

日本「聖人觀」中孔子地位的兩難

● 韓東育

受中國傳統的影響，孔子是聖人的說法，在日本的中世甚至近世早期，一直是不刊之論。但是，到了近世中後期，日本人的這一觀念開始動搖。動搖的現實背景，是江戶時代蓬勃興起的與儒家理想國迥然相異的商業利益社會；而動搖的理論背景，則是江戶思想界對以儒學正統自居的程朱理學所表現出的深刻懷疑甚至否定思潮。於是，作為儒家創始人的孔子，還能不能繼續高居聖人之位的問題，便成為思想界、特別是日本「古學派」思想之集大成者——徂徠學派的重要話題。

認為孔子能不能稱聖的經典根據，來自《禮記·樂記》：「作者之謂聖，述者之謂明。明、聖者，述、作之謂也。」由於孔子也曾自稱「述而不作」，所以，這便成為孔子不是聖人的自我注腳。在荻生徂徠看來，孔子作為聖人，的確是不太合乎標準，至少是不完整的。本來，「聖者，作者之稱也」^①。可是，「至於子思，推孔子之謂聖，而孔子無制作之迹」^②。這就給「孔子為聖」的命題造成了事實和邏輯上的語塞。這一局面的出

現，開始讓徂徠左右為難：「孔子，我不敢謂之聖人也，亦不敢謂之非聖人也……孔子雖非作者，是特未得位耳。得位則能作。」^③就是說，按照嚴格的定義來講，孔子雖不能被稱為聖人，但孔子不能稱聖，只是由於未當其時和未當其位，而不是說他沒有制作的能力。這樣，便不好說孔子就絕對不能被稱為聖人——徂徠陷入了兩難之境^④：

夫孔子之德至矣。然使無宰我子貢有若子思之言，則吾未敢謂之聖人也。……夫我以吾所見，定其為聖人，僭已。僭則吾豈敢？我姑以眾人之言，定其為聖人，無特操者已。無特操則吾豈敢？雖然，古聖人之道藉孔子以傳焉。使無孔子，則道之亡久矣。千歲之下，道終不屬諸先王，而屬諸孔子。則我亦見其賢於堯舜也已。蓋孔子之前無孔子，孔子之後無孔子。吾非聖人，何以能定其名乎？故且比諸古作者，以聖人命之耳。

徂徠的無奈態度，是因為「教」本來是與「位」相伴的、與政治實踐相密結的東西，而孔子的「不幸」也剛好在於他只是從事學問的「儒」：「夫聖人之教，

孔子是聖人的說法，在日本的中世甚至近世早期，一直是不刊之論。但是，到了近世中後期，日本人的這一觀念開始動搖。動搖的現實背景，是江戶時代蓬勃興起的與儒家理想國迥然相異的商業利益社會；而動搖的理論背景，則是江戶思想界對以儒學正統自居的程朱理學所表現出的深刻懷疑甚至否定思潮。

具有濃重思孟色彩的朱子學性理說之所以遭到詰難，是因為它所代表的儒學正統性給日本學界留下了這樣的印象，即「聖門之學，無非論心者也」。而訛為「聖門之學」之主要特徵的心性之學，則恰與江戶中後期興起於商業利益社會中的、以事實判斷和務實好利為原則的「人情論」，適相對壘。

必得其位而後大行於天下。若夫子，得其位則亦當如三代聖王也已。……故夫子之為儒者，可謂聖人之不幸也。」然而，他也認為，孔子學問中的內向部分，被後儒拿來大肆張揚，這是謬解。而伊藤仁齋置孔子於堯舜之上的做法，就更是大謬不然^⑤：

其教唯被之學者而已矣，庸何能得使民不惑於所從焉乎？此仁齋之所以獨是孔子，悉非三代聖王，而破碎經傳以立門戶者，豈不陋乎！

與徂徠有密切書信往來並受到過徂徠重大影響的屈景山（一作崛景山），在談到孔子聖人論時，亦表現出類似的狐疑^⑥：

「所云聖人之名，大體皆謂古以德治天下之天子。稱無位之人為聖人者，僅限孔子一人也」、「《禮記》亦言：『作者之謂聖』。所謂作者乃一代天子也，作天下禮樂、教民、正風俗者也。非天子不可為禮樂也。」

