

# 上 篇

中国哲学在日本被吸收与变迁的历史

—日本人与儒教的相遇



## 一、前 言

“中国哲学在日本被吸收与变迁的历史—日本人与儒教的相遇”这个课题含有双重意义。第一是民族性社会性的课题。即，中国哲学是中华民族及中国社会创造的思想，为什么日本民族和日本社会能够吸收它呢？当然，优秀的思想是会超越特定的民族和社会而传播到全世界去的。诸如基督教、伊斯兰教、佛教等都有过这样的经历。但正如基督教是在欧、美，伊斯兰教是在阿拉伯、非洲，佛教是在东南亚各地区发展起来的那样，中国哲学主要是在东亚的中国、越南、朝鲜及日本各国发展起来的。这便使人感到它的发展同民族形态、社会结构及思想意识之间有着本质上的联系。同时，中国哲学在各国发生的变迁，也使人们认识到包括中国本身在内的民族与社会的特殊性。

第二是个人性的课题。即，为什么思想家个人选择中国哲学作为自己思想活动的对象呢？他们又想通过中国哲学来主张些什么呢？在日本，除了原有的神道，还流入了佛教、基督教、儒教、道教等多种多样的外来思想，这些思想互相影响又创造出众多的思想流派。而在这众多的思想中之所以选取了中国哲学，大概是由于中国哲学的思想结构，虽以一定的社会状况为基础，但作为其个人思想活动的手段，是比较适宜的缘故吧。

这两个课题，既有各自的固有领域，又相互重叠。而且，中国哲学，又是极其丰富多彩的，除有儒教、道教、墨家、兵家等中国固有的思想外，还有在中国建立起来的诸如华严宗、天台宗、净土宗等佛教诸派，以及在中国扎了根的基督教分支之一的景教等。所以，仅仅这么一篇短小的论文，是不可能涉及到这么庞大的思想体系的。这里，仅把问题限定于中国哲学主流的儒教并触及与儒教有关联的佛教观点，从分析“公私”概念的角度出

发，综合性地对上述两个课题加以探讨，并把历史上将民族与社会统一了的国家，作为划分历史阶段的基准。

## 二、古代中日律令制国家与儒教

日本系统地引进儒教，始于律令制国家时代。日本同朝鲜、越南等共同构成了东亚世界，而位居其中央的是拥有广袤土地、众多人口和先进文化的中国。在 7 世纪时，日本还处于氏族制国家阶段，血缘共同体的氏族首领统治着土地和人民。在氏族联合的基础上，形成了以大王（后来的天皇）为总首领的国家。但在大陆，隋唐帝国已经完成了律令体制，皇帝实行专制统治，通过实施土地国有制（均田制）和对人民进行差别性的分割统治（良贱制），确立了强大的一元化的国家权力。日本为了对抗隋唐帝国的国际性压迫，需要进行国家机制的整编，把权力集中于天皇，从 7 世纪中期到 8 世纪，引进班田收授和良贱制，形成了律令制国家。即使在隋唐帝国，在皇帝的专制统治下，也仍然残存着有实力氏族的传统性统治权。日本的律令制国家，对有实力的氏族，在事实上承认其对土地和人民的所有权，存在着世袭性的垄断国家的中央、地方官职等现象，始终未能避免氏族制与律令制的二元性。但是，在专制权力统治下，把人民奴隶般地束缚在土地上，以及与之相应的劳动奴隶制在体制上的流产等，并不能否定日本和隋唐帝国之间存在着本质上的关联——总体性的奴隶制（亚细亚生产方式）。

隋唐帝国的律令制“令”本身是以《周礼》为基础制作的。《周礼》是儒教经典之一，是把一元化地集权于皇帝手中的专制统治国家视为理想的书。当时儒教的主流是汉唐训诂学，也就是将《五经》的解释无矛盾地相统一，将语义进行严密限定；在思想上，是以家长制的家族统治与专制君主的国家统治为原理，具

有极其现实的道德性政治性体系。

其思想特征，可以归纳为五伦五常，即“父子之亲，君臣之义，夫妇之别，兄弟之序，朋友之信”。人伦（人际关系），具有可通过“父之慈与子之孝”达成“父子之亲”和由“君之仁与臣之忠”达成“君臣之义”等相互关系的侧面。但是，这只是次要的因素。如同“父为子纲”、“君为臣纲”所言，“在上者”的统治与“在下者”的隶属这种上下统治关系，才具有根本性的意义。

