

日本德川時代兵學者與陽明學者的身體觀

張崑將*

中文摘要

本文寫作主要目的，在於比較中國孟子思路的儒家與日本兵學者、陽明學者的三種身體觀。首先在第一、二節分析中國孟子思路一系是一種「作為道德學意義的身體觀」，其實踐功夫論是「由內到外」或「先質後文」，並兼論日本神話中傳統的淨穢身體觀，與日本人追求「洗心」、「純一無雜」的思維有關。第三節分析日本兵學者山鹿素行（1622～1685）的「作為政治學意義的身體」，強調「滅私奉公的身體」而有朝向「無我身體」的思維。第四節則分析日本陽明學中江藤樹（1608～1648）與大鹽中齋（1793～1837）的「作為宗教學意義的身體」，這種身體觀有走向「虛化身體」的傾向。不論是「虛化身體」或是「無我身體」，二者身體觀的性質，皆有宗教學意義的「獻身」思想，而且其實踐功夫論模式均是「由外到內」的形式體踐，進而內化到自己生命而強調「身心一如」。最後在第五節結論中認為日本這兩種「虛我」與「無我」的身體觀，與日本重視神體與無限概念的自然觀思維有密切的關聯。

關鍵詞：身體觀，功夫論，中江藤樹，山鹿素行，大鹽中齋，日本陽明學
兵學

* 作者為台北醫學大學助理教授。

一、前言：中日三種意義的身體觀

身與心的關係在古代中日儒者皆同樣強調「身心一如」，但其內涵因國情與風俗互異，故理解自然不同。本文扣緊儒學功夫論中的身體觀，區分「由內到外」以及「由外到內」兩種不同的功夫論，認為中國走孟子思路一系的宋儒乃至陽明學者皆可歸到前者的功夫論系統，日本兵學者甚至主要的陽明學者則傾向後者的功夫論系統。我大致區分中日三種倫理學意義的身體觀：(1)是傾向「作為道德學意義的身體」，以中國走孟子學思路的朱子學、陽明學之思想為代表，所謂「道德學」係指著眼於關懷道德的根本意義，即是重視道德「本體」的心性內涵，這種意義下的身心論，其實踐功夫論強調「由內到外」、「先質後文」，以追求形上本質的道德精神為優先，而視外在形式的禮儀規範為其次，因而不會走向外在形式的制約身體觀，這在第二節說明之。(2)則是日本兵學者山鹿素行（1622～1685）所強調政治意義的「忠」之勤皇效忠精神，他所認知的自我身體，則是「作為政治學意義的身體」，強調「滅私奉公的身體」而有朝向「無我身體」的思維，第三節即分析這個論點。(3)係指日本陽明學者所著重宗教意義的身體觀，其所認知的自我身體，即是一種「作為宗教學意義的身體」，所以在中江藤樹（1608～1648）與大鹽中齋（後素，通稱平八郎，1793～1837）思想下的身體觀有走向「虛化身體」的傾向，將在第四節探討這個問題。總之，不論是「虛化身體」或是「無我身體」，二者身體觀的性質，皆有宗教學意義的「獻身」思想，而且其實踐功夫論模式均是「由外到內」的形式體踐，進而內化到自己生命而強調「身心一如」。最後在第五節結論中認為日本這兩種「虛我」與「無我」的身體觀，與日本傳統的自然觀思維有密切的關聯。在論文分析之初，必須首先指出的是，由於儒者思想常不能僅以一理論盡之，故他們非一定只有一種身體觀思維，嚴格來說，應該說是每一儒者均具有這三種意義的身體觀之面向，但因時空背景不同，理解互異，難免各有偏重強度的不同，本文只是想藉著比較中日儒者的身體觀思維，指出一樣是儒者，甚至是學習宋儒或陽明學者的日本學者，何以其偏重會與中國儒者有明顯的不同，進而一窺日本思維的特色。

二、中國儒家式的身體觀 與日本神話的「淨穢」身體觀

(一)

中國儒家傾向將「孝」視為具體現象經驗的「至德」或「要道」，也重視血緣關係的「孝」，所以必從具體的「身體」論「孝」，因此如「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。」（《孝經·開宗明義章》）與「啓予手，啓予足」（《論語·泰伯·3》）等戰戰兢兢對「身體」具體的重視，不使之傷害，視為是「孝」的開始，如晚明劉宗周（蕺山，1578～1645）選擇以餓死的方式殉國，乃在於「全歸之孝」。¹又如晚明高攀龍（景逸，1562～1626）所苦思的身心關係實可作為中國儒者解釋「身心一如」的最佳註腳，《明儒學案》如是記載：²

高景逸曾百思程子：「心要在腔子裡」，不知腔子何所指？果在方寸否耶？竟註釋不得，忽於小學中見其解曰：「腔子猶言身子耳。」大喜，以為心不啻在方寸，渾身是心也，頓自輕鬆快活。

高攀龍這段「渾身是心」的解釋，耐人尋味，從這個解釋可知中國儒者講身心一如，絕不是否定身體或虛化身體，而是正視身體，這當與前者所言中國重視「孝」道的傳統有關。因而中國儒家思想絕不會無視身體的存在，也幾乎不會走向「無我」身體或「虛化」身體的概念。如孟子雖區分體有「貴」、「賤」，有「大體」、「小體」之分，然不論「貴」、「賤」或「大體」、「小體」都在強調比喻道德本質對於外在形式的優先性，既不是「虛化」身體，也不是「無我」的身體，孟子說：

人之於身也，兼所愛。兼所愛，則兼所養也。無尺寸之膚不愛焉，則無尺

1 劉宗周絕食之時，其學生應鰲問曰：「高（攀龍）先生曰：『心如太虛，本無生死，先生印合如何？』先生曰：『微不同，非本無生死，君親之念重耳。』」又撫胸曰：「此中甚涼快！」祖軾因問先生不以他端之決心，必欲絕食而死，非但從容就義，或欲為全歸之孝乎？先生微笑肯之。參岡田武彥編，《劉子全書及其遺編》（京都：中文出版社，1981），第40卷，〈先君子蕺山年譜〉，門人董瑒編次〈年譜〉，頁938-939。

2 [明]黃宗義，《明儒學案》，卷58，〈東林學案·高攀龍〉（台北：里仁書局），頁1400。

寸之膚不養也。所以考其善與不善，豈有他哉？於己取之而已矣。體有貴賤，有小大，無以小害大，無以賤害貴。養其小者為小人，養其大者為大人。（〈公孫丑·告子上·14〉）

又曰：

（公都子問）曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。」（〈公孫丑·告子上·15〉）

對於孟子以上兩章的「貴賤」、「大體小體」之註解，朱子解為「賤而小者，口腹也；貴而大者，心志也」，以及「大體，心也；小體，耳目之類也。」雖然不論「大體」「小體」或「貴賤」都是「兼所愛」、「兼所養」，但「先立乎其大」，表達出「心」對於「耳目」等外在身體形式的優先性，而這種「優先性」也絕不是不重視身體，只是強調人應該以內在的道德本質作為外在行為規範的優先性，因此由孟子這種思路所發展的功夫體踐，傾向「由內到外」的模式，而這種身體論，我稱之為「作為道德學意義的身體」論。³例如朱子所說的「存天理，去人欲」與「克去己私之欲」，也不是否定身體論，他旨在反對太過的「人欲」（針對一般人）與不及的「無欲」（針對佛老），係就有無符合道德本質的「欲」而言，所以「克」也者，也從來不是強迫自己身體要如何被制約，旨在強調要去除不符合道德本質的人欲之私，由此再推展到外在事物的一切行為，這種克欲思維是「由內到外」，要「克」的不是外在具體的身體，而是抽象的「欲望」，能克除「放心」後的欲望，自然在外在行為上不會有踰矩的事，這種思路是一種「由內到外」、「先質後文」的克制功夫。⁴但是，要承認這種去克一個無法掌握的