所謂孔學中的「內向」部分，是指被思孟程朱發展至極致的心、性、理學說。先秦儒典中記載孔子有關「心」「性」論的，並不多見。孔子談「心」，凡一見，還是孟子代言者，即：「孔子曰：『操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。』惟心之謂與？」（《孟子·告子上》）至於言「性」，則《論語》中僅一見，即：「性相近也，習相遠也。」（《論語·陽貨》）所以，子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（《論語·公冶長》）但孟子卻把孔子言之即止的心性論，極端化為「盡心→知性→知天」模式；而朱熹「理→形而上→道→未發→靜→性」系列與「氣→形而下→器→已發→動→情」這兩大

概念體系所凸顯的，則是「性」與「情」的對立。由於「性」中含具「天理」，因而朱熹把它視為絕對的「善」；也由於「情」代表「慾」，於是在朱熹眼裏便成了絕對的「惡」。朱子學的人性論體系，大體可作如是觀。

具有濃重思孟色彩的朱子學性理說之所以遭到詰難，是因為它所代表的儒學正統性給日本學界留下了這樣的印象，即「聖門之學，無非論心者也」^⑦、「如徂徠所述」，「儒家者流」的「道的概念，……始說於子思、孟子。其言說千言萬語，而終不脫『以性為本』的正統性」^⑧。而訛為「聖門之學」之主要特徵的心性之學，則恰與江戶中後期興起於商業利益社會中的、以事實判斷和務實好利為原則的「人情論」，適相對壘。無論是伊藤仁齋的「隨於土地，合於人情」，還是荻生徂徠的「故今行禮而求合人情」等主張和感慨，其現實根源，均無法脫卻江戶社會所發生的巨大變化。由於江戶時代是日本商品經濟的大發展時期，所以，「町」一級組織，作為日本早期近代化的「毛坯」，幾乎凝結了社會發展論的主要原則以及這些原則在日後伸展的全部可能性。其中所通行無礙的首要和最基本原則，就是利益原則。在這裏，儒家的內在道德提倡遭到禁止，而外在的利益追逐和法度嚴守，卻獲得了最高的重視。這一特徵，較集中地體現在元祿時代（1688-1704）和享保時代（1716-1736），尤其是前者^⑨。在這種情況下，打着孔門正統旗號的性、理論說教，自然引起了人們的普遍反感。惟其如此，孔子便容易被視為「萬惡之源」。荻生徂徠說：「仁義禮智，自思孟發之。」^⑩「自仲尼不得其位也，其平生與門弟子所講論，率多自修之言。及後大儒君子，亦多詳內而略外，則流風所弊，後學者陋隘之見。」^⑪他還特別強調

指出：「孟子以前亦言性，孔子之時既然。」^⑩這話可能是受了古學派先驅伊藤仁齋的啟示，因為他認為，「彼（指荀子——引者註）蓋觀《論語》專主教，而不言性，而遂為此一偏之說。殊不知孔子雖不明言性之善，然性善自在其中矣。」^⑪

徂徠反對宋儒的理由，至少有以下五點。第一是將「仁」內在化為「愛之理」「心之德」；第二是「以仁為性」；第三是以「性」來變化「氣質」；第四是於「心」上求「仁人」；第五是以「修身」為「仁」之本。然而，徂徠之所以如此反對宋儒的上述，從根本上講，是因為以上充滿唯心、主觀色彩的全部理論，與徂徠依「人情論」而形成的「氣質不變」這一唯物而客觀的學說，完全相反^⑫。而且徂徠認為，在這個重大的原則面前，宋儒和思孟自不待言，連聖人孔子恐亦難辭其咎，難脫其責。他之所以在孔子是否應該稱聖的問題上態度游移、不知所云，原因當在這裏。

