

## 幕末日本武士的儒家经典解读 ——论吉田松阴的《讲孟余话》\*

唐利国

**【内容提要】**《讲孟余话》是日本倒幕维新运动的先驱者吉田松阴(1830—1859)的代表作。松阴在读书方法上强调自己主体性的理解,否定传统的经学方法,从兵学角度出发,对《孟子》进行了颇具个性的重新解释。《讲孟余话》既反映了松阴对时局的认识,也体现了其在西方的威胁面前维护日本独立的具体设想。尤其是其中阐述的民政论和国体论,都具有明确的兵学对策论的意义。这部书立足于兵学者的立场,整合兵学与经学,展示了松阴学问的最终形态。以兵学的立场来取舍儒学,增强了儒学的实用性与行动性,同时也不免削弱了儒家理想主义和道德普遍主义;以儒学来辅助兵学,增强了兵学的政治性和规范性,同时也不免削弱了政治理性主义,陷入狂热的尊皇主义。

---

\* 本文是国家社科基金项目“日本侵华战争时期思想战研究(1931—1945)”(项目编号 12CSS005)部分成果。

## 一 问题的提出

吉田松阴(1830—1859)是日本幕末时期思想变革的先驱,出身于长州藩兵学世家,其门下涌现了久坂玄瑞、高杉晋作、木户孝允、伊藤博文、山县有朋等倒幕维新运动的重要领导者。作为这样一支政治力量的精神导师,吉田松阴长期以来广为研究者所重视。

嘉永七年(1854)三月三日(本文所用月日皆为阴历)日美缔结和亲条约之后,日本国内局势暂时安定下来。同年三月二十七日,吉田松阴试图乘美国军舰偷渡出国,失败后向幕府自首,从此失去行动自由,或者入狱,或者在家幽居。从安政二年(1855)到四年,是松阴一生中比较平静的时期,也是其思想上的成熟期。他埋首于读书、讲义、写作,摸索新的救国方案:“乃尽洗旧见,更筹新策,潜心圣贤之道,致思治乱之源。”<sup>①</sup>安政二年四月六日,松阴作成《狱舍问答》一文。当时日本舆论的主流是提倡充实战备,松阴此文却主张内治优先,提倡重视仁政、民政。其对民政论的强调,在幕末日本近乎孤例。<sup>②</sup>这无疑应归因于他在以兵学家为志向的同时,也“潜心于圣贤之道”。

安政二年四月十二日,吉田松阴开始向狱友或亲戚子弟讲解《孟子》,三年六月十三日讲完,十八日成稿,定名为《讲孟余话》。此书广受研究者重视,不仅因其为松阴的代表作,也因其最充分地体现了松

① 山口县教育会编:《吉田松阴全集(第四卷)》(普及版),岩波书店,1938年,第160页。

② 参见藤田雄二:《アジアにおける文明の対抗:攘夷論と守旧論に関する日本、朝鮮、中国の比較研究》,御茶水书房,2001年。

阴的“国体论”(强调日本是由天皇所统治的特殊国家的主张)。<sup>①</sup>本文尝试讨论的则是长期以来为学界所忽略的《讲孟余话》作为兵学书的性质。就此而言,野口武彦的研究成果特别值得重视。野口特别强调松阴的兵学思维对其理解《孟子》的影响,认为松阴是“天生的兵学思想家”,而“《讲孟余话》全体一以贯之的是松阴的兵学思考”。<sup>②</sup>他认为正是这种兵学者的思维,使松阴对《孟子》形成了独特的理解。但野口实际上还是把松阴作为一个儒学者来把握,认为:“作为儒学思想家的松阴的成就,大半集中于其在野山狱中完成的《讲孟余话》。”<sup>③</sup>他关注的是松阴的《讲孟余话》对《孟子》的“革命”思想的接受。<sup>④</sup>但野口指出,松阴把《孟子》的王道论“作为孟子生前的时务策来理解”。<sup>⑤</sup>这一点对于理解松阴的《讲孟余话》是非常有启发性的见解。

实际上,松阴对其兵学者的身份有着强烈的自觉。他在《讲孟余话》中如此自述:“自幼以山鹿氏之兵学为业,心念武士道,常以死当

- 
- ① 注目于《讲孟余话》中“国体论”的研究成果非常之多。例如,日本著名学者奈良本辰也评价《讲孟余话》“打出了对我国国体的绝对的信念”,见奈良本辰也:《武士道の系谱》,中央公论社,1971年,第172页。桥川文三曾引用《讲孟余话》中的文句,称其“即使是在其后明治、大正、昭和时代相继展开的形式各异的国体论争中,作为最有活力,最富热情的言论,对我而言是值得敬重的”。见桥川文三:《国体论の连想》,《桥川文三著作集》,筑摩书房,2000年,第136页。吉田松阴研究的新锐学者桐原健真则认为:“不仅限于吉田松阴研究,在幕末思想研究中,这本《讲孟余话》之所以被重视,是因其为在近代天皇制下发挥了‘魔术般的力量’(丸山真男语)的‘国体’论的先驱性著作。”见桐原健真:《论争の书としての〈讲孟余话〉—吉田松阴と山县太半、论争の一年有半—》,《歴史评论》第645号,2004年1月,第64页。另外,松阴在《讲孟余话》中所阐述的性善论,也深受研究者的关注。参见郭连友:《吉田松阴の“人间观”の形成と孟子の“性善说”》,日本东北大学大学院文学研究科日本思想史学研究室编:《日本思想史研究》,第33号,2001年。
- ② 野口武彦:《われ圣贤におもねらず——吉田松阴の〈讲孟余话〉——》(上),见岩波书店编:《文学》,1982年2月,第2号,第27页。
- ③ 野口武彦:《江戸の兵学思想》,中央公论社,1991年,第292页。
- ④ 野口武彦:《われ圣贤におもねらず——吉田松阴の〈讲孟余话〉——》(下),见岩波书店编:《文学》,1982年3月,第3号,第67页。
- ⑤ 野口武彦:《王道と革命の間:日本思想と孟子问题》,筑摩书房,1986年,第275页。

