

# 日本德川時代古學派的王道政治論和革命觀 ——以伊藤仁齋、荻生徂徠為中心

張 崑 將\*

## 大 綱

壹、問題的提出

貳、「王」「道」概念之界定與「經典」之間的辯證關係

參、古學派王道政治論之比較

肆、仁齋、徂徠的湯武放伐及革命觀

伍、結 論

---

\* 台灣大學歷史學研究所博士班學生

## 摘 要

本文探討日本德川時代古學派的伊藤仁齋（1627-1705）和荻生徂徠（1666-1728）二者的「王道政治論」及「革命觀」，分析二人皆信奉中華聖學，但核心的「王道」思想卻判如天壤之原因？

第一節引文裡略述王道政治論是東亞儒家文化圈的重要課題，說明選擇日本德川時代的古學派之王道政治論作為研究課題，乃是為了了解日本儒學對中國儒學之轉變及其特殊性。為謹慎處理王道政治論，在第二節中，首先釐清仁齋與徂徠對於「王道」概念之界定，並以孟子思想為主軸，說明「王」與「道」之間所存在的辯證關係；由於仁齋與徂徠對「王道」思想所取決的經典互異，因此也分析二人思想中「王」、「道」與「經典」三者之間的關係，以闡明二人之「王道」思想何以差別如此懸殊。

第三節即進入主題之分析，探討伊藤仁齋與荻生徂徠的王道政治論，首先陳述（1）仁齋的「王道」與徂徠的「先王之道」的比較，綜合比較二者的「王道」概念之異同，作為以下各節分析之基礎。（2）分析仁齋、徂徠之王霸觀，首先揭示仁齋、徂徠所認為的「王者」，應具備的條件，以及二者對於「王霸」之關係的看法。（3）針對仁齋與徂徠的「內聖外王」觀，從二者對於管仲論的肯定態度，認為徂徠是一種「去內聖而尊外王」，仁齋是「輕內聖而重外王」的思想。

第四節則分析仁齋與徂徠的湯武放伐論與革命觀，二人皆認為湯武放伐是合理之行為，徂徠特強調「天命」，無關於桀、紂之無道，只是天命轉移，並有強烈的尊君意識；仁齋則不重「天命」課題，強調以「順民之欲」的「天下同然觀」之民本思想。二者之湯武放伐論均隱藏對幕府政權的危險性與顛覆性。最後在第五節提出綜合性的結論。

**關鍵詞：**古學派、王道、革命觀、伊藤仁齋、荻生徂徠、  
日本德川

## 壹、問題的提出

在東亞國家中，中國與日本以及韓國無疑是儒家文化圈國家中最具特色的文化傳統與社會發展歷程的典型國家，本文選擇以日本德川時代儒者所關懷的「王道」政治論課題，作為探究中國儒學在日本吸收、轉化之餘，產生如何的質變情形，並藉此看出彼此之間的民族性格差異。

由於朱子學傳入日本，正值日本戰亂頻仍的戰國時代，民間的儒家學問人皆寄託於僧院寺廟之中，德川家康開國（1600年）後，重用褪去佛學色彩的朱子學者藤原惺窩（1561-1619）以及林羅山（1583-1657），於是朱子學有了官方的護身符，然而民間儒者不久卻也衍生出許多門派，反對官方意識型態的朱子學，如中江藤樹（1608-1648）的陽明學派，白鹿素行（1622-1685）、伊藤仁齋（1627-1705）、荻生徂徠（1666-1728）所倡的古學派，以及三宅石菴（1668-1730）、井上金峨（1732-1784）的折衷學派，賀茂真淵（1697-1769）、本居宣長（1720-1801）的國學派等等，他們的思想源頭幾乎都在同一時代創立，可以說是儒學思想異說分立、百家爭鳴時代。而本文選擇以古學派的王道政治論為研究中心課題，有如下因素：

- (1) 因伊藤仁齋與荻生徂徠均以「王道」或「先王之道」為其主要政治思想，並且一個極度尊孟一個卻百般非議孟子，故以孟子王道政治思想作為中心主軸可突顯出思想史比較的意義。
- (2) 尊孟非孟議題在中國儒者本身即爭議不休，尤以宋儒為最，日本德川時代儒者亦然。仁齋乃是日本有史以來最推尊孟子者，徂徠卻強力批判仁齋尊孟立場，抨擊孟子甚力，徂徠的這種論辯，開啟了德川後儒對於尊孟非孟議題的討論，於是孟子議題成為波濤洶湧爭論不休的問題，此亦為本文關心主軸，欲從雙方之間的論爭，探索其政治思想背後的原因。

- (3) 仁齋的「古義學派」及徂徠的「古文辭學派」雖司倡「復古」，強調王道政治，然因二者所論王道政治有相當程度的差異，甚至是採取敵對激烈的攻擊方式，王道政治論的課題在日本德川時代引起如此廣泛地爭議，這是筆者對王道政治論課題進行思想史比較意義的研究主因之一。
- (4) 日本有特殊的萬世一系天皇體制關係，故所謂王道政治論中的「王」指涉是將宣或天皇，其國體與中國和朝鮮有極大的不同，而仁齋與徂徠在此政治體制下所表現的政治思想在德川思想史中具有那些特色？是否影響德川後學者？均為本文關懷課題。

東亞國家的政治運作情形，在共同專制政體下，因受儒家思想的影響與指導，表現出的政治模式與西方迥然有別。西方世界可以有馬基維利(Niccolo Machiavelli, 1469-1527)在《君王論》赤裸裸地倡導一位君王應該凶猛如獅、狡猾如狐的政治思想，但儒家思想強調的是君王的德治思想，儒者常努力於君王的內心轉化之功，汲汲於塑造出君主的道德正面的積極意義。西方世界從君主立憲政體發展以來，「契約論」成為避免人民與君主衝突的最後一道防線，但中國從孔子、孟子以來即倡導君主的「天職」，或君的天職就是養民、教民，強調君王的「職分」必以「民本」為依歸。<sup>(註1)</sup>所以串就中西方「君王之道」的互相比較，受儒家思想影響的東亞儒家文化圈，與西方世界的政治發展有極大的不同。

「王道」(即是「君王之道」)的課題，對於已沒有「君王」的近現代的民主社會中，再來論及「王道」似嫌八股與封建。但在研究東亞國家近代化過程本身，對於近代化所植基的「前近代」這一深厚而實在的背景，往往不可忽視。因為常會有不易闡釋「為什麼會如此發展」、「為什麼這些民族會有這些特色的思維方式」，所以有必要再深深地挖掘「前近代」的種種脈絡

關係。透過對於「王道政治」的研究，正可作為一項探究指標，因為在「前近代」的整個東亞文化圈中的專制政體，「王道」思想是關懷的核心課題之一，我們可以從日韓等東亞國家極端重視《貞觀政要》這本帝王學之書窺出端倪。

唐人吳兢（670-749）著《貞觀政要》，敘述唐太宗（在位於627-649）的嘉言善行及良法美政，元人戈直考訂注釋《貞觀政要》評價太宗說：「屈己而納諫，任賢而使能，恭儉而節用，寬厚而愛民，亦三代而下，絕無而僅有者也。」<sup>(註2)</sup>而《貞觀政要》首論「君道」，同為君王者，尤其是歷代創業之君主，咸知道統治者雖可以馬上得天下，卻不可以馬上治天下的道理，故「為君之道，先存百姓」乃是為君首要原則，君王要安天下，則「必須先正其身」，強調君王自身的德性操守。《貞觀政要》流傳到朝鮮和日本，亦為千年來士人必讀之書，士人為君王講授經筵，《貞觀政要》是必講之書，甚至出現了許多註書。高麗的睿宗（在位於1106-1122）於1116年命儒臣金存仁作註解，此為《貞觀政要》註解之最古本，李朝時代的世祖（在位於1456-1463），亦於1455年命儒臣韓繼禧重新作註解，足見朝鮮君王對此書的重視。日本從鎌倉時代的源賴朝及北條氏，室町時代的足利氏，江戶時代的德川氏等開創幕府人物均愛讀此書，亦皆推崇此書，<sup>(註3)</sup>儒臣菅原家、藤原南家、大江家、清原家等<sup>(註4)</sup>皆各有家傳之秘本，為朝廷或將軍經筵進講之用，甚至到了明治天皇（在位於1868-1911）的元田永孚、大正天皇（在位於1912-1925）的三島中洲均進講過《貞觀政要》。因此我們可從《貞觀政要》這本書之所以受君王以及士人必讀必備必講來看，所謂「王道」的課題乃成為整個東亞儒家文化圈所共同關注的課題之一，透過儒者對於「王道」課題的解釋之研究，有助於釐清東亞國家雖普遍地同受儒家文化圈下薰染，但亦有其「特殊性」之發展。

基於上述，以「王道政治論」作為探究指標，並將之放在中國思想脈絡中加以比較，將可更清楚了解日本德川時代的思想特徵。其次，選擇德川時代最無神道色彩的古學派伊藤仁齋與荻生徂徠加以比較來作為研究進路，原因是二人雖同倡「王道」，然而內涵卻殊異，可以作為鮮明之對比。

本文主要探討日本德川時代古學派的伊藤仁齋和荻生徂徠二者的「王道政治論」，何以二人同信奉中華聖學，但核心的「王道」思想卻有如此天壤之別，在第一節引文裡略述王道政治論是東亞儒家文化圈的重要課題，說明何以選擇日本德川時代的古學派之王道政治論作為研究課題，以期窺見日本儒學對中國儒學之轉變及其特殊性。為謹慎處理王道政治論，先在第二節中，首先釐清仁齋與徂徠對於「王道」概念之界定，以及以孟子思想為主軸，說明「王」與「道」之間所存在的辯證關係；由於仁齋與徂徠對「王道」思想所取決的經典互異，因此也分析二人思想中「王」、「道」與「經典」三者之間的關係，以闡明二人之「王道」思想何以差別如此懸殊。

第三節即進入主題之分析，探討伊藤仁齋與荻生徂徠的王道政治論，首先陳述（1）仁齋的「王道」與徂徠的「先王之道」的比較，綜合比較二者的「王道」概念之異同，作為以下各節分析之基礎。（2）分析仁齋、徂徠之王霸觀，首先揭示仁齋、徂徠所認為的「王者」，應具備的條件是什麼？以及二者對於「王霸」之關係的看法。（3）針對仁齋與徂徠的「內聖外王」觀，從二者對於管仲論的肯定態度，認為徂徠是一種「去內聖而尊外王」，仁齋是「輕內聖而重外王」的思想。

第四節則分析仁齋與徂徠的湯武放伐論與革命觀，二人咸認為湯武放伐是合理之行為，徂徠特強調「天命」，無關乎桀、紂之無道，只是天命轉移，並有強烈的尊君意識；仁齋則不重「天命」課題，強調以「顯民之欲」

的「天下同然觀」之民本思想。二者之湯武放伐論均隱藏對幕府政權的危險性與顛覆性。最後在第五節提出綜合性的結論。

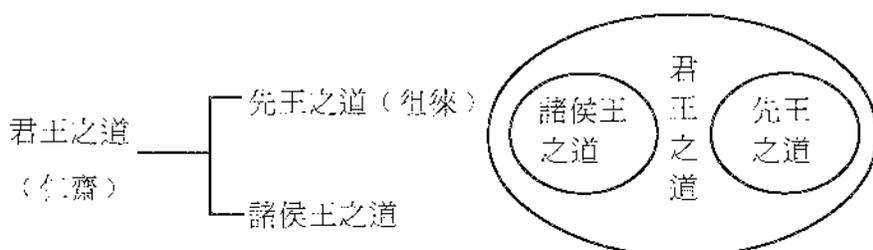
## 貳、「王」「道」概念之界定與「經典」之間的辯證關係

### 一、「王」「道」概念之界定與辯證關係

仁齋倡「王道」，徂徠倡「先王之道」，二者有鮮明不同的立場，因此在本文論證之前，必須說明「王道」與「先王之道」所指涉的範疇。

本文所處理的「王道」思想，指涉範疇既是「君王之道」也含攝「先王之道」。所謂「君王之道」包含古代的先聖先王之道，亦含攝對現實中的君王呈現理想的君道思想，即令是諸侯王亦在指涉範疇之中，如仁齋解釋《孟子·梁惠王上》章說：「孟子不必以踐天位為王，而苟行仁政，則秦、楚二王，亦皆可以稱王者也。」<sup>(註5)</sup>因此「王道」一詞有總攝的普遍意義，仁齋的王道思想可以理解為此種「王道」。言「先王之道」則有專門指涉的對象及內容，乃特指古代的先聖先王之道，如孔子、孟子常藉堯舜禹湯文武等先王或聖王的典範，為現實中的諸侯王陳述理想的「王道」思想，徂徠所指涉的「先王之道」即是屬於此種，並且是要具體呈現「在位」的「先王」或「聖王」，諸侯王並不在其領域之中。

以上所區分「君王之道」及「先王之道」的指涉範疇，有其重疊之處，基本上「君王之道」乃為本文所處理範疇，其中既包含「先王之道」亦含攝「諸侯王之道」，茲列出簡化表如下：



中國古代從《尚書》以來所重視的「王道」思想，一直到了孟子始充實了「王道政治論」的具體內容，本文所處理的「王道」範疇，既指「先王之道」，也含「諸侯王之道」，則作為一個具體的「王」者與作為一個抽象理想的「道」，二者之間的關係便存有辯證性，如果以孟子之「王道」思想內涵而言，存有如下三種辯證關係：

#### (一)「王」與「道」的不可分割性

「王道」即是「王」者之「道」，王者行事不僅要符合「天道」，同時要照應「人道」，「天道」具體展現於「人道」上，故「王者」若無「道」或不具備「王道」的標準，雖仍稱「王者」，然卻不是理想的王道政治之「王者」，故「王」、「道」連言，表示此「王」具有仁政之道，是能體現「道」的王者，如秦、楚二王之所以未能有「王道」，因其所實行的是「以力服人」的「霸道」，孟子之所以厭比管仲，乃因管仲以霸道說齊桓公，而湯武之所以能稱為「王道」，乃因「以德服人」且順應天命的仁政之道。所以「王」與「道」之間是存在著不可分割性之關係。

#### (二)「王」與「道」之互相滲透性

「王道」作為理想的政治型式，雖有聖王作為典範，然一個在歷史脈絡的「王者」，要如何達到理想的「王道」政治，此係孔子、孟子關懷政治之所以要努力的方向，所以孔席不暇暖，絕糧於陳、蔡，去齊「接淅而行」，

孟子去齊「三宿而後出晝」(《公孫丑下·12》)、「當今之世舍我其誰」(《公孫丑下·13》)之浩嘆，目的皆欲為當世的政治提供一幅理想的藍圖。故如何使當世尚不具備「王道」的「王者」符合他們的「王道」標準，是他們極度關懷的課題。孔子在當世無法尋得施行王道的「王者」，在生命的風燭殘年之際，回到魯國刪詩書、定禮樂、作春秋，寄寓自己的「王道」思想於《春秋》的微言大義以為新王創法。孟子雖私淑孔子，由於戰國時代歷史的時空環境不同，由孔子的內聖思想轉化而結合「心性論」、「政治論」、「社會論」、「經濟論」、「天道論」的一貫思想，相信「王者」皆可達「王道」，王者若行仁政，「道」自然落在此「王者」身上，於是一個諸侯王者，可以超越成為一個天下的王者，所謂「仁者無敵」即是這個道理。相對地若一位「王者」，不依「道」而行或違逆「道」而行，便有被「變置」的可能(《盡心下·14》)，此即是「王」與「道」之間的互相滲透性，「王」可因有「道」而至得天下的「王者」，「王」也可能因失「道」而被墮落到失「王位」的可能。此說明了「王者」並不具備絕對的地位，「王」獲得絕對地位的前提是行仁政之「道」，因此也有得「道」而為「王者」的可能性，故也衍生出「王」與「道」的內在緊張性。

