

# 自死生觀探討武士道與儒家思想之差異

徐翔生

## 1. 前言

中國與日本，由於地理位置毗鄰且社會結構相近，有著類似的風土民情，亦有相近之思想文化。二國自古以來即有頻繁之接觸，相互進行文化等各種交流，這種情形自七世紀的古代即已出現，迄今已達千年以上。即使進入近現代後，中國的思想文化已不再東傳日本，但不可否認的是，日本許多傳統思想文化都是來自中國，其中最具日本文化精神代表之武士道，亦能發現深受中國儒家思想影響之處。

例如在《武士道與日本傳統精神》中，作者林景淵即指出儒家思想乃武士道之重要淵源，對武士道有深刻影響<sup>1</sup>。王家驊在《儒家思想與日本文化》一書中，亦明白指出武士道德目的基本概念大抵源自中國文化，儒家思想對武士道影響甚大<sup>2</sup>。這種見解不僅出現於台灣與大陸的歷史學者，即便日本學者亦不否認。例如以撰寫《武士道》而聞名於世的日本思想家新渡戶稻造，即在書中明言武士道精神源自於中國文化，孔孟之儒家思想對其影響既深且廣<sup>3</sup>。日本倫理思想學者相良亨，亦在《武士之思想》等論著中，列舉儒家思想中的倫理道德，是武士階層共通之修養<sup>4</sup>。

但眾所周知，武士道思想之精髓在於美化死亡，強調武士面臨生死抉擇時應從容就義，心中必須時時存有死之覺悟，寧可壯烈殉難也絕不苟且偷生。然在中國的各家思想中，卻極少探討死亡與論及死亡，與武士道關源之一的儒家思想，對死亡更採取著存而不論、避而不談之迴避態度。因此若自此觀點思考，武士道與儒家思想似亦又有顯著差異。武士道思想與儒家思想究竟有何淵源又有何差異？這種差異形成之因且有何意義？本文考究代表性之武士道相關文獻，說明其思想由來及所蘊涵之意義；另自死生觀之觀點，以比較思想論之方法，說明武士

<sup>1</sup> 林景淵《武士道與日本傳統精神》(台北:錦冠出版社, 1989年5月)106-107頁。

<sup>2</sup> 王家驊《儒家思想與日本文化》(台北:淑馨出版社, 1994年1月)273-279頁。

<sup>3</sup> 新渡戶稻造著·矢內原忠雄譯《武士道》(東京:岩波書店, 1938年10月)34-35頁。

<sup>4</sup> 相良亨《武士の思想》(東京:ぺりかん社, 1984年9月)74-83頁。

道與儒家思想之差異，解說這種差異之緣由。期藉此研究，對於代表日本傳統文化精神之武士道能有所理解，並對中日文化思想之差異，亦有更進一步之認識。

## 1-1 武士道思想之形成

探討武士道與儒家思想關源之時，應先自武士道思想之形成開始論述。據歷史學者下村效之考證，武士之由來不詳，武士一詞最早出現於八世紀奈良時代之史書《續日本紀》<sup>5</sup>。該書記載「文人・武士，國家所重」（〈養老五年正月二十七日條〉）<sup>6</sup>，說明武士與知識階級的文人相對，是執干戈捍衛社稷的武人。日本最古老的詩歌《萬葉集》中，同樣也記載著武士稱為「武人」或「士兵」，是指以武力服侍於貴族之侍者。進入九世紀的平安時代，武士被稱為「防人」、「衛士」、「健兒」或「檢非違使」，是守護地方之官吏或士兵；其後以從事武藝為職的武士開始陸續出現，成為國家之軍士或貴族之侍者。

因為在當時的社會，朝廷勢力日漸式微，中央的貴族與地方的莊園領主，也因土地利益的對立而衝突頻繁，莊園領主因而武裝，以保衛領土或進而侵占其他莊園。在此時代背景下，以戰鬥為業的武士團逐漸於各地出現，開始參與各種戰役。特別是出身桓武天皇之苗裔，以平清盛為首之平氏集團，以及出身清和天皇之系譜，以源賴朝為首之源氏集團，各自成為關西、關東兩地武士集團之首領，後隨平源兩族勢力之進入中央，武士階層開始備受重視，因而在十二世紀末期，由源賴朝開設了第一個武士政權鎌倉幕府。包括新渡戶稻造、奈良本辰也、勝部真長等多位學者，雖然認為武士道成立於鎌倉時代，起源於源賴朝與其家臣間之主從關係<sup>7</sup>；但據研究武士道思想之學者相良亨的解說，此時武士只是以戰鬥為職之軍人，武士間尚未出現明顯的武士道概念，直至進入十七世紀的江戶時代，才有武士道思想之形成<sup>8</sup>。

武士道為何會於江戶時代出現，實與當時之時代背景有關。因為德川家康創立的江戶幕府，統一日本後出現長期和平時期，在沒有戰爭的泰平年代，武士之存在價值與生活方式，自然亦須有所調整。江戶時代，幕府為鞏固統治，實施將平民分為士、農、工、商等級之身分制度，武士因而成為民眾最高等級之「士」，

<sup>5</sup> 下村效《武士》（東京：東京堂，1993年9月）10頁。

<sup>6</sup> 新日本古典文學大系《續日本紀》（東京：岩波書店，2000年2月）36頁。

<sup>7</sup> 參照新渡戶稻造著・矢內原忠雄譯《武士道》（東京：岩波書店，1938年10月）34-36頁、奈良本辰也《武士道の系譜》（東京：中央公論社，1975年11月）70-72頁、勝部真長《日本の心》（東京：丸善社，1987年9月）45頁。

<sup>8</sup> 相良亨《武士の思想》（東京：ぺりかん社，1984年9月）73-74頁。

成為幕府統治之末端。儒家思想中之「君臣之義」、「尊卑之差」、「長幼之序」等倫理規範，由於符合封建社會之社會秩序，因而與當時的政治環境及社會需要結合，成為江戶幕府之官學。武士思想因此受到儒家深刻影響，而漸有武士道之出現。

