

目 录

摘要.....	IV
要旨.....	VI
绪论.....	1
一、 课题的确立与意义	1
(一) 问题的提出	1
(二) 研究意义	2
二、 先行研究与评述	3
(一) 关于徂徕思想的整体性研究	3
(二) 关于荻生徂徕“仁”思想的研究	6
(三) 先行研究的遗留问题及评述	7
三 、 研究方法 with 论文结构	8
(一) 研究方法	8
(二) 论文结构	8
第一章 荻生徂徕解构宋代“仁学”之背景	10
一、 江户前中期朱子学的发展状况及其社会局势	10
二、 荻生徂徕与朱子学	12
三、 荻生徂徕与“非朱”思想学说之接触	14
(一) 荻生徂徕与兵学	15
(二) 荻生徂徕与荀学	16
(三) 荻生徂徕与仁斋学	18
(四) 荻生徂徕与“李王”古文辞学	20

四、荻生徂徕与朱子学之背离	22
第二章 徂徕学之解构对象——宋代“仁学”	24
一、“仁”主导地位之新诠释	24
(一) “仁”在“诸性”中之统率地位	25
(二) “仁”内在之主导属性	26
二、“仁”与“自然”之联动	27
(一) “天地”与“仁”之化生关系	28
(二) “物我兼照”之“仁”的新境界	29
(三) 与“格物”结合的“求仁”	31
三、“仁”之“主静”色彩	32
(一) “仁静”本质之相通	33
(二) “仁”之存养化	34
四、“仁”政治性意义之消退	36
第三章 荻生徂徕对宋代“仁学”之解构	39
一、“仁”与“自然之理”的分离	40
(一) “仁”与“天理”关系之断裂	40
(二) 随先王“制作”而生之“仁”	42
二、“仁”政治性意义之加强	43
(一) 以“安君主天下”为主的“仁德”	44
(二) 与权术结合的“为仁之道”	46
三、“仁”在“四德”中的主导地位之摒弃	48
(一) 从属于“道”的“仁义礼智”	48

(二) 依附于“义礼智”之“仁”	50
第四章 徂徠解构宋代“仁学”之本质	57
一、对仁斋学之模仿与超越	57
二、对“人情现实”本位之推崇	58
三、新型华夷观驱动下的“仁学”本土化意识	60
结论	63
参考文献	65
中文参考文献	65
日文参考文献	67
英文参考文献	68
致谢	69
攻读硕士学位期间主要研究成果	70
贵州师范大学学位论文原创性声明	71
贵州师范大学学位论文使用授权书	71

摘要

“仁”是儒家思想的核心，与其相关的论述亦是中国儒教思想史的重要组成部分。在宋代，朱熹等人将“仁”的理念上升为一门体系化学说——仁学。然而，在深受儒学文化影响的近世日本社会，“仁”的思想却鲜少被接纳。作为朱子学批判的产物，荻生徂徕对宋代“仁学”展开了解构。这不仅是由徂徕个人经历，亦是由日本社会的现实需求催生之结果。与此同时，在荻生徂徕的解构过程中也反映出中日传统价值取向之差异。因而，以其为研究对象不仅有助于考察儒家“仁”思想在日本近世文化土壤中之发展状况，同时也可探究“仁”的理念如何与日本传统价值产生摩擦，理解中日儒学文化之偏差所在提供参考。

本文选取“荻生徂徕对宋代‘仁学’之解构”作为研究课题，以徂徕个人著述与宋代儒学等典籍为文献依托，运用比较研究法、历史文献法，逐一探讨了荻生徂徕解构宋代“仁学”进行的背景、宋代“仁学”的内容特征、荻生徂徕解构宋代“仁学”解构之理路及其本质。由此，揭示出了荻生徂徕在对宋代“仁学”的解构过程中不仅逐步摆脱对朱子学依赖形成了徂徕式“仁说”，也进一步加深其对中日文化差异之认识与对本土文化之认同。

宋代“仁学”承袭孔孟等先儒的人本主义理念，是集本体论、心性论、理学于一体的注重人自我内在探索与道德存养的学问。对此，荻生徂徕则敏锐察觉到此种以“自我道德修养”为中心的主张既无益于解决日本现实危机，亦与自身文化立场大相径庭。为此，荻生徂徕

以“先王之道”为依据对传统“仁”思想进行内在的置换，瓦解宋代“仁学”之根基，进而建构起以政治伦理、人情现实为中心的“仁论”。由此，荻生徂徕实现了仁斋学说的超越。另一方面，荻生徂徕在古文辞学与特定历史环境的双重影响下萌发出了“尊古卑今”式的“华夷秩序”观。此亦成为其批判朱子学，解构宋代“仁学”的重要推动力。

关键词：荻生徂徕；仁学；日本古学；中日儒学比较

要旨

「仁」は儒教の核心思想である。そして、「仁」に関する論述も中国儒教の思想史の重要な一部とされている。宋代において、「仁」という理念は朱子等の努力を通じて、系統的な学説である「仁学」になった。ただし、中国の儒学文化に浸潤した近世日本社会では、「仁」という思想があまり納得できなかった。朱子学批判の産物として、宋代「仁学」に対する荻生徂徠の再構築は個人的な経歴と時局の要請による生み出されたものである。また、その中には中日の伝統的な価値観の食い違いも現れてきた。それ故、荻生徂徠の宋代「仁学」に対する再構築という課題の考査は近世日本における儒教「仁」思想の実相の究明に役立てるかもしれない。更に、それによつては「仁」の思想と日本伝統価値観との摩擦の原因及び中日の儒学文化の差異も知られる。