### (三)「王」與「道」之內在緊張性

「王者」地位既非絕對性，唯有實施順天應人的仁政之道，「王」方有可能得「道」，此種現象如孟子常引「湯一征，自葛始，天下信之，東面而征西夷怨，南面而征北狄怨」(《梁惠王下·11》)的人民響應成效。另外一方面「王」也有可能失「道」而遭「易位」之可能，此即孟子所云：「三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。國之所以廢興存亡者亦然。天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗廟；士庶人不仁，不保

四體。」(《離婁上·3》)、「諸侯危社稷則變置」(《盡心下·14》)以及「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也」(《梁惠下·8》)的內涵。故孟子所認定的「王」，不是絕對權力的「王者」，身為一個「王者」，是以提昇人民福祉為其天職，職分的「責任」重於己身的「權力」(註6)，「王者」權力的來源乃得自於天，而「天意」則體現於「民意」，故「得乎丘民為天子」的「王者」，即是順天道而行的「王者」；而「廩有肥馬，民有飢色，野有餓殍」的「王者」，即是違逆天道的「王者」，將會遭致「變置」甚至有亡身的可能。故「王」與「道」之間是存在著緊張性的關係。

## 二、「王」、「道」和「經典」之間的關係

在論及王道思想，不免要注意儒者之間所關注的經典，劉勰《文心雕龍》首揭〈原道〉、〈徵聖〉、〈宗經〉三章，「道」與「聖人」、「經典」三者之間實存在著循環性與辯證性的關係，「道」寄託於具體「聖人」身上而體現，而「經」又是載「道」、傳述「聖人」典範之物，三者之間實有密切不可分之關聯。如果以此三項指標來歸結仁齋與徂徠的王道政治論，我們可以得以下之不同。

### 1. 就「王」而言—「王」與「先王」本質意涵之不同

仁齋說：「學問以王道為本」，(註7)徂徠說：「學，學先王之道」，(註8)二人意見雖相同，唯二人理解的「王」或「先王」有所不同。「王」與「先王」的用辭本身就蘊含思想意義之不同。言「王」者，關懷面傾向於普遍的「王」者，它既可指稱古代的先王、聖王，甚至秦、楚等諸侯王，如仁齋駁斥宋儒以孟子力勸諸侯王而非，為孟子辯道：「孟子不必以踐天位為王，而苟行仁政，則秦、楚二王，亦皆可以稱王者也。」(註9)這透露出所謂

「王」者是普遍意義下的「王」，以是否行仁政為判準，仁齋的「王」是以孔孟經典中的聖王典範為主，只要符合能行仁政的「王」，皆可謂之「王」，且不以「位」取「王」，是抽象意義而且是相對的「王」，有關這點將在下節仁齋的王霸觀進一步說明。

言「先王」者，則有其特稱對象，徂徠所指稱的「先王」對象是以《六經》所述為主，首先他必須是「聖王」，如堯、舜、禹、湯、文、武等眾聖王；其次，堪稱的上「聖王」者，必須有有安天下百姓事功的具體事實，並且有制作禮樂刑政等制度的創作之功，可以垂立後世的聖王。因此之故，徂徠以「位」取「王」以及「聖人豈可易為」實是基於上述理由，與仁齋認為王道不在法度上及「聖人可為」之論大異其趣，所以徂徠的「先王」是具體意義而絕對的「王」。準此，徂徠的「先王」已非普遍意義的「王」者，乃是特殊意義下的「王」者。故仁齋倡「王道」，徂徠講「先王之道」而罕用「王道」詞句，實基於與仁齋有互較不同的深層意味。

## 2. 就經典而言一重《論》、《孟》與重《六經》觀念的互異

仁齋著重在《論語》、《孟子》，徂徠著重在《六經》。仁齋深許程子之語：「《論語》、《孟子》既治，則《六經》可不治而明矣。」<sup>(註10)</sup>並認為《大學》乃非孔氏之遺書，<sup>(註11)</sup>亦對《中庸》之著作雖然承認是子思推衍孔子之說，但卻否認十六字的傳授心法是孔門之說，<sup>(註12)</sup>以及《中庸》首章自「喜怒哀樂」至「萬物育焉」47字，證明非《中庸》本文，乃古《樂經》之脫簡。<sup>(註13)</sup>總之，仁齋尊《論》《孟》而貶《學》《庸》，其所倡古義學宗旨，在《語孟字義》開宗明義即說：「只當一一本之於語孟，能合其意思語脈，而後方可，不可妄意遷就，以雜己之私見。」<sup>(註14)</sup>因此對「先王」及「道」的體認，以《論》、《孟》為最高判準，推崇《論語》為「最

上至極宇宙第一書」，又謂：「學者不熟《孟子》，必不能達於《論語》之義。」<sup>(註15)</sup>故《論》、《孟》實是仁齋對於「聖人」、「道」的最高的依憑經典，若不通《論》、《孟》，則《六經》「徒為虛氣」，且《六經》「奇古艱深，不近於人倫日用」<sup>(註16)</sup>。

徂徠卻著重在《六經》，直云：「《六經》即先王之道」、「欲求聖人之道，必求諸《六經》」，極力駁斥仁齋獨重《論語》而輕《六經》，說：「是仁齋執一部《論語》，而不信他經，言教至孔子而嶄新開闢，而輕先王之道，故作是言。」<sup>(註17)</sup>主張以《六經》之「古文辭」來理解古人的聖人之道，曰：「後世不識古文辭，故以今言識古言，聖人之道不明。」<sup>(註18)</sup>總之，徂徠致力鑽研「古文辭」之語法來認識《六經》所蘊含的「先王之道」。

### 3. 就「道」而言—「仁義之道」與「禮樂之道」涵義的懸殊

「王」可因時空環境而變，聖王之所以為聖王，乃因「道」具有超越時空之意義，讀經者乃藉由經典而體認聖王之「道」，故「王道」連言本身即蘊含一種理想的境界。仁齋提倡「王道」，徂徠強調「先王之道」，但由於二人體認「道」的標準本質不同，認識的「王」便大異其趣。仁齋強調「凡聖人所謂道，皆以人道言之」，<sup>(註19)</sup>而所謂的「人道」不過是「人倫日用之道」，<sup>(註20)</sup>而此「人倫日用之道」之具體內涵，仁齋鎖定孟子專言「仁義」，認為「仁義相行，人道之全體」<sup>(註21)</sup>。因此，人倫日用的「仁義之道」是仁齋「王道」之中心思想。

徂徠對「道」的體認，比仁齋的現實性更具現實，他所謂的「道」是有具體規範的內容，徂徠直截說：「道者，謂禮樂也」<sup>(註22)</sup>、「先王之道，在詩書禮樂」，<sup>(註23)</sup>不僅重具體的禮樂規範，亦將「仁」的德性價值意涵，轉化為安天下之功的事功解。<sup>(註24)</sup>並且「仁」在徂徠思想中並不是「道」，

僅是「德」，說：「仁、智，德也，存乎人焉；禮、義，道也，作乎聖焉。」<sup>(註25)</sup>所以徂徠視「禮樂」之道，優位於仁齋的「仁義」之道，因此有「禮樂者，德之則也」<sup>(註26)</sup>之說，可知徂徠論王道，是擺脫德性意涵，專以政治制度的禮樂規範立論，所以傾向「制度性的王道」(Institutional kingcraft)。

從以上的分析，可見仁齋與徂徠所倡「王道」思想本質不同，不僅是因為二者個人的思想傾向與時代背景不同所導致，更因為二人對經典偏重態度有極大的關係。仁齋重視主觀性地體悟「經典」所載之「道」，徂徠則較能以客觀研究古文辭的態度對待「經典」內涵的「道」，所以一傾「主觀性的王道」(subjective kingcraft)，一重「制度性的王道」，二人「王」、「道」思想本質分歧的關鍵因素，實是二人對於「經典」取決的態度及詮釋不同所致。因此，二人雖同倡「復古學」，然對於「古義」卻有如下極大之差異：

#### (一) 二人對「古義」的時間定位不同

仁齋所認知的「古義」主要是在孔孟時代，雖間有求之先王三代，然亦皆由孔孟原旨所衍繹，是以徂徠常責仁齋「獨任其臆，而岐先王孔子之道而二之」<sup>(註27)</sup>。徂徠所謂「古義」時代是據《六經》中比孔孟更早的時代，是歷代先王有禮樂刑政制作的聖王時代。

#### (二) 二人對「古義」內容認知不同

仁齋的「古義」內容，主要在《論》、《孟》二書，是以仁義為宗、以王道為主。徂徠則認為所謂「古義」是先王之道，而先王之道的具體內容乃在禮樂刑政，並以敬天為本，而六經即是闡揚先王之道的經典，所以說「六經即是先王之道」<sup>(註28)</sup>。

### (三) 仁齋重「古義」的主觀義理，徂徠重「古義」的客觀文辭根據

仁齋求「古義」以反宋儒，故有「盡廢語錄註腳，直求之於語孟二書」，<sup>(註29)</sup>強調由己心之體驗，應由《論》、《孟》著手，進而以此法讀他書，則「其理皆若從吾心生」，故不免特別重視以己心的主觀意識解經。徂徠卻重視由識古文辭著手，要學者先辨明今言與古言之變，極斥用己心或今言求古人之道，此係其反宋儒及仁齋之主要理由，所以是一種以客觀態度求「古義」。實則二人若走入偏端，均易生大流弊，仁齋之主觀求「古義」之法，易流於使經典喪失權威性及時代性，徂徠之客觀求「古義」之法，卻又易陷於以訓詁學之法解釋思想史的議題。

總之，仁齋學與徂徠學在日本思想史的發展過程中，徂徠學無疑所受的青睞以及評價甚高，無論從徂徠以後的儒學史發展或近現代的徂徠學研究均是如此現象。如丸山真男出版《日本政治思想史研究》稱朱子學是一種自然-人間之連續性，而且是道德性合理主義的思維體系，經過古學派山鹿素行（1622-1685）、伊藤仁齋、宋子學派貝原益軒（1630-1714）而漸分解，到徂徠學是最終的解體者。<sup>(註30)</sup>相良亨則評價在江戶時代的儒學歷史中，從閉鎖的體系朝向開放的體系，徂徠是踏出轉換的第一步。<sup>(註31)</sup>我們可以看出在日本德川思想史的演變發展中，徂徠學處處顯於優位，而仁齋學卻式微的現象，從此角度看日本民族具有政治價值優先的特質，這就符合了美國研究學者貝拉（Robert Bellah）從社會系統中的經濟價值、政治價值、文化價值、整合價值等四個系統作分析，認為日本具有政治價值優先的特徵。<sup>(註32)</sup>所以「制度性的王道」的徂徠學較能打動日本思想家的心靈，傾向主觀性王道思想的仁齋學，因較接近中國式的思維，比較無法得到日本思想家的共鳴。

## 參、古學派王道政治論之比較

### 一、仁齋「王道」與徂徠「先王之道」

仁齋雖是一個町人（城市商人）後裔學者，卻極度尊孟子，特重孟子的王道政治論，謂：「聖門之學，以王道為本」，故雖身為一個民間的町人，卻對政治有著理想的關懷。在仁齋思想成熟的重要著作《童子問》卷中第8-23章，皆總論王道，在此不避繁冗羅列於下，以窺仁齋的王道政治論：

- (1) 第8章：王道即仁義，非仁義之外，復有王道。
- (2) 第9章：駁宋儒論王道，必欲盡天理之極而無一毫人欲之私，以孟子「不忍人之心，斯有不忍人之政」，舉「文王視民如傷」為王道之體現。
- (3) 第10章：論苟有禮義裁之，則「情即是道，欲即是義」，批判佛、老及宋儒高遠隱微，無補於天下國家之治，亦無裨於人倫日用之道。（12章亦如是觀點）
- (4) 第11章：學問以王道為本，駁斥獨善其身專以心法為務者。（指宋儒）
- (5) 第13章：論聖門之學，以王道為本。
- (6) 第14章：王道之旨，言必約，孟子論王道，皆從「仁」字抽繹來。
- (7) 第15章：孟子論王道，篇篇詳、章章精，熟讀〈梁惠王〉章，可以為帝王師。
- (8) 第16章：與民同好惡，則好貨好色皆可為王道。
- (9) 第17章：譏諷朱子以正心誠意說君，無益於治道。
- (10) 第18章：王者之德在樂天下之樂，憂天下之憂，以民為赤子。
- (11) 第19章：論王道不在法度上，所謂王者，以不忍人之心，行不忍人之政而已。

- (12) 第20章：論王者之於天下也，專在與民同憂樂，而不以辨樂之今古，禮之復古為務。
- (13) 第21章：極許漢文帝節儉的仁政善行，堪為王者。
- (14) 第22章：論王道以儉為本，再舉漢文帝之儉，謂延長漢家四百年之國祚，皆文帝務節儉之效。
- (15) 第23章：為文王作靈台是否不儉、不惜民力而辨，謂文王之為臺沼，乃為國為民，與民同樂而作。
- (16) 世之人求道過高，視聖人之道，為不可企及，殊不知聖人之道，不過人倫日用之間。（《孟子古義》，頁7-8）

依上所述，我們可以勾勒出仁齋依據孟子的王道思想而論的「王道」六種內涵：

1. 王道即仁義（第8章、14章）
2. 王道是具體可呈現的，且非高遠的天理及佛老的脫離現實時空而論。（第9章、10章）
3. 學問以王道為本，反對以心法為務，以正心誠意說君王以及獨善其身之人。（第11章、13章、17章）
4. 承認王者有私欲，但要與民同好惡。（第10章、11章、16章）
5. 強調王者之德，以民為赤子、同憂樂的民本論。（第23章、20章）
6. 王者以儉為本。（第21章、22章、23章）

這裡有些與孟子的王道思想有些歧出，亦有些不相違背，在空下的幾節裡，將更深入探討仁齋的王道形象。

徂徠的政治中心思想亦是「王道」，唯徂徠稱之為「先王之道」，在此列舉下列幾條重要資料，以便掌握徂徠的「先王之道」：

1. 學，學先王之道，先王之道，堯舜至文武，歷數千載，眾聖所積知巧為之。（《論語微子》，頁297）。
2. 蓋先王之道，敬天為本，禮樂刑政，皆奉天命以行之，故知命安分，為君子之事矣。（《論語微》，頁5-6。）
3. 道者，統名也。舉禮樂刑政，凡先王所建者，合而命之也，非離禮樂刑政別有所謂道者也。（《辨名》第3條，頁201上。）
4. 先王之道，安天下之道也。其道雖多端，要歸於安天下焉。其本在敬天命，天命我為天子為諸侯為大夫，則有臣民在焉；為士則有宗族妻子在焉，皆待我而後安者也。且也士大夫皆與其君共天職者也。（《辨道》第7條，頁202上下。）
5. 大氏先王之道，若迂若遠，常人所不能知，故曰：「民可使由之，不可使知之」又曰：「為此詩者，其知道乎。」以道之難知也。又曰：「吾道一以貫之」，而不言「以何貫之」，以其不可言也。（《辨名》「道」第1則，頁210下）
6. 天子之道，諸侯之道，皆非人人得行者。如君子之道，亦非民之所得行者。（《辨名》「道」第12則，頁212上）

徂徠的「先王之道」，據上所述，我們亦可勾勒出徂徠依據六經而論的四種王道內涵：

1. 先王之道是歷代聖王所創禮樂刑政積累的結果，而非僅專指一聖王。
2. 先王之道主要的內涵是安天下之道。
3. 先王之道基本的根源在敬天命。
4. 先王之道非常人所能知，亦非人人可行。

徂徠這樣的王道內涵之所以與仁齋有極大差異，關鍵點乃在徂徠非如仁齋是

根據孟子的王道思想而闡發，徂徠根據的是自己以古文辭研究《六經》的思想而形成「先王之道」的內涵，而且許多立論是針對孟子的政治思想為出發點，在下節中將進行仁齋的「王道」以及徂徠的「先王之道」細密分析，以進一步了解二者王道思想內涵之差異。