## 1-2 士道與儒學

江戶時代期間，武士階層之思想雖有諸多流派，但據相良亨之解說，近世武士道思想大致可分為山鹿素行之士道與《葉隱》武士道派兩大流派<sup>9</sup>。山鹿素行一六二二年出生於本州之會津藩，為武士道理論之創始者。山鹿素行自幼喜愛閱讀中國之古典文獻，九歲師事幕府御用學者林羅山，學習中國之儒家思想。在其自傳性之論述《配所殘筆》中亦有記載，山鹿幼年即閱畢中國流傳至日的四書五經及兵書之武教七書，並於十八歲時完成《四書諺解》之著作<sup>10</sup>。在研讀中國思想時，山鹿素行亦開始進行兵學研究，並將儒家思想與兵學結合，使武士道之理論系統化，因而創立出新體系之武士道修鍊理論。

山鹿素行認為：隨著時代變遷，武士之存在意義與社會職責亦須調整，武士也應配合時代變化改變其生活方式。在戰爭頻發之時代，武士是戰鬥者，是保衛君主之戰士；但在進入沒有戰爭的和平時代，身為統治末端之武士，除了位居士農工商四民之首，尚須肩負管理社會及教育之職。因為在幕府施行的四民等級制度中，農工商三民每日忙於從事勞動生產，然身為四民之首的武士，卻是「不耕而食，不製造而使用，不買賣而獲利」（《山鹿語類》卷第二十一〈士道・立本〉）<sup>11</sup>，這種不事生產而僅獲利與享受利益之階層，可謂是「天之賊民」、「四民之贅疣」（同書・同上）<sup>12</sup>。山鹿素行因此主張武士的職責乃是在於實踐倫理道德，將儒家思想中之倫理道德實踐於世，成為農工商三民之道德典範，即成為安定社會力量為近世武士之主要職責。

山鹿素行認為天下萬民均各有其職，每人皆有其各自之職分，在其論著《山鹿語類》中談及：身為武士首先應自覺其職業本分，理解自己之社會地位及肩負之職責。唯有知其職業本分善盡其職之時，武士才能完成其被賦予之社會職責。而武士之職業本分，則是在於「省其身，為君主盡效命之忠，交友篤信，慎獨身

<sup>9</sup> 相良亨《武士の思想》（東京：ぺりかん社，1984年9月）74頁。

<sup>10</sup> 廣瀨豊《山鹿素行全集第十二卷》（東京：岩波書店，1941年7月）101頁。

<sup>11</sup> 廣瀨豊《山鹿素行全集第七卷》（東京：岩波書店，1941年7月）9頁。

<sup>12</sup> 廣瀨豊《山鹿素行全集第七卷》（東京：岩波書店，1941年7月）9頁。

而重義」(卷第二十一〈士道・立本〉)<sup>13</sup>，所有武士亦須以「待正人倫於天下」(同卷・同上)<sup>14</sup>為己職。身為農工商三民道德楷模之武士，唯有自覺自己之職業本分且盡力完成，才能培養出武士道義性之人格。

至於道義性人格應如何培養，山鹿素行主張武士首先應注重威儀，武士之威儀並非僅限於外表，舉凡言語、視聽、行動以至飲食、衣物、居宅，山鹿對此均有嚴格詳盡規定。山鹿素行認為武士唯有加強自己內心之道德修養，嚴守日常生活之種種禮儀，方能培養武士之卓爾獨立，使他人感受到其威儀而受其敬重。這種滲入儒家思想之士道理論，隨著山鹿素行之倡導及幕府之認同，成為近世武士生活的指導原理，並發展為江戶時代首先出現之武士道。相良亨等日本倫理思想研究學者，將此思想稱為士道<sup>15</sup>，這種儒家思想化之士道理論，對於近世武士之思想形成有莫大影響。

### 1-3 山本常朝之武士道

山鹿素行的士道盛行期間，日本出現了《葉隱》一書，以《葉隱》為主的武士道思想因而興起，成為日本最具代表性之武士道思想。《葉隱》成書於一七一六年，為九州佐賀藩武士山本常朝之口述之物。山本常朝出生於一六五九年，九歲時擔任藩主光茂之侍童，在歷經小姓組頭等貼身侍衛後，成為藩主之御用文書，專職收集其所喜愛之詩歌作品。這種長期朝夕相處的生活，自然培養出其與藩主間之深厚情誼。

一七〇〇年間藩主光茂過世，山本常朝原欲切腹殉主，但因幕府於一六六三年起明令禁止殉死，若不遵循此一禁令，藩內將遭減封甚至沒收領地之罰，殉死者之子亦將受斬首之刑。礙於幕府禁令殉死之嚴格規定，常朝因此選擇削髮為僧，隱居於距藩二十公里外之黑土原樹林，斷絕與世間之一切交往。《葉隱》一書是由山本常朝口述、佐賀藩之另一武士田代陣基筆錄，前後歷經七年時間在此黑土原樹林中之草庵完成。此書因為是由田代陣基筆錄，所以亦稱《葉隱聞書》。山本常朝原囑咐「將此十一卷聞書全部置於火中燒棄」(《葉隱・夜陰之閑談》)<sup>16</sup>，田代陣基未遵其志將其私下保存，此書才得以流傳於世。《葉隱》原為佐賀藩武士必讀之物，因而亦有《佐賀論語》之稱，其後再流傳於世，成為武士道思想之

