

## 會澤正志齋的歷史敘述及其思想

藍弘岳\*

後期水戶學者會澤正志齋的《新論》在日本幕末與明治維新的政治過程中扮演相當重要的角色，有許多幕末志士皆閱讀過該書並深受影響。近代日本祭政一致體制論，及在近代日本史上具重要意義的「國體」概念的創造與使用皆與《新論》密切相關。然而，會澤如何想像與論述「國體」？本文將從會澤正志齋思想與徂徠學的關係，及《新論》與正志齋其他的經書著作的關係來探討這一問題。因為這兩位儒學思想家皆將經書視為一種史書，在江戶日本的社會情境中，試圖動用經書、諸子書等來認識古代中國史，並且用其中的思想與制度來理解、想像古代日本的政治情況。所以，本文特別針對與「國體」論相關的祭祀與戰爭的部分，釐清會澤正志齋與徂徠對古代中國與日本之歷史敘述的異同。並且在此論述基礎上，討論會澤如何透過經學理解古代中國史，進而又以之為媒介來解釋古代日本史，展開其對「國體」的想像與論述。

**關鍵詞：**會澤正志齋 荻生徂徠 經學 古代史 國體

---

\* 國立交通大學社會與文化研究所  
本文是科技部 103-2410-H-009-006-MY2 計畫成果之一。

## 一・序

在明治維新的政治過程中，維新志士與官僚企圖以「王政復古」的方式重新回到祖先建國時的體制以因應外來危機；但「王政復古」不單只是在形式上回復古代律令國家體制，更是要回到「神武創業之始」，<sup>1</sup> 建立祭政一致體制（天皇親祭制度）。<sup>2</sup> 近代日本的祭政一致體制的主要推動者雖是國學者，但這一過程背後卻與江戶儒學的發展息息相關，特別是作為主要思想來源之一的後期水戶學的「國體」論。<sup>3</sup> 如許多研究者所指出的，這一極具特殊意義的「國體」概念，主要經由會澤正志齋（1782-1863）對《新論》的闡釋才廣為使用。<sup>4</sup> 然而，會澤正志齋如何展開「國體」的想像與論述？這是本文所關心的問題。<sup>5</sup>

本文將從會澤正志齋的歷史敘述著手，探討正志齋如何認識古代日本的歷史，從而發現並創出「國體」的知識過程。這個問題實際上又與徂徠學相關。尾藤正英曾經從荻生徂徠（1666-1728）為國家主義源流的角度討論過此一問題；但

---

<sup>1</sup> 參閱〈王政復古の大神令〉（慶應三年十二月九日），收入內閣官報局編，《明治年間法令全書》（東京：原書房，2004），第1卷，頁6。如三谷博指出的，復古是普遍的政治改革象徵之一，但復古在明治維新中發揮特別大的效果。也正因為「神武創業」內容是空虛的，故可參照中國乃至近代西方的政治體制，見三谷博，《明治維新を考える》（東京：岩波書店，2012），頁17-18。

<sup>2</sup> 事實上，象徵明治維新開端的五條御誓文就是以天皇親祭的方式發布，參閱武田秀章，〈近代天皇祭祀形成過程の一考察——明治初年における津和野派の活動を中心に〉，井上順孝、阪本是丸編著，《日本型政教關係の誕生》（東京：第一書房，1987），頁97-100。

<sup>3</sup> 尾藤正英謂會澤正志齋《新論》中所謂的「國體」，據其抽象意義而言，是指日本建國時的基本組織與原理，即意味自神代以來由奉天照大神神勅的天皇統治的體制，參閱尾藤正英，〈「国体」思想の発生〉，氏著，《日本の国家主義——「国体」思想の形成》（東京：岩波書店，1967/2014），頁5。近代日本所謂的「國體」大抵亦可謂是從此意義引申理解來的。至於古代中國漢文經典中之「國體」意義的探討，可參閱小島毅，《靖国史観：日本思想を読みなおす（増補本）》（東京：筑摩書房，2014），頁22-24；郭雨穎，〈後期水戶學的形成與開展——以「國體」論建構為中心〉（臺北：國立臺灣師範大學東亞學系碩士論文，2016），頁32-39。

<sup>4</sup> 關於會澤正志齋的相關研究，參閱藍弘岳，〈「神州」、「中國」、「帝國」——會澤正志齋的國家想像與十九世紀日本之亞洲論述〉，《新史學》22.3（2011）：74。又，相對於此文從華夷論與亞洲論述的角度來討論正志齋的國家想像，本文更進一步從其經學與古代史論的角度折論。

<sup>5</sup> 關於「國體」論在近代日本如何產生的問題，米原謙在《国体論はなぜ生まれたか——明治国家の知の地形図》（京都：ミネルヴァ書房，2015）有詳細的考察，但該書對後期水戶學的「國體」論未有深論。

尾藤的主要問題意識乃是批評丸山真男將後期水戶學理解為屬於「自然秩序觀」的「朱子學」（本文統一使用「宋學」<sup>6</sup>）的論述，從而強調後期水戶學的「大義名分」論與中國朱子學的差異，同時強調水戶學與徂徠學的關係。<sup>7</sup> 但尾藤只論及兩者之間的「同」，卻未進一步論述「同」中之「異」。<sup>8</sup> 尾藤之後，相關研究甚多，主要可分為：A 在尾藤的研究基礎上，檢討後期水戶學與徂徠學和仁齋學等「古學」關係的研究；<sup>9</sup> B 不否認後期水戶學與徂徠學的關係，但比較強調兩者的差異，並且重視後期水戶學與宋學（「自然」思惟）關聯的研究。<sup>10</sup>

<sup>6</sup> 本文所謂的「宋學」是指宋代以降以程朱理學為代表的儒學知識體系。但在不特定說明的情況下，主要是就思想史與經學史脈絡所指涉的理學（朱子學）。

<sup>7</sup> 尾藤正英，〈水戶學的特質〉，氏著，《日本の国家主義》，頁 242-244。

<sup>8</sup> 尾藤在〈水戶學的特質〉中大抵提出以下三點：(1) 水戶藩重視制度史的編纂方法與徂徠的歸納實證研究方法有關；(2) 藤田幽谷重視制度政治效果的名分論反映徂徠學的思想；(3) 藤田幽谷與會澤正志齋與徂徠一樣皆具愚民觀，欲利用鬼神祭祀之禮來把握民心。（頁 245-259）

<sup>9</sup> 高山大毅，《近世日本の「礼楽」と「修辭」——荻生徂徠の「接人」の制度構想》（東京：東京大学出版会，2016），頁 148-202 會澤正志齋。高山主要主張會澤正志齋將《新論》有關「寶鏡」之神勅與「父母之遺體」（《禮記》〈祭義〉）聯結的解釋是受徂徠在《徂徠漫筆》中論述的影響，及論述徂徠的祭祀論與封建論對正志齋的啟發。在歐美的研究方面，Kate Wildman Nakai 亦從此角度討論過會澤正志齋如何利用《周禮》來展開他的政治改革論，參其“Tokugawa Approaches to the Rituals of Zhou: The Late Moto School and ‘Feudalism’,” in *Statecraft and Classical Learning: The Rituals of Zhou in East Asian History*, ed. Benjamin A. Elman and Martin Kern (Leiden: Brill Academic Pub, 2009), pp. 280-308。相較於這兩個研究，本研究不強調徂徠對正志齋在思想上的直接影響，而將重點放置在徂徠與會澤在方法論上的類似性，即他們如何同樣以經書來理解古代中國歷史，而建構出各自的古代中國史乃至古代日本史觀的過程。

<sup>10</sup> 這方面的代表研究是辻本雅史的研究，但辻本強調會澤正志齋的「忠孝道德論」不立基於宋學的理氣論，而是源於儒教的「父子分身一體論」，參辻本雅史，《近世教育思想史の研究：日本における「公教育」思想の源流》（京都：思文閣，1990），第六章，頁 268-333。前田勉認為徂徠與正志齋的祭政一致觀有差異，即相較於徂徠之論，正志齋的《新論》與重視武力的近代軍國主義有直接關係，徂徠學則無，見其〈『新論』の尊王攘夷思想〉，氏著，《近世日本の儒学と兵学》（東京：ぺりかん社，1996），頁 359-395。大川真則承繼辻本雅史的研究，認為在十八世紀日本存在一個以朱子學派為主、討論「正名」問題的思想空間，後期水戶學就是誕生在這樣的思想空間中，參閱大川真，《近世王權論と「正名」の転回史》（東京：御茶の水書房，2012），頁 199-224。清水教好也強調正志齋思想與寬政時期朱子學派的繼承關係，見其〈幕藩制後期政治思想の一特質——後期水戸学への道程〉，《日本思想史研究会会報》7(2008)：1-20。

本文基本上承繼 A 視角的研究，認為後期水戶學的「國體」論是在徹底批判宋學的徂徠學後才得以展開的一種儒學政治思想。但相對於尾藤等前人的研究，本文注重過去研究中未被詳加探討的會澤正志齋的經學與其古代日本史論之間的關係，並從此視角討論會澤正志齋思想與徂徠思想之異同，及其如何想像與論述「國體」的問題。<sup>11</sup> 如後述，荻生徂徠與會澤正志齋皆已將經書視為一種史書，並且在江戶日本的社會情境中，試圖動用經書、諸子書乃至史記等史書來認識古代中國史，並挪用其中的思想與制度來理解、想像古代日本的政治情況。所以，本文特別針對與「國體」論相關的祭祀和戰爭的部分，釐清正志齋與徂徠對古代中國與日本歷史認識的異同，從而確立徂徠學與後期水戶學（特別是會澤正志齋）之間的思想史關係。此外，在此論述基礎上，討論會澤正志齋如何透過經學來理解古代中國史，進而以之為媒介來解釋古代日本史，從而展開「國體」的想像與論述。本文希望透過此一視角的分析，闡明會澤正志齋的「國體」思想，並為近代日本國家形構、民族主義的發展與儒學等等問題，提供進一步的認識。

## 二・後期水戶學的經學與徂徠學派

《新論》作為後期水戶學代表思想家會澤正志齋的主要著作，最初的版本完成於文政八年（1825）；而《新論》本來的著述目的是要上呈給當時的水戶藩主德川齊昭（1800-1860），但未果。其後《新論》以「無名居士題」、「無名氏題」、「無名氏」的署名方式廣被刊行、傳抄、閱讀，一直到安政四年（1857）出版的江戶玉山堂版本方有正志齋的跋文與書名。<sup>12</sup> 事實上，在那三十幾年中，會澤正志齋寫了《刪詩義》（1835 年成書）、《中庸釋義》（1839）、《典謨述義》（1840）、《讀論日

---

<sup>11</sup> 蔡孟翰討論過經學的大宗宗族論、封建與正志齋之「國體」論的關係，見其〈從宗族到民族——東亞民族主義的形成與原理〉，《思想史》4（2015）：57-165。本文受該文啟發，亦會討論宗族論與其「國體」的關係。但相對於該文從《公羊傳》中的「國君一體」與張載的宗族論來解讀正志齋的「國體」論；本文主張正志齋是以經學知識為媒介來理解古代日本史，再從其古代日本史知識構築「國體」論。又，相較於本文僅論述會澤正志齋的「國體」論，蔡文亦討論了正志齋的「國體」論如何轉化到近代日本憲法學中之「民族」論、「國體」論的問題。

<sup>12</sup> 瀨谷義彦，〈解題（新論）〉，今井宇三郎等校注，《水戶學》（東京：岩波書店，1973，日本思想大系第 53 卷），頁 481-485。

札》(1847)、《孝經考》(1849)、《典謨述義附錄》(1850)、《讀書日札》(1851)、《讀周官》(1854)、《讀易日札》(1856)等書；<sup>13</sup> 這些經學作品與《新論》的思想多有關聯，可理解為他對《新論》經學論據再進一步的考察與論述。若吾人一一檢視這些經學作品，會發現正志齋並不太引用徂徠學派的解釋；但本文立場肯定兩者有一定的關聯性。以下，就從會澤正志齋的「道」論開始說起。

### (一) 會澤正志齋的「道」論與徂徠學

會澤正志齋在《下學邇言》中，對徂徠有如下的批評：

荻生徂徠以豪邁之資大唱古學，排擊後儒，論禮樂刑政之義，講有用之學，而如論時務、說用兵，甚為痛快。然以道為先王所造，不知典禮之出於天敘天秩、治教之本於心術躬行；而其於稱謂名分，則不知君臣內外之辨；惑亦甚矣。<sup>14</sup>