## 二、仁齋、徂徠之王霸觀

揆諸孟子的王霸觀與孔子及荀子均有出入，孟子明確地表達「以德行仁者王」、「以力假仁者霸」（《公孫丑上》•3）的道德價值判斷來區分王霸，因此「德」、「力」與「義」、「利」之辨甚為明顯。《論語》中並無王霸之辨，對於霸者的齊桓公（在位於685-643 B.C.），孔子許以「正而不譎」（《論語•憲問》），稱管仲相桓公霸諸侯一匡天下為「如其仁，如其仁」（註33）（《論語•憲問》）。荀子則分「義立而王、信立而霸、權謀而亡」三者，以明主之所儀擇，（《荀子•王霸》），以齊桓、晉文、楚莊、吳闔閭、越句踐為霸者，但這些霸者之德行（信），乃是次等於「王者」之德行（義），對荀子而言亦未見貶辭，因此對於「霸者」的意涵在古代中國仍有所爭論。

「王道政治」既是仁齋與徂徠之核心思想，了解他們如何詮釋「王」、「霸」之關係甚為關鍵，茲從以下二點詳細爬梳二人的（1）王者條件為何？（2）王霸思想有何異同？以期窺出二人的王霸觀之特色。

### （一）仁齋、徂徠的「王」之條件及指涉對象

#### 1. 王者之條件

1：1 細繹仁齋所指涉的王者所需具備之條件，我們從仁齋詳論「王道」的《童子問》中卷的第8-23章，得出有（1）與民同憂樂（2）尚儉（3）制

民之產先於禮樂制度(4)法天道以為德，以及(5)不必「居天子位為王」，能行仁政者為王等五項，以下即一一陳述此五項條件。

### (1) 與民同憂樂

仁齋認為王者應該與民同憂樂，他說：

論王者之於天下也，專在與民同憂樂，而不以辨樂之今古，禮之復古為務。（《童子問》第20章）

又說：

王者之德<sup>(註34)</sup>在樂天下之樂，憂天下之憂，以民為赤子。（《童子問》第18章）

從引文中亦可知仁齋較不強調禮樂制度，王者之急務專在與民同憂樂。

### (2) 尚儉

王者尚儉亦為仁齋所極為強調，仁齋在漢朝諸王中極稱許的王者只有漢文帝，原因是文帝具有「節儉」之仁政善行，仁齋說：

王道以儉為本，觀文帝紀，書賜今年田租之半者二，書除田之租稅者一。豈非文帝躬務節儉，不輕用天下之財之驗乎！（《童子問》第22章）

可見仁齋極稱許文帝節儉之仁政善行，甚至讚揚文帝因為節儉，而「延長漢家四百年之國祚」之功效。故當有人質疑文王作靈台是否不儉、不惜民力，仁齋為文王辯，認為文王之作臺沼，乃為靈為民，與民同樂而作，所以才可能「庶民子來，不日成之」（《童子問》第23章）。然而何以仁齋特別看中王者

節儉之美德，因為「禮生於節儉，樂生於有餘」（《童子問》第26章），以後徂徠要批判仁齋不重禮樂亦出於此。

### （3）制民之產先於禮樂制度

孟子強調的「明君制民之產」（梁惠三上・7）甚為仁齋所重，他說：「孟子論王道，必以制民之產為先」（《童子問》第26章）。仁齋又特舉唐太宗（在位於627-649）與房玄齡（578-648）、杜如晦（585-630）之對話，以駁斥房、杜不知王道乃是制民之產先於禮樂，仁齋說：

問：「唐太宗言及禮樂，房、杜有愧色者，何哉？」

曰：「是知王道之難，而不知王道之易也。孟子曰：『明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以蓄妻子，樂歲終身寶，凶年不免於死亡。然後驅而之善，故民從之也輕。』蓋禮生於節儉，樂成於有餘。……房、杜不是之求，而漫生望洋之心，固有愧色，不知孟子故也。」（《童子問》第24章）

仁齋所一再強調「王道之易」即是立論於「制民之產」，而非「制作禮樂」，房、杜之所以有愧色，乃太宗汲汲問禮樂，而其不知向太宗說明制民之產先於禮樂制度，此仁齋一直強調「禮生於節儉，樂生於有餘」，而欲使民之有餘，必先制民之產，並且王者本身要躬持節儉，這樣的工作對於王者而言並非難事，這是仁齋「王道之易」的意義真諦所在。

### （4）法天道以為德

仁齋在解釋王者之德時說：

故古昔王者，法天道以為德，所謂裁成輔相天地之道，以左右民是也。故其位曰天位，其職曰天職。……伊尹曰：「天下之

民，匹夫匹婦，有不與被堯舜之澤者，若已推而內之溝中。」

此伊尹之以天職爲己之任也。（《童子問》第18章）

仁齋重視王者「法天道以為德」，以此強調王者之「天職」，王者乃居於「裁成輔相天地之道」以治民之角色。仁齋用此種「天職」來論「王者之德」，能體認到此「天職」之王者，才是具有真正的王者之心，故以後仁齋論「王者之心」皆立於王者的「天職」，即「法天道」而論，可以說是超越意義的「王者之心」，意即仁齋不落入具體在位的「王者之心」，其認知的「王」是「王」本身要體認到此「天職」，如此仁齋才會肯定他是一個「王」。但是如果一個在位的「王者」卻沒有體認到他的「裁成輔相天地之道」的「天職」，就非仁齋所謂的「王者」。此仁齋所以極力反對朱子從內在道德價值的正心誠意諫君的道理。（註35）因為仁齋相信「如庸暗之主，豈能受誠意正心」之說，由此可以看出仁齋取王者之條件，乃是「法天道以為德」，所以仁齋所說的「王德」、「王心」均是立於「法天道」、「天職」而論，（註36）而非著重在王者本身內在價值之「德」及「心」，此點無疑地與孟子歧出，也是與孟子最大關鍵之不同，因為孟子強調由「王者」本心之德出發，強調由王者之不忍人之心為不忍人之政的基礎，從來沒有放棄由王者本心內心之轉化之可能。

#### （5）不必「居天子位為王」，能行仁政者為王

此點亦是出「法天道以為德」所衍生出的必然之理，因為仁齋不強調現實中名義上約「王」，意即不侷限於「位」的限制，反而提倡能行仁政者的諸侯亦可為王，仁齋說：（註37）

先儒疑孟子者，以勸諸侯王為非，殊不知孟子所謂王者，本以德稱之，而不必以居天子位為王也。齊梁之君，苟能行仁政，

而得天下之心焉，則雖為諸侯，皆可以稱為王者也。……孟子不必以踐天位為王，而苟行仁政，則秦楚二王，亦皆可以稱王者也。

則仁齋取「王者」，不必以「踐天位」為判準，（註38）所以齊梁之君、秦楚二王，皆可以成為「王者」。

以上勾勒出仁齋心目中「王者」的五項條件，此五項王者之條件實則是仁齋的整體思想，無法分割，仁齋強調「王者的天職」，此「天職」必須是「與民同憂樂」，為達此目的，故要王者「尚儉」，並且以「制民之產為先」。又仁齋因為不信任現實意義下在位的「王者」，故其所言「王德」、「王心」等觀念，均非「王者」本身而言，而是著重在王者的具體實踐效果而言，而這些具體實踐的效果表現在王者「尚儉」、「制民之產」、「與民同憂樂」、「體認天職」上，因此仁齋有不以「位」取王者的態度，這一點已經埋下仁齋對幕府政權的衝擊。

1：2仁齋尊信孟子而反宋儒，徂徠則不僅反宋儒也反仁齋，因反仁齋所以也反孟子，故徂徠許多立論乃針對反對仁齋、孟子思想而來，徂徠倡「先王之道」，則其王者之條件析論於下：

（1）「王」是指「先王」、「聖王」

徂徠特言「先王之道」而不曰「王道」，即明示其「王」乃古代的「先王」，而非現世中的「王」。徂徠相當清楚解釋《論語》中「君子有三畏」章，區別「大人」與「聖人」之不同，說：（註39）

蓋大人，以當世而言；聖人，開國之君也，以往世言，故曰：

「聖人之言，如聖人之法。」乃國家之典也，孰不遵守者，故特

曰：「畏聖人之言耳」。

相對於仁齋，徂徠的「王者」條件，更為嚴苛且有特稱指涉對象，徂徠所認知的「王者」是「往世之君」，而且是被喻為「聖人」諸先王的開國之君，如堯、舜、禹、湯等聖王，故便有以「位」取「王」之論。

## (2) 以「位」取「王」

「王」既是「先王」、「聖王」，則又必須與「位」相配套，徂徠解《論語》「博施於民而能濟眾者」章云：（註40）

孔子又言：「若聖與仁則吾豈敢。」（《述而》）可見仁為仁人，聖為聖人，聖人作者，有聰明睿知之德，豈仁人之所能及哉，故開國之君，如堯舜禹湯文武，是為聖人，繼世之君及臣，雖有至德，不得稱聖人，故孔子以仁誨人也。所以稱孔子為聖人者，其德與業，可以比諸作者之聖也。夫仁人可學而能焉，如聖人聰明睿知之德，稟諸天，豈可學乎，自孟子以伯夷柳下惠為聖人（《萬章》），而後遂失其義焉；宋儒之學，專主天理人欲，其意以人欲淨盡天理流行為仁，又以造急處為聖人，則仁聖無別，故以仁為通乎上下，可謂審已。

徂徠以開國之君如堯、舜、禹、湯、文、武為聖人，唯孔子是例外，徂徠認為孔子具有聰明睿智之「德」與傳述六經之「業」，可以比擬為「作者」，雖然無「位」，仍稱孔子為聖人，但一般繼世之君及臣，因其無「開國之君」的位置，且無「業」可言，故不可稱之為聖人，充其量只能是個「仁人」，所以說：「雖為至德，不得為聖人」，徂徠此種王者論，頗如《中庸》所云「雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉；雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮

樂焉。」他在《中庸解》對此章之註解，引鄭玄之語：「鄭玄曰：言作禮樂者，必聖人在天子之位。」<sup>(註41)</sup>因此，制作禮樂者，必定是聖人，並且是「在位」的聖人。徂徠「聖人」與「仁人」分別相當清楚，而且「聖人」是非「仁人」所能達到的，故徂徠主張「聖人不可學而至」、「聖人豈可為？」等皆是由「位」<sup>(註42)</sup>、「作者」而立論，那麼徂徠所謂「作者」的聖王指涉為何？於是便有制作禮樂刑政之具體之功的王者條件。

### (3) 需有「制作禮樂」之功

「王」既指「先王」（或「聖王」），那麼徂徠最關心這些「先王」無疑地乃在有制作禮樂之功，徂徠引〈樂記〉對「作者」之解釋，說：<sup>(註43)</sup>

聖者作者之稱也。〈樂記〉曰：「作者之謂聖，述者之謂明。」……堯舜制作禮樂，而正德之道始成焉。

又曰：<sup>(註44)</sup>

先王何以作禮樂？先王知言語之不足以教人也，故作禮樂以教之；知刑政之不足以安民也，故作禮樂以化之。

所以徂徠倡言的「先王之道」特別重視禮樂刑政的規範體制，制定了禮樂制度，才是安民之道主要基礎，此乃每一聖王均有一番制作禮樂新氣象，故「王」者必具制作禮樂之功。

### (4) 王者必須以「敬天」為本

徂徠另一對「王者」之條件，即是「敬天」，他說：<sup>(註45)</sup>

蓋古先聖王之道，以奉天為本，故〈堯典〉無它事，唯有欽若昊天授民時耳，舜典天敘、天秩、天工（見〈皋陶謨〉），皆稱

天以行之，義和以天官分主四嶽為方伯，夫唐虞夏之道一矣。

「敬天」是徂徠極為強調的特色之一，因徂徠認為「天不可知」，所以「聖人畏天」，並且聖人止曰：「知命」，未嘗曰：「知天」，<sup>(註46)</sup>「王者」當以誠敬之心來「敬天」，否則「天命」不會永遠眷顧其祚，故亦承認湯武的奉天命而行。<sup>(註47)</sup>有關徂徠對湯武放伐之分析，詳參本章第三節第四小節。

總之，以上所分析出徂徠取「王」者之條件，其「王」是「先王」(或「聖王」)，故以「位」取「王」，而「王」者必具制作禮樂之功，以及必須「以敬天為本」，四者結合起來的整體條件，才是徂徠「先王」(或「聖王」)的意義。可以看出其與仁齋所主張的「王」者條件，根本無所交集甚至是相反，如仁齋不以「位」取「王」、「為民制產先於禮樂」等均與徂徠相反。再者，仁齋強調王者的理性認知的「天職」，徂徠則主張近乎宗教情操的「敬天」，在在均顯示出二者思想的根本歧異。

## (二) 仁齋、徂徠的王霸之辨

2:1 仁齋謂「王霸之辨，儒者之急務」<sup>(註48)</sup>，故仁齋極度尊孟，也一如孟子甚嚴王霸之辨。按孟子王霸之主要基本差異在「以力假仁者霸」、「以德行仁者王」(*《孟子·公孫丑上·3》*)，主要以「德」、「力」來區分王、霸之不同，此觀念可以說來自孔子所說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」(*《論語·為政·3》*)然孟子「尊王賤霸」的立場遠甚於孔子，因孔子不但還稱管許齊桓公「正而不譎」，還推崇管仲「如其仁！如其仁」、「微管仲，吾其披髮左衽矣！」(*《論語·憲問·13》*)孟子卻恥為管仲，認為「管仲不足為」(*孟子·公孫丑上·1*)，甚嚴「道德」與「事功」之分際。<sup>(註49)</sup>

仁齋所關注的「王者之德」頗與孟子不同，他在《孟子古義》中說：（註50）

以善服人者，霸者之事也；以善養人者，王者之德也。以善服人者，有意於服人，故人不服焉；以善養人者，欲人皆善，而無意於服之，故天下自不得不服焉。誠偽之所分，其效有霄壤之異矣。

仁齋所謂的「王者之德」，其取重並非道德價值判斷意義的「德」，而是偏重善於養人者之「德」，亦非專指人君內心之「德」，也就是說仁齋的「王者之德」並非具有道德價值判斷意義的「德」，而是有具體的展現行為，使民能安居樂業之「德」，我們從仁齋對管仲事功的嘉許，直謂「管仲之仁」同於「聖人之仁」，因若以「善於養人之德」者的標準而言，管仲實具此「德」（註51），此已與孟子有相當大的歧出。然而仁齋非不重視仁義之道，他也說：「仁義二字，乃王道之體要。」（註52）但問題是「仁」、「義」二字顯然亦已非孟子原貌，孟子的「仁政」主要基礎乃在從王者的「不忍人之心」擴充而為「不忍人之政」，故強調王者應從惻隱之心去體認、擴充仁政，「心」的作用在孟子學說中是關鍵的課題，但仁齋不以「心」解「仁」，又認為「仁」是「德」而與「性」有別，特針對伊川「以仁義禮智為性之名，而以性為理」提出批判，他說：（註53）

仁義禮智之四者，皆道德之名，非性之名。道德係言遍達天下者，非一人之所有也。性係言專有於己者，非天之所賜也，此性與道德之辨也。

因此仁齋所謂「道德」乃專以「達遍天下者」之「德」而言，非一人所有，故「仁義禮智」等「德」，皆非由己心所擴充而來，仁齋之所以屢言「故聖人貴德而不貴心。」（註54）反對「己心」的特殊積極意義，而主張應落實