<sup>13</sup> 廣瀨豊《山鹿素行全集第七卷》(東京:岩波書店, 1941年7月)10-11頁。

<sup>14</sup> 廣瀨豊《山鹿素行全集第七卷》(東京:岩波書店, 1941年7月)11頁。

<sup>15</sup> 相良亨《武士の思想》(東京:ぺりかん社, 1984年9月)74頁。

<sup>16</sup> 和辻哲郎・古川哲史校訂《葉隱》(東京:岩波書店, 1940年4月)16頁。

代表文獻。

《葉隱》開宗明義指武士道即為死，該書對武士道定義如下：「武士道即為死，生死兩難之際要當機立斷立刻選擇死亡，並堅持此一理念努力。江戶大阪等上方地區，常言沒有目標之死是毫無意義之犬死；但在生死兩難時，誰又知道自己是否能依原有之目標坦然赴死。人皆愛生，正因愛生才會使自己存活，但不符合目標之生存，可謂極為屈辱。若不符合目標時要立即赴死，即使死的毫無價值意義，卻會不覺恥辱，此乃武士道之要則。所以每朝每夕必須一再思考死亡，只要對死有所狂熱、死亡宛如置於己身之時，即可進入武道的自由境界，一生沒有任何失敗克盡武士家臣之職。」（《葉隱一・二》）<sup>17</sup>

以上是山本常朝對武士道之詮釋，亦為《葉隱》武士道之精神。山本常朝認為：人們因為喜愛生存，所以總會找尋各種理由藉口讓自己存活，武士亦為人，自然也會對生命有所執著而不例外。但身為武士，心中則須持有隨時可為君主赴死之覺悟，對於武士而言，若對生命有所執著或戀棧，則是最為可恥之事，同時也是致命之傷害。因此面臨生死抉擇時，武士應毫不猶豫立即選擇死亡，讓自己即刻進入死亡世界。至於應如何使自己進入死亡世界，在生活中與精神上與死亡結為一體？山本常朝主張每天早晚定要再三思考死亡、決念死亡，只要心中存有死亡意念，死亡宛如常住己身之時，武士即可超越生死到達自由之境界。此時武士即可領悟武道之自由，不會因害怕死亡而出現失誤，更能善盡其職為君主盡忠，完成其所應盡之職責。所謂武士道即為死，就是指武士要對死有狂熱，在行動上要有能為君主立即赴死之覺悟，並在精神上與死亡結為一體，讓死亡能夠經常居於己身。

## 2-1 武士道之死生觀

以上是武士道起源至思想形成之說明。綜觀以上所述，不論山鹿素行之士道或《葉隱》武士道，雖然都在主張武士應具備之倫理，強調武士所應持有之態度，但二者的思想與內容迥異。山鹿素行之士道，主要在於強調武士之社會功能，重視武士倫理道德之實踐，藉此達成武士所肩負之社會職責。而山本常朝之《葉隱》，則在強調武士必須存有死之覺悟，要以死為君主獻身，藉此完成武士所應盡之職責。二次大戰期間，日本政府將《葉隱》之精神與軍國主義思想結合，利用武士道思想來加強國民對天皇及國家效忠，《葉隱》因而成為武士道思想之代

<sup>17</sup> 相良亨・佐藤正英校注日本思想大系《葉隱》（東京：岩波書店，1974年6月）220頁。

表，武士道也因此開始意味死亡。但《葉隱》武士道為何要如此強調死亡？這種思想究竟緣由為何且寓意為何？以下自《葉隱》書中，說明其死生觀的形成之因及所代表之意涵。

前節中提及，《葉隱》成書於江戶時代中期，是泰平時代裡撰寫之物。江戶時代進入此時，隨著時代和平與生活安定，社會風氣開始明顯轉變，特別是隨著時代進步與商業發達，奢侈的社會風潮陸續出現，武士階層亦開始受到影響。《葉隱》中記載，當時年輕武士聚集時，所談論的內容多為「金錢傳聞、利益得失、生計之困難、衣著之品味以及男女間情事之雜談」（《葉隱一·六三》）<sup>18</sup>，若不進行此類話題，年輕武士似乎也無法共聚一堂。在此時代背景下，山本常朝深感「世風日漸低俗，末世已經到來」（《葉隱二·十八》）<sup>19</sup>，擔憂日益低俗之世風，已無法再回復至以往之純樸善良狀態。

山本常朝認為：金錢利益得失、男女間之情事，或是對衣著品味之慾望，均代表著對生命執著，是因對生命戀棧而起。武士若是論此，則表示自己對生存有所執著，對生命有所珍惜，亦即認同自己重生怕死。所以身為武士，首先必須拋棄對生命之執著，捨棄對生命之戀棧，心中時時存有死之覺悟。唯有心中存有死亡覺悟之時，才表示自己已放棄對生命之熱愛，已戰勝喜愛生存的自己。山本常朝因此強調武士道即為死亡之理念，主張武士應將死亡覺悟視為生存之基本方針，將死亡做為生存之根本目標。

根據山本常朝的看法，身為奉公之武士，就是要「秉持誠敬之心，凡事以主人為優先」（《葉隱一·三》）<sup>20</sup>，「不惜犧牲身家性命，將自己奉獻於君主」（《葉隱二·七》）<sup>21</sup>，如此方能成為優秀之家臣。但在當時，多數武士均「缺乏自尊榮譽，慾望深重且唯利是圖」（《葉隱一·十二》）<sup>22</sup>，總會「為了一己之利在他人面前虛張聲勢，而並未真正在為君主奉公」（《葉隱一·三五》）<sup>23</sup>，「在被問到武士道的根本為何之時，大多數的武士均無法立即作答」（《葉隱一·一》）<sup>24</sup>，在在顯示武士平日並未盡心奉公，心中欠缺死之覺悟。常朝因此立下「對武道絕不遲疑、自己身為君主所用、為父母善盡孝道、對他人行大慈大悲」（《葉隱·夜陰之閑談》）<sup>25</sup>之四項誓願，希望藉此完成對君主之奉公。