3 例如有關孟子身體觀的重要核心——「踐形」，楊儒賓先生近來對此課題有詳盡的分析，他就說：「孟子所說的『踐形』之『踐』，即指人生理的存在全化為道德的存在而言。」氏著〈支離與踐形〉，收入氏主編《中國古代思想中的氣論與身體觀》（台北：巨流圖書公司，1993），頁429。又氏所著另外一篇專著〈論孟子的踐形觀〉（《清華學報》，新20卷，1期，1990）可相參照。

4 朱子克欲的功夫是「先質後文」或「由內而外」，我曾經在〈朱子對《論語·顏淵》「克己復禮」章的詮釋及其爭議〉（《臺灣大學歷史學報》，第27期，2001~6）一文中分析過朱子是先從「禮之本」的內心道德本質作為首務，外在禮儀規範的「禮之文」則為後續之功夫。（頁94~96）

「欲」之前提，必須承認或相信先天意涵的「心善」（或性善）或「道德本體」，如果沒有這樣的前提，所有的「克制」功夫都將偏向透過「制約身體」以達「精神」滿足的「由外到內」之功夫。德川武家社會既然無如中國強調血緣關係，而且往往「養父比實父重」，基本上是將身體依附給主君，所以是一種君臣絕對觀的非理性盡忠的方式，尤其在兵學者特別強調這種思維。又日本武士道所極為強調的「忍」之精神，就是對身體的一種控制，藉由對身體的控制以達到精神滿足。但是走內在體證的日本陽明學者，在承認性善論之餘，其功夫論上也明顯從外在實踐進而證明「良知本體」，他們根本地把良知學當作信仰、宗教，實實在在地信奉之、實踐之，無如中國陽明學者一再辯論良知本體為何物，因此往往比中國陽明更進一步地發展為真正的宗教學，故難免也預設了一個神體，希企與此神體合一，基本上也把身體依託給此一「神體」，雖不至於否定身體，但如藤樹就有強烈的聖人威儀觀，大鹽中齋則有虛化身體之思想，所以功夫論也都傾向「由外到內」，本章第三節以及第四節分別討論兵學者與陽明學這種「由外到內」的外在形式之身體制約論。

(二)

相對於中國儒家的這種「道德學意義的身體」觀，如果要分析德川時代儒者的身體觀，我認為有必要先了解日本傳統神話的「淨穢」身體觀，因為這種「淨穢」身體觀，深深影響日本民族對於生死的思考模式，而勤皇者皆重視神道，因而也對於兵學者追求「純粹」的道德體踐亦息息相關。

到過日本的「錢湯」（大眾澡堂）洗澡過的外國人，都會好奇在進入公共澡池之前要先把身體洗得一乾二淨，因而日本人洗身體一點都不馬乎，從頭到腳趾，用肥皂一再搓揉毛巾，再用沾滿肥皂泡沫的毛巾擦拭身體的每一部分，這個動作一做再做，於是在進浴澡之前的洗身體這個過程，所花的時間最多，最後一乾二淨的進入澡池，享受泡浴，泡浴完再進入熱室，讓全身發汗，出來再沖一次浴。對外國人而言，日本人似乎有拼命想要把身體洗得一乾二淨的習慣，而這個習慣當然有其歷史淵源，以下即從日本神話中的「淨穢」思想簡論日本人的身體觀，而這種淨穢身體觀也充分顯現於思想家的純淨思維上。

日本現存最早的歷史書《古事記》，記載天照大神之父神伊邪那岐神進入穢國（黃泉國）後尋找死亡的配偶神，由於覺得配偶神之可怖，逃離穢國，丟棄「御身之襖」等衣類，生下十二個污穢之神，因而有洗去污穢或罪障的「襖袂」

一事之記載。⁵之後並特生成洗淨污穢的「神直毗神」、「大直毗神」、「伊豆能賣神」，這三神都帶有洗淨災厄而轉為吉事和代表神聖、清淨的神。而天照大神是在這些吉淨之神生下之後，父神洗左目而生（以上諸神都是伊邪那岐神單性生殖而成）。天照大神即是現在日本皇室之祖神，神話中特別安排天照大神出生前的淨穢諸神，以代表天照大神之純淨光明，因此這個神話，塑造日本「淨穢」的傳統。一個日本至高無上，光明清淨之神的產生，是因為「淨穢」而來，而且這種「淨穢」神話之由來，是父神從配偶神死後所居之「黃泉國」，覺得對配偶神死後屍體的恐怖與污穢，感到絕望而逃離，拚命洗清身體與心靈的污穢，因之有「禊祓」一事，而黃泉國可說是代表死後世界的恐怖，由一些神掌管。由此可知，這個「淨穢」神話，是連著代表死亡的「黃泉國」而來的，因之有「死」＝「穢」概念。⁶這雖與西方《聖經》中「人」的出現是帶著「原罪」意識不同，西方是強調死後歸於天國，嚮往死後的世界，而日本則視死後為恐怖的世界，因而特別重視此生此世的世界必須完全去除身心的污穢，以面對死亡，這是二者最根本的不同。但「原罪意識」與「淨穢意識」仍有共通之點，因為一是視「人」生下來即帶有背叛上帝的原罪，一個則是視「死」為污穢之體，一個生前原罪，一個死後污穢，因而都必須在此世中洗淨此身此心之「污穢」或「原罪」的意識，以求死後的清淨，方不致為神所厭棄。所以二者基本都預設了一個宗教神體，也都相信「人」出現的目的不是要洗滌罪惡就是要洗淨污穢。這與孔孟以降的儒家文化之身體觀非常不同。

這種視「死」為污穢，想在此生洗滌心靈或身體的罪惡以達清淨的思維，因而許多學者常藉「太陽」或「天照大神」來比喻洗滌後的清淨光明，如日本古籍中論「誠」、「正直」的根源，許多的場合都不離「天照大神」，而在日本陽明學中則常以「太陽」、「靈光」的譬喻作為掃除昏昧、陰霾、欲望以回返「明德」、

5 《古事記》（東京：岩波書店，1982，日本思想大系版）曰：「吾者為御身之禊，而到坐竺紫日向之橘小門之阿波岐，原而禊祓也。」頁36。所謂「禊祓」就是「大祓」，這個宗教儀式在日本古代於每年6月和12月的最後一天，親王以下等在京都的百官，集結於朱雀門之廣場，進行去除萬民之「罪」和「穢」的神事。即使在現在，這個儀式仍在宮中與全國各神社中舉行。

6 關於日本神話之「穢」與「死」之相關性，可參寺田透，〈日本思想史覺書き〉，收入《近世武家思想》（東京：岩波書店，1974日本思想史大系版），〈月報〉，1974~11，頁4~5。以及參土谷博通，〈古代における穢について——特に《記》《紀》より見たその用法——〉，收入《國學院雜誌》，第87卷第11號，1986~11，頁146~153。

「良知」的澄明狀態。如藤樹常引王陽明「太陽一出，魍魎自消」，⁷他並解說：「心之良知，斯之謂聖。當下自在，聖凡一性。微有動氣，依慎獨之名，提斯警覺。太陽已出，昏昧自明，雲行雨施，天日自若。」⁸用「太陽之出」比喻「明德」、「良知」在中國陽明學者的理論中，常可見到，但日本陽明學者用「太陽」之時，恐怕與傳統的天照大神之淨穢神話有關。如佐藤一齋（1772～1859）所說「人心之靈如太陽」⁹、「心之靈光與太陽並明」¹⁰，熊澤蕃山（1619～1691）更直接說：「人若明明德，致良知，是即神明也，光明也，太陽也，又實天照大神之事也，而成神人一體，故神道和聖人之道名雖異其實同也。」直接將良知學的「明明德」、「致良知」與神道的「光明」、「太陽」等同，蕃山在所著的《集義外書抄》中，論及很多有關日本水土神道的思想，他從神道的潔淨觀，論儒家思想的「仁」時就說：¹¹

神道潔淨而盡誠致敬，由此洗心之穢，無欲而風清，故仁國（案：指日本）壽長。夫至清之道，無如及仁。仁，生生之理也，故仁者無穢，如水鳥入水而不濕，魚住海而不潮。（原日文）