心,故每感激于事变,往往不顾身家,冒危难以以为狂妄。”<sup>①</sup>兵学上的考虑构成了《讲孟余话》问题意识的核心。如松阴所述:“余幽闭于一间之室,日夜谋划并吞五大洲之事。”<sup>②</sup>《讲孟余话》一书是从属于松阴的兵学目标的。当时有人批评《讲孟余话》“未论自守之道,徒言欲与彼战者,何哉?”松阴辩解道:“《讲孟余话》六卷,彻头彻尾,无一条非自守之道。”<sup>③</sup>对松阴本人而言,《讲孟余话》是一部兵学书。松阴对《孟子》的理解,颇不同于传统的儒学者,他认为:“倘使孟子得志,亦必采用富国强兵之策,驱使善战善阵之士。”<sup>④</sup>松阴是在日本迫于美国的武力威胁而打开国门之后,为了寻找维护国家独立的方策而阅读《孟子》的。

那么,松阴为什么要到《孟子》之中去寻找其兵学的依据呢?这是因为他认为当时日本所面临的国际危机,首先是道德上的。松阴写道:“群夷竞来,虽可谓国家之大事,但不足深忧。可深忧者人心不正也。苟人心正,百死以守国,其间虽有成败利钝,未至遽失国家。苟人心先不正,不待一战而举国从夷。然则今日最可忧者,岂非人心之不正乎?近来接对外夷之际,有失国体之事不少。事之至于此,皆因幕府诸藩之将士,其心不正,不能为国忠死。”<sup>⑤</sup>

为了解除当时的道德危机,兵学家松阴有意识地求助于儒学的思想资源。松阴道:“余视今世,策强兵富国者滔滔乎陷于功利之流,梦中亦不知王道之大体。至其极,兵亦日日衰弱,国亦日日贫耗,遂至危亡相随。又,说王道者,腐儒陋学之渊藪也。泥古而不通今,非所望明仁义之大道以正人心。”<sup>⑥</sup>在松阴看来,同时代的“策强兵富国者”不知王道,无法实现真正的富国强兵。而“说王道者”又不通时务,无法实现真正的仁义之道。只有懂得孟子真意,才可能真正实现“王道”,维

① 山口县教育会编:《吉田松阴全集(第三卷)》(普及版),岩波书店,1939年,第470页。

② 同上书,第424页。

③ 同上书,第573页。

④ 同上书,第350页。

⑤ 同上书,第162—163页。

⑥ 同上书,第351页。

护国家的独立。

广受重视的《讲孟余话》中的国体论或尊皇论,有着作为兵学策略的强烈意味。至少,松阴自己承认,在这本被认为是日本国体论名著的《讲孟余话》中,“尊皇”是被作为“攘夷”的手段而讨论的。安政三年(1856)十一月二十三日,吉田松阴作《又读七则》,对于自己的思想转变描述道:“有因忧天朝遂愤夷狄者,有因愤夷狄遂忧天朝者。余幼奉家学,讲兵法,知夷狄国患之不可不愤。而后遍考夷狄之所以横,知国家之所以衰,遂知天朝之深忧,非一朝一夕故。然其孰本孰末,未能自信。向八月间,为一友启发,矍然始悟,从前忧天朝,并为愤夷狄起见,本末既错,非真忧天朝也。”<sup>①</sup>在此,松阴承认,自己在安政三年八月之前,主要是作为攘夷的手段而提倡尊皇。《讲孟余话》完成于安政三年六月十三日,当时松阴的立场还是为了攘夷而提倡尊皇。无论《讲孟余话》用多么激情洋溢的语言强调对天皇的忠诚,对松阴而言,“忧天朝”乃是起因于“愤夷狄”,而“非真忧天朝”。

鉴于以上分析,本文特别遵循吉田松阴的自我定位,考察作为兵学书的《讲孟余话》的历史意义。下面首先考察一下《讲孟余话》的学问方法。

## 二 学问方法

《讲孟余话》成书之后,吉田松阴在《跋》中,对自己读《孟子》的方法做了如下说明:

《讲孟札记》成,因复浏览一周,遂改名《讲孟余话》。……把《孟子》讲之,非精其训诂,非喜其文字,唯其一忧一乐,一喜一怒,尽寓诸《孟子》焉耳。故当其喜乐也,讲《孟子》,复益喜乐;当其忧

<sup>①</sup> 山口县教育会编:《吉田松阴全集(第四卷)》(普及版),岩波书店,1938年,第186页。

怒也，讲《孟子》，复益忧怒。<sup>①</sup>

松阴明确强调自己不是遵循传统的经学方法来讲授《孟子》，而是把自己的“喜乐忧怒”寄托于《孟子》，采取了一种极其突出自身主体性的读书态度。对此，曾主持长州藩藩校明伦馆的大儒山县太华，引用松阴在《讲孟余话》正文中所提到的：“凡读书之法，当虚吾心，胸中不可有一种之定见，宜将吾心投入书中，见书之道理如何，迎来其意”，<sup>②</sup>对此种读书方法表示赞同，并批评松阴的《讲孟余话》实际上违反了自己提倡的读书方法。面对山县太华的批判，松阴否定了自己曾经提倡的读书方法：“今而思之，是尚不免迂腐之谈。”然后放言“是的当吾病，然古今大才力之人皆然”。<sup>③</sup>

《讲孟余话》在方法论上的第二个特点，与上述松阴读书时对主体性的重视相关，即他一向强调要以“简要”来把握学问之真意：

余因以父子、君臣、夫妇、长幼、朋友之五伦与仁、义、礼、信之四德为经纬，以智织之，名为道。此外无道。……圣贤千言万语，岂复有此外乎？无实心实行者，以道为多端。余则为一条之大路。是虽余之创见，质之于圣人而庶几不悖乎？<sup>④</sup>