於達遍天下之「德」，此間與孟子關鍵之不同在於孟子強調四端之心在於每個獨立個體，所以與告子力辨「仁義內在」非由外也（《告子上·4》）、「仁義禮智非由外鑠我也，我固有之也」（《告子上·11》），然仁齋普遍意義的道德義卻抹煞孟子的這個根源的命題，而直謂：「道德（仁齋乃指仁義禮智均屬「道德」範疇，而非性約範疇）係言達遍天下者，非一人之所有。」僅此差別，便與孟子之論失之千里，此仁齋的人性論並非孟子的性善論，屢言：「孟子性善之說，就氣質之中而言，非離氣質而言。」<sup>〔註 55〕</sup>認為「諸儒誤認為孟子之意，以為天下之性，唯善一樣，而無一惡者。」<sup>〔註 56〕</sup>駁朱子解「無惡」持論過高，曰：<sup>〔註 57〕</sup>

故解無惡，以為無為惡之事矣，此非聖人之意。蓋已有可惡之實，而為人所惡者，固其道也，改之可也。以無可惡之實，而或見惡者，雖君子所不得免也。

仁齋之意，認為孟子「未云天下之性皆善而無惡」，又言：「孟子性善之說，蓋為自暴自棄而發。」<sup>〔註 58〕</sup>仁齋此說已脫離了性善的普遍必然性，不僅分解了「理學」的性善說，也解構了孟子普遍必然性的性善論。

仁齋又言「性善不可恃」，反對宋儒將「固有」義推前至仁義禮智，因為如此仁義禮智僅徒具性之名，而無「善」理會之意。可見「仁義禮智」在仁齋看來並非是本然之「固有」，而是外在的規範。仁齋又直說：「其解孟子，不以王道為主，而專倡性善之說者，不善讀孟子者。」<sup>〔註 59〕</sup>由此可見，仁齋根本不是性善論者，所以不重視內心之德的轉化，可以說仁齋根本不承認有內心之德，「德」之涵義在仁齋思想中，是個放諸天下具有普遍成效的「德」，<sup>〔註 60〕</sup>而非指個人的「道德」。能知仁齋對「德」的詮釋，則仁齋所謂「王者之德」，便落實於「與民同憂樂」、「不以位取王」、「尚

儉」等的達遍天下之「德」，此「德」無關道德價值涵義，乃就一個具體普遍達到的成效現象而言，所以仁齋說：「有仁心仁聞，而民不被其澤，不可法於後世，不行先王之道也。」<sup>(註 61)</sup>

了解仁齋此種達遍天下效果的「德」，則可以理解何以仁齋讚許管仲之功，以及譏諷朱子以正心誠意說宋孝宗的脈絡了，故仁齋嚴王霸之辨，並不著重是否「以力假仁」，而是重視有無實質的達遍天下之效果，管仲雖有功，但因管仲僅在區區功利之間，不能濟大道，仁齋認為行王者需「有志」、「有材」、「有學」，管仲雖有材，仁齋卻說他「不足為實材」，因為其「無學」聖王之道，故管仲之所「志」，亦非「王道之志」了，並且管仲不知湯武之道、伊、呂之儔，所以管仲「非王佐之才」，而僅得霸者之材。<sup>(註 62)</sup>因為如果按照仁齋對王者之條件的要求，則管仲不能輔桓公「與民同憂樂」、「尚儉」，故其志小。

總之，「仁義」之道雖仍然是仁齋區分王霸之判準，然宜注意仁齋所認知的「仁義」非孟子的「仁義內在」命題，而是屬於外在的「達遍天下之德」，「仁義」無關乎「心」之作用，其重實質的效果表現，即仁齋所謂的「實德」，<sup>(註 63)</sup>而此實質的成效表現在上節所分析仁齋對於成為王者的前四項條件：與民同憂樂、尚儉、制民之產、法天道以為德之中，缺其中一項即落入霸者的涵義了，此乃仁齋之王霸真諦。

2：2 徂徠的王霸論表現在對孟子的「王霸」觀之駁斥，認為孔子未嘗以霸為非，桓文之罪不在以力假仁，他說：<sup>(註 64)</sup>

王霸之辨，古所無也。觀於孔子稱管仲如其仁，《書》載〈秦誓〉，則孔子未嘗以霸為非焉。王與霸，其所以異者，時與位耳，當春秋時，豈有所謂霸道哉，使孔子見用於時，亦必為管

仲也。……孟子曰：「以力假仁者霸，以德行仁者王。以力服人者，非心服也，力不贍也；以德服人者，中心悅而誠服也。」是言五霸德劣，故其道不足稱說已，何則？以力言之，是言其號令諸侯者，而非言治民者；所謂仁，亦言其仁鄰國者，而非言仁民者也。夫為方伯者，欲約諸侯共輔王室，德不足而假於力，亦不得已之事，豈可以罪其人乎。且湯假七十里，文王假百里而興，孔子無尺土之封，則不能興矣。是雖有德，豈必不假力乎，故桓文之罪不在以力假仁，而在尊王室為名以濟其私，而孟子不言者，在戰國時無尊王室之故也。

據上引文，則「霸」者在徂徠思想中並未有貶詞，認為「王」與「霸」之差異在「時」與「位」，無關道德之問題，如果孔子見用於當時，亦必為管仲，所以「王」、「霸」之間，只是名詞上的爭議，而其所異是在「時機」與「在位」與否，並未如孟子所云「力」與「德」之問題。「王」、「霸」之間既無「德性」、「事功」之別，所以「王」與「霸」是可以互通約。<sup>(註65)</sup>故徂徠認為桓文之罪不在孟子所謂的「以力假仁」的「道德義」(雖然徂徠將「仁」解為「仁鄰其國，非言民者也」，已失孟子「仁」之民本意涵)，而是在假尊王室為名以濟其私的「尊王義」，但孟子卻未揭示此點，故徂徠一再說孟子有「欲革周命」的革命觀，<sup>(註66)</sup>由此亦可窺徂徠之尊王室態度。

對於「霸」者肯定的態度，從徂徠對「晉文公譎而不正」章的「譎」字肯定更見端倪，徂徠註說：「正與譎，兵家之辭也，譎訓詭，為是，鄭玄訓詐者非矣。……大氏奇變百出謂之譎，堂堂正正謂之正。」<sup>(註67)</sup>將「譎」字釋為兵家「奇變百出」的應用義，而非鄭玄以德性義所訓的「詐」。徂徠蓋以事功觀點論聖王，五霸對之而言何貶辭也。又其《論語微》中亦缺〈憲問〉篇的「子路曰桓公殺公子糾」章，避而不談此事，可謂有意的迴避桓公之道

德有虧，極為桓公辯。<sup>〔註 68〕</sup>所以在徂徠思想中的「王霸」觀，「王」與「霸」之間並無界線，「王」、「霸」非斷為兩概而是可以互通。

徂徠一直強調「先王之道」即是「安天下之道」<sup>〔註 69〕</sup>，故特重視安天下之術，他批判仁齋說：

仁齋先生曰：「王者以德為本，而未嘗無法，霸者假德以行之，而不能真有其德焉。及乎其益衰，而專任法術，不復知假德，於是有刑名之學焉。」是皆不知文義之言也已。……然桓文時，先王之澤未斬，先王之禮尚存，其所用亦得人。故雖用政刑，亦非若申韓商鞅之比，祇其所以與先王殊者，乃在急功利之意勝，而不用禮樂也。孔子小管仲之器，亦是意已。後世儒者雖口能言以德化之，然不知所以化之之術，是其過本在以道為當然之理，而不知其為安民之術焉。

徂徠之「王者」條件，「德」已經成為次要之條件，它必須立於安民之「術」（即禮樂刑政）的基礎上，所以不能光知「德」，需以安民之「術」為前提，徂徠在《孟子識》中批駁孟子的「齊王好樂好貨好色」章及「文王之囿」章，雖是王道之始，但僅以收民心，而未詳定民間之制度。<sup>〔註 70〕</sup>總之，禮樂刑政的具體落實措施，即是徂徠的安民之術。

徂徠因重禮樂刑政的安民之術，又常泯除「道德義」，肯定霸者的「事功義」，不免在解釋《論語》時對孔子形象有所轉化，因為孔子在歷代的地位甚為崇高，被尊為聖人，而且是極為尊德性之聖人，徂徠因為也稱孔子為聖人，為了使孔子形象符合自己的論說，在解釋《論語》的章節時，常將孔子的「道德義」詮釋為含有「事功義」的政治意涵。如一律稱《論語》中出現的「小人」、「君子」均視為「民者」與「在位者」的階級分野，例如：

解「子曰君子義以為質」章，稱「君子」為卿大夫；（註71）解「子曰君子上達」章時，釋「君子」為「君主」，「小人謂民也」；（註72）將「君子之德，風；小人之德，草」解為「君子在上為之稱，小人謂民」；（註73）把「君子喻於義」章，視為「君子者，在上之人也；小人者，細民也」。（註74）徂徠以「位」的階級分「君子」、「小人」的貴賤次序，頗甚嚴上下尊卑之秩，與德川政權嚴四民之防正不謀而合。

徂徠為重新樹立孔子重外王事功的形象，批評後世之儒，對孔子之道是「多詳內而略外」。（註75）所以屢言「使孔子見用於時，亦必為管仲也」，承認「力」的「不得已」之使用，根本不信任「德」之作用，故曰：「雖有德，豈必不假力乎！」所以孟子的「力」並非是徂徠判別王霸之基礎，「力」加上禮樂之「術」，才是安天下的基礎。如此王霸之辨的課題，在徂徠思想中根本不是個問題。

## 2：3 小結

從以上所分析仁齋與徂徠之王霸論辯，我們可以發現二項特點，即是（1）二人皆不從「以力假仁」的觀點來正視孟子的王霸最根本的分際，以及（2）二人皆不信任「道德」的內心轉化可能。仁齋重視有實質的達遍天下成效的「實德」，不重王者內心的成德功夫；徂徠思想中，「力」與「德」根本無分際，更承認「力」的施行合理性，不信任單言「德」即可成就安天下之道，故強調安民之禮樂治術之道。

從以上兩點來看的話，二人實有政治意義下的實學性格，仁齋轉化了孟子王道思想中最根源的「心德」轉化之功，淡化了「仁」的總攝意涵，「仁」只成了眾德中的一個德而已。徂徠企圖重新塑造孔子重外王事功的形象，赤裸裸地宣示「力」的行使合理性。二人實皆具實學性格，然而中國儒家的孔

孟之學卻不斷地被日本儒者蒸餾、壓縮、轉化而產生了日本政治優位的儒學。

### 三、內聖與外王之推移：仁齋、徂徠的管仲論

徂徠 去內聖而尊外王

仁齋 輕內聖而重外王

3：1 仁齋雖言「王道即仁義，非仁義之外復有王道」<sup>(註76)</sup>，又根據孟子說：「所謂王者，以不忍人之心，行不忍人之政而已，何難之有。」<sup>(註77)</sup>乍見之下，仁齋與孟子之說並無軒輊，然而仁齋卻也說：「管仲之仁，司於「聖人之仁」，<sup>(註78)</sup>甚讚管仲安民濟世之功，《論語古義》中釋「桓公九合諸侯」章，如是稱許管仲之仁，說：<sup>(註79)</sup>

(孔子)但舉九合之功，以稱其仁，何者？甚能脩舉王法，輓回風俗，利澤愚惠，遠被於天下後世，則其為德甚大矣！故曰：「如其仁！如其仁！」蓋仁大德也，非慈愛之心頃刻不忘，則固不可許，而濟世安民之功，能被於天下後世，則亦可以謂之仁矣。故孟子以伯夷、伊尹、柳下惠，君於百里之地，皆能朝諸侯，有天下為仁，是也。此所以雖高弟弟子，不許其仁，而反於仲許之歟！

從上引文可看出仁齋甚稱許管仲之仁，而將之比擬於孟子所稱許的伯夷、伊尹、柳下惠諸聖人，原因是他們皆有「天下為仁」之功，即「仁之大德」的體現。仁齋又為管仲不死君難辯護，謂公子糾雖為元，桓公為弟，但強調二人嫡庶有別，可不以兄弟議論之，我們從《論語古義》中所見仁齋之論管仲，全是正面評價，並許之為仁。

但令人困惑的是，仁齋既許管仲為仁人，極推尊管仲之事功，卻又在《童子問》中說：「管仲非王佐之才」，仁齋說：（註80）

問：「管仲何以不得為王佐之才」。

曰：「有志、有才、有學，而後可以行王道。無其志，則不能以天下為己任；無其才，則不幹旋大事；無其學，則雖有志、有其才，然在區區功利之間，而不能濟大道，此管仲之所以止為管仲也。若使管仲知湯武之道，便是伊、呂之儔。予嘗序魯齋心法曰：『有實學，而後有實德，有實德，則實材隨焉，是也。』管仲雖有材，而不足為實材者，為其無學也。」

如前所述仁齋論王道乃就「實德」的成效而言，無關乎個人的道德修養而言，故推尊管仲之事功，是極自然之結果，所以這裡引文中，仁齋所非議管仲的亦非「實德」，乃在管仲之「無學」，因「無學」故不能有「實學」，因不能有「實學」，故僅在區區功利之間打轉而不能知「湯武之道」，因此無法成為伊尹、太公望之王佐之才。然而仁齋「實學」之具體內涵為何？仁齋自己對「實學」闡釋如下：（註81）

予於古今（漢唐以下）人物得三大賢。宋明道程先生也、范文正公也、元魯齋先生也。……惟實德為難，蓋有實學，而後有實德，有實德，則實材隨焉。

此三人仁齋稱許他們的理由是具備了他所謂的「實德」、「實學」、「實材」，而「實學」又重於「實德」，且「實學」之立論基礎乃在政治成效意義，而非自我內在要求的道德價值意義，按仁齋針對佛、老所駁斥，說：「大凡無補於天下國家之治，無裨於人倫日用之道者，皆謂之邪說暴行。若佛、老之學，後世禪儒高遠隱微之說，是已。」（註82）則可知仁齋重視的是「有補於

天下國家之治，有助於人倫日用之道者」的「實學」觀，從其取古今人物程顥、范仲淹、許衡三人皆有其從政績效，以及仁齋特強調：「聖門之學，以王道為本」<sup>(註83)</sup>可以看出，其王道論不是以「心性論」的內在道德價值判斷作為基礎。這裡必須面臨一個關鍵性問題，即是：一個仁人，竟可以是「非王佐之才」，豈不矛盾？這牽涉到仁齋對「仁」的詮釋問題，仁齋並不似孟子或宋儒將「仁」視為「天之尊爵」(《孟子·公孫丑上·7》)或可盡天下之理，仁齋的「實德」不限於「仁」，謂「蓋以仁之成德，不可以一德盡之也。」<sup>(註84)</sup>「仁」既被降位與諸德同等地位，而仁齋又重「實德」之功效，因此稱管仲為仁人也就順理成章了，而管仲之所以僅為「霸才」乃因其無「實學」，因無「實學」，則管仲之「才」乃非「實才」，所以只在區區功利之間，不能濟大道，如此我們可知仁齋特強調「實學」的重要性甚於「實材」、「實德」。

3：2 徂徠在《論語徵》解「管仲之器小」章時說：<sup>(註85)</sup>

孔子無尺寸之有，亦異於湯與文武焉，使孔子見用於是邪，唯有管仲之事已。然其時距文武五百年，正天命當革之秋也，使孔子居管仲之位，則何止是哉。故孔子與其仁而小其器，蓋惜之也，亦自道也。夫孔子小之，而終不言其所以小之，可以見已。夫管仲以諸侯之相，施政於天下，可謂大器已，而孔子小之，或人之難其解，不亦宜乎。揚雄曰：「大器猶規矩準繩，先自治而後治人。」(《法言·先知》篇)是書生常言。……仁齋曰：「器小，謂管仲所執之具甚小，不濟用也。」可謂不知字義已。

徂徠反揚雄以管仲缺乏「自治」解「器小」之德性義，而專以事功義取管仲，

所以極為管仲辨「三歸乃桓公之所賜」、「反坫貴賤之室皆有之」。徂徠又解「器小」一句，認為孔子惜其只能「器小」，若孔子則何止是哉，必能致「大器」之功業。如此解法，事功面掩蓋了德性面，而此種事功面完全偏向「政治」立場，如日本學者山下龍二在比較朱子和徂徠的管仲論時所說：「朱子是偏向倫理主義，徂徠是徧重政治主義。」<sup>(註 86)</sup>