本稿は荻生徂徠並びに宋代儒学に関する著作を参考にして、比較研究とテキスト分析という方法を応用し、「宋代「仁学」に対する荻生徂徠の再構築」という課題の討論を展開した。主に、荻生徂徠の宋代「仁学」に対する再構築の背景、宋代「仁学」の内容と特徴、再構築の過程に現れた荻生徂徠の筋道とその本質を明らかにした。それにより、荻生徂徠は宋代「仁学」の再構築を通じて、朱子学の桎梏を克服して徂徠式の「仁説」を形成したのみならず、中日文化の差異に対する認識と日本文化のアイデンティティーも深まるこ

とが揭示された。

具体的に言えば、宋代の「仁学」とは孔孟などの先代儒者の人本主義を継承し、存在論、心性論、理学を集め、人間内面と道德存養の方法（保持と養成）を中心にする学説である。しかし、こういう「自己道德修養」を中心した学説は日本現実問題の解決に役立たないだけでなく、自身の立場とも食い違うと荻生徂徠は察知した。そのため、徂徠は「先王の道」を踏まえ、宋代「仁学」の根底である伝統的な「仁」思想の内核の切り替えに取り組んだ。それにより、徂徠は政治倫理と「人情現実」を中心とする「仁論」を形成し、仁斎学の制限を突破した。一方、彼は古文辞学と当時の社会情勢の二重衝撃で、「古を尊び、今を卑しめる」のような「華夷観」が生み出された。それは徂徠が朱子学を批判し、宋代の「仁学」を再構築する重要な推進力ともいえる。

キーワード：荻生徂徠，仁学，日本の古学，中日儒学の比較

绪论

一、课题的确立与意义

（一）问题的提出

“仁”是中国儒学思想的核心，宋代理学家程颢在《识仁》篇中强调“学者必须先识仁”。学者徐复观称“孔学”为“仁学”。孔子的“仁”思想涵盖了忠孝悌信等多重道德理念，孟子则以“心”释“仁”并由此发展出四端扩充说。在宋代，朱熹甚至将“仁”扩展至宇宙层次^①，提倡“天地万物一体之仁”。尽管“仁”之内涵应时而变，但其在儒家学术史中的地位未曾被动摇。与此相反，美国人类学家本尼迪克特认为：“仁的理念在日本却从未被接受过。”^②韩东育指出其根本原因在于“仁”本身的评价标准较为模糊、不确定，而日本人更为注重“实际”可把握的事物与现实之“作为”。这一点可体现在日本古学派两大奠基人伊藤仁斋与荻生徂徕对“仁”所持有的不同见解上。同是对朱子学“仁”思想道德性的否定，二者各执一说法。伊藤仁斋有所保留地主张带觉悟性的向外扩充之“仁”，而荻生徂徕更为彻底地将“仁”纳入政治伦理范畴进行阐述。

作为日本古文辞学派（萱园学派）的开山鼻祖，荻生徂徕（1727-1789）的理论著述在近世日本学术思想领域具有一定影响力。江戸儒者那波鲁堂在《学问源流》中曾评价道：“（徂徕之说）享保中年以后实可谓风靡于世……自元文初年始十二三年间，比之延享宽延更甚。世人喜其说实如狂。”^③丸山真男（1952）甚至将徂徕学视作“日本思想由近世向近代迈进的一个分水岭”。尽管这一说法值得商榷，但足以见得徂徕学在日本思想史上之重要性。徂徕学以古文辞学为主要方法论，借助“六经”中的“先王之道”对仁斋学说与朱子学展开批判。值得注意的是，荻生徂徕一边推崇汉文化，一边在古文辞学影响下尝试以汉文著述、

^①钱穆（1989）在《朱子新学案》曾写道：“自孔孟以下，儒家言仁，皆指人生界，朱子乃言宇宙界”，后张崑将用“宇宙论”来形容朱子学“仁学”。

^②鲁思·本尼迪克特，吕万和等（译），《菊与刀》[M]，第82至84页。

^③笔者摘译，丸山真男，《日本政治思想史研究》[M]，第141页。

汉音对汉语等方式理解汉语思维模式的做法受到五井兰洲、中井竹山等日本学者的质疑。然而，这也使其愈发深刻地意识到古今中日儒学语境之差异。

基于上述思想背景，荻生徂徕虽在重视“仁”的公共性该方面与伊藤仁斋保持一致，但却尤为强调其政治性意义，从而彻底地摆脱朱子学的桎梏以使其契合本土现状。在《辨名》《辨道》等著作中，他不断重申“仁”即“先王安民之德”，试图将“仁”纳入自身政治言说体系之中，以此与宋儒“妇人之仁”划清界限。通过深入研究荻生徂徕是如何解构宋儒“仁”思想，不仅可了解到他是如何构筑起自身“仁论”，也有助于考察儒家“仁”思想在日本近世文化土壤中的发展状况。同时，还可为探究儒家的“仁”理念为何与日本传统价值产生摩擦，理解中日儒学思想文化内在之偏差提供参考。