松阴相信自己的“创见”与圣人之意是一致的，试图以“一条之大路”来总括“圣贤千言万语”。他这种彻底地批判繁复细致的辩论的做法，在其性善论中也有着很好的体现：

其说（指关于性善论的各种观点——引用者注，以下未做说明者同此）愈备而其实愈疏。故读孟子之书者，留心于斯而不涉议论，只学事实。先笃信己性真善，发现良心，扩充恻隐、羞恶、恭敬、是非等。或起物欲，邪念起，则速寻来良心，求其所自安自快，使无悔吝。于人之教导，亦然。然则性善之外，不复借气质

① 《吉田松阴全集（第三卷）》（普及版），第518页。

② 同上书，第242页。

③ 同上书，第579页。

④ 同上书，第477页。

之说。<sup>①</sup>

松阴认为,关于人之“性善”,讨论得越多,则越不能实现。读孟子之书,不应有过多讨论。松阴关心的不是理论是否正确,而是是否能够取得道德教育的实际效果。为此,他主张应该不加考虑地坚信自己本性为善,认为繁杂的思辨和讨论,反而影响实际的道德修养:“气质之说,有大害于教化。荀子性恶之流亚也。”松阴甚至认为没有必要去批判这些错误的说法:“气之说,见于《中庸》之朱注,其外《近思录》诸书,皆大不通也。今弁而无益。可置之。”<sup>②</sup>

松阴重视主体性,强调以简驭繁,视立“志”为学问的关键,这可以说是《讲孟余话》的方法论的第三个特点。松阴甚至认为,是否能够正确地立“志”,比学问本身正确与否更加重要。

崇正学而排曲学者,固也。然今兹有一人,真有心立志益己益人,偶有不知正学,以曲学为主者,岂得一概以之为非哉。又如其所学虽似正学,其志却为名为利者,亦岂得一概以之为是哉。然则学者以志为主,至其曲正,则落于第二义也。<sup>③</sup>

松阴不认为学问之对错与道德之高下有必然的联系,其取舍标准被归结于“志”这一道德上的实用性价值。与“志”相比,学问本身的真理性不过是“第二义”的问题。因此,松阴论道:“为子者死于孝,为臣者死于忠,仰报皇国之大恩,俯尽一身之职分,日夜励志勤学,可谓不负其为正学。”<sup>④</sup>另一个突出的例子是,在与山县太华的争论中,松阴承认水户学的确有问题:“皇国学者(即水户学者)说大道,则有谬神圣者。”但同时他却又认为:“然其尊皇朝黜夷狄,其志不亦伟哉。复非道学先生之废大伦、蔑国体之比也。”<sup>⑤</sup>他还比较水户学学者会泽正志斋与山县太华道:“《新论》之作者,以尊皇国为主意。驳之者,以贬皇国为主

① 《吉田松阴全集(第三卷)》(普及版),第293—294页。

② 同上书,第604页。

③ 同上书,第45页。

④ 同上书,第46页。

⑤ 同上书,第566页。

意。细思其用意，不啻霄壤。”<sup>①</sup>在松阴看来，只要志在“尊皇国”，即便在论证上有些问题，也并不重要。

具体而言，松阴所选择的学问，依然是儒学：“乐以天下，忧以天下，是圣学之根本也。凡圣学之所主，不出修己治人之二途。”<sup>②</sup>关于“修己”，松阴论道：“学问之道，无外乎以知人之所以异于禽兽者为要。其所异者，无外乎得五伦五常而不失之。失之则为庶民，勤而得之则为君子，从容自存者为圣人。虽众人，勤励则为君子，至其功熟，即圣人也。”<sup>③</sup>关于“治人”的意义，松阴引用孟子所谓“人人亲其亲，长其长，天下平也”，然后论道：“此语天下之至论也。君君臣臣，父父子子，夫夫妇妇，天下岂有不平哉。然而天下不平者，在于君不君则臣不臣，臣不臣则君不君。二者常相待而后天下不平。”<sup>④</sup>

如此，松阴在彻底否定传统经学的方法论的同时，又同样彻底地肯定传统伦理本身。松阴的这种重道德实践、轻逻辑思辨的学问观，构成了其兵学方法论的基础。他凭着对自身“大才力”的自信，秉持自己独特的方法论重新解读《孟子》，提出了如下现状认识和对策论。

### 三 现状认识

前文曾经提到，松阴的《讲孟余话》倾向于将当时面对的国家安全危机，作为道德上的危机来把握。关于当时作为统治者的武士阶层的道德，松阴如此论道：“耻之一字，本邦武士之常言，无如不知耻之耻者也。武士之不知耻，至今日已极。苟欲兴武道，可先兴耻之一字。今日无论何事，第一耻也，第二耻也。”<sup>⑤</sup>面对幕藩制度的长期和平状态所不可避免地带来的武士传统精神的衰落，松阴认为有必要重新提倡

① 《吉田松阴全集(第三卷)》(普及版)，第608页。

② 同上书，第51页。

③ 同上书，第214页。

④ 同上书，第182页。

⑤ 同上书，第382页。

武士道。而学者们所经常提到的《讲孟余话》中的“性善论”，其实也是松阴批判现状的重要依据：

今虽无论何等田夫野老，见夷狄之轻侮，莫不愤懑切齿，是性善也。然自堂堂征夷大将军，自列国之诸大名，自幕府之老中、奉行，自诸家之家老、用人，皆无以身殉国、扫荡夷狄之处置者，何哉？其智非不及田夫野老，唯田夫野老为旁观者而尽性善也。将军、大名、老中、奉行等，为形气之欲而蔽性善也。初念非素无忧国疾夷之心，但若至于战争，姬妾数百千人置于何地？珍玩奇器藏于何地？甲冑之穷屈不如丝绢蒲团之安稳，兵粮之粗粝不如膏粱之味美。……唯有形气之欲，故堂堂高贵，反不能及田夫野老，不能忧国疾夷。以是可知性善之意。<sup>①</sup>