父子与君臣被看作是一切人际关系的基础，但两者之间却存在着很大的差别。父子关系被称为“父子天合”，是超越是非善恶的先天性绝对性的结合。当父亲有不法行为，儿子一再劝阻仍不被接受时，儿子只能号泣而顺从父亲的行动。与此相反，君臣关系被看作是“君臣义合”，是通过道德维系着的后天性相对性的结合。当君主有无道行为，臣反复劝谏仍不被采纳时，臣可以解除君臣关系而隐退。当君主的无道造成危及天下的事态时，甚至承认臣放伐君主（革命）的权利。这大概是由于作为汉唐训诂学渊源的早期儒教，反映着先秦（氏族制国家时代）宗族统治对国家统治具有优越性的观点。

但另一方面，汉唐训诂学又以身份来区分孝，断言天子之孝就是统治国家并主张臣之孝应同忠君相统一。国家为“公”，家族为“私”。可以说，虽然汉唐训诂学是以“父子天合”、“君臣义合”的理论为基础，但到秦汉帝国以后，为了适应加强国家权力的需要，也在谋求对思想的整顿。不过，当对君之忠与对父之孝发生矛盾时，把孝作为“私”加以否定，把忠作为“公”加以绝对化的思想，在汉唐训诂学中是绝未产生过的。“父子天合”、“君臣义合”的理论并未形骸化，而是继续存在着。

汉唐训诂学，虽在国家内部的道德性政治性秩序方面奠定了理论基础，但在历史的变动、自然与社会的关系以及个人的自我

解脱、拯救等领域，却未能建立足够的理论。前者，是“天人合一”、“春秋灾异”的思想，停留于主张把自然界的变异当作社会变动的预兆加以考察；反之，又认为政治权力者的德行或恶逆也反映在自然界的变异上。在后者，并未明确圣人的理论定位及凡人成为圣人的方法。

从印度传入的思想—佛教，对此作了补充，它和儒教及老庄思想等经过相互交融，出现了中国独自の宗派：天台宗、华严宗及禅宗等。天台宗的圆融三谛<sup>②</sup>说，认为可以通过一切现象去认识绝对性的实在。华严宗的事事无碍法界观，认为一切现象本身即是绝对性实在的融通无碍的表现。禅宗的直指人心、见性成佛说，认为通过打坐可以与绝对性的实在相合，从而一切行为都将成爲这种境界的表现。这些观点，虽然方法各有不同，但其目的都是想通过个人对绝对性实在的认识（觉悟），谋求从人间苦恼中的解脱与自救。若从社会的角度看，则有必要附加一点，那便是它拥有将现实本身作为真实予以绝对化的视角，是适合隋唐帝国统治体制的思想形态。儒教与佛教，作为相互补充的思想而持续存在着。

日本的律令制，虽然省去了隋唐帝国中行政组织的重复性，设置了神祇官等独有的官职，具有一定的独特性，但基本上可以说是大唐律令的翻版。在思想上，国家也在奈良时代引进华严宗、平安时代引进天台宗等佛教思想的同时，一面追随隋唐帝国的动向，一面致力于儒教思想的吸收。

例如，养老律令<sup>③</sup>中的学令规定，大学寮<sup>④</sup>的学科目有《周易》、《尚书》、《周礼》、《礼仪》、《礼记》、《春秋左氏传》及《孝经》、《论语》，是以郑玄注为中心进行教学的。但从养老令的注释集（令集解）看，虽在日本尚未设置，但由于在唐令中规定除《左氏传》外增加《公羊传》、《谷梁传》而讲授《春秋》三传，因此在 798 年 3 月 16 日的太政官符令中，追加了《公羊

传》、《谷梁传》作为教学科目。

另外，在隋唐帝国，训诂学中存在着今文学与古文学的对立，即使在谁为祭奠对象的最高圣人问题上，也存在着分歧，今文学派首推孔子，古文学派则首推周公，出现了频繁更替的现象。例如，曾有过如下的变更情况：