正志齋從武家儒者立場，對徂徠《政談》、《鈐錄》等「論時務，說用兵」的實用儒家政治經濟學（「有用之學」）評價甚高，卻對徂徠關於儒家哲學（道）的論述有所批評。

會澤正志齋強調「道」（「典」、「禮」）的「天敘」與「天秩」的性質（自然性），並以此觀點批評徂徠「道」為「先王」所造的理解；但這並不意味正志齋回歸到宋學乃至仁齋學來理解所謂的「道」。誠然，他說：「天之所建而人之所由謂之道」，「道」主要指「天所敘」之「父子、君臣、夫婦、長幼、朋友」（親、義、別、序、信）這「五倫」的自然道德。<sup>15</sup> 就此意義而言，正志齋乃是就宋學意義來理解「道」，但也僅止於此；因為他不若宋學者往「心性」、「理氣」等方面深化論述。換句話說，若吾人視理氣論和「復性」、「成聖」的修養論為宋學的核心理論，則更不可能將後期水戶學理解為宋學。

事實上，正志齋雖認可「宋儒」對漢儒附會五行、讖緯之說的經書解釋的批判，但他也批判「宋儒」「自立門戶」的行為，批評「宋儒」所用的「太極無極及守靜持敬、主一無適、沖漠無朕、虛靈不昧、體用一源、本然氣質之性、就物

<sup>13</sup> 今井宇三郎，〈水戸学における儒教の受容——藤田幽谷・會澤正志齋を主として〉，今井宇三郎等，《水戸学》，頁534。

<sup>14</sup> 會澤正志齋，《下學邇言》（茨城：會澤善發行，1892），頁22。

<sup>15</sup> 會澤正志齋，《下學邇言》卷一，頁1。

窮理」等語彙皆是「聖經所不言」或「改易經文或增多經文」者。<sup>16</sup> 也就是說，他不滿以朱熹為首的「宋儒」，批判他們用「性」、「理」及其他後來發明的相關語彙來解釋「道」，<sup>17</sup> 反而主張「古者不以心性為教」。<sup>18</sup> 就此角度而言，正志齋的學問與仁齋、徂徠一樣，是一種「古學」系統的儒學政治思想。

如果是這樣，正志齋「道」論的主要內容可否說是來自仁齋學？事實上，他與仁齋一樣，強調「道」超越時空的普遍自然性與簡易性（「至易至簡，易知易從」）；<sup>19</sup> 而且，正志齋對於異端的解釋與「擴張」等經義的理解確實受惠於仁齋，對《論語》的理解亦多依賴仁齋的論述。<sup>20</sup> 然而與仁齋不同，正志齋重視由「道」所生的「藝」（禮、樂、射、御、書、數）與「儀」（祭祝、賓客、朝廷、喪紀、軍旅、車馬），強調其為「教」的重要性。<sup>21</sup> 所以，他批判仁齋「見道過於平坦，至禮樂刑政運用之妙與陰陽鬼神造化之蘊則未得其義矣」。<sup>22</sup> 就這點而言，正是因為正志齋與徂徠兩人皆從武家統治觀點重視古代中國聖人發明的社會道德與其制作的禮樂制度，所以可以說正志齋的思想接近徂徠，乃是企圖將儒學運用於構築統治理論的**武家儒學、政治儒學**。

上述引文中，正志齋所謂的「典」、<sup>23</sup>「禮」與「天敘」、「天秩」這幾個語詞來自於《書經》〈皋陶謨〉中「無曠庶官，天工人其代之。天敘有典，勅我五典五惇哉！天秩有禮，自我五禮有庸哉」的一段話。在他的解釋裡，「典」與「禮」是「天工」，但「人其代之」，故有「五典」（親、義、別、序、信）與「五禮」（吉、凶、軍、嘉、賓）等相關概念和儀禮制度的制作。<sup>24</sup> 正志齋說：「天之所建而人之所由謂之道」，「道」即源於自然（「天」）的「典」、「禮」，又是

<sup>16</sup> 會澤正志齋，《下學通言》卷二，頁 18。順便一提，對於「陽明學」，他說：「其學則專恃聰明而不務稽古，主心性而浸淫禪機，其刺宋學之支離則雖不可謂無所見，而其頓悟之見，則亦不自知陷於佛說。」見同書卷二，頁 21。對於「考證之學」，他說：「據古書以解古書則大有益於學者矣。然務新奇之說以自銜者亦往往有之。」見同書卷二，頁 22。

<sup>17</sup> 但會澤正志齋對於宋學的經世論著作卻是尊敬且有一定的評價，見《下學通言》卷一，頁 22。

<sup>18</sup> 會澤正志齋，《下學通言》卷一，頁 17。

<sup>19</sup> 會澤正志齋，《下學通言》卷一，頁 1。

<sup>20</sup> 高山大毅，《近世日本の「礼楽」と「修辞」》，頁 154-159。但會澤正志齋在批判佛教等異端時，除引仁齋外，亦引歐陽修與《羅氏大經》，見《下學通言》卷一，頁 6。

<sup>21</sup> 會澤正志齋，《下學通言》卷二，頁 16。

<sup>22</sup> 會澤正志齋，《下學通言》卷二，頁 22。

<sup>23</sup> 會澤正志齋說：「治邦國以典，典者典常之義，猶曰五典。大道所存經常不易，不規規於一律。」見氏著，《讀周官》（寫本，東京：無窮會文庫藏），卷一，〈八法〉。

<sup>24</sup> 會澤正志齋，《典謨述義》（寫本，東京：無窮會文庫藏），卷四，〈皋陶謨〉。

運作於社會中的「五典」、「五禮」。但正志齋並不像宋學訴諸於「性」、「理」來解釋其間的關係，而是強調聖人的媒介作用，即「代天工」的角色。<sup>25</sup> 也就是說，在正志齋的解釋中，聖人將「天道」轉化為「人道」（五典），「五典」構成「道」的主要內容；相對地，「五禮」則是與「五典」「相表裏」的外在儀禮制度，<sup>26</sup> 他說：「聖人之道，天地之大道也」，聖人是「因天造之自然，以代天工」者。<sup>27</sup> 但另一方面，「五典」與「五禮」皆是聖人教化人民的內容，故亦可謂之「教」（五典之教）。<sup>28</sup> 所以，在正志齋的理論體系中，所謂的「道」與「教」經常是一致的，強調其自然面時謂之「道」（聖人之道），強調其人為運用面時則謂之「教」（聖人之教）。

據上所論，正志齋與徂徠的差別之一，在於徂徠強調聖人是「道」的制作者角色，而正志齋則強調「道」的自然性、聖人是「道」的媒介者與人類社會中運用者的角色。<sup>29</sup> 徂徠認為相對於「仁」、「智」等「大德」（進階道德），「忠信孝悌」（五典）等只是受「天命」的聖人所創建的人類社會基礎道德，「五禮」是聖人為了維持秩序與文明所創的禮儀制度，而這才是「聖人之道」的主要內容。在徂徠的解釋系統中，正志齋所謂的「五典」與「五禮」皆是「聖人之道」，也是「聖人之教」；但相對於正志齋主要以「五典」為「道」，強調聖人的媒介者角色，徂徠則主張以「五禮」為「道」，強調聖人的制作者角色。

儘管有上述差異，與徂徠一樣，正志齋欲從古代經書記述的歷史中釐清、學習其所認為的「聖人之道」。所以正志齋說：「欲學聖人之道，當求之聖經，而不宜好新奇。」<sup>30</sup> 他讀經與解經的目的也與徂徠相同，是為了尋求有效的治理之術（「聖人之道」）。

## （二）會澤正志齋的讀經方法與徂徠的「古文辭學」

雖然徂徠、正志齋與其他儒者一樣，認為讀經與解經的目的都是為了瞭解所

---

<sup>25</sup> 會澤正志齋說：「聖人則代天工，而模寫天象直為人事、天人一致而與天地同其功。」見氏著，《讀周官》卷一，〈總論〉。

<sup>26</sup> 會澤正志齋，《下學邇言》卷三，頁 27。

<sup>27</sup> 會澤正志齋，《下學邇言》卷一，頁 6。

<sup>28</sup> 會澤正志齋，《下學邇言》卷三，頁 26。

<sup>29</sup> 會澤正志齋說：「聖人畏命以修其德，報本以致其敬，亮功以奉其天職，皆盡其實也。」見氏著，《下學邇言》卷一，頁 10。

<sup>30</sup> 會澤正志齋，《下學邇言》卷二，頁 18。

謂的「道」，但如上述，不同學派對於「道」的內涵有不同的理解。對立基於性理思想的宋學者而言，「道」即是「理」，解經是窮理的行為，目的是修己（成聖），然後是治人；但對於徂徠與正志齋而言，解經的目的主要在於從歷史中習得治人的方法；而且兩者的解經方法事實上亦有所關聯。

首先，徂徠說：「六經皆史也。是言也，知言哉。……六經之文其猶化工之物乎！無已乎！請由盲腐令始之。」<sup>31</sup> 徂徠將「六經」視為「史」，認為可從《史記》入手讀經書，這主要是因為他認識到秦漢以前「古書」間的修辭與歷史敘述（文本）間的繼承性與關係性，並希望從此觀點來理解經書。這樣的方法視角得自於以李攀龍與王世貞為代表的明代復古派文學論。

徂徠說：

不佞藉天寵靈，得王李二家書以讀之，始識有古文辭。於是，稍稍取六經而讀之，稍稍得物與名合矣。物與名合，而後訓詁始明，六經可得而言焉。六經其物也，論語禮記其義也；義必屬諸物，而後道定焉。<sup>32</sup>

自生民以來，有物有名。……至於物之亡形焉者，則常人之所不能睹者，而聖人立焉名焉，然後常人可見而識之也，謂之名教。……故欲求聖人之道者，必求諸六經，以識其物；求諸秦漢以前書，以識其名。名與物不舛而後聖人之道可得而言焉已，故作辨名。<sup>33</sup>

所以，在「王李二家」的文學啓發下，徂徠發現一種將經書視為「古文辭」，並從文辭分析角度來理解經書的「古文辭學」方法。<sup>34</sup> 他主張要了解「六經」須就其本文文章（即「古文辭」）來理解，故同為「古文辭」的「秦漢以前書」也必須學習。其次，他認為讀解「六經」（經書）的目的則在於了解古代中國的「聖人之道」，即是要瞭解聖人所制作的「物」與「義」。徂徠說：「禮、物也，眾義所苞塞焉」、「禮以制心，義以制事。禮以守常，義以應變」。<sup>35</sup> 對徂徠而言，

<sup>31</sup> 荻生徂徠，〈左史會業引〉，氏著，平石直昭編集、解說，《徂徠集》（東京：べりかん社，1985），卷一八，頁185。

<sup>32</sup> 荻生徂徠，《辨道》（收入吉川幸次郎等校注，《荻生徂徠》〔東京：岩波書店，1973，日本思想大系第36卷〕），1，頁200。

<sup>33</sup> 荻生徂徠，《辨名》（收入吉川幸次郎等，《荻生徂徠》），〈序〉，頁209-210。

<sup>34</sup> 關於荻生徂徠的「古文辭學」，參閱藍弘岳，〈德川前期における明代古文辭派の受容と荻生徂徠の「古文辭学」——李・王關係著作の将来と荻生徂徠の詩文論の展開〉，《日本漢文学研究》3（2008）：47-82；藍弘岳，〈徂徠学派文士と朝鮮通信使——「古文辭学」の展開をめぐる〉，《日本漢文学研究》9（2014）：53-80。

<sup>35</sup> 荻生徂徠，《辨名》，〈義1〉，頁220。



眾多的「義」包括在「物」之中，且「義」是聖人以「禮」（物）為準據而應天下之「事」所立者。故「義」非指某種本質的義理，而是指聖人設計制度的意圖，<sup>36</sup>及其對各種禮樂制度（「物」）運用意義的說明。換言之，「義」就是相對於其所欲辨的「名」之「實」。就此意義而言，徂徠的主要著作《辨名》正是要闡釋何為「聖人之道」，乃至理解聖人立「名」與制「物」的意圖；而就徂徠的理解而言，聖人的核心政治意圖就是「安民」。<sup>37</sup>

總之，這是從修辭學與歷史學（政治思想史）角度來解經的方法。徂徠讀解經書的目的不在「窮理」或解明字的原義，而是在於「辨名」（說明聖人所命之名），以瞭解「聖人之道」的樣態乃至聖人意圖。這是一種基於實用政治思惟而欲瞭解古代歷史以作為施政參考的解經態度，而非企圖解明經書真實內容以尋求個人成聖之道的學問態度。正是在這點上，我們看到徂徠與正志齋相近的態度。

