

【東亞研究述評】 East Asian Studies Reviews

談日本儒學的「制度化」
——以十七至十九世紀為中心
The Institutionalization of
Confucianism in Modern Japan

辻本雅史 著
Masashi Tsujimoto
田世民 譯*

關鍵詞：近世日本儒學、科擧、寬政異學之禁

Keywords: modern Japanese Confucianism, Civil service Examination, Kansei-igaku no kin

* 作者為京都大學大學院教育學研究科教授；譯者為京都大學大學院教育學研究科博士班研究生。

摘要

日本沒有實行科舉制度，儒學學習的場所只限於私人的學問塾，沒能與國家和政治世界接軌，所以學問無法跟特定的階級形成固定的聯繫。

近世日本社會沒有形成通過學問以自覺政治責任的構造和制度。相對於制度化的學問所及藩校等的定型學問，從市井的私人學問塾當中更能出現卓越突出的知性生產，反而促進學問上自由的發展，展現了多樣化且個性化的知性發展。

Abstract

This article discusses the development of Confucianism in Japan in the period between the 17th and 19th centuries. The author insists that the study of Confucianism was made possible only in private academies in early modern Japan. Due to the fact there were no civil-service examination system in Japan, Confucianism had no connection with the state and therefore had nothing to do with the construction of a given social class.

In early modern Japan, there was no institution through which learning might contribute to political maneuver. In contrast with the institutionalized imperial schools, the private academies were dynamic and therefore developed a more liberal and individualistic intellectual inclination.

壹、前言

學界有「儒教文化圈」這個說法。它的範圍涵蓋中國、朝鮮、越南與日本。確實，日本從古代以來自大陸引進儒學；尤其在近世（十七至十九世紀）時儒學向社會上擴張，在學問史上可以稱之為「儒學的時代」。在這個意義底下，說日本屬於「儒教文化圈」並沒有錯。但是，問題在於總括為「儒教文化圈」這個意義上。「儒教文化圈」這個文化類型，可以說是對抗基督教文化圈或回教文化圈等所設想出來的概念。如此一來，如果不檢討「儒教文化圈」概念被指涉的脈絡，並無法成為學問上的問題構成。如果「儒教文化圈」是一種對抗論述，而認為存在可總括為「儒教文化圈」之一模一樣的文化實態的話，或許只是一種假想罷了。

雖然擁有經書這樣共通的文本（文化資源），在十七世紀以後的各區域儒學是如何地不一樣？我對這個問題構成感到興趣，擬從這個觀點對近世日本儒學的特質，特別是儒學制度化的問題做一檢討。

與其他地區相比較，日本儒學的顯著特質在於儒學沒有充分的制度化。換句話說，知識的再生產並沒有在制度上被組織化。具體來說，日本具有兩點特異性：第一，沒有科舉制度；第二，幾乎沒有採用儒教上的祭祀和禮儀。那麼，我們將來檢討：近世日本的儒學如何發揮功能？擔負著什麼樣的歷史意涵？特別是儒學與日本近代化的關係為何？

貳、古代儒學的制度化

在日本史上並非不存在儒學的制度化。

經書傳到日本列島，史上認為始於五世紀，然而儒學的組織化學習則自八世紀初葉伊始。七世紀後半日本模仿唐朝進行政治改革，於八世紀初葉成功地建立了律令政治體制。作為律令制的一環，日本於六七〇年設置了大學

寮。¹當然，大學寮是律令官僚養成的學校。地方則設置地方官僚養成機關的國學。

大學寮是以唐朝的學制（六學當中的中級貴族學校的太學）為模型，依日本的實際情況修正而設置的。大學寮以儒學科（後改稱明經道）為本科，列為必修。學生人數為儒學科四百人、數學科三十人。與唐制的六學合計兩千兩百一十人相比，只達五分之一。入學資格限於（官階）五位以上的貴族子孫，以及史部（專事文書紀錄的渡來系氏族）的子弟（以及一部分優秀的庶民）。總而言之是一所中級以上貴族的學校。經書的讀法不是後世日本獨特的漢文訓讀，而是以中國音誦讀。學生從「音博士」那裡學習中國音以誦讀經書；這個稱為「白讀」、「素讀」。然後才進階到根據注釋文本學習詮釋經書的「講義」課程。