又如大鹽中齋成立的「洗心洞」，「洗心」二字出自《易經》，由《周易》之「洗心退藏於密」之句而來，但特以「洗心」為名，亦頗與日本傳統神話中的「淨穢」思想有密切的關係，現在日本有許多澡堂或橋樑是以「洗心」為名，亦與淨穢思想相關。又如藤樹解《大學》之「誠」曰：「誠，純一無雜，真實無妄之本體，即良知也。」¹²其中「純一無雜」也出自《易經》〈乾卦·文言〉傳注，「真實

7 中江藤樹，《大學解》，收入《日本の陽明學·上》（東京：明德出版社，1972，日本陽明學大系版），頁134~135。「太陽一出，魍魎自消」是出自王陽明的〈示弟立志說〉（收入《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992）曰：「太陽一出，而魍魎潛消也」，卷7，頁260。另陽明弟子王龍溪〈與楊和張子問答〉、〈聞講書院會語〉（均收入《王龍溪全集》，台北：廣文書局，2000），均有「太陽一出，魍魎自消」（卷5，頁390）或「太陽一出，而魍魎潛消」（卷1，頁103）之語。

8 中江藤樹，《經解·慎獨》，收入《藤樹先生全集》（東京：岩波書店，1940），第1冊，卷1，頁21~22。

9 佐藤一齋，《言志錄》，第124條，頁227。

10 佐藤一齋，《言志後錄》，第9條，頁237。

11 熊澤蕃山，《集義外書抄》，收入《日本の陽明學·上》，〈水土解·37〉，頁490~491。

12 中江藤樹，《大學考》，收入《日本の陽明學·上》，頁105。

無妄」乃出自朱注。山鹿素行論「誠」也說：「不得已之謂誠，純一無雜」。¹³ 所以不論「洗心」、「純一無雜」，基本上都認為此生必須洗淨心靈的污穢，這就意味已經先視身體或心靈在先天上是污穢，故人生存的最大目的就是要洗淨心靈，這種思維與中國走孟子思路的宋儒先肯定「人」（不論身心）的思維不同，因為由性善論出發是先預設人在先天上是善的是潔淨的，故可認定「人人皆可以為聖人」，但日本陽明學者雖也承認性善論，但基本上是先從矮化「人」（包括身心）出發，再去肯定一個形上的心性論世界。因而藤樹可以輕易地也承認「人人可以成為聖人」，但在「聖人」之上，他還預設了一個至高的神體。中齋也是如此，他並沒有積極地肯定「人」，反而覺得人的「身體一切」，都是累贅，故要極力去「虛化」身體，使自己與「太虛」合一，而這個「太虛」就是「神體」，是高不可攀，只能希望與之合一，而不是自己就是那個「神體」。因而這種思路基本上雖不能等同於西方上帝觀，但其實是接近的。

三、兵學者作為「政治學意義」的 「無我」身體觀

近現代日本一些有名的文學家，都以自殺（如芥川龍之介，1892～1927、川端康成，1899～1972）或激烈行動（如三島由紀夫，1925～1970）結束自己的生命，讓人頗有「耽於自殺」的印象。又日本以前的父母親常常這樣訓練孩子：在寒冬之時，讓孩子穿短褲或裙子去上學，如果穿長褲或很厚重的衣服上學的話，將會招致同學的取笑，這是一種藉著對身體的制約，訓練自己意志力的方法。其實這種對身體的制約或用自殺手段取得精神圓滿的方式，都不是現代才有的，這些都與傳統的武士道精神息息相關，例如武家強調「忍」或「堪忍」的精神，以及封建時代武家社會的武士，常以犧牲自己身體來表現對主人的盡「忠」，用公私來說的話，就是具有「滅私奉公」的精神，這些精神都尚存在於現在的日本社會中。以下即分析兵學家的無我身體觀與山鹿素行特殊的政治學意義的威儀觀。

（一）兵學家「無我」的身體觀

13 山鹿素行，《聖教要錄》，收入《山鹿素行全集》（東京：岩波書店，1940），第11卷，頁44。

德川幕府在給武家的訓誡條文中特有這樣一條關於「忍」精神的規定：¹⁴

世被稱為大丈夫者，在能忍一字。忍則制私欲也，喜怒憂思悲驚恐之七種皆出於此，不溺之，則忍也。我雖未為大丈夫，持忍字久，使我子孫有慕我為人，五典九經之外，可守忍事。（原日文）

又如德川幕臣，甚精於武家掌故的伊勢貞丈（1717～1784）也特強調「忍」之精神，在家訓也特強調「堪忍」精神：¹⁵

所謂「堪忍」，能忍物事也，宜保持忍任性於我心也。五常五倫之道，若不用「堪忍」二字，則不能成事。其外諸事若亦無堪忍之心，善事亦不可成，皆成爲惡事也。萬事皆宜本於堪忍，唯主君之敵、父母之敵二事，不能堪忍。（原日文）

以上所引的「忍」的精神，是爲「制私欲」或「忍任性於我心」，與中國孔孟用的「忍」字意義不同。例如孔子對季氏舞八佾於庭，斥曰：「是可忍，孰不可忍」（〈八佾〉），孟子用「忍」字則著重在道德意義上的惻隱之心，如他對齊宣王以羊易牛祭祀的事，強調「不忍人之心」（〈梁惠王上〉），主張「人皆有不忍人之心，先王有不忍人之心，斯有不忍人之政。」（公孫丑上）總之，孔孟的用「忍」字，都不是用在於制約身體或控制情欲，而是對對方違反道德仁義時的不能忍受而言。但用「忍」來對身體加以克制的功夫，則是日本武家重要的信念。即連陽明學者藤樹所認知的「忍」也是如此，藤樹的《雜著》中特有三條關於「忍」的解釋，其中兩條是：「這個是以道制欲之勇心，初學鍊形化氣之良方，入道德之門也。」以及「善用此字克私欲，則世間無窮之苦痛忽消，而心安氣和，百福因此而已乎。」¹⁶可見「忍」是被拿來制欲的。總之，日本所認知的「忍」特與中國思維不同，而這個藉外在的克制私欲功夫，似與朱子「克己之私欲」略同，但一專注奉公的道德實踐，一專注道德的根本義，故仍有區別。武家所強調的「忍」是要訓練自己的勇毅剛強，臨敵不變，因而對身體的制約功夫都有一套詳細的規定，如戰國時代名將武田信玄（1521～1573）〈家訓〉有十二條關於「心」的家

14 〈德川成憲百箇條〉，收入《近世武家思想》（東京：岩波書店，1974，日本思想大系版），第95條，頁475。

15 伊勢貞丈，〈貞丈家訓〉，收入《近世武家思想》，頁102。

16 中江藤樹，《雜著》，收入《藤樹先生全集》，第1冊，卷5，頁226。

訓，其中九條全部以否定式來表達，茲列舉如下：¹⁷

- 一、心無物時，可成體態。
- 二、心無欲時，可行義理。
- 三、心無私時，無疑之事。
- 四、心無驕時，敬人。
- 五、心無誤時，不畏人。
- 六、心無貧時，不諂人。
- 七、心無怒時，言語可和。
- 八、心無雲時，可靜。
- 九、心無迷時，不咎人。

上述這些一大推的否定，與朱子「去人欲」的觀念不同，朱子不言「無欲」或「無私」，只曰「克欲」或「去人欲」，但日本武家論「心」皆傾向說「無」，這些藉否定（不是「克制」）欲望不能使心如何如何，就是典型禪宗的制「心」使之不動的思維，日本武家皆習禪學以修練其心是常見的事例。如信玄〈家法〉中有一條：「參禪可嗜事，語曰：『參禪別無祕訣，唯思生死切』。」（原日文）¹⁸這樣受禪宗影響下所追求的「身」與「心」關係，難免走向主客析離的「無我」境界。許多兵學家即將這種「心」的「無我」境界，轉換到對「君」的效「忠」，而成爲一種奉獻或犧牲自我的「無我」身體觀，亦可說是「滅私奉公」觀，「主君」就是那個主宰的「心」，作爲武士的身體，先天上就應受「心」來統馭的。這種「無我」思想深深植根於兵學家之思想，以下再由此分析兵學家素行的「作爲政治學意義的威儀觀」。