据目前资料已知，有关徂徕“仁”思想研究一直处于被边缘化境况，如学者张崑将般将其单独作为一章节进行深入探讨的著述较少。实际上，有关“仁”之论述在徂徕著作当中占有一定篇幅，是其朱子学批判的重要构成部分。因而，本文以“荻生徂徕对宋代‘仁学’的解构”为题，旨在洞悉“仁学”的解构的背景、宋代“仁学”的内容特征、荻生徂徕的解构方法及其本质。同时，论述过程中还将借鉴王家骅、丸山真男以及森三树三郎在中日思想文化比较方面的独到见解，以此来进一步拓宽本课题研究的视角，为徂徕学以及中日儒学比较研究提供参考。

（二）研究意义

（1）以“荻生徂徕对宋儒‘仁学’的解构”为主要切入点，结合荻生徂徕《论语征》《辨名》《辨道》等著作来考察其思想内在构造，可为徂徕学研究提供新的视角与新观点。

（2）徂徕学发起于幕府由盛转衰历史过程中，旨在维护官方统治，这也可体现于其对宋儒“仁学”的“内向性”取舍当中，因此借助该课题，可以进一步理解江户前中期之学术环境，以新的视角审视日本近世史。

（3）宋儒的“仁学”不仅是宋代以朱子学为代表的儒学结晶，更是整个中国儒学、中国传统文化的核心。通过探析荻生徂徕对其解构过程，可窥探出中国“仁

学”在日本之处境，进而明晰中日文化之差异。

二、 先行研究与评述

（一）关于徂徕思想的整体性研究

笔者主要借助日本国立图书馆网站、中国知网、超星电子阅读以及图书馆等线上线下资源，按照日本儒学、日本近世思想、古学派、荻生徂徕、日本近世反朱子学等关键词进行资料收集，汇总课题相关代表性材料。结果如下：

国内研究

朱谦之的《日本的朱子学》（1958）和《日本的古学及阳明学》（1962）是国内较早系统地研究日本近世学术派别的著作之一，其似乎借鉴的是井上哲学“三部曲”学术范畴划分方法。然而，在他有关日本近世哲学诸流派的研究方面，始终遵循着一条底层逻辑——朴素唯物主义与自发辩证法等思想因素存在于近世各学术流派当中^①，这与丸山的“日本思想近代化发端于日本近世”存在异曲同工之处。在《日本的古学及阳明学》中，他对荻生徂徕人生历程、学术思想转变过程、学术批判、道论、政论及学论等进行了较为细致的考察，为国内该领域相关研究奠定基础。朱谦之以为，荻生徂徕是带有学风自由、颇具资产阶级意识的启蒙思想家，但其理论更多呈现出一种“尊古卑今”的奴性逻辑。

王青（2005）所发表的《日本近世儒学荻生徂徕研究》是继朱谦之之后的徂徕学研究专门著作。严绍璦（2004）评价其是“我国首部对荻生徂徕进行较为系统的学术梳理与学术解析的学术史专门著作”^②。该书从时代背景、理论创新点、政治论、人性论以及本质等五个方面重新阐释和评论徂徕学，目的在于填补国内徂徕研究领域空缺，并突破丸山徂徕说的解释框架。从结论上看，她认为徂徕使道德与政治相互分离的做法非但不是其思想“近代”的依据，反倒是一种维护封建世袭身份秩序的“保守主义”。再者，徂徕人性观中的“人性”是被置于社会规制下的“人性”。因此，她眼中的丸山“徂徕学=近代思想”实则是现代主义

^① 朱谦之，《日本的古学与阳明学》[M]，第8页。

^② 王青，《日本近世儒学家荻生徂徕研究（序言）》[M]，第1页。

版国学，是从近代主义=脱亚论和日本中心主义角度得出的儒学观^①。蔡振丰（2016）《获生徂徕的“鬼神”观及其伦理学性格》延续了“批判丸山徂徕说”该课题，以徂徕学“鬼神论”为主要研究对象，从批判视角将徂徕学置于儒学脉络之中，探讨其内在是如何实现对儒家伦理观的转变，进而否定丸山所主张的徂徕学具“西欧现代性思维特质”说法。

张崑将（2008）《日本德川时代古学之王道政治论：以伊藤仁斋、获生徂徕为中心》则围绕伊藤仁斋、获生徂徕针对孟子“王道”之论战展开讨论，其内容涵盖二者对君臣关系、汤武放伐、管仲论、王霸论、仁义与礼乐之争等五大课题的思考。在此之中，他发现在“论德与论道”方面仁斋与徂徕均存在“轻内重外”倾向，后者甚至彻底无视“内在”。同时，他也指出徂徕言说中常存在用假设性语言来自圆其说，规避理论“漏洞”的做法。从某种意义上讲，他所进行的尝试进一步扩宽该领域的探讨空间。