<sup>18</sup> 日本思想大系《葉隱》（東京：岩波書店，1974年6月）241頁。

<sup>19</sup> 日本思想大系《葉隱》（東京：岩波書店，1974年6月）278頁。

<sup>20</sup> 日本思想大系《葉隱》（東京：岩波書店，1974年6月）220頁。

<sup>21</sup> 日本思想大系《葉隱》（東京：岩波書店，1974年6月）274頁。

<sup>22</sup> 日本思想大系《葉隱》（東京：岩波書店，1974年6月）224頁。

<sup>23</sup> 日本思想大系《葉隱》（東京：岩波書店，1974年6月）230頁。

<sup>24</sup> 日本思想大系《葉隱》（東京：岩波書店，1974年6月）220頁。

<sup>25</sup> 日本思想大系《葉隱》（東京：岩波書店，1974年6月）219頁。

以上誓願不僅「每日清晨要向神佛祈禱」(《葉隱·夜陰之閑談》)<sup>26</sup>，山本常朝認為武士還要「宛如幽靈死者般的存活於世，每日心中思念君主，不能有所怠惰」(《葉隱一·三五》)<sup>27</sup>，此外「奉公時更要全心全力投入，凡事唯以主人為重」(《葉隱一·一九五》)<sup>28</sup>。常朝也在《葉隱》中提及：「五六十年前的武士，每天早上要沐浴淨身、整髮抹香、修剪指甲並以輕石磨指，再用黃金草塗色，對於外表裝扮沒有絲毫輕忽。對於武器更會格外留意，每日勤拭勤磨武器，使其不能出現銹迹」(《葉隱一·六三》)<sup>29</sup>，如此方能隨時為君主赴戰，戰死時亦不會為敵方輕視。這種赴死之準備，不僅出現於每日日常生活，武士尚須要求自己每天進行赴死之修鍊。

「所謂武士道，就是每天一早醒來立即思考死亡，自己究竟應如何赴死？是此時赴死抑彼時赴死？甚至設想身著盛裝赴死之英姿，藉此割捨對生命之執著」(《葉隱二·四九》)<sup>30</sup>。這種必死的觀念，不僅每日需要修鍊，武士尚要「不顧一切一味追求死亡」(《葉隱一·五五》)<sup>31</sup>，「心中具備對於死亡之狂熱」(《葉隱一·一一三》)<sup>32</sup>。因為只有在一味追求死亡、對死具有狂熱之時，武士才能真正超越死亡不再懼怕死亡。唯有超越死亡不再懼怕死亡之時，武士才能真正以誠為君主奉公，會毫不猶豫地為君主犧牲效命。山本常朝認為：「只要平素學習死亡之道，武士即可安然赴死」(《葉隱一·九二》)<sup>33</sup>，此即武士道之真諦，亦為武士道即死亡之意義。

## 2-2 《葉隱》之死亡美學

以上是考察《葉隱》一書，論述其書中所見之死亡思想。在此須附言的是，《葉隱》武士道為何會如此強調死亡，除與上述之時代背景有關，亦與武士之存在意義具有密切關連。因為隨著時代不同，武士之存在價值及社會定位亦有差異。在戰亂頻傳的日本中世，武士身為戰鬥者，主要職責就是為君主作戰，在戰場上為其犧牲效命。即使未能在戰場上為君主獻命，武士也須經常面臨死亡，甚至時時瀕臨面對死亡之危機。所以對中世的武士而言，死亡是極為普遍之日常現

<sup>26</sup> 日本思想大系《葉隱》(東京:岩波書店, 1974年6月)219頁。

<sup>27</sup> 日本思想大系《葉隱》(東京:岩波書店, 1974年6月)230頁。

<sup>28</sup> 日本思想大系《葉隱》(東京:岩波書店, 1974年6月)268頁。

<sup>29</sup> 日本思想大系《葉隱》(東京:岩波書店, 1974年6月)241頁。

<sup>30</sup> 日本思想大系《葉隱》(東京:岩波書店, 1974年6月)285頁。

<sup>31</sup> 日本思想大系《葉隱》(東京:岩波書店, 1974年6月)237頁。

<sup>32</sup> 日本思想大系《葉隱》(東京:岩波書店, 1974年6月)251頁。

<sup>33</sup> 日本思想大系《葉隱》(東京:岩波書店, 1974年6月)247頁。

象，是武士必須經常面對且無法不自覺之事。

但在和平的日本近世，情況卻有極大轉變，因為隨著政權安定與戰亂的消失，武士已無法於戰場上為君主立功，也喪失了對君主獻身之機會，武士的存在意義因而開始受到質疑，對其死生觀更有莫大影響。因為在沒有戰役的太平盛世，武士在日常生活中無法接觸死亡，也喪失了瀕臨死亡之危機，因此對近世的武士而言，死亡可謂已自日常生活中遠離，成為武士無法自覺意識之事。在此時代背景下，部份武士開始改變對君主之獻身道德，將戰場上為主人之犧牲奉獻，轉變成為病逝之君主殉死，藉此表達對其之獻身。此乃日本近世初期，武士階層盛行殉死之主要原因。

但如前節所述，《葉隱》之作者山本常朝，生出於平和的近世中期，當時殉死已被幕府所禁，武士無法再為君主獻身。然前節中亦述及，常朝認為武士之職責，就是在為君主奉公，將生命奉獻於君主。《葉隱》中記載：「禁止殉死後，願為君主犧牲奉獻的家臣越來越少，武士奉公也因缺乏激勵，士氣因而變得頹廢，優秀武士幾乎已不再出現」（《葉隱一・一一二》<sup>34</sup>。山本常朝因此反對禁止殉死，認為禁止殉死致使武士無法完全奉公，不能善盡身為家臣的武士之職。而《葉隱》一書，即為禁止殉死之時代，欲為君主殉死卻又無法殉死，心中早已存有死亡覺悟武士的血淚之書。

