了「孝」的宗教性；在林子平（1738~1793）身上成為「動的」、「勇的」陽明學，其心法即以「勇」為本；在大鹽中齋（後素，通稱平八郎，1793~1837）身上變成了「心歸乎太虛」，兼具心性論與宇宙論之特質；在山田方谷（球，1805~1877）身上，良知學成為「氣一元論」的自然哲學。因此，陽明良知學在日本德川儒者的體驗下，呈現出多元性，而這種多元性面貌與中國陽明學在晚明的發展不同，相當值得注意。

眾所周知，陽明學發展特重《大學》的解釋，但日本陽明學除特重《大學》解釋外，對於《孝經》的解釋也同樣重要，藤樹有《大學考》、

1 當然已有一些學者對於幕末陽明學的特殊性做過研究，但由於某些因素，兩岸的現代學者在研究日本陽明學之際，往往喜將「幕末陽明學＝明治維新的原動力」作為研究模式。臺灣方面係受井上哲次郎《日本陽明學派之哲學》以及繼承井上氏的高瀨武次郎所著，《日本之陽明學》（東京：鐵華書院，1898）之觀點所影響，如張君勱先生就接受高瀨、井上二氏觀點，在《比較中日陽明學》（臺北：中央文物供應社，1955）一書中的第五篇，名為〈日本陽明學的復興及其贊助日本開國與維新大業〉，專舉幕末事功顯著的吉田松陰、西鄉隆盛、伊藤博文（1814~1909）等人，作為證明明治維新的動力來源乃得自陽明學之證據。中國大陸方面則受馬克思主義者永田廣志之《日本哲學思想史》（北京：商務印書館，1938）之觀點所影響。此點荻生茂博在〈幕末與明治維新的陽明學與明清思想史〉（收入源了圓主編，《日中文化交流史叢書．思想卷》，東京：大修館書店，1995）一文中已經指出其問題性。基本上荻生氏指出兩岸學者之研究問題是：仍然無法擺脫受明治時期民族主義風潮下所構成的「國民國家」模式之影響。無庸置疑的，這當然也受到清末民初梁啟超等知識份子帶有民族主義的「國民國家」之模式所影響。

臺灣大學學術期刊資料庫

《大學蒙註》、《大學解》、《孝經啟蒙》、《孝經考》，熊澤藩山（1619~1691）有《大學或問》、《孝經解或問》，中齋有《古本大學刮目》、《增補孝經彙註》，佐藤一齋（1772~1859）有《大學欄外書》、《孝經解意補義》。因此，日本陽明學者特別看重《孝經》這部經典，甚至有將《孝經》推尊到宗教性的地位，與藤樹不無關係，尤其到了中齋將「仁」、「孝」本體地位逆轉。這樣將「孝」的詮釋宇宙論化、神秘化、宗教化，的確是日本陽明學之特色，它的發展雖然與中國有異，但追本溯源，與晚明編撰《孝經》熱以及有部分士大夫將之視為具有神秘的社會功能思想有關。[2]

筆者認為研究日本陽明學，除了應注意他們受晚明陽明學者思想之影響外，應從日本陽明學源頭及整個發展脈絡來重新理解日本陽明學所發展出來的特殊性，而不應是逆向地用幕末陽明學的蓬勃發展來概括整個日本陽明學，因為這樣很容易受到中日近代知識份子在國家主義或民族主義之激情下，遮掩了真正的日本陽明學之特色。本文即是在這樣的用意下，選擇日本陽明學開創宗師中江藤樹特有的《孝經》學思想，以及在日本所有陽明學者中，唯有幕末的大鹽中齋真能直承藤樹思想加以建構「孝」的本體地位。因此重視「孝」的思維特色，並將之推尊到宗

2 關於晚明江浙地區士大夫有股編纂《孝經》的風潮，根據日本學者加地伸行氏之研究，晚明編《孝經大全》者有三，其一是畢懋康的《孝經大全》，載於清代朱彝尊的《經義考》中，惜未見。其二是呂維祺之《孝經大全》，見之於《明史・藝文志》。其三是江元祚的《孝經大全》。江、呂兩大全皆流行於日本，且江本有和刻本，較為普及，加地氏依藤樹《孝經啟蒙》內容來看，確定認為藤樹所見的即是江本大全。參〈《孝經啟蒙》の諸問題〉，收入《日本思想大系 29・中江藤樹》（東京：岩波書店，1982），429。加地氏又從江本《孝經大全》開卷的「參閱姓氏」有一〇三人（按：加地氏誤算為一一三人），七成是浙江人，地域擴及浙江全省，亦有江蘇人，宜興、無錫、吳縣、長洲，也有安徽省人，歙縣、休寧。因此浙江省可謂是《孝經》學的研究重鎮。而且江元祚《孝經彙註》所引錄三人朱鴻居仁和，虞淳熙、孫本皆錢塘人，仁和、錢塘皆今日浙江杭縣，肯定受到餘姚之風影響。氏著同前引書，171~172。亦即在晚明時代有一群鑽研《孝經》的士大夫集團，而其特色與晚明陽明學發展有很大的關係，迥異於傳統的經書之解釋，不意此種以側重陽明學解釋《孝經》的風潮，竟然在日本開花結果，促成日本陽明學的展開，而最具代表性者除了中江藤樹以外，即是幕末陽明學者大鹽中齋。

臺灣大學學術期刊資料庫

教性、神秘性的地位，即具有日本陽明學的特色。由於藤樹將「孝」的神祕化或中齋對「孝」的哲學課題之補充，均不免以朱熹（晦庵，1130~1200）《孝經刊誤》及《論語》首篇次章的〈孝弟也者其為仁之本與〉的課題出發而提出批判，更而以陽明良知學建構自己的「孝」中心思維體系，極具詮釋的特殊性。因此本文第二節分析朱子《孝經刊誤》以及對「孝」的詮釋所引發的後儒爭議。第三節則以藤樹對朱子《孝經刊誤》中有關「嚴父配天」思想會啟人僭亂之心的回應，並強化了「孝」的宗教性。第四節則分析中齋完成藤樹批判朱子「孝」思想的未竟之功，加強了「孝」的本體地位，扭轉了「仁」、「孝」的道德本體之地位。最後提出簡單結論，並從本文針對日本陽明學對「孝」課題的發揚為契機，兼論日本陽明學的特殊性。

## 二、朱子的《孝經刊誤》與詮釋「孝弟也者其為仁之本與」所引發的爭議

朱子依據古文《孝經》校定而作《孝經刊誤》，認為：[3]

> 《孝經》相傳已久，蓋出於漢初《左氏》未盛行之時，不知何世何人為之也。

所以他懷疑是戰國時人集湊而出，特別勘定《孝經》經一章，傳十四章，合一七八〇字，內刪二三〇字。於是朱子將今文《孝經》的〈開宗明義〉章第一至〈庶人〉章第六，合為一章，而只承認唯有這前六章才是「當時曾子聞於孔子者，後面皆是後人綴緝而成」，[4] 將其他經文分為傳十四章，而說這些他歸類的傳文「固多傅會」，若覺有文義不通者，則予以刪之，並在各傳之文均闡述其文之得失。[5]朱子時人即已有程沙隨（可

3 黎靖德編，《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986），卷 82，2141。

4 同上註。

5 朱熹，《孝經刊誤》，收入《朱熹集》（成都：四川教育出版社，1996），第 6 冊，卷 66，3459~3467。

臺灣大學學術期刊資料庫

久）、汪端明（名應辰，字聖錫）等人疑《孝經》，司馬光（君實，1019~1086）亦有《孝經指解》，上於朝廷，懷疑古文《孝經》是「蓋後世好事者，用孔氏傳本，更以古文寫真，其文則非，其語則是也。」[6]

朱子懷疑《孝經》中的經文，其中最可注意者，是有關「孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天」這一句，他認為這段經文「害理」，因為會引起一般人僭亂之心，《語類》中說：[7]

> 「孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天」，則豈不害理！儻如此，則須是如武王、周公方能盡孝道，尋常人都無分盡孝道也，豈不啟人僭亂之心！

又曰：[8]

> 如「配天」等說，亦不是聖人說孝來歷，豈有人人皆可以配天！豈有必配天斯可以為孝！如《禮記》煞有好處，可附於《孝經》。

《刊誤》中則曰：[9]

> 但嚴父配天本因論武王、周公之事而讚美其孝之詞，非謂凡為孝者皆欲如此也。又況孝之所以為大者，本自有親切處，而非此之謂也。若必如此而後為孝，則是使為人臣子者皆有矜將之心，而反陷於大不孝矣。

上引朱子這些話的出發點是：《孝經》說孝必然是汎言人人皆可行之孝，豈有配天方可稱孝，並且配天唯有天子可為之，若人人可以配天，豈不是激發人民奮起當皇帝。其實《孝經》這段話是讚美武王、周公而言，朱子大可不必如此敏感地嗅出它的僭亂意涵，而肯定這句話絕不是出自聖人之言。但當他扣上這句「僭亂」的語意帽子後，不免令人覺得有點突兀，因為所謂「配天」是就天子宗廟祭祀而言，如果把它就天子祭祀

---

6 司馬光，〈進《孝經指解》劄子〉，收入呂維祺，《孝經大全》（臺北：新文豐出版公司，1986 年影敦煌寶藏，續修四庫全書本），頁 465。

7 《朱子語類》，卷 82，2141。

8 《朱子語類》，卷 82，2143。

9 朱熹，《孝經刊誤》，3462。

臺灣大學學術期刊資料庫

的意義下來看的話，便不必如朱子大費周章來批判一番。因為根據古禮：「天子祭天，諸侯祭土。」又「諸侯，山川不在其封內，則不祭。」（《公羊傳・僖公31年》）《禮記》中有關封建時代的祭禮是「天子祭天地，諸侯祭社稷，大夫祭五祀」，庶人不僅無廟制，唯能祭於寢，將祖先配天之禮，只能天子為之，這個道理不用說在古代的知識份子都曉得。但是朱子卻扣緊《孝經》這部作為聖人之言的經典，他的發言對象應是普遍的，而不是在特定階級上，亦即聖人說孝的「來歷」絕不在「禮儀規範」的階級意義講，如果要在禮儀規範上講的話，乾脆把《孝經》附在《禮記》就可以了，何必再作一《孝經》。朱子微妙地否定「嚴父配天」的階級意義不該出現在《孝經》上，以此斷定此書絕不是聖人之言；但他卻又說會啟人僭亂之心，其實也有為維護政治秩序的防範味道，但經他一說出啟人僭亂之心，卻又使統治的在位者不免緊張，以致也跟著懷疑《孝經》的神聖性。最顯著的例子就是康熙皇帝雖尊朱子之學，曾經頒行《孝經衍義》於天下，更欽修《朱子全書》，但到了《孝經》處，卻全刪削不存一條。可見《孝經》有關「嚴父配天」思想，的確會觸動統治者敏感的神經。

但是，朱子這樣深謀遠慮地批判「嚴父配天」之語的不妥當，後學信朱學者黃震（東發，1213~1280）已覺不安而駁之曰：「《中庸》以追王大王王季為達孝，亦與此章嚴父配天之孝同旨。古人發言，義各有主，學者宜審所躬行焉。若夫推其事之至極，至於非其分之當言，如晦庵所云者，則不可不知也。」[10]即連德川初期篤信朱子的儒者林羅山（1583~1657）論《孝經》也說：「嚴父配天，於武王周公達孝而見之，與他經聖語相符合者，往往有之。」日本德川中後期折衷學派的儒者山本北山（信有，1752~1812）亦批朱子曰：「嚴父即顯父母之謂也，畢竟舉周公配天之事，證聖人之孝也。故下云：『聖人之德又何以加於孝乎？』讀之誰有啟僭亂之心者乎？若朱子，不可謂不庶乎誣聖人之言也。」[11] 與山本北山同門的儒者朝川善庵（生卒年代不詳）特著有《古