- 孔子（隋大业年间以前）
- 周公（唐武德令）
- 孔子（唐贞观令）
- 周公（唐永徽令）
- 孔子（唐开元二十五年令）

日本的大宝律令，由于是 701 年制定的，因此可能是以 651 年唐帝国制定的永徽令为依据，而在大学、国学的祭奠中，把周公作为最高圣人。但在 718 年制定、757 年施行的养老律令中，大概在施行阶段做了修正，依据 737 年唐帝国制定的开元二十五年令，做出了祭奠“先圣孔宣父”的规定。然而，当 752 年大学寮助教正六位上膳臣大丘到唐朝时，了解到唐朝的最高学府国子监将孔子称为“文宣王”，回国后建议日本也应准照唐朝的规定将“先圣孔宣父”改为“文宣王”<sup>④</sup>，以免有背崇德之情，丧失致敬之理”。在 768 年 7 月 30 日的太政官符中，采纳了这一建议。这些都说明，律令国家时代的日本儒教，非常忠实地追随着隋唐帝国训诂学的动向。

从佛教方面看，出现了行基、最澄<sup>⑤</sup>、空海、源信等众多终生从事于佛教思想活动与实践的人，他们都不是照搬中国的佛教，而是构筑了独自的思想。尤其是最澄倡导的“悉皆成佛”和“现世成佛”与中国的天台宗只承认多世轮回转生才能成佛的观点相反，形成了广泛承认人成佛的可能性与现实性的日本天台宗<sup>⑥</sup>独特的立场。在隋唐帝国，华严宗被说成是佛教思维的最高形态，而在日本律令制国家，天台宗比华严宗更能经常不断地开

拓新的思想领域，为后来净土宗<sup>⑦</sup>各派、禅宗<sup>⑧</sup>、日莲宗<sup>⑨</sup>等的形成打下了基础，进而在佛教包容吸收日本固有的土著信仰—神道（本地垂迹说）或介人神道思想体系方面，天台宗也发挥了指导性的作用。最澄一生都在与南都旧佛教相对抗，虽遇到各种各样的阻碍，但却始终致力于贯彻彻底的现实的一乘主义。而在儒教方面，却始终未出现一位像最澄这样的人物。当时，在日本贵族中间，爱好以《白氏文集》为代表的汉文、汉诗，先后创作编辑了《怀风藻》、《凌云集》、《文华秀丽集》、《经国集》、《本朝丽藻》等，虽堪称是当时文艺爱好的最高体现，但却很难发现有什么主体性的思想活动。

但也不应忽视，在客观上，这些汉诗、汉文中也流露出反映日本律令国家特性的思维方式。例如，在《经国集》卷二十中，对“忠孝孰为先孰为后”的问题，主金兰作了如下回答：

盖事亲之道，莫尚于孝，奉国之义，孰贵于忠。依孝以事君，前史之所载；求忠于孝门，旧典之所编。故虽云公私不等，然则忠孝相通。……别或有背亲以殉国，或有弃私以济公。……在于父便以孝为本，在于君乃以忠为先。探今日之旨，宜以忠为先，以孝为后。

在这里，忠为公、孝为私、忠先孝后的课题鲜明地浮现出来。当然，由于是处于以藤原家族为中心的实力氏族垄断国家权力的时代，因此，很难认为这是主金兰作为实践性课题而提出的，是对天皇的忠诚还是对家父长的从属的问题。但到后来，幕藩国家的儒教思想家们，在以毕生精力构筑其思想时，以朱子学的“公”为普遍性道德律，“私”为任意性欲望的道德论为媒介，逐步发展为忠绝对优先于孝的观点，并成为幕藩思想史的主流。可以说，序幕，早已在律令国家的儒教思想中被编定了。

### 三、中华封建制帝国与朱子学

9 世纪后半期以后，中日两个律令制国家土地国家所有制逐渐崩溃衰退，在此过程中，农奴制（封建制）逐渐发展起来，即大量土地拥有者（领主）和被束缚在土地上的小农（农奴）的生产关系，最终导致国家本身推行班田农民的农奴化。但是，以农奴制为基础所构筑的国家结构与思想形态，在日本和在中国却完全是背道而驰的。

在中国，自唐未经五代，由于产生了很多独立自耕农，领主（主户）即使可以建立私人大量拥有土地、统治农奴（佃户）、收缴地租的庄园，但却未能确立独立性的政治领域。因此，领主阶级便将领主权一元化地集中于皇帝，领主个人则通过科举考试成为皇帝的官僚，进入中央或地方的国家权力机关，以皇权为媒介，在拥有众多独立自耕农的同时，作为领主阶级总体，实现农奴制统治。宋、元、明、清各代中华王朝，都是建立在这种官僚制结构上的。