上述多是有关徂徕学理论“内部”的论述，此外也有围绕徂徕学“外部”所展开的研究。例如，吴震（2014）《德川儒者获生徂徕的经典诠释方法论初探》侧重从方法论上批判徂徕学，在此过程中他意识到获生徂徕用采用的“以古言征古义”方法，易致使“古言”被绝对化，造成对古今文化的历史性连续的切割。高悦（2021）《江户日本对中华价值的置换：以徂徕学双重中国认知为中心》从思想家个人动机与意图出发，重新阐释获生徂徕个人的“华夷观”特征，以此为缩影来体现前近代日本是如何构建一个日本中心的“日式华夷秩序”。最后，他总结出：“徂徕以中华为师将日本‘去夷狄化’，同时又以否定自身所学来置换中华价值”反映出前近代的日本在不断地挖掘自身的思想价值。

日本研究

井上哲次郎是最早将近代西欧哲学范畴应用到德川儒学研究的近代日本江户思想研究者。其哲学三部曲中的《日本古学派之哲学》（1902）主要从个人事迹、文藻、学说、学风及影响力等方面对古学派代表人物进行立体的刻画，对日本古学研究领域而言具有跨时代的意义。在其看来，徂徕学相较于仁斋学、宋学带有功利主义（利他）、社会国家主义、人为主义、放任主义（类似自由主义）以及积极主义等较多近代色彩。需注意的是，该文中有两大提法对此后中日徂徕

^① 王青，《日本近世儒学家获生徂徕研究》[M]，第6页。

学研究者产生一定影响。一是他提到徂徕“气质不变说”取自荀子“性论”；其次，他认为徂徕学的“道德”社会性扩展与霍布斯的“法律居道德之上”的想法存在相似之处。

丸山真男（1952）《日本政治思想史》开创了德川思想史研究领域之“先河”。在该文中，他首次以政治学视角论述徂徕学的政治性（或政治优位），以及在该前提下徂徕学中的天命观、道论所带有的特点，即天不可知、道之由（原理）具有普遍性但其实施方式（作为）却具有客观性。同时，他还从幕府由中兴走向危机这一历史片段当中寻找徂徕学存在的合理性。显然，他已经意识到徂徕学本质上仍是为官方意识形态服务的学说。遗憾的是，其目的却是为了“找寻日本思想近代化的雏形”，进而产生“研究目的与研究对象存在偏差”这一问题。

平石直昭被认为是继丸山之后进一步探索徂徕学中所蕴含日本近思想萌芽的又一人，其代表作有《战中・战后徂徕论批判》《徂徕学的构成》《徂徕学中道的普遍性和相对性》、《〈徂徕先生回答书〉考》、《〈徂徕集〉解题・解说》等。与丸山不同的是，他在徂徕学本体论（天命观）之上进行日本近代思想萌芽探索的同时，又尝试从获生徂徕古文辞学该角度入手进行新的突破，肯定其致力于“成为认识主体”以建立“对认识主体的客观认知”^①这一方法论上的贡献。

子安宣邦（1998）的《江户思想史讲义》曾探讨了徂徕、仁斋和宋儒三者学说之差异。该文之亮点在于他从言说“内部”与近代学术语境出发，重在剖析徂徕“礼乐论”近代余波的产生缘由，揭示明治时期西周、加藤弘之为社会政治体制改革所构筑的“徂徕像”之实质，即“非制作论中的徂徕”，而是“被规定为‘作为论’者的徂徕”。由此不难看出，他在尝试颠覆丸山所提出的“徂徕学=日本近代思想萌芽”的徂徕说。在其1990年所作《作为事件的徂徕学》中，他就直接批判丸山真男《日本政治思想史》展现出的徂徕像为“思想史上一大虚构”^②，是一种“未完成的近代化”。为此，他解释道丸山仅凭徂徕学“圣人=制作者”所得出的徂徕“作为论”，以及将徂徕“作为的秩序思想”替换为“绝对的主权君主论”等做法，存在断章取义、偷换概念之嫌^③。并且，他还进行了一次由思想主体回归到言说本身的尝试。张崑将（2008）揭露《事件》（简称）一书显然

① 王青，《日本近世儒学家获生徂徕研究》[M]，第139页。

② 笔者摘译，子安宣邦，《事件としての徂徕学》[M]，第15页。

③ 笔者摘译，子安宣邦，《事件としての徂徕学》[M]，第45页至第51页。

有“福柯《知识考古学》反对总体抽象历史概念影响”^①的影子，带有一种近似后现代主义的批判立场。显然，子安宣邦意识到过往研究存在重徂徕学的“外部”而轻言论“内部”逻辑思路的问题，这也为其后来推翻丸山“徂徕学”奠定基础，具有重要的参考价值。

同是对丸山徂徕说的批判性发展，源了圆（《神观念之比较文化论研究》，1981）认为相比于“‘道’先王制作论”，“天”才是徂徕思想体系的中心。小岛康敬（《徂徕学与反徂徕学》，1987）指出徂徕的“作为”是“遵循自然的作为”，而非与“自然相对的作为”^②。衣笠安喜（《近世儒学思想史研究》，1976）则继续沿用丸山的“徂徕学=非合理主义”观点，但他主要关注徂徕学当中的“欲强化封建等级秩序，但缺乏现实基础”这一矛盾，着眼于后期徂徕学的解体过程。此外，安丸良夫（《近世思想史当中的道德、政治与经济——以徂徕学为中心》，1960）、辻本雅史（《荻生徂徕的人类观》，1976）以及尾藤正英（《日本封建思想史研究——幕藩体制原理与朱子学思维》，1961）也分别提到徂徕学蕴含“人性压迫”、“为人套上政治‘枷锁’”“忽视道德自律与主体性”等消极因素，反驳了丸山的徂徕说。