松阴认为，被“夷狄”“侮辱”而感到愤怒，是理所当然之事，这正体现了“人性善”。但是，将军、大名等当时执政者们的善的本性被“形气之欲”所遮蔽，所以不能奋起攘夷。将性善论直接运用于国际关系论，是松阴的特色之一。当然，他虽然批判幕府的外交政策，却并不主张立即打破当时与西方的和平状态。与《狱舍问答》一样，《讲孟余话》也主张内治优先，向海外的发展被设定为长期目标。但此书表达了强烈的对外扩张的愿望，以至于山县太华认为松阴的主张是“今俄言起兵讨伐四夷”。对此，松阴解释道：“四夷讨伐有次序，有名义。其事久长。于兹言者无益也。”<sup>②</sup>

松阴对当时日本整体局面的把握，可以说是集中于“士风批判”。与此相对，他对长州藩的评价却很高：“方今，君公贤明，相臣勤厉，庶事无不举者。虽古之治国，无以尚之。”特别是“君公贤明”这一点，松阴屡屡言及。由于对藩主毛利敬亲的信赖和期待，松阴那种期望由名君贤相（贤将）来改善政治的想法，愈发强烈。当然，长州藩的政治也并非十全十美，所谓“虽有惠民之美声，无及于民之实惠”。因此，松阴

① 《吉田松阴全集（第三卷）》（普及版），第286页。

② 同上，第591,594页。

论道：“制民产，以鳏寡孤独为先，兴救贫、恤病、育幼之政，谨庠序学校之教，于此等事，余常最为缱绻，是为政之先务。”<sup>①</sup>松阴真正希望的是，长州藩能够成为日本攘夷的领袖。他主张广招“天下之士”来长州藩供职：

吾常谓，今相臣有兼善天下之诚志，包举宇内之宏量，先开怀招集天下之士来菽下（即长州藩）。有技艺者，有才能者，有学识者，悉皆收罗，不出三五年，菽下之人才，将至于天下无比。加之，谕戒他国之非义无道，伸张忠臣义士之忧郁，则四方孰不仰望吾藩乎？于是，与列藩协心，尊崇幕府，上奉事天朝，下保守封疆，内爱养万民，外威服夷狄，其伟功盛烈，孰如是哉。<sup>②</sup>

但是，对长州藩人才任用的现状，松阴是无法满意的：“视方今当路之人，大抵规模狭隘，无容人之量，故虽有才学伎能之士，非藩内之人，则断不延见。……故天下之仕者，虽欲立吾朝，终如欲入而其门户紧闭。”<sup>③</sup>

总之，松阴对现状的认识的特征在于，无论是对于日本全体，还是对与自己所出身的长州藩，虽然程度不同，但都有着强烈的批判意识。这与他的对策论中追求政治变革的意愿是相通的。

## 四 对策论

### （一）作为兵学主张的仁政论

松阴在《狱舍问答》中开始提倡的民政论，在《讲孟余话》中得到了进一步的展开。松阴引用孟子所谓“施仁政于民”，“可使制梃以挞秦

① 《吉田松阴全集（第三卷）》（普及版），第39—40页。

② 同上书，第40—41页。

③ 同上书，第40页。

楚之坚甲利兵矣”，论道：“当时以孟子之说为阔于事情，然是大切事情，未深察而已。吾试论孟子之策之本末，施仁政于民，省刑罚，薄税敛，是其第一下手之处。然后撤封疆之诸城，兵悉归农（天下之费，莫甚于兵，不省兵何以薄税敛乎？——原文小字注）。政之便民者，无论难易必举行，士之堪治民者，不论远近亲疏必擢用，务使民休息，使民信戴我而不止。”<sup>①</sup>他认为，孟子的主张虽然往往被认为是迂阔的，其实并非如此。接着，他详细地论述了如何运用作为战斗方法的民政论。他相信，如果国君施行仁政，赢得民众的支持，即使遭遇他国侵略，只要国君下定决心，便无失败之虞：“（国君）大令国中云，我方欲爱育斯民，如何至于邻国逼迫，却使斯民苦恼，不堪哀悯。民等可任意出降，全其性命。我既为此国之主，唯一一死为社稷而已，不敢退避寸步。果如斯，则四方忠义之士，岂不感慨兴起乎。诚如斯，谁得夺其国乎？”<sup>②</sup>

早在嘉永三年（1850）八月二十日为藩主毛利敬亲讲解《武教全书》卷四之“守城”之“守城大将之决心”条时，松阴便曾强调“国君不详死社稷之义，则不可解也”。<sup>③</sup>但是，当时松阴议论的根据是《孙子兵法》中的“死地”论，而非民政、仁政论。松阴的这一思想，其《狱舍问答》中也曾提到，但直到在《讲孟余话》中才基于儒学“仁政”理念，而得以充分的展开。

松阴依据自己将《孟子》作为兵学书来阅读的独特方法，经常引用兵学方面的知识来讲解《孟子》。关于其仁政论，松阴称“且以兵略论之”，详细论述了在仁政论基础上的具体用兵方略：“敌兵之来，封疆不御，郊野不战。敌初必疑而不敢进。我静而不动，是为屈。久而敌必侮进。我犹静而不动，是为屈。敌进不得战，退无所得食，必四出侵掠。于是，我国之民心益不服……阖国之义士民，不期而来援者如云

① 《吉田松阴全集（第三卷）》（普及版），第30页。

② 同上书，第30页。

③ 山口市教育会编：《吉田松阴全集（第一卷）》（普及版），岩波书店，1940年，第100页。

震,无疑。于是始大为一伸,足以永惩邻寇。”按照松阴的理解,在实施这一策略的时候,关键是必须由“大决断大坚忍之人”,“以不疑终之”。<sup>①</sup>

松阴认为,君主的“死志”,对于被强国、大国逼迫的小国的国防尤为必要。他依据《孟子》的议论,如此论述夹在两个大国之间的小国的自我防御之道:“所谓凿斯池,筑斯城,非茫然拱手无备,尽防御之手段,使无不意之伺也。所谓与民守之,上下一致,君臣相亲,而守高城深池也。所谓效死而民弗去,万一事败,至于城池亦为人所夺,则君民上下当有枕城切腹之觉悟者也。”松阴进一步解释道:“兵家说‘笼城(即困守城池)大将之决心’,谓当决意:‘既已笼城,负必切腹。’亦此义也。”<sup>②</sup>