10 黃震，〈讀孝經〉，收入氏著，《黃氏日抄》（臺北：大化書局，1984），13。

11 山本北山，《經義摘說》，收入《日本儒林叢書》（東京：鳳出版株式會社，1978），

臺灣大學學術期刊資料庫

文孝經私記》，該書站在捍衛孔傳古文《孝經》立場而斥黜今文，針對朱子對於「嚴父配天」的問題批之曰：「如此章，首以聖人之德起論，乃引周公文王之事，終則以聖德無加於孝結之，則其主天子而言者明矣。」[12]以上中日諸氏對於朱子《刊誤》中「嚴父配天」之義的解釋，均認為只就天子之孝而言「配天」的特殊義，沒有朱子把「配天」義普遍化的疑慮。但這些人的批判仍只就經典原義認為朱子解經之錯誤，嚴格言之，他們的問題不是有意忽略就是沒把「配天」的「啟僭亂之心」認真看待，所以對於朱子的這段解經，也只是隨文簡單放過。但是，在篤信陽明學的中江藤樹看來，又正值德川初期幕府方興之際，卻要認真面對朱子對階級「僭亂」的疑慮，對於《孝經》「孝莫大於嚴父，嚴父莫大於尊天」的問題，充分地在藤樹所著的《孝經啟蒙》中企圖解決朱子的這項詮釋問題，其說詳於下節。

朱子既然對《孝經》產生懷疑，自然在其《四書》有關「孝」的詮釋上全無引用《孝經》來解釋「孝」的義理。朱子對「孝」闡釋最具有代表性的是《論語。學而》篇次章有子曰：

> 其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣。不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！

此章歷代從「有子」何以稱「子」是尊師說或賢能說，甚至說這四句是孔子語而非有子語，以及有沒有「為」字，「仁」之版本是否應是「人」，[13]乃至標點問題等等諸多爭辯，上述爭議因為均牽涉到「仁」、「孝」的根本義理之解釋，到底是「仁」或「孝」可以作為道德總相統一諸德，其關鍵爭議乃在朱子對於「為仁」與「本」以及引用程子（伊川）「性中只有仁義禮智，曷嘗有孝弟來」之解釋。總之，本章之詮釋論爭，如大鹽中齋特引清儒毛西河（大可，1623~1716）說：「宋學與聖學相反

---

第5卷，頁15~16。

12 朝川善庵，《古文孝經私計》，收入《日本儒林叢書》，第5卷（上），11。

13 日本德川時代山井鼎《七經考文》中，足利本書「其仁之本與」，並無「為」字。葉德輝，《天文本論語校勘記》（台北：藝文書局，1971）稱：「足利本、唐本、津藩本、正平本均無『為』字。」參程樹德，《論語集釋》（北京：中華書局，1990），13。

臺灣大學學術期刊資料庫

處全在此。」[14]

首先，關於「為仁」的解釋問題。朱子注曰：

> 仁者，愛之理，心之德也。為仁，猶曰行仁。……言君子凡事專用力於根本，根本既立，則其道自生。若上文所謂孝弟，乃是為仁之本，學者務此，則仁道自此而生也。

《集注》並引程伊川之語曰：[15]

> 或問：「孝弟為仁之本，此是由孝弟可以至仁否？」曰：「非也。謂行仁自孝弟始，孝弟是仁之一事。謂之行仁之本則可，謂是仁之本則不可。蓋仁是性也，孝弟是用也，性中只有箇仁、義、禮、智四者而已，曷嘗有孝弟來？然仁主於愛，愛莫大於愛親，故曰孝弟也者，其為仁之本與。」

因此，程朱主張孝弟只是「行仁」之根本，所以「為仁」並不是等同意涵，而是實踐意思，如是則視「孝」絕非一超越的形上本體之義，而統屬於「仁」的本體意涵之中。程朱如是解釋「孝」與「仁」之關係，即使陽明亦贊同其「行仁」之解釋，陽明曰：[16]

> 明道云：「行仁自孝悌始。孝悌是仁之一事。謂之行仁之本則可，謂是仁之本則不可。」其說是矣。

---

14 大鹽中齋，《儒門空虛聚語附錄》，收入井上哲次郎、蟹江丸共編，《日本倫理彙編。陽明學派之部（下）》（東京：育成會，1908），519

15 朱子屢引程伊川此語，如朱子〈答范伯崇〉書中亦有云：「性中祇有仁義禮智，曷嘗有孝弟來？此語亦要體會的是，若差即不成道理。」（收入《朱子文集》，台北：德富文教基金會，2000，卷39，頁1664）。按伊川此語出自《河南程氏遺書》，〈伊川先生語四〉，收入《二程集》（北京：中華書局，1984），卷18，頁182。足見程伊川此語可代表朱子之觀點。由於《河南程氏遺書》中明道也有說：「孝弟也者，其為仁之本與？言為仁之本，非仁之本也。」（劉質夫錄，〈明道先生語一・師訓〉，卷11，125）然朱子這裡所引的伊川之語「性中祇有仁義禮智，曷嘗有孝弟來」，其概念當然是屬於「伊川」義理背景系統下的意義，與明道的理解不同。

16 陳榮捷，《傳習錄詳註集評》（臺北：學生書局，1992），第190條，271。按陽明引用「行仁自孝悌始。孝悌是仁之一事」這句話是出自「明道」，但如前註15，此句應是出自伊川。

臺灣大學學術期刊資料庫

因此，不管程朱或陽明，皆把「孝」當成是現實生活中諸道德行為的最初根本，但不能將之視為「性」、「道」意義下之本，亦即本體論之本。

其次，關於「本」之問題。朱子雖釋「本」曰「猶根也」，但此「本」非本體意義的「本」，從其解釋「言君子凡事用功於根本，根本既立，則其道自生」，所以「道」與「根本」尚有一間未達，所以這個「本」本身不是道德本體意義之「本」，伊川故曰「論性，則以仁為孝弟之本。」按程、朱之解，則此「本」是行為時間序列終始的「始」，非超越的本體義之「本」非常明確。

程朱如是解釋「仁」與「孝」，可說是基於「仁體孝用」之論說，仁義禮智四者是一切人性所具之理，其他實踐的道德德目（如忠、孝、信等）皆是基於「體之用」的德目，「體」、「用」關係不得逆轉，這種解釋當然牽涉程朱整個「理學」體系架構。但伊川所謂「性中只有仁義禮智，曷嘗有孝弟來」一段，如程樹德（1877~1944）所云：「明季講家深詆之，謂與告子義外同病。清初漢學家詆之尤力。」[17] 日本註家亦然，如古學派伊藤仁齋詮釋此章針對「仁體孝用」批駁道：[18]

> 先儒之說以為，仁義者人性所具之理，性中只有仁義禮智而已，曷嘗有孝弟來。若其說，則仁體而為本，孝弟用而為末，於是與有子之言，似相枘鑿，故曰：「為仁以孝弟為本，論性以仁為孝弟之本」。然既曰：「其為人也孝弟」，又曰：「本立而道生」，則其以孝弟為仁之本，可知矣。

根據上引，已經很可以說明仁齋反對程朱之「仁體孝用」說，主要是他反對「仁義禮智」是「性」之結果，仁齋強調「仁義禮智」乃「德之名」，非「性之名」，直言「仁義禮智乃道德之本」，[19] 斬斷「性」的窠臼論調說：「仁義禮智四者，皆道之名，非性之名。道德以達遍天下言之，

17 程樹德，《論語集釋》，15。

18 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：鳳出版株式會社，1973），第3卷，3。

19 伊藤仁齋，《語孟字義》，收入《伊藤仁齋．伊藤東涯》（東京：岩波書店，1983），128上，「仁義禮智」，第1條。

臺灣大學學術期刊資料庫

非一人所有，性以專為己有言之，非天下所該。」[20] 可見仁齋否定有一普遍義的「性」，而其所謂「本體」義只是現象界中的道德義，與理學家所特強調的「性體」或「心體」的超越「本體」義無關，故很自然視「以孝弟為仁之本」。

出身懷德堂而立場傾向考證的德川中期儒者中井履軒（積德，1732~1817），亦反對以「性」解釋此章，如是批判程朱曰：[21]

> 其為人也孝弟，有子豈論性乎哉。凡以性作解者，皆非。孝弟行也，仁亦行也。如孟子，親親而仁民，並在行上而言，行有遠近，故有本末之說。若論性，孝弟與仁，有綱目之差而已，無本末可指。仁義禮知，人性之剛，剛是統目之稱矣。孝弟豈非仁義之目與，乃言性中有四者而已，豈理也哉！然仁主於愛以下，其說似窮。

從上引文，可知履軒認為「仁」與「孝弟」均只能是從具體的「行為上」而言，所以才有本末之分，並不是在「人性」所言。即使論「性」，「孝弟」與「仁義禮智」的關係，也只有「綱目之差而已，無本末可指」，批駁伊川「性中只有仁義禮智」的說法。然履軒未言「性」之「體用」，而言「綱目」，可見仍未承認「仁義禮智」是一純粹的超越意義下的「性體」。

以上所舉日本德川儒者仁齋與履軒，針對朱子詮釋此章，其特色均是反對程朱以理學體系架構下的心性論解釋此章，「仁」、「孝」關係只能從具體「行為」的德行上理解，故不能同意朱子把此章抽象化，進而扭轉「仁」、「孝」之「體」、「用」關係。類似二者立場反對朱子解釋的德川儒者尚有許多，但對於陽明學者而言，絕不反對以「心性」立場解釋經典，故他們必須正視面對「仁」的超越本體論地位。如前文所提及，即使在中國陽明本身，其立場仍與程朱一樣，承認「仁」是超越的本體意義，但日本陽明學者在藤樹對於「孝」宗教化的提升後，到了中齋則確立「孝」與「天道」、「性」同具超越的本體地位的哲學課題，這可說是中日陽明學對「孝」的一個根本差異之處。

---

20 伊藤仁齋，《語孟字義》，129，「仁義禮智」，第3條。

21 中井履軒，《論語逢源》，收入《日本名家四書註釋全書》，第6卷，12~13。

臺灣大學學術期刊資料庫

## 三、藤樹對「孝」的宗教性之提昇

### (一)

晚明所彙編的《孝經大全》在日本德川時代流行的即是呂維祺的《孝經大全》（崇禎十一年，1638年刊）和江元祚之《孝經大全》（崇禎六年刊），而藤樹和中齋所依據和受影響的即是江本《大全》。藤樹所著《翁問答》中說：「今大明時代，善尊信此經者多。」因此，江元祚所彙收的《孝經大全》（屬今文本），對於日本陽明學之展開有相當大的關係。[22]日本陽明學開宗中江藤樹據此撰《孝經啟蒙》可說是藤樹最重要且最在意的著作，他一開始即退去《古文孝經》有孔安國之序：「君雖不君，臣不可以不臣；父雖不父，子不可以不子。若君父不敬，其為君父之道，則臣子便可以忿之邪，此說不通矣。」[23]的高度尊君意識，而取代之以〈全孝圖〉〈全孝心法〉（均為明末虞淳熙所作，收於江本《彙註》中）、〈誦經威儀〉（亦收錄於江本《彙註》，作者不明）作為解釋《孝經》的開卷語，使《孝經》不僅具有陽明心學的色彩，也具備相當的宗教意識。

藤樹從小立志學聖人之志，幾可比擬陽明幼年之經驗。〈藤樹先生行狀〉（以下簡稱〈行狀〉）記載先生年十一，始讀《大學》，讀到「自天子以至庶人，壹是皆以修身為本。」嘆曰：「學聖人應至此也，何幸為生民遺此經。」為此感動而淚襟不已，從此有期待聖賢之志。[24] 藤樹