（二）关于荻生徂徕“仁”思想的研究

在前文徂徕学整体性研究基础之上，笔者按荻生徂徕“仁”思想、荻生徂徕、日本古学派、日本儒学等主题为线索搜索并汇总了有关资料，由于相关研究较为零散匮乏，故在此将中日研究进行合并与论述。主要代表性著述如下：

王青（2005）《日本近世儒学家荻生徂徕研究》“仁”思想的特点、实现方式以及“仁”与“人”之关系展开了探讨。最后，她得出的结论是：不同于朱子强调“心”，或仁斋讲“慈爱”般的强调主观动机，他更注重的是“安民”之效果。

鈴木博雄（1959）《徂徕学における政治と教育》亦将荻生徂徕与朱子学“仁”思想进行比较，认为徂徕之“仁”并非如朱子学般的“仁义礼智信”中的“仁”，而是带有很强政治性，是以“经世济民”为真“仁”，否定了朱子学中的“妇人

① 张崑将，《日本德川时代古学之王道政治论：以伊藤仁斋、荻生徂徕为中心》[M]，第17页。

② 小岛康敬，《徂徕学与反徂徕学》[M]，第13页。

之仁”。在韩东育的《本体的解构与重建——日本徂徕学的一个解析》（2003）以及《“仁”在日本近代史观中的非主流地位》（2005）中同样触及该话题，从其分析结果来看，徂徕批判宋儒“妇人之仁”“仁义”离不开“政治优位”与不离“人情”这两条底层逻辑。而在此前，井上哲次郎《日本古学派之哲学》（1902）也曾尝试理清仁斋、徂徕就“仁”“德”关系之辩，并指出二者主要差异在于是否承认“仁义礼智”是“德之总名”。其中，徂徕主张“礼义为道，仁智为德”，且“成仁”是圣人“作为（制礼乐刑政）”之目的所在，即强调“仁”之外在、政治性。

张崑将（2008）的《日本德川时代古学之王道政治论：以伊藤仁斋、荻生徂徕为中心》也探讨了二者学说中的“仁义礼智”是“性”或是“德”之问题。在此之上，他又深入剖析了伊徂二人的“仁与礼”、“王道与仁”以及“管仲是否为仁”之争的本质。可以说是，张崑将对荻生徂徕“仁”思想的分析较为透彻。限于文章篇幅，在此不多赘述。李杨（2016）《〈论语征〉中对“仁”概念的独特解读》则比较分析了《论语征》中荻生徂徕对孔子“仁”思想的解释，与朱熹、伊藤仁斋之解释的不同之处，对徂徕“仁”思想之特征进行了总结，但缺乏一定的分析与论述过程。吕欣（2018）《论荻生徂徕对朱熹政治理念的批判——以“先王之道”为中心》则在追溯徂徕、朱熹的“先王之道”产生偏差之根源的过程中，意识到“由于急于批判宋儒求仁于‘心’，徂徕忽视了朱子亦强调‘仁政’是‘先王之道’”这一问题。

此外，中拂仁（《江戸期における「公」觀念の推移—荻生徂徕と横井小楠》，1997）、德重公美（《荻生徂徕における徳について—仁と孝弟忠信—》，2009）、吴震（《德川日本徂徕学的礼仪制度重建》，2014）、史伟（《徂徕学视阈下的“义”与“利”——兼与孟子比较》，2019）等均从徂徕学内部结构出发，阐述徂徕“仁”思想之特征、本质以及在其理论之中所处的地位，进而觉察到徂徕“仁”思想中“功利性”的一面。

（三）先行研究的遗留问题及评述

综上所述，不难看出中国徂徕学研究起步较晚。以王青（2005）《日本近

世儒学获生徂徕研究》为嚆矢国内正式兴起徂徕学专门研究。丸山真男徂徕说是该领域的重要坐标轴，且由其引发了国内与日本有关“徂徕学是否具近代性”争议。目前有关徂徕学的研究，主要以获生徂徕道论、德论、政论与徂徕思想学术倾向等整体性研究为主，其次还衍生出对徂徕学中道、德、性、鬼神、天命、敬等这几大核心概念的辨析性探讨。作为本课题主要研究对象之一的徂徕“仁”说，生成于他对仁斋与宋儒批判过程中，在其学术观点中具有重要地位。通过上文可知，与本选题相关的研究多是泛泛而谈徂徕“仁”说，缺乏系统性的梳理分析，可见它正存在被边缘化之局面。尽管如此，徂徕学研究方兴未艾。仍有较多学者为该领域留下不少著述，也为本研究提供丰富的参考资料。因此，本文借由“获生徂徕对宋儒‘仁学’日本化之理论及其本质”该课题的研究，阐明徂徕学中“仁”之内在含义与它在徂徕学体系中之定位。同时，理清宋儒之“仁”与徂徕之“仁”差异，揭示徂徕解构宋代“仁学”的本质所在。