基于上述考虑,松阴一直期待所谓明君贤将的出现:“以守城一事言之,为主将者,道已离身之时,将吏士卒,金城汤池、机械粮饷,无一用也。”<sup>③</sup>作为军事手段的仁政要发挥作用,毕竟关键还是在于明君贤将。关于这一点,松阴引用《孙子》加以说明:“故得民、得心者,孙子所谓‘使民与上同意’之义也。民心如上之思也。上方恶夷狄而欲征伐之,民心亦如斯。”<sup>④</sup>“得民”“得心”等用语,表明民众只是操作对象,立于主导地位的只能是君主或将军。如松阴所论:“教民者,教礼仪于民,使知亲上死长之义,又使习战斗军旅之法也。是已庶又富上之教也。而其为教者,又皆无不自人君躬行实践之余而流出也。”<sup>⑤</sup>民政的效果最终取决于“人君躬行实践”。

松阴虽然因为试图偷渡海外而获罪,被剥夺了士籍,失去了武士身份,却依然保持着身为武士之“志”。例如,他在狱中对同囚讲道:“吾徒原污此士籍,不合士道,今被黜辱为囚奴,不复齿于士林。”然后激励大家道:“吾愿与诸君共同励志,讲究士道,磨练恒心,使其武道武

① 《吉田松阴全集(第三卷)》(普及版),第32页。

② 同上书,第65、66页。

③ 同上书,第435页。

④ 同上书,第180页。

⑤ 同上书,第348页。

义不负武门武士之名，虽灭死亦万万无憾。”<sup>①</sup>可以说正是因为失去了士籍(武士身份)，松阴反而特别强调身为武士之“志”。他感慨在狱的处境：“生而为士者，修熟文武，心系治乱之奉公，固也。但吾辈已为幽囚之身，语此等之事，亦近于空谈。”然后又强调：“我非为农工商之业以报国恩之身，亦唯读书讲道，研究忠孝之一端，以报他日，此事不可忘也。”<sup>②</sup>可见，松阴的仁政论和士道论密切相关。要而言之，如松阴所言：“余平生以伊尹之任为志。如其言所谓：‘思天下之民匹夫匹妇有不被尧舜之泽者，若已推而内之沟中。’”<sup>③</sup>在松阴眼里，仁政不仅仅是一种兵学手段，也是士道或武士道的理想。

## (二) 国体论的兵学意味

《讲孟余话》中“国体论”的展开，是以松阴的孔孟批判为前提的。松阴开始讲解《孟子》之初，在《孟子序说》的开头便讲道：“读经书之第一义者，要在不阿圣贤。”其批判孔孟的要点在于“孔孟离生国而事他国”。关于其伦理根据，松阴论道：“修身、齐家、治国、平天下者，《大学》之序，决非可乱。若舍身家而治平国天下，乃管晏之所为，所谓诡遇而获禽者也。”然后如此提倡其所谓“大忠”：“世之论事君者谓：功业不立则无益于国家。是大误也。只可云明道而不计功，正义而不计利。事君不遇时，谏死亦可也，幽囚亦可也，饥饿亦可也。如遇此等事，其身无功业无名誉，虽然，不失人臣之道，永为后世模范，必有观感其风而兴起者。……是可谓大忠也。”<sup>④</sup>松阴关于义利之辨的议论，彻底否定对个人功业或名誉的追求，而期望以道德行为感化他人。关于松阴以“诚”意感动他人的议论与实践，研究者已经多有论述，本文在此从略。而就儒学史上义利之辨的传统而言，松阴的观点并无甚特别之处，其真正的特色在于，紧接着将其“大忠”之论，纳入自己的国体论之内：

① 《吉田松阴全集(第三卷)》(普及版)，第42页。

② 同上书，第134页。

③ 同上书，第445页。

④ 同上书，第18—19页。

此论乃自国体上所出也。在汉土则君道自别也，大抵聪明睿智，杰出于亿兆之上者，为其君长。以此为道，故尧舜让其位于他人，汤武放伐其主，无害于圣人。我邦上自天朝、下至列藩，世袭千万世而不绝，决非汉土（指中国）等所可比。故汉土之臣譬如临时雇佣之奴婢，择其主之善恶而转移，固其所也。我邦之臣既为代代追随之臣，与主人同死生，共休戚，虽死亦绝无弃主而去之道。<sup>①</sup>

关于松阴这种“自国体上所出”的绝对的忠诚论，学界已有颇多论述。<sup>②</sup> 本文所关注的则是松阴的圣贤批判和国体论的最后归结：“闻近世海外诸蛮，各推举其贤智，革新其政治，赳赳然有凌侮上国之势。我何以制之？无他，明前所论我国体之所以异于外国之大义，阖国之人为阖国死，阖藩之人为阖藩死，臣为君死，子为父死，其志苟确乎不变，何畏诸蛮乎？愿与诸君从事之。”<sup>③</sup> 其国体论的最终目标在于抵抗“海外诸蛮”，松阴正是基于这一考虑，才完成了其讲解《孟子》的名著。

以上是松阴在六月十三日第一次开讲《孟子》时的内容。六月十八日的第二次讲义，讲解《孟子》首章《梁惠王上》中“王何必曰利，亦有仁义而已矣”，松阴继续展开其“义利之辨”：“盖仁义者道理之所为也，利者功效之所期也。苟以道理为主，功效不期而自至，以功效为主，则至于失道理者不少。且以功效为主者，事皆苟且而有所成遂者少。纵令略有所成遂，亦不足以保永久。舍永久之良图而从目前之近效，其害不堪言之。苟能一向求义理之当然，无终始，无作辍，又何忧事之不成乎？”<sup>④</sup> 松阴以“仁义”否定了“目前之近效”，同时又确信“仁义”是