徂徠如此側重政治面的事功意義的安民之道，當然反對後儒的義利之辨太過<sup>(註 87)</sup>，亦對於內聖之道有所批評，徂徠嘗曰：「後世內聖外王之說，淪於人心腑，而後道德與功名判焉」<sup>(註 88)</sup>，駁斥宋儒嚴格區分「道德」與「事功」，認為若孔子處在管仲之地位，其功何止於管仲，事功面取代了德性面，所以對於管仲的評價，何只是「仁」而已。這種「去內聖」之德性面，最明顯的例子莫過於徂徠對於《論語》中泰伯之讓天下的評價，徂徠在解「子曰泰伯」章，言泰伯之讓非「讓」天下，乃「為」天下，將泰伯之「讓」天下美德說成為了「成周家之美」，<sup>(註 89)</sup>則泰伯之「德」讓天下完全被徂徠泯除了去。且果如徂徠所言泰伯之讓乃為待殷運之衰，以防周家篡奪之罪名，則泰伯亦為其周家之私，豈為天下哉，徂徠此論不但有重大矛盾，且去德以說泰伯，蓋其重外王事功而去內聖道德的態度所致。

從上述可判見徂徠諸多「去德」、「去心」之言論，足見儒家的「內聖」修養面，非其所重視，反而特重「外王」事功面。若以此角度見徂徠「君臣觀」、「駁孟觀」、「善惡觀」、「人性觀」、「禮樂觀」等等，皆有其連貫思想脈絡，其比仁齋重事功面上，又更上一層樓。

### 3：3 小結

總之，徂徠雖常反對宋儒以內聖外王之說解仁，<sup>(註 90)</sup>但其理論格局亦無法跳脫外王之格局，如動輒言「先王之道為安民立之」，有意重新塑造孔

子重外王的形象，所以常將《論語》中的「德性義」專解為「政治義」的事功意涵；又將孟子的「仁政」專解為「安天下為原則」，而斥後儒妄意推其惻隱之心、誠意解「仁」，所以極稱管仲之仁，完全泯去德性意涵而專取事功之解，是典型的「去內聖而尊外王」取徑。比起仁齋的「輕內聖而尊外王」，徂徠更往外王面而推到了極至。由此亦可理解前節中所分析二人對「王」、「霸」之觀念，徂徠因「道德」與「事功」不分，故「王」、「霸」之間無界限，甚至「事功」面掩蓋了「道德」面；仁齋雖尚守住孟子義利之辨之論，但仍不免落入「事功」面凌駕於「道德」面，日本德川時代德音學派儒者，偏重事功取向，於此可見一般，無怪乎朱子學派的後學者蟹養齋（1705-1778）<sup>(註91)</sup>在專為反仁齋、徂徠的〈辨復古〉一文中說：「復古者談經濟，不以積德為先。」所謂「談經濟」，指的是仁齋、徂徠之重事功之取徑，而不以積德為先，專務在外王之功業。

## 肆、仁齋、徂徠的湯武放伐及革命觀

### 一、古代中國儒家的湯武放伐論及革命觀

湯武放伐的革命爭論問題，出現在孟子對湯武革命之詮釋，孟子曰：

桀紂之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道，得其民，斯得天下矣；得其民有道，得其心，斯得民矣；得其心有道，所欲與之聚之，所惡勿施爾也。民之歸仁也，猶水之就下，獸之走曠也。故為淵驅魚者，獮也；為叢驅爵者，鷓也；為湯武驅民者，桀與紂也。今天下之君有好仁者，則諸侯皆為之驅矣。（醇變上・10）

以及孟子提出了與政權甚為緊張的「民本」學說，《孟子·盡心下》第14章：

孟子曰：「民為貴，社稷次之，君為輕。」是故得乎丘民而為天子，得乎天子為諸侯，得乎諸侯為大夫。諸侯危社稷，則變置。犧牲既成，粢盛既潔，然而旱乾水溢，則變置社稷。

孟子認為，政治的主體是人民，而非國君，既然桀、紂因失天下民心而失天下，湯武因得天下民心而得天下，可見孟子認為天下並非一人之天下，乃天下人之天下。

然而革命的時機應該如何掌握才算合宜呢？畢竟「革命」與「篡弑」之間有其分際，也有其辯證的矛盾關係。《易經·革》卦說：「天地革而四時成，湯、武革命，順乎天而應乎人，革之時義大矣！」儒家最講究「時」字，何「時」才可「革」，才能叫順天應人，當「革」而不「革」是失天時，但不當「革」而「革」亦有違天時，所以若「時機」不可革，則即使是聖人也不能先革命，如文王三分天下有其二，仍待其時機；若「時機」已到了革命的時候，則聖人也不能延誤時機，如湯一征，自葛始。因此，掌握「時機」才是儒家革命「時」字的精髓，所以不能只看到暴力革命的一面。

孔子雖無「天命」與革命的論調，但《論語》最終安排〈堯曰〉篇卻有其深意，而其最前第一、二章即舉出《尚書·堯典》：「天之曆數在爾躬」以及湯的昭告：「予小子履，敢用玄牡，取昭告皇皇后帝，有罪不敢赦。帝臣不蔽，簡在帝心，朕躬有罪，無以萬方，萬方有罪，罪在朕躬。」足見其重天命之看法。<sup>(註92)</sup>孟子則甚重天命與民心向背之結合，《孟子·萬章》：「昔者堯薦舜於天，而天受之，暴之於民，而民受之。故曰：天不言，以行與事而已矣。……泰誓曰：天視自我民視，天聽自我民聽。此之謂也。……天與之，人與之，非堯與之也。」荀子雖未言及天命，但仍稱湯武之道是

「義立而王」、是天下歸之的「王」者。（《荀子·王霸》篇）又曰：「奪然後義，殺然後仁，上下易位然後貞，功參天地，澤被生民。夫是之謂權險乎，湯武是也。」（《荀子·臣道》篇）亦以湯武革命為合法的革命。

古學派所反對的朱子，對湯武放伐一事，則特重「權」的應用解釋，《朱子語類》如是說：（註93）

問：「『可與立，未可與權』，看來『權』字亦有兩樣，伊川以權只是經，蓋每日事事物物尚稱量箇輕重處置，此權也，權而不離乎經也。若論堯舜禪遜，湯武放伐，此又是大底權，是所謂『反經合道』者也。」

曰：「只一般，但有小大之異耳，如堯舜之禪遜是遜，與人遜一盆水也是遜；湯武放伐是爭，爭一箇彈丸也是爭。」

此間闡明「堯舜之禪讓」與「湯武放伐之爭」有大小之異，似有湯武不及堯舜之意，值得爭論的問題是「武王未盡善」的問題，朱子認為「武王德不及舜」，他說：（註94）

問：「『子謂韶盡美矣』章，引程氏曰：『堯舜湯武，其揆一也。征伐非其所欲，所遇之時然耳。』使舜遇湯武之時，不知如何？」

曰：「只怕舜盛德，人自歸之，若是大段負固，不得已，也須征伐，如伐苗是也。」

又問：「『舜性之，湯武反之』，地位亦自不同。」

曰：「舜之德如此，又撞著好時節；武王德不及舜，又撞著不好時節。」

不僅武王不及舜，即連武王亦不如湯，朱子說：（註95）

問：「武王未盡善」。

曰：「若不見得他『性之、反之』不同處，又豈所謂『聞其樂而知其德』乎！舜與武王固不待論，今且論湯武，則其反之至與未至，雖非後學所敢議，然既常讀其書，恐亦不待聞樂而知之也。」請問。曰：「以書觀之，湯畢竟反之功夫極細密，但以仲氏稱湯處觀之，如『以禮制心，以義制事』等語，又自謂『有漸德』覺見不是，往往自此益去加功，如武王大故疏，其數紂之罪，辭氣暴厲，如湯，便都不如此。」

朱子此間的「辭氣暴厲」，是指《尚書》中的〈湯誓〉及〈牧誓〉，〈湯誓〉中數落夏桀辭氣，是間接地藉托上帝（天）之受命，並以夏王窮盡民力而失民心，是從「天命」及順「人心」來作為革命之理由；〈牧誓〉中則直指商紂之「惟婦言是用」，以棄賢人用小人而暴虐於百姓，直接地責紂王政權的不是，似有一股「取而代之」的直接態度，無怪乎朱子要說〈牧誓〉「辭氣暴厲」了。（註96）

## 二、仁齋、徂徠的湯武放伐論及革命觀比較

本小節想探討仁齋與徂徠對於湯武放伐思想觀點的如下三個問題：

1. 仁齋的湯武放伐論與孟子的湯武論有何差別？
2. 徂徠的湯武放伐論有何特殊之處？
3. 二者所持湯武放伐論，對幕府政權有何衝擊？

### （一）仁齋的湯武放伐論與孟子的湯武論之差別

以下即從兩點分析仁齋所持的湯武放伐論，順論仁齋與孟子湯武放伐論之差別：

(1) 湯武放伐即天下放伐，即是道

仁齋強調湯武放伐的觀點著重在「人心所同然」的「天下放伐」觀，仁齋說：（註 97）

孟子論征伐，每必引湯武明之，及其疑於弑君也，乃曰：「聞誅一夫紂，未聞弑君也。」明湯武之舉，仁之至，義之盡，而非弑也。……何者？道也者天下之公共，人心之所同然，眾心之所歸，道之所存也。……故湯武之放伐，天下放伐之也，天下之公共而人心之所向然，于是可見矣。孟子之言，豈非萬世不易之定論乎！宋儒以湯武放伐為權變，非也。天下之同然之謂道，一時之從宜之謂權，湯武放伐即道也，非權也。

可以看出仁齋推許湯武放伐是「道」，而「道」的涵義是「天下之公共，人心之所同然，眾心之所歸」，所以重點不是湯武本身的放伐行為，而是桀、紂的暴行，已失去天下之人心，達到「天下放伐」的地步，因為天下非一湯武也非一桀紂的，而是天下人之天下，因此仁齋駁斥宋儒以湯武放伐為「權變」，實則乃非「權變」，而根本就是天下同然的「道」之展現。

(2) 反對「天命已改」，主張「以人心觀天命」的民本論

仁齋不強調王者的德性已在本章前面的「王霸觀」有所分析，又因其認為「從天下之所同然，謂之道」，針對放伐行為，亦似乎有意淡化「天命」的角色，仁齋在〈孟子勸諸侯行王道論〉一文中又說：（註 98）

齊梁之君，若能聽孟子，得行王道而王焉，則當尊周之天王，已自修方伯職，號令諸侯，聘享以時，始終無渝臣節矣。若天下朝覲者，不之周之天王，而之齊梁之君；訟獄者不之周之天王，而之齊梁之君；謳歌者，不謳歌周之天王，而謳歌齊梁之君，天子亦不自安其位，使其卿士持節奉冊，禪以天子位，然後不得已，而受王命，奉周之天王，以一侯國，如山陽公、鄴國公例，永使周祀不絕，而後之中國踐天子位焉，是王者之心。而孟子所謂王道者如此，若不然，而曰：『天命已改，遽廢天子』，以為庶人已自抗然，敢居天子位，是篡也，王者不為。

從此引文中可知仁齋嚮往古代中國先王堯、舜、禹之禪讓精神的理想寧靜革命，又特反對假借「天命」口號進行「遽廢天子」的篡弒之實。仁齋所謂的「天命」，其實是落實於天的「人心」，他在解《孟子》「齊人伐燕勝之」章特引陳櫟之言說：（註99）

齊王言天命，孟子欲使其以人心觀天命；欲知天命，當觀人心；欲得人心，當施仁政。

仁齋強調「以人心觀天命」，與前所言「人心之同然，眾心之所歸」乃是一貫立場，「天命」取乎「人心」，而欲得「人心」，當施「仁政」，因為施仁政可以「易暴」而解民倒懸，因此仁齋非常反對假借「天命已改」的以暴易暴之革命手段。從這裡也可看出仁齋的所謂「天命」甚具民本性格，亦能把握孟子的「民本論」之說，以此可知仁齋事實上在政治上更具對當局的顛覆性，所以渡邊浩先生稱仁齋在近世日本儒學之中，是最強調暴君放伐是「道」的體現的一位儒者，（註100）因為仁齋立於民本立場，暴君視民如糞

土，違背民心，因此湯武放伐非湯武本身之放伐，乃是天下之放伐。然而此間仍需說明的是，孟子甚重革命之根據在天命、受命。天命、受命之根據在積德。積德而民歸之，天應之，是即天命之也；德衰而失民，則天廢之。然而仁齋的王道觀不僅擺脫天命之糾纏，直指歷代假借天命之在我而行篡奪之事實，也抹去了對君主的積德作用，只強講「湯武放伐，天下之放伐也，天下之公共而人心之所向然」的「人心同然」觀，把孟子所著重的三項課題「順天」、「應人」及「王德」抖落得剩下「應人」了，這無異是古學派的實學性格之顯證。

## （二）徂徠的湯武放伐論

徂徠的湯武論則以下面兩點說明：

### （1）湯武放伐是奉天命而行

徂徠的湯武放伐論頗為特殊，他純以「天命」的立場來論，他說：（註101）

夫自思孟言知天，而後儒欲知天，或曰天理也，或曰天無心也，豈非不敬之甚邪。聖人尊天之至，唯曰：「天知我」（《憲問》篇），而未嘗曰知天焉；思孟亦言知性之為天界，而未嘗論天為何物焉，後儒狂見莊列等書，乃其心傲然而謂天不足敬矣，道之所以不明也。殊不知先王之道，敬天為本，聖人千言萬語，皆莫不本於是者焉，詩書禮樂，莫非敬天，孔子動言天，先王之道如是矣，君子之道如是矣。……湯武奉天命而行之，亦奚疑哉？孟子所以謂一夫紂者，以明民之所棄即天之所命也，非惡紂之惡也。祇好辨之至，其言激烈，遂致主義不明矣。……古之務人事者，本於敬天焉，故古人未有天人並言焉者，敬天

故也。自思孟好辨，以天人並言，而後敬天之義荒矣。

徂徠這種「先王之道，敬天為本」的絕對主義，誠如丸山真男所指出的，將「天」、「人」之間形成了斷絕關係，天的人格性，被徂徠抬高至宗教信仰的程度。（註102）因此湯武放伐在徂徠思想中是「奉天命而行之」，豈可疑哉！湯武放伐之行為無關乎桀、紂之惡，亦無關乎湯武之得民心、桀紂之失民心的人事作為，一切放伐行為，均來自「天命」的指示，極力抹煞湯武及桀紂人事上的努力作為，亦無關人心向背的因素。

## （2）道自聖人放伐而出，而非湯武放伐是道

徂徠不僅反對朱子的湯武論，亦反對仁齋對於湯武放伐是「道」的看法，徂徠說：（註103）

宋儒以權為聖人之大用，仁齋先生譏之，是矣。又引《孟子》，譏漢儒反經合道，而謂權當以禮對，亦是矣。祇如謂經即道也，殊未然。蓋經者以持緯言，是道之大綱處，如為天下國家有九經（中庸）是也。至於以湯武放伐為道者，則大不然矣，何者？湯武聖人也，聖人者，道之所出也，孔子曰：「畏聖人之言」（季氏）言猶畏之，況其所為乎，故孔子而上，無論聖人者。夫湯武者，開國之君也，開國之君，配諸天，舉一代之人，尊而奉之，孰敢間之。戰國時，諸子興而後，有非薄聖人者，是天下之罪人也，孟子生其時，欲以口舌勝之，遂有誅一夫紂之說（梁惠王），湯武豈孟子所私哉，孟子不自揣，妄為我道之祖，務欲分疏其為聖人，是其過也爾。後世有論湯武放伐者，昉孟子也，故漢儒以為權，仁齋以為道，皆僭妄已。

