

日本儒教之多樣性

高島元洋著 張可佳譯

摘要

本論文之旨趣如下：關於儒教之理解，在中國、朝鮮半島及日本三地，由於皆屬儒教文化圈之一環，以比較思想之角度看來，其相互之間必然有其類似之處。然而，若要同時將此三地之儒教思想一括而論，卻有其困難及盲點。原因在於三地的家族制度、祖先祭祀，意即所謂「宗族制度」之不同及有無。日本朱子學常以「異姓養子」、「同姓不婚」之兩觀點來理解中國之「宗族」。然而，實際上在日本的儒教發展過程中，由於社會上缺乏「宗族制度」，「異姓養子」、「同姓不婚」等之問題並未受重視，形同忽略，儒教在無宗族制度之前提下被日本人所理解吸收。如同朱子學及陽明學之爭論在中國屢掀波瀾，但在日本卻無被明顯區別般，儒教在日本有別於中國呈現出其不同的發展面貌。此篇論文之目的，主要即在於以具體之形態、支持階層之多元等方面，論述日本儒教在思想內容上呈現出多元化之原因。美中不足的是由於篇幅所限，此篇論文僅能針對日本儒教、日本朱子學之部份進行論述，日後希望能有機會再提供相關之研究及調查以供學界研究之用。

關鍵詞：儒教、日本朱子學、多樣性、宗族、教育

2010/03/31 投稿成功，2010/06/10 審查通過，2010/06/17 修訂稿收件。

* 高島元洋現職為日本國立御茶水女子大學文教育學部暨大學院人間文化創成科學研究科教授。張可佳現職為御茶水女子大學大學院人間文化創成科學研究科研究生。

Diversity of Japanese Confucianism

Motohiro TAKASHIMA, Chang Ko-chia

Abstract

The thesis of this paper is as follows. Viewed from a comparative ideological perspective, the respective brands of Confucianism in China, the Korean Peninsula, and of course, Japan share a resemblance because they are all forms of Confucianism. However, it would be problematic to put them under the same rubric, treating them as one entity. It is due to family institution and ancestor worship (*Sozoku*, or patrilineal descent group). In the discussions of the Japanese school of Confucianism, *Shushigaku*, it manifests itself in the permission for adopting someone of a different surname and the prohibition of marriage between those of the same surname. But the study of Confucianism in Japan is pursued with hardly any tribute to these issues. Moreover, the differences between *Shushigaku* and its offshoot, *Yomeigaku*, go largely unrecognized. This paper shall give an account of how Japanese Confucianism developed in its ideological diversity by paying special attention to the diversity of the concrete forms and of the supporting social classes. Although the paper represents but a portion of the discourse regarding Japanese Confucianism and Japanese *Shushigaku*, I plan to present a more thoroughly researched draft at a later date.

Keywords: Confucianism, Japanese Shushigaku, Diversity, Sozoku, Education

* Professor, Department of Graduate School of Humanities and Sciences, Ochanomizu University.
Postgraduate, Department of Graduate School of Humanities and Sciences, Ochanomizu University.

儒教最早成立於中國（如孔子西元前 551-479、朱熹 1130-1200）。經朝鮮儒教（如王仁「百濟之人」、李退溪 1501-1570）為媒介傳至日本，發展成為日本儒教。其後，儒教以此中國、朝鮮、日本之順序，成同心圓狀向外發展，形成所謂之儒教文化圈。中心為中國，朝鮮及日本為其所傳播之地。在此種歷史背景之下，我們在理解日本儒教時，似乎可藉由其與中心思想，也就是中國儒教之距離遠近，進而著手說明。

然而，此種理解方式卻有其盲點。其問題癥結，在於以某一思想為同心圓圓心，而論述其他複數思想相對於此圓心於同心圓上之位置時，此些思想往往有被一元化、單純化理解的傾向。具體而言，此處所指涉的即以中國儒教為思想基準，而朝鮮儒教、日本儒教為此基準下的產物，此種一元化之理解法。在此種理解之下，以中國儒教為「普遍」，而日本儒教為「特殊」之思考模式應運而生¹。而民族中心主義（ethnocentrism，此處指「中華思想」）之抬頭，在此亦表露無遺。