在思想形态方面，儒教把佛教各宗派的理论作为否定性的媒介，确立了社会与自然相统一的世界观及个人与绝对性实在相合一的方法论，开始具备了不再需要佛教补充的思想完整性。南宋王朝的中坚官僚、封建地主朱熹（1130—1200，朱子乃其尊称）所完成的朱子学，就是一个典型。朱子学是以理气二元论为基础而构成的。理是唯一的永恒不变的根源性实体，但由于不具物质性，所以仅有理不能现象，必须同作为气状物质的派生性实体一气相结合才能生成万物，并内在于一切个别存在的事物中（理一分殊）。把与气结合之前的、理本身的状态称为体（未发），与气结合后的状态称为用（已发）。理具有多种属性，诸如：一元化超越性实体（太极）；世界存在的根据（所以然之故）；自然

运动法则、社会行为规范（所当然之则、道、条理）；存在的本质（本然之性）等。理无疑是贯穿自然与社会的存在的同一性。气凝聚则产生存在的形态，分散则使存在的形态消失。基于气凝聚时的清浊纯驳、长短厚薄的不同条件，而产生个别存在的形态差异。气是万物差别性的根源。人的本质—理（本然之性），作为与气相结合的气质之性而实际存在着，当其现象时称为情（喜怒哀乐等）。作为人之主体的心，将性与情统一起来，如果所秉赋的气是清纯的，那么气质之性则表现为本然之性，所显示的情便完全不含有恶—一个人的欲望（私），而总是与善—普遍性道德律（公）相一致。这样的人，称为圣人。如果气是浊驳的，在气质之性中产生制约因素，情便难免恶—偏向。这样的人，称为凡人。凡人亦可通过将秉赋的气纯化而成为圣人。

成为圣人的方法，被表述在朱子最重视的（大学）八条目的解释中。人首先要认识个别事物中内在的理（格物），体会正确的知识（致知）。由此而使自己的意念诚实（诚意），保持正常的精神状态（正心），以完成自我修养（修身）。这样，便可以使家族和合（齐家），统治国家（治国），达到世界和平（平天下）。就是说，以积累对客观的个别之理的认识为媒介，能够认识主观的理，在达到对理的主、客观亦即绝对性的认识之后，便可以去实践理（知先行后）。通过对理的认识与实践，所秉赋的气由浊驳转化为清纯，凡人就可以达到圣人的境界。所有的人，都可以通过主体性的活动，否定秉赋的差别性与恶，实现与本来的理即绝对性实在的同一性。

上述朱子学的思想，可以概括为如下几个特点：

第一，通过把理限定为贯穿自然与社会的永恒绝对的存在，把现实的社会秩序看做是绝对真理所现象的永恒不变的自然秩序，从而导致出现现实的社会秩序是永恒不变的秩序这一保守性的倾向。

第二，个人的认识，从认识客观的个别事物开始，但当将其积累起来达到对贯穿世界的一元化的理的认识时，个人的主观性认识，便成为与客观性认识完全一致的绝对性认识，反过来又可以支配个别事物。作为圣人的经典性著作的经书，在这种绝对性认识面前也是有限的存在，因此，朱熹采用四书主义代替传统的五经主义，批判经书的纯真性，重新组合经书的章节段落，甚至对推定为脱落的部分也进行了补充。

另外，还将产生当在客观—封建国家中发现理后，通过自己的绝对性认识去纠正其内部矛盾，以使理显现的政治改良主义倾向。

第三，把圣人作为理（绝对性实在）的体现者，通过阐明凡人成为圣人的方法，充实了汉唐训诂学中欠缺的个人解脱的理论。虽然气的清纯浊驳（道德性因素）是可变的，但气的长短厚薄（身份性、阶级性因素）却是不可变的。因此，这一理论，同时也就成了固定现实中身份性阶级性秩序的统治理论。

第四，通过将国家统治与世界和平作为普遍性道德律的最高实现，从而将处于可以实践它的地位上的最高政治权力者—皇帝绝对化。朱子学虽也继续保持“君臣义合”的理论，并在公开场合肯定放伐说，但放伐的条件，要求是君主的无比残暴和家臣的圣人性。因此，孔子以后，在圣人未再出现的现实中，家臣批判君主的方法，就只限于解除君臣关系而隐退了。