正志齋說：

論語注家極多以朱注為最，然亦有不得不遡漢儒訓詁以求古義者，有不得不與後儒說相參考者。要當就本文熟讀玩味，或與他經相參，以經證經互相發明，以曉聖賢深意所在，而如諸家注解亦當取以粗（疏一筆者）通其所不通耳。故今專朱注有疑義則錄之以待識者訂之。<sup>38</sup>

看經書者，使之先就經文熟讀玩味，或一篇中前後相應喚吁者，或於他書中其意義可彼此互相發者，一一指示。又使之自思而得之，融會貫通，有感發興起，然後就傳注質疑義。<sup>39</sup>

正志齋當是以朱熹《論語集注》為底本來閱讀《論語》，但他特別強調不要只依賴朱注，也要參考漢儒的古注與伊藤仁齋（1627-1705）、大田錦城（1765-1825）等後代儒者的注釋。更重要的是，雖然正志齋在其經學作品中少引徂徠之論，在論其方法論的地方亦未言及徂徠，但他提到不能只以後代注釋來理解經文，要「就本文熟讀玩味」及「以經證經互相發明」，<sup>40</sup>這正是上述徂徠的「古文辭學」所強調的解經方法。

<sup>36</sup> 高山大毅，《近世日本の「礼楽」と「修辞」》，頁40-45。

<sup>37</sup> 荻生徂徠，《辨名》，〈道1〉，頁211。

<sup>38</sup> 會澤正志齋，《讀論日札》（寫本，東京：無窮會文庫藏），乾，卷一。

<sup>39</sup> 會澤正志齋，《及門遺範》（收入藤田幽谷著，菊池謙二郎編，《幽谷全集》〔東京：吉田彌平發行，1935〕），頁784。

<sup>40</sup> 此類以經證經的方法論亦見於清儒和批判荻生徂徠的江戶後期儒學的著作，然筆者以為重要的是徂徠與正志齋皆在此種方法論的基礎上欲讀出聖人「深意」的思想態度。換個角度來說，也因此他們的經書注釋會被批評為不客觀。

其實正志齋的解經方法基本上師承藤田幽谷 (1774-1826)，《下學邇言》的著作目的也在詮釋並申論其師藤田幽谷的思想論述。藤田幽谷說：「古文不可讀，則古經亦不可讀也」，<sup>41</sup> 這種從讀古文的觀點來讀經的方法正是源於徂徠的「古文辭學」。事實上，藤田幽谷相當重視古文辭的學習，他曾與其他人會讀過「汪伯玉之十三家之書」。<sup>42</sup> 關於「十三家」，徂徠曾說「六經十三家萬世不朽之言也」，<sup>43</sup> 那當是《左傳》、《戰國策》、屈原《楚辭》、宋玉《楚辭》、《老子》、《莊子》、《列子》、《荀子》、《呂氏春秋》、《淮南子》、《史記》、《漢書》、《昭明文選》這十三部作品。<sup>44</sup> 可見這是徂徠學派認為學習古文辭必讀的作品，而藤田幽谷亦從其方法學習古文辭。<sup>45</sup> 雖然幽谷批評《論語徵》「牽強附會之太甚」，<sup>46</sup> 但他與徂徠一樣批評「自欲窮理」的宋儒，繼承徂徠重視「古言」的態度，強調從文章讀解的視角來理解經書的重要，<sup>47</sup> 而這態度亦被正志齋繼承。

又，上引《讀論日札》的文字中，正志齋主張解經的目的在於「曉聖賢深意」。另外，在《讀周官》中，他更主張生活於「封建」制度中的日本儒者比生活於「郡縣之世」的漢唐諸儒，更能理解記載「聖人經綸之大業」的《周禮》中的「聖人制作深意」。<sup>48</sup> 這種比起義理與字義考據，更重視聖人的統治制度與意圖（「深意」）的解經態度基本上與徂徠一樣。更重要的是，正志齋與徂徠皆就歷史的展開來理解「禮」的出現與運用，將聖人理解為「制禮」者，且認為聖人制禮有其「深意」，<sup>49</sup> 即要「安民」（統合民心）。以下將就祭祀、宗族、戰爭、農耕生活這幾個面向來討論正志齋對於古代中國歷史的想像與敘述。

<sup>41</sup> 藤田幽谷，《幽谷先生遺稿》（收入《幽谷全集》），〈與小宮山君〉，頁 234。

<sup>42</sup> 藤田幽谷，《幽谷先生遺稿》，〈與小宮山君〉，頁 234。

<sup>43</sup> 荻生徂徠，《徂徠集》卷一九，〈四家雋六則〉，頁 201。

<sup>44</sup> 徂徠學派的服部南郭在《燈下書》言及這「十三家」，見氏著，《燈下書》（收入閔儀一郎編，《日本儒林叢書》〔東京：鳳出版，1978〕，第 3 卷），頁 56。服部所說的「十三家」基本上與汪伯玉《太函集》序文中所謂的「十三家」相同。但有一差異是，服部所說的「十三家」有《史記》，《太函集》序文中所謂的「十三家」則為《後漢書》。參閱白石真子，〈荻生徂徠『四家雋』に見える文論〉，《上智大学国文学論集》30 (1996)：38。

<sup>45</sup> 除此之外，幽谷亦讀《徂徠集》及《四家雋》等徂徠的作品，詳參《幽谷先生遺稿》，〈與石川公勤〉，頁 251；〈讀四家雋〉，頁 311。

<sup>46</sup> 藤田幽谷，《幽谷先生遺稿》，〈答木村子虛〉，頁 242。

<sup>47</sup> 藤田幽谷，《幽谷先生遺稿》，〈答木村子虛〉，頁 241。

<sup>48</sup> 會澤正志齋，《讀周官》卷一，〈總論〉。

<sup>49</sup> 會澤正志齋，《下學邇言》卷三，頁 38。

### 三·會澤正志齋的經學及其對古代中國歷史的想像與敘述 ——祭祀、宗族、戰爭

#### (一) 祭祀與宗族

對於整個聖人制禮的過程，正志齋說：「堯舜代天工，待周公而發其蘊」、<sup>50</sup>「堯舜之道在於徽五典而祖述之，亦惟惇天所敘者而已」。<sup>51</sup> 在正志齋的經書解釋中，堯舜是「代天工」，將「天敘」轉化為「五典」以教化人民的聖人，其後「五禮」也被堯舜制作出來；夏商周則相因且依其風俗有所損益堯舜之禮。<sup>52</sup> 在「五禮」之中，正志齋特別強調祭祀之禮最為重要。

會澤正志齋認為「唐虞三代」皆「敬神畏天」，<sup>53</sup> 特別重視祭祀之禮。根據《書經》〈堯典〉、〈舜典〉及《周禮》等文獻，他看到堯舜與周朝祭祀禮儀間的連續性，說：「堯之寅賓、敬致，舜之類、禋、望、徧，先於百事；周公營洛、郊社、禋、烝，為始為終。」<sup>54</sup> 在《新論》中，正志齋指出「尚書每篇」的重點在於「奉天」（遵畏天命）與「慎祀」（祭祀鬼神），而「周之所重民食喪祭，亦皆奉天慎祀」。<sup>55</sup> 在正志齋的理解中，從堯到周朝聖王的統治方針即是「奉天慎祀」。但畢竟「周禮」（非指經書《周禮》）遺留下來的文獻最多，故其對三代祭祀之禮的討論亦集中於「周禮」。<sup>56</sup>

根據《周禮》，會澤正志齋強調《書經》〈皋陶謨〉中的「五禮」在周朝時被解釋為「吉、凶、軍、嘉、賓」。<sup>57</sup> 他認為周制的「五禮」是「宗伯專職」，<sup>58</sup> 與《周禮》〈地官司徒〉所提及的「十二教」中的「六教」互為經緯，<sup>59</sup> 可臨時

<sup>50</sup> 會澤正志齋，《下學通言》卷三，頁 29。

<sup>51</sup> 會澤正志齋，《下學通言》卷一，頁 2。

<sup>52</sup> 會澤正志齋，《下學通言》卷三，頁 27。

<sup>53</sup> 會澤正志齋，《下學通言》卷三，頁 37。

<sup>54</sup> 會澤正志齋，《下學通言》卷三，頁 37。

<sup>55</sup> 會澤正志齋，《新論》（收入今井宇三郎等，《水戸学》），頁 385。

<sup>56</sup> 會澤正志齋說：「其制之周密，後世立官分職者不能髣髴，非聖人制作，孰能如此乎。」見《下學通言》卷三，頁 60。

<sup>57</sup> 會澤正志齋，《下學通言》卷三，頁 27。

<sup>58</sup> 會澤正志齋，《下學通言》卷三，頁 28。

<sup>59</sup> 六教即「以祀禮教敬則民不苟」、「以陽禮教讓則民不爭」、「以陰禮教親則民不怨」、「以樂禮教和則民不乖」、「以儀辨等則民不越」和「以度教節則民知足」。

因事而活用。<sup>60</sup> 正是因為《周禮》將「五禮」的內容具體化，所以他說：「堯舜代天工，待周公而發其蘊」，並指出「五禮」中以「吉禮」（「祀禮」）為首，司徒之「十二教」亦以「祀禮」為首，認為在周代制度中祭祀具有重要地位。正志齋接著說：「其事天神地祇人鬼，即伯夷所典之三禮而天地人之禮莫不備，所以報本反始者莫不至。」<sup>61</sup> 即他認為《周禮》中的「吉禮」與《書經》〈舜典〉所說的「三禮」一樣，都是祭祀天神、地祇與人鬼，重點在於「報本反始」。

然後，正志齋引《中庸》：「郊社之禮，所以事上帝也；宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮、禘嘗之義，治國其如示諸掌乎」，及《論語》〈八佾〉：「或問禘之說。子曰：『不知也。知其說者之於天下也，其如示諸斯乎！』指其掌」等，說明「周禮」祭祀儀禮的內容為「事上帝」的「郊社之禮」，以及「祀乎其先」的「宗廟之禮」（禘嘗），並說明祭祀儀禮在治國方面的重要性，且以之為《易經》中聖人所設的「神道」。<sup>62</sup>

接著，正志齋以如上述引用相關經典的方式論述古代中國聖人制定祭祀儀禮的目的，認為有其「深意」。<sup>63</sup> 他說：

郊者祭天以其祖配之，禘者祭其祖所由出，以祖配之。萬物本於天，人本於祖，尊其祖配於天與所出，以報本反始。而其孫則天子，代天工脩祖德，而民瞻仰王者為天之子，專心奉戴敬信不敢有他志。是治教之所由出，聖人制禮所尤重也。<sup>64</sup>

這一段引文是正志齋據「昔者，周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂，以配上帝」（《孝經》〈聖治〉）、「禮，不王不禘。王者禘其祖之所自出，以其祖配之」（《禮記》〈大傳〉）、「萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大報本反始也」（《禮記》〈郊特牲〉）等古代中國經書內容，對配祀的「郊」禮與「禘」禮的解讀。正志齋的解讀特色在於他不從鄭玄等漢儒以感生帝的方式去理解「祖之所自出」，<sup>65</sup> 也不像朱熹將「祖之所自出」理解為「祖」之

<sup>60</sup> 會澤正志齋，《下學通言》卷三，頁 28。

<sup>61</sup> 會澤正志齋，《下學通言》卷三，頁 37。

<sup>62</sup> 會澤正志齋，《下學通言》卷三，頁 37。

<sup>63</sup> 會澤正志齋在《新論》中亦依此邏輯展開討論。而且，他在《下學通言》重引其在《新論》中的相關論述，見《下學通言》卷三，頁 37-38。

<sup>64</sup> 會澤正志齋，《下學通言》卷三，頁 38。

<sup>65</sup> 鄭玄注曰：「凡大祭曰禘。自，由也。大祭其先祖所由生，謂郊祀天也。王者之先祖，皆感大微五帝之精以生，蒼則靈威仰，赤則赤暎怒，黃則含樞紐，白則白招拒，黑則汁光紀。」

「上一代」，<sup>66</sup> 而是按照古代日本史的脈絡，將「祖之所自出」者理解為「天祖」（天照大神），但不區別「天祖」與「天」的差異；而且將「祖之所自出」中的「祖」理解為「太祖」（神武天皇）。<sup>67</sup> 更重要的是，正志齋從統合民心角度來理解，認為「郊」與「禘」目的皆在於表現「報本反始」之意，以使民「專心奉戴敬信」「為天之子」。也就是說，正志齋認為聖人制禮的深意在於透過「報本反始」的道德實踐來統合民心。他從這個角度說明了古代中國政體是祭政一致且治教一致的體制（進而古代日本亦然，詳後述）。