然而平心而論，在日本，中國儒教並非基準也非普遍。在思想方面，雖然使用共通的詞語（例如「仁」、「孝」、「聖人」等），但其所形繪之世界觀可謂大相逕庭²。換句話說，共通的詞語雖然隨著儒教的發展，以同心圓狀向外拓展、傳播、定著，但因應不同之社會環境，儒教於各地所開展之世界觀並不相同。並非如同上述之儒教詞語般，以共通二字所能簡單概括。

民族中心主義（中華思想）常以中國儒教為「普遍」，日本儒教為「特殊」。此種理解法成立之前提，在於思想之內容及其所形繪之世界觀同質且呈同心圓狀展開。然而，若欲將日本儒教置於同心圓上討論，勉強只是因為其所使用之語詞與中國儒教相同方能如此。實際深入探討後，會發現兩者所呈現之思想內容及世界觀迥異。如此一來，上述民族中心主義（中華思想）之論述有其不足之處，其理論難以成立。理解日本儒教，必需回歸當時日本社會之現況才能正確判斷及分析。

日本儒教所呈現出異質的世界觀，並非三言兩語所能簡單說明。本文將以此世界觀的一部份，也是日本儒教當中極其曖昧之部份為中心進行考察。由於日本

¹ 高島元洋：〈「思想史」とは何か—「日本倫理思想史」に関する方法論的反省〉，收錄於《お茶の水女子大学比較日本学研究センター研究年報—創刊号》（東京：お茶の水女子大学，2005年）。

² 高島元洋：〈日本儒教の特徴〉，收錄於《お茶の水女子大学大学院教育改革支援プログラム「日本文化研究の国際的情報伝達スキルの育成」——平成20年度活動報告書海外教育派遣事業編》（東京：お茶の水女子大学，2009年），頁187-204。

儒教以其獨自的多樣性發展，由中國儒教、朝鮮儒教的立場看來，日本儒教的此種多樣性造就了其難以理解及曖昧不明之一面。以下將針對此種世界觀所包含的多樣性進行探討與分析。

一、思想之多樣性

儒教思想隨著時代之演進衍生變化。以日本儒教為例，其大致而論，有朱子學、陽明學、古學、折衷學等各種的思想及學派陸續形成³。其中，朱子學及陽明學成立於中國，由中國傳入，此點無庸置疑。而相對於朝鮮儒教只認同朱子學否認陽明學，日本儒教包容朱子學、陽明學，並新形成批判兩者之古學、取捨朱子學和古學諸說之折衷學，可謂多元發展。

日本儒教之多樣化，使其異於中國儒教及朝鮮儒教，呈現不同面貌。然而此種思想之多樣性由何而來，且寓意為何？恐怕仍與日本儒教其他方面之多樣性有所關連，需深入研究探討。

二、機能之多樣性

首先，日本儒教就其機能而論具有多樣性。中國儒教及朝鮮儒教的機能，由今日研究所知，與宗族、科舉等社會構造相互呼應。譬如先有宗族（社會構造），而後「孝」之思想得以成立。先有「科舉」、「士大夫」（社會構造），而後有「聖人」、「修己治人」、「仁」等思想誕生，儒教之思想與宗族關係密切。然而相較於此，日本社會無宗族、科舉制度之存在。不同於中國、朝鮮，日本儒教由於呼應德川幕府體制，重整社會構造，造就新的「人倫」思想誕生，在此背景之下，其機能更顯得複雜、曖昧且瑣碎。

（一）日本儒教中，特別是朱子學，一般皆認為其內容因襲於中國，在江戶時代代表幕府體制之教學方針、具有維持體制秩序之功效。但實際上，朱子學在日本的受容過程中，結合社會制度，本質產生變化，其內容已非一種具支配性、單純維持體制正統之思想。因此，從來對朱子學之刻板印象，已被今日學者之研究所指摘否定⁴。譬如以下所引用的段落，為其主要之代表論述。引號內的內容為其要旨，具體的論證在此省略。