然而正因欲為君主殉死又無法殉死，欲為君主獻命又不能如願，山本常朝故將赴死之決心轉換成行為，強調武士應時時存有死之覺悟，隨時可為君主立即赴死。因為唯有藉由死亡，才能表現出自己的獻身意志，顯示出自己與君主之關係共同融為一體，代表著對君主之極致奉公。此時，武士究竟為何需要赴死？其死亡之目的為何？這種死亡對現實是否有所幫助？這種死亡是否即為犬死？以上問題均已不再列為思考，死亡也因而被極度美化與純化。正因死亡被極度美化純化，但在現實生活中又無法實現，山本常朝因此表現出對死亡之強烈渴望，強調武士必須遠離對生命之執著戀棧，強調武士在任何情況下均可立即赴死、美麗赴死。此即《葉隱》中武士道即死之意涵，亦為武士道思想中之死亡哲學及死亡美學。

### 3-1 武士道與孔孟之學

以上是自武士道代表文獻《葉隱》一書，論述武士道死生觀之形成及所代

<sup>34</sup> 日本思想大系《葉隱》(東京:岩波書店, 1974年6月)251頁。



表之意義。前節中曾提及，以《武士道》作者新渡戶稻造為首，包括相良亨、勝部真長等日本思想研究學者，一致指出武士道倫理是基於儒家思想形成，武士道思想亦受儒家思想深刻影響。在此須贅言的是，其實儒家思想傳入日本甚早，對日本思想文化形成及國民道德宣揚均有極大作用。根據日本最早的史書《日本書紀》記載：西元二八五年日本應神天皇十六年時，《論語》等儒家思想典籍，即由朝鮮半島之百濟傳入日本<sup>35</sup>。但據倫理學者三浦藤作之解說，由於儒家思想中孟子倡導的易姓革命及禪讓政治，與上古時代以天皇、貴族為中心之氏族制度，在政治目的及道德理念均不相契，日本因此並未完全接受<sup>36</sup>。再加上《日本書紀》中亦記載：欽明天皇十三年五五二年，中國的佛教又自朝鮮傳入日本<sup>37</sup>，日本自彼時起轉信佛教，儒家思想因而未在日本盛興。直至十七世紀的江戶時代，由於儒家思想中之倫理道德規範符合當時的統治需要，儒家思想因此成為近世之主流思想，也因而成為近世武士思想之前導。自本文所述亦可觀知，山鹿素行倡導的士道，確實受到中國文化深厚影響，士道與儒家思想之關連是不容置疑。

例如前節中曾提及，山鹿素行認為身為武士首先應自覺自己之職分，從言行舉止以至衣著飲食、行住坐臥，均須講究禮儀及要求威儀，如此方能成為農工商三民之楷模，符合武士所肩負之社會職責。山鹿素行的這種理論，與儒家思想中「禮」之道德規範，實有極為密切關連，可謂是將《禮記》、《大學》中之禮儀準則，附會於武士的行為之上。士道的這種理論，宛如亦在貫徹《論語》中所述：「不知禮，無以立也」(《堯日第二十》)<sup>38</sup>，並與「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言」(《顏淵第十二》)<sup>39</sup>之思想完全一致。

山鹿素行的士道，不僅在貫徹儒家思想中所強調之「禮」，其死生觀亦繼承著孔孟思想，與儒家死生觀有相近之處。例如山鹿素行在《山鹿語類》中亦言：「人不知命無法心安」(卷二五〈士談・安命〉)<sup>40</sup>、「任天命即為知命」(同卷・同上)<sup>41</sup>，「安於天命即可心安」(同卷・同上)<sup>42</sup>，強調武士必須尊重其「天職」且安於天命。此即孔子所述之「天命」思想，與《論語》中「不知命，無以為君子也」(《堯日第二十》)<sup>43</sup>、「生死有命，富貴在天」(《顏淵第十二》)<sup>44</sup>之理念，

<sup>35</sup> 日本古典文學大系《日本書紀上》(東京:岩波書店, 1965年7月)372頁。

<sup>36</sup> 三浦藤作《日本倫理學史》(東京:中興館, 1943年6月)16頁。

<sup>37</sup> 日本古典文學大系《日本書紀下》(東京:岩波書店, 1965年7月)100頁。

<sup>38</sup> 楊伯峻譯注《論語譯注》(台北:五南圖書, 1992年9月)447頁。

<sup>39</sup> 楊伯峻譯注《論語譯注》(台北:五南圖書, 1992年9月)265頁。

<sup>40</sup> 廣瀨豐《山鹿素行全集第七卷》(東京:岩波書店, 1941年7月)403頁。

<sup>41</sup> 廣瀨豐《山鹿素行全集第七卷》(東京:岩波書店, 1941年7月)405頁。

<sup>42</sup> 廣瀨豐《山鹿素行全集第七卷》(東京:岩波書店, 1941年7月)406頁。

<sup>43</sup> 楊伯峻譯注《論語譯注》(台北:五南圖書, 1992年9月)447頁。

亦不謀而合。

此外前節中亦提及，江戶時代實行的四民等級身分制度中，山鹿素行認為四民皆各有其職分，身為統治階層之武士，主要職責是將倫理道德實現於世，做為其他三民之表率。士道的這種想法，其實是來自孟子，出自《孟子》中「或勞心，或勞力。勞心者治人，勞力者治於人。治於人者食人，治人者食於人，天下之通義也」(〈滕文公篇上〉)<sup>45</sup>之社會構造論。山鹿素行在《山鹿語類》中亦常論及「義」之倫理，主張「君臣之義」應較其他倫理更為優先，強調「行義生死則心安」(卷二四〈士談・辯義利〉)<sup>46</sup>、「應守當然之義而死」(同卷・同上)<sup>47</sup>。這種思想之理論基礎，源自孟子「五倫說」中之「君臣有義」，孟子思想中所強調的「捨生取義」，對士道也發揮了極大影響。