反對「以心治心」，是整個徂徠學的一貫輿論。徂徠雖然在孔子的聖人問題上狐疑不已，但他的弟子太宰春台，卻在「心」的問題上開始「拉」孔子，並以為論辯時的權威。他認為，「先王之道，不務治心也。孔子特語心之居無定處爾。夫人心者，善動之物也。……聖人明知心之不可治，故不教人治心也。然則聖人果弗治心乎？曰：聖人未始不治心，而不必治耳。」^⑬同時，在日本人為發展論開闢理論通道時，孔子亦成了一面擋箭牌：「以富國強兵為霸術者，後世腐儒之妄說也。自堯舜以來至於孔子之教，聖人治天下之道，罔非富國強兵！」^⑭

然而，當對孔子的「拉」，顯得對社會發展作用不大時，徂門的後來弟子，又開始了對孔子的徹底打擊的過程。徂徠的孫弟子海保青陵說^⑮：

先王之禮樂刑政，美則美矣，而於今無用。不啻閒餘之談，童子玩具也！

甚者當被蘭學者桂川甫周大罵「儒者盡蠢物也……足下乃大蠢物也」後，竟翻然悔悟曰：

鶴（青陵自稱——引者註）心豁然開悟……縱孔子之言，倘與理相悖，亦僅值二百匹；凡夫之語，倘不悖其理，乃值千匹^⑯！

利者，不可棄者也。民者，不可愛者也。治世而棄利，非天理者也。甚愛民者，非天理者也。動亂之世，孟子所云合天理也。然當今之世，而准於孔孟救無道之論，豈不惜乎^⑰！

二

在中國儒家的輿論世界中，經過「智慧化」「政治化」和「神秘化」的人為過程，聖人變成了具有廣泛意義的價值標準化身，也轉化成了最高精神境界的化身^⑱。由於「作者之謂聖」中「作者」之所「作」，是直接用於管理的政治經濟制度、社會秩序和權力系統，因此，作為政治家的「作者」所能提供給人的，也只能是在實際生產生活當中具有可操作性的規矩和準繩。其具象而非抽象、務實而非務虛等特徵，與形而上意義的「精神境界」，畢竟還是兩碼事。所以，稱堯舜禹湯文武周公為聖人，歷史上並無異議。然而，聖人之所以後來從政治家演變為精神領袖和思想家，與孔子的成聖過程密不可分。孔子不是「作者」，這一點即便在中國，亦不乏相關議論。只是，人們的議論方式很特別，即孔子本人和孔門弟子每每以政治理想的抒發言論和遺憾與願望口吻來表達之。孔子「文王既沒，文不在茲乎？」（《論語·子罕》）的豪言，透露的便是其欲以文

反對「以心治心」，是整個徂徠學的一貫輿論。宋儒的充滿唯心、主觀色彩的理論，與徂徠依「人情論」而形成的「氣質不變」這一唯物而客觀的學說，完全相反。而且徂徠認為，在這個重大的原則面前，宋儒和思孟自不待言，連聖人孔子恐亦難辭其咎。徂門的後來弟子，又開始了對孔子的徹底打擊的過程。

劉澤華先生指出，孔子沒有當上王，無論如何是儒家的一大遺憾。後來的儒生為了填補心靈的不平衡，均試圖把孔子列入「王」的行列。如「素王」云者是也。孔子被稱為「聖人」，是因為他乃「六經」的整理者和傳承者。堯舜禹湯文武周公這些「作者」的「制作」遺迹，的確是經由孔子之手而流傳後世、「遺澤千古」的。