³ 關於此內容，詳見下文二之（五）。

⁴ 如渡邊浩：《近世日本社会と宋学》（東京：東京大学出版社，1985年），頁16、27。和島芳男：《日本宋学史の研究（増補版）》（東京：吉川弘文館，1988年），頁337始。

「德川時代時，儒教漸受人們重視。有人將其視為遊藝之一種，而藉此學習四書。大名、武士、町人之階層中亦有出現虔誠之宋學信奉者。然而，此種情況皆屬例外。一般而言，江戶時代之宋學，難以將其與維持社會秩序之功效加以連想。當時德川幕府之社會體制，本在與儒學無任何關係之下成立。林羅山仕奉於將軍，因而建構了幕府體制之意識形態等說法，實為對羅山之過度評價。朱子學，並非為幕藩體制之正統思想。」（渡邊浩《近世日本社会と宋学》）

「以往雖有德川家康從諸多儒學流派中選擇朱子學之舊說，但此說法為毫無根據之言論，在此加以論証反駁。（1）藤原惺窩雖謁見家康，但對於家康並無任何思想上之影響。（2）惺窩之弟子羅山，並非因教導、傳授朱子學之本質而得到與家康會面的機會。乃因其博學強記之才能，而得以從事於幕府制度、儀禮之整備工作。（3）從家康所開版之書目中，發現朱子學並無特別受到注目。（4）由《甲子夜話》等記載之事例中，可得知一般的武士對朱子學毫無關心。總而言之，所謂的幕藩體制，在當時並非由朱子學所主導。」（和島芳男《日本宋学史の研究（増補版）》）

「至今所見之思想史中，主要以仁齋及徂徠批判儒教主流之朱子學為主要構圖。在此種理解下，朱子學等同於與幕府權力統合之封建思想。然而，此種說法並未被充分論證，有其問題存在。特別是朱子學與幕府權力結合之前提，此點內容尚未被釐清。德川幕府之成立，其實原本即非源自於儒教之政治思想。」（尾藤正英《江戸時代とはなにか》）

現今之通說，皆言朱子學構築了幕藩體制之意識形態。這可謂解釋思想時的一種方便，也就是不把思想當作思想來理解，而一味地將其解釋為意識形態。這種傾向最典型也是最不可取之例子，非馬克思主義（唯物史觀）莫屬。即主張「思想」（上部構造），等同於基本之「土台」（生產等諸關係）所規定的意識形態（虛偽意識）⁵。與此相近之言論，如同上述所提及的對於日本朱子學之一般理解，雖不得言其等同於馬克斯主義，但至今卻仍屢見不鮮。因此，我們若欲對既定之通說加以反駁，並非單純地著眼於歷史事實問題，而必須立足於正確之歷史認識方法論，方才得以成立。

（二）如上所述，可知日本儒教特別是朱子學，其功能並非建構幕藩體制之意識形態。如此一來，日本儒教之實際功效規模銳減。其首要機能，等同於今日所言初等、中等教育之推進。如「藩校」、「寺子屋」等，以閱讀、習字等

⁵ 前掲〈「思想史」とは何か—「日本倫理思想史」に関する方法論的反省〉。

方式教授實際的讀寫能力，並教導立足於社會必要之道德（如「仁義」、「忠孝」等）。

舉例而論，貝原益軒（1630-1724）之《和俗童子訓》（1710），為日本最早的兒童教育書。主要在體系地論述兒童年齡發展階段及教育法的關係⁶。在此書中，益軒認為，「六藝中，知書寫算數，殊貴賤四民，皆所當習」。「文字、算術」對日常生活有何重要性，益軒不厭其煩地詳加說明。所謂「六藝」，乃指「禮、樂、射、御（馬術）、書、數」（《周禮》）。益軒對六藝之理解可謂週到。而武士之子，益軒認為「當於學問之閑，使其習弓馬、劍戟、拳法」。農工商之子，則「僅教其書寫、算數，令知專其家業」。內容雖有不同，但習得文字與算術兩項不分身份皆被要求。