（二）山鹿素行的「政治學意義的威儀觀」

兵學家山鹿素行是山鹿流兵法的創始者，著名的幕末思想家吉田松陰（1830～1859），即是繼承這個兵學流派。素行論「忠」即從「不私於身」著眼，他說：¹⁹

忠者，爲人謀而不私於身也；信者，慤（確）實而不欺也。忠不私，信不欺，忠就心上說，信就事上說；忠以事君長，信以交朋友，聖人之教在忠

17 〈武田信玄家訓〉，收入有馬祐政編《武士道家訓集》（東京：博文館，1906），頁111。

18 〈信玄家法〉下，收入同上書，頁104。

19 山鹿素行，《聖教要錄》，頁44。

信。怒者，己所不欲勿施於人也，忠是對物不私，怒是以人治人。

如果把孔子論「忠」所說：「爲人謀而不忠乎？」與素行上面引文對照的話，朱子就註解「盡己之謂忠」，並沒有要求人「不私」，但武家論忠，必言「不私」或「無私」，需先「去私」方能「存公」，而這種「去私存公」與朱子「存天理去人欲」所著眼的「公」的面向不同。武家所著重的「公」是有特定服務對象的具體實踐道德意義的「公」，朱子則純是道德普遍理想意義的「天理」或「公」，這種著重對國君盡忠的「公」思維下的身體觀，即是一種「政治學意義的身體觀」。而武家的「公」意識的產生源自於主人的「恩」意識而來，因為武士承襲主君之俸祿，故奉公獻身自來即是武士的信條，如1192年（鎌倉初期）佐佐木定重給源賴朝的書信中即說：²⁰

知立錐之處，持有一二百町（筆者案：土地面積單位，一町約等於9917平方公尺），故宜思懷志皆等於其酬，乃將命奉於君，非我之私身。（原日文）

幕末的吉田松陰也是如此考慮「君恩」下的無我身體，他說：²¹

凡人臣者，未生之前，君恩已生，一衣一食，一田一廬，無非君恩，況其世世重祿高位。雖云身體髮膚，父母之所賜，然父母祖考皆君恩所生長，自頂至踵，無非君之物。（原日文）

這種由於受恩而視自我身體或生命不是自己的，就是我所稱的「無我」身體觀。由於自覺個人的生命全是在「公」意識下，所以「私」的意識是不被允許的。而「公」意識是伴隨「恩」意識而來，因此以武士道家訓書必少不了「主恩」，所謂的「公」或盡「忠」都是針對主從關係而言，「恩」的意識是最重要的前提。如日本南北朝時代武將細川賴之（1329～1392）的訓誡書說：²²

立公次私，古之道也；背公而立私，無道也，國亂之根也。益專遊樂次務職，國賊也。何以受公之大恩而其行怠哉？又報公恩以成忠，事父母不替，古之道也。（原日文）

這種「恩」意識即是「報公恩以成忠」、「立公次私」，已成為武家信念，但如何

20 引自山方香峰，《新武士道》（東京：秀英舍，1908），頁152。

21 吉田松陰，《講孟餘話》，收入《吉田松陰全集》（東京：岩波書店，1986），第2冊，頁375。

22 〈細川賴之訓戒〉（1367制定），收入有馬祐政編《武士道家訓集》（東京：博文館，1906），頁44。

具體體認「公」與「私」，德川中期的伊勢貞丈（1717～1784）有很好的說明，他在〈貞丈家書〉所區分的「主人之義理」與「家臣之義理」，在日本近世武家義理中相當有名，他說：²³

君臣之法，君爲主人之事，臣是家臣之事。主人把賜扶持之米與金，自然當作「恩」，家臣盡力奉公，受恩而悅，此主人之義理也。家臣也將盡力奉公，自然當作「恩」，從主人所仰給扶持之米與金，受恩而無忝，思爲主人捨一命，此家臣之義理。（原日文）

如是主人以「施恩」爲義理，讓家臣經濟毫無負擔，這是作爲主人應該作的義理，家臣在此主人的義理下，欣然受恩。至於家臣以「受恩」爲義理，但爲無忝於主人的賜恩，在必要情形下爲主人捨一命，這是作爲家臣的義理。換言之，主人與家臣均是由一個「恩」意識而結合，若無此「恩」意識，義理亦無從而生。因此武士的「忠」的根本義理是由「恩」意識而來，個人的意義就是爲了這個「公」（施恩者）而存在的，在這種義理所發展出的身體論便會無視自己的身體，以下主要以兵學者素行爲例。

兵學者非常強調正威儀的身體制約觀，如北條竹鳳子之《士道心得書》（1807年）特有論「士之作法」曰：「以嚴正爲要，行住坐臥正敷威儀，行儀需慎作法，無卑賤之舉，座曲、行走皆不亂，臥如死人之臥。」²⁴（原日文）而這種對武士外在威儀的要求，早在德川初期的山鹿素行已經形成理論化，素行對武士「士道」的要求是必須養成「大丈夫之氣象」，進而達到「道義的內面性自覺」。而要達到這種「內面性自覺」，其功夫毋寧是一種「由外在之威儀」來制約內心的純正，故他特對「威儀」發論，在所著〈士道〉篇的「詳威儀」，特有「毋不敬」、「慎視聽」、「慎言語」、「慎容貌之動」、「節飲食之用」、「明衣服之制」、「嚴居宅之制」、「詳器物之用」等。在陳述這些威儀時，他幾乎都用的三禮的制度來講他的威儀觀，我們檢出他第一段首先揭出的話，即可知他的威儀觀，他說：²⁵

若欲明格致而比天地之大德，正聖學之源流，不敬身，何可得其要。敬身

23 伊勢貞丈，前引〈貞丈家訓〉，頁90~91。

24 北條竹鳳子，《士道心得書》，收入井上哲次郎、有馬祐政共編《武士道叢書》（東京：博文館，1906），下卷，頁184。

25 山鹿素行，《山鹿語類》，卷21，〈士道〉，收入《山鹿素行全集》「思想篇」，第7卷，頁46~47。

之術，宜先正威儀之則。許文正公（筆者案：元代許衡）曰：「威儀正於外，則敬身之大體得矣。」然威儀之則以何為先，在不令身感動於非禮之視聽言動，是可謂威儀之要也。而威儀如何正，禮曰：「毋不敬」（筆者案：出自《禮記·曲禮》上篇），能善此三字之功夫可也。凡禮，從其本人心之不得聞之處生，因在事物之上有自然之節。故不借其文章儼然（筆者案：指精神面之文），宜以斐然之「文」（筆者案：指表面之「文」），是謂之禮。若於身上之動靜悉用禮，一動一靜一語一默，各有禮節。禮節之本，極於毋不敬三字。（原日文）

又曰：²⁶

心性，全在內；身體，交於動靜視聽之物，是外也。內外本一致無別，外正其威儀時，則內正其德。外若亂序，內必應是。唯詳究明外之威儀，有如守其相應之天則，則心術之要，自然可明。威儀，禮之形也，禮以毋不敬為本。志威儀輩者，平生用於毋不敬之功夫，道在不遠矣。（原日文）