王繼承者的身份來施展政治抱負的雄心；他的弟子則把乃師置於堯舜之上，認為「孔子賢於堯舜遠矣」（《孟子·公孫丑上》）。儒家信徒公孟乾脆認為，孔子本來就應該是天子（《墨子·公孟》）。這種想稱帝稱王的想法日後幾成儒者的習慣，所以孟子也曾一度自播：「夫未欲平治天下。如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也！」（《孟子·公孫丑下》）清代曾靜甚至說：「皇帝合該是我學中儒者做，不該把世路上英雄做。」所以他認為，孔子、孟子、二程、朱熹、呂留良等都應該做皇帝（《知新錄》）。劉澤華先生指出，孔子沒有當上王，無論如何是儒家的一大遺憾。後來的儒生為了填補心靈的不平衡，均試圖把孔子列入「王」的行列。如「素王」云者是也。這種遺憾和願望，到了清季，已被解決得無以復加。山東曲阜孔子墓墓碑所刻「大成至聖文宣王」者，至高地體現了後世人對他的追封。

孔子被稱為「聖人」，是因為他乃「六經」的整理者和傳承者。堯舜禹湯文武周公這些「作者」的「制作」遺迹，的確是經由孔子之手而流傳後世、「遺澤千古」的。這恐怕也是人們以「孔子之前，非孔子無以顯；孔子之後，非孔子無以明」來譬況孔子承前啟後地位的原因。然而，孔子之所以最終無法成為真正的「王」——一個嚴格意義上的「聖人」，完全是由於他充其量不過是一名教師。韋伯（Max Weber）的邏輯是：無論如何，使人成為傑出學者或學院教師的那些素質，並不是在生活實踐的領域，或更具體地說，只有在政治領域裏，才能造就領袖人物的素質。如果一個人也具備後面這些素質，那純粹是出自運氣。如果教師感到他被期待着利用這些素質，那會是一種極為堪憂的局面。如果聽任所有的學院老師在課堂上扮演

領袖的角色，情況將更為嚴重。因為大多數以領袖自居的人，往往是最不具備這種角色能力的人。最重要的是，不管他們是不是領袖，他們的位置根本沒有為他們提供就此做出自我證明的機會。孔子本為教師，「運氣」曾使他得以把自己的所學一度用於政治實踐。大司寇的官位也不可謂低。可是齊國策劃的一場政治陰謀，使魯君的做法與孔子的學術理想發生了激烈衝突。於是對自身價值觀的固守使他只能回到本職，攜徒轉徙，顛沛流離，並把再度被重用的希望投向別國的國君。結果亦如人們所熟知的那樣，除了教徒授業的誨人不倦和韋編三絕的古籍留連外，孔子是以不如意的心境了其殘生的。古今學者之所以稱孔子時即已有了「心性學」端倪，實際上透露出的是這樣一種邏輯，即孔子身為教師，既然想做自己做不來的事，也只能用心來揣摩，來解釋。但是，理性的觀念與事實之間，畢竟是有距離的。這種距離，有時甚至是河漢懸隔。後學孟子之所以會「迂遠而闕於事情」，並不奇怪。然而如此教學的結果，卻使以往直接關乎國家治理和國計民生的事務之理——「物理」，開始逐步讓位給供學者追求精神滿足與自娛的道德理想——「道理」。幾乎所有的中國傳統政治家，都將歷史上的那些「作者」當作自身經世濟民的最高目標來模仿和效法。但是，由於「作者」的言行和政治理念，是通過孔子的整理才傳諸後世的，因此，其中的相當成分，都不免帶有濃重的孔子本人的揣度色彩和發揮內容。這一點，從孔子對「未之逮也」的「大同之世」僅憑「有志」的願望便敢於濃彩重抹的大段描述中，可略窺一斑（《禮記·禮運》）。於是，政治家的聖人信仰，便容易在不自覺間染上孔子「聖人觀」的明顯痕迹。由於孔子及其弟