而關於此處所言之「六藝」，朱熹在《大學章句》中亦有提及。其解釋如下。古代之中國，學校制度完備，孩童於8歲進「小學」，習得「灑掃、應對、進退之節，禮、樂、射、御、書、數之文」，15歲在「大學」學習「窮理正心修己治人之道」。朱熹認為，在「大學」所學之「修己治人」學問要能成立，必須在「小學」勤學身體之教育。即意指知識之前提，乃為身體的教育，此乃學問之本質。

然而益軒雖如上所述言「藝」，但其認為教育的基本乃以「學問為本，藝能為末」。「書寫」、「算術」之學習為「末」。其之本，為「義理之學問」。「藝，勤學問之餘所為之余事」。此種論點無庸至疑與朱熹「大學」、「小學」之解釋相對。不同於朱熹所說，益軒主張「小學」（「六藝」等）雖為學問前提所必備之學習，然學問的本質乃在於「大學」（修己治人之學）。

益軒認為，「四民」從小開始應教其「行對父兄、君長之禮儀」，閱讀「聖經」使其漸進了解「仁義之道理」。人接受其本有之「天地之德」，備其天生存於「心」之「仁、義、禮、智、信五性」，循其性而行「父子、君臣、夫婦、長幼、朋友五倫之道」。但「人之道」若無「人倫之教」，則無法自覺且實踐。無法實踐「人之道」，則人雖為「萬物之靈」，實與「禽獸」無異。

因此，孩提時期開始，教育即成為重要課題。此時期開始所需注意且保有之仁愛之心，益軒認為，「小兒時起，應心和、慈人、有情，勿苦侮他者，常樂善愛人，以行仁為志」。且「行孝之際，當知愛敬心法」。「愛」，乃「慈人、不疏」；「敬」，乃「敬人、不侮」。「孝弟」為家族所謂限定的人際關係中所有

⁶ 貝原益軒：《和俗童子訓》，收錄於石川謙校訂：《養生訓·和俗童子訓》（東京：岩波文庫·岩波書店，1961年），頁220、237、207、214、225。

之德。「愛敬」為一般人際關係中所有之德。因此「孝弟」之根底為「愛敬」。而「愛敬」心法之習得在於教育。

(三) 話雖如此，日本儒教之機能並非僅只於教育單一方面。在此，「教育之機能」一語意味為何，有其定義上之問題。江戶時期初等、中等教育之背景中，並無今日近代教育所見之「學歷社會」、「競爭社會」存在。近代之教育乃為一種社會統制。學校如同生產螺絲釘和螺絲帽之工場，調教孩童成規格品將其送入社會。此種強制力，即便在教育孩童，幫助其養成「主體性」時，仍然採取斯巴達式無所不教、無所不管，如同穿孔般漸次深入，使孩童如死去之帝「混沌」之狀，剝奪其之「主體性」，而與當初教育之目的背道而馳，走向矛盾⁷。相較於此，在近世之「寺子屋」中，孩童如同一種帝「混沌」。根據當時之繪畫資料顯示，課堂中有認真學習臨本、範本之孩童，也有塗鴉玩玩具、逗貓狗等邊玩邊學習的孩子。另外，當時之教育方法與近代教育迥異。課堂上並非由一位老師統一授課。孩童之學習桌無固定方向，且無體罰等強制力之教育方法存在⁸。

(四) 然而，儒教雖與近世日本教育發展息息相關，但日本儒教之實態，有教育機能所無法說明之一面。上述貝原益軒之著作，除『和俗童子訓』外，另有《大和俗訓》(1708)⁹。《和俗童子訓》之內容，主要乃針對不同之發展階段將其教育方法組織化。而《大和俗訓》為通俗教訓書，目的在針對一般人之教養學問進行解說。其注釋者石川謙認為此書之對象乃為士人，當中並無提及農工商三民之教育及學問。但實際上閱讀其文，發現並非如此。如〈大和俗訓序（竹田定直著）〉中，明言本書並非僅針對「武士俗吏」所作。而益軒自述之〈大和俗訓自序（貝原益軒著）〉中亦言，本書乃為「世間無學之人、小兒之輩、卑男賤女之告諭，民用之小補」，「凡為人之務，所行之技有三，所願之所亦有三。一為務業，二為養生，三為行義」。由此等言論，可見《大和俗訓》實以四民為對象所訂立之教訓書。