三、研究方法 with 论文结构

（一）研究方法

①**历史文献法**，通过解读《论语征》、《辨名》、《辨道》等获生徂徕所著原典材料，提炼出其有关宋儒“仁”思想的看法以及自身的“仁”思想，从而更为清晰地呈现其的结构体系。

②**比较研究法**，本文在解读获生徂徕著作过程中，还会涉及到作者思想与其思想源头、与伊藤仁斋、与朱子学“仁”思想之间的比较，以此来深化对其思想理解。

（二）论文结构

本文由“绪论”、“正文四章”与“结论”三部分构成，结构及大致内容如下：

绪论部分主要阐明研究选题背景及意义，分徂徕学整体性研究与获生徂徕“仁”说研究两小节梳理中日相关研究状况并进行评述，点明本文主旨所在。

第一章：简述江户前中期朱子学发展状况、社会局势以及荻生徂徕个人思想历程三个方面。

第二章：从“仁”的主导性、“仁”与本体论关系以及“仁”的主静色彩三个方面简介荻生徂徕所解构的对象宋儒“仁学”。

第三章：重在分析荻生徂徕对宋代“仁学”的解构过程及应用的理论，主要包含“仁”与“自然之理”的分离、“仁”政治性意义的加强、“仁”与“义礼智”关系之重组等三小节。

第四章：重在评价徂徕对宋代“仁学”进行解构之本质，包括其行为动因、所折射出的彼时近世日本社会现状与日本社会所持有共同价值观。

结论部分：主要讨论荻生徂徕对宋儒“仁学”进行解构改造过程、特征、实质及局限进行提炼总结，并提出该课题仍遗留的部分问题。

第一章 荻生徂徕解构宋代“仁学”之背景

荻生徂徕（1666-1728），字茂卿，本名物部双松，是日本古文辞学派创始者。少时，他曾求学于林氏门下，青年时期传道授业于芝浦，后在将军常宪公关照下获得从侍于柳泽侯^①的机会。不仅如此，他还为后人留下《萱园随笔》、《辨名》、《辩道》、《政谈》、《太平策》以及《论语征》等著说，并自享保中期开始引发轰动。在他身上既有独属于个人的“唯才是举”的个性，又具备江户转型期儒者群体中萌发出的“重实用”“重作为”的倾向。究其一生，他的思想理论始终与朱子学存在着千丝万缕的联系，即使晚年开始批朱，但仍无法完全挣脱朱子学带来的局限。其对宋代“仁学”的解构正是在如此情形下开展的。而在荻生徂徕所处的时代朱子学呈现何种发展态势？在此种状况下荻生徂徕又是如何接触朱子学并逐渐脱离这一轨道？

一、江户前中期朱子学的发展状况及其社会局势

朱子学(又称宋学)最早是在公元13世纪传入日本。镰仓与室町时代，由于官方主要支持禅学，朱子学仅被视作“助道方法之一”而不受重视，由此出现禅儒一致现象。战国时期，战乱的频发与贫困的滋生使得一些士人和僧侣纷纷逃往地方大名领地，朱子学也因此得以向地方普及，并形成萨南和海南两大学派。

江户初期，在藤原惺窝与林罗山等人努力下，朱子学逐步成为德川幕府所指认的官学。随之而来的是各类儒学相关研究兴起，如以昌平坂学为核心的林家朱子学；崇敬朱子修养之法并宣扬垂加神道^②的暗斋学；批判朱子理先气后说的益轩学；借用儒家伦理构建武士道的素行学^③；将语孟二书作为解构朱子学言说及概念阐释的仁斋古义学；独尊先王之道、重视源语体验的徂徕古文辞学等均是这一时期的产物。可以说，日本儒学是以江户时期朱子学的推广与批判为契机实现进一步的发展与完善。而让朱子学成为官方意识形态的代表，则是统治阶层基于

① 井上哲次郎，王起（译），《日本古学派之哲学》[M]，第264至265页。

② “垂加神道”吸收了朱子学“心性理”与“持敬”之说，旨在以“宇宙唯一理”的思想统一神道与朱子学，进而实现“神儒一致”。

③ 潘畅和，《朱子学在日本江户时期急速兴起的原因及其特色》[J]，第85页。

政治结构与社会现状的考量做出的选择。

与中世政治结构不同，近世德川幕府通过实行幕藩体制以及兵农分离政策基本稳定了社会政治局面，也因此形成了以“家族”为纽带并由各地领主管制下的多个家臣集团。这也引发一些新的问题。其一，由于德川幕府早先是依靠“马背得此天下”，虽有“参觐交代”作为支撑，但仍面临着如何给予政权由来以合理性的解释。其二，兵农分离导致大批武士远离赖以生存的土地，一同聚集在地方领主管辖的城下町与游民无异，这也使得他们面临着生存危机。现实状况使得以往通过“恩情”与“盟约”来维护主从关系的方式难以继续维持，亦不利于阶级稳定。此时，以朱子学为主的儒学所维护的家庭伦理、大义名分与其修身养性之法则有利于培养武士律己精神，维持社会身份等级秩序，故而受到幕府青睐。然而，如此做法也仅是谋得一时之安，并未能从根源上解决武士生计问题。与町人崛起形成对比，武士阶层仅凭借固定俸禄（现米）赖以生存，由于形势所趋他们当中大多数人过上以债权为中心的生活。