學生參加式部省所舉行的任官考試「貢舉」（秀才、明經、進士、明法四科），及格後可出任官僚。但是，官僚任官者並不限於大學寮卒業者。不用說，唐代律令制底下的官僚任官是以科舉合格為條件，日本的貢舉與科舉之決定性的差異就在這裡。日本的律令制當中，上級貴族設有「蔭位制」（依父祖的位階子孫被授予一定位階的制度），任官依其位階進行錄用。換言之，當中存在著特權系統，律令制的上級貴族們幾乎可以世襲獨佔上級官職。因此，上級貴族並不一定經過大學寮或參加貢舉考試。所以，結果任官考試（貢舉）都以中下級的貴族居多。這也意味著大學寮事實上是中下級的行政官僚養成機關。這一點與科舉及第為目的的唐代學制是最明顯的差異。還有一點必須指出，那就是貢舉及第的中下級貴族鮮少擔任朝廷政府的重要官職。

以上指出古代律令制底下，儒學存在著制度化及知識的再生產組織。但是，以儒學為依據的任官考試與科舉不同，並沒有充分發揮人才錄用的功能。比起考試，家世的世襲原理居於優勢。就這個意義來說，儒學的制度化並不徹底。

1 「大學寮」的名稱始於七〇一年，參見久木幸男：《日本古代学校の研究》（町田：玉川大学出版部，1990年）。

這裡所說的大學寮和貢舉，在律令制的系統急速瓦解的十世紀後半幾乎已經不具任何功能。儒學被特定的貴族世家（博士家）所世襲獨佔，儒學進入了家學化。學問成爲特定世家的秘傳，封閉地世襲著。之後一直到中世，儒學仍持續家學化（私有化）而在實際政治上殆無發揮任何作用。

參、中世——博士家與寺院

日本的中世起自十二世紀末終於十六世紀末，前後約四百年。儒學自平安時代以來由家學化的朝廷博士家（貴族）世襲之外，主要由寺院僧侶延續命脈。換言之，儒學於中世沒有被制度化，知識的再生產也屬於私人營爲。

中世期有志於學問的人，不論僧侶或俗人多半都在寺院學習。佛教寺院在中世期是負責知識再生產的一種教育機關。從中國引進新儒學（宋學）的也是禪宗派系的僧侶。

尤其，臨濟宗獲得了幕府及武士領主層的支持。幕府於京都和鎌倉各建立了名爲「五山」的官寺，使之成爲學問的中心；這樣的學問又稱爲五山文學。在神、儒、佛三教一致的理念之下，五山的禪僧從中國引進了新的學問和思想。朱子學也在五山禪僧的保持之下，爲不久之後興起的近世朱子學鋪路準備。但是，寺院裡的儒學終究只局限於佛教的框框當中，並沒有脫離佛教從屬的位置。因此，中世儒學幾乎不具思想的社會擴張。這也代表儒學從佛教自立必須等到近世才得到實現。

肆、近世前期（十七世紀）

這裡所說的近世，是指德川家確立了全國統治的一六〇〇年至明治維新的一八六八年爲止的時代斷限。近世在學問史上是「儒學的時代」。單單說學問的話就是指儒學，也就是說儒學是一切學問的基礎。但是，近世儒學並沒有得到制度化，儒學學習的場所只限於私人的學問塾。

坦白說，近世的幕藩權力（幕府和各藩所構成的政治權力）是統合戰國領主層的軍事力以武力屈服民眾勢力而成立的。也就是說，幕藩制不能說是以思想克服民眾的體制。反映這個事實，除了以「寺請」²在制度上強制了佛教以外，幕府並沒有積極的民眾教化政策。這也說明儒學沒有被納入幕藩的政治制度當中。