本書之旨趣，主要可以「人以天為父，地為母，受天地之無限大恩。故常侍奉天地以為人道」一文要約。「天地之恩」，乃指「天地生萬物為其根本，是大

⁷ 金谷治譯注：《莊子（第一冊）》，〈宥帝王篇〉（東京：岩波文庫・岩波書店，1975年），頁235。

⁸ 市川寬明、石川秀和：《ふくろうの本—図説・江戸の学び》（東京：河出書房新社，2006年），頁27、118等。

⁹ 石川謙校訂：《大和俗訓》（東京：岩波文庫・岩波書店，1938年），頁25、39、42、73、153、170、44、155。石川謙〈解說〉參照。

父母」之意。當中，特言「人」為「萬物之靈」，受「天地之正氣」而生。此處有所謂「人以天為父、地為母」之說法。「人」之「父母」為「天地」，因此「人道」在於「侍奉天地」。「天地侍奉之道」為「仁」，「仁之理」為「惠人憐物」之「德」。此「人道」之「仁」具體的開展後成「五常」（仁、義、禮、智、信）及「五倫」（君臣、父子、夫婦、長幼、朋友）。

相對於朱子學由「天人合一」、「性即理」來解釋「仁」，益軒以「天地之大恩」、「四恩」來理解「仁」。此種對於「仁」之理解差異，明顯可見兩者思想構造之不同。然本稿礙於篇幅所限，今暫不深入探討此問題。

由上述之內容，可見《大和俗訓》之功能並非受限於兒童教育機能，其主要乃為以四民為對象之一般教科書，並兼具文化享受及教養受容之功效。由此可知，日本儒教一方面確立教育制度，使其教育機能萌芽，達到近代國家社會統制之效果，另一方面，其充實了個人之興趣教養，兼具文化享受、教養受容之功能，可謂用途廣泛。

因此，學問由後者之機能而論，亦被理解為「遊藝」。所謂「遊藝」，乃指歌舞、音曲等之遊戲（遊興），並為學問、文藝之教養¹⁰。可為個人之興趣，亦為社會交際之工具。話雖如此，值得注意的是，其並非僅為上層市民之興趣、娛樂，及滿足他們知識欲、虛榮心之物。江戶時代，「遊藝」在四民當中皆有廣泛的支持群。而呼應此種需求，創造文藝之職業文化人因應而生，傳達文藝情報之組織網亦漸次形成。

在針對不特定多數之人，教導其演藝方面的技術與涵養，或提供其學問、文藝書籍等現象之中，我們可以得見當時情報文化、出版文化組織網之存在。舉例而言，一本書的誕生，需先有作者而後才有作品。但僅有作者，作品仍未能出版。出版之前，尚需經由印刷作品之印刷業者、收受印刷物之書物屋（書肆），管理商品、販賣、確保流通、獲利等之繁瑣動作方才可能完成¹¹。所謂出版，即在此種流通之下始得以成立。

在此種情報文化、出版文化的組織網之下，學問、藝能皆可視為情報之一種，且兩者實屬同樣性質。首先，學問被理解為藝能，或是遊藝之一部份。此與益軒「學問為本、藝能為末」（《和俗童子訓》）之發想迥異。由下文之引用，我們可窺見「四書七書」、「四書文字讀」、「學問」等詞與諸藝能並列使用。