此係針對仁齋認為「湯武放伐是道」而發，徂徠言「湯武者，開國之聖君……孰敢聞之」以此駁孟子之非薄聖人，欲分疏湯武之聖，故徂徠不許宋儒「以權為聖人之大用」及仁齋「經即道」來釋孟子「權」的革命觀點。此段引文亦透露出徂徠、仁齋對於「聖人」與「道」孰是優先之問題，徂徠認為湯武是聖人，非「湯武放伐為道」，而是「道自湯武放伐而出」，故徂徠曰：「聖人者，道之所出也」，也就是說放伐行為本身不是道，而是行為的「資格者」（即「聖人」）所作的行為才是「道」。「道」既自聖人而出，所以也不可懷疑聖人的行為，因為聖人的一切作為均是「奉天命而行」。因此可知徂徠並不完全反對「放伐行為」，他之所以肯定「湯武放伐」，乃在於認定「湯武」為「聖人」，而且是個「受天命」的真命「天子」，徂徠在《中庸》解說：「受命，為天子也。道之大原出於天，故大德之人，必受天命。」（註104）道既原出於「天」，湯武既是受命之天子，其放伐行為自然合乎「道」，徂徠駁孟子之「天吏」說也表達了這個看法，徂徠說：（註105）

孟子有天吏，亂世之辭也。天下有君，則人以君為天，唯君奉天命以行之，天下無君，則無所稟命。故君子直奉天命，是謂天吏，如湯伐桀，武王伐紂，皆稱天，即此義也。

徂徠與仁齋相較而言，仁齋根本不強調「天命」，唯曰：「以人心觀天命」，甚且反對「天命已改」的篡弒之論，因此也就不會將放伐意義落在「天」或「聖王」、君王身上，而是將之落歸於「民心」上，因此我們看不出仁齋有任何尊君的傾向。徂徠恰相反，他極端「敬天」，認為「天命」乃在「人君」而非「人民」，唯有「人君」才可代表「天」進而「奉行天命」。

總之，仁齋與徂徠咸認為湯武放伐為合理的革命行為，唯二人所認知的「道」有所不同，徂徠著重以「天命」解釋「革命」之合法性，仁齋反而不

重視天命的命定觀點，而著重在現實環境的「從天下之所同然，謂之道」，痛斥「天命已改」的篡弑論調，崇尚禪讓的理想寧靜革命。二人表面上雖均肯定「湯武放伐」，但實質上二人所持精神卻相反，咸不重視「放伐行為」本身，仁齋將焦點投注在放伐行為所關懷的「對象」—即「人心」，因此是個「民本論」的思維；徂徠則關注放伐行為的「資格者」—即「人君」（或聖王），因此是個十足的尊君主義者。再者，仁齋不信任「天命」，反對「天命已改」可能引發的以暴制暴篡弑行為；徂徠卻主張湯武放伐乃「奉天命而行」，並且執行放伐行為者僅能是聖王。因此二人雖皆肯定湯武放伐，但蘊藏的內涵精神卻有極大出入。

### （三）仁齋、徂徠之湯武放伐論對幕府政權之衝擊及影響

徂徠既重視「受天命」的革命觀，那麼須具備什麼條件，才能有革命的資格，徂徠認為「制作必在革命之世」，他說：（註106）

孔子曰：「聖人吾不得而見之矣。」（述而），……蓋鳳鳥河圖，制作之瑞，聖王出則孔子得當制作之任，而盡其所學。聖王不出，孔子不能竭其才，所以嘆也。祇制作必在革命之世，故孔子不欲顯言之，乃以鳳鳥河圖言之耳，後世儒者昧乎聖字之義，故不知此意。

孔子雖因得當制作之任，卻生不逢時，未處於制作之「革命之世」，那麼徂徠的「革命之世」何時會出現呢？他頗有孟子的「五百年必有王者興」的歷史循環論之主張，他在《護國隨筆》中說：（註107）

五百年而必有聖人出焉，亦謂五百年之外，氣運既變，則前世禮樂不復為用，故必有制作之者出，自然之理也。

又說：（註108）

周之後，秦漢一變也，唐再變也，明三變也，大抵皆應五百年之運焉。六朝者，漢之餘也，宋元者，唐之餘也，吾聞清不更明制，信矣哉。

周之季，秦楚既有變之漸也，故漢變周之制，而多襲秦楚焉。六朝之時，跼拔宇文既有變之漸也，故唐變漢制，而多襲魏周焉。宋之季，金元既有變之漸焉，故明變唐制，而多襲金元焉。

將周、秦、漢、唐、明湊成五百年之變革，即是徂徠所謂「革命之世」，會有革命，乃因「前世禮樂不復為用」，故必有制作之者出，所以聖人之出的任務，是要有創作禮樂之功，徂徠曰：「道者，眾人所共由；術者，聖人所獨運」，所以所謂制作即要有開創之功，立一王之法的制作禮樂制度，「聖人所獨運」即是不必拘泥於古來的禮樂制度，而是要正視現實環境，制作出一套革命之世初期以立垂永的禮樂制度。當然這樣的制度，亦不能保證久遠，而是五百年後又有王者興，另創一制度，歷史如此循環，創作之聖人卻只能是「得位」（君位或高位）、「得時」（「天命」之授時）又有「制作」之功之人，所以德川家康雖有「位」，又得「時」，卻未立制度，徂徠並無許之為聖人。

這樣的歷史循環論，無異對當時的德川政權埋下將來被推翻的可能性，國學派在這方面受徂徠影響不小。日本有萬世一系的天皇，徂徠這套歷史循環論，只能套在德川幕府上，故徂徠的尊君態度在當時雖然是指向於幕府將軍，但難保其後世卻指向天皇。《論語徵》有一段如是說：（註109）

夫民曰天民，不屬諸君而屬諸天，臣則皆君之臣也，古之道也。

此段文字可看出徂徠尊君之意向，問題「君」是指天皇或幕府將軍，言人人殊，但天皇既是天照大神之後裔，天皇應當屬於「天」的層次，（註110）只是因政治現實而無法彰顯，「君」則指的是有實權的幕府將軍。但無論如何詮釋，天皇是「天」（則將軍為「君」）或君（則將軍為「臣」），幕府將軍永遠均是天皇的低一層次。此徂徠敬天主教對幕府政權造成的既合法又危險的雙重辯證。

仁齋所以不重視以「天命」來作為湯武革命之護身符，實有其脈絡可循，其將「天道」與「天命」區分，如駁斥南宋的朱子學生陳淳（北溪，1153-1217）所著的《北溪字義》，認為「天道」與「天命」自有別，不可混而為一，他說：（註111）

陳北溪字義曰：「命一字有二義，有以理言者，有以氣言者。」其說出於考亭杜撰特甚，觀其所謂理之命者，即聖人所謂天道者，而獨於聖人所謂命者，推為氣之命。故天道、天命混而為一，而聖人所謂命者，反為命之偏者可乎？聖人既曰天道，又曰天命，則可知天道與天命自有別。

「天道」既與「天命」有別，仁齋又細分「天」與「命」之殊，提出「命」比「天」輕之，主張：（註112）

孟子曰：「莫之為而為者天也，莫之致而致者命也。」是天命二字正訓也。……蓋天者，專出於自然，而非人力之所能為也；命者，似出於人力，而實非人力之所能及也。天猶君主，命猶其命令。天者，命之所由出；命者，天之所出，故命比天稍輕。故孟子以舜之相堯，禹之相舜，歷年多，施澤於民久

遠，暨堯舜之子皆不肖，推歸之於天，以其專出於自然而非人力之所能為也。

如此細緻區分「天」、「命」之別，說「命比天稍輕」，仁齋用意蓋要學者多關注出於人力上的「命」，故仁齋截斷「天道」與「人道」之關係，在《語孟字義》中又說：（註113）

凡聖人所謂道者，皆以人道而言之，至於天道，則夫子罕言，而子貢之所以不可得而聞也。

仁齋這種使「天命」課題細緻化的結果，使得「天命」的絕對觀反而湮沒不彰，成了著重在「人道」上的「命」，故在論及湯武革命時，批判「天命已改，遽廢天子」之篡弑論調，認為應該「以人心觀天命」，此徂徠、仁齋論湯武革命最關鍵之不同。

仁齋之所以要排斥「天命已改」之論，頗欲藉「寧靜革命」的和平手段來達到政權的和平轉移，所以極嚮往和平的堯舜禪讓政治。（註114）仁齋反對「天命在我」的革命觀，所以不免著重在現實環境中尋求烏托邦，採取「俗即是道」的普遍立場，而此「道」即是「天下之公共，人心之所同然，眾心之所歸」，所以是一種由下而上來進行改造的浩大理想工程，既不從人君立場出發，也不從「天命」觀點立論，完全從「天下之所同然」的安民之道著眼，所以其在〈論諸葛孔明非王佐之才〉說：（註115）

夫天下者，天下之天下，非長為漢氏之物，苟可與焉，則與之可矣，否則唯當安吾民焉耳，是王者之心也。

「天下者，天下之天下」，非漢氏政權所能專，所以德川將軍亦無法保證其政權之永久性；能安吾民者即是王，此難免鼓舞各藩諸侯行安民之道，多少

不是幕府所欣喜的理論。

仁齋此種理論較之徂徠對於幕府政權之衝擊無異更具顛覆性，徂徠的敬天主教仍然是採取由上而下的尊君立場及嚴四民之防的態度，欲返回古道的封建制度精神，故著重在禮樂刑政制度面的建立來改造幕府政權。仁齋卻是一種由下層作努力，能安民者、與民同樂者即是王，又注意基層的教育事業，擬從推廣民智立場作為改造社會之基礎，一勞永逸，盡量不去強調「天皇」或「幕府將軍」上層的政治功能，而從講學改造社會階級，故組織「同志會」等組織從事教育事業，可以出仕而未出仕，仁齋之理念及用心可知也。

## 伍、結 論

本文在第二節首從「王」、「道」概念之界定與辯證關係，說明處理的「王道」範疇既含攝「先王之道」與「諸侯王之道」的「君王之道」，並藉由孟子的「王道思想」探討「王」與「道」的不可分割性、互相滲透性、以及內在緊張性的三種關係，以作為鋪陳日本古學派的基礎。接著分析「王」、「道」和「經典」之間的關係，解釋（1）仁齋與徂徠所用「王」與「先王」二詞本質意涵之不同。（2）就「經典」而言，仁齋著重在《論語》、《孟子》，徂徠著重在《六經》，因此二人所理解的「王道」思想互異。（3）就「道」而言，仁齋所強調的「仁義之道」與徂徠所主張的「禮樂之道」涵義相差懸殊，所以王道內涵有本質的差別。

本章第三節則比較仁齋與徂徠的王道政治論，首先在第一小節綜合性地比較了仁齋的「王道」與徂徠的「先王之道」之異同；接著在第二小節分析仁齋與徂徠之王霸觀之差異及關係，揭示出仁齋的「王者」條件有「與民同

憂樂」、「尚儉」、「制民之產」、「法天道以為德」、「不以位取王」；徠徠的王者條件則有「必踐位為王」、「王者乃先王、聖王」、「需有制作禮樂之功」、「王者必以敬天為本」。二人的王霸觀點有二項共通特點，即是（1）二人皆不從「以力假仁」的觀點來正視孟子的王霸最根本的分際，以及（2）二人皆不信任「道德」的內心轉化可能。仁齋重視有實質的達遍天下成效的「實德」，不重王者內心的成德功夫；徠徠思想中，「力」與「德」根本無分際，更承認「力」的施行合理性，不信任單言「德」即可成就安天下之道，故強調安民之禮樂治術之道。

在第三小節中則以內聖外王推移的觀點，分析發現「德性義」的內聖面在古學派中被淡化甚至遭排除，從二者對於管仲之論看出，仁齋將「聖人之仁」與「管仲之仁」等同起來，推尊管仲之外王事功極力，但不免仍稱管仲之非王佐之才，是一種「輕內聖而重外王」的取徑，如丸山真男氏所言：「連開口言德行，發語說擴充的道學者仁齋，政治的契機也要從個人倫理離開而獨自化。」<sup>〔註116〕</sup>徠徠則更推崇管仲之安民之功，完全貴「能」而賤「德」，混「道德」與「事功」，而專朝外王方向取安民之道，是一種「去內聖而尊外王」之思維。在第四小節則比較二者對湯武放伐的革命觀，徠徠純以「天命」立場，取代了人事上作為的努力，並且是十足的尊君傾向；仁齋則規避「天命」課題及王者之德行，著重在現實的「應人」、「人心同然」的天下同然之普遍意識立場，來論湯武革命之合法性。但無論如何二者所開口之理論，均難免造成幕府政權的負擔，雖然二者當時的理論型態沒有倒幕的意識，但影響所及，後學者因政治環境的變遷，自我詮釋二者之革命理論以為己之行動粉飾，在所難免。

相較於日本古學派興起之階段，中國正逢清兵入關，取代漢人政權建立中國史上的第二個異族政權，晚明士人遭逢比千古未有的大變局，故常要總

結中國歷史朝代政權之合法性。如黃宗羲（太沖，1610-1695）有〈原君〉、〈原臣〉、〈原法〉之作，王船山（夫之，1619-1692）有讀史之書，呂留良（莊生，1629-1683）盛辨夷夏，顧亭林（炎武，1613-1682）有亡國亡天下之義。顧亭林《日知錄》：「為民而立之君，故班爵之意，天子與公侯伯男一也，而非絕世之貴。代耕而賦之祿，故班錄之意，君卿大夫士與庶人在官一也，而非無事之食。是故知天子一位之意，則不敢肆於民上以自尊。知祿以代耕之意，則不敢厚取於民以自奉。不明乎此，而侮奪人之君，常多於三代以下矣。」<sup>(註117)</sup> 是從爵位平等以及從「食君之祿」回歸到君主亦「食民之祿」的「班祿」真義，已想到君權地位是民賜予之祿。黃宗羲則直接地痛責自古以來只有「治人」而無「治法」，欲從「法」之觀點限制君權。古學派缺乏限制君權之說，仁齋雖尊孟子，於此義亦不明，因其關懷點著重在下層的改造，以達由下往上的改革。徂徠尊君意向明顯，更是不可能。然而二者的湯武放伐思想，如前所述仍然對於以後的幕府政權有相當大的衝擊。

王船山亦懷疑湯武革命，在《讀通鑑論》：「自成湯以征誅有天下，而垂其緒於漢之滅秦；自曹丕受禪以篡天下，而垂及於宋之奪周。成湯秉大政而懼後之實，以其動亂之相仍不已也」<sup>(註118)</sup>，湯武革命，雖秉大正，而動亂相仍，政權之為定常即不能保持，以至「仁大義立千年之人極」<sup>(註119)</sup>不能至。雖然湯武弔民伐罪，不可謂弑君，但政權既可變，則革命不可免，篡弑亦不可免。在此關節上，「革命」與「篡弑」相去之微，此頗似仁齋之責藉「天命已改，遽廢天子」的革命藉口，以致「立千年之人極」的太平之世永無實現之可能，牟宗三（1909-1995）先生嘗說：<sup>(註120)</sup>

前人說：「天下乃天下人之天下」，其意卻轉成個別地有或分別地有，即不獨屬於一家一姓也。是則「天下人之天下」徒成爲逐鹿中原之口實，轉而爲個別地有或分別地有，因而遂成爲