以上兩個引文，都是典型相信用外在之威儀，來制約內心的道德本質，基本上內心之道德本質在素行的思維中是不可捉摸、確定的東西，所以曰：「本人心之不得聞」，而一切事物都有「自然之節」，所以只有用外在的規範禮儀來確定內在的心術之本質，故曰「心術之要，自然可明」。另外，值得注意的是，素行寧用《禮記》的出典「毋不敬」，頗近於中國漢代以前的威儀觀，而不用如朱子只用「敬」，強調的是外在「禮之文」，而非內在的「禮之質」，特注意人「不可以不」的外在儀節之行爲，「敬」自然是制約身體後的自然結果，因此「敬」的把握是在外在威儀上，而不是在「敬」本身。²⁷又應注意到的是：素行特別用兩個「自然」，他的制約功夫就是達到「自然」狀態，這種「自然」狀態本是內外合一的，從外在自然來看，一切都有「節」（即道理、規則、秩序），只要按照這種外在的「事物的自然之節」，就可達到內在的自然之則。這事實上透露出「內在自然」的不可證明，只能心存敬畏，從外在去把握「內在的自然」，其實日本古學派的伊藤仁齋（1627～1705）、荻生徂徠（1666～1728）也都有否定心性論主宰的思維，基本上他們都不從心性論去把握「內在的自然之則」（即是本體），因

26 同上，頁48~49。

27 素行這種「威儀觀」，頗類漢代以前的中國「威儀」觀，這種威儀觀與儒家的身心觀頗為類似，最終目的都是要達到道德的秩序社會，但曾如楊儒賓先生指出這兩者的不同在於：威儀觀所牽涉到的道德是種倫理性質的道德，而非心性性質的道德。氏著前引文〈支離與踐形〉，頁429。

爲他們相信那是不可把捉的不確定的自然，故其功夫論皆是素行一類。由這種不相信自我主體的性善論下的「身體觀」，從而發展爲「無我」的身體，如素行在《山鹿隨筆》特有論「此身非吾身」曰：

以我身思我物之時，皆違也。我身皆爲主人思之時，若萬事皆爲主君，則行住坐臥皆不可間斷。只一思此身爲我身時，其行皆有相違也。

素行這種「此身非吾身」思維，只要稍微想「此身爲我身」時，都是不對的，因爲在服侍主人時，如果想到自己或自己有關的一切，所作出來的行爲都會與「公」違背，因此必先無私，才能奉公。在這樣的「此身」無法作爲自作主宰時，當然也不相信孟子或宋儒、陽明所強調的心性論或性善論，因而素行認爲心性是无法捕捉的，他說：²⁸

言學聖人之教，學是學人之道。雖人之所司在心，然心性無形體，無形體時，不可見聞執捉。心，充滿於人之全體，全體之作用皆無非性心，故顯於形體而非視聽言動則不能，性心自在其中，離視聽言動思，則無所謂心性也。（原日文）

這種「離視聽言動思，無所謂心性」，典型地從具體形象來加以把握，否定孟子以及宋儒由心性論所建立的道德哲學，素行雖無否定心性，因爲他也承認「心，充滿於人之全體」，但他強調的是心的「作用」，而非「本質」，一切形體的作用就是「性心」的具體展現，故曰「全體之作用，皆無非性心」，所以他批判一切只在「心性」之「內」論說，而不是從「外在」的視聽言動出發，因爲素行承認「心性」是无法把捉的，故人只能從具體的經驗事實出發來把握心性的純正。²⁹總之，素行這種著重於外在經驗事實來把握心性純正的思維，藉外在身體的徹底體踐，就是達到道德的圓滿，這就是典型的「由外到內」的功夫，而這種功夫不可與前面所分析的「政治學意義」的身體觀分開，因而素行的威儀觀可以說是一

28 山鹿素行，《謫居童問》，收入《山鹿素行全集》，第12卷，第180條，〈心學·理學〉，頁274。

29 不重視心性論或認爲無法捕捉心性內涵，可以說是兵學家共同的特色，如長沼澹齋解釋《大學》的八德目中只剩下「天下、國、家、身」之「四德目」，其他「格致誠正」四項內面功夫則付諸闕如，他說：「夫天下之本則在國，國之本則在家，家之本則在身。故欲平治天下國家者，先修其身，身修則一家化之，推及則一國治，一國能治，則天下歸之。」氏著《兵要錄》，收入《武士道全書》，第4卷，〈圖國〉條，頁163。

種「政治學意義的威儀觀」，這與以下所分析的藤樹之「宗教學意義的威儀觀」成爲強烈對比，但二者共同的功夫傾向仍然皆是「由外到內」的實踐功夫。

四、陽明學者作為「宗教學意義」的 「虛化」身體觀

日本陽明學者特別強調「虛化」的身體觀，常與陽明學者著重於「太虛」神體的思想有關，例如藤樹、蕃山、中齋所認知的太虛往往就是具有宗教意識的神體，因而我認爲在這樣強烈的「太虛」神體觀下的身體論，傾向一種「宗教學意義」的身體觀。例如藤樹特著眼於《論語·鄉黨》篇有關孔子的一切威儀，並撰《論語鄉黨啓蒙翼傳》以論孔子之宗教威儀，與孟子和宋儒純從「道德體踐」的「踐形」觀，仍有間違；而中齋的「心歸乎太虛」則有將身體「虛化」的思維。以下即論藤樹的「宗教威儀觀」與中齋的「虛化」身體觀。

（一）藤樹的「宗教威儀觀」

藤樹學規中特在朱子白鹿洞書院學規上加上「畏天命，尊德行」一條，³⁰其中的「畏天命」不可輕易看過，因爲藤樹的思想中具有強烈的宗教性格。因此相對於兵學者素行的「政治學意義的威儀」觀，藤樹毋寧是一種「宗教學意義的威儀」觀，這可從他對《孝經》每朝拜奉的禮拜可知，在他的學舍有這樣一條規定：「每日清晨拜誦《孝經》，可以養平旦之氣。而後或受讀或受講，或溫習，或謄寫，不可一時放慢。」³¹〈行狀〉亦載藤樹33歲時：「夏讀《孝經》，愈覺其味深長，從此每朝拜誦。」以下擬從藤樹的特別著作《論語鄉黨啓蒙篇翼傳》（以下簡稱《翼傳》）一書中，分析藤樹這種「宗教學意義的威儀」觀。

藤樹《翼傳》之作在32歲（1639年）未接觸陽明學時所作，但已經是以「孝」爲核心思想了。根據年譜記載，藤樹爲弟子講述《論語》，至〈鄉黨〉篇，大爲感觸，欲作《論語》之解，乃從〈鄉黨〉篇作起，但只到〈先進〉篇之二三章，由於苦病而終不果。中日儒者註解《論語》從〈鄉黨〉篇開始者，恐怕只有藤樹一人。案《論語·鄉黨》篇旨在記載孔子日用之間的衣食容色言動，以觀夫

30 中江藤樹，〈藤樹規〉，收入《藤樹先生全集》，第1冊，卷3，頁133。

31 中江藤樹，〈學舍坐右戒〉，收入《日本の陽明學·上》，頁521。

子「盛德之至，動容周旋，自中乎禮耳」。³²此篇與〈堯曰〉，由於體例與《論語》各篇不同，故被懷疑是孔子門人或後人所輯，全篇都未出現「子曰」，故能否代表孔子的思想，歷來學界有所爭議。但〈鄉黨〉篇的內容，社會史學者著重此篇記載許多的古代禮儀規範，資以考證古代禮儀制度；思想史學者則常忽略此篇的思想意義，而藤樹可以說兩種兼備，將此篇不只作為古代衣冠文物制度，並且高度闡揚其背後精神意旨者。他逐條註解，在每條註解中又大致可分四部分，除最重要的申明微義外，又特有詳細的「註證」，考證各種中國的禮儀如「朝考」、「大夫考」、「擯考」、「九命考」等，甚至所出現的食物如「薑考」、「祭肉考」、「釋菜羹」、「釋菜瓜」、「藥考」等，以及祭禮服飾除註解外，還加以圖解，如「斬衰冠經之圖」、「齊衰冠經之圖」等，亦間有一些「訓詁」解文字的由來。至於參考的著作亦極廣，從五經到《黃帝內經》、《本草》無不涉獵，但以明人吳繼仕之《四書節解圖考》，余應棊之《四書翼經圖解》影響為多。³³