¹⁰ 藝能史研究會編：《日本藝能史》5（東京：法政大學出版局，1986年），頁102。

¹¹ 今田洋三：《江戸の本屋さん—近代文化史の側面》（東京：日本出版協會，1977年）IV，頁150始。

如儒子之《可笑記》第四（1642 刊）中，言「為人之親，大身、小身，貧富與共。侍子年屆七八，使習文字。此後經年而使學弓馬、兵法、禮儀、鐵炮、詩歌之道、四書七書」¹²。寒河江正親《子孫鑑》（1673 刊）中言，「夫生於武家之人，使其七八歲手習初文。十一二三，四書文字讀，併茶湯、仕付方（禮儀作法）、謠、鼓。又十四五六七，居相、劍術、鎗、馬、弓、鐵炮（槍炮），次為鷹、盤之遊。又十八九歲始，軍法、兵術、詩歌，以至醫道，循序以稽古」¹³。另如太宰春台之《獨語》（18 世紀前半）中亦可見，「昔士君子學問，詠歌作詩連歌，或玩管絃。稍下品者，則彈琵琶語平家，樂習筑紫箏、幸若之舞。（中略）今工人商賈中稍富者，學問玩詩歌管絃，稍下品者，樂習猿樂之類，未可近淨瑠璃、三味線」¹⁴之論述。

不同於前述之儒教教育機能，日本儒教在充實個人興趣教養，兼具文化享受之機能方面，「學問」即等同於「藝能」。而益軒「學問為本、藝能為末」之立場則被予以否定。關於此點，江戶時代之儒學者荻生徂徠（1666-1728）更以理論加以明確規定。徂徠認為，「藝能」（六藝）即為「學問」（道）。所謂「六藝亦先王之道也」（《弁名》道 9）、「先王之道。古者謂之道術。禮樂是也。後儒之諱術字而難言之」（《弁道》20），即為此義。而如益軒般之思想家，徂徠以「道學先生」加以批判。言「學寧為諸子百家曲藝之士。而不願為道學先生」（《學則》）¹⁵。由此可見，日本儒教由於其機能內含多樣性，使得當時學者對於「學問」一詞之定義無統一標準，而「學問」之內容究竟為何，亦因人而異，呈現出極其多元、複雜及曖昧之一面。

（五）順帶一提，日本儒教此種「學問」與「藝能」的關係，我們亦可由儒教史之中加以整理，以窺知一二。

如廣瀨淡窗之《儒林評》中，分江戶時期之「儒風」為四期加以整理說明¹⁶。最初為「儒道之中興」，言及藤原惺窩、林羅山之開啟程朱學（朱子學、宋學），

¹² 如儒子：《可笑記》，收錄於《德川文藝類從第二教訓小說》（東京：國書刊行會，1914 年），頁 104。

¹³ 寒河江正親：《子孫鑑》，收錄於中村幸彥校注：《日本思想大系 59 近世町人思想》（東京：岩波書店，1975 年），頁 82。

¹⁴ 太宰春台：《獨語》，收於《名家隨筆集上》（東京：有朋堂，1926 年），頁 356。

¹⁵ 荻生徂徠：《弁名》、《弁道》、《學則》，收錄於吉川幸次郎、丸山真男、西田太一郎、辻達也校注：《日本思想大系 36 荻生徂徠》（東京：岩波書店，1973 年），頁 47、28、197。

¹⁶ 廣瀨淡窗：《儒林評》，收錄於關儀一郎編：《日本儒林叢書》第三卷（東京：鳳出版，1978 年），頁 1。

展開日本儒教嶄新之一頁。而後儒風一變，中江藤樹、山崎闇齋、熊澤蕃山、貝原益軒、木下順庵所謂「本性理、主躬行」之風興起，蔚為風潮。其後學風再變，由伊藤仁齋、荻生徂徠為首，批判宋學，提倡「古義」復興之學抬頭。此時之儒風，可以「精訓詁、主詩文、不努躬行」一語要約。然而此種反動而後卻成為「三變」。主要在於仁齋、徂徠之古學盛朱子學衰後，多數之儒者「流於浮華放蕩，無務躬行者」。此時雖有反省欲回歸朱子學之徒，但所成之弊害已現。因此，取捨、選擇朱子學及古學諸說之穩當學問因應而生。此即為「三變」，所謂折衷學之登場。而淡窗雖明瞭此種折衷學之必然性，卻仍不免批評。評其雖無「浮華放蕩」，「然其走利極甚」。