---

22 加地伸行，《中國思想からみた日本思想史研究》（東京：吉川弘文館，1985），173。有關《孝經大全》的文獻學考證，加地氏以考證甚詳，基本上認為流行於德川版本的屬於呂維祺的《孝經大全》（1638），以及江元祚的《孝經大全》（濟南：山東友誼書社，1990），而藤樹所參照的即是江本《孝經大全》，詳參同上氏著，142~173，尤其是164~165。加地氏又特考證江本《大全》實剽竊明末虞淳熙《孝經邇言》、孫本《孝經解意》、朱鴻《孝經直解》而為自己所作成為《孝經彙注》，再加上幾篇有關前人的孝經著作而成為以後流傳的《孝經大全》，同前引書，187~188。

23 孔安國，《古文孝經孔氏傳》（臺北：臺灣商務印書館，1986年影文淵閣，四庫全書本），〈原序〉，頁6。

24 柳町達也，〈中江藤樹·解說〉，收入《日本の陽明學》（東京：明德出版社，1973），

臺灣大學學術期刊資料庫

一直到十六歲所受的啟蒙教育，完全是中國式的十三經教育，甚至連日本之書也沒有讀過。〈行狀〉中記載了藤樹的數次讀書求學的神秘經驗。[25]早期的藤樹已有《孝經考》，是一部闡述中國《孝經》的簡略歷史，其一開始即引緯書說四條而案曰：「右四條（孝感說話）及《孝經緯》之說，不是怪誕，只是《孝經》通於神明，感於天心之事也。」[26]以後藤樹在廿七歲時致仕，《翁問答》乃藤樹卅三歲依同好所請求而著，全書分上下卷，以後藤樹不滿下卷，而有改正版，觀其上卷，全然闡揚《孝經》義理，時雖未染陽明學，但《翁問答》中始終有弟子問〈全孝心法〉，藤樹皆以心學解之，已有陽明學心學之色彩；此年先得《王龍溪語錄》，後始得《陽明全集》，其學彌進，曰：[27]

> 受天道之惠得《陽明全書》，買之熟讀，……一生之大幸，言語道斷。……百年以前王陽明先覺出世，指點朱學之非，發明孔門嫡派之學術。信《大學》古本，解致知之知為良知，據此發明而覺開悟。

既得《陽明全集》，便目龍溪近禪學，不到一年，卅四歲始作《孝經啟蒙》，歷經一年完成。因此，《孝經啟蒙》一書是藤樹思想成熟的作品，

---

上冊，21。

25 藤樹的讀書神秘經驗，筆者根據〈行狀〉記載，大致舉出如下三次：第一次是十七歲時，因所處大洲之風俗重武輕文，他本身是個武士，在那樣的環境從事文業，怕遭毀謗，故只能每天於深更時偷閱《四書大全》二十頁後方就寢，若有不通之處，思而不忘。有一天，夢寐之間，如有人示，先讀《大學》凡百遍，始能曉得，通《大學》後，讀《語》《孟》皆可通。所謂「讀書百遍義自通」，古即有訓，自然這種神秘經驗當然因自己苦思不解的精神反射現象。藤樹的第二次神秘經驗是在其違命歸鄉後的次年，〈行狀〉載此年「始通巫儀，又特至京都求講《易經》的先生，以後得《易》書，熟讀之，通其巫儀，所謂「通其巫儀」，即是懂得占卜算命。此年藤樹自云：「在豫州之際，夜寢後，人呼一聲而醒，或聞跫音而省，故以為心明，幾如寢而不尸者。今思之，拘攣於支撐矜持之故也。」同時在這一年後（卅五歲）完成了《孝經啟蒙》，此年又夢神人授其「光嘿軒」之號，但認為取「光嘿」太過，只號「嘿軒」。以上〈行狀〉記載之解說，參前引柳町達也，〈中江藤樹・解說〉，24~56。

26 中江藤樹，《孝經考》，收入《藤樹先生全集》（東京：岩波書店，1940），第1冊，卷10，10~11。

27 中江藤樹，〈池田子に與ふ〉，收入《日本の陽明學》，上冊，521。

臺灣大學學術期刊資料庫

也最具代表藤樹的為學宗旨。

藤樹早年按朱子為學次第，嘗苦讀過明成祖時代所編的《四書大全》流傳本，以後在熟讀江元祚《孝經大全》後，思想已經有心學影子，在此之前藤樹的學問仍是以朱子學為主，但不能無疑惑。至讀《陽明全書》後，終轉向良知學。由於江本《孝經大全》收有朱子《孝經刊誤》，藤樹欲以陽明心學解釋《孝經》，故必對朱子的《孝經》解釋產生懷疑。因此，藤樹必須認真面對如前節所述朱子在《刊誤》中有關「嚴父配天」的「啟人僭亂之心」的疑慮，以及《孝經》中「孝莫大於嚴父，嚴父莫大於尊天」的問題，那麼他面對朱子必須要回應的有如下幾個問題，亟待藤樹一一克服。

1. 怎樣的孝行可稱為「孝之至」？
2. 如何解消朱子「嚴父配天」的階級意義？
3. 在經典上找到士、庶民亦可祭祀天帝的根據。

這幾個問題環環相扣，關係密切，藤樹在《孝經啟蒙》以及其他著作中皆對上述問題提出回應，進而有將「孝」的思想提升到宗教性的地位，以下分析之。

## （二）

首先，有關《孝經》「孝之至」、「莫大於尊天」的問題。《孝經》此段是「孝莫大於嚴父，嚴父莫大於尊天，則周公其人也」，這個「莫大」亦即「極至」，所以藤樹解《孝經》的「孝弟之至，通於神明，光於四海，無所不通」時，不免對「嚴父配天」之義再加澄清，他說：[28]

> 孝弟之至，謂嚴父配天也。通於神明，通謂合同而無間隔也。神明，舉天地神明而包宗廟鬼神於其中矣。通於神明，即上文神明彰矣、鬼神者著矣是也。……此一句說孝之全體，言不啻光於四海有形之中，雖天地有形之外太虛寥廓之至大，無所不通也。

28 中江藤樹，《孝經啟蒙》，收入山井湧、加地伸行等編，《日本思想大系29。中江藤樹》（日本：東京：岩波書店，1982），274。

臺灣大學學術期刊資料庫

如是「孝之至」必不如朱子在宗廟祭祀上解「配天」之義，特將天子「配天」之義通於神明，擴大解釋到所有「天地鬼神」而不限定在「宗廟」上，如此則士、庶人亦可藉由孝之至通於天地鬼神，並不限於諸侯以上的宗廟祭祀，但士、庶人如何達此「大孝」或「孝之至」？藤樹將「嚴父配天」的大孝滑轉到與良知學有關的「明明德」，藤樹說：[29]

> 鈞是順親養親，或為大孝，或為小孝，何也？人之一身有大體，有小體。以大體順親養親，為大孝；以小體順親養親，為小孝。蓋身體髮膚，此小體也；仁義禮智，此大體也。……是以《孝經》以嚴父配天為大孝，《中庸》以明善誠身文順親之道。曰「嚴父配天」，曰「明善誠身」，只是在明明德而已矣。明德之愛敬，寂然不動，感而遂通天下之故。……以復本體之明，此之謂大孝焉。此乃天下第一等事，學問第一義也。

藤樹把「大孝」的普遍意義即在於「復本體之明」的「明明德」功夫。如此藤樹把「嚴父配天」的階級意義拉到「本體境界」的道德普遍意義，而不是朱子從禮儀制度所言的特殊意義。這是一項大逆轉，也顯見日本陽明學與朱子學的根本差異。但朱子為何不從道德本體義來看「嚴父配天」呢？這始終和其對「孝」的解釋有相當大之關係，因為朱子並不承認「孝」的本體論地位。我們從他解釋「孝弟也者，其為仁之本與」之解可知，而確立「孝」的本體地位則由中齋完成之，詳見下節分析之。

其次，針對「嚴父配天」啟人僭亂之問題。藤樹如何解消朱子對於「嚴父配天」的僭禮之論？他想到要如何讓人人都可以透過舉行一個「孝」的儀式，就可以如天子般的事天感通而不致僭越呢？這個問題勢必一直困惑著藤樹，如果要有一個這樣的儀式，就必須有可尊的神明讓人人皆可以祭祀，而且這樣的神明也必須是出現在經典中，但他是處於「家誦孔孟、戶宗程朱」[30] 的朱子學昂揚時代，也是在嚴密的封建階級之社會氛圍中。為了突破這個困惑，藤樹在《孝經啟蒙》，解釋「天子

29 中江藤樹，〈藤樹書簡・書清水子卷〉，收入《日本の陽明學》，上冊，516。

30 伊藤仁齋，《古學先生文集・送山口勝隆序》，收入《伊藤仁齋・伊藤東涯》（東京：岩波書店，1983），卷1，265上。

臺灣大學學術期刊資料庫

之孝」章時，本來此章並無論「配天」之義，但藤樹卻特別又對「配天」之義解釋：[31]

> 《中庸》所謂舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所隊，凡有血氣者，莫不尊親，故曰「配天」之義。

這一段在古禮上只有天子具備「配天」之義，現在成為藤樹所謂的「凡有血氣」者皆可祭天的普遍意義。有了對《孝經》天子之孝的「配天」之疏解，等到藤樹真正解釋「嚴父配天」之章時，便完全顯露其以平等主義解經的特質：[32]

> 配，合也。以所以事天之道事其親，此之謂配天。孟子曰：「存其心養其性，所以事天也。」即首章不敢毀傷立身行道全孝心法也。《記》曰：「仁人之事親也加事天」，事天加事親，是故孝子成身。由是觀之，則雖行拜伏擎跪之敬，以所以事天不事其親，則非嚴父之至，故曰：「嚴父莫大於配天」。必勿在郊祀宗祀上而講配天，郊祀宗祀只是配天之至極而周公之所獨也。……此章專發明孝德全體之廣大，是以舉嚴父配天之廣大至極而證之，非謂郊祀宗祀而為配天，學者勿以辭害志也。

據上所引，藤樹再三致意「勿在郊祀宗祀上而講配天」，顯然是針對朱子刊誤《孝經》那段「啟僭亂之心」而言，他反對在階級意義下言「配天」，特舉出《孟子》「存心養性事天」以及《禮記》「仁人之事親也加事天」的經典證據，來強調其泯除階級的道德普遍意義。但既然「勿在郊祀宗祀上而講配天」仍然不足充分表達士、庶人亦可直接祭天的說服性，他必須尚有完整經典的支持。關於這一點，他在讀明人唐樞的〈禮元剩語〉中找到了經典的依據。[33]

---

31 中江藤樹，《孝經啟蒙》，260。

32 中江藤樹，《孝經啟蒙》，266~267。

33 明人唐樞所著〈禮元剩語〉收編於影響藤樹甚深的《性理會通》，卷31中。《性理會通》係明代末崇禎七年（1634）浙江錢塘之鍾人傑（字瑞先）所著，其序曰：「余因校刻是書，旁羅百氏，如陽明、龍溪、白沙、整庵、復所之諸講語，柏齋、浚川之五行，青田、梁山之象緯，皆近代之宗工大儒，翊經闡聖之編，采輯為續，附之卷末，以便學者之商

臺灣大學學術期刊資料庫

唐樞（維中，1497~1574），嘉靖五年進士，授刑部主事。[34]為湛甘泉（若水，1466~1560）門人最著三者之一，《明史．儒林列傳》：「湛氏門人最著者，永豐呂懷、德安何遷、婺源洪垣、歸安唐樞。懷之言變化氣質，遷之言知止，樞之言求真心，大約出入王、湛兩家之間，而別為一義。」又若水「隨處體認天理」之說近於陽明良知學已是眾人所知之事，[35]其弟子亦折衷於王、湛學說之間亦可想見，而唐樞亦輒與陽明後學子弟相與問學。[36]觀唐樞〈禮元剩語〉一文，旨在闡揚「太虛致一」的思想，斯篇首揭：[37]