「天下人之天下」一觀念之否定。

所以「天下乃天下人之天下」的理論弔詭，本身即具有否定辯證之矛盾關係，以致歷代以來創業君主君假借「湯武放伐，順天應人」之口號來為其政權的合法性粉飾。日本古學派儒者，仁齋已想到君權之不可恃，欲由下層社會著手社會改革，其人雖尊孟子，但亦考量在其現實環境中，不得不轉化孟子的思想，淡化了孟子的德治思想及「天命」之安排，履言「王道易行」、「聖人易至」，是對普遍的民眾階級而言，故仁齋的著作中，沒有嚴匹民之防的論調出現。反觀徂徠欲藉由「敬天主義」，由上層制定的禮樂刑政制度規範以及嚴匹民之防來強化政權的政治功能，以達到其上下有秩，尊卑有常的「先王之道即安民之道」的政治理想。徂徠並依著「歷史循環論」的思維，欲寄託有制作之功的聖王於當世，故對當時時稱明君的八代將軍德川吉宗寄予相當的厚望。（註121）

總之，伊藤仁齋與荻生徂徠同對當時的政治現實環境抱予極大的關懷，唯取徑思維方式卻有極大出入，仁齋作為反官方朱子學的先鋒以及當時社會經濟情況仍處於安定繁榮，故其論溫而婉，緩而和，能略窺孟子的「民本」思想，唯卻淡化了人君的「德治思想」，但對幕府政權，甚至天皇地位的合法性更具顛覆性，因若由下而上的改革，自然對於為政者的地位造成致命的衝擊；徂徠目睹武士經濟崩潰的時代，又逢明君，故其持論急而燥，猛而厲，欲急對現實政治環境對症下藥，故著重禮樂刑政、嚴匹民階級之防的尊君思想，唯徂徠之「敬天主義」之論，難免令人對幕府政權的合法地位產生懷疑，以致後來學者，要將「敬天」的尊君態度，轉移而回歸到有神裔血統的「天皇」身上。總之，無論是徂徠或是仁齋，二人實皆立於欲對現實政治環境予以改造的實用性格的取徑，但無形中其理論卻造成與政權之緊張性，致令後儒爭議不休。

## 註 釋

- 註 1 黃俊傑從「人權」觀點，藉著孟子思想分析中西方「人權」概念內涵之不同，認為中國文化的「人權」概念中，「職分」取代了「契約」，以「天人合一」、「人性論」為其理論基礎。參氏著：〈儒學與人權—古典孟子學的觀點〉，收入：劉述先主編《儒家思想與現代世界》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995），頁33-55。
- 註 2 吳兢（唐），《貞觀政要》（台北：宏業書局，1990）「戈直序」，頁17。
- 註 3 鎌倉時代源賴朝喜讀《貞觀政要》，其妻命菅原為長和譯《貞觀政要》，即今傳假名《貞觀政要》。三代將軍時，北條時賴進獻新寫的《貞觀政要》。室町時代僧義堂，1372年向足利氏進呈並講授《貞觀政要》，隔年勸足利氏召菅原豐長講解《貞觀政要》。德川幕府時代，家康特愛《貞觀政要》，1593年召藤原惺窩講授，1614年家康命五山僧從《貞觀政要》中集萃公家武家之法度；三代將軍家光於1624年令儒臣林羅山講解《貞觀政要》；有名的改革儒臣新井白石亦嘗獻《貞觀政要》給五代將軍綱吉；朱子學者室鳩巢被命為向八代將軍吉宗講授《貞觀政要》。有關《貞觀政要》這本書在日本的流傳及刻本之問題，請詳參原田種成《貞觀政要の研究》（東京：吉川弘文館，1965）。
- 註 4 這些儒臣被任命為專門向天皇講授經筵而成為世襲的儒官，所進講內容不外日本國史、中國《四書》、《五經》及諸子等書。他們常有自己的註傳秘密注本，也只有他們才可以講授儒家學問。江戶時代朱子學傳入後，加上印刷術的發展，一時儒家學派林立，這些朝廷的經筵官便無法專美儒家學問於前，現代學者通稱為「古註學派」。
- 註 5 《孟子古義》，收入：關儀一郎編《日本名家註釋全書》第九卷（東京：鳳出版，1973）卷之一，頁8。
- 註 6 這方面可參照黃俊傑註，〈儒學與人權—古典孟子學的觀點〉，收入：劉述先主編，《儒家思想與現代世界》（台北：中研院中國文哲研究所籌備處，1997），頁33-55。
- 註 7 《童子問》卷中，第11章，收入：家永三郎、清水茂等校注：《日本古典大系・97》之《近世思想家文集》（東京：岩波書店，1976），頁223上。

- 註 8 《論語徵》辛卷，收入：關儀一郎編《日本名家四書註釋全書》第七卷，頁 297。
- 註 9 《孟子古義》卷之一，頁 8。
- 註 10 《童子問》卷之上，第 4 章，頁 204 上。
- 註 11 仁齋對於《大學》的思想問題，舉十證以論其非孔氏遺書，這裡簡單整理如下：
1. 批評《大學》本在《戴記》之中，不詳撰人姓名；
  2. 懷疑《大學》所列八條目及其所說之法，孔孟言為學之條目甚多，不以此八條為限；
  3. 斥《大學》不識孔孟的「存心之道」是以禮存心、以仁從心，而徒欲無忿懣恐懼好憂樂，乃不識孔孟之真血脈；
  4. 又斥「視而不見，聽而不聞，食而不知味」句，害道尤太甚，言若此，則孔子不免放心也，直斥《大學》作者乃告子之流；
  5. 解釋孟子所言「正人心」乃施之於民，非施之於己，孟子未嘗言「正心」，與《大學》所言「正心」自不同；
  6. 《大學》漫述明德，孔孟未嘗有一言及於明德；
  7. 駁《大學》獨屬於人君，而無為學者道之者，亦與孔孟之旨相異；
  8. 舉出《大學》曰「誠意」之不妥，以及不引文武周公之訓，而遠用楚人之言（「楚國無以為寶」之句）最不可解。
  9. 駁《大學》發揮的「生財有大道」之不妥，絕非孔氏之言；
  10. 斥其「以義為利」之旨，乃非孔孟之意。
- 參氏著：《大學非孔氏之遺書辨》，收入：《伊藤仁齋・伊藤東涯》（東京：岩波書店，1983），頁 160-164。
- 註 12 伊藤仁齋，《中庸發揮》，收入：關儀一郎編《日本名家四書註釋全書》第一卷「綱領」，頁 4。
- 註 13 詳參《中庸發揮》，「綱領」，頁 4-8。
- 註 14 伊藤仁齋，《語孟字義》卷上，收入：《伊藤仁齋・伊藤東涯》，頁 115 上。

- 註 15 《童子問》卷之上，第 7 章，頁 205 上。
- 註 16 同上，第 6 章，頁 204-205。
- 註 17 《論語徵》壬卷，頁 328。
- 註 18 〈辨道〉，收入：吉川幸次郎等編《荻生徂徠》上冊，（東京：岩波書店，1982），第 24 條，頁 207 下。
- 註 19 《語孟字義》，「道」第 1 條，頁 122 上。
- 註 20 仁齋在《中庸發揮》云：「聖人之道，不選人倫日用之間。」，頁 23。
- 註 21 《語孟字義》，「道」第 1 條，頁 122 上。
- 註 22 《論語徵》癸卷，頁 352。
- 註 23 〈辨名〉，收入：吉川幸次郎等編《荻生徂徠》上冊，第 24 條，「學」第 1 則，頁 249 上。
- 註 24 徂徠極稱管仲之事功，並以安天下之功來定義「仁」：「夫有安天下之心而又有安天下之功，謂之仁，管仲是也。」（《論語徵》壬卷，頁 333）、「先王之道，莫適而非安民，孔子蓋目之以仁，俾學者求之。」（《護園隨筆》，頁 16）
- 註 25 《論語徵》丙卷，頁 121。
- 註 26 〈辨名〉，「學」第 1 則，頁 249 上。
- 註 27 〈辨名〉，「敬」第 2 則，頁 227 上。
- 註 28 〈辨道〉，第 1 條，頁 200 下。
- 註 29 〈同志會筆記〉，第 27 條，收入：吉川幸次郎・清水茂編校《伊藤仁齋・伊藤東涯》，頁 288 上。
- 註 30 丸山真男，《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1976），頁 34-89。
- 註 31 相良亨，《江戸時代の儒教》（東京：東京大學出版會，1967），頁 281-288。
- 註 32 Robert Bellah 原著，王曉山、戴崑譯，《德川宗教：現代日本的文化清源》（倫敦：牛津大學出版社，1994），頁 5-7。

註 33 「如其仁！如其仁！」之解釋，歷代註家不一，鄭玄注：「重言如其仁者，九合諸侯，功濟天下，此仁為大，死節，仁小者也。」又孔安國則增字解經說：「誰如管仲之仁！」，二者甚是推崇管仲之功，可代表漢人之觀點。又近人汪榮寶根據揚雄（53 B.C.-A.D.18）《法言》重言「如其」者三見，〈學行〉篇：「如其富！如其富！」、〈淵騫〉篇：「如其寢！如其寢！」以及〈吾子〉篇：「如其智！如其智！」的語句，以駁清人俞樾（蔭甫，1821-1906）之不取孔注。參見：汪榮寶，《法言義疏》，（北京：中華書局，1987）上冊，頁38-39。另外清人黃式三（徽香，1789-1862）在所著《論語後案》中則訓「如」字為「乃」字，進一步批判孔注的增字解說，謂：「如，猶乃也，《詩》：『如震如怒』，揚子《法言·學行》篇：『如其富，如其富』，〈吾子〉篇：『如其智，如其智』，〈問道〉篇：『……如申韓，如申韓』皆如訓乃之證也。謂管仲未絕於仁則可，以不死糾難為未仁則不可。曰乃其仁乃其仁者，以其仁之顯著天下，徵其心之不殘忍於所事之人也。孔注云：『誰如其仁』，誰字添設。孔云誰如，許之過當矣。」參程樹德《論語集釋》（北京：中華書局，1990）第二冊，頁987。日本德川幕末時期日尾諭（1788-1859）亦注意到揚雄《法言》的「如」字問題，然其解恰與汪榮寶看法相反，他在〈管仲非仁者辨〉（1851年刊行）亦引揚雄《法言》篇舉證〈問道〉篇的「如申韓」、「如其亡」，解「如」為「何如」，所得到結論恰與汪氏相反而與俞氏相同，謂管仲並非仁者。日尾諭之解亦如孔安國增字之解，似嫌遷強，讀者可相參照。

註 34 這裡也許得先陳述仁齋所謂的「王者之德」，其取重並非價值判斷意義的「德」，而是偏重善於養人者之「德」，亦非專指人君內心之「德」，所以仁齋在《孟子古義》中說：「以善服人者，霸者之事也；以善養人者，王者之德也。」頁172。

註 35 《童子問》第17章如下記載：

問：「宋孝宗召朱熹，或有要之於路，以正心誠意為所厭聞者，晦翁曰：『吾平生學問，只在正心誠意，豈可回互欺吾君乎！』如何？」

曰：「愚謂其說固善，然在學者則可，非所以告人君也。如學者，固不可以不以此自修；在人君，則當以與民同好惡為本。其徒知正心誠意，而不能與民同好惡，於治道何益。……且如庸暗之主，豈能受誠意正心之說，而得從

事之哉！正所謂欲其入而閉之門也。」可見仁齋不太信任在位者有無誠意正心之修養，仁齋關注的是在位者有無「與民同樂」、「制民之產」等具體表現。

- 註 36 從仁齋特別強調人倫日用之「人道」來看，他絕不會有超出人間社會性的仁義之道以外的「天道」立場，如仁齋自己所言「聖人所謂道，皆以人道言之」，至於「天道」乃夫子罕言。（《語孟字義》「道」第1條，頁122上）。然而仁齋卻又明白主張「天道」必往「善」的路途發展，他對「夫子之言性與天道不可得而聞也」之解釋：「蓋人徒知昏明強弱，人性之萬差，而不知民之秉彝好是懿德，故人皆可以進善也，徒知吉凶禍福，天道之常，而不知皇天無親，唯善是親，故天必佑善人也，蓋其好善之不至，故每致疑乎此。」（《論語古義》，收入：關儀一郎編《日本名家四書註釋全書》第三卷，頁66-67）以及在《語孟字義》曰：「夫天下之性，參差不齊，剛柔相錯，所謂性相近，是也。而孟子以為人之氣稟，雖剛柔不同，然其趨於善則一也。」（「性」第2條，頁134下）因此，仁齋雖極強調人倫日用之道，但卻仍不得不預設「天道」有「進善」之途徑發展，其不言「天道」本是「至善」或「本善」，而主張一種「向量義」的「進善」或「趨於善」。所以仁齋在「天道」之命題上，仍然先預設了一個「往善」之必然途徑，而其所言「天職」、「法天道」均在此預設下的論述，至於「天道」何以會必然歸結到「善」途的根源義，仁齋之論至此而窮，以此來觀仁齋之思想，我們仍然可視為仁齋仍然謹守其僅論「人道」之立場，對於「天道」之根源問題，則存而不議。

註 37 伊藤仁齋，《孟子古義》，頁7-8。

註 38 仁齋所謂「王者」不必以踐天位的觀點，亦見於65歲時所作的〈孟子勸諸侯行王道論〉一文，可互相參看，見《古學先生文集》卷之二（東京：ペリカン社，1984）頁51。

註 39 《論語微》辛卷，頁304-307。

註 40 荻生徂徠，《論語微》丙卷，頁128-129。

註 41 荻生徂徠，《中庸解》，收入：關儀一郎編《日本名家四書註釋全書》第一卷。頁54。

- 註 42 必須再補充說明的是，徂徠所主張的「位」當不限於「為君之位」，其指涉層面亦含攝「為臣之位」，如其稱周公：「周公制禮作樂者」亦屬聖人；對伊尹、呂尚（太公望）則在解《論語》「子路曾皙冉有公西華侍坐」章時，論及曾點之志時如是闡發：「蓋曾點所志，乃伊、呂之事，方其未出，則鈞澗耕莘，若欲終其身者也，待明王興而出，出者道大行於天下，制作禮樂，以陶冶天下焉，是其志安可言哉。（《論語徵》己卷，頁 234-235）。所以徂徠在論「位」時，應就「王位」及「臣位」兩種層面觀之，「王位」與「臣位」的結合，足以「制作禮樂」為要務，雙方各可得「聖人」之譽。徂徠甚重視「王位」與「臣位」之相得益彰，合力創作出典範之禮樂制度，以垂後世之人，所以如孟子所稱伯夷、柳下惠等為聖人，乃徂徠素所反對，因其均未得「臣位」之功能，豈可謂「聖人」。
- 註 43 〈辨名〉「聖」第 1 則，頁 216 下。
- 註 44 〈辨名〉「禮」第 1 則，頁 219 上。
- 註 45 《論語徵》癸卷，頁 353-354。
- 註 46 《論語》中孔子說「知我者其天乎！」徂徠認為孔子未嘗言「知天」，而子思孟子始有「知天」之言。（〈辨名〉，「天命帝鬼神」第 1 則，頁 236 上。）
- 註 47 如徂徠說：「殊不知先王之道，敬天為本，聖人千言萬語，皆莫不本於是者焉，詩書禮樂，莫非敬天，孔子動言天，先王之道如是矣，君子之道如是矣。……湯武奉天命而行之，亦奚疑哉？孟子所以謂一夫紂者，以明民之所棄即天之所命也，非惡紂之惡也。祇好辨之至，其言激烈，遂致主義不明矣！」《論語徵》辛卷，頁 306。
- 註 48 《語孟字義》，「三霸」第 2 則，頁 151 下。
- 註 49 一般會將孟子之極力倡「尊王賤霸」立場，歸結於孟子所處的戰國時代脈絡因素，但孟子提出的三道理想，並不僅僅是時代下的產物而已。孟子三道理想的建立，一方面來自於古代聖王所垂立的典範；另一方面則建立在他的人性論基礎上。這方面已有許多學者指出，黃俊傑師從孟子「心學」觀點，（參氏著：《孟子思想史論》（卷一）（台北：東大圖書，1991），頁 169-172。）袁保新先生從孟子「先三典範」以及「人治論」（參氏著：《孟子三辨之學的歷史管察與現代詮釋》（台北：文津，1992），頁 102-109。）