接下來，吾人可比較荻生徂徠對配祀儀禮的看法以理解正志齋的思想特色。首先，徂徠亦以上述《孝經》等經文為根據，說：

夫古者祭祖配之天，則祖宗與天一矣。是天子興大事，其所受命，唯天與先聖已。……是君子所畏，亦唯天與先聖已。是雖異代聖人，尊崇之若是其至也。<sup>68</sup>

禘所以享帝也。〈祭義〉曰：唯聖人為能享帝，此其所以特言禘歟。<sup>69</sup>

帝亦天也。……蓋上古伏羲、神農、黃帝、顓頊、帝嚳，其所制作，畋漁農桑衣服宮室車馬舟楫書契之道，亘萬古不墜。……是其與天地同功德，廣大悠久，孰得而比之。故後世聖人，祀之合諸天，名曰帝。如〈月令〉所載「五帝」之名是也。……所謂祀其始祖，配諸所自出之帝者，即五帝也，即上帝也。<sup>70</sup>

徂徠將禘禮所謂「其祖之所自出」理解為「帝」，具體指「五帝」、「上帝」，即製作衣服、宮室等的上古聖人，包括伏羲、神農、黃帝、顓頊、帝嚳等「先聖」、

---

皆用正歲之正月郊祭之，蓋特尊焉。《孝經》曰：『郊祀后稷以配天』，配靈威仰也。『宗祀文王於明堂以配上帝』，汎配五帝也。」詳《禮記正義》（收入李學勤主編，《十三經注疏》〔北京：北京大學出版社，1999〕），卷三四，〈大傳第十六〉，頁997。

<sup>66</sup> 朱熹曰：「若禘，又祭其祖之所自出，如祭后稷，又推后稷上一代祭之，周人禘嚳是也。」見黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局，1994），第2冊，卷二五，〈論語七·八佾篇·禘自既灌而往者章〉，頁616。

<sup>67</sup> 會澤正志齋曰：「太祖即如所謂祖者，而天祖即所由出也。而自天祖以至今日，天胤繼承無異一身，太祖在天，日嗣御宇以同事於天祖，而所謂郊社禘嘗所以事帝祭先之義兼存無遺」（氏著，《下學邇言》卷三，頁38）。空格依據原文，以下同。

<sup>68</sup> 荻生徂徠，《辨名》，〈聖3〉，頁218。

<sup>69</sup> 荻生徂徠，《論語徵》（收入《荻生徂徠全集》〔東京：みすず書房，1977〕，第3卷），乙卷，頁116。

<sup>70</sup> 荻生徂徠，《辨名》，〈天命帝鬼神8〉，頁237。

「異代聖人」。而且，他從「功德」的角度解釋創制人類文明而與「天地同功德」的「帝」雖與「天」不同，但得以「祀之合諸天」的道理。再進一步，徂徠區別「祖」（「始祖」）與「帝」（「五帝」、「異代聖人」）與「天」，但從「帝」與「天」同「功德」的角度以理解在禘禮中「帝」配祀於「祖」的原因。徂徠的理解不同於前述的漢儒與宋儒，事實上他認為「禘禮弗傳，故後言知其說者皆妄矣」。<sup>71</sup> 但從上述引文可知，徂徠強調古代中國聖人創造人類文明的重要意義，並從王者「受命」以確立統治正當性，以及在「興大事」時以之統合民心的角度來理解配祀儀禮的意義。<sup>72</sup>

相較之下，會澤正志齋說：「聖人與天地合德同功……聖人治天下，天覆地載，以範圍之。禮樂刑政，以曲成之。」<sup>73</sup> 他與徂徠一樣，從創造禮樂刑政之功業的角度來評價古代聖人，但正志齋並不將古代聖人理解為「帝」。正志齋說：「天也，帝也，民所尊奉畏敬，而使一世皆仰其父祖為天為帝。嚴之至也」，<sup>74</sup> 在他的解釋中，「帝」與「天」的區別曖昧，皆是民所畏敬之超自然存在；這與他在日本神話脈絡中刻意曖昧化「天祖」與「天」的關係有關，或可說他將「天祖」等同於「帝」來理解。

總之，對於禘禮中配祀對象，徂徠理解為「帝」者，正志齋理解為「天祖」；徂徠理解為「始祖」者，正志齋理解為「太祖」（神武天皇）；從而正志齋主張在日本「天胤」合祀「太祖」與「天祖」的行為是兼具「事帝祭先之義」的行為。<sup>75</sup> 然而，相較於徂徠區別「天」與「帝」的思想，正志齋刻意曖昧化「天」與「帝」的差異，試圖用「天祖」這一概念來涵蓋。如後述，這正是正志齋構築「國體」論的重要理論根據。

再者，正志齋認為「三代」及其前的古代中國帝王都是「黃炎之後」，堯、舜、禹皆「黃帝之孫」，「稷契亦與堯同宗，與舜禹比肩同事於堯之朝。其孫代興而有四海」，<sup>76</sup> 亦即他從宗族觀念著手，視堯舜與夏商周三代的始祖都是同宗的黃帝子孫。這段是《禮記》、《國語》與《史記》等古代中國文獻有關黃帝系

<sup>71</sup> 荻生徂徠，《論語徵》乙卷，頁120。

<sup>72</sup> 藍弘岳，〈荻生徂徠的古代中國史觀與政治思想——「聖人之道」的重構與「宋學」批判〉，《漢學研究》33.3 (2015)：178-179。

<sup>73</sup> 會澤正志齋，《正志齋文稿》（東京：國書刊行會，2002），〈作洛論上〉，頁68。

<sup>74</sup> 會澤正志齋，《正志齋文稿》，〈作洛論中〉，頁70。

<sup>75</sup> 會澤正志齋，《下學通言》卷三，頁38。

<sup>76</sup> 會澤正志齋，《下學通言》卷一，頁3。

譜的歷史記憶，在近代中國民族主義建構過程中具重要意義。<sup>77</sup> 正志齋也注意到這段古代中國文獻中的歷史記憶，但他並沒有進一步討論中國聖人的宗族系譜問題；如前述，他從日本帝王神話系譜角度來說明前述經書中的配祀問題，由此可知，正志齋注意到了古代中國的宗法制度。

與此點相關的是，構築「國體」論的經學材料尚需大宗主義的宗族觀念的配合。<sup>78</sup> 關於此點，正志齋將聖人乃至輔佐聖人諸臣的功業與宗族、「宗禮」的創建聯結起來，主張「宗禮」（「宗子緝族以祭祖」，嫡長子率領宗族成員祭祀祖宗之禮）的目的在於「使有功之後皆不忘其始」。<sup>79</sup> 正志齋相當注意宗族在古代中國封建體制的存在與作用，經常從宗族的角度討論祭祀問題，即，他注意到「宗禮」的問題，說：

禮有五宗之法。大宗率小宗，小宗率群弟，長其和睦，通其有無，疾病相扶，患難相恤，以統族人，同祭其祖於宗子之家，以致其孝敬。念祖修德之心，油然而生……其相親相睦，不斯然而然焉。於是民和樂歡欣，自愛其身而不敢為非。如此者政令之所不及，而禮治之有餘矣。<sup>80</sup>

從這段文字吾人可注意到，與宋儒一樣，正志齋非常重視三代的宗族祭祀儀禮，但相較於朱熹等人想要在郡縣體制中，重新吸收「宗禮」精神制作《家禮》來改造士大夫主導的社會；<sup>81</sup> 正志齋則是同在封建制度中，注意到「禮有五宗之法，大宗率小宗」，君與諸臣的「宗禮」具有導民的政治效果。事實上，這段引文的前半段當來自於《白虎通義》，<sup>82</sup> 但要注意的是正志齋從大宗主義的角度來理解整個周王朝政治體制，以及周公祭祀有功始祖的意義。正志齋在〈作洛論〉說：

周公作洛，亦於其作新更張之日，而祀於天地，因而郊后稷宗文王，又因而定宗禮以長親親之恩，化民成俗，能推其所為。而功德所暨，維持人心，至於八百年之久，盛哉！<sup>83</sup>

<sup>77</sup> 參閱沈松橋，〈我以我血薦軒轅——黃帝神話與晚清的國族建構〉，《臺灣社會研究季刊》28（1997）：1-77；王明珂，《英雄祖先與弟兄民族根基歷史的文本與情境》（北京：中華書局，2009），頁189-208。

<sup>78</sup> 蔡孟翰在前引〈從宗族到民族〉已指出這點，本文承繼該文此論點，再展開己論。

<sup>79</sup> 會澤正志齋，《正志齋文稿》，〈作洛論下〉，頁74。

<sup>80</sup> 會澤正志齋，《正志齋文稿》，〈作洛論下〉，頁74。

<sup>81</sup> 小島毅，《中國近世における礼の言説》（東京：東京大学出版会，1996），頁38-55；蔡孟翰，〈從宗族到民族〉，頁89-105。

<sup>82</sup> 蔡孟翰，〈從宗族到民族〉，頁120。

<sup>83</sup> 會澤正志齋，《正志齋文稿》，〈作洛論下〉，頁75。

亦即他認為周公在營造「洛邑」時，透過對於有「功德」之祖先后稷與文王的祭祀儀禮，可使同宗族的君臣間增進「親親之恩」（忠孝道德），並能使君王「化民成俗」；可依靠大宗主義的宗法制度作為「維持人心」的手段，使周的政權得以長久。

又，上述這兩段話來自於對《禮記》〈祭法〉與《尚書》〈洛誥〉兩段經典文字的詮釋。<sup>84</sup> 如前所述，在《下學邇言》中，正志齋說：「其法施於民，以死勤事，以勞定國，禦大菑大患則祭之。即周公記功，宗以功為元祀者……古者重祭祀如此者也」，<sup>85</sup> 他把《禮記》〈祭法〉與《尚書》〈洛誥〉中的文字連在一起理解，非常重視經書中的這些文字，這使他認識到古代中國政治中祭祀的政治效果，以及被祭祀者皆是有功業者。這點雖與徂徠類似，但正志齋把被祭祀者都納入封閉的宗族體系（日本神話體系），並相信透過祭祀過程所表現的忠孝行為，民當自動受感化而順從於統治；這不同於宋學將被祭祀對象的「天」等同「理」而將「天」普遍化且內在化，也與徂徠強調被祭祀對象的「天」與「帝」的開放性（即可與其他王朝始祖配祀）不同。

總之，正志齋發現古代中國政體中祭祀與宗族的密切關係，所以他從祭祀有「功德」始祖的大宗主義的立場，相信透過忠孝道德的實踐可以成就一種理想的道德情感共同體。但基本上會澤正志齋與徂徠皆依《周禮》與《司馬法》等古代經典去想像「三代」，所以正志齋與徂徠一樣，都看到「三代」政體中的祭祀，不僅與宗族，且與戰爭、封建、農耕生活息息相關的特色。

## （二）祭祀與戰爭、封建、農耕

首先，徂徠說：「王者受命於天與祖宗，祀祖宗配之天，一之也。故國有大事謀諸鬼神，謂祖宗之鬼神也。」<sup>86</sup> 句中談論配祀制度所言及的「大事」主要當指戰爭。即在共同體陷入戰爭危機時，為使其政治決定有所根據，而在「宗廟」、「學校」舉行「禮」以示尊敬「天」與「鬼神」。所以，在《鈐錄》中，徂徠也利用「國

---

<sup>84</sup> 原文為「夫聖王之制祭祀也，法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大菑則祀之，能捍大患則祀之」，見《禮記正義》卷一六，〈祭法第二十三〉，頁 1307，及「周公曰：王肇稱殷禮，祀于新邑，咸秩無文。予齊百工，佂從王于周。予惟曰：庶有事。今王即命曰：記功，宗以功，作元祀」，見《尚書正義》（收入《十三經注疏》），卷一五，〈洛誥第十五〉，頁 407。

<sup>85</sup> 會澤正志齋，《下學邇言》卷三，頁 38。

<sup>86</sup> 荻生徂徠，《論語徵》丙卷，頁 210。



之大事，在祀與戎」（《左傳》〈成公十三年〉）、「受成於學」（《禮記》〈王制篇〉）等《周禮》、《左傳》、《禮記》這些經書，說明「三代」（特別指周朝）的政治體制裡，學校與祭祀制度都和兵農一致的封建體制息息相關。這種體制是，全民在平時進行農業生產，但處於備戰狀態，平時處理政務的「六卿」在戰時就變成帶領軍隊的「六軍之大將」（《周禮》〈夏官司馬〉）。<sup>87</sup> 亦即平時的官職體制可輕易轉為戰時體制，軍事制度根本立基於土地制度，不管在平時或戰時祭祀皆具重要意義。<sup>88</sup> 所以，徂徠依據他對「三代」祭政一致且兵農一致的封建體制的理解，展開土著論，批判自身所處的時代體制——雖是「封建」，但乃自然形成，故也可說是「無制度」的。他在《政談》就主張要用「古聖人之治的大綱」，讓「上下萬民皆付著於土」，並構築「禮法制度」。<sup>89</sup>