上述之內容，為淡窗儒教史理解之簡介。由此，我們可確知的是，「一變」之益軒儒風，為「本性理、主躬行」。「再變」之徂徠儒風，為「精訓詁、主詩文、不努躬行」。

益軒所言之學問，其內容在於「主躬行」¹⁷。如上所述「學問（大學）為本，藝能（小學）為末」般，「小學」（六藝等）為學問前提之學習，學問的本質在於「大學」（修己治人之學）。由此可知益軒之所以言「躬行」之目的，主要在於連貫「小學」及「大學」。

另一方面，徂徠論學問直言「不努躬行」。所謂「六藝亦為先王之道」。藝能（「六藝」）為「道」，學問即為「道」之學習。在此，學問無「小學」、「大學」之區分。亦不要求「躬行」，即鍛煉自己成一標準型態（如朱子學所謂之「聖人」）。徂徠認為，人生在世，各個人皆有不同樣相，「性」（氣質）亦有「長短得失」。各個皆為「活物」，卻不拘泥於「型」。「道」，即所謂禮樂刑政，主要在於「長養」多樣人之此種多樣性。「長養之道」，為寬容包容「活物」之養育。但值得注意的是，徂徠之「不努躬行」，雖直言不拘泥於型之活物多樣化，但卻也因此而使其未流「流於浮華放蕩」¹⁸。

¹⁷ 淡窗之弟広瀬旭莊《九桂草堂隨筆》（卷之一）中，提及益軒為福岡之奸臣立花五郎左衛門所招攬立身，非難「種種惡計」，因而龜井昭陽評益軒為「腐儒」。

¹⁸ 關於徂徠之文學活動，可參照日野龍夫：《徂徠學派》（東京：筑摩書房，1975年）。

三、機能之具體形態、支持階層中所見之多樣性¹⁹

日本儒教不僅在機能方面具有多樣性，在其機能之具體型態，譬如藩校、鄉校、寺子屋、私塾等，及支持此種機能之階層如武士、町人、農民等等亦可見其多樣性。

關於機能之具體形態，譬如岡山藩於 1641 年創建花畠教場（藩校）、並於 1668 年設立閑谷學校（鄉校）。以此為嚆矢，各藩作為藩士之教育機關廣設藩校，於 18 世紀後半迎向最盛期。結果，藩校之數量在廢藩之前高達 250 校以上。且此教育熱亦同時滲透至庶民之間，使得各村寺子屋林立，熱鬧非常。其龐大之數量雖言一萬餘，但實際上就今所考證總數超過六萬。此種現象之形成，並非教育熱潮由藩校延燒至庶民所導致。其主要之原因，在於社會全體對此種教育有所需求才得以成立。

而關於機能之支持層級，島田虔次曾在《朱子學及陽明學》中，言「所謂宋學，為士大夫之學，為士大夫之思想」，予其適切定義²⁰。中國儒教基本上為以科舉為目的之學問、成為高官之學問。而相對於此，日本儒教中並無科舉，士大夫之概念亦不存在。

內藤湖南在《清朝史通論》中，將日本及中國之學問作比較。其認為，在中國「頑固固有之文明」之下，學問乃「君主或貴族之類上流之人所專有」。而另一方面，「在日本學者並非有錢人也並非何方人物，大多為貧者窮盡一生努力作學問之徒」²¹。因此，我們可得知，在有科舉之中國，學問在民間並不發達。對於民間，學問乃為麻煩且多餘之物。但在日本，學問在地方之蕃校及民間皆蓬勃發展。誠如湖南所言，在日本當時社會，貧者亦作學問。

如此看來，日本儒教之學習者並非僅止於武士，農民及市民等皆包含其中。具體形態及支持階層之多元，造就日本儒教所謂異於中國、朝鮮儒教，而呈現多樣性發展之面相。譬如在日本朱子學內部，即因應不同身份而衍生出不同支派。有如大坂懷德堂之商人儒教，亦有如千葉上總道學之類的農民儒教存在。日本儒教之多樣性，由此可見一斑。