元禄时期（1688-1703），在武士阶层中享乐主义兴起，奢靡之风盛行，致使他们的日常开支增加，浸润在繁华“假象”中的自我迷失无疑为该阶层没落埋下伏笔。随后，自然灾害的频发（元禄十一、十六年的东京大火与关东大地震、宝永四年富士山喷发）与货币市场的混乱^①使德川社会逐步由盛转衰。即使德川幕府通过享保改革（1716-1735）缓解财政危机，促使小农经济与商品经济稳健发展，但米价下跌与物价上涨使得武士阶层持续陷入生活窘境^②。荻生徂徕曾提到：“与力^③、同心^④之奉禄乃微。昔时，如此尚度日易。然近年来，世间物日踊贵，人人难于生计。同心之类者，所持奉禄不可养妻儿。于是乎，贩各类手制之物，合已有之奉禄以养妻儿持家，且渐履其职。”^⑤再者，在自然经济逐步解体情况下，不断上涨的年贡与农民的生活诉求之间的不对等更是激化了普通民众与地方领主的矛盾。荻生徂徕甚至在《铃录卷》用“如同仇敌”来形容两者间的关系。所以，幕府历来所担忧的武士问题不仅没有得到彻底根治，甚至产生新的社会矛盾。

① 丸山真男，《日本政治思想史研究》[M]，第122页。

② 丸山真男，《日本政治思想史研究》[M]，第120至129页。

③ 与力，江户时期负责江户市行政、司法与警察职务之人

④ 同心，与上述类似，皆是幕府基层武士头衔。

⑤ 笔者摘译，荻生徂徕，辻達也（校），《政談（卷一）》，《日本思想史大系 36・荻生徂徕》[M]，第264页。

在多重因素冲击下，幕府统治下的日本社会也由繁盛逐渐转向衰颓，随之而来的是士人阶层价值观的变动。作为其典型代表，荻生徂徕在该特定历史环境的体验过程中，亦经历了一段由尊朱到批朱的思想转变过程。那么，这一过程具体又如何？当中又存在哪些影响因素均是以下需解决的问题。

二、荻生徂徕与朱子学

荻生徂徕以创立日本古文辞学而闻名世间，尽管后世对其学说褒贬不一，但不可否认的是他的思想及理论著述具有一定的影响力。但若究其个人思想之发端，朱子学则是不可忽视之存在，初期他的语言学与历史学研究方法便主要是受程朱之学的影响^①。在原善公道的《先哲丛谈》（1816）中，曾用一段话概括其一生思想历程：初服朱子说，及中年著萱园随笔，尚护宋儒，后挺然立一家见，痛驳性理，并攻仁斋^②。那么，荻生徂徕“初服朱子学”又是以何为契机？据学者刘莹所考察，荻生徂徕十三至十四岁时从学林春斋与林凤冈（林鹅峰之子）^③，并于弘文院听林鹅峰讲授《书经》（林凤冈）与《西铭》（张载）。十四岁时，他在《山悦鸟性》中写道：“禽语相关仁者乐，山灵爱静中心。”^④显然，此处有宋儒推崇的“仁者乐山说”之踪迹。另一方面，荻生徂徕幼年在父亲荻生方庵（幕府将军侍医）的有意栽培下积累了一定的汉文功底，而五岁时便开始阅览“经史百家之书”^⑤。这些均为其后来学习理解朱子学创造先机。然而，由于父亲为谗言所害，徂徕举家受到牵连被流放至南总，直到元禄五年才得以返迁江户^⑥。后来，他将这段经历写入首部著作《译文筌蹄》中：

“予十四流放南总，二十五值赦还东都，中间有三年，日与父野老偶处，尚何问有无师友。独赖先大人篋中藏有大学谚解一本，实先大父仲山府君手泽，予获此研究用力之久，遂得不籍讲说遍通群书也。”^⑦

① 韩东育，《日本近世新法家研究》[M]，第20页。

② 朱谦之，《日本的古学及阳明学》[M]，第25页。

③ 井上哲次郎，王起（译），《日本古学派之哲学》[M]，第263页。

④ 刘莹，《气象与风俗：荻生徂徕儒学思想研究》[M]，第55页。

⑤ 同上。

⑥ 王青，《日本近世儒学家荻生徂徕研究》[M]，第1页。

⑦ 荻生徂徕，吉有邻、僧圣默（笔），《译文筌蹄初编（卷一）·题言十则》[M]，年份不详，第1页。

其中的《谚解》是林鹄峰在参考其父林罗山《大学谚解》基础上所编之书，蕴含着父子二人对朱子四书的理解。在该书中也彰显出林氏父子对待朱子学态度：“此谚解，本章句并或问，尊程朱也。考以郑注孔疏陆者音，寻旧也。辅翼以大全考通义，大成蒙引，释章句也。参之以知新日录林子四书标摘管志道释文杨李四书眼评，备异记也。其间加己义，非敢拟议之。”^①作为幕府官方意识形态建设者，林氏父子二人均担任过幕府外交顾问并致力于推动朱子学官学化。例如，林罗山借用朱熹以“权”释“汤武放伐”的做法间接地维护德川政权合法性，并有意提高“忠”之地位以宣扬大义名分。但自林罗山没后，林氏一脉始终继承着其思想取向，重视朱子学与本土神道以及幕藩制度的结合，很难再有可观的发展^②。由此足以见得，荻生徂徕幼年虽深受林氏之启蒙，然实质他上所接受到的或非纯粹的朱子学教育，而是基于幕府政治统治需求有所“取舍”的朱子学。因此，徂徕学中由批判而形成的宋儒形象不可避免地与实际存在偏差。