### 3-2 武士道與朱子學

在此須說明的是，事實上江戶時代盛興的儒家思想，是以宋明理學的朱子學為主流，是主張藉由「居敬」、「窮理」等修養工夫，摒除人欲恢復天理的朱子學思想。前節中提及，山鹿素行早年師事林羅山，在其門下修習儒家思想，並對中國充滿著高度崇拜。但山鹿素行中年後思想上有極大轉換，自朱子學轉變為崇尚孔孟之傳統儒學，並對朱子學有諸多批判。在其論著《聖教要錄》中亦有記載，山鹿素行視朱子學為異端而極力排斥，認為儒家思想應回歸至周公、孔子，並且明言：「中國的道統始於周公、孔子，孔子沒後聖人之道統殆盡，道統之傳至宋竟泯沒」<sup>48</sup>。正因山鹿素行公然批判當時幕府之官學，因而遭致流放之刑，山鹿自此否定儒家思想，根據《日本書紀》、《古語拾遺》、《神皇正統記》等古典文獻，撰寫《中朝事實》一書，該書宣揚日本為卓越之神國，並將日本神國化，山鹿素行也因而開始否定中國的儒家思想。然不可否認的是，自本文所述亦可觀知，士道思想引用了大量中國儒家古典，繼承著儒家思想中之孔孟學說，儒家思想中強調之禮、義、仁等道德標準，以及重義理、安於天命、捨生取義之死生觀，確實影響士道既深且鉅。相良亨解說「士道即為儒教之武士道」<sup>49</sup>的道理亦在此。

<sup>44</sup> 楊伯峻譯注《論語譯注》(台北:五南圖書, 1992年9月)268頁。

<sup>45</sup> 胡毓寰編著《孟子本義》(台北:正中書局, 1958年1月)160頁。

<sup>46</sup> 廣瀨豐《山鹿素行全集第七卷》(東京:岩波書店, 1941年7月)400頁。

<sup>47</sup> 廣瀨豐《山鹿素行全集第七卷》(東京:岩波書店, 1941年7月)400頁。

<sup>48</sup> 廣瀨豐《山鹿素行全集第十一卷》(東京:岩波書店, 1941年7月)9頁。

<sup>49</sup> 相良亨《武士の倫理・近世から近代へ》(《相良亨著作集3》所收, 東京:ぺりかん社, 1993年6月)45頁。

#### 4-1 武士道與儒家在報恩思想上之差異

但在前文中亦提及，日本武士道之代表思想並非是士道而是《葉隱》，《葉隱》中強調的死亡思想，是武士道精神文化之核心，是武士道典型之死生觀。然自前節所述亦可觀知，《葉隱》闡述的並非是儒家倫理，著重的是武士與君主間之君臣關係，強調武士應為君主犧牲效命。《葉隱》中亦記載，山本常朝認為：「武士出生於代代榮譽之家，蒙受歷代先祖之厚恩，故應以死為君主獻身，盡全力侍奉君主」（《葉隱一・三》）<sup>50</sup>。山本常朝亦言：「越瞭解藩國之事就越能深感君主之重恩，武士要重視此君臣關係，竭力為君主奉公」（《葉隱二・六五》）<sup>51</sup>。如上所述，《葉隱》是以「恩」之觀點在思考君臣關係，強調武士應為報答君主之重恩而為其奉公獻命。正因強調對君主之報恩，山本常朝因此「無條件熱愛奉公且投入奉公」（《葉隱一・一九五》）<sup>52</sup>，並明白表示「自己將生於此、死於此」（《葉隱二・一三八》）<sup>53</sup>，永不遠離君主藩國終生為其奉公。「即使死後再輪迴七次，仍要成為佐賀藩之武士，繼續為君主奉公獻身」（《葉隱・夜陰之閑談》）<sup>54</sup>。

以上所述可以觀知，「恩」之思想在武士道中佔有極其重要地位，對武士死生觀之影響甚鉅。事實上，恩之倫理意識並非僅限於《葉隱》，在中世的文學作品中也頻頻出現，對中世武士之死生觀亦有極大影響。據日本思想家津田左右吉之解說，恩的思想起源於中世武士與君主間之主從關係，當時武士依靠君主之恩賞生活，再對君主負有奉公之義務而赴戰場作戰。君臣關係中之恩賞與奉公，原本只是經濟上之交換關係；但隨著長期與君主赴戰，君臣關係也自經濟上之交換轉變為情誼，甚至超過君主之恩賞轉變成對君主獻身<sup>55</sup>，為報君恩而奉獻身與命之思想，在中世代表性之文學作品中亦然可見。例如《平家物語》中記載：在平氏一族飽嚙戰敗即將瀕臨滅亡之際，追隨平家之武士均不願背叛君主離去，且異口同聲表示：「鳥獸均知報恩，人豈會不知君恩。對君主若有二心即為恥，不論天涯海角或雲端，均將與君主共存」（卷七〈福原敗落〉）<sup>56</sup>。自此亦可觀知，恩之倫理意識在日本的中世即已出現，為報君恩不惜捨命之思想，已為當時武士之倫理。

<sup>50</sup> 日本思想大系《葉隱》（東京：岩波書店，1974年6月）220頁。

<sup>51</sup> 日本思想大系《葉隱》（東京：岩波書店，1974年6月）290-290頁。

<sup>52</sup> 日本思想大系《葉隱》（東京：岩波書店，1974年6月）268頁。

<sup>53</sup> 日本思想大系《葉隱》（東京：岩波書店，1974年6月）312頁。

<sup>54</sup> 日本思想大系《葉隱》（東京：岩波書店，1974年6月）218頁。

<sup>55</sup> 津田左右吉《文学に現はれたる国民思想の研究》（《津田左右吉全集第六卷》所收，東京：岩波書店，1964年3月）334-337頁。

<sup>56</sup> 新日本古典文學大系《平家物語下》（東京：岩波書店，1993年10月）61頁。

事實上若再深入探究，恩之思想起源於佛教，與佛教思想具有密切關連。根據佛教的說法，人類無法單獨存活於世，必須接受他人與多方面之恩惠，始能得在此世間生存。人類生存因要接受多方之恩，所以必須心存感恩，並以報恩之心為他人盡力努力。此即佛教所述之「緣起」，亦即佛教所述「眾生之恩」。正因重視恩之倫理，佛教因此特別強調國家之恩、眾生之恩、父母之恩及三寶之恩。根據宗教學者雲井昭善之解說，佛教中原本僅有眾生之恩與三寶之恩，佛教思想傳入中國後受到儒家倫理影響，因而出現上述之四恩思想<sup>57</sup>。據另一宗教學者道端良秀之解說，中國傳統的儒家思想中，不僅沒有恩之倫理，更無所謂報恩之概念存在<sup>58</sup>。