確實，幕府（德川家康）起用了排佛論的朱子學者林羅山（1583-1657）為儒官。然而，羅山除了負責編纂史書，起草「武家諸法度」（幕府的基本法）或外交文書等幕府的文書公務以外，羅山的儒學並沒有對幕府的基本政策發揮影響。幕府的政治並非立基於儒學。³羅山在江戶的邸內設置孔子廟，開始釋奠祭禮並教育門弟，然而那並非幕府的公務而屬於私人營為。

不過，在近世的統治者（武士領主＝大名）子弟的教育方面，儒學是受到獎勵的。所以，並非沒有追求以儒學（朱子學）為基礎之政治（仁政）的大名。以十七世紀為例，岡山藩的池田光政、會津藩的保科正之、水戶藩的德川光圀即是代表，他們也因此獲得「名君」（英明的君主）的美名。（此後還陸續出現很多名君，每一位都是儒教的仁政實踐者）。特別是池田光政（1609-1682），作為藩內政治改革的一環，他在領內設置了一百二十三處「習字所」，意圖施行文字學習與基礎的儒學教育。習字所的構想雖然沒有依照計劃實現，光政轉而設立了閑谷學校。閑谷學校齊備了孔子廟、講堂（現列為國寶）、學房（寄宿舍），並允許武士和民眾及他國人入學。在光政存續的努力下，閑谷學校至近代學校制度開始的前一年（1871）為止，總共延續了兩百年，足以作為近世鄉學的代表。光政的政治理念立基於儒學，任用熊澤蕃山並對武士階層施行儒學教育政策。在這個意義之下，他是以儒學的制度化和知識的再生產為志向的。但是，十七世紀日本社會的大局勢並不要求儒學的制度化。光政的儒學政治是來自他個人的意思，所以藩主的世代交替後，光政的儒學政治也隨之被捨棄。其他名君的情況也差異不大。

2 譯按：「寺宗劃歸制」（「寺請制度」）。江戶時代，由菩提寺證明個人非天主教等幕府禁止宗教的信徒的制度。1614年（慶長十九年）開始，於1671年（寬文十一年）制度化。所以，在形式上每個人都是佛教徒，歸屬於特定宗派和菩提寺。

3 參見尾藤正英：《日本封建思想史研究》（東京：青木書店，1961年）及渡邊浩：《近世日本社会と宋学》（東京：東京大学出版会，1985年）。

伍、享保期（十八世紀前期）

十七世紀末，幕府將林家塾（幕府儒者林羅山子孫的家塾、昌平黌）列入保護。亦即，儒學尊崇者的將軍綱吉（1646-1709）將孔子廟和林家塾移址和擴充，並給予經濟援助。將軍也親自參列釋奠祭禮，並聆聽經書講義。但是，這樣的儒學尊崇是來自欲作為一有德君主而施行德治之將軍綱吉的意思，在政策上並沒有持續也沒有設置武士的學校。可以說並無儒學制度化的構想。

享保期（十八世紀前期）的將軍吉宗（1684-1751）命儒者於昌平黌定期講釋經書，亦獎勵幕臣（武士）和庶民聽講。尤其，每日開講四書講義的仰高門日講，以後一直到幕府消滅那天為止總共持續了一百數十年之久。這正是對於武士和庶民的教化政策。吉宗充分認識到儒學具有的政治意義而將其活用到政治上。吉宗在思想上是受到荻生徂徠（1666-1728）的影響。徂徠激烈批判朱子學，主張經世安民的儒學。徂徠視儒學是秩序化和統合人間社會的方法。吉宗的政治受到這種思想的影響，比起對武士的教育他將中心放在連「習字塾」（「手習塾」，兒童的文字學習塾。「寺子屋」）也置於視野中的民眾教化上。對吉宗而言，民眾教化可以說既是教育政策也同時是政治的方法。不管怎麼說，儒學是施行教育時所動員的政策之一。

陸、寬政期（十八世紀末）

十八世紀末，幕府的松平定信（1758-1829）實行了寬政改革。寬政改革從儒學的制度化和知識的再生產的觀點來看可以說是劃時代的。最明顯的一點是政治改革理念採行了儒學（朱子學）。亦即設立幕府直轄的學校（大學），以朱子學為「正學」，並規定了自此至明治維新為止圍繞學問、教育和政治的關係構造。這可以評價是近世日本將儒學制度化的一種達成。而且，我認為日本近代的國民教化和教育制度的原型正是來自寬政期的這個「知識的體制」。