但正志齋批評徂徠的土著論是「徒見土著之利而不察其弊」。<sup>90</sup> 他認為過去日本的土著之弊在於有驕傲橫暴的武士而破壞秩序，並因與農民相處而「不知武士之風節」。<sup>91</sup> 另一方面，正志齋說：「今在封建之世，法其遺意而活用之」，<sup>92</sup> 所以他主張在修正過去日本中世土著政策之弊的前提下，可適度實施土著政策。

但會澤正志齋也說：

凡軍旅、田獵、巡守等，皆莫不以祭祀為先。因民之所敬，以一其志固其心，其深意之所在，蓋本於舜巡守，先類、禋、望、徧之義。……其所以養兵者，軍禮之與祀禮出於一而不雜也。<sup>93</sup>

亦即他認為在三代的體制中，不僅軍旅，連平時的田獵等農耕生活皆是以祭祀為先。再者，他據《周禮》〈夏官司馬〉的論述，<sup>94</sup> 主張平時田獵能使民「不忘戰陣之法」，「古者田獵所務專在於講武，而不必貪於獲禽」，而更重要的是，所獲得的禽物可用於祭祀，使「民心合於一」。<sup>95</sup> 所以，在正志齋的理解中，三代

<sup>87</sup> 荻生徂徠，《鈐錄》（收入《荻生徂徠全集》〔東京：河出書房新社，1973〕，第6卷），頁217。

<sup>88</sup> 藍弘岳，〈荻生徂徠的古代中國史觀與政治思想〉，頁180-181。

<sup>89</sup> 荻生徂徠著，平石直昭校注，《政談：服部本》（東京：平凡社，2011），頁90。

<sup>90</sup> 會澤正志齋，《下學邇言》卷六，頁81。

<sup>91</sup> 會澤正志齋，《下學邇言》卷六，頁81。

<sup>92</sup> 會澤正志齋，《下學邇言》卷六，頁81。

<sup>93</sup> 會澤正志齋，《下學邇言》卷四，頁51。

<sup>94</sup> 原文為「中春，教振旅……獻禽以祭社。中夏，教芟舍……獻禽以享禘。中秋，教治兵……致禽以祀祫。中冬，教大閱……獻禽以享烝」，見《周禮注疏》（收入《十三經注疏》），卷二九，〈大司馬〉，頁765-781。

<sup>95</sup> 會澤正志齋，《下學邇言》卷四，頁51。

封建體制一直處於全民皆兵的備戰狀態，而無論在平時或戰時，祭祀皆具重要意義，因此是祭政一致的體制。

又，正志齋據《周禮》說：「卿大夫入相出將，上中下士入官出兵，六鄉之民在家則農，出則卒，入官則為府吏胥徒，亦隨才役使內政軍令相合為一，文武兵農未嘗分為二」，<sup>96</sup> 將周代制度理解為兵農一致且文武一致的體制，即「士」平時為官，戰時為兵；「民」則平時務農，戰時當兵。而且，正志齋贊同其師藤田幽谷的說法，認為「當時封建之制間有與我當今之法暗合者」，從而批判「漢土儒家」是在「郡縣之世」論「封建之跡」，故會有「失之實者」。<sup>97</sup>

如上所述，徂徠與正志齋一樣，認為江戶時代的日本因為實施封建制度，所以比同時代實施郡縣制度的「漢土」更能理解並適用古代中國（三代）制度中祭祀與戰爭、封建、農耕生活高度相關的政治體制。不過，其中有一重要的差異，即，雖然他們都強調在戰爭等「大事」的時候，祭祀具有教化民心的功能，但相較於徂徠從為政者之「仁」的實踐，及從政治謀略與美學角度來強調祭祀儀禮的政治效果；<sup>98</sup> 正志齋則強調古代中國體制中「宗族」的意義，繼而從「孝」的角度來論述祭祀儀禮的政治意義。<sup>99</sup> 也就是說，雖然他們都講「仁」與「孝」，但徂徠復古思想的重心在「仁」，正志齋復古思想的重心在「孝」。

### （三）從「仁孝一本」到「忠孝一致」

「孝」是會澤正志齋學體系中的核心概念。正志齋重視《孝經》，更注意到皇室特重《孝經》的情況。他說：「天皇 皇太子始讀書則必先以孝經，令天下家藏孝經，其所以成教之意深矣。」<sup>100</sup> 事實上，正志齋對於《孝經》的理解當來自其師藤田幽谷，而幽谷重視《孝經》這件事與徂徠學派中的太宰春臺息息相關。因為就是春臺重新表彰《古文孝經》，才使《孝經》盛行於江戶時代。<sup>101</sup> 而且，

<sup>96</sup> 會澤正志齋，《下學通言》卷六，頁 80。

<sup>97</sup> 會澤正志齋，《下學通言》卷六，頁 81。

<sup>98</sup> 藍弘岳，〈荻生徂徠的古代中國史觀與政治思想〉，頁 177。

<sup>99</sup> 對荻生徂徠與會澤正志齋之「土著」論異同的進一步分析，可參閱高山大毅，《近世日本の「禮樂」と「修辭」》，頁 176-192。高山亦談到本文所討論的，相較於徂徠重「仁」之德，認為日本的禮樂制度尚待建構；正志齋重「忠孝」且認為日本已有良好的禮樂制度等思想差異。又，他主要強調徂徠與正志齋雖同樣據古代中國封建制度來建構其土著論，但徂徠的是「知行」地型的「土著」論，正志齋的是專以下層武士為對象的近郊型「土著」論。

<sup>100</sup> 會澤正志齋，《下學通言》卷二，頁 21。

<sup>101</sup> 藤田幽谷，《幽谷先生遺稿》，〈讀古文孝經孔氏傳〉，頁 319。

相較於徂徠，春臺說：「先王之道莫大於孝，仲尼之教莫先於孝」，<sup>102</sup> 這明顯重視古代中國儀禮制度中「孝」的意義。<sup>103</sup>

然而藤田幽谷對於春臺表彰《古文孝經孔氏傳》有所疑慮，採「疑其可疑，信其可信」的態度，認為《孝經》誠是「本為論先王化天下之道而發」。<sup>104</sup> 他認為《孝經》確是古書，而《孝經》每章皆必引「詩書以結之」的作法是「晚周傳記之一體」。<sup>105</sup> 據正志齋之言，幽谷認為「孝經一篇皆主於愛敬」，並參考其他典籍，闡發「仁孝一本之義」，<sup>106</sup> 且說「道者仁義而已。仁義之本則出於孝，孝者盡其愛敬而已」，故「如能推其愛而及物，推其敬而裁度以制為宜，是為仁義」。<sup>107</sup> 也就是說，幽谷釋「孝」為「愛敬」，這一愛敬親長的心情可擴大到愛民，進而為民立制度、定規範，所以說「仁孝一本」。因此，正志齋也繼承其師的理解，主張「聖門所以為道者在於孝弟仁義而已」；<sup>108</sup> 他更進一步申述：「其親愛之心發於內，見於外者，莫厚於愛其親，故曰：孝，德之本也。……可見忠恕仁孝其本則一，而所指各異耳。」<sup>109</sup>

如上述，正志齋與其師皆以「孝」為行道之根本，主張「仁孝一本」。在此種理解中，「孝」與「仁」之間沒有質的差異，皆是君子之德；但在徂徠的解釋系統中，「仁」是君子之德，「孝」則是人人可習得的德行，兩者之間有著質的差異。所以，相對於徂徠完全從「仁」、「陰謀即仁道」這種強調聖人謀略與功業的角度來理解祭祀鬼神以統合民心之意義；正志齋在論祭祀時，除了上述徂徠所強調的聖人謀略（「深意」）與功業的視角外，更從德行（孝）的角度強調君王祭祀祖先行為中所顯現的「報本反始」的意義；這正是「仁孝一本」思想的特色。

正志齋就是在這種思惟中重新導出「忠孝一致」的思想。正是因為將「仁」與「孝」等道德還原為「愛敬」之情，「忠」被理解為臣對君的愛敬感情，從而「忠」與「孝」是一致的。也就是說，對宗族內部父祖的「孝」直接連繫到父祖

<sup>102</sup> 太宰春臺，〈重刻古文孝經序〉，氏著，小島康敬編集、解說，《春臺先生紫芝園稿》（東京：ぺりかん社，1986），後稿卷四，頁132。

<sup>103</sup> 關於太宰春臺的「聖人之道」論與他重視《孝經》的問題，參閱藍弘岳，〈太宰春臺と徂徠学の再構成—「聖人の道」と日本批判をめぐって—〉，《思想》1112（2016）：51-68。

<sup>104</sup> 藤田幽谷，《幽谷先生遺稿》，〈讀古文孝經孔氏傳〉，頁319。

<sup>105</sup> 藤田幽谷，《幽谷隨筆》（收入《幽谷全集》），頁521-522。

<sup>106</sup> 會澤正志齋，《下學適言》卷一，頁10。

<sup>107</sup> 會澤正志齋，《下學適言》卷一，頁10。

<sup>108</sup> 會澤正志齋，《下學適言》卷一，頁10。

<sup>109</sup> 會澤正志齋，《下學適言》卷一，頁11。

藍弘岳

（臣）對君的「忠」，而且君亦回報其民以「仁」，並以其「孝」祭祀天地祖宗。<sup>110</sup> 如此，忠孝的實踐將能使群體成為以君為中心的道德情感共同體，並藉之對抗外來的戰爭等等危機。

總之，會澤正志齋在其經學研究中，將祭祀儀禮中配祀對象「帝」與「天」的關係曖昧化，進而導入日本的「天祖」概念來解釋；並且從重視始祖「功德」的大宗主義、「仁孝一本」（「忠孝一致」）的思想和祭政一致、兵農一致的角度來理解古代周王朝制度，以想像一種理想的道德情感共同體；此外，他更進一步透過與中國古代史的對比來重構日本古代史。

#### 四·會澤正志齋的日本古代史論與「國體」的創建

會澤正志齋對古代日本歷史的思考不同於水戶藩所編纂的《大日本史》。《大日本史》是從神武天皇寫起，正志齋則是從「神代」論起。<sup>111</sup> 正志齋對「神代」的理解當受國學影響，<sup>112</sup> 但更與漢學相關。

##### （一）「神州」與「漢土」（「西土」）之「道」和「教」

會澤正志齋與徂徠一樣，以三代聖人制作之物（無論稱之為「道」或「教」）來解釋包括「神代」在內的古代日本歷史。按正志齋之論，「神代」歷史中已有實踐「道」的事實，但尚未有「教」，故「後世漸文則不可不設教以修道，乃取堯舜孔子所為教者而用之民」。<sup>113</sup> 後期水戶學者的另一說法是「神州之尊，冠絕萬國固也。然質有餘而文或不足，實即完而名或有關」，<sup>114</sup> 此一看法正是後期水戶學與國學的分歧處。因為國學者認為不當引「西土之教」來說明「神州之道」，<sup>115</sup> 而正志齋與藤田東湖（1806-1855）等後期水戶學者則認為有其必要。

對此正志齋說：「神州之與漢土風氣素同，而人情亦甚相類，故設教之意甚

---

<sup>110</sup> 會澤正志齋，《迪彝篇》（東京：岩波書店，1931），頁 278。

<sup>111</sup> 所謂「神代」是指《古事記》、《日本書紀》等史書中記載的第一代天皇神武天皇即位以前的神話時代。

<sup>112</sup> 藍弘岳，〈「神州」、「中國」、「帝國」〉，頁 77-79。

<sup>113</sup> 會澤正志齋，《下學適言》卷一，頁 2。

<sup>114</sup> 藤田東湖，《弘道館記述義》（收入今井宇三郎等，《水戶學》），頁 428。

<sup>115</sup> 藤田東湖，《弘道館記述義》，頁 442。

相似」，<sup>116</sup> 因為「風氣」與「人情」相類似，故「教」亦類似。雖然在正志齋的世界觀中「神州」才是居「大地之首」者，「漢土」亦居「東方與神州相比隣」，皆以「生生」為「道」，所以漢土之「教」與「天朝神明所以垂訓者不期相同」，可用之抵抗夷教（以「寂滅為道」的「身毒法」、「洋夷說」）。<sup>117</sup> 只不過相對於「漢土」之「教」（「堯舜孔子之名教」）有其「實」亦有其「名」，日本的「教」（「天祖之彝訓」）只有其「實」而無其「名」，但「堯舜孔子之名教」與「天祖之彝訓」並行而不相悖，<sup>118</sup> 所以正志齋認為可以大量使用「三代」的「名教」（道德名教與禮儀制度）來解釋與想像古代日本的情況。