但筆者認為，中國古代社會並非沒有恩之概念，恩的思想與「孝」之倫理結合，出現於喪禮之上。《禮記》中記載：父母過世時，「其恩重者其服重，故為父斬衰三年，以恩制者也」（卷六十一〈喪服四制第四十九〉）<sup>59</sup>，在在說明恩與孝具密切關連。但在中國，雖然重視孝之倫理，強調子女須報父母之恩；但對君主報恩之觀念並不多見，以死報恩之概念亦不存在。《論語》中記載：孔子主張「君使臣以禮，臣事君以忠」（〈八佾第三〉）<sup>60</sup>，說明君臣關係是建立於「禮」，「忠」並非是臣下單方面之絕對義務。孟子雖言「君臣有義」，但孟子亦言：「君之視臣如手足，則臣視君為腹心；君之視臣如犬馬，臣則視君為國人」（〈離婁篇下〉）<sup>61</sup>，亦在說明君臣關係是以「禮」為前提的相對關係。綜上所述，儒家思想中是以禮之相對觀點在思考君臣關係，與強調恩之絕對倫理意識的武士道思想亦有甚大差別。

## 4-2 武士道與儒家在死生觀上之差異

武士道與儒家思想之差異，並非僅限於上述之君臣關係，二者間最大之差異，或許還是在於對死亡的看法。眾所周知，儒家思想是避談死亡、諱言死亡，從《論語》中「未知生，焉知死」（〈先進第十一〉）<sup>62</sup>、「不語怪力亂神」（〈述而第七〉）<sup>63</sup>、「務民之義，敬鬼神而遠之」（〈雍也第六〉）<sup>64</sup>等言論，即可觀知儒家

<sup>57</sup> 雲井昭善〈原始仏教における恩の思想〉（《仏教思想4 恩》所收，平樂寺書店，1979年1月）59頁。

<sup>58</sup> 道端良秀〈儒教倫理と恩〉（《仏教思想4 恩》所收，平樂寺書店，1979年1月）133-134頁。

<sup>59</sup> 孫希旦撰《禮記集解》（台北：文史哲出版社，1966年10月）1340頁。

<sup>60</sup> 楊伯峻譯注《論語譯注》（台北：五南圖書，1992年9月）63-64頁。

<sup>61</sup> 胡毓寰編著《孟子本義》（台北：正中書局，1958年1月）261頁。

<sup>62</sup> 楊伯峻譯注《論語譯注》（台北：五南圖書，1992年9月）247頁。

<sup>63</sup> 楊伯峻譯注《論語譯注》（台北：五南圖書，1992年9月）158頁。

思想對死亡採取著存而不論、敬而遠之的迴避態度。其實儒家思想並非完全否定死亡或漠視死亡之存在，自「逝者如斯夫！不舍晝夜」（〈子罕第九〉）<sup>65</sup>、「自古皆有死，民無信不立」（〈顏淵第十二〉）<sup>66</sup>等言論中，亦可察知孔子對生命之無常有所感嘆，對死亡之事實並未否定。但儒家思想認為：人生在世，須將重點置於現實人生，致力於倫理道德之追求及實踐；為了追求實踐倫理道德，人必須盡全力以赴，必要時甚至犧牲生命也在所不惜。所以孔子亦言：「朝聞道，夕死可矣」（〈里仁第四〉）<sup>67</sup>、「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁」（〈衛靈公第十五〉）<sup>68</sup>。孟子繼承孔子之思想，再將儒家思想的死生觀發揚光大為「生，亦我所欲也，義，亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取義」（〈告子篇上〉）<sup>69</sup>之「捨生取義」思想。

但若再深入思考，不論「朝聞道，夕死可矣」，或是「殺身成仁」、「捨生取義」，雖然都在強調為了追求道德理想，可不惜犧牲或奉獻生命，但此為殉道而非殉人，儒家是反對殉人的，孔子說「始作俑者，其無後乎」（《禮記》卷七〈檀弓上〉）<sup>70</sup>。因為生重於死、生先於死，死亡雖是不可避免，但卻要死得其所、死得有所價值。如果生的理想尚未實現，死亡就會變得毫無價值意義，所以人們應謹慎面對死亡，不能輕言死亡或輕易選擇死亡。綜上所述，儒家思想重視的是現實人生，是以現實主義之觀點在思考死亡，是以理性主義之觀念在評價死亡。因此中國自古以來儒家思想的典籍中，鮮少出現對於死亡之探討，更無有關追求死亡、美化死亡或強調死亡之論述。如果自此觀點思考，強調獻身殉主及美化死亡之武士道思想，與主張追求倫理道德而迴避死亡之儒家思想，確有明顯差異。當然藉由追求死亡來充實人生意義之《葉隱》武士道，與注重現實人生避免觸及死亡之儒家思想，更有明顯不同。

相較之下，《葉隱》中充滿著佛教思想，佛教對其死生觀之形成有莫大影響。例如《葉隱》中提及：「世間的人類皆如人形木偶，因而才會使用幻字」（《葉隱一·四二》）<sup>71</sup>，「正因人類皆如以線操縱之木偶，所以才能行走、跑跳或行動」（《葉隱二·四五》）<sup>72</sup>。山本常朝亦言：「人生稍縱即逝，能為喜愛之事雖好，