(一) 學校(昌平黌)的直轄化

首先整理一下幕府將立基於儒學的學校列入直轄的事實。

1. 掌握人事權、管理權

幕府新聘柴野栗山、岡田寒泉(之後換成古賀精里)、尾藤二洲三人為「聖堂付儒者」(學問所教官)。(以往的昌平黌儒者只限世襲的林家)而且,在學校職員裡配置了幕府的官僚。教官和職員的配置代表幕府奪走前此林家所持有的教官人事權、學問所管理營運權以及財政權,改由幕府一手掌握。換言之,除去昌平黌的(屬於林家的)私有性格,列入幕府直營化政策的一環。

再來,幕府藉由異學之禁將朱子學列為「正學」,昌平黌裡的幕臣教育亦以朱子學為依歸。另外,改稱昌平黌為「(昌平坂)學問所」,獎勵幕臣(武士)入學學問所,完成學校的直營化。不過,幕臣的入學並不是強制的。

2. 擴充設施與齊備學規、職制

幕府全面改建、擴充學問所的設施,包括孔子廟(聖堂)、學舍、廳堂、講堂、教官住宅等。名為大成殿的孔子廟是以明末的流亡朱子學者朱舜水制作的孔子廟為藍本。另外,還訂定學規和各項規則、職制,齊備了幕府學問所的組織。

3. 中央的大學

本來的入學資格只限幕臣子弟,此時新設書生寮,承認幕臣以外的優秀藩士或浪人武士入學,並允許寄宿。這顯示幕府自覺到作為中央政權統籌學問、教育的責任。以後,書生寮出身的儒者被指派為各藩藩校教官的情形越來越多,在知識活動的前提下朱子學奠定了基石。幕府的學問所也定位成一種中央的大學。

(二) 寬政異學之禁

與學問所直營化並行，幕府推動了「異學之禁」。這意味著學問和教育成為新型的體制。

1. 異學之禁與學問測驗（「學問吟味」）

異學之禁是寬政期之學政理念的象徵。所謂異學之禁是指於一七九〇年下達，將朱子學定為「正學」（正統教學的意思），禁止在昌平黌講授「異學」（朱子學以外的學問）的禁令。原本並不是下達於全國而只是對林家所下的禁令。就在禁令下達兩年後，幕府在學問所內的春、秋兩次定期考試之外，開始了「學問測驗」。學問測驗是對十五歲以上的幕臣子弟所進行的學術考試，每三年實施一次。另外針對年少學童（當初定在未滿十五歲，後改為十七至十九歲）每年實施「素讀測驗」（「素讀吟味」）。兩者都延續至明治維新，落實了朱子學的學習。幕府對成績優秀者贈與褒詞和獎賞。學問測驗雖然意在效仿科舉，但應考人只限於有志的幕臣，且考試成績並沒有直接反映在役職任用和人才錄用上。學問測驗實際上所發揮的功能只停留在：①學問所內強制講習朱子學；②獎勵幕臣修習學問；③及第者在役職晉升時能獲得若干有利的履歷。學問測驗跟直接與官職任用相結合之其他儒教文化圈的科舉在本質上是不同的。不如說異學之禁應該視為以下所言的「學統論」政策，一種根據社會教化邏輯所施行的政策。

2. 異學之禁的邏輯

異學之禁政策是柴野栗山、西山拙齋、尾藤二洲、古賀精里、賴春水等「朱子學正學派」的儒者們所構想出來的。他們是一群於一七七〇年代在大坂修學的學問同志，從否定徂徠學為媒介以構築他們的學問這點來看，他們有著共通之處。讓我們來看一下異學之禁的邏輯吧！以下的文章引自賴春水的〈學統論〉：

武事固數家矣。及其整旅行師也。為之將帥一人而止已矣。則可鼓而鼓。可金而金。惟所進退。苟有數將帥。我鼓彼可金。彼金我可鼓。金鼓失所。彼我相乖。豈能成其師乎哉。學有數家。數家並行。吾未