第五，通过认定“父子天合”即是理，为家长制统治奠定了理论基础。没有出现使君臣关系优先于父子关系的理论。

第六，把气的运动倾向视为不可避免的，存在着“当然而不然”的现象，即承认应当如此却不能如此的现实，主张人在其中必须始终顺从理，从而为社会性的矛盾与个人性的行为提供了依据。从长远观点看，虽然理贯穿于社会中，但个人顺从理，并非与社会性矛盾的解决直接相联，最终还是不得不听从历史的发

展。

理的认识与实践，当面向个人道德的完成、体制内部的批判、儒教体系的改良时，朱子学的思想，便表现为观念上的高昂，但当面向社会性国家性秩序本身时，便转变为对现实的迎合，即承认皇权与家长统治的绝对化及其历史发展。因此，在南宋王朝内部权力争夺的过程中，朱子学曾被作为伪学加以禁止，随着元、明、清的王朝更迭，其地位逐渐提高，成为科举考试的标准学说与国家性的教学内容。甚至发展到对公然批判朱子学的人，要加以处罚，并烧毁其著作的程度。

#### 四、中世日本封建国家与儒教

在日本，在 11 世纪至 16 世纪的庄园社会，由上自庄园领主（中央贵族）下至地方领主（武士）的领主各阶层分掌庄园统治权。最初是地方领主隶属于庄园领主，但后来逐渐形成了下级领主与上级领主之间、上级领主与更上级领主之间的上级对下级的土地恩赐、贷与（恩贷制）和下级对上级的服从、奉仕（主从制）的相互关系，亦即通过形成俸禄制度，使地方领主权不断集中，到 12 世纪末期，遂产生了作为其权力机关的镰仓幕府。朝廷与幕府，一方面在权力上形成互补关系，建立起封建国家的一体结构，另一方面又在其总领主地位问题上相对立。“承久之乱”和“南北朝内乱”，是反映两者之间矛盾的代表性事例。另外，从 13 世纪后半期起，农奴及独立自耕农致力于发展自立性的小农经营，为了土地的共同占有和相互的安全保障，组成了村落共同体。到室町幕府后期，以村落共同体为基础的农民暴动，反抗领主的剥削，并进而扩大到以“国”（地区）为单位的举国暴动。他们扣留庄园主的地租，放逐地方领主，实现农民自治。持续百年的加贺国举国暴动，就是一个典型的例子。从律令国家

的首都发展成为封建国家权力中枢和中央市场的京都，也因天文年间的法华宗武装暴动，而由商人和手工业者等町众连续八年控制着京都地区。所谓的日本战国时代，不仅是封建领主相互争夺权力的时代，而且是基于人民反领主斗争的封建领主制全面危机的时代。地方领主，从镰仓时代起就已在不断剥夺庄园领主的各种权利，到战国时代，确立了对土地、人民的全面领有权，促进了庄园社会的解体。同时，通过封建权力的上级集中，形成了大名领国制（诸侯国制），并进而通过确立跨越日本全国的强有力的总领主权，以求克服封建制的危机。

与上述 11 世纪至 16 世纪的社会发展相适应，佛教各宗派也有了显著发展，特别是临济宗、净土宗镇西派<sup>⑩</sup>、净土真宗（一向宗）及日莲宗的活动，最具代表性。净土宗各宗派，虽然教义原型是在中国形成的，但在中国却未能成为独立的教派，在日本方才作为教派确立下来。当然，日莲宗是日本独有的宗派。由荣西<sup>⑪</sup>传播的临济禅，与天台宗的教派势力相结合，引进真言密教的加持祈祷，受到镰仓幕府和地方领主的保护，在室町幕府时代根据五山<sup>⑫</sup>制度成为官寺，甚至参与策划幕府的外交、贸易政策。净土宗，本来是法然和尚<sup>⑬</sup>依靠阿弥陀佛普渡众生的本愿所采取的选择往生极乐作为唯一解脱途径（选择本愿念佛）的“他力易行门”，而将既成佛教只把自力修行作为唯一解脱途径的“自力圣道门”作为不合现世的教义予以全面否定（余行所废）的宗派。但当以天台、真言、华严诸宗为首的旧佛教遭受大镇压时，于法然死后成为净土宗主流的镇西派，在教义中引进了天台宗的一乘说，转而承认“他力易行门”、“自力圣道门”都是通向解脱的途径而采取妥协立场。尤其是在室町时代，它与地方领主和中央朝廷相结合，逐步扩大了宗教势力。临济宗和净土宗镇西派都采取王法为本的立场，即以现实的国家权力和领主权力的统治为前提，并予以接受，在与之不发生矛盾的情况下去发展教