【責任編校：潘慈慧】

¹⁹ 參考注 2 高島元洋：〈日本儒教の特徴〉。

²⁰ 島田虔次：《朱子學と陽明學》（東京：岩波新書・岩波書店，1967 年），頁 14。

²¹ 內藤湖南：《清朝史通論》（東京：東洋文庫，平凡社，1993 年），頁 129。

主要參考書目

專著

- 內藤湖南：《清朝史通論》，東京：東洋文庫，平凡社，1993年。
- 荻生徂徠：《弁名》、《弁道》、《學則》，收錄於吉川幸次郎、丸山真男、西田太一郎、辻達也校注：《日本思想大系 36 荻生徂徠》，東京：岩波書店，1973年。
- 貝原益軒：《和俗童子訓》，收錄於石川謙校訂：《養生訓・和俗童子訓》，東京：岩波文庫・岩波書店，1961年。
- 寒河江正親：《子孫鑑》，收錄於中村幸彥校注：《日本思想大系 59 近世町人思想》，東京：岩波書店，1975年。
- 金谷治譯注：《莊子（第一冊）》，東京：岩波文庫・岩波書店，1975年。
- 今田洋三：《江戸の本屋さん—近代文化史の側面》，東京：日本出版協會，1977年。
- 市川寛明、石川秀和：《ふくろうの本—図説・江戸の学び》，東京：河出書房新社，2006年。
- 石川謙校訂：《大和俗訓》，東京：岩波文庫・岩波書店，1938年。
- 太宰春台：《獨語》，收於《名家隨筆集—上》，東京：有朋堂，1926年。
- 渡邊浩：《近世日本社会と宋学》，東京：東京大学出版社，1985年。
- 島田虔次：《朱子学と陽明学》，東京：岩波新書・岩波書店，1967年。
- 日野龍夫：《徂徠學派》，東京：筑摩書房，1975年。
- 如儻子，《可笑記》，收錄於《徳川文藝類從第二—教訓小説》，東京：國書刊行會，1914年。
- 和島芳男：《日本宋学史の研究（増補版）》，東京：吉川弘文館，1988年。
- 廣瀨淡窗：《儒林評》，收錄於關儀一郎編：《日本儒林叢書》第三卷，東京：鳳出版，1978年。
- 藝能史研究會編：《日本藝能史》5，東京：法政大學出版局，1986年。

期刊論文

- 高島元洋：〈「思想史」とは何か—「日本倫理思想史」に関する方法論的反省〉，收錄於《お茶の水女子大学比較日本学研究センター研究年報—創刊号》，東京：お茶の水女子大学，2005年。

高島元洋：〈日本儒教の特徴〉，収録於《お茶の水女子大学大学院教育改革支援プログラム「日本文化研究の国際的情報伝達スキルの育成」—平成20年度活動報告書海外教育派遣事業編》，東京：お茶の水女子大学，2009年。

審查意見摘要

第一位審查人

相對於其他大的教學體系（如佛教、道教）、儒教有其自身的體系，這是儒教能夠識別自身的邊界線（不排除同其他教學的相互影響），但在整個儒教世界中，不管是中國的儒教，還是韓國的儒教、日本的儒教，信儒教從來就是「多姿多樣」、「多歧多義」的，問題是各種不同的多樣性究竟是什麼。這篇論文以「日本儒教的多樣性」為主題，從不同的思想形態、不同的機能和載體，對日本儒教多樣性的表現和促成這種多樣性的條件進行了獨到的探討，頗有新意。

第二位審查人

根據以下觀點建議刊登。

一、視野的建構

1. 中日儒學世界觀的異質性。
2. 從社會學的觀點論述日本儒學的特質。

二、論點清晰

1. 日本儒學的特質形成於元祿（1681-1704）、享保（1716-1736），思想發展，前人論述詳盡，故從簡。人文社會之多元性的論述尚待釐清，故詳述。
2. 儒學的教育功能，尤其從倫理道德的重視與六藝實用的觀點，論述日本儒學的特質，進而說明日本儒學的變遷。