知其可也。彼以我所以為末為本。思以易天下。則多門之政。吾誰適從。〔中略〕（若政治本諸正學，則風俗「醇正」）所謂「一道德以同俗」（《禮記·王制篇》）者。於是乎可見焉。是吾學之所能。而異學之所不能也。（括弧內為作者所加）

這裡所說的學問被比擬為軍隊中持有唯一最高指揮權的「將帥」；多樣的武術就成了「將帥」領導下所動員的技術之類。換言之用春水的話來說，學問是統合社會的政治根本原理，而不只是政治的手段或技術。此時，「異學」就相當於技術之類；相當於「將帥」的學問則必須確立為一。如此一來，社會的真正統合不能靠徂徠所言的法律或制度，而必須藉由以人心為對象的道德教化來完成。因為，若能將人群的道德統合為一的話，就能夠將社會秩序（風俗）維持在理想的狀態。這樣的學問除了選擇以一貫的理論來說明人心、社會、天地自然的朱子學以外別無他求。寬政期的政治在於摸索克服面臨解體危機之社會秩序的對策。而異學之禁即是被選為對策的意識形態政策。

3.作為方法的學校

異學之禁是「學校」樹立朱子學為「公定之學」的宣言。讓我們再一次引用賴春水的話。

究竟為教導所備置之學總以君上之學為大本，素讀指南者乃至習字師匠者皆應教導一致，譬若一國一領內一學館內之謂。（〈春水遺響〉，卷3，原日文）

「君上之學」為教化之「大本」。因此首先將君主（藩主或將軍）之學指定為「公定之學」，也就是「正學」（確定「學統」）。然後，學問初步的素讀教授和民眾子弟的習字教育也依據「正學」施行。春水主張的教育構想是：一國裡不管武士或民眾都以「正學」教育的話，如同全國處於一個「學館」（學校）裏面一樣，社會秩序（風俗）也可以單一原理統一之。這是以君主為中心的民心教化的構想。

在這裡，重要的是他發現了「學校」教育作為這樣子的武士和民眾教化的方法。春水根據這個立場提出以下的政策：

(1) 獎勵民眾聆聽學校（藩校）的講義。

(2) 在各地設置學校（藩校）的分校（鄉學）讓民眾學習。

(3) 習字塾（寺子屋）予以公營。讓已經普及於民眾間的習字（文字學習）師匠入「學校」學習，並給予他們一定的身分和俸祿（薪資）。

(4) 表彰孝子，編纂出版「孝義傳」。春水實際於廣島藩編纂、出版了《藝備孝義傳》。幕府也隨後採集記載全國的孝行者、善行者八千六百人的事例，其中七百五十九人更附加詳細的「傳文」後，出版了《孝義錄》五十卷；其目的在於揭示民眾應該遵守的道德典範。

在這裡我們關注的是：他以君主為頂點，構想了〈學校—鄉學（學校的分校）—公營化的習字塾〉的「學校的體系」。春水認識到「學校」是儒教仁政實現的方法。換言之，他「發明」了替代朱子學式德治之嶄新的仁政方法。君主即使不必有德，只要確定「學統」、發揮「學校」教育（教化）功能的話，儒教的仁政就有可能實現。在這裡，君主的有德性已經不是問題。更重要而不可或缺的是，擔任仁政的官僚（武士）必須修習「正學」（武士修習朱子學）。在這個觀點之下，幕府以直營「學校」組織起武士教育，而且十八世紀後半葉以後武士教育專門的藩校急速地增加。（參照【附表】）將武士教育和民眾教化政策化的寬政期教育政策即是依據這樣的邏輯。易言之，依照這樣的邏輯和形態，近世日本的儒學邁向了制度化。

（三）異學之禁體制的歷史性意義

以上所言的賴春水（正學派）的主張，不能說是嶄新的經書詮釋所得出的學問見地。不如說他是從政治脈絡上「發現」了朱子學的政治性意涵，並著眼於「學校」。因此，異學之禁體制和其「學校教育」論，與其說它是學問、教育論，不得不說它是政治的一種手法。近世日本依照這樣的政治邏輯終於將儒學納入了政治當中。