## （二）古代日本的祭祀（大嘗祭）與「國體」

正志齋在《新論》開宗名義就說，其主旨乃是論述「天祖」<sup>119</sup> 與其「天胤」如何以「忠孝」為原理建國的過程。<sup>120</sup> 正志齋說：「君臣之義，天地之大義也。父子之親，天下之至恩也」，表明「忠」與「孝」是「帝王」（天皇）所以「經緯天地綱紀億兆」的根本原理。<sup>121</sup> 接著透過對神代史的解釋，他論證「忠」與「孝」如何實踐於「神代」的歷史過程，並以此作為構築「國體」論的依據。

首先，正志齋就《日本書紀》中有關「天孫」持三種神器降臨的記載，<sup>122</sup> 論述「天祖」是「體天之仁，則天之明，奮天之威，以照臨萬邦」者，是將「天下」傳給皇孫者；而且他認為服從於握鏡、玉、劍三種神器的「天胤」為「君」，是不可侵犯的「天地之大義」。亦即象徵「天德」的三種神器保證「天胤」統治「天下」的正當性，而「神代」歷史中的天太玉命、天日鷲命、天兒屋命等諸神愛敬「天祖」與「天孫」的敘述亦體現「忠」的實踐。

<sup>116</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 385。

<sup>117</sup> 會澤正志齋，《下學通言》卷一，頁 2。

<sup>118</sup> 會澤正志齋，《下學通言》卷一，頁 2。

<sup>119</sup> 會澤正志齋對於「天祖」的利用或本於《大日本史》，而《大日本史》的用法又本於《古語拾遺》。在《大日本史》中「天祖」除指天照大神外，亦指其他神代的皇室直系祖先。但會澤正志齋所謂的「天祖」似皆指天照大神。

<sup>120</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 382。

<sup>121</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 382。

<sup>122</sup> 原文為「故天照大神乃賜天津彥彥火瓊瓊杵尊八坂瓊曲玉及八咫鏡、草薙劍、三種寶物。……因勅皇孫曰：『葦原千五百秋之瑞穗國是吾子孫可王之地也。宜爾皇孫就而治焉。行矣。寶祚之隆，當與天壤無窮者矣。』」參小島憲之等校注、譯，《日本書紀》（東京：小学館，1994），〈神代紀下 第九段一書第一〉，頁 128-130。

繼之，正志齋又據《日本書紀》〈神代紀下 第九段一書第二〉：「是時，天照大神手持寶鏡，授天忍穗耳尊而祝之曰：『吾兒，視此寶鏡，當猶視吾。可與同床共殿，以為齋鏡』」，<sup>123</sup> 論述「天祖」（天照大神）與「天胤」間的「孝」之實踐。正志齋說：「聖子神孫仰寶鏡而見影於其中，所見者即 天祖之遺體，而視尚視 天祖於盥薦之間，神人相感，不可以已。則其追遠申孝，敬身修德，亦豈得已哉。」也就是說，在祭祀時，天皇視鏡而與「天祖」間的「神人相感」和「敬身修德」體現了「孝」的實踐。所謂「天祖之遺體」是指祭祀者天皇自身，強調天皇與其祭祀對象天祖間的關係，即之後將會論述的「同體一氣」的關係。但正志齋認為「天祖」不只是天皇家的始祖，更是依據「忠孝」原理而創建「人紀」者。<sup>124</sup> 就此意義而言，「天祖」（天照大神）不只是人格神（天與帝）及皇室始祖，亦是創建人類道德文明的聖人；在《新論》中，「天祖」即是具備這三種意義的概念。

會澤正志齋正是按上述對「天祖」概念的理解，論述「報本尊祖之義」主要表現在大嘗祭中。關於大嘗祭，正志齋的解釋極具特色；因為相較於同時期的國學者主要據日本文獻來解釋，<sup>125</sup> 他依據自己所理解的古代中國之「教」來解釋。

會澤正志齋主張如下：

古者事天祀先之義，大嘗一祀而兼盡全備，不必分郊社與禘嘗以為二，易簡之善，蓋亦出於風土之宜也。<sup>126</sup>

堯舜孔子之道與 天朝謨訓暗合，其設禮意雖有異同，亦與 天朝舊典其義相符者為不虧，而其於神天尤致敬焉。……故曰：「郊社之禮所以事上帝也，宗廟之禮所以祀乎其先也」。<sup>127</sup>

事實上，以父系血緣繼承及同姓不婚為原則的古代中國宗法制度，與允許近親結

<sup>123</sup> 小島憲之等，《日本書紀》，頁 138。

<sup>124</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 382。

<sup>125</sup> 相較之，本居宣長據平安時代藤原賴長《臺記》中所記載的「中臣壽詞」，主張大嘗祭的本質是「天皇的聞食」（天皇食新穀），見前田勉，〈近世大嘗祭觀の展開〉，源了円、玉懸博之合編，《国家と宗教：日本思想史論集》（京都：思文閣，1992），頁 422。之後，平田篤胤等國學者亦主要依據「中臣壽詞」來解釋大嘗祭，最終在鈴木重胤的《中臣壽詞講義》中達到天皇乃是通過大嘗祭才得以成為「現御神」的解釋，同見前田勉，〈近世大嘗祭觀の展開〉，頁 425。

<sup>126</sup> 會澤正志齋，《下學通言》卷三，頁 35。

<sup>127</sup> 會澤正志齋，《下學通言》卷三，頁 37。

婚並難以追溯始祖的古代日本皇室制度不同，難以相互套用解釋。<sup>128</sup> 但正志齋認為由於風土的關係，日本的大嘗祭兼具古代中國歷史敘述中祭祀「天」或「上帝」的「郊社」與祭祀祖先並配祀「帝」的「禘嘗」兩種儀式的內涵與意義。這與正志齋混同曖昧化「天」與「帝」的差異的思想一致，也與他強調古代中國體制中「宗族」與「孝」的意義的思想相關。他按大宗主義的宗法思想把天照大神視為始祖，並從天皇家這一大宗族與孝的角度來論述大嘗祭的政治意義。

按正志齋的解釋，大嘗祭淵源於「太祖」（神武天皇）「鳥見申孝」與「神世新嘗」兩種儀式的結合。

對於「神世新嘗」，他說：

書紀 用明天皇二年新嘗，公事根源云，新嘗始見於此，然神代紀既載 天祖新嘗，稚彥亦新嘗，而鹿葦津姬則卜定田，以其稻釀酒為飯而嘗之，是其事起於神代也。<sup>129</sup>

正志齋依據《日本書紀》已出現天照大神及天稚彥舉行「新嘗」的記錄，<sup>130</sup> 主張在「神代」時已有新嘗祭。這一祭祀的前提是「天祖」自身在高天原中種稻穀的相關記載。在《新論》中，正志齋就以《日本書紀》中提及天照大神種稻與養蠶的部分<sup>131</sup> 為據，說：

天祖得嘉穀之種，以為可以生活蒼生，乃種之御田，又口含繭，而始有養蠶之道，是為萬民衣食之原。及傳天下 皇孫，特授之以齋庭之穗，所以重民命而貴嘉穀者，亦可見也。故大嘗之祭熟新穀以殷薦之。<sup>132</sup>

在正志齋的理解中，「天祖」是稻穀的發現者與最初的栽培者，故是最早舉行新嘗祭者，且「天祖」亦是「養蠶之道」的創始者，故是「萬民衣食之原」。他也認為「天祖」「重民命」，透過降臨人世的「天孫」，賜予人民栽培稻穀與製作衣服等技術，使人類進入農耕文明的生活。正是在這個意義上，「天祖」不僅是人類道德文明的創建者，更是農耕文明的開創者。所以，後世大嘗祭的重點就是

<sup>128</sup> 官文娜，《日中親族構造の比較研究》（京都：思文閣，2005），頁 171-198。

<sup>129</sup> 會澤正志齋，《下學邇言》卷三，頁 30。會澤正志齋在《新論》亦有提及與這一段相關的論述，見其《新論》，頁 386-387。

<sup>130</sup> 小島憲之等，《日本書紀》，〈神代紀上 第七段〉，頁 74。

<sup>131</sup> 小島憲之等，《日本書紀》，〈神代紀上 第五段一書第十一〉，頁 58-60；〈神代紀下 第九段一書第二〉，頁 138。

<sup>132</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 382-383。

以新穀來祭祀「天祖」，來表達感謝「天祖」之意，即大嘗祭的核心意義在於「報本」（「報本反始」）。<sup>133</sup>

在此種理解基礎上，會澤正志齋進一步說明「鳥見申孝」為大嘗祭的主要源流。正志齋據《日本書紀》中的一段記載，<sup>134</sup> 主張在神武天皇時，已有在「鳥見」這個地方「郊祀」「皇祖天神」的儀式。但正志齋特別說明：「郊祀者特言祀於郊，與漢土所謂郊祀者不同，天朝踐祚大嘗，事天祀先蓋淵源於太祖鳥見申孝，與神世新嘗合為一祀而兩義並存，易簡而報本之義盡矣。」<sup>135</sup> 亦即神武天皇在鳥見舉行的儀式已含有「神世新嘗」中所顯現的申孝之義，那不僅是「事天」也是「祀先」的儀式。所以，與「漢土」中單純祭天的「郊祀」不同，他認為淵源於神武天皇的「鳥見」儀式的大嘗祭，同具「申大孝」與「報天報祖」之義，<sup>136</sup> 這也是神武天皇之「深意所在」。<sup>137</sup> 對正志齋而言，「天祖」不只是人格神、有「功德」的文明開創者，更是日本皇室始祖，而神武天皇（太祖）即可謂是祭祀「天祖」之大嘗祭的開創者。

從另一角度來說，由於正志齋將古代中國祭祀對象的「天」、「帝」與王朝始祖乃至其他文明創造者（聖人）混同理解為「皇祖天神」，所以大嘗祭的意義除「報本反始」外，亦有感謝「天祖」「重民命」的意義。<sup>138</sup> 這一理解反映了上述正志齋功業與德行並重的「仁孝一本」思想，即統治者「報本反始」的「孝」的行為（即愛敬天祖的行為）收攝「重民命」的「仁」的意義。因此，正志齋用他在古代中國祭政一致制度中體會到的「深意」來理解大嘗祭，將大嘗祭理解為統合民心的策略。

又，他認為中臣氏祖天兒屋命「奏天神之壽詞」的工作，以及齋部氏祖天太玉命「奉神璽之鏡劍」的工作，皆被其子孫世襲且恭敬實踐，這表現了「君臣皆不得忘其初」的意義。<sup>139</sup> 這正是企圖透過不斷再現天孫「受命於天祖」的儀式來

<sup>133</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 383。

<sup>134</sup> 原文為：「四年春二月壬戌朔甲申，詔曰：『我皇祖之靈也。自天降鑒，光助朕躬。今諸虜已平，海內無事。可以郊祀天神，用申大孝者也。』乃立靈時於鳥見山中，其地號曰上小野榛原、下小野榛原。用祭皇祖天神焉。」小島憲之等，《日本書紀》，〈神武天皇紀〉，頁 234。

<sup>135</sup> 會澤正志齋，《下學邇言》卷三，頁 30。

<sup>136</sup> 會澤正志齋，《下學邇言》卷三，頁 30。會澤正志齋在《新論》亦有提及與這一段相關的論述，見其《新論》，頁 415。

<sup>137</sup> 會澤正志齋，《下學邇言》卷三，頁 30。

<sup>138</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 382-383。

<sup>139</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 383。



確保天孫及其子孫永世為君的正當性。再者，正志齋也論述了作為「神明之胄」的諸臣（即古代氏姓制度中的國造、縣主等）其宗族內部的祭祀，認為古代日本氏姓制度中的國造、縣主等也是神明的後代，因其「有功德於民，列在祀典，而宗子糾緝族人，以主其祭」。<sup>140</sup> 正志齋明顯利用大宗主義的宗法制度語言來說明有「功德」的天皇家諸臣祭祀祖先的意義。在他的理解中，除天皇家的大嘗祭外，古代日本的天皇家諸臣也舉行祭祀神明祖先的祭祀儀禮，從而構成了以大嘗祭為頂點的祖先祭祀儀禮體系。但是相較於古代中國的宗法制度中，君（天子）與臣（諸侯等）當是父系血緣關係，可直接訴諸於「孝」的原理；「天祖」與諸神，及後世天皇與其臣之間並不一定具有血緣關係，所以古代宗法制度無法直接套用解釋古代日本的祭政關係，因而必須導入君臣關係與「忠」的道德來加以說明。