① 《吉田松阴全集（第三卷）》（普及版），第19—20页。

② 特别重要的是丸山真男所指出的：“吉田松阴显现出的‘无我的’忠诚和主体的自律性、绝对皈依的感情与强烈的实践性的悖论式结合”，支撑了幕末志士的变革活动。见丸山真男：《忠诚と反逆—转换期日本の精神史の位相—》，筑摩书房，1992年，第20页。而这种武士精神和明治三十年代武士道热所提倡的“忠君爱国”之间，有着不可超越的断裂。见丸山真男：《丸山真男讲义录第五册（日本政治思想史1965）》，东京大学出版会，1999年，第256页。

③ 《吉田松阴全集（第三卷）》（普及版），第20页。

④ 同上书，第22页。

“永久”之“功效”的保障。在本次讲义的最后,围绕当时日本所面临的“攘夷”问题,松阴如此论述“仁义”与“功效”的关系:“癸丑、甲寅墨鲁之变(指 1853 年和 1854 年美国和俄国使节来日之事),屈皇国之大体而从陋夷之小丑,何至于此哉?朝野之论,无非畏惧战无必胜,转而滋生变故。是亦舍义理而论功效之弊。”<sup>①</sup>

如上所示,松阴经常一边考虑着攘夷的问题,一边讲解《孟子》,其国体论也是服从于这一主旨的。松阴国体论的重点在于强调中国和日本“君道”不同。按照儒家的观念:“君道者治天下万民而安之,此其职也。失其职时,别有当其器者代而治职,此亦自然之理也。”<sup>②</sup>吉田则坚持尊皇论,无论如何也不能赞同儒家的君主观。因为,其不但可以用来论证将军取代天皇统治日本的合理性,同样也可以用来论证西方人取代日本人统治日本的潜在合理性。如前引松阴所谓“忧天朝者,并为愤夷狄起见”,他是为了论证攘夷的原理而展开其国体论:“凡皇国之所以为皇国者,以天子之尊,万古不易也。苟天子可易,则幕府可帝,诸侯可帝,士夫可帝,农商可帝,夷狄可帝,禽兽可帝。则皇国与支那、印度何以别乎。”<sup>③</sup>松阴国体论对“皇国之所以为皇国”的强调,最重要的目的就在于论证日本和中国或印度不同,能够避免成为西方列强的殖民地的命运。首先要确立战胜的自信和勇气,这是松阴国体论作为兵学主张最值得重视的要点。

在此还应当注意的是,松阴用的概念是“天子”或“帝”。他所寄望于天皇的,不仅仅是成为政治象征,而是像中国的皇帝那样,做一个有独立意志的政治性君主。<sup>④</sup>松阴如此论道:

① 《吉田松阴全集(第三卷)》(普及版),第 23—24 页。

② 同上书,第 530 页。

③ 同上书,第 548 页。

④ 井上勤曾如此评价《讲孟余话》中的天皇观:“天皇的绝对神圣化,意味着日本出现了超越幕藩体制的忠诚对象,天皇的政治性人格化,打开了天皇成为武士的能动性忠诚对象的道路。”见井上勤:《ネーションの形成》,桥川文三、松本三之介编:《近代日本思想史大系 3 近代日本政治思想史 I》,有斐阁,1971 年,第 91 页。

吾常就周制而深有所感。其之天子、公、侯、伯、子男为五等，君、卿、大夫、上士、中士、下士为六等。周制每事如斯。……其意盖谓，天子自公侯尊一等而已，君自卿大夫高一等而已。故三代之时，人君不敢以崇高矜伐人，有恭谦待下之礼。是以国家和睦。……如本朝者，君臣之义固非外国之比，然天子诚云上人，以为非人间之种，古道非曾然。自王朝之衰至兹，又至兹而王朝益衰。苟有详陈此义于明主之前者，必有超然而进于古道者也。<sup>①</sup>

松阴在讨论长州藩的政治时，就经常作为“太平之弊”而批判“上下悬隔”，主张主君勤政。关于天皇，松阴也向往周制，期望天皇成为政治性君主：“苟已有时有势皇道再兴，巡狩之义第一不可不议。巡狩之事，依书之《舜典》《周官》，皆天子行幸四岳（东岳泰山，南岳衡山，西岳华山，北岳恒山——原文小字注），使其地方之诸侯来朝见。……因于皇国亦仿此意……”<sup>②</sup>

当然，在日本实行中国三代的礼制，对当时的松阴而言，只是一种模模糊糊的期待而已。其时山县太华写道：“人岂皆为王臣哉？有王臣，有幕朝之臣，有诸侯之臣，有大夫之臣，有士之臣，皆各尽忠事其主，天下治，四民又安，然后可谓对皇朝之忠也。”与太华激烈争论的松阴，对太华此语却评论道：“是纯正之论也。余平生之言语行事，无一非此意。”<sup>③</sup>可见，当时松阴虽然提倡尊崇天皇，却并未突破幕藩制度下等级性的忠诚。松阴写道：“苟不能忠于我主，安能忠于皇朝乎。苟不能忠于皇朝，安能忠于我主乎。分皇朝与我主，以之为二，习俗之见也。”<sup>④</sup>他认为对天皇的忠诚和对藩主的忠诚是同一的。松阴还写道：“有幕臣，有王臣，苟为尊朝廷，敬幕府，攘夷狄，爱苍生之人，无云分。”<sup>⑤</sup>当时松阴对幕府的批判只是意在进谏：“吾之言，幕府药石

① 《吉田松阴全集（第三卷）》（普及版），第 261 页。

② 同上书，第 341 页。

③ 同上书，第 565, 566 页。

④ 同上书，第 566 页。

⑤ 同上书，第 570 页。

也。”<sup>①</sup>自然,作为理论上的可能性,松阴也论述了依据天皇的敕命放伐将军的问题:

若夫征夷大将军之类,乃天朝所命,唯称其职者得居之。故使如征夷足利氏之旷职,直废之亦可也。是与汉土君师之义相类。然如汤武者依义讨贼,称承命于天。在本邦则不然。赫赫天朝,天日之嗣,照临宇内,苟不奉天朝之命而擅问征夷之旷职,所谓“以燕伐燕”者也,所谓“春秋无义战”者也。(不奉天子之命,敌国相征者,虽谓依据何种之正义,非义战——原文夹行小字注)故读此章者苟不致审辨,适以启奸贼之心而已。<sup>②</sup>