子都知道聖人首先應該是政治人，所以「學而優則仕」（孔子）和「始乎為士而終乎為聖人」（荀子），便成為儒者一門難以改變的政治理想和人生追求；而在孔子思想的影響下，政治家不但要做政治上的「王」，更想成為道德上的「聖」。似乎覺得只有這樣，他的影響才能無遠弗屆，無微不至，讓人既口服，又心服。「聖王」概念的形成（《左傳·桓公六年》），無疑是政治操作與道德教化的「合金」。然而，就「合金」物的成分比例而言，道德教化的部分隨着時間的推移開始明顯加大。歷史上，孔子的再傳弟子段干木對於魏文侯，據說便發揮過這種價值轉換的功能。就道理而言，魏文侯附庸風雅的唯一理由，是因為在他的心目中，「勢不若德尊，財不若義高」（《淮南子·修務訓》）。習染既久，中國古代便自然催生了「道、王二系」、「道高於君」和「道的形而上內容遠遠超過了君主」等獨特的政治思維，而且這種思維至於宋儒乃臻於高峰^②。該轉變的直接誘因，是北宋王安石變法的失敗。余英時認為，這一失敗，對近世儒家外王一面的體用之學構成了一大挫折。於是，南宋以下，儒學的重點轉到了內聖一面。一般地說，「經世致用」的觀念漫漫地淡泊了，講學論道代替了從政問俗^③。而作為經典上的標誌，則是朱子《四書》體系的完成並成為科舉考試的最高標準。在政治和教化這一「偏正結構」中，政治的務實主義本質顯然在輿論上已位居下陳，而「無事袖手談心性」的道德說教，反成了高貴清雅的象徵。韋伯發現^④：

中國的士大夫是……在遠古語言的不朽經典方面訓練有素並科考過關的文人。各位讀一下李鴻章的日記就會發現，他最引為自豪的，就是自己的詩賦和出色的書法。這個階層，利用取法乎中國

古代而發展出來的一套規矩，決定着整個中國的命運。如果當年的人文主義者（指西歐範圍內——引者註）哪怕有稍許的機會得到類似的影響力，我們的命運也許會和中國差不多。

韋伯同中國士大夫以「詩化境界」代替「實在世界」行為羞與為伍的表白，使人們在一定程度上理解余英時先生的以下感慨成為可能^⑤：

今天無疑又是一個「儒門淡泊，收拾不住」的局面，然而問題的關鍵已不復在於心性修養，而實在於客觀認知的精神如何挺立。因此我深信，現代儒學的新機運只有向它的「道問學」的舊傳統去尋求才有着落；目前似乎還不是「接着宋、明理學講」的時候。

這類遲來而未晚的「關心『形而下』」提倡^⑥，凸顯的不過是柏拉圖「哲學家＝王」這一類似於中國古代「內聖外王」命題的反命題：「聖人不一定有機會成為實際政治的領袖。就實際的政治說，他大概一定是沒有機會的」^⑦，其歸結點乃在於「政教分離」而不是「合一」。

三

應該說，明清實學時分，國人對「聖人」所當追求的目標，開始有了新的詮釋，上述由「尊德性」到「道問學」的轉移，體現了這一傾向。儘管如此，人們對待該轉移說的態度，卻往往是低調的。章學誠就斷「不肯說浙東和浙西的不同在於一個偏重『尊德性』，一個偏重『道問學』，雖然他明明知道這是朱陸異同的傳統分野」^⑧。然而，一個重要的現象是，孔子作為聖人的地位，卻沒有因此而發生甚麼動搖。戊戌變法中的《孔子改制考》，與當代新儒家「內聖開出新外王」的命題，實無本質上的差別；而尊「孔教」

孔子及其弟子都知道聖人首先應該是政治人，政治家不但要做政治上的「王」，更想成為道德上的「聖」。習染既久，中國古代便自然催生了「道、王二系」、「道高於君」和「道的形而上內容遠遠超過了君主」等獨特的政治思維，而且這種思維至於宋儒乃臻於高峰。南宋以下，儒學的重點轉到了內聖一面。

日本近代化的成功在很大程度上受益於「脫儒」運動。徂徠不但與程朱對決，而且思孟並詆。時至明治，福澤諭吉參照日本近代化改革的社會實際，還說：「理論家的學說（哲學）和政治家的事業（政治）是有很大的區別的。後世的學者，切不可根據孔孟之道尋求政治途徑。」