> 天地從空中生，人亦從空中生。生而不有，其生不貳不測。大哉乾元，至哉坤元，乃太虛致一之道。天地包裹其中，空為萬靈聚所。人氣質包裹空藏於心，亦為萬靈聚所。屈伸闔闢化機，牽擾而靈未嘗滅。牽擾者生於有其生，未嘗滅，乃乾元坤元。太虛之真生，有其生，亦生於真生，初無相別，萬靈一真，一真萬否，靈一也。有致一之靈，有只靈於一，以分合為真假，以存遂為空塞，空則不塞，不塞則萬物皆備，故盡萬物而無邊則空；落一念，著一物則靈。為一隅所覆，是以牽擾之生，雖未嘗不生，而終從於其生，乃非所以

正。」收於《四庫全書存目叢書．子部．儒家類》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995年據清康熙33年呂慎多刻本），第17冊，頁435。根據前引，可知《性理會通》以陽明、龍溪為首，楊復所亦羅近溪弟子，明顯可以看出傾重陽明學。但亦有明初劉青田（基）、陽明前輩陳白沙（獻章）和陽明同世代的何柏齋（塘），以及主張氣學的羅整庵（欽順）、王浚川（廷相）等人的五行和象緯的氣學或神秘思想，藤樹思想不免受這些中國思想的影響。有關藤樹思想與《性理會通》內容的析解，日本學者山下龍二所撰〈中國思想と藤樹〉一文已論之，收入《日本思想大系29．中江藤樹》，376。

34 《明史．列傳》（台北：鼎文書局，1975），〈唐樞傳〉，卷206，頁5438。

35 《傳習錄》下卷記載陽明弟子陳九川問陽明與甘泉之說曰：「甘泉近亦信用《大學》古本，『格物』猶言『造道』，又謂窮如窮其巢穴之窮，以身至之也，故格物亦只是隨處醴認天理：似與先生之說漸同。」（第201條）見陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》（台北：學生書局，1992），282。

36 如鄒守益弟子李材（見羅）辭官後，嘗訪唐樞、王畿、錢德洪，相與問學。見《明史．列傳》，卷227，〈李材傳〉，頁5955。

37 唐樞，〈禮元剩語〉，收入鍾人傑編，《性理會通》，卷31，頁423。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 生生，故非真生。古謂無思無為，不識不知，即真生之無生。又謂心之官則思，思則聖功之本，即真生之自然。生無生者，無逐物之生，自然生者，生虛空之生。患在離虛而逐物，迷中起悟，只有轉向入身來。故曰：再斯可矣。若逐物之思，雖極盡計量三思愈遠。

唐樞在此文首先強調天地萬物皆從「空」中生，以此闡揚「真生之自然」，論所謂的「真生」不應執著於經驗之生（即「無逐物之生」），追求盡萬物後的真正之「空」、「靈」一真境界，此即所謂「太虛致一」之道。該文又批判宋儒分理氣為二，有自然一元論之色彩。斯文又反對學者讀經以致埋沒於典籍苦海當中的學習，卻不知追求天地萬物之主的「性根」。最後闡揚「太一」（或太乙）之神通，曰：「至哉！一之為神也，其太一而無以復加者乎。一無形，故強形之以○，至於○形，無形圓成，而斷際天下之道，無有出於此矣。」[38] 觀唐樞此文所奉的「○」形即是周敦頤〈太極圖解〉之無極圖。張載以此符號為「太虛」，唐樞則用為太乙元神之符號，所以唐氏此文所論「空」、「虛」、「靈」、「自然」、「太虛空真妙一」、「太乙元神」，其思想來源與〈太極圖說〉和〈正蒙〉有密切關係。唐氏自云自幼即朝夕奉禮此「太乙元神」，每覺墮落愧疚，則於此像提省周旋。這種藉助一太乙神像約束反省已過的情形，頗可與晚明功過格流行的視為同一現象，只是比較有神秘化的傾向。藤樹自言早年有默默拜靈像的習慣，在很大的程度上，與唐樞自幼奉禮「太乙」神像的經驗不謀而合，而透過《性理會通》終於在異域經典中找到與自己深切體驗的儒者，於是唐樞所尊的大（或太）乙（或一）元神便登場，藤樹在〈大上天尊大乙神經序〉敘說了這次的神會經驗：[39]

> 愚嘗拜靈像，而以為易神之尊像，而儒者之所敬事者也。然宋儒排斥符章，而無他左驗，是以疑而不能決，三年於此矣。今讀唐氏〈禮元剩語〉，而豁然得證悟靈像之真，而喜不寐，命哉！於是會眾說而析其衷，斟酌祭祀之儀節而為編，名曰〈大乙神經〉。與同志篤行，而庶幾不離尊神之左右云爾。

---

38 同上書，卷31，頁426。

39 中江藤樹，〈太上天尊大乙神經序〉，收入《日本の陽明學》，上冊，522。

臺灣大學學術期刊資料庫

這裡所說的「宋儒」，指的是朱子而言。藤樹殫思竭慮苦奉靈像三年，終於在晚明唐樞〈禮元剩語〉這篇文章找到支持他崇拜靈像的伴侶，從上所引，他那種豁然證悟，決不亞於陽明在龍場透悟格物那一幕的神秘感通經驗。既然有了支持的依據，以後的發展更強化了「孝」的宗教體驗的思維，直至他日後再從陽明良知學中更證明了他的體悟。

但是太乙尊神是什麼神？值得藤樹如此尊奉呢？唐樞的文章並沒有交代其來源，而且晚明一位士大夫的文章也不能成為經典之依據，只能說是異域的志同道合者，所以藤樹勢必從古代經典上找到「太乙」神的根據，於是在古代經典中，他找到了《尚書》。依據馬融對於《書經．舜典》的「上帝」注曰：「上帝，大一神，在紫微，天之最尊者也。」藤樹自己則說：「大乙尊神者，書所謂皇上帝也。夫皇上帝者，大乙之神靈，天地萬物之君親，而六合微塵，千古瞬息，無所不照臨。」而這位尊神之神妙處在「其體充太虛，而無聲、無臭。其妙用流行太虛，而至神至靈，到於無載，入於無破。其尊貴獨而無對，其德妙而不測。其本無名號，聖人強字之號大上天尊大乙神。」[40]

既然在經典上找了「太乙神」的依據，但是「太乙」神的神妙境界與「孝」又有何關係？我們在此序文亦可找出其關聯：[41]

> 天猶父也，父尊而不親。地猶母也，母親而不尊故也。雖不得行郊類，而至哉乾元，萬物資始，則不可無齋戒報本之事。故先聖作大乙尊神之靈像，以為齋戒之本主，擇每月聖降日以為齋戒之期，定著祭文以為洗心事天感通之助，而人人得遂報本之意而不僭郊類之儀。

這一段一開頭「天猶父也，父尊而不親。地猶母也，母親而不尊故也。」很難不令人聯想張載〈西銘〉的開語，況且《性理會通》卷五、卷六乃載張載的〈西銘〉與〈正蒙〉，而〈正蒙〉一篇即論「太虛」的氣論思想，這也證明藤樹思想深受張載影響。但在奉祀太乙尊神之前，藤樹已經將《孝經》當作每日誦拜之經典，藤樹致仕後奉親至孝，卅二歲時特

40 同上書，522。

41 同上書，522。

臺灣大學學術期刊資料庫

重視《孝經》，在他的學舍有這樣一條規定：[42]

> 每日清晨拜誦《孝經》，可以養平旦之氣。而後或受讀或受講，或溫習，或謄寫，不可一時放慢。

〈行狀〉亦載先生卅三歲：「夏讀《孝經》，愈覺其味深長，從此每朝拜誦。」此年藤樹因弟子所請著《翁問答》上下兩卷，其中最重要的上卷即是因《孝經》之觸發而筆之於書。這一年值得注意的是，在重視《孝經》的同時，受到唐樞文章的鼓舞，他規定自己每月一日齋戒祭拜太乙神，在祭拜太乙尊神後，藤樹卅四歲時有了人生第一次的參詣日本勢州大神宮，〈行狀〉記載：[43]

> 前此曾以為，神明無上至尊也。身為賤士若近貴人，恐馴至瀆之，況神明也。是以終不詣拜。其後，學日日入精微，故以為士庶人亦有祭神之禮。是則神不可不詣，且太神宮，吾朝開闢之元祖也，生為日本之人，不可不拜，於是詣之。」

他亦有詩以祝此次拜謁之感：[44]

> 光華孝德續無窮，正與犧皇業亦同。默禱聖人神道教，照臨六合太神宮。

值得注意的是：在此詩文中的最末「太神宮」三字，是別行抬高書寫成的。因此中國《尚書》的天神（即「太乙神」），周敦頤的無極圖，透過藤樹強化「孝」的宗教性，已轉換成為日本的神道教。藤樹這種有意統合中日至高的天神，而以「孝」作為共同公分母，其背後思想之預設，正是立基於以「孝」作為超越及普遍意義的道德準則乃至宗教信念，在此藤樹固然終於解決他的階級疑慮，同時也否定了朱子「啟僭亂之心的忌諱」，亦宣告日本神國與中國羲皇之業是基於平等地位，特別凸顯出日本的主體性，但他在德川的學術和政治氣氛中是孤獨的，他似乎破解了足以危害帝國的密碼般，以致沒有人敢去承繼接受之，因為德川幕府

42 中江藤樹，〈學舍坐右戒〉，收入《日本の陽明學》，上冊，521。

43 參柳町達也，〈中江藤樹。解說〉，46。

44 同上註。

臺灣大學學術期刊資料庫

才剛穩定建立起封建秩序，容不得有人大力提倡與天皇有關的神道超越思想，而懷疑幕府將軍的權威。而且藤樹的這套基於「孝」的平等主義思想，也無法如古學派「山鹿素行（1622~1685）作為武人以及荻生徂徠作為政治家而產生武士的學問。」[45]因為既然解決階級的疑慮，何來有專門武士的學問。山鹿素行早年因為言論過激嘗被流放赤穗十年，更何況早於素行的藤樹呢？任誰都不會想去捋幕府權威之虎鬚，因此藤樹這套作為體驗的、實踐的、宗教的《孝經》學沒有人真正繼承下來，即使他的及門弟子熊澤蕃山（1619~1691）與淵岡山（1617~1686）解釋《孝經》也沒有這種宗教性格，結果這套以陽明學為出發的《孝經》學沉寂了將近兩百年，而有大鹽平八郎的繼承與發揚，但從此之後也成為絕響。

## 四、中齋對朱子「孝」、「仁」體用關係的逆轉

### （一）

中齋的學問展現全是陽明學，其信仰及推尊陽明良知學之深，堪稱在日本德川時代無人能比，不論對於陽明學之鑽研與體悟，或者閱讀陽明後學書籍之廣，以及面對明儒如陳建（清瀾，1497~1567）、清儒如陸隴其（稼書，1630~1692）的批判陽明，均有回應並給予反批判。他所著《洗心洞劄記》上卷之末，即以大量篇幅描述陽明後學之死節與志氣，視陸稼書為「仕清而登顯職，尊朱學實非尊之也，為抑王子良知之教而已。」[46]著名的水戶學者賴山陽（1780~1832）呼中齋為「小陽明」，中齋門人松浦誠之如是評價：「藤樹之德行，蕃山之才學，執齋之篤信，

45 這句話本來是石田一良比較古學派儒者伊藤仁齋與山鹿素行和荻生徂徠的評語，他從生活環境及家世背景的不同指出：「仁齋的性格在很大的意味上無法如山鹿素行作為軍人以及荻生徂徠作為政治家而產生武士的學問。」參氏著，《伊藤仁齋》（東京：吉川弘文館，1973），25~26。