在這裡，整理一下這個體制下所共通學習的儒學（朱子學）特質。「正學」本身並非具有嶄新的學問主張。在人類、社會、天地自然一貫之定型的世界觀底下，重覆論述著五倫五常和孝悌忠信等定型的實踐道德。這個政策意圖不在提示支持人格主體內面的規範，而在提示以教化為目的的社會規範。換言之，這樣的朱子學是道德性的教說（教化的論述）。

這裡整理出以下四點：

第一，日本的儒學在成為〈教化的論述〉（教說）之後廣泛滲透到社會當中。儒學確實（替代了中世的佛教）成為近世的知識資源而受到知識分子的接納。但是儒學在政治上並沒有被制度化，以及儒學的禮儀和祭祀（一部分例外除外）也沒有被採納。也就是說，儒學並沒有滲透到多數人的社會生活當中。然而，〈作為教說的儒教〉（就「教說」的意義上不稱「儒學」而稱「儒教」）則滲透到近世社會且發揮了功能。異學之禁體制在武士教育上採用了儒學（朱子學），而且根據儒教的教說將民眾教化予以政策化。就這個觀點來看，十八世紀前期（享保期）的幕府（吉宗）政策也是利用了作為教說的儒教。

就儒學思想上觀察作為教說的儒教時，貝原益軒（1630-1714）是值得注目的。他出版了大量針對民眾而寫的淺顯的日常實踐道德書，以後將近兩百年獲得了多數的讀者。大坂町人們的「大學」懷德堂也是一樣，在高度的知識活動的同時也論述著儒教的教說。同樣的情況在其他多數的儒者上也可以看得到。儒學就是在作為教化的論述——「儒教」之下，普及於近世日本的社會。

第二，異學之禁體制當中，在以朱子學的正統性作為共通的道德規範為前提下，「異學」並沒有被否定。這個事實的意義值得重視。異學之禁體制下，定型的道德教育之上，實務性的知識、技術和專門諸學的修習是被獎勵著的。這是為了配合多樣化實務性人才養成的課題。因此，徂徠學系儒學的實用性也受到認同，醫學、軍事學、本草學等實用學，還有西洋學術也受到允許。事實上，幕府於寬政期設立了醫學館及和學講談所，之後亦設置了「蕃書和解御用掛」（一八一一年招聘蘭學者翻譯西洋書和研究洋學的機

關。之後也引進洋學教育）。換句話說，正學體制並非排除多樣諸學的偏狹主義，與知識的開明性和知識的探求心亦互不矛盾。

第三，「正學」雖然是教化的論述，涵括天地自然之朱子學本來的理氣論世界觀及其主知主義性格也是並存的。朱子學的學習成為立足普遍主義的思想訓練和高度知識訓練的機會。這樣的知識、思想訓練使嶄新專門諸學的積極吸收成為可能，也轉化為主體性理解異質的西洋近代學術思想的知性根基。例如，幕府學問所的朱子學與幕末的洋學系知識分子在部分上重疊，提供了洋學理解的思想框架。與幕府的開明派官僚關係密切，對洋學造詣深厚的古賀侗庵、謹一郎父子，或明治期代表性的洋學系啓蒙知識分子中村正直等人的學問，思想根基來源也是昌平黌朱子學。佐久間象山將西洋自然科學涵攝於朱子學的世界觀中。對基督教及共和政治有深厚見解的橫井小楠，也是根據朱子學來形成自己的思想。此外，學界有不少研究將明治期的啓蒙思想和自由民權思想，從幕末儒學的譜系上來理解。⁴

第四，如上所述，在定型的道德教育上獎勵專門諸學是十八世紀末以後幕府的教學體制。這個教學體制構成了「教育與學問的雙重構造」。日本近代的學校教育體制成立在「教育與學問的雙重構造」之上。亦即，國民教育以「教育敕語」所代表的「國體教育」為基本，忠君愛國主義是國民教育（初等教育）的基調。因此，小學教科書被國定化。「國體教育」與學問的真理矛盾時，在教育的現場國體（國民教育）優先於學問真理。以這樣定型的國民道德為前提，精英學校（高等學校及帝國大學）的學問和思想的「自由」才得以被容許。