為「國教」的國民精神提倡^⑩，則注定了「秀才造反，三年不成」這一可以預知的結局——一個不懂得如何去破的人，其實也不懂得如何去立。中國近代自改革運動中的孔子形象，與日本江戶時代孔聖人地位的游移，就大的文化背景而言，已發生了意義深刻的差別。日本對聖人孔子的逆反，起始於對以儒學正統自居的朱子學的否定。其實，徂徠對朱子學的認識，並非僅限於朱子學本身。他是把朱子學放在整個中國思想史的發展進程中來觀察的。在他看來，朱子學並不是突然出現的理論流派，它根源於先秦時期的儒家，特別是與思孟學派間有着極深的淵源關係。因此，要從根本上摧毀其影響，就需要對思孟學派進行批判乃至否定。實際上，徂徠的矛頭走向，早已被他的老師林鳳岡不幸言中。據載^⑪：

一日鳳岡過柳澤侯，侯使徂徠伴接。鳳岡謂曰：「聞汝近倡異說以駁程朱。駁程朱猶恕之，然其駁程朱者，乃駁思孟之漸也。至駁思孟則吾決不少假之」。徂徠頓首拜謝。

後來的事實表明，徂徠不但與程朱對決，而且思孟並詆。他的「孔子非聖人論」的提出，在當時的日本已決非偶然。而這一理論，對明治時期的思想家可謂影響甚大。本來，江戶思想家實不乏想徹底否定孔子者，只因礙於尚屬強大的尊孔輿論，乃不敢直抒胸臆，赤臂登場。徂徠表面所言之「孔子不幸」云者，流露出的正是這樣一種複雜而微妙的心理。丸山真男也不得不把類似的表述視為徂徠論說的「巧妙處」^⑫。然而時至明治，思想界則徹底揭去了這層保護色，開始直言孔子不可能得位、也不可能制作之迹的道理。福澤諭吉指出^⑬：

後世的學者……說孔子不過時，孟子也是如此。……那末，所謂「時」是指甚麼呢？是否說，周朝諸侯如果能任用孔孟，委託國政，天下必然大治，而沒有重用他，這是諸侯的罪過呢？……如果說「不過時」就是不合兩三個人的「心意」，那末所謂「時」，難道就是由三個人的心意形成的嗎？假使周朝諸侯，偶然重用孔孟，……果然就能像今日的學者所想像那樣，完成千載一遇的大功而成大業嗎？所謂「時」，和兩三個人的願望沒有甚麼差別嗎？所謂「不過時」，就是指英雄豪傑的願望和人君的願望互相矛盾的意思嗎？依我看來，完全不是這樣。孔孟之未被任用，不是周朝諸侯的罪過，而是另有使諸侯不能任用他的原因。……這個原因是甚麼呢？就是「時勢」，當時人民的「風氣」，也就是當時人民普遍賦有的「智德」水平。

照之於日本近代化改革的社會實際，他還叮囑欲為改革作理論先導的思想家說^⑭：

理論家的學說（哲學）和政治家的事業（政治）是有很大的區別的。後世的學者，切不可根據孔孟之道尋求政治途徑。

孔子是不是聖人另當別論，但孔子所固有的崇高地位在江戶日本的動搖，卻是不容小視的事實。由孔子傳承下來的聖人制作之迹中固然有孔子個人的價值附加，但無論怎樣，孔子的敘事還不至於全無憑依。可是，近世以來日本思想界對孔子的微詞，似乎已波及到三代之學，並暗含了某種在根源上屏棄和超越中國文化的用意。古學思想家伊藤東涯，曾披露過這一信息：「三代聖人之道，變為今日之學……而今日之學，不復與古之