46 大鹽中齋，《洗心洞劄記》，收入《日本思想大系46》之《佐藤一齋．大鹽中齋》（東京：岩波書店，1980），上冊，593~596。

臺灣大學學術期刊資料庫

雖皆具王子之一體，然闡明良知之奧則三子必當遜我先生二三步矣。」[47]這當然是門人弟子的推崇話，不過中齋比其他德川陽明學者更能直接接近陽明學的原因，在於他早年沒有經過尊朱子學的教育或由朱返陽的心路歷程，〈年譜〉記載他十四歲（1807）就出仕「大阪東町奉行所與力」當見習生，所謂「町奉行與力」就等於現在的民政局長官，並且也如一般武士一樣拜師學槍砲技術及兵學，據說他的槍術還曾經是關西第一。十九歲後獨當一面，由於職務關係，每天需要與府吏胥徒為伍以及裁判許多的小犯罪，故精熟於法規、條例，而耳目所見，莫不榮祿錢穀之談與號泣愁冤之事，中齋自稱此期仍「尚功名氣節之志」。[48]以後他從儒問學以讀書窮理，功名氣節之志乃為之一變。但儒者所授，不是訓詁就是詩章，所以還未能盡去「襲取外求」之功。於是退而獨學，自言「困苦心酸，殆不可名狀」。因此，到二十四歲以前，中齋雖有從儒問學，但十九世紀初期的學風已是懷疑朱子學昂揚的時代，否則也不會有「異學之禁」（1790）的措施。在當時，折衷考證之學興，所以他所問學的儒者，應該就是折衷或考據學者，所謂「折衷」即可以是朱學也可以是王學，亦可以批判朱學或王學，不以一家之學為主也者。但地處關西的中齋與陽明學接觸的契機不是由本邦所傳，如果他的活動不是在大阪，恐怕一生也無緣接觸陽明學，因為十九世紀初期的大阪本來就是一個商業起家的城市，常有許多與中國做生意的商船來往集會之地，中齋就地利之便，可以買到許多從中國運來的書籍，而他與陽明學的接觸在於二十四歲時，從船舶載來一部呂坤（新吾，1536~1618）《呻吟語》，購讀得悟，繼而求其思想淵源，發現來自王陽明（守仁，1472~1528），[49]方知藤樹、蕃山之事業是基

47 松浦誠之，〈洗心洞劄記・跋〉，同上書，629。

48 有關大鹽中齋的〈年譜〉，最早版本是明治年間陽明學者石崎東國整理的〈中齋大鹽先生年譜〉，本文所參照版本是宮城公子所著，《大鹽中齋》（東京：中央公論社，1984），參照各家後整理之〈年譜〉，510~517。

49 中齋由呂坤之《呻吟語》發現其學淵源得之於陽明，不知其說何據，若僅從《呻吟語》之內容看來，呂坤雖有傾重心學或良知的思想，但尚無直接論及陽明，最直接評論陽明思想的應在呂坤的另一本《去偽齋文集》，其中屢有極度稱讚陽明之處，如曰：「明興二百餘年，聰明特達之士，吾必以陽明為巨擘。安得起之九泉之下，而與之論格物之學

臺灣大學學術期刊資料庫

於陽明，這段歷程，在〈寄一齋佐藤氏書〉中曰：[50]

> 因天佑，得購舶來寧陵《呻吟語》，此亦呂子病中言也。熟讀玩味，道其不在焉耶。恍然如有覺，庶乎所謂長鍼去遠痞，而雖未能全為正心之人，然自幸脫於赭衣一間之罪矣。自是又究寧陵所淵源，乃知其亦從姚江來矣。而我邦藤樹、蕃山二子，及三輪氏後，關以西，良知學既絕矣，故無一人講之者焉。……而僕志遂在以誠意為的，以致良知為工焉。

雖然十八世紀日本陽明學發展，繼三輪執齋（1669~1744）後尚有中根東里（1694~1765）、林子平（1738~1793），但中齋認為自從三輪氏後，關西無人倡良知學，故中齋所能私淑者，只能就關西地利之便而直承藤樹。這種以繼述藤樹之學的志向，可由中齋在拜謁藤樹之墓後窺知。中齋在謁墓後嘆曰：「想像其容儀道德，淚墜沾臆其書院雖存，而今無講先生之學者。」[51]那股慨然承繼藤樹學問之志，不言可喻。尤其在拜謁藤樹書院後泛湖回程時，突遇颶風勃起，狂瀾逆浪，更徹悟生死經驗，而益悟「真良知」、「真誠敬」之旨。[52]從以上所述中齋的良知學體悟過程，是先承自晚明呂坤《呻吟語》的引發而接觸陽明學，就如同藤樹受《性理會通》般而認識陽明學，他們的思想均直承晚明。以後中齋由晚明找到日本陽明學開宗者藤樹，尤其深佩服其闡釋「孝」、「太虛」之理論，奉行不已，強化了「孝」思維的存有本體地位，完成了對朱子「孝」的批判。這樣藤樹之《孝經》學，終於在幕末的中齋身上得到真正繼承與發揚，完成藤樹未竟之功。

---

耶。」（卷4，〈答孫冢宰立亭論格物第二書〉，106~107）與「文成，以格物為去欲，又曠世之一見。」（卷3，〈與總河劉晉川論道脈圖〉，91）。以上均收入《四庫全書存目叢書．集部》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995），第161冊。

50 有關大鹽中齋自述其志之三變，見〈寄一齋佐藤氏書〉，收入《日本の陽明學》，上冊，550~551。

51 大鹽中齋，《洗心洞劄記》，上冊，614下。

52 有關這場中齋的驚險徹悟之旅，參其《洗心洞劄記》，上冊，614~616。

臺灣大學學術期刊資料庫

## （二）

上節已分析朱子對古文《孝經》的刊誤之影響，已波及德川的儒者如藤樹的懷疑，但對於篤信朱子的德川學者，其影響所及，至有不講《孝經》以授弟子之情形；[53]又如古學派的徂徠弟子太宰春臺（純，1680~1747）更說：[54]

> 自二程至朱熹氏，皆疑《孝經》，以為後人所擬。……自是以來，學朱氏者，舉不信《孝經》。塾師不以為教，至令童子輩目弗見《孝經》，悲夫。……夫孝不可以一日廢，則《孝經》亦不可以一日廢也。夫自朱氏之學行，而《孝經》久廢於世，純常慨焉。

但對非朱子學者而言，如前節所述藤樹已啟之，而太宰春臺之《孝經》學實亦受江西（藤樹）學風之影響，因為他自幼即從父親授《孝經》，而其父乃好藤樹之學，同門服部南郭（子遷，1683~1759）曰：「幼受《孝經》、《論語》於大翁，及學成，亦尊尚焉。」[55]春臺亦自云：[56]

> 純先君子嘗好中江氏學，稱熊澤子之賢。純自齠齔，習聞其語欽慕之。

以後授門人弟子，亦首《孝經》，特別重刊《古文孝經》批判朱子曰：「自二程至朱熹氏，皆疑《孝經》，以為後人所擬作。朱子又妄改易本經篇章，著為經一章傳十四章，且刪去其本文二百餘字。孔子曰：『信而好古』，若朱子者可謂拂矣。……今朱子之徒，不讀《孝經》而學心

---

53 如日本德川初期儒者山本南陽在〈足利本古文孝經序〉曰：「近世有一種學者，斯經（《孝經》）不授弟子，蓋以為朱子嘗疑之。」轉引林秀一，《孝經學論集》（東京：明治書院，1973），337。

54 太宰春臺，〈古文孝經孔氏傳序〉（臺北：臺灣商務印書館，1986年影文淵閣，四庫全書本），頁2~4。當然朱子本人非不信《孝經》，否則也不會作刊誤，至於刊誤《孝經》的結果，使後世學者輕視《孝經》，亦非朱子本意。這方面論點，請參林秀一，〈孝經刊誤の成立に就いて〉，收入氏著，《孝經學論集》，336~345。林氏更引山本北山之《經義擷說》中之〈今傳刊誤非朱子原本〉證明朱子不滿自己的刊誤《孝經》，以致至死均不為《刊誤》寫序文以及如《四書》般註釋之，只是密藏之，可相參之。

55 服部南郭，〈春臺先生之墓碑〉，轉引林秀一，同上引書，275。

56 太宰春臺，〈復備前湯淺之祥書〉，轉引林秀一，同上引書，275。

臺灣大學學術期刊資料庫

法，其不為浮屠之歸者幾希。」春臺對朱子懷疑古文《孝經》之批判態度，特別引起百年後中齋的注意，中齋稱讚春臺因為重視《孝經》，而與其師徂徠的「仁自仁，孝自孝」之說相背離而稱讚之。[57]

中齋對於「孝」的哲學課題之發揚，見之所增補的《增補孝經彙註》（以下簡稱《增補》）一書上，這部彙整《孝經》之書，雖只是彙整晚明傾重心學解釋《孝經》的著作，並加以增補二、三儒者之言，實不能稱得上是一本專著，但其中有許多中齋之按語，不難看出中齋的詮釋態度。中齋自述增補之由：[58]

> 曾得明江元祚所刻《孝經彙註》（按：屬今文）以閱之，是乃無章第。其「彙註」云者，刪輯子漸朱鴻氏，初陽孫本氏，澹然虞淳熙氏三子之註書者也。熟讀玩味，數日卒業，乃掩卷嘆曰：「以孝貫萬善，以良知貫孝，以太虛統良知，而天地聖人易簡之道，於是偶獲之焉。」遂償宿志，不亦幸乎。因復竊考，朱孫虞三子之註，蓋以陽明王子及楊慈湖、羅近溪三賢所說之孝似為其根抵者。而後又購石齋黃公《孝經集傳》，以讀之。其大傳也，雖以《論》、《孟》、《儀禮》、大戴、小戴《禮記》錯綜為緯；而至其特釋是經小傳，則亦易簡而一貫，……雖南宋文謝，豈出其右哉，固不可與口耳經文者同年語也。而其學淵源，亦自姚江來。

57 大鹽中齋，〈附錄〉，《儒門空虛聚語》，520。但一項令人值得注意的是，略早於中齋的許多德川儒者，亦皆有《孝經》之作，尤其以折衷學派者為多，中齋似皆未提及之，如豐島幹（豐洲，1737~1814）之《孝經餘論》（1797年著）、山本北山（信有，1752~1812）的《經義掇說》（著作年不詳）、東條弘（一堂，1778~1857）《孝經兩造簡孚》（1830刻行）、朝倉鼎五（善庵，生卒年代不詳）《古文孝經私記》（1811年刊行，此書佐藤一齋嘗為之作序），以上諸氏之書之學說，雖勝義紛披，但亦莫衷一是，或倡今文，或主古文，但批判朱子《孝經刊誤》之態度則相同（以上四書均收於《日本儒林叢書》，第5卷）。中齋對於這些離他時代相近的《孝經》著作，為何均不措意？可能的直接原因是這些著作的刊行，並不廣傳，中齋無緣得知。另一原因則可能這些儒者論《孝經》皆流於考證，與中齋以陽明良知學解經均無交集。

58 大鹽中齋，《增補孝經彙註》，收入井上哲次郎、蟹江九共編，《日本倫理彙編．陽明學派之部》（東京：育成會，1908），下冊，〈序〉，頁549。

臺灣大學學術期刊資料庫

據上引可知《增補》乃由三項主要項目構成，一是晚明江元祚之《孝經彙註》，而此《彙註》內容係刪輯明末朱鴻（子漸）、孫本（初陽）及虞淳熙（字澹然，號道園）三子而成。以後又購得黃道周（字幼安，號石齋，1585~1646）的《孝經集傳》，[59]捨其繁冗之大傳，專擇其易簡精華的小傳加以「增補」，並加上宋人陸象山弟子楊簡（字敬仲，號慈湖，1140~1225）[60]和陽明後學羅汝方（近溪，字維德，1515~1588），故《增補》一書中尚別標陽明、近溪、慈湖三人之說於其上，最後加以自己疏解經文及傳註者為按語。從這份增補名單中，不難獲知中齋擇選《孝經》的詮釋者，偏重陸、王一系。

中齋自述其熟讀玩味江本《孝經彙註》，乃不禁掩卷嘆曰：「以孝貫萬善，以良知貫孝，以太虛統良知，而天地聖人易簡之道，於是偶獲之焉。」故他以「孝」來貫穿良知學，實得藤樹論學宗旨，但對於儒家思想中「孝」、「仁」的關係，仍無法從藤樹處獲得滿意的解決。而《孝經》中竟然沒有一個「仁」字，但論孔孟之學的重心即是「仁學」，這樣一來《孝經》推崇「孝」而沒有「仁」字，聖人孔子是不是有特別的用意呢？這個問題一度困擾著中齋，中齋在給友人的書信則如是解釋：[61]