义。

净土真宗，由亲鸾<sup>⑭</sup>继承法然的本来立场，信守一向专修念佛（选择本愿念佛），进一步倡导现世解脱（现生正定聚）和托身于阿弥陀佛的安排（自然法尔），在室町时代，与莲如<sup>⑮</sup>的活动相配合，迅速渗透到农民各阶层中。日莲宗的日莲和尚<sup>⑯</sup>，主张专心念唱南无妙法莲华经（专修唱题），通过极力说服异教徒信奉日莲宗（强义折服），而使现世成佛成为可能。经过镰仓、室町时代，日莲宗在地方农民各阶层、中央京都町众（城市工商业者）中扩大了信徒。净土真宗和日莲宗，都主张信心为本，虽遭受多种挫折，但仍坚持佛教信仰优越于国家权力和领主权力的立场。

净土真宗的大本营本愿寺，虽极力抑制本宗教义与反权力斗争相结合，但作为使深受封建领主剥削之苦的农民团结起来的思想媒介，其绝对归依阿弥陀佛的立场发挥了极其有效的功能，本愿寺反而被信徒们推架上去，不得不支持农民的反领主斗争——“一向暴动”。日莲宗，作为信仰的实践准则，规定有“不受不施”的行为规范，即使是将军、大名（诸侯），只要是异教徒，也不得与其有任何布施的授受行为。它与信仰不同的领主相对立，支持京都町众的反领主斗争——“法华暴动”。而且，这两派分别拥有以大无量寿经和法华经为根本的高层次的思想体系，轻易不容许其他思想的介入。

那么，这个时代，儒教在思想上处于什么样的地位呢？本来，地方领主（武士）是以家长制的同族联合与主从制为基础对人民进行统治的，因此，这一事实可以在儒教的概念范畴中予以把握是理所当然的。翻看（贞永式目）<sup>⑰</sup>可知，诸如：“忠孝之节”、“忠勤”、“礼”、“不孝”、“贞心”、“经教之义”、“仁政”、“私曲”、“理非”等儒教用语被大量使用着，但问题还在于其内容。

在《贞永式目追加》中，作为“敌对祖父母及父母，引发论争者之款”，规定当子孙对父母、祖父母提起诉讼时，要受到严厉处罚。这完全是“父子天合”的理论。但在（式目）第 27 条中，作为“同时交战之罪过、父子分别之款”，讲到在“承久之乱”的处理中，当父子分属于京都方面和关东方面时，其赏罚各不相同。这又是在公然承认违背“父子天合”的事实。同样，在第 19 条中，作为“不论亲疏，受养之辈违背本主子孙之款”，规定即使是家臣对主君克尽“忠勤”而受封的领地，但当主君的子孙对其提出要求时，也须毫无异议地返还。其宗旨是对取得“郎从之礼”者忘却“先人恩顾”、背叛“本主子孙”的否定，反映出家长制同族团与主从制的复合形态—主从的世袭性，有着招致“君臣义合”“天合”化的侧面。在第 42 条的“百姓逃散时，称逃毁使损亡之款”中规定，当各地居民逃散时，领主借故扣留、夺取其妻儿财产，是违背“仁政”的，去留应委之于“民意”。这反映出领主对家产性农奴以外的独立自耕农的统治（领域统治）是软弱的，不能不说与在治国、平天下中体现最高之理的观念是相矛盾的。

关于朱子学与佛教的关联，前面已经作了说明，其与临济宗的相互关系尤为深远。朱子学的道统说，以孔子为儒教之祖，设定了其正统的传承系谱，这大概是从临济禅师资相承思想中受到的启示。“穷理尽性”是穷究理且明了自我本质的功夫，显然与“见性成佛”有关。“居敬静坐”是为认识理而保持谨慎、进行静坐的方法，它确实是由坐禅引发出来的思路。所以，随着临济宗传人日本，从镰仓初期起，作为到达禅的手段，朱子学便在禅僧中受到重视。随着室町幕府与五山关系的不断加深，为了弥补临济宗所欠缺的现实性的政治统治理论，也要鼓励学习朱子学。例如，义堂周信<sup>⑧</sup>在《萱斋诗叙》中说：“夫孝者，儒释二家皆重之。故儒有孝经以教之，释则有戒经以训之。”就采取了儒佛一