觀藤樹《翼傳》旨在闡揚孔子的「時中」思想精神，以後弟子蕃山所繼承藤樹特別的「時處位」思想，皆從藤樹對於《論語·鄉黨》篇之解釋而出。³⁴本文著重申論藤樹之威儀觀，不擬多論藤樹之「時中」精神。藤樹心目中的孔子形象，彷彿似基督教的耶穌，如他釋「迅雷風烈必變」（〈鄉黨·15〉）曰：³⁵

32 朱子，《論語集註》，〈鄉黨〉篇，引尹焯之語。

33 觀藤樹《翼傳》所參考的書目極廣，編《全集》者考之如下：即十三經註疏本之外，有《易經》有朱子之《本義》、《詩經》、《書經》、《集傳》、《禮記》，有陳澧之《集說》、《四書》，有《集註》及《大全》、《四書蒙引》、《四書翼考》、《四書節解圖考》、《四書翼經圖解》、《四書說叢》、字書，亦有《說文》、《埤雅》、《六書精蘊》。其他諸子百家則以老莊為始、《孔子家語》、《呂氏春秋》、《尉繚子》、《淮南子》、《論衡》、《武書大全》、《黃帝內經靈樞》、《本草》、《邵氏見聞錄》、《皇極經世書》、《朱子小學》、《文公家禮》、《王龍溪語錄》、《白虎通》等。……其中如明人吳繼仕之《四書圖考》，余應棊之《四書圖解》，對先生之鄉黨篇解說，不只貢獻多且及於思想上的各種影響。參加藤盛一，〈論語鄉黨啓蒙翼傳解題並凡例〉，收入《藤樹先生全集》，第1冊，卷8，頁391。

34 中江藤樹在該《翼傳》開宗明義曰：「首記在鄉黨宗廟朝廷言貌之不同，而為『時中』之凡例。中記威儀衣服飲食之節，皆是『時措』之宜也。終以『時哉』『時哉』一句結之。慎思而體認，則聖之時，宛然如在目也。君子『時中』，學者『時』習之微旨，躍如於章句之外，宜潛玩。」同前引書，頁406。日本學者高橋文博亦注意到藤樹《翼傳》思想的重要性，也認為藤樹《翼傳》所捕捉〈鄉黨〉篇的孔子之核心思想即是「時中」精神，故這方面的分析可參氏著《近世の心身論》（東京：ぺりかん社，1990），頁41~44。

35 中江藤樹，《翼傳》，頁490。

此條記夫子敬天之威儀，以明天是大底聖人，聖人是小底天之至妙。蓋夫子與天地合其德，與鬼神合其吉凶，迅雷風烈，天地鬼神之妙用，而太虛之氣象變，是以同體之聖人，不識不知，順帝之則，容貌自然與太虛氣象之變相合而變，此變字與上文「必變色」之「變」同，謂恭敬之見於容貌，非恐懼之變色。

從上面藤樹對孔子形象的解釋，已經把孔子神秘化，認為「天」是「大底聖人」，聖人（孔子）則是「小底天之至妙」，而兩者可說是「同體的聖人」，故見天地氣象之變化，孔子之容貌自然與天地氣象之變化感通而隨之變化。這有如基督教上帝觀一樣，在這裡的孔子，藤樹儼然將之當作「耶穌」而與「聖父」耶和華「同體」，所以用這種宗教性來看孔子的容色言行，傾向「宗教學意義的威儀觀」。因而藤樹的威儀觀就是在追求像孔子這樣的動容周旋中禮的時中精神，而他自己就是這樣以實際的行動規範自己或弟子。但尤值得注意的是，〈鄉黨〉篇記載許多孔子進謁國君的容色言行態度，在藤樹宗教性的眼光看來，「君」不只是政治意義的「君」，也懷有宗教意義的「君」，例如他詮釋「君在蹶蹶如也，與與如也」（〈鄉黨·2〉）曰：³⁶

君在則天威儼然，聖人於此，愛敬之至德，睟然見於面，盎於背，施於四體而威儀中適。不過其則，從容自得；不出於勉強，故蹶蹶如也，與與如也。

案朱注「蹶蹶」為「恭敬不寧」，「與與」為「威儀中適之貌」，對於「君」也沒有進一步的解釋，但藤樹以上所解釋，顯然先預設「君」有如「天威」，換句話說《翼傳》的「君」，是具有神性的「君」，聖人面對天威之君，都必須具備宗教虔敬之心面對之。但這種具有神聖意義的「君」思維，在中國不會產生，只有在日本萬世一系的神聖天皇制才會有的產物，因而藤樹會吟誦出「神皇正統億萬歲，一姓相傳日月光；市井小臣嘗竊祝，願教文教勝虞唐」這樣的詩句，並不令人意外。

而藤樹又有拜靈像的習慣，所以一切身體威儀都以祭祀的宗教態度視之，例如「子入太廟，每事問」（〈鄉黨·13〉）這章雖然在《論語·八佾》篇重出，朱

36 中江藤樹，《翼傳》，頁414。

子也沒有好好解釋孔子的威儀如何，³⁷但藤樹並不輕易看過而解釋：³⁸

此條以明夫子事君盡禮之極。蓋夫子入公門，鞠躬如也，如不容過位，色勃如也，足躩如也，屏氣似不息者，事君之嚴敬，極其至可知。而太廟助祭，又是嚴敬甚極其至之時。而初仕太廟助祭，又是一段深致嚴敬之時也。方此時，則雖知亦問。至禮之感通，而不易之禮也。

案「鞠躬」、「色勃」、「足躩」、「屏氣似不息」都是〈鄉黨〉篇形容孔子奉君命與進入公門的容色態度，當然孔子進入太廟的祭祀場所更是持躬甚敬，而藤樹是將〈鄉黨〉篇所描述孔子「入公門」、「奉君命」等的恭謹威儀，全用之於祭祀的太廟場所，以表示孔子事君盡禮的極致，因而「君」與「祭祀場所」等在藤樹眼中都是神聖莊嚴的。藤樹這樣持敬恭謹的威儀觀，自然也發展出一套非常嚴密的制約身體論，如他論「慎獨」曰：「此心即愛敬中和之獨，善見此獨，常慎守之，視聽言動，行住坐臥，茶裡飯裡，皆從此主人公之命令，名之為慎獨之工夫。」³⁹又他在《雜著》並列舉「欲」、「傲」、「滿」、「勝心」等四十二病，⁴⁰比起朱子、陽明的「去人欲」之功夫論更見具體。因而《翼傳》一書是以宗教學意義的威儀觀，將孔子作為威儀模範，希望以自己的以身作則來教化影響「鄉黨」乃至國、天下。而確實藤樹在生前即有「近江聖人」的稱號，至今其故鄉仍景仰其具有聖人威儀的氣象。

藤樹對行住坐臥都抱持一種宗教學意義的身體觀，而他又極力強調「太虛」的神體，如上所述，他對身體的制約絕不亞於兵學者山鹿素行，但二者的基本關懷一是政治性意義的，一是宗教性意義的，因而他的這種宗教性的威儀觀，發展到中齋則有走向虛化的傾向。例如藤樹的《翁問答》中的就用「體充」的隱喻名字來作為設問的對象，而所謂「體充」就是「體充太虛，而無聲、無臭。其妙用

37 朱子在〈八佾〉對「子入大廟，每事問」如是註解：「大廟，魯周公廟。此蓋孔子始仕之時，入而助祭也。」

38 中江藤樹，《翼傳》，頁478~479。

39 中江藤樹，〈書簡・佃叔に答ふ〉，收入《日本の陽明學・上》，頁168。

40 藤樹所舉四十二病，列之如下：欲、傲、滿、勝心、尤、妒、放蕩、盡人歡忠、物我私、意見、利害、得失、計較、助長、正（？原缺）、火氣、唐突、蛇蝎、強梁、怠、懶、怨、俗、樂戲、便利、毀譽、頑空、將迎、憚改、懦弱、悠悠、諂諛、偽、欺、浮氣、沈氣、飲食、色欲、鑿知、伐善、間思。見之於《雜著》，收入《藤樹先生全集》，第1冊，卷5，頁33。案其中所出現的「正」不知為何列入，恐有抄寫訛誤之虞。