且《孝經》一卷，自首至尾，無一個仁字，自古自今，人未嘗知焉

59 黃道周，《孝經集傳》，2卷，載於《明史．藝文志》中，亦收錄於《四庫全書．經部》中。《明史．黃道周傳》載：「漳浦人。天啟二年進士。改庶吉士，授編修，為經筵展書官。故事，必滕行前，道周獨否，魏忠賢目攝之。未幾，內艱歸。」又曰：「道周以文章風節高天下，嚴冷方剛，不諧流俗，公卿多畏而忌之。」道周每抗言上疏，不惜得罪閹黨與崇禎帝，至累被貶官乃至下獄。明亡後，募兵江西抗清兵，兵敗不屈而死。

60 楊簡為陸象山弟子，《宋史．楊簡列傳》曰：「楊簡字敬仲，慈溪人。乾道五年舉進士，授富陽主簿。會陸九淵道過富陽，問答有所契，遂定師弟子之禮。富陽民多服賈而不知學，簡興學養士，文風益振。」簡著有《孝經解》，但《宋史．藝文志》無收之。虞純熙《孝經集靈》曰：「陸九淵謂《孝經》十八章，聖人踐履實地，非虛言也。作〈天地之性人為貴論〉，其弟子楊簡傳其學，作《孝經解》，簡弟子袁廣微，為諸生說《孝經》，諸生錄之，凡三卷，嘗曰：『吾觀草木之發生，禽鳥之和鳴，與我心契，其樂無涯。』」收入江元祚，《孝經大全》，頁15。

61 大鹽中齋，〈答郡山藩臣藤川晴貞書略〉，收入《儒門空虛聚語》，「附錄」，520~521。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 也。而某竊繹無一個仁字之原，人能德行實踐，至於如《孝經》所云，則可謂人之體用無餘蘊矣。是以孔子隱卻此一字，其意深遠矣哉！而孟子卻洩曰：「堯舜之道，孝悌而已矣。」某嘗寄尊兄《儒門空虛聚語》，其首載〈藤樹翁致良知真蹟〉之跋，高明一見之，彌益信孝一字備百德之義。……六經四子[62]之言，非說孝而已，多說所以行孝之義也。孝即良知也，所以行孝，即所以致良知也。

上引可知，中齋認為孔子在《孝經》沒用「仁」字，的確蘊含「深遠的意義」，而這深遠的意義卻被孟子「堯舜之道，孝悌而已矣」一語道破，由於重視「孝」的深遠意義，故中齋的道統排列即根據誰說出了「所以行孝」的深遠意義，而不只是把「孝」當作表面的德行意義說出而已。根據這個把「孝」說出「所以行孝之義」的判準，他承認了孔子、有子、孟子、王子（陽明）四子，甚至連曾子都沒有沾上這個說出「所以行孝之義」的深遠義理之列，可見中齋心目中理想論「孝」的聖人，絕不只是《禮記》中記載一大堆的孝行規範或事跡那樣，因為那些都只是論「孝」的「知其然」而已，並沒有碰觸到「所以然」的問題，這也就是他的《增補》一書中選擇黃道周《孝經集傳》時只選擇闡明易簡精華義理的「小傳」，卻捨其根據繁冗的禮樂制度之「大傳」。這倒是令人覺得很意外，尤其在論「孝」的道統上居然會「退曾子」而「進有子」，這無論如何至少在清儒以前中國沒有這一思路，也打破了傳統中國的孔、曾、思、孟的道統觀。既然曾子不那麼重要，自然《大學》這本自朱子以後確定是曾子所作的經典，中齋也像清儒般懷疑起曾子並沒有作此經。[63]

那麼王陽明呢？陽明是否有將「孝」視為「所以行孝之義」來闡明呢？《傳習錄》中陽明的確用了許多「孝」的比喻來說明良知之旨，但

---

62 從中齋文脈而言，此四子乃指孔子、有子、孟子、王子（王陽明）。

63 中齋在《古本大學刮目》中首先即先確定《大學》作者為何人之問題，他在〈綱領〉中第一條即引毛西河疑朱子的說法：「從來《大學》在《戴記》中，未嘗屬誰氏，不知朱子何以確指為曾子。」中齋結論說：「以愚考之，則曾子，孔子傳心之人也。故曾子及其門人之記述必居多矣。然與稱曾子書，不如稱孔氏遺書之渾融也。」中齋這種認為《大學》非曾子所作，不無受到清儒毛西河等人之影響。參氏著，〈古本大學刮目綱領〉，收入井上哲次郎、蟹江九共編，《日本倫理彙編．陽明學派之部》，下冊，150~151。

臺灣大學學術期刊資料庫

「良知」歸「良知」，「孝」歸「孝」，二者畢竟無法等同，但中齋看來卻不是這樣，中齋在上封引文書信中要他的朋友看他的〈藤樹翁致良知真蹟〉跋文就會知道「孝一字備百德」的意義，我們且看看這個跋文中所說：[64]

> 陽明王子亦初開發於有子孝弟章，悟不忘父於其懷之所自來，盡其愛乎父而孝矣，又移之其君而忠矣。至於討叛藩之大勳勞，要從孝生出來也，故自以為千變萬化皆徹乎一孝矣。其立致良知之學以此也，真是孔孟之血脈，而堯舜之嫡傳也。然而世儒不深查其要，謾忌之，豈非意見心之為祟乎。且雖忌之，其日用各不能逃乎良知之發見，是又非行之而不著焉，習矣而不察焉者乎。嗟乎！可謂惑矣。然遺孝以語良知者，決非王子之旨也。隆萬以環，私淑後學之輩，或有背馳者焉，於是其學荒矣。豈圖先生（按：指中江藤樹）遠生乎東方之異域，獨得良知之蘊，躬行心得，反勝乎其親傳之弟子過高者。

陽明就是因為「開發」《論語》「有子孝弟」章之義理，使得中齋認為陽明是「以孝語良知」，但遍查《王陽明全集》，陽明並沒有對《論語》這一章作過有系統的詮釋，因此中齋這裡的「開發」意思，其實指的就是陽明體悟提倡的「良知學」，而此「良知」學在中齋看來就是「以孝語良知」，也因此他才將藤樹推尊為獨知陽明學良知之旨，甚至高過陽明親傳弟子，而其主要根據即是藤樹是「以孝語良知」，故能獨得陽明之學。但中齋要走藤樹「以孝語良知」的路，等於把「孝」的道德意義推尊到道德本體地位，優先或凌駕於「仁」或「四端之心」的本體地位，而他首先要破解的即是程朱對「有子孝弟」章的「仁體孝用」論，並把它扭轉為「孝體仁用」論。其實，他搭的是陽明良知學反朱學的便車，來破除程朱「仁學」典範下的緊箍咒，但也難免出軌而與良知學產生了歧異。

---

64 大鹽中齋，〈跋藤樹先生致良知三大字真蹟〉，收入《儒門空虛聚語》，〈序後附載〉，446~447。

臺灣大學學術期刊資料庫

## （三）

中齋對於「有子孝弟」章如是解釋：[65]

> 道不自孝弟生來者，釋老異端之道，而非我聖人之道也。且有子之言，非杜撰自吐者也，承於聖師必矣。故孔子曰：「夫孝，德之本也，教之所由生也。」其務本之本，便是與德之本也之本一也。其道生之生，便是與教之所由生也之生一也。故明《孝經》然後當釋有子之旨，不然則必支離決裂，而不能一貫之也。嗚呼！德也，道也，教也，一也，皆孝也。故友弟忠信仁義勇智種種之目，盡統括在其中矣。

中齋在這裡特別強調「孝」是「務本之本」同時也是「德之本」，程朱認為「務本之本」是道德的實踐義，而非道德的根本義（即本體義），但中齋卻視「孝」同具「實踐義」與「本體義」，並以孔子「夫孝，德之本」作為他持論之根據，這樣的「孝」就是前小節所說的具備「所以行孝之義」的深遠義理，既統貫「道」、「德」、「教」，也綜括「德之本」與「天道」、「性命」之「本」，不但使「孝」具有現象意義的行為道德之「本」，更具天道性命意義的抽象本體論之「本」。「孝」兼貫此抽象本體義及具體行為道德義，因此勢必對孟子「仁義禮智」四端之心的「固有」義或「本體」義的逆轉。中齋又曰：[66]

> 夫道者載於四書五經，似太散慢而無要，而有至要者在。至要者何？喜怒哀樂者，亦惟仁義禮智而已；仁義禮智者，亦惟仁義而已；仁義者，亦惟孝弟而已；孝弟者，亦惟孝而已。而孝非外鑠者，不學不慮之知能，而孩提之童，無不知愛其親之良也。其良者非他，天之太虛靈明焉耳。

從上引可知中齋視孟子仁義禮智即四端之心亦皆從「孝」出，視「仁義禮智」亦只是眾德的德目而已，並且統歸於「孝」之本下，如此轉化孟

---

65 大鹽中齋，〈答郡山藩臣藤川晴貞書略〉，收入《儒門空虛聚語》，〈附錄〉，520。

66 大鹽中齋，〈跋藤樹先生致良知三大字真蹟〉，收入《儒門空虛聚語》，〈序後附載〉，446。

臺灣大學學術期刊資料庫

子四端之心的本體地位，歸落到一孝盡之的「孝」來，推進「孝」的德行義以歸入本體義，而褪去四端之「固有」、「本體」義，中齋如此扭轉「四端之心」以及「孝」的「本體義」與「德行義」，已經與孟子性善、陽明良知思想根本的歧出，這種歧出充分顯示日本陽明學的特色之一。中齋更直探「孝」、「仁」關係，曰：[67]

> 故孔子以《孝經》授於曾子，而謂之至德要道。孟子亦曰：「堯舜之道，只在孝弟而已矣。」以是考之，則四書六經所說雖多端，仁之功用雖遠大，其德之至，其道之要，只在孝而已矣。故我學以孝之一字貫四書六經之理義，力固不及，識固不足。然求諸心，而真窮心中之理，將以死從事斯文矣。

總之，《孝經》所說的「孝」既是「至德」也是「要道」，不只是道德實踐同時具備道德本體，《四書》、《六經》所說的道理以及「仁」之功用，均只能歸到「孝」之範疇內而已。中齋特提其一貫之學，此「貫」不只上貫抽象的本體義與宇宙論，亦下貫現象的道德義，如是揭示出中齋為學的中心論旨曰：[68]

> 不肖如予者，而非講孝則必良知，非語良知則必太虛。思欲返支離於一貫，括眾善於一性也。

這樣「孝」取代孟子、朱子以降的「仁」之本體地位，體用關係逆轉，所以只能曰「孝備百德」而非「仁備百德」。[69]

---

67 大鹽中齋，〈答弟子問學名學則〉，收入《儒門空虛聚語》，〈附錄〉，518。

68 大鹽中齋，《儒門空虛聚語》，〈附錄〉，515。

69 「孝備百德」的說法古文辭學派之荻生徂徠即批評過，徂徠曰：「後儒言孝，則必欲孝備百德。若孝必備百德，則君子之道，一孝而足，何煩立友悌忠信仁義勇智種種之目哉。」氏著，《論語徵》，收入關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》，第7卷，19。這種論調當然為中齋所批判，中齋「孝備百德」觀念甚為突出，亦常見於其著作中，如說：「夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。可見天經、地義、民行，其教成，其政治，亦孝中事矣。而博愛也，德義也，敬讓也，禮樂也，好惡也，皆歸乎孝之一德矣。……萬善萬惡，要歸乎孝與不孝而已矣。」氏著，〈答郡山藩臣藤川晴貞書略〉，收入《儒門空虛聚語》，〈附錄〉，520~524。又曰：「博愛也，德義也，敬讓也，禮樂也，好惡也，皆孝之用，則良知之為至德要道也，斷可識也。」見《增補孝經彙註》，「按語」，