致的观点。在《空华日工集》永徳元年（1381）12月2日之条中，作为对足利义满提问的回答，有“《大学》乃《四书》之一。唐人之学《四书》，先自《大学》读。……殿下《四书》之学不怠，则天下不待令而治”的记载。

朝廷的明经家<sup>⑩</sup>及清原家，虽一直继承着汉唐训诂学的（五经）注释，但到了室町时代，便开始兼学《四书》，对《大学》、《中庸》的注释也依据朱子的《章句》了。这种学风亦波及到足利学校<sup>⑪</sup>。就连最墨守传统的保守派明经家，也改变传统不得不摄取朱子学了。

另一方面，在战国大名确立领国统治的过程中，于中央严禁日莲宗，于地方严禁净土真宗，同时，作为为领主阶级的主从制、家长制提供理论基础的思想形态，儒教概念被全面引入。例如，在（吉川氏法度）第50条中，便规定了家臣忠节的当然性和主君怜悯的必要性，“主从之间，万事不违规章，以示郑重，奉公之忠节不可懈怠，此乃旧制，勿须再令。专一无二之行迹，要在相契。郎从好恶之所趋，当了然而于心，宜施加怜悯，不可忘却”。在第51条中，规定了对父母的绝对服从，“亲子之间，专以孝敬，无需赘言。纵令父母多有不轨，亦不可如他人般敌视。如有违背，当视为邪行”。

但这并非是作为“君臣义合”、“父子天合”的理论加以发展的。在《六角氏式目》中，第45条虽禁止“仆从”控诉“主人”，但在第46条中却规定，当父母“违背道理”时，允许儿子提起诉讼，强调了“忠孝之差别”。黑田如水<sup>⑫</sup>在（丰前入国法制）中规定，当有企图谋反等情况时，“即令是生父或同族，亦应密报，若所报属实，当予保密且予以奖励”，即要求儿子控告父母。这同《长宗我部氏规章》第80条中“父子中一人，有违御意时，可依其科其行，父子分别处置”的规定是一致的。这里反映出主从制原理是优越于家长制原理的，亦即父子关系被“义

合”化了。

同样，在君臣之间，当直接臣从的主君企图反叛大名领主时，也规定有义务禀告大名。在《今川假名目录》<sup>②</sup>第 13 条中，有如下规定：

“恩顾之主人、师长、父母之是非，不可披露。然里通故地、或企图谋叛、及偷窃、抢劫、赌博等不忠，虽为主人，亦应以护国法度为重，予以披露。”

这里存在着两个问题。第一，是对大名领主的绝对臣服意识。本来，封建主从制的原则，是“主君之主君，非主君”。但这里，对领国最高君主的忠诚却高于对直属主君的忠诚。那么，直属于大名领主的家臣又如何呢？就像毛利元俱向毛利元就<sup>③</sup>父子提交的誓文中所说的“诚惶诚恐，愿奉主君父子为守护神，无论善恶皆当奉仕不二”那样，表现出超越是非曲直的“君臣天合”意识。但在《前田利家<sup>④</sup>遗训》中，却将家臣分为流动服务的只限一代的新臣和世代相承的世袭旧臣。世代相承的世袭家臣，“不再另事二主”（鸟居元忠<sup>⑤</sup>《与嫡子忠政书》）；即使不给俸禄，也不得对主上心怀不满，此乃前世因缘”（大久保忠教<sup>⑥</sup>著《三河物语》），即有着与主君绝对结合的意识。但对新臣，则不承认其为绝对性结合的对象。例如，对受伊达辉宗召用的须田道苦于辉宗自杀时殉死一事，继承人“政宗公亦无首尾之记忆，深感不解……，世人皆曰：道苦殉死，毫无缘由”（《伊达日记》下），即反遭白眼。上述种种，一是要求陪臣具有超越直属主君而尽忠大名领主的意识，同时也反映了世袭家臣对大名领主的“君臣天合”化的发展。

第二，是关于“国”的意识。正如《甲州法度之次第》中有“分国”、《朝仓英林壁书》及《长宗我部氏规章》中亦有“国家”那样，大名将其领国视为“国家”，同时，把日本全国视为“天下”，就像“天下战国之上”（《甲州法度之次第》）虽云天下静