等更深層地探索孟子王道政治理想的基礎。

- 註 50 《孟子古義》，頁 172。
- 註 51 有關仁齋對管仲論之闡述部分，在下小節中亦將詳論，此先不贅及。
- 註 52 《孟子古義》，頁 2。
- 註 53 《語孟字義》卷上，「仁義禮智」第 3 條，頁 129 上。
- 註 54 《語孟字義》卷上，「心」第 1 條，頁 132 下 -133 上。
- 註 55 《童子問》卷下，第 1 章，頁 240 下。
- 註 56 同上，頁 241 下。
- 註 57 《論語古義》，收入：關儀一郎編《日本名家四書註釋全書》第三卷，卷之二，頁 48。
- 註 58 《孟子古義》卷之四，頁 149。
- 註 59 《孟子古義》卷之四，頁 138。
- 註 60 這裡之所以以「普遍成效」來說明仁齋的「德」，乃因仁齋言：「道德二字亦甚相近，道以流行言，德以所存言；道有所自導，德有所濟物。《中庸》以君臣父子夫婦昆弟朋友之交為達道，以知仁勇為達德，是也。」仁齋並舉例說明：「或補或瀉，藥之道也，能療病活命，藥之德也；或炎或燒，火之道也，能調和飲食，火之德也。由是觀之，道德二字之義，自當分明。」（《語孟字義》卷之上，「德」第 3 條，頁 127 下）從仁齋所言「德有所濟物」以及列舉「藥之德」、「火之德」來看，仁齋是將「德」視為有「成效」的意涵。但仍應釐清的是，這種「德」的「成效」意涵，不必與倫理學之效果論等而視之，畢竟仁齋仍然強調「仁義相行，乃人道之全體」，並不是倫理學之目的論中所強調的效果論，可以說仁齋並非反目的論，但亦不是義務論者，因為仁齋仍然承認「惡」的本質之存在現象。
- 註 61 《孟子古義》卷之一，頁 5。
- 註 62 伊藤仁齋，《童子問》卷之上，第 49 章，頁 217 下 -218 上。
- 註 63 「實德」之概念乃自仁齋嘗兩次校刊元朝許衡（1209-1281）所撰的《魯齋先生心法》，65 歲那年在重刻《魯齋心法》時的「序」一文論古今人物：「予於古今（漢唐以下）人物得三大賢。宋明道程先生也、范文正公也、元魯齋

先生也。」此三人仁齋稱許他們的理由是具備了他所謂的「實德」、「實學」、「實材」，仁齋說：「若三先生則不然，明道先生曰：『一命之士，苟存志於愛物，於人必有所濟。』文公為秀才時，詣神祠，必祈曰：『不為良相，則為良醫。』又曰：『當先天下之憂而憂，後天下之樂為樂。』魯齋先生亦嘗自謂學孔子，不陳伐宋之謀。大非俗儒者流。區區文字者，比其議論文字，雖不免時習舊套，然見其所志所處若此，是何等學術、何等心膽，豈非有實學、有實德而有實材者邪！」（〈刻魯齋心法序〉，氏著：《古學先生文集》，收入：三宅正彥等編集《近世儒家文集集成》第一卷（東京：ペリかん社，1985），頁25下。）因此可看出仁齋重視「實學」、「實德」甚於「實材」，有關這方面的進一步論述，將於下小節論及仁齋的管仲論時繼續討論，可相參照。

- 註 64 荻生徂徠，〈辨名〉，「王霸」第1則，頁254下-255上。
- 註 65 徂徠弟子太宰春台（1680-1747）更著〈孟子論〉一文已發抒其師之王霸觀點，認為「王天下之謂王，長諸侯之謂伯（霸）」，「伯（霸），王之未就也；王，伯之大成也。」所以桓公終於「伯」而已，故孔子惜之。至於孟子，春台痛斥其將「王」、「伯」二分，「紂王伯而專言王，然後王伯之分，遂成涇渭，豈不痛哉！」見太宰春台，〈孟子論〉，收入：《日本儒林叢書》第四冊，（東京：鳳出版株式會社，1978）「附錄春台先生雜文九首」，頁19-20。春台以長諸侯之謂「伯」釋「霸」，雖有可議之處，但踵其師王霸之互通性，亦無異也。
- 註 66 如在〈辨名〉中說：「至於孟子勸齊梁王，欲革周命，則不得不以聖人自處矣。以聖人自處，而堯舜文周嫌於不可及矣，故旁引夷惠，皆以為聖人也。」〈辨名〉第6條，頁201下-202上。
- 註 67 荻生徂徠，《論語徵》庚卷，頁270。
- 註 68 徂徠之《論語徵》中，有諸多關鍵性的闕文，尤以〈憲問〉篇為多，如缺「邦有道，危言危行」章、「子言魏靈公之無道也」章，又缺〈顏淵〉篇之「齊景公問政於孔子」章，又如解「子曰居上不寬」章時，徂徠素以皇侃《疏》為主，此章不見引皇侃所云：「此章譏當時失德之君也。」而此章卻同意其素反的朱子之解，徂徠甚嚴君臣之分際可昭也。（《論語徵》乙卷，頁73。）這些關鍵性闕文，均有關緊張的君臣關係以及為政者的道德責任。有關徂徠

刻意迴避《論語》中君臣關係的闕文分析，本論文第五章第三節之第二小節（古學派的君臣觀）有詳細的分析，請相參照。

- 註 69 〈辨名〉，第 3 條，頁 201 上。
- 註 70 荻生徂徠，《孟子識》，收入：《甘雨亭叢書》（天保間日本板滄氏刊本）第五集，頁 11。
- 註 71 《論語徵》辛卷，頁 292。
- 註 72 《論語徵》庚卷，頁 273。
- 註 73 《論語徵》己卷，頁 245。
- 註 74 《論語徵》乙卷，頁 85。其他尚有「子曰君子衿而不爭」章，解「君子者，在上之名，士大夫之通稱」（《論語徵》辛卷，頁 294）；「子夏曰小人之過也必文」章，謂「小人謂細民也」、「君子本在位之稱」（《論語徵》癸卷，頁 344-351）；「子張問明」章，釋「明者為人上之德也」（《論語徵》己卷，頁 240）；「子曰君子不可小知」章，觀其文意，亦以「位」訓之。（《論語徵》辛卷，頁 298）等等。徂徠在〈辨名〉中亦直接訓「君子者，在上之稱也，『子』男子美稱，而尚之以君；『君』者制下者也，士大夫皆以治民為職，故君尚之子以稱之。是以『位』言之者也。」〈辨名〉，「義」第 3 則，頁 222 上。
- 註 75 《護園籟筆》，收入：《日本儒林叢書》第一冊，卷一，頁 4。
- 註 76 《童子問》卷之中，第 8 章，頁 222 上。
- 註 77 《童子問》卷之中，第 19 章，頁 225 下。
- 註 78 《童子問》卷之上，第 52 章如是記載：問：「聖人之仁與管仲之仁，是同與不同。」曰：「同。堯舜之仁，猶大海之水，汪洋洋洋，不可涯涘也；管仲之仁，猶數尺井泉，雖不足觀，然遇旱歲，則亦可以資灌溉之利，雖有大小之差，豈謂之非水而可乎！」，頁 218 上。
- 註 79 《論語古義》卷之七，頁 211-212。
- 註 80 《童子問》卷之上，第 49 條，頁 217-218。
- 註 81 伊藤仁齋，〈刻魯齋心法序〉，收入：三宅正彥等編集《近世儒家文集集成》第一卷（東京：ぺりかん社，1985）之《古學先生文集》，頁 25 下。

- 註 82 《童子問》卷之中，第 10 章，頁 223 上。
- 註 83 《童子問》卷之中，第 12 章，頁 223 下。
- 註 84 《童子問》卷之上，第 46 條，頁 217 上。
- 註 85 《論語徵》乙卷，頁 68。
- 註 86 山下龍二，〈朱子・徂徠管仲論—倫理主義政治主義—〉，《名古屋學院大學外國語學部論集》一一，收入：《中國關係論說資料・32》（東京：論說資料保存會，1990）第一分冊（上），頁 548-550。
- 註 87 徂徠在解〈子路〉篇的「子謂衛公子荆」章時，駁後儒義利之辨太過，他說：「……孔子所善，在不遽而不在不欲，朱子以不欲為解，大忤後儒義利之辨太過耳。」《論語徵》乙卷，頁 257。
- 註 88 《論語徵》壬卷，頁 324-325。
- 註 89 《論語徵》丁卷，頁 157。
- 註 90 荻生徂徠，〈辨名〉「仁」第 3 則，頁 215 上。
- 註 91 蟹養齋（1705-1778），屬朱子學派山崎闇齋（1618-1682）弟子三宅尚齋（1662-1741）系統，著有〈辨復古〉、〈非徂徠學〉批駁仁齋、徂徠之復古學說甚力。收入：《日本儒林叢書》第九冊，可相參照。
- 註 92 又如《論語》〈為政〉篇：「五十知天命」、〈季氏〉篇：「君子有三畏」首畏天命，〈八佾〉篇：「獲罪於天，無所禱也。」、〈憲問〉篇：「不怨天，不尤人，下學上達，知我者，其天乎！」等等。
- 註 93 （宋）黎靖德編，《朱子語類》（台北：文津出版社，1986），卷第 37，頁 994。
- 註 94 《朱子語類》，卷第 25，頁 637。
- 註 95 《朱子語類》，卷第 25，頁 637。
- 註 96 茲引《尚書》中的〈湯誓〉及〈牧誓〉之文如下，〈湯誓〉：「夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。今汝其曰：『夏罪其如台？』夏王率遏眾力，率割夏邑，有眾率怠弗協。曰：『時日曷喪？予及汝皆亡！』夏德若茲，今朕必往。」〈牧誓〉中，責商紂之罪之辭氣：「古人有言曰：『牝雞無晨。牝雞之晨，為家之索。』今商王受，惟婦人是用，昏棄厥肆祀，弗咨；昏棄厥遺

王父母弟，不迪。乃惟四方之多罪逋逃，是崇是長，是信是使，是以為大夫卿士；俾暴虐於百姓，以姦宄於商邑。」兩相有別，一間接一直接，一藉天命一直數商紂之惡。

- 註 97 《孟子古義》卷 1，頁 35。
- 註 98 伊藤仁齋，〈孟子勸諸侯行王道論〉，收入：《近世儒家文集集成》第一卷，頁 50。
- 註 99 《孟子古義》卷之一，頁 38。
- 註 100 渡邊浩，《近世日本社會と宋學》（東京大學出版社，1985），頁 239。
- 註 101 荻生徂徠，《論語徵》辛卷，頁 306。
- 註 102 丸山真男，《日本政治思想史研究》，頁 81。
- 註 103 《論語徵》戊卷，頁 193。
- 註 104 荻生徂徠，《中庸解》，收入：關儀一郎編《日本名家四書註釋全書》第一卷，頁 27。
- 註 105 〈辨名〉「天命帝鬼神」第 17 則，頁 240 上。
- 註 106 荻生徂徠，《論語徵》戊卷，頁 182-183。
- 註 107 荻生徂徠，《藪園隨筆》卷四，頁 56。
- 註 108 荻生徂徠，《藪園一筆》，收入：《日本儒林叢書》第一冊，頁 6-7。
- 註 109 荻生徂徠，《論語徵》甲卷，頁 38。
- 註 110 日本的天皇已經具有「天」的神性，迥異於中國的皇帝仍受制於主宰的天，故在傳統上由天皇的嫡系子孫繼承，並且從八世紀以降，諭告天皇的神性及繼承的合法性成為即位典禮必要的宣示。有關中國的「天」與日本之比較，詳參：溝口雄三原著、趙士林譯，《中國的思想》（北京：中國社會科學出版社，1995），頁 1-17。
- 註 111 《語孟字義》，「天命」第 6 條，頁 120 上。
- 註 112 《語孟字義》，「天命」第 1 則，頁 118 下。
- 註 113 《語孟字義》，「道」第 1 條，頁 122 上下。
- 註 114 仁齋在〈孟子勸諸侯行王道論〉一文之末，表達了他的嚮往禪讓政治觀點，

他說：「昔者堯薦舜於天，二十有八載。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子，於南河之南。舜薦禹於天，十有七年。舜崩，三年之喪畢，禹避舜之子於陽城。天下之民，不從堯舜之子，而從舜與禹，然後之中國，薦天子位焉，斯之謂三有禮。寧我棄天下，而天下不我棄焉，而後敢從天下之心，此王者之心也。若謂天命在我，遽登天子之位，行天子之事，豈其本心乎哉。嗚呼！王道之義，濫於天下久矣，雖被服儒者，狃世俗之恆見，而不識三道之正大，故於孟子之言，或詆或斥或非或疑之，又或得其皮膚，而遺其真髓。」  
參氏著：《古學先生文集》，收入：《近世儒家文集集成》第一卷，頁52。

- 註 115 伊藤仁齋，《古學先生文集》，收入：《近世儒家文集集成》第一卷，頁52。
- 註 116 丸山真男，《日本政治思想史論》，頁60。
- 註 117 (清)顧炎武著、(清)黃汝成集釋，《日知錄集釋》(石家莊：花山文藝出版社，1991)，頁332。
- 註 118 王夫之，《讀通鑑論》(台北：皇仁書局，1985)上冊，卷19，頁656-657。
- 註 119 三夫之語，同上。
- 註 120 牟宗三，《政道與治道》(台北：台灣學生書局，1996)，頁20。
- 註 121 關於徂徠寄望當代將軍德川吉宗有制作之功，丸山真男在《日本政治思想史研究》一書中已有指出，頁219-220。

# The Kingcraft and Idea of Revolution of Ancient Learning School in Tokugawa Japan: Ito Jinsai and Ogyu Sorai

*Kun-Chiang Chang\**

## Abstract

This essay explores mainly the "kingcraft" and "idea of revolution" as articulated by Ito Jinsai (1627-1705) and Ogyu Sorai (1666-1728) in Tokugawa Japan, and the reasons why they, as believers in Chinese Confucianism differed, so greatly in their core thought of kingcraft?

The kingcraft, an important theme in the Confucianism of East-Asia, is briefly introduced in section I. I also explain why I choose the kingcraft of Ancient Learning School as focus of my analysis, and discuss Japan's transformation of Chinese Confucianism and its particularity. In section II, I have distinguished both scholars' idea of kingcraft, and have investigated the dialectical relationship between "king" (王) and "craft" (道). Since Jinsai and Sorai exposed the "kingcraft" in the context of different classics, an analysis is also made to the interrelationship among their thoughts of "king", "craft", and "classics". Thus, the differences between their "kingcrafts" can be clarified.

---

The graduate student, Department of History of National Taiwan University.

The section III brings us to the analysis of the subject of this study. A discussion falls on the kingcraft of both scholars. I first describe 1) the comparison between Jinsai's kingcraft and Sorai's Ancient kingcraft, and illustrate synthetic differences on which the following sections were based. Further analyses are made to clarify 2) both scholars' idea of kingcraft and hegemony, which conditioned what a king should be marked their perceptions of the relationship between "kingcraft" and "hegemony." It is concluded that Sorai excluded "inner sagacity" and venerated "outer kingcraft," while Jinsai underestimated "inner sagacity" and esteemed "outer kingcraft." This difference is attributable to 3) both scholars' positive attitudes toward Kuan Chung (管仲).

In section IV, I analyse the image of T'ang-Wu (湯、武) and Idea of Revolution as perceived by Jinsai and Sorai. They all rationalized this revolution. Sorai stressed the alternation of "heavenly mandate," regardless of any atrocity, remaining strong loyalty to the ruler; however, Jinsai highly valued democracy in spite of "heavenly mandate". Hence, both scholars' revolutionary thought threatened to overthrow Bakufu.

**Key Words:** Ancient Learning School, kingcraft, idea of revolution, Ito Jinsai, Ogyu Sorai, Tokugawa Japan.