臺灣大學學術期刊資料庫

總而言之，中齋以「孝」來填充客觀超越意義的「性體」，取代宋儒以「仁義禮智」作為「性體」的內容，這與良知學「心即理」的取徑是相通的，只是中齋以「孝」來貫穿功夫與本體之概念，這是陽明本身沒有的思路。觀其《增補》旨在闡述「以孝貫萬善，以良知貫孝，以太虛統良知」的思想，中齋又曰：「孝即萬善，良知即孝，太虛即良知，而一貫之義乎哉！」[70]此一貫之學，自也不是中齋發明，藤樹已啟之，藤樹解《孝經》的「本」字曰：「本，謂三才一貫之大本，經所謂『孝德之本』，《中庸》所謂『中也者，天下之大本也』，是也。」[71]又曰：「所謂『愛敬盡於事親，而德教加於百姓，刑於四海，無所不通。』一貫之神道也。」[72]這裡特出現「一貫之神道」的通解此句，其背後隱藏其神秘的宗教性格，以後中齋「心歸乎太虛」論旨，即此「一貫」之學的具體呈顯。

然而把「孝」這種原來只屬於現象具體的德行，提升到超越的普遍意義的本體，進而以「孝」去直證超越的本體義，卻很容易把超越的「本體」概念想像成一個具有神秘性的「實體」來理解，以致流於宗教崇拜。事實上這種特殊的神秘傾向，藤樹與中齋皆有，他們均不缺乏神秘經驗，而這種神秘經驗，即與日本神道教息息相關，中齋曾引陸象山的話說：[73]

> 「東海有聖人出焉，此心同也，此理同也。」東海之聖人，捨天照大神，而誰當之。

中齋亦常在其著作的辭氣之間透露其神秘經驗，如認為自己得良知學乃「夢寤之間，有人相授」。[74]令人覺得他有意識的神秘性行為，即

---

576。

70 大鹽中齋，〈增補孝經彙註。序〉，同上書，550。

71 中江藤樹，《孝經啟蒙》，268。

72 中江藤樹，《孝經啟蒙》，273。

73 大鹽中齋，〈傳習錄奉納伊勢豐宮崎林崎兩文庫跋〉，收入《日本の陽明學》，上冊，562。

74 大鹽中齋，〈祭陽明先生〉，收入《日本の陽明學》，上冊，556。

臺灣大學學術期刊資料庫

是他完成了《洗心洞劄記》後，將一本藏於富士山岳之石室，為了是待聖人之出；另一本則想在伊勢朝熊嶽絕頂，焚燒其書，以告天照大神。常人對於此舉是不可理解的，根據他自己的說法，當他登岳藏書之舉完成後，再將原欲燒毀告天照大神的另一本《洗心洞劄記》，經其友勸阻及介紹，遂奉納給伊勢豐宮的宮崎、林崎兩文庫。事後中齋參觀了該兩文庫，發現有《王陽明全集》，卻沒有朱子的全集，於是歸鄉與弟子湊錢購得《朱子文集》兩部各六十冊，再奉納給這兩個神宮之文庫。以後更認為只納《朱子文集》，不納陸象山全集，似覺未備，遂割愛自己所藏的《象山陸子全集》，奉納神庫。這種奉納神庫的舉動似乎成了他的性癖，以後還有《古本大學》以及《傳習錄》並抄寫一本《王陽明全集》的奉納舉動。[75]

中齋既是這樣具備神秘傾向或性格的人，雖然他由良知學強調人的主體性精神是無庸置疑，而且他自己也有一套嚴密的功夫論，但他並不陷在「內在」之中，常以「心歸乎太虛」之論大談「太虛」思想的超越意涵，因此他也沒有在超越意義上「滅煞」，[76]反而有補足良知學「天理」之超越意義。只是中齋太強調「心歸乎太虛」的精神體悟，不免使人有虛無之感，以致在三島由紀夫的理解下，視藤樹、中齋的「太虛」思想為能動性的「虛無主義」。[77]當然三島氏的理解恐有簡化之嫌，但至少中齋思想不無這種傾向，然而也有神秘主義思想成分。有關中齋的「太虛」思想內涵甚為複雜，筆者擬另撰文分析之，此處從簡。

---

75 關於大鹽中齋要將其書藏富士山室以及焚書於伊勢朝雄嶽絕頂之事，見氏著，〈朱子文集奉納伊勢豐宮崎林崎兩文庫跋〉，而其餘奉納《朱子文集》、《象山陸子全書》、《古本大學》以及《傳習錄》等，皆有跋文，均收入《日本の陽明學》，上冊，560~562。

76 劉述先先生嘗分析陸、王心學一元論的流弊說他們理論：「容易陷在『內在』之中，而造成『超越』意義之滅煞。」我這裡是借用劉先生的用語。參氏著，《黃宗羲心學的定位》（臺北：允晨文化公司，1986），25~29、72~90、118~119、162~175。

77 依三島氏之見解，認為明治維新的形成，是神秘主義（mysticism）的國學和能動性的虛無主義（nihilism）之陽明學而被預備的，故他所理解的中齋思想即是「虛無主義」之思想。參氏著，〈革命哲學としての陽明學〉，收入《三島由紀夫評論全集》（東京：新潮社，1989），第3卷，566。

臺灣大學學術期刊資料庫

# 五、結論：兼論日本陽明學思想的特色

本文主要分析日本德川陽明學者中江藤樹與大鹽中齋對「孝」的詮釋，在第一節稍述研究日本陽明學不宜從中日近代知識份子在國家主義或民族主義之激情下，遮掩了真正的日本陽明學之特色。由於二者對「孝」思想的主要批判對象是朱子，故在第二節分析朱子《孝經刊誤》以及對「孝」的詮釋所引發的後儒爭議。基本上朱子：一、對古文《孝經》的刊正，而根據《朱子語類》之說法，他特舉其刊正的主要原因之一，乃在於《孝經》原文中的「嚴父配天」會啟人僭亂之心。二、對「仁」、「孝」的關係，採取「孝」是「行仁」之「本」的實踐義，而非「是仁」之「本」的等同義，此項課題牽涉「仁」是否具有道德本體的超越性以及普遍性之問題。前項課題由日本陽明開宗之藤樹破解之，後項課題則由中齋完成批判，並以「孝」取代「仁」作為總攝具有超越性以及普遍性的道德本體。故在第三節則以藤樹對朱子《孝經刊誤》中有關「嚴父配天」思想會啟人僭亂之心的批判，並強化了「孝」的宗教性，藤樹晚年所著《孝經啟蒙》，進而每日有朝拜誦經之習慣，誠如日本前輩學者加地伸行所云：「在藤樹把其以前只是作為知識的、理論的或是科學而理解的《孝經》，轉換為體驗的、實踐的、宗教的《孝經》。」[78]但藤樹雖然使「孝」的思想神秘化乃至宗教化而解消了朱子的階級僭亂的疑慮，但對於「孝」與「仁」的本體論地位尚未措意，可以說對朱子「孝」的哲學批判尚未臻完成，這項理論瑕疵則由中齋接續完成。故本文在第四節則分析中齋完成藤樹批判朱子「孝」思想的未竟之功，補強了「孝」的本體地位，扭轉了「仁」、「孝」的道德本體之地位，以及中齋也繼承了藤樹將「孝」神秘化的傾向。

從本文之分析日本陽明學者強調「孝」的宗教性與本體地位看來，一般以為日本武家社會的傳統是「孝」從屬於「忠」的看法便值得商榷，至少大部分從良知主體出發的日本陽明學者不然，而且大皆出身武士（如藤樹、熊澤蕃山、中齋）。因此，德川社會忠孝孰為優先性的問題

78 加地伸行，〈《孝經啟蒙》の諸問題〉，收入《日本思想大系29・中江藤樹》，429。

臺灣大學學術期刊資料庫

相當複雜，不可如研究德川宗教的Rober N. Bellah、島田虔次等人簡單以日本民族傳統的「孝」從屬於「忠」，而中國傳統儒家主張「孝」優位於「忠」的說法一概而論。[79]近年來對這方課題關注的有牛津大學的I. J. McMullen嘗發表〈江戶前期における「忠」と「孝」の問題について〉反省這個課題，McMullen從德川前期的儒者選出林羅山、熊澤蕃山、山鹿素行、淺見絅齋四個人物，將之分為兩組，分析他們對於各自或傾向「忠」優於「孝」（如素行、絅齋）或傾向「孝」從屬於「忠」（如羅山、蕃山）的態度，以此文拋磚引玉說明「忠」、「孝」孰為優先的問題，相當有檢討之必要。[80]

最後，本文在終篇之際，擬對日本陽明學的特殊性稍作一簡單分析。中齋與藤樹二者為學雖均以陽明良知學為宗，但陽明未擴大「孝」的本體義或天道義乃至宗教義，藤樹與中齋顯然對於「孝」的詮釋與陽明有根本的歧出，但由此歧出，亦可見日本德川陽明學之一大特色。另外一項值得注的課題是，斬斷「仁義禮智」的抽象本體義，強調這四端之心只是現象道德義，並不是日本陽明學如藤樹、中齋的專利。事實上，與藤樹略晚同樣反官方朱子學的古學派先鋒山鹿素行也強調以「仁義禮智亦性之用」，非「性」本身，以此反宋儒以「仁義禮智四端為性」，[81]如是「仁義禮智」在素行觀念中亦非本體義，充其量只是現象的道德義。截至古義學派的伊藤仁齋亦直謂「仁義禮智」乃「德之名」，非「性之

79 如Robert N. Bellah說日本是：「在支配的價值構造上，可說是強調『孝』從屬於『忠』的事實，是極為重要的。……當（忠和孝）有矛盾發生之時，（日本人）第一義務與其是對家族負責任，毋寧是對主君負責。」氏著，*Tokugawa Religion: the Values of Pre-industrial Japan* (Glencoe, Illinos: The Fee Press, 1957), p. 18. 島田虔次也曾說：「（中國）儒教的世界，可說是有國家和家族（個人）二個為中心的橢圓。……那不是想將哪個一方的圓收斂到另一方的圓上。」氏著，《朱子學と陽明學》（東京：岩波書店，1957），28~29。

80 I. J. McMullen, 〈江戶前期における「忠」と「孝」の問題について〉，收入《季刊日本思想史》第31號（1988），39~59。

81 山鹿素行，《山鹿語類》，收入《日本思想大系・32》（東京：岩波書店，1982），卷41，374。

臺灣大學學術期刊資料庫

名」，[82]這樣的結果也勢必使仁義禮智失卻「性」的本體義。古文辭學派的荻生徂徠也不滿仁齋如此解釋，而謂「道屬先王，德屬我，唯依於仁而後與我可得而合焉」、「仁、智，德也，存乎人焉；禮、義，道也，作乎聖焉」。[83]我們從這裡可以看出令人覺得有意思的現象，仁齋將仁義禮智從宋儒的「性」涵義中抽離出來而命之為具體現實中的普遍意義之「道德」，把宋儒超越的普遍主義之「性」抖落為只是具體現實中的道德意義；徂徠則又把仁齋的「仁義禮智」之現象道德義，區分為「仁、智，德也；禮、義，道也。」於是「仁」、「智」成了相對的現象道德義，反而是把「禮」、「義」之「道」，升格為絕對普遍的道德指標了。