<sup>64</sup> 楊伯峻譯注《論語譯注》（台北：五南圖書，1992年9月）135頁。

<sup>65</sup> 楊伯峻譯注《論語譯注》（台北：五南圖書，1992年9月）203頁。

<sup>66</sup> 楊伯峻譯注《論語譯注》（台北：五南圖書，1992年9月）270頁。

<sup>67</sup> 楊伯峻譯注《論語譯注》（台北：五南圖書，1992年9月）79頁。

<sup>68</sup> 楊伯峻譯注《論語譯注》（台北：五南圖書，1992年9月）348頁。

<sup>69</sup> 胡毓寰編著《孟子本義》（台北：正中書局，1958年1月）405頁。

<sup>70</sup> 孫希旦撰《禮記集解》（台北：文史哲出版社，1966年10月）149頁。

<sup>71</sup> 日本思想大系《葉隱》（東京：岩波書店，1974年6月）232頁。

<sup>72</sup> 日本思想大系《葉隱》（東京：岩波書店，1974年6月）284頁。

然此夢幻般之現世，人們多為不喜愛之事痛苦煩惱」（《葉隱二・八六》）<sup>73</sup>，「在此夢幻現世，做噩夢時應立即清醒」（《葉隱二・四五》）<sup>74</sup>。以上所述亦可觀知，山本常朝將人視為無法行動自如之人形木偶，視此現世為充滿痛苦煩惱及噩夢之夢幻世界。這種想法中蘊涵著佛教的無常思想，呈現出佛教闡述人生如夢之夢幻觀，顯示出佛教思想已巧妙的被包含於《葉隱》之中，武士道蘊藏佛教思想於此亦可見一斑。

## 結語

事實上不論是儒家思想或佛教，日本均為中國傳入，武士道德目的基本概念也大抵源自中國。只是日本吸收中國思想文化並非照單全收，許多思想傳入日本後已充分被日本化，因而才會出現與中國看似相同實則迥異之文化現象。日本思想家津田左右吉對儒家思想有諸多批判，始終認為：「儒教是中國思想，是文字上的知識，儒教不曾進入日本人之生活，也不曾支配過日本人之道德思想」（《儒教之研究》）<sup>75</sup>，並且斷言：「日本人不曾與中國人共同接受過儒教教養，亦不曾與中國人有和儒教相近之共通思想」（同書）<sup>76</sup>。但自本文可以觀知，山鹿素行之士道的確深受儒家思想影響，士道繼承著儒家思想中之孔孟思想，將儒家思想施用於外在的統治管理，儒家對士道的影響既深且遠，此乃不爭之事實。

但以《葉隱》為代表之武士道，充滿著濃厚之佛教色彩，《葉隱》武士道中所強調「恩」之倫理，主張武士為君主報恩而獻身之理念，並將此世視為無常夢幻之現世，此為武士內心之修鍊，亦為《葉隱》武士道之人生觀及死生觀。這種思想不僅承傳著佛教思想倫理，蘊涵著佛教之人生觀與世界觀，《葉隱》武士道所呈現之死生觀，與重視現實人生、強調重生輕死之儒家思想死生觀，確實相去甚遠。誠如日本思想學者高島元洋所指：由於社會組織、生活樣式等之迥異，中國思想文化在傳入日本後已逐漸日本化，因此才會呈現出出入於中國思想文化之日本文化<sup>77</sup>。或許這正是武士道思想中，可觀察出與儒家思想相近、卻又別於儒家思想之緣由。

<sup>73</sup> 日本思想大系《葉隱》（東京：岩波書店，1974年6月）295頁。

<sup>74</sup> 日本思想大系《葉隱》（東京：岩波書店，1974年6月）284頁。

<sup>75</sup> 津田左右吉《儒教の研究》（《津田左右吉全集第二十卷》所收，東京：岩波書店，1965年3月）309頁。

<sup>76</sup> 津田左右吉《儒教の研究》（《津田左右吉全集第二十卷》所收，東京：岩波書店，1965年3月）309頁。

<sup>77</sup> 高島元洋〈アジアにおける思想の多様化と主体性〉（《東アジアにおける儒教思想の倫理思想的研究》所收，東京：お茶の水女子大学，2004年3月）11頁。

## 參考文獻

- 家永三郎 《日本近代思想史研究》 東京:東京大学出版会 1953年10月
- 宇野精一・中村 元・玉城康四郎 《講座東洋思想 2 中国思想 I、講座東洋思想 3 中国思想 II》 東京:東京大学出版会 1967年2月、1967年4月
- 狩野直善 《中国哲学史》 東京:岩波書店 1953年12月
- 尾藤正英 《江戸時代とはなにか》 東京:岩波書店 1992年12月
- 相良 亨 《近世の儒教思想》 東京:塙書房 1966年7月
- 相良 亨 《日本人の死生觀》 東京:ぺりかん社 1984年6月
- 相良 亨 《日本人の心》 東京:東京大学出版会 1984年11月
- 相良 亨 《武士の思想》 東京:ぺりかん社 1984年9月
- 相良 亨 《武士の倫理・近世から近代へ》(《相良亨著作集3》所収) 東京:ぺりかん社 1993年6月
- 鈴木由次郎 《中国の倫理思想史》 東京:学芸書房 1984年11月
- 高島元洋 〈近世武士における死と時間の意識〉(講座《日本思想4時間》所収) 東京:東京大学出版会 1984年3月
- 高島元洋 《日本人の感情》 東京:ぺりかん社 2000年4月
- 高島元洋 《東アジアにおける儒教思想の倫理思想史的研究》 東京:お茶の水女子大学 2004年3月
- 津田左右吉 《儒教の研究》(《津田左右吉全書第二十卷》所収) 東京:岩波書店 1965年3月
- 中村 元 《仏教思想 4 恩》 東京:平楽寺書店 1979年1月
- 道端良秀 《仏教と儒教倫理》 東京:平楽寺書店 1968年10月
- 源 了圓 《徳川合理思想の系譜》 東京:中央公論社 1972年6月
- 源 了圓 《徳川思想小史》 東京:中央公論社 1973年1月
- 和辻哲郎 《日本倫理思想史》 東京:岩波書店 1962年1月
- 日本文化研究会編 《日本儒教》 東京:東洋書院 1934年9月