松阴并未否定中国儒家所承认的依据抽象的“义”或者“天命”的放伐行为,但他认为这一原则不适用于日本。不仅天皇不可以放伐,而且日本天皇是“天日之嗣”,“奉天朝之命”这种形式是保证正义的绝对条件。同时,松阴也已经认识到,将天皇绝对化孕育着可以否定幕府权力正当性的逻辑。松阴虽然并未否定幕府存在本身的合理性,却也在考虑由天皇直接掌握政治权力的可能性。在同一时期的书信中,松阴写道:

恭惟天祖垂统,天孙继绍,至神武,神州之基成矣。至治千七八百年,而事势始变。天下大乱,四百余年,而干戈始息。天下无事,二百余年。前千七八百年,非无小乱,而概谓之至治者,权在朝廷也。后六百余年,非无大治,而不得谓之至治者,权去朝廷也。有志之士,有感于是,欲收复朝权,驯致至治,而谋虑不长,积累无渐,不审事机,不察时势,甚至使朝廷获罪于巨室。<sup>③</sup>

松阴虽然认为,只有权力在于朝廷,才可谓“至治”,否则,即使有“大治”,也不可谓“至治”,但他也主张恢复天皇的政治权力,是长期目标,不是当务之急。他反而批判图谋“收复朝权”的“有志之士”,“不察时

① 《吉田松阴全集(第三卷)》(普及版),第548页。

② 同上书,第59—60页。

③ 《吉田松阴全集(第四卷)》(普及版),第158页。

势”。尽管如此，松阴议论中潜在的叛逆性也是不可否认的。山县太华便如此把握松阴的教育活动的意义，并加以批判：“自一身一家至一村一乡窃语于同志者，自一人至十人、自十人至百千万人，终传此志而自一身及于子子孙孙，至同志多出，武将家之势孤立时，欲乘兵乱等回复天下。”<sup>①</sup>太华推测松阴的动机是“回复天下”即恢复天皇的统治权。如前所引，松阴虽然称图谋“收复朝权”的人为“有志之士”，却反对其尝试倒幕的行动，而且他坚持认为尊皇与敬幕是可以统一的：“武将家者，此事（即尊皇）之栋梁也，何忧其孤立。迄今唯敬幕府而已，自是与奉天朝之心并举而敬幕府也。”<sup>②</sup>然而，对于采取对外和亲政策的幕府而言，主张攘夷的松阴的确是不安定因素。在这一点上，山县太华的批评可以说正是一语中的。

面对这样的责难，松阴的国体论恰恰发挥了为自己充满军事动员意义的教育活动进行辩护的功能，在一定程度上弱化了或者说是推迟了尊皇与倒幕之间的冲突。松阴主张的是进谏的逻辑，而进谏意味着发源于臣下的立场。松阴正是立足于臣下的立场，一味强调臣下进谏的义务，促使臣下采取积极的行动。与此同时，这也意味着将忠臣激进的主动行为正当化。在同一时期的书信中，松阴引用《孟子》，强调政治混乱的责任在于地位较低的人：

吾退稽治乱之由，始信天下之事，一言可以断矣。孟子有言：“人人亲其亲，长其长，天下平矣。”是故朝廷失权，罪在摄关将军，摄关专权，罪在其官属，将军攘权，罪在其臣仆，何也？臣属固失规谏之道，而有长逆之罪也。由是言之，今天下贵贱尊卑，智愚贤不肖，无一非失道有罪之人也。诚使人人各守其道，而远其罪，则为君者，以诚其臣，为臣者，以谏其君，为长者，以饬其属，为属者，以规其长，为父者，以训其子，为子者，以劝其父，智以喻愚，贤以导不肖，谋虑之长，积累之渐，上自摄关将军，下至农工商贾，终当

① 《吉田松阴全集（第三卷）》（普及版），第591页。

② 同上书，第594页。

归焉。兴隆之机,恢复之势,沛然孰能御之?<sup>①</sup>

松阴认为强调朝廷的权威和坚持“朝廷一将军—官属—臣仆”这种等级制身份伦理,并无丝毫矛盾。如此,他通过特别强调传统臣下伦理的政治责任,在主张效忠天皇的同时,也在承认幕府地位的前提下督促其转变政策,提示了进行广泛动员的逻辑。这正是松阴国体论在兵学上的第二点特别重要的意义。

松阴国体论在兵学上的第三层意义,体现在可以作为支持日本国内各种势力团结一致的根据。松阴对《孟子·梁惠王下》第三章中关于交邻国之道的论述,进行了新的解释。他把日本与西方国家的交往原则,规定为“待夷狄之道”。<sup>②</sup> 而把孟子所提倡的交邻之道,限定于日本国内诸藩国之间的交往,并以此来辅助其国体论,论证日本各藩应该相互合作,一致对外:

凡交邻国,以亲睦为主。故有力、德、义三者优于我者,固应奉事。或虽有恃力强梁者,亦尽力宽假而不与之争锋。若又有小国,则应爱护之,使免他国之侵陵。凡受夷狄之陵侮,生民为涂炭者,多因国内相争。有志于世道者,最应留意之事也。本藩人或谓,安艺者吾旧国,宜乘时夺复,遂可按十州之旧业,与天下争衡。此论,余所深痛心也。凡七道之诸藩,孰非奉天子之命,从幕府之令者乎? 协心合力,奉事天朝、幕府,固其职也。<sup>③</sup>

立足于自己的国体论,松阴在一定程度上超出了本藩的局限性,认为长州藩士主张乘机夺回旧时领国支配权的做法虽然可以理解,却是不识大体的主张。<sup>④</sup> 他希望日本人能够团结起来一致对外:“方今外夷自四面伺我衅隙,当此之时,使六十州之人心为一块石,以惩彼小丑,