綜合而言，日本古學派均反對宋儒強調孟子的「四端之心」的先驗本體意義，同樣的陽明學者如藤樹與中齋亦有這種傾向，但是陽明學者並不是要斬斷性體的超越意義，而是以「孝」取代「四端之心」的本體意義，與古學派發展仍有極大的不同。這樣從陽明學上述的發展脈絡來看，丸山真男在《日本政治思想史論》的「從自然到作為」之理論，似乎無法套用在日本陽明學身上，並且如果從「國學」的神道教與陽明學「太虛」論（如藤樹、中齋）或「氣一元論」（如山田方谷）來看，所謂「近代」的「主體作為」課題反而有從「作為」回返到「自然」的趨勢。因為中齋、藤樹從人人皆可得的良知之主體性作為出發，雖然也解構了朱子「仁」的「自然之理」的地位，但弔詭的是當陽明學者如中齋與山田方谷等人企圖從「人為」返到「自然」時，卻不再是回到朱子學之「理」，而是也如古學派仁齋、徂徠一樣經過解構、批判朱子學後，以另一面向獲得重生而呈現，方谷以藉助良知學的「氣」論，藤樹及中齋則以良知學的「孝」論貫穿了「自然之理」與「人事作為」，並使之更具宗教性意義。如是則丸山氏「從自然到作為」的思維模式便成為重大的理論缺憾，因為丸山氏根本忽略陽明學在德川時代的發展，只是將日本陽明學歸為朱子學的一支，而認為解釋近世初期普遍的思維方法乃

82 伊藤仁齋，《語孟字義》，「仁義禮智」，第1條，128上。

83 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，丙卷，121。

臺灣大學學術期刊資料庫

至精神態度如何變化的問題上，處理日本陽明學是「無意義」的。[84]而且就丸山氏強調近代性指標的「主體作為」而言，德川儒者最強調人的主體性者莫過於陽明學者，故幕末維新志士陽明學者居多主要原因是：陽明學理論本有衝決不平等的網羅規範，這是就個人之「主體性」而言；但德川陽明學另有一個注意的現象即是有回返「自然秩序」觀的一面，而這種自然秩序觀往往帶有宗教性，這種性格我們從本文藤樹與中齋的身上已可發現，這就說明了儒學在日本實帶有比中國更強烈的「宗教性」，這也就是為何幕末陽明學者或傾慕陽明學者皆成為倒幕先鋒，但對於天皇神聖的地位仍然高度尊奉不已。

另外，一般認為日本陽明學特具行動論或革命性，但為何如此？一般的解釋認為陽明本身的「即知即行」、「知行合一」即具高度行動論思想，但為何日本人可以比較徹底實行，且為何比較偏向直證派路線，就少有人提出解釋。事實上這種行動論也與日本陽明學的宗教性也有相當大的關聯。但追本溯源，仍與陽明理論本身有關。因為陽明之思想本身即有兩種性格，一個是宗教性的陽明，一個是現實性的陽明。前者強

---

84 丸山真男在《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1976），32~33。丸山氏此書只有一頁說明德川陽明學，而且是將之放在不起眼的註上說明，但從這個註的解釋上，我們很明顯可以看出幾項問題：其一，他舉例說「在被稱為陽明學派之祖的中江藤樹及其弟子熊澤蕃山，乃至近世後期大鹽中齋的思想中，靜的=觀照的性格是如何後退而進行著，已不用再屢次說明了。」這項說明太簡略，以致很容易給人以為日本陽明學只有「動的」、「經世的」一面，而忽略其「靜的」乃至「宗教性」的一面。其二，丸山氏說尤其在日本陽明學的思維方法中對「朱子學的依存性」很大，這當然也是部分事實，如幕末陽明學者佐藤一齋陽朱陰王學說已是眾所皆知，但如大鹽中齋則渾身是陽明學，雖並不排斥朱子學，但陽明學表面上不排斥朱子學甚至尊重朱子學，這在中日皆然。若論思維方法，則陽明學「心即理」思維與朱子學「性即理」思維即有顯著不同，故丸山氏所說陽明學在思維方法上對朱子學有很大的依存性，其實只是表面性的，而其內涵卻相差甚遠。其三，丸山氏似在此註最末將陽明學精神在日本崩毀的過程看作與朱子學精神同樣是「從自然到作為」的命運過程，德川中期陽明學似乎有丸山氏這種現象，如熊澤蕃山的經世之學即是。但幕末從中齋「太虛」乃至山田方谷的「氣一元論」等思想卻有從「作為」回返「自然」的現象，而且在中齋思想中尚帶有宗教性的意味。總之，丸山氏的主要問題在於將陽明學之思想淵源僅歸於與朱子學同樣淵源來處理而未措意陽明學本身的發展特殊性。

臺灣大學學術期刊資料庫

調本體之體悟，是一種「即本體便是功夫」的頓悟之教；後者著重實踐功夫，是一種「即功夫便是本體」的漸悟之學。四無與四有的爭辯即在於此。[85]而對政權具威脅的並不是現實性的陽明學，而是宗教性的陽明學。陽明後學步學其後，充分發揮這兩種性格。但陽明學的蓬勃發展卻都是在亂世時代，陽明自己所處的時代已是綱紀敗壞，亂臣當道，叛亂迭生的時代，如是強調體證本體派之宗教性的陽明學便躍然登起，此可從泰州學派的發展與晚明三教合流之情形看出。有學者已指出陽明門下尤其泰州學派的三教合一思想，以及泰州學派和善書發展的關係非常密切。如袁黃（了凡）《立命篇》與王畿（汝中，1497~1582）、管志道（東溟，1537~1608）、楊起元（復所，1547~1599）、李贄（卓吾，1527-1602）、周汝登（海門，1547~1629）等之關係，另外林兆恩的《三教會編》也受王艮（號心齋，1483~1540）影響。[86]泰州學派從王艮以下羅近溪、楊復所等人皆亦重視《孝經》，已視《孝經》具有神秘的政治社會功能，而晚明呂維祺所編的《孝經大全》也有部分蒐集泰州學派的有關《孝經》著作，與此股思想頗有關聯。

陽明後學既有宗教性的一面，他們所散播的思想很自然讓為政者如芒刺在背，可以說統治集團均不喜陽明學，張居正（叔大，1525~1582）斥之為異學，禁毀天下書院講學，不只是表面上因為陽明學者都反對他而已，而是陽明學本身即具有對「現世性帝國」（注意：不是「宗教性帝國」）摧毀的威脅性，因為良知學主張由人的主體性出發，強化人人皆平等，人人可成為聖人（雖然儒學理論本身已是如此，但良知學更強化了這種理論）這是眾所皆知的，而「宗教性」的陽明學正是散播此思想的主要催化劑。清代奉朱子學為正統，壓抑陽明學，御用的士大夫集團大都攻擊陽明學終日談心論性是亡國之因，但其實更大的原因也許是

85 陽明在天泉橋上為王龍溪「四無」與錢緒山「四無」所作的綜合調解，即可看出陽明講學的這兩種性格。有關這次有名的爭辯參王畿〈天泉證道記〉與《傳習錄》，筆者不再詳敘。文中所用「即本體是功夫」、「即功夫是本體」之用語，乃參牟宗三先生之用語，參氏著，《從陸象山到劉蕺山》（臺北：學生書局，1993），274。

86 酒井忠夫，〈陽明學と明代の善書〉，收入《陽明學入門》（東京：明德出版社，1971），341~363。

臺灣大學學術期刊資料庫

陽明學的宗教性吧！晚清陽明學的復活，以及日本幕末陽明學如雨後春筍的蓬勃發展，可以充分說明出這種現象。畢竟「宗教」與「行動」之間是分不開的，「行動」的「信念」與「依據」如果沒有明確的堅持，則「行動」可能流於「理性化」而使行動有所遲疑；反之，如果「行動」要依據「信念」，義無反顧，不得有所遲疑的話，便必須跳過「理性化」的辯證過程進而到「宗教」信仰層次，這就是陽明「一念發動處便是行」的「知行合一」信念，信仰良知學直證派以及一些信仰宗教的人，其實均不缺乏這種宗教性的行動。

以上是說明宗教性陽明學的流行與大時代環境有相當大的關係，但這種「宗教性」的陽明學現象在日本卻有不同的發展。中國式的家天下政權畢竟只具有「現世性格」，但日本封建政權卻同具「現世性」與「宗教性」兩面。「現世性」政權指的是幕府的將軍政權，這是可以經由革命力量掃除的，相對的「宗教性」的神聖天皇政權從來沒有消失過，而這種「宗教性」的政權透過「神道」的宗教信仰與儀式根深柢固地印烙在每個日本人生活尤其知識份子身上。我們從德川儒學各派的思想家身上皆可找到他們對於本土特有的宗教信仰思想，而弔詭的是這些強調神道信仰的儒者大皆不是出現在幕府政權擁護的朱子學者身上，如德川初期與藤樹約略同時的古學派先鋒山鹿素行晚年已不是儒學而是徹底的神道學了；伊藤仁齋也嘗賦詩闡述他的教學理想說：「神皇正統億萬歲，一姓相傳日月光；市井小臣嘗竊祝，願教文教勝虞唐。」[87]藤樹弟子熊澤蕃山晚年亦極強調「日本水土」的神道以取代儒道、佛道，他說：「以天地之神道而云大道，在我國則有據日本水土之神道。大道無名，成我國之道，若不得已而取名，宜取神道。」[88]即使高度遵奉朱子學者山崎闇齋（1618~1682）也有相當有名的垂加神道，立說神道乃「本地垂跡」之說，充分肯定神道的神聖性與日本的主體性；又如本文所分析的陽明學者藤樹與中齋皆有強烈的神道宗教思想。如是這種以日本神道為主體的宗教信仰，配合宗教性的陽明良知學，就不難了解為何日本的陽明學

87 此詩引自加藤仁平，《伊藤仁齋の學問と教育》（東京：第一書房，1979），〈序文〉，1。

88 熊澤蕃山，《集義外書抄・脫論三・20》，收入《日本の陽明學》，上冊，卷6，452。

臺灣大學學術期刊資料庫

者能比中國學者更具「行動論」的色彩。晚清知識份子「行動論」特著的譚嗣同，我們也可以找到這種結合宗教性的「良知學」與華嚴心學信仰的相同例子。

（責任編輯：吳雅婷　校對：簡志維　翁稷安）

臺灣大學學術期刊資料庫

# The Interpretation of "Filial Piety" by the Japanese Yomeigaku Scholars, Nakae Toju and Oshio Chusai

Kun-chiang Chang

## Abstract

The main purpose of this article is to expound on the particular thought found in the Classic of the Filial Piety by Nakae Toju, the founder of the Tokugawa Japan's Yangming Learning, and his late Tokugawa successor, Oshio Chusai. It shows that both scholars religiously dignified the thought of the filial piety. characteristic of Japanese Yangming Learning. In the first section, this article argues briefly that Japanese Yangming Learning should not be treated from a view-point of nationalistic passion, held by both modern Chinese and Japanese intellectuals, which falsified the Yangming Learning. In the second section, the article analyzes Chu Hsi's *Corrections to the Classic of Filial Piety* (孝經刊誤) and his interpretation of 'filial piety' that provoked controversy among later Confucians. In principle: 1) in his *Corrections*, Chu pointed out that the phrase 'a strict father equals Heaven' in the original text of the *Classic of Filial Piety* would make people presumptuous. 2) As to the interrelation between 'benevolence' and 'filial piety', he argued that 'filial piety' is the foundation of 'benevolence'. This led to the question whether the term 'benevolence' includes both transcendentalism and universalism of a moralistic substance in its

臺灣大學學術期刊資料庫

meaning. Toju solved the matter of transcendentalism, while Chu Hsi criticized the matter of universalism, replacing 'benevolence' with 'filial piety' as a transcendental and universalistic substance. The third section explains how Toju dealt with Chu's criticism of the concept 'enshrine Father as Heaven' (嚴父配天), thus, strengthening 'filial piety' in a religious sense. The fourth section manifests the way Oshio Chusai completed Toju's criticism of Chu Hsi, strengthening 'filial piety' as a moral substance, and switching the substantial interrelation between 'benevolence' and 'filial piety'. Lastly, this work arrives at a succinct conclusion that also touches upon the religious traits of the Japanese Yangming Learning in terms of the definition of 'filial piety' by the both scholars.

**Keywords:** Nakae Toju, Oshio Chusai, Filial Piety, Tokugawa Japan, Yangming Learning, *Classic of Filial Piety*.

臺灣大學學術期刊資料庫