流行太虛，而至神至靈，到於無載，入於無破」⁴¹或是「明德之全體充塞於太虛。是以雖具於方寸，光於四海，通於神明，平天下治國齊家，無所不通。」⁴²當然藤樹這裡所謂的「體」係指道德本體意義的「體」，不是具體意義的身體，但用「太虛」精神來解釋道德本體，對於具體「身體」的要求，相對也有「虛化」的傾向，後學中齋就是如此。

(二) 大鹽中齋的「虛化身體觀」

幕末的大鹽中齋的思想核心也如藤樹一樣是「太虛」，他思想中最關鍵的「心歸乎太虛」論，「心」並不就等於「太虛」，寧可是神祕感通之後的境界語。他說：「孟子萬物備於我之說，不心歸乎太虛者，安分明通其義哉！」⁴³又說：「心歸乎太虛，則太虛乃心也。然後當知道與學之無涯際」⁴⁴、「心之體，太虛也。太虛一靈明而已矣，何善惡混之有。然氣之往來消長，則不得無過不及也。只其過不及，便是沴氣之所由生也。而未嘗能損乎太虛之靈明也。子試仰眼看天，則疑亦自解矣，奚待吾之辨哉！」（同上）由「心之體，太虛也」之語可知：中齋的「太虛」是本體概念，此本體是個澄明之體並無善惡可言。但這個本體卻是「天道觀」之本體，是神祕體證的結果，而非「心性論」之本體，這與陽明「心即理」或「良知即天理」的思維不同，關鍵在於沒有「理」的思維而只有「氣」的思維，這也是在日本傳統「自然觀」的脈絡中發展出來的特色。

但是，中齋比藤樹更進一步，特有一部收錄儒門許多「空」、「虛」之論的著作《儒門空虛聚語》，是模仿張南軒《洙泗言仁錄》、真西山〈心經〉，加上一些自己的按語所形成的書。一般儒者視「虛」、「空」為道家、佛家之思想，縱然許多儒者也談「太虛」、「空」，但在中國少有人特別去蒐集中日有關論「太虛」、「虛」、「空」的言語，而彙編為一本專書。⁴⁵因而中齋的「太虛」思想的

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

42 中江藤樹，〈題明明德〉，收入《日本の陽明學・上》，頁517。

43 大鹽中齋，《洗心洞劄記・上》收入《佐藤一齋・大鹽中齋》（東京：岩波書店，1980，日本思想大系版），第21條，頁568。

44 大鹽中齋，《洗心洞劄記・上》，第106條，頁578。

45 中齋在《儒門空虛聚語》（收入井上哲次郎、蟹江丸共編《日本倫理彙編・陽明學派之部・下》，東京：育成會，1908）的宗旨在於辨別儒家論「空」與佛家之「空」思想的不同。他在該書序言中，明言佛家未傳到中國，孔子已講「空空如也」、「顏子屢空」，而佛氏入中國後，也說空，於是佛儒之「空」相混不明。他又認為佛儒之「空」的差別只有「死活」而已，他因之認為所有德行皆由「空」出，包括孝悌忠信，喜怒哀樂，齊家治國平天下之事，均由「空」而出，而儒者忌諱言「空」，遂「割空虛以奉佛氏」。「自序」，頁443~444。

確特別，而他的身體論也別樹一幟，有走向身體「虛化」的傾向，如以下資料所引：

(1)身外之虛者，即吾心之本體也。故曰：語大天下莫能載焉。⁴⁶

(2)而方寸之虛者，便是太虛之虛；而太虛之虛，便是方寸之虛，本無二矣，畢竟氣質牆壁也。故人學而變化氣質，則與聖人同者，宛然遍布照耀焉，無不包涵，無不貫徹。嗚呼！不變化氣質，而從事於學者，其所學將何事，可謂陋矣。⁴⁷

(3)有形質者，雖大有限，而必滅矣；無形質者，雖微無涯，而亦傳矣。高岳桑田，或崩、或為海。而唾壺之虛，即太虛之虛，而唾壺雖毀，其虛乃歸乎太虛，而萬古不滅也。⁴⁸

在以上幾條資料中，可以很明顯得知，幾乎看不出中齋有任何感覺到「身體」的存在，當然中齋也承認「身體」最重要的是「心」，因而引文(1)所說「身外之虛者，即吾心之本體也」，但這句話不可匆匆看過，因為中齋所謂的「心」不是「本體」概念的「心」，而是把「虛」當作「心之本體」，並不直接就視「心」即是「本體」，所以引文(2)、(3)所說的「方寸之虛」、「太虛之虛」等重點都是「虛」而不是「心」、「方寸」或是「有形質者」，因而中齋所認知的「心」是個具體的五臟之「心」，他說：⁴⁹

心即五臟之心，而不別有心也者也。其五臟之心，僅方一寸，而蘊蓄天理焉。唐凝菴（案：名鶴徵，字元卿，號凝菴，唐荆川之子）曰：「性不過是此氣之極有條理處，捨氣之外，安得有性？心不過五臟之心，捨五臟之外，安得有心？心之妙處，在方寸之虛，則性之所宅也。」吾說不與之期而同符。

根據上引，中齋顯然把「心」當作具體之五臟之心，再由此強調「心之妙處」乃在方寸之「虛」，因而中齋的「心」不會是陽明道德本體意義的「心即理」思維，而是「心歸乎太虛」，所以「心」還是由「太虛」所主宰，「心」還是無法自己做主人，必須先「虛化」此「心」，此「心」才可能蘊蓄「天理」。中齋這樣

46 大鹽中齋，《洗心洞劄記》（上），第5條，頁567。

47 同上，第16條，頁568。

48 同上，第103條，頁578。

49 大鹽中齋，《洗心洞劄記》（上），第121條，頁580。

不直接承認「心」就是道德本體意義的心，而還要透過「虛化」具體的「五臟之心」，這種不直接性，還是與中國王陽明所直接承認道德本體意義的「心」之思路，尚有一間未達。《洗心洞筭記》中不乏類似上述所引的身體觀，因此中齋的「變化氣質」論（如引文(2)）就是「虛化」此具體的「心」，當然「心」既然指的是具體的「身體」（五臟之心），自然「身體」也必須「虛化」，進入到「軀殼外之虛」，這種身體觀思維，我稱之為「虛化」的身體觀。所以中齋之學發展到其弟子林良齋更以「無我」為宗；⁵⁰現代文學家三島由紀夫（1925～1970）也認為中齋這種生命觀是一種動態的虛無主義（nihilism），他並將這種精神認為是具有革命的原動力之所在。⁵¹因而中齋這種「虛化」身體觀，與兵學者「無我」的身體觀，均懷有強烈的行動論色彩。

五、結論：兼論身體論與自然觀

本章寫作主要目的在分析中國孟子思路的儒家與日本兵學者、陽明學者三種身體觀。首先在第一、二節區分三種中日的倫理學意義的身體觀，認為中國孟子思路一系是一種「作為道德學意義的身體觀」，其實踐功夫論是「由內到外」或「先質後文」，並兼論日本神話中傳統的淨穢身體觀，與日本人追求「洗心」、「純一無雜」的思維有關。

其次，古代中國政治論中的身體隱喻，都隱涵一個有機體論（organism）的立場，即身體被等同於政治體系，其中的每一個「部分」之間以及「部分」與「整體」之間，都具有互相依存的關係，因而傳統中國思想基本上都傾向於「整體論」的立場，認為「部分」為「整體」而存在，後者對前者具有優先性。又孔子的身體論與政治論，認為「我的身體」與「社會的身體」或「國家的身體」之間，不會有任何衝突之可能性，因為「我的身體」有其自主性，可以轉化世界⁵²。