就這樣子來觀察，我們可以說十八世紀末成立的幕府異學之禁體制，在構造上構成了近代日本的教育原型。而且，這樣的「教育」伴隨著教教化儒教的民眾教化構想。如此一來，日本近代的「國民教育」在譜系上不得不說

4 參見植手通有：《日本近代思想の形成》（東京：岩波書店，1974年）、宮城公子：〈日本の近代化と儒教の主体〉，《日本史研究》第295期（1987年）、筆者：《儒学の幕末——西洋近代への思想的対峙〉，辻達也、朝尾直弘（編）《日本の近世》第13卷（東京：中央公論社，1993年）、梅澤秀夫：〈昌平黌朱子学と洋学〉，《思想》第766期（1988年）等。

是發源於儒教型的教化。確實，以天皇為核心的教育敕語體制內涵著國民教化的構造。

柒、沒有科舉的儒學——日本近世儒學的特質

以上敘述了十八世紀後半葉以後儒學在日本社會形成某種制度化的形態。例如，幕府的學問所當然不用說，近三百個所有全國的藩校都是以儒學作為基礎。藩校於明治四年消滅，然而在此之前沒有一所藩校否定或排除儒學。可是受科舉制度規定下的中國（宋—清）或朝鮮，與普及於近世日本的儒學／儒教在意義上是不同的。為了檢討這一點，非得就科舉的有無來思考儒學的特質不可。

中國、朝鮮的儒學在以科舉這國家官僚再生產機制的前提下被制度化著。因此，學習儒學的知識分子屬於官僚階層輩出的特權階級——在中國是士大夫階層；在朝鮮是兩班階層。離開特權的讀書人階級，儒學便不存在。或許，也可以說學問之知識的獲得與政治權力的獲得近似於同義。因此，學問本身原來就存在於濃厚的政治烙印底下。對中國、朝鮮的知識分子而言，學習儒學的意義非常地明確。儒學是為了完成作為政治主體的自我而學習的，並非單純只為了知識興趣。學問深化的過程中，不斷地意識著政治官僚的自我形成和社會上的立身；因此對學問的意識非常地切實。在依靠學問的自我完成與科舉及第的前方，可以描繪出自己擠身官僚、榮耀發達的願景。學問修習的過程也是自覺政治責任意識的過程。在這裡，很難想像民眾儒學的存在。儒學本來就是讀書人、知識分子階級所獨佔的學問。

相對於此，日本終究沒有實行科舉制度。儒學的學習沒能與國家和政治世界接軌，所以學問無法跟特定的階級形成固定的聯繫。可以說這意味著儒學或知識沒有獲得特權。十八世紀後半葉以降，雖然終於認識到武士學習儒學的重要性，但畢竟不是特權的知識而是以修習實踐道德為主軸，其學習成果也接應不上政治和社會上的成功。換言之，近世日本社會沒有形成通過學問以自覺政治責任的構造和制度。政治的現實是靠著與儒學揭示的理念相異

的原理運作，所以欠缺活用儒學於政治和社會的機制。從而，學習儒學的意義本身既不明白亦不透明。換句話說，日本的儒學是非特權的，是原本就免除於社會責任的，或甚至說是不被社會所期待的。

日本近世的儒學為政治社會所疏遠，對社會責任來講處於相對自由的位置。但是，正因如此更能促進學問上自由的發展。尤其值得注意的是，可以離開社會上的身分和階級而處於自由的空間，形成獨立的知性世界這個事實。那是一個所謂「文人」的知識分子圈。文人們可以對政治及社會的「現場」保持一定的距離而存在。文人雖然分享儒學這樣的基礎教養，不過卻與社會上的身份和地位無關，不論武士或農民、町人，是任誰都可以自由進出的知性空間。按照自己的知識興趣，每個人都可以自由地構成學問、教說和思想。這樣看來，在近世日本，儒學並沒有成為統治階級的知識獨佔物，而且中央權力也沒有獨佔知識的世界。