他說：

念乃祖乃父所以敬事 皇祖天神者，豈忍忘其祖、背其君哉。於是乎孝敬之心，父以傳子，子以傳孫，繼志述事，雖千百世猶如一日，孝以移忠於君，忠以奉其先志，忠孝出於一，教訓正俗，不言而化。祭以為政，政以為教，教之與政，未嘗分為二，故民唯知敬 天祖、奉 天胤，所鄉一定，不見異物，是以民志一而天人合矣。<sup>141</sup>

以大嘗祭為頂點的祭祀體系之所以具有政治效果，乃在於日本之君（天皇）與臣的關係被理解為自神代以來君臣關係的連續與不斷再現的結果；而以大嘗祭為頂點的祭祀行為就是諸臣子孫對於「先志」的繼承，以及從神代以來君臣關係的確認。臣皆盡其「孝敬之心」的必然結果就是要「忠於君」，而君臣皆盡孝，則可「教訓正俗，不言而化」。亦即民會自動受感化，亦「知敬 天祖、奉 天胤，所鄉一定，不見異物」，其結果則是「天人合」的境界。這裡應注意的是，「民」只是等待被統合的客體，民的主體性並不被重視；故其所謂的「天人合」，非是宋學那種以「性」「理」為媒介的內在超越意義，而是形容一種理想完美的「億兆一心」的道德情感共同體；這就是「國體」的理想狀態。正是在這個意義上，他主張以「忠孝」為原理的祭政一致體制具有教化「民」的效果，從而可「保四海」。<sup>142</sup> 而究其根本原因，防衛可能的外來侵略，正是他提出「國體」論述的主要原因。

接著正志齋論證此一「神代」以來的祭政一致體制的自然基礎。正志齋說：

<sup>140</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 383。

<sup>141</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 383。

<sup>142</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 384。

「夫萬物原於天，人本於祖，承體於父祖，稟氣於天地」，<sup>143</sup> 亦即一方面人的身體來自於父祖，故是「同體」；一方面得氣於天地，故是一氣。<sup>144</sup> 其中，天地之氣分為陰陽，「陰陽合而生物，精者為人」，人與其祖先「同體一氣」的自然關係，故能「交相感應」，而政令出於「奉天報祖之義」的話，民心亦必依之。<sup>145</sup> 所以，正志齋主張根據人與其祖先「同體一氣」的自然關係，及自「神代」以來持續以「忠孝」原理維持的祭政一致體制，正是「國體」的理想狀態。

必須再次強調，雖然正志齋以古代中國宗法制度語言來解釋古代日本的祖先祭祀儀禮，但就事實而言，古代日本的君臣關係不同於古代中國宗法制度下具血緣基礎的君臣關係，故或可說君臣之間或有「一氣」的關係，但非是「同體」的關係，而被統治的民與身為統治者的君與臣更無「同體」的關係。所以，「國體」的穩定並非訴諸血緣連帶，而是需要諸臣與萬民主動臣服的忠孝道德動力與社會習俗（「人情」與「風氣」）。<sup>146</sup>

事實上，大嘗祭並非真的是自神代以來持續至今的傳統，但正志齋認為在神代時與大嘗祭相關的新嘗祭已經存在，是到神武天皇時，此儀式才進一步完成。他透過儒學概念來理解這一儀式，並以之解釋古代日本的祭政一致體制，這是儒學在江戶後期出現的新發展。原本在古代中國祭祀中對於天與祖先的感謝是有所區隔的，但在正志齋的解釋模式中都集中於「天祖」，故使受命於「天祖」的「天孫」統治日本的正當性無法被取代，使「天胤」得以永世統治日本。

### （三）祭祀、戰爭、農耕與「國體」

會澤正志齋據「神代」歷史所想像的原初的「國體」不只是祭政一致的體制（神國），亦是「武國」與「瑞穗之國」。首先，他據《日本書紀》的歷史記載，<sup>147</sup>

<sup>143</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 384。

<sup>144</sup> 古代中國經書中有「父子一體也」（《儀禮》〈喪服傳〉）、「云『父子一體也』者，謂子與父骨血是同為體，因其父與祖亦為一體」（《儀禮注疏》卷三〇〈喪服〉）、「是子，繼文王之體，守文王之法度」（《公羊傳》〈文公九年〉）、「自古受命帝王及繼體守文之君」（《史記》〈外戚世家〉）等思想。會澤正志齋「國體」論背後的「同體」思想當得自這些經書有關宗法制度、喪服制度的經文與注釋。參照郭雨穎，〈後期水戶學的形成與開展〉，頁 32-39。

<sup>145</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 384。

<sup>146</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 384-385。

<sup>147</sup> 原文為：「于時大伴連遠祖天忍日命，帥來目部遠祖天穗津大來目，背負天磐鞞，臂著稜威高鞞，手捉天梔弓、天羽羽矢及副持八目鳴鏑，又帶頭槌劔，而立天孫之前。」見小島憲之等，《日本書紀》，〈神代紀下 第九段一書第四〉，頁 144。

主張「天朝」是「以武建國」的武國（「細戈千足國」），<sup>148</sup> 而且祭祀與戰爭緊密結合。正志齋說：「古者藏兵器於神社，每征戰必禮祭神祇，是雖 天子不敢以自專，而必受命於天神也。是以民志一而其力不分，是天神之兵也。」<sup>149</sup> 即兵受命於天神而可「天人為一，億兆同心」。<sup>150</sup> 再者，正志齋亦據前述《日本書紀》中有關天照大神種稻與養蠶的記載，<sup>151</sup> 再度主張「天祖重民命，肇開蒼生衣食之原」，因「天祖仁澤」及神州土地宜於種稻，使日本成為「瑞穗之國」，脫離「飲血茹毛之俗」。<sup>152</sup>

總之，據會澤正志齋之論，「國體」在「神代」時已存在，這是由受「天祖」之命的「天胤」永遠統治「天下」，及本於「忠孝」原理的祭政一致、兵農一致且「尚武」及「重民命」的政治體制與秩序。在此體制中，祭祀與戰爭、稻作農耕生活緊密聯結，這就是「國體」、就是「神州」本來應有的理想樣態。也就是說，正志齋所謂的「國體」，源自其對古代日本資源有限但又與自然調和的稻作農耕生活的想像；資源有限，故守護資源的戰備狀態和祈求豐收的祭祀，以及分配資源的身分制度等等皆是必須的。就此意義而言，正志齋《新論》中所謂的「國體」可說是同為農耕社會的古代中國政治體制中所謂「禮治」（禮樂之治）的古代日本版，一種訴諸於以「天祖」為始祖的君和奉天皇為君之臣、民的忠孝道德心，以及相關儀禮制度的「禮治」實現狀態。正是如此，正志齋可局部挪用自身經學研究中所理解的古代中國制度（「西土之教」）來解釋古代日本的情況（「神州之道」）。不過，依「時勢之變」與「邪說之害」，「國體」會有穩固或不穩固的差異、會有治亂的循環。

#### （四）「國體」與治亂——「神代」以後的日本史

正志齋曰：「神武天皇平定天下，崇神天皇經營四方，天智天皇再造區宇，盛德大業，功垂無窮」，<sup>153</sup>「天祖之業，待神武而開，崇神而大」。<sup>154</sup> 所以，在

---

<sup>148</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 389。

<sup>149</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 390。

<sup>150</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 393。

<sup>151</sup> 小島憲之等，《日本書紀》，〈神代紀下 第九段一書第二〉，頁 138。

<sup>152</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 393。

<sup>153</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 420。

<sup>154</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 421。

他的日本史論中，神武天皇（第一代）、崇神天皇（第十代）、天智天皇（第三十八代）可說是人代中有豐功偉業的聖人，當有「廟祀以報功德」。<sup>155</sup> 對於他們的功業，正志齋認為神武天皇以武力結束一種「草昧」且土豪割據的狀態，說「太祖神武天皇既定天下，封建國造，司牧人神，舊族世家悉維以名位，而土地人民悉歸於朝廷，天下大治」。<sup>156</sup> 之後，「歷世既久，紀綱漸弛」，或有背叛者出，故至第十代崇神天皇時，征伐不來朝貢者，擴張領土，使「土皆天子之地，人皆天子之民，民志一而天下又大治」。<sup>157</sup> 之後，又因地方諸臣開始「置私田畜私民，土地人民漸分裂」，故有天智天皇出，革新舊弊而實施新制，「因其封建之勢而一變之，以國司統治國郡而遂為郡縣之制……天下無一非王土王臣者，而天下又大治」。<sup>158</sup>

在上述這段正志齋的古代日本史的敘述中，重要的是，就政治體制的建立而言，神武天皇是「封建」政體的肇始者，天智天皇則是「郡縣」政體的開創者。然而從正志齋看來，超越「封建」與「郡縣」間的政治體制差異，「大治」的條件在於土地與人民皆統一歸於朝廷的狀態是否存在；而另一重要條件即是以祭政一致的政治技術統合人心。就這點而言，實施「郡縣」制度但「祭政為二者」的律令國家時期已不如神武天皇建國之時，<sup>159</sup> 亦即祭政一致且土地與人民皆統一於朝廷的農耕社會狀態才是理想的「國體」穩固狀態。

但是後來藤原氏專權，「爭置莊園，以私土地人民」，武士（「弓馬家」）又割據土地以為己有；至源賴朝時，變成「舉土地人民皆歸之鎌倉」；<sup>160</sup> 到室町時代時，足利義滿向中國朝貢，到了「君臣之義廢」、「報本反始之義」已被遺忘，且皇子皇孫出家為僧侶等「忠孝俱廢」的亂的狀態。<sup>161</sup> 但待豐臣氏「統土地人民於一，以翼戴帝室」，再及德川氏興起，「天下有封建之勢」，「專以忠孝立基，遂成二百年太平之業」，又恢復到治的狀態。<sup>162</sup>

就在這樣治亂循環的歷史過程中，正志齋寫《新論》時，因西方勢力逼近，

---

<sup>155</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 420。

<sup>156</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 385。

<sup>157</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 385。

<sup>158</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 385。

<sup>159</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 387。

<sup>160</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 386。

<sup>161</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 386。

<sup>162</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 386。

日本又趨向於亂，即「天下有土之君，生則逸，凶荒無備，姦民橫行而莫之禁，戎夷伺邊，而莫之虞，棄土地人民」的危機狀態。<sup>163</sup> 再者，就學問而言，除「祖宗之訓亂於巫覡，變於佛，微於陋儒俗學」外，「西夷誇張之說」也開始流行，面臨「邪說」惑眾的問題；<sup>164</sup> 即在正志齋看來，在武士安於現狀，但基督教國家可能來犯，並誘使人民信仰的時代狀況中，「國體」處於危機狀態。將之導正且復歸到治的狀態，就是正志齋「國體」論的目標。他所提出的策略乃是參照神武天皇（太祖）、崇神天皇等日本的聖人之道（「神聖之道」），構築「祭政一致，治教同歸」的體制，以統合民心，穩固「國體」。<sup>165</sup>

從這一本史觀可導出一個重要的政治原理，即如同中國史中，「禮樂」可與「封建」制度分離，在後世「郡縣」制度中重新利用一樣，「國體」超越「封建」或「郡縣」的政體差異，是日本永世不可更動的根本政治原理、理想與體制。<sup>166</sup> 又，在正志齋的論述中，「國體」雖是守護農耕生活的體制，但允許武力的使用與文明的施捨，也內含擴張的邏輯。其「國體」論雖是在鎖國危機中發展出來的，但在幕末與明治政府官僚構思新的體制時，在新的語言與理論的解釋下，復歸神武創業時的理想亦被視為政治目標。

## 五·代結論——正志齋的政治思想與幕末明治初期的國家形構

通過歷史角度來理解經書，正志齋與徂徠一樣，認識到中國古代時期政治制度是祭政一致且兵農一致的政治體制，不僅重祭祀，且被祭祀者皆是有功業者。但正志齋把被祭祀者都納入宗族體系（日本神話體系）中來理解，並相信透過祭祀過程所表現的忠孝行為，民當自動受感化而順從於人君的統治；這與徂徠強調被祭祀對象的開放性有所不同。再者，雖然他們都強調祭祀對教化民心的功能，但相較於徂徠從政治謀略（仁與智）與美學角度來強調祭祀儀禮的政治效果，正志齋則從忠孝道德的角度來論述祭祀儀禮的政治意義；但這不是向宋學（朱子學）的回歸，而是一種後徂徠的儒學政治思想的轉折與展開。當然，與徂徠相較，正