① 《吉田松阴全集(第四卷)》(普及版),第158页。

② 《吉田松阴全集(第三卷)》(普及版),第48页。

③ 同上书,第49页。

④ 在大约同一时期的书信中,松阴写道:“本藩人无不在乘机修复艺(安艺)。是虽人心所不得止者,然暗于大义也。”见山口县教育局编:《吉田松阴全集(第八卷)》(普及版),岩波书店,1939年,第423—424页。

清海波，尤所愿也。”<sup>①</sup>

其实，按照《孟子》的教诲，与邻国交往应该“以亲睦为主”，且应奉事“力、德、义三者优于我者”，如此，则完全有可能导出日本应该与西洋列国和亲的结论。但是，力主攘夷的吉田松阴，有意识地把与西洋诸国的交往原则规定为“待夷狄之道”，而把孟子的理念重新解释为日本各藩国的交际之道，以“奉天子之命，从幕府之令”作为各藩共有的价值观，视之为各藩合作的根据，并劝说“有志之诸侯”：“先修自国之政教，稍海谕革正邻国之非政，米粟不给则给之，甲兵不备则备之，相约共守神州（指日本），则国脉不日可强盛也。”当然，如同前文所反复提及的那样，松阴亦一如既往地强调：“是皆自至诚惻怛之心出也。若以之为卖恩养威之术数，大非也。”<sup>②</sup>坚持主张自己的兵学的道德性，批判缺乏诚意的权谋术数，是松阴一贯的态度。

## 五 结语

松阴曾经如此自述其学问的立场：

学兵者，不可不治经也。何也？凶器也，逆德也，用以济仁义之术，苟非通经者，安能然哉。禁暴弥乱，膺戎惩荆，救生灵于涂炭，存国体于将坠，仁之至，义之尽也。若不然，利人土地兵甲士女玉帛，起兵以争，凶孰甚焉，逆孰甚焉。苟徒讲攻战守御百战百胜之术，而不达所以用之之原，安知其不滔滔乎陷于凶逆。吾故曰：学兵者，不可不治经也。但经亦多端，性命之精微，鬼神之幽妙，下及训诂之繁冗，其书则诗、书、易、春秋，有论孟，有宋明诸家之学，有本邦伊物（指伊藤仁斋和荻生徂徕）流，推类分部，无知畔岸，如之何？其学兵之余，而能遍探而精覆乎？虽然，人唯有五常五常，亘古今而无变。虽夫精微幽妙与繁冗者，其言不能人人而

<sup>①</sup> 《吉田松阴全集（第三卷）》（普及版），第49—50页。

<sup>②</sup> 同上书，第153页。

无异同。典常行于其间，而不相乖相悖。典常既得，凶逆可以济仁义。学兵者之治经，于是乎足矣。何必朱王伊物云尔乎哉。唯泛滥无纪不堪其弊，故或朱、或王、或伊物，适从而可。<sup>①</sup>

这里详细阐述了作为兵学者对经学即儒学所应采取的态度：为了保证战争的道德性，兵学者必须学习经学。但是，对于身为兵学者的松阴而言，经学被定位为兵学的补助，是所谓“学兵之余”的事情。经学有多种流派，兵学者不可能研究所有的流派，亦无此必要。松阴认为，无论哪种经学流派，其基本伦理要求即“五典五常”是不变的。对于兵学者来说，只要能够具备这种道德性就可以了。过度沉溺于不同流派不同学术之间的差别，反而不好。因此，松阴主张，无论是朱子学、阳明学，还是古学，只要适当学习即可。松阴重视的不是经学自身，而是单纯的、固定的道德原则。他把经学视为服务于道德修养和政治军事实践的手段，其实是放弃了作为学问的经学。松阴最终将《讲孟礼记》改名为《讲孟余话》，也正是因为他自觉地认识到此书并非“发精义，摘文藻”的讲经之作，“是特讲孟之余话耳，何得为礼记哉”。<sup>②</sup>

松阴以其主体性的读书态度向“圣贤之道”探求新的方策，《讲孟余话》即其摸索的结晶。这部书立足于兵学者的立场，寻求维护日本独立的方法，整合兵学与经学，展示了松阴学问的最终形态。松阴以兵学的立场来取舍儒学，增强了儒学的实用性与行动性，同时也不免削弱了儒家理想主义和道德上的普遍主义；以儒学来辅助兵学，增强了兵学的政治性和规范性，推进了倒幕运动的展开，同时也不免削弱了政治理性主义，陷入尊皇主义的道德狂热。作为倒幕维新的精神先驱，松阴的思想倾向对近代日本发展道路的选择，产生了不可忽视的影响。

（唐利国 北京大学历史学系副教授）

① 山口县教育局编：《吉田松阴全集（第二卷）》（普及版），岩波书店，1939年，第145—146页。

② 《吉田松阴全集（第三卷）》（普及版），518页。

knowledge and religion, his use of the terms “greater knowledge” (大知) and “greater mind” (大心), and the evolution of his main thesis and its impact upon modern transformation of East Asian civilization.

### A Japanese Samurai's Interpretation of Confucian Classics in Bakumatsu Period: the *Koumouyowa* of Yoshida Syouyin

Tang Ligu

**【Abstract】** The *Koumouyowa* is the representative work of Yoshida Syouyin, one of the forerunners of Japanese anti-Bakufu and restoration movement. In this book, Yoshida emphasized the self subjectivity in reading and understanding the classics. He reinterpreted the Mencius with his own unique approach of Heigaku, rejecting the traditional methodology of studying Confucian classics. The *Koumouyowa* can be understood as a result of Yoshida's recognition of contemporary political situation, presenting his scheme for maintaining the independence of Japan under the pressure from the Western powers. His discourses on civil administration and state system in this book can also be perceived as the countermeasures against external threats on a clear Heigaku ground. The ultimate form of Yoshida's learning is displayed in his integration of Heigaku and Confucianism. The acceptance of Confucian from the perspective of Heigaku had strengthened the practicability and action orientation in Confucianism while weakening the Confucian idealism and moral universalism at the same time. And for Heigaku, the elements of Confucianism had strengthened its political and educational role, but weakened its political rationalism paving the way to the fanatic idolatry of Japanese emperors.