從這個脈絡來看，前述的寬政以後的異學之禁體制或許可以視為是中央權力意圖掌握學問上主導權的政策。學問所（大學）的幕府直營化也可說是其中的一環。但是，這只限於作為社會的教說（道德教化的論述）而重新編制的儒學，並沒有權力統制整個文人圈所構成知識世界的意圖。

在上述自由儒學的結果下，日本近世儒學展現了多樣化且個性化的知性發展。比起制度化的學問所及藩校等的定型學問，從市井的私人學問塾當中更能出現卓越突出的知性生產。例如伊藤仁齋（1627-1705）以京都上層町人的倫理觀為背景，與朱子學思想對決，展開透徹的人倫思想。農民出身，生活在商人世界的石田梅岩（1685-1744）獨具說服力地講述通俗的實踐道德，之後繼承其學問的石門心學組織了大規模的民眾教化。大坂商人的「大學」懷德堂的山片蟠桃（1748-1821）和富永仲基（1715-1746）、中井履軒（1732-1817）等人，成就了多彩而高度的知識成就。這樣以民眾為基礎的儒學並不在少數。此外，九州的廣瀨淡窗、三浦梅園、帆足萬里等，將西洋學術納入儒學框架之個性豐富的思想家亦是不勝枚舉。教說化的定型儒學滲透的同時，近世儒學所展現的多樣化發展，暗示著它具有其他儒教文化圈所見

不到之儒學的知識可能性。而這不得不說是近世儒學沒有充分制度化，同時也未被要求巨大的社會責任的另一個側面。[§]◆

附錄：藩校開設年代表

年號	西曆	年數	校數	累計
寬永-貞享	1624-1687	64年	9間	9間
元祿-正德	1688-1715	28年	17間	26間
享保-寬延	1716-1750	35年	15間	41間
寶曆-天明	1751-1788	38年	53間	94間
寬政-文政	1789-1829	41年	84間	178間
天保-慶應	1830-1867	38年	63間	241間
明治1-4	1868-1871	4年	48間	289間
不明			6間	295間
合計		238年		295間

§ 本文曾宣讀於「邊緣儒學與非漢儒學：東亞儒學比較的視野（十七至二十世紀）」學術研討會（臺北：臺灣大學東亞文明研究中心主辦，2004年3月16日）

◆ 責任編輯：林沛熙／王博玄。

引用書目

- 久木幸男
1990 《日本古代学校の研究》（町田：玉川大学出版部，1990年）
- 大久保利謙
1943 《日本の大學》（東京：創元社，1943年）
- 子安宣邦
1993 〈儒教にとっての近代——日本の場合〉，《季刊日本思想史》第41期（1993年）
2000 《方法としての江戸》（東京：ぺりかん社，2000年）
- 中村春作
2002 《江戸儒教と近代の「知」》（東京：ぺりかん社，2002年）
- 石川謙
1860 《日本學校史の研究》（東京：小學館，1860年）
- 尾藤正英
1961 《日本封建思想史研究》（東京：青木書店，1961年）
- 宮城公子
1987 〈日本の近代化と儒教的主体〉，《日本史研究》第295期（1987年）
- 高橋俊乘
1978 《日本教育文化史》（東京：同文書院，1933年；東京：講談社學術文庫，1978年復刻）
- 梅澤秀夫
1988 〈昌平黌朱子学と洋学〉，《思想》第766期（1988年）
- 植手通有
1974 《日本近代思想の形成》（東京：岩波書店，1974年）
- 渡辺浩
1985 《近世日本社会と宋学》（東京：東京大学出版会，1985年）
- 黒住真
2003 《近世日本社会と儒教》（東京：ぺりかん社，2003年）
- 橋本昭彦
1993 《江戸幕府試験制度史の研究》（東京：風間書房，1993年）

辻本雅史

- 1990 《近世教育思想史の研究》（京都：思文閣出版，1990年）
- 1993 《儒学の幕末——西洋近代への思想的対峙》，辻達也、朝尾直弘（編）《日本の近世・第13巻》（東京：中央公論社，1993年）