---

<sup>163</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 386。

<sup>164</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 388。

<sup>165</sup> 會澤正志齋，《新論》，頁 414-419。

<sup>166</sup> 蔡孟翰亦有類似的看法。參閱氏著，〈從宗族到民族〉，頁 106-107, 123-125。

志齋似乎只重「禮」（祭政一致體制）而不重「樂」，<sup>167</sup>且訴諸於忠孝道德心來理解「禮」的政治意義與效果，這也是為何他會被許多日本學者理解為一種宋學（朱子學）的原因。然如上述，正志齋的政治思想已脫宋學，當屬「古學」系統思想。

正志齋的「國體」論當是有意識地使用古代日本史比擬經書中的古代中國史，進而又以經書知識來理解包括神話在內的古代日本史的結果。最重要的是，正志齋局部運用配祀儀禮與宗法制度等的經書知識（「西土之教」）來解釋古代日本史（「神州之道」），從而發現與發明存在於古代日本的祭政一致且兵農一致的政治體制。如前所述，這或可謂是同為農耕社會的古代中國政治體制中所謂「禮治」的古代日本版，這就是「國體」的理想狀態。而且，「國體」雖因時勢有穩固或不穩固的差異，但超越「封建」與「郡縣」的政體差異，當永世為日本的政治原理與理想。如同中國歷史中的「三代之治」一去不復返，但依然制約著歷代中國知識人的政治思想般，上述這種被認為曾經存在於古代日本的政治理想狀態，在正志齋之後被提煉成一種政治原理，並以「國體」之名制約著近代日本政治體制與思想；這正是日本思想史上，正志齋的政治思想所具有的重要意義。

正志齋或可說是最成功地以「西土之教」來解釋「神州之道」的學者，他以一種混用經學與古代日本史的獨特語言（論述方式）來展開其政治思想。正是這種後期水戶學的語言，成為幕末思想家與明治官僚的知識背景之一。然而，在鎖國狀態中以農業社會為理想並為防衛外敵所創造出的「國體」想像與論述，如何能在開國後文明開化的工商業社會中成為維持政治體制的核心思想？這當然需要經過許多層次的轉化。正志齋的「國體」論也不是直接應用於明治國家體制的構築中，而是經由國學與西學的再詮釋與應用後，才落實到明治國家的體制中。畢竟「國體」只是種以經學知識想像古代日本史所發展出來的擬制的理想道德政治狀態，其語意曖昧且內容空虛，故可隨時以新的語言詮釋之。

事實上，制約近代日本政治至深的「國體」早已抽空經學背景知識，而改由國學或近代法學的語言解釋，這一思想史過程極其複雜，非三言兩語可言盡。又如許多研究所指出的，影響明治初期祭政一致國家體制建立的幕末國學者大國隆正、福羽美靜及明治官僚金子堅太郎、井上毅等人的政治思想皆受後期水戶學思

---

<sup>167</sup> 徂徠對「樂」的重視，參見藍弘岳，〈荻生徂徠的古代中國史觀與政治思想〉，頁 178。

想啓發；<sup>168</sup> 然而，後期水戶學的思想與邏輯如何在上述思想家的思想中得到應用與發揮，則有待再探究與申論。

(本文於民國一〇四年十二月十七日收稿；一〇五年十二月二十二日通過刊登)

### 後記

本文曾於「日本的鎖國與開國」國際研討會（臺北：中央研究院人文社會科學研究中心與臺灣大學日本研究中心，2015.06.27）口頭發表過，特別感謝當時的評論人辻本雅史教授給的寶貴意見。同時亦感謝兩位匿名審查人給予中肯且具啟發性的意見，使本人獲益良多。

---

<sup>168</sup> 參閱桂島宣弘，《幕末民衆思想史（增補改訂版）》（京都：思文閣，2005），頁 81；星野光樹，〈幕末維新时期における祭政一致觀——會澤正志齋と国学者をめぐって〉，阪本是九編，《国家神道再考——祭政一致国家の形成と展開》（東京：弘文堂，2006），頁 93-119。

## 引用書目

### 一・傳統文獻

- 《尚書正義》，收入李學勤主編，《十三經注疏》，北京：北京大學出版社，1999。
- 《周禮注疏》，收入李學勤，《十三經注疏》。
- 《禮記正義》，收入李學勤，《十三經注疏》。
- 黎靖德編，《朱子語類》，北京：中華書局，1994。
- 〈王政復古の大神令〉（慶應三年十二月九日），收入內閣官報局編，《明治年間法令全書》，東京：原書房，2004，第1卷。
- 小島憲之等校注、譯，《日本書紀》，東京：小学館，1994。
- 太宰春臺著，小島康敬編集、解說，《春臺先生紫芝園稿》，東京：ぺりかん社，1986。
- 服部南郭，《燈下書》，收入関儀一郎編，《日本儒林叢書》，東京：鳳出版，1978，第3卷。
- 荻生徂徠，《鈐錄》，收入《荻生徂徠全集》，東京：河出書房新社，1973，第6卷。
- 荻生徂徠，《論語微》，收入《荻生徂徠全集》，東京：みすず書房，1977，第3卷。
- 荻生徂徠，《辨名》，收入吉川幸次郎等校注，《荻生徂徠》，東京：岩波書店，1973，日本思想大系第36卷。
- 荻生徂徠，《辨道》，收入吉川幸次郎等，《荻生徂徠》。
- 荻生徂徠著，平石直昭校注，《政談：服部本》，東京：平凡社，2011。
- 荻生徂徠著，平石直昭編集、解說，《徂徠集》，東京：ぺりかん社，1985。
- 會澤正志齋，《下學邇言》，茨城：會澤善發行，1892。
- 會澤正志齋，《及門遺範》，收入藤田幽谷，《幽谷全集》。
- 會澤正志齋，《正志齋文稿》，東京：国書刊行会，2002。
- 會澤正志齋，《迪彝篇》，東京：岩波書店，1931。
- 會澤正志齋，《典謨述義》，寫本，東京：無窮会文庫藏。
- 會澤正志齋，《新論》，收入今井宇三郎等校注，《水戸学》，東京：岩波書店，1973，日本思想大系第53卷。
- 會澤正志齋，《讀周官》，寫本，東京：無窮会文庫藏。
- 會澤正志齋，《讀論日札》，寫本，東京：無窮会文庫藏。
- 藤田東湖，《弘道館記述義》，收入今井宇三郎等，《水戸学》。
- 藤田幽谷，《幽谷先生遺稿》，收入《幽谷全集》。
- 藤田幽谷，《幽谷隨筆》，收入《幽谷全集》。
- 藤田幽谷著，菊池謙二郎編，《幽谷全集》，東京：吉田彌平發行，1935。



## 二・近人論著

王明珂

2009 《英雄祖先與弟兄民族根基歷史的文本與情境》，北京：中華書局。

沈松橋

1997 〈我以我血薦軒轅——黃帝神話與晚清的國族建構〉，《臺灣社會研究季刊》28：1-77。

官文娜

2005 《日中親族構造の比較研究》，京都：思文閣。

郭雨穎

2016 〈後期水戶學的形成與開展——以「國體」論建構為中心〉，臺北：國立臺灣師範大學東亞學系碩士論文。

蔡孟翰

2015 〈從宗族到民族——東亞民族主義的形成與原理〉，《思想史》4：57-165。

藍弘岳

2008 〈德川前期における明代古文辞派の受容と荻生徂徠の「古文辞学」——李・王關係著作の将来と荻生徂徠の詩文論の展開〉，《日本漢文学研究》3：47-82。

2011 〈「神州」、「中國」、「帝國」——會澤正志齋的國家想像與十九世紀日本之亞洲論述〉，《新史學》22.3：71-112。

2014 〈徂徠学派文士と朝鮮通信使——「古文辞学」の展開をめぐる〉，《日本漢文学研究》9：53-80。

2015 〈荻生徂徠的古代中國史觀與政治思想——「聖人之道」的重構與「宋學」批判〉，《漢學研究》33.3：169-203。

2016 〈太宰春臺と徂徠学の再構成——「聖人の道」と日本批判をめぐる一〉，《思想》1112：51-68。

大川真

2012 《近世王権論と「正名」の転回史》，東京：御茶の水書房。

三谷博

2012 《明治維新を考える》，東京：岩波書店。

小島毅

1996 《中国近世における礼の言説》，東京：東京大学出版会。

2014 《靖国史観：日本思想を読みなおす（増補本）》，東京：筑摩書房。

藍弘岳

今井宇三郎

1973 〈水戸学における儒教の受容——藤田幽谷・會澤正志齋を主として〉，今井宇三郎等，《水戸学》，頁 525-555。

白石真子

1996 〈荻生徂徠『四家雋』に見える文論〉，《上智大学国文学論集》30：17-40。

米原謙

2015 《国体論はなぜ生まれたか——明治国家の知の地形図》，京都：ミネルヴァ書房。

辻本雅史

1990 《近世教育思想史の研究：日本における「公教育」思想の源流》，京都：思文閣，第六章，頁 268-333。

尾藤正英

2014a 〈「国体」思想の発生〉，氏著，《日本の国家主義——「国体」思想の形成》，東京：岩波書店，1967/2014，頁 3-7。

2014b 〈水戸学的特質〉，氏著，《日本の国家主義》，頁 239-266。

武田秀章

1987 〈近代天皇祭祀形成過程の一考察——明治初年における津和野派の活動を中心に〉，井上順孝、阪本是丸編著，《日本型政教関係の誕生》，東京：第一書房，頁 85-144。

前田勉

1992 〈近世大嘗祭観の展開〉，源了円、玉懸博之合編，《国家と宗教：日本思想史論集》，京都：思文閣，頁 415-436。

1996 〈『新論』の尊王攘夷思想〉，氏著，《近世日本の儒学と兵学》，東京：ペリカン社，頁 359-395。

星野光樹

2006 〈幕末維新时期における祭政一致観——會澤正志齋と国学者をめぐる〉，阪本是丸編，《国家神道再考——祭政一致国家の形成と展開》，東京：弘文堂，頁 93-119。

桂島宣弘

2005 《幕末民衆思想史（増補改訂版）》，京都：思文閣。

高山大毅

2016 《近世日本の「礼楽」と「修辞」——荻生徂徠の「接人」の制度構想》，東京：東京大学出版会。

清水教好

2008 〈幕藩制後期政治思想の一特質——後期水戸学への道程〉，《日本思想史研究会会報》7：1-20。

瀨谷義彦

1973 〈解題（新論）〉，今井宇三郎等，《水戸学》，頁 481-486。

Nakai, Kate Wildman

2009 “Tokugawa Approaches to the *Rituals of Zhou*: The Late Moto School and ‘Feudalism’.” In *Statecraft and Classical Learning: The Rituals of Zhou in East Asian History*, edited by Benjamin A. Elman and Martin Kern. Leiden: Brill Academic Pub, pp. 280-308.

藍弘岳

## Historical Narrative in the Thought of Aizawa Seishisai (1782-1863)

Hung-Yueh Lan

Institute of Social Research and Cultural Studies, National Chiao Tung University

Aizawa Seishisai (1782-1863), whose work *Shinron* was read by many scholars and samurais, was an important thinker in mid-nineteenth century Japan. His political idea of *saisei itchi* (the unity of ritual and governance) and his idea of *kokutai* were the main topics discussed in *Shinron*. *Kokutai*, as a political concept that justified the emperor's authority through his divine descent and the unbroken line of emperors, was widely used in modern Japanese history. This concept of *kokutai* was first created by Aizawa Seishisai. However, how did Aizawa construct his discourse of *kokutai*? This paper will examine this problem by looking into the intellectual relationship between Ogyū Sorai (1666-1728) and Aizawa Seishisai and between the *Shinron* and Aizawa's other works about the Confucian classics. Both Sorai and Aizawa used the Confucian classics to understand ancient Chinese history, and the rituals and political institutions of ancient China to explain and imagine ancient Japan. This paper will focus on the rituals and wars mentioned in the discourse of *kokutai*, and clarify the difference in their understanding of ancient Chinese and Japanese history. Finally, this paper will explain how Aizawa used historical knowledge derived from the Confucian classics to idealize the divinely-ruled ancient Japan as a form of *kokutai*.

**Keywords:** Aizawa Seishisai , Ogyū Sorai, classical learning, ancient history,  
*kokutai*