學同矣。」^⑥倘按照朱謙之的說法，荻生徂徠隱約間甚至已端出了「自我作聖」的姿態^⑦。它至少表明，在中國人觀念中萬古不易的孔聖人乃至三代思想當中，已經明確地顯出了其與早期近代化和近代化觀念相牴牾、相衝突的成分。當我們了解到日本近代化的成功在很大程度上受益於「脫儒」運動的時候^⑧，日本「聖人觀」中有關孔子地位的兩難性爭論，便應該成為中國的研究者需要關注的重要問題，而不應有意迴避。

註釋

①④ 荻生徂徠：〈辨名上〉，載《荻生徂徠》，「日本思想大系」36（東京：岩波書店，1973），頁216；217。

② 荻生徂徠：〈辨道〉，載上書，頁201。

③ 荻生徂徠：《萱園七筆》，《荻生徂徠全集》，第一卷（東京：河出書房新社，1973），頁548。

⑤⑩ 荻生徂徠：《萱園隨筆》，同上，頁469；463。

⑥⑬ 《日本經濟大典》（東京：啟明社，1929），第十七卷，頁344；第9卷，頁490。

⑦ 國民精神文化研究所編：《學論二編》，《松宮觀山集》，第二卷（東京：東京第一書房，1987），頁86。

⑧ 子安宣邦：《事件としての徂徠學》（東京：青土社，1990），頁282。

⑨⑭ 參見拙作：《日本近世新法家研究》（北京：中華書局，2003），序章；第2章。

⑩ 荻生徂徠：《萱園三筆》，《荻生徂徠全集》，第一卷，頁513。

⑫ 荻生徂徠：《萱園八筆》，同上，頁562。

⑬ 伊藤仁齋：〈荀子性惡論〉，載《古學先生文集》，卷之二，《伊藤仁齋·伊藤東涯》，「日本思想大系」33（東京：岩波書店，1971），頁275。

⑮ 荻生徂徠：〈內外教辨〉，載《斥非附錄》，「日本思想大系」37（東京：岩波書店，1972），頁423。

⑰ 海保青陵：《萬屋談》，《海保青陵全集》（東京：八千代出版株式會社，1976），頁395。

⑱ 海保青陵：《天王談》，同上，頁511-12。

⑲ 《稽古談》，卷之一，同上，頁5。

⑳ 參見王文亮：《中國聖人論》（北京：中國社會科學出版社，1993），「序章」。

㉑㉒ 參見劉澤華：《中國的王權主義》（上海：上海人民出版社，2000），頁443-53；396-408。

㉓ 參見孟繼新：《曲阜觀覽》（濟寧：濟寧地區出版社，1984）。

㉔㉕ 參見韋伯（Max Weber）著，馮克利譯：《學術與政治：韋伯的兩篇演說》（北京：三聯書店，1998），頁42；73。

㉖㉗㉘ 參見余英時：《論戴震與章學誠》（北京：三聯書店，2000），頁338；9；351。

㉙ 參見拙稿：〈遲來而未晚〉，《讀書》（北京），2000年第1期。

㉚ 馮友蘭：《中國哲學簡史》（北京：北京大學出版社，1996），頁8。

㉛ 康有為說：「無教者，謂之禽獸；無道者，謂之野人。道、教何從？從聖人。聖人何從？從孔子。」見康有為：《春秋董氏學》，《康有為全集》（二）（上海：上海古籍出版社，1990），頁628。

㉜ 原念齋：《先哲叢談》（東京：有朋堂書店，1928），頁37。

㉝ 參見丸山真男：《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1998），頁103。

㉞㉟ 福澤諭吉著，北京編譯社譯：《文明論概略》（北京：商務印書館，1997），頁50；53。

㊱ 伊藤東涯：〈古今學變序〉，載《日本倫理彙編》，第五冊（東京：育成會，1903），頁216。

㊲ 朱謙之：《日本的古學及陽明學》（北京：人民出版社，2000），頁156。

㊳ 參見拙稿：〈從「脫儒入法」到「脫亞入歐」〉，《讀書》（北京），2001年第3期。

韓東育 1962年生，東京大學博士，東北師範大學歷史系教授，系主任。