50 中齋弟子林良齋之學，據他的好友池田草庵謂其學：「蓋君之學，以無我為宗，以慎獨為功，以斃而後已為了手之期。」〈自明軒遺稿抄序〉，收入《自明軒遺稿抄》，《日本陽明學大系第十卷》之《日本の陽明學・下》，頁305。良齋在給同是陽明學者的吉村秋陽書中亦曰：「竊謂：聖人之學，以無我為的，以慎獨為功。聖賢因時立教，其言不同，而求其要領歸宿，莫非有事於獨也。」同前引書，〈與吉村秋陽書〉，頁309。

51 三島由紀夫〈革命哲學としての陽明學〉。收入《三島由紀夫評論全集》（東京：新潮社，1989），第3卷，頁565-587，特別是頁566~567。

52 參黃俊傑師，《東亞儒學史的新視野》（台北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2001），頁373~383。

但孔子藉著「我的身體」之「自主性」來解消與「社會」、「國家」的身體之衝突，若拿來對照日本封建體系的君臣觀便格格不入，如本章第三節所分析的日本兵學家之身體觀，基本上沒有自主性，自我身體絕對是主君的一部分，故他們解決自我身體與國家身體的衝突方式，就是減去自我身體，所謂「滅私奉公」基本上就是這種精神，兵學家這種身體觀我稱之為「作為政治學意義」的「無我身體觀」的獻身精神。至於兵學家這種身體觀，當然也是屬於「整體論」，但二者沒有互相依存性，「部分」與「整體」只有「絕對性」關係，而無「優先性」的問題，因而沒有孔子「身體的自主性」，「身」或「心」的一切都是先驗被決定下來，所以這種思維下所發展的身體觀傾向「無我」的身體思維。另外，本章第四節分析陽明學者的身體觀有走向「虛化」身體的傾向，由於沒有如兵學者強調政治意義的忠君，但他們卻把國家身體轉化到一個類宗教神體（如藤樹與中齋的「太虛」），而把自我身體依託於此一神體中，因此這種身體觀我稱之為「作為宗教學意義」的「虛化」身體觀，企圖追求與此一神體合一，故也不是從肯定身體出發。以上陽明學者與兵學家的「無我」、「虛化」身體論，均與中國儒家的身體論非常不同，一是強調「孝」的宗教精神，一是著重「忠」的獻身精神，他們在身體論上其實是有共質性，因為不論「虛化」與「無我」之身體觀，皆懷有強烈的宗教獻身精神，而且二者的宗教意識來源，與本土的神道宗教實密切相關，這樣我們就不難理解何以幕末水戶學與明治維新所倡導的「忠孝一體」論，都是就宗教意義的獻身精神而言。⁵³

最後，我想指出的是，不管日本陽明學或兵學者的「無我」或「虛我」身體論，這種身體論與日本的自然觀傳統亦息息相關。本文從儒學的功夫論觀點，析論中日「由內到外」與「由外到內」的不同實踐思維，而造成這樣不同思維之關鍵，在於中國儒者討論本體與功夫論時，均以道德本體為主，而這個本體概念，仍是以「人」為中心，不脫以人作為主體。但日本兵學與陽明學者論本體時，往往加上「自然」、「太虛」（如「太虛之自然」或「太虛本體」）的神體概念，勢將抖落以人為主的道德本體義，反而充填之以「太虛」、「自然」為本體義與神祕義。於是，主從關係逆轉，「人」為「從」，客體性的「自然」成為一切價值判斷的根源。本文擬在終篇之際，略論中日不同的「自然」觀，這種自然觀的差異，實也是導致彼此身體觀思維互異的原因。

53 關於日本德川陽明學與兵學的「忠」、「孝」概念的分析，參拙著《德川日本「忠」「孝」概念的形成與發展——以兵學與陽明學為中心》（台北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2003）。

在中國儒家思想中，傾向追求一種「理性的自然觀」，所以儒家中所講的「天人合一」仍然是以主體性的「人」作為價值判斷者，客體性的「自然」被拉向「人心」來使之內在化，與「人」合一。在這種「天人合一」思維觀下的「人」，常常以「人」之「理」來看「自然」，這種意義下的「人」，非常強調「內在主體性」的彰顯，藉此來掌握外在世界的轉變。換言之，一切外在世界的轉變，皆源於內在主體性的轉化所引起，這樣意義的「人」，是自認「人」是個偉大高傲的存在實體，故「人」可成聖賢，因此很自然吸收佛教的「人皆可成佛」之理念。在這種思維觀下的「身體論」，係著重在人的內在主體性，以道德主體的「心」來駕馭外在形體的「身」，儒家相信「修身」的前提是「正心」，就是道德修養，而道德修養到了一定的境界，就會改變外在形軀的變化，甚至可以影響外在世界，儒家是在此意義下說「身心一如」，孟子的踐形觀就是這種典型。⁵⁴但在日本自然觀思維下，「人」是以客體性的「自然」為價值淵源者，而且「自然」往往又具有「神體」或「無限」的概念，所以很難發展出像儒家基於性善論的「由內到外」的主體性之踐形功夫，寧可採取的是「由外到內」的具體制約功夫，以達「變化氣質」。這裡所謂「外」有兩層的自然意義，其一就天道而言，即是太虛的「自然」；其二就人道而言，即是一切人事規範的「自然」。中江藤樹走的是從大宇宙神體的自然觀來看待自我身體；山鹿素行則傾向從小宇宙的人事儀則之自然規範來認知身體，他們都在某種意義上，是藉著「外在自然」（也許是「神」）的「大我」力量，挺進到小我的「內心」成德而與之合一，而為了「內心」能成德，必須先「虛我」或「無我」，才能與自然合一，因為如果沒有先否定身體或虛化身體，則「心」無法貼近自然。因此在這種意義下所發展出的「身體觀」，很自然會有「虛化身體」（陽明學者）或「無我身體」（兵學者）的思維。換言之，這些「無我」與「虛化」的目的是要延長人體的空間性，去貼近「自然」（或預設的神體），我想這就是日本人比較重視身體在自然空間場域所扮演的角色之原因。

●本文初稿曾在第一屆「心靈環保與人文關懷」學術研討會宣讀，承與會師友指正，衷心感謝。

54 孟子的踐形觀，從他所說：「君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」（〈盡心上〉）以及「形色，天性也；惟聖人，然後可以踐形。」（〈盡心上〉）可知，有關孟子踐形觀的身心一如之分析，可參黃俊傑師，《孟子思想史論（卷一）》（台北：東大圖書公司，1991），頁61~62。另相關論點也可參考黃師〈古代儒家政治論中的「身體隱喻思維」〉一文，收入氏著《東亞儒學的新視野》。

Body Thinking of the Samurai Scholars and Yōmeigaku Scholars in Tokugawa Japan

Kun-Chiang Chang

Abstract

The purpose of this paper is to compare the body thinking of Chinese Confucianism along the line of Mencius with those of Japanese samurai-scholars and Ymeigaku scholars. To begin with, in the first and second sections are given a definition of Mencius-thought as a body thinking in a moral sense, practicing of which is from the inner to the outer. And the traditional pure-dirty view and body thinking in Japan myths in association with the “mental purification” pursued by the Japanese are also discussed. The third section analyzes the theory of the Japanese samurai-scholar, Yamaga Sokō (山鹿素行, 1622-1685). He thought about body in a political sense, emphasizing an individual body that was selfish-less and public-minded, moving in the direction of non-egoistic body. Then fourth section explores the theory advanced by the Japanese Yōmeigaku scholars, Nakae Tōju (中江藤樹, 1608-1648) and Oshio Chuzai (大鹽中齋, 1793-1837), of body in a religious sense. This body thinking had a nihilistic inclination. Be it a non-egoistic body or a nihilistic body, it was abundant in a religiously “body-sacrificing” thought. Its way of materializing the effect at self-cultivation was absolutely from the inner to the outer and then identified this thought with one’s own life, thereby making one’s mind and body as one, It is then concluded in the fifth section that Japanese body thinking concerned were, to a great extent, interrelated with the traditional Japanese naturalistic thought that put great emphasis upon divinity and the infinite.

Keywords: body thinking, Oshio Chuzai, Nakae Tōju, Yōmeigaku, Yamaga Sokō