值得注意的是，“南总流放之旅”也使得荻生徂徕意识到学不离“人情现实”之重要性。正如他在《送冈仲锡徒常序》一文中倾诉道：

“今都人士。袴繁此土。而沈淫此俗。以此读书。求识古今之事。其耳目所未尝，其何能识之哉。习培塿以为山。问山不知。习污洼以为水，问水不知……余幼从先大夫。逊于南总之野。距都二百里而近。然诸侯所不国。君子是以弗居。乃田农樵牧海蜃民之与处……然不染都人之俗。而娴（熟悉）外州民间之事。以此读书，所读皆解。”^③

虽然无法证实彼时所言是否为其真实感悟，抑或是为彰显“人情”必要性而刻意举之。不过，这段经历给予其思想上的冲击之大却是毋庸置疑，以至数年后回忆起来时依然历历在目。一方面，他感慨当时人人皆沉迷于繁华幻影之中。另一方面，他又抨击士人仅于“纸上求识，妄顾世事”的现状。在此之前，他亦在《译文筌蹄》强调：“予读三代以前书，人情世态，如合符契。以此人情世态作

① 摘自武田祐樹『林羅山の「大学」解釈をめぐって—「大学谚解」と「大学和抄」の比較検討を通して見た林羅山の朱子学』[J]一文中所应用的『大学谚解』原文。

② 王家骅，王起、秦莲星、万丽莉、费清波译，《日本儒学史论》[M]，第102-103页。

③ 荻生徂徕，西田太一郎（校），《送岡仲錫徒常序》，《日本思想史大系36・荻生徂徕》[M]，第494页。

此语言，更何难解之有也。”^①可见，此时荻生徂徕思想中具有一定的实证主义倾向。该倾向在他日后从侍柳泽候过程中体现得尤为明显，也是其晚年试图跳脱朱子学藩篱的思想发端之一。

尽管如此，徂徕对朱子学的尊崇一直持续到四十多岁。二十五岁之时，他在芝浦教授程朱之学，教授对象包括僧侣与儒生在内共数百人^②，这也为其接下来开宗立派积攒了人脉。即使他在四十四岁时文学方面开始提倡“古文辞学”，但仍尊护朱子学正统地位。直到50岁之后，他才正式构筑其自身的一套古学体系，开始脱离朱子学^③。换言之，朱子学对荻生徂徕的影响尤为持久，以至于后来他在批判宋儒学说时常显得心有余而力不足。

三、荻生徂徕与“非朱”思想学说之接触

晚年时分，荻生徂徕专注于著书立说，将毕生所学倾注于《学则》《辩道》《辨名》《论语征》等作品当中，以此构筑起独属于自身的理论概念体系，对抗朱子学。少时乃至壮年所尊护的朱子学，忽而成为批判对象。这看似突然的转向实则是由各种潜在因素所致。除了上述提及的社会局势变动，幼年流放经历与仕途生涯的影响之外，其广泛地涉略各门各派理论的行为亦是一大无法忽视的要素。由此所引发的有关徂徕学“祖型”的争论向来是徂徕学研究领域所关注的焦点。其中，备受关注的是徂徕学与李王古文辞学、中国先秦荀学之传承关系。例如，在井上哲次郎（1902）看来，道德方面的论述多继承荀子思想^④。与之持相似见解的有津田左右吉和大江文成等学者。丸山真男（1956）从治国修身论、人性政治论、圣人观、公私之见四个方面对二者进行区分^⑤。然而，他对于荀子所言的“修身”“礼”存在的误解致使其论断经不起推敲。实际上，无论是荀学或是李王古文辞学于荻生徂徕而言大多时候仅仅是起到思维启发的作用或做为其言论素材。就其著述中所采用的话术来看，不难发现荻生徂徕的思想来源较为庞杂。因此，很难将徂徕学确切地归入到某一具体理论范式之中。回归正题，在

① 荻生徂徕，吉有邻、僧圣默（笔），《譯文箋註初編・題言十則》[M]，年份不详，第4页。

② 井上哲次郎著，王起译，《日本古学派之哲学》[M]，第264页。

③ 王家骅，王起等（译），《日本儒学史论》[M]，第150页。

④ 井上哲次郎，王起（译），《日本古学派之哲学》[M]，第312页。

⑤ 韩东育，《日本近世新法家研究》[M]，第61至63页。

对朱子学，或对作为朱子学构成部分的宋代“仁学”展开批判之前，荻生徂徕主要接触了哪些“非朱”思想理论，而这些又为他批判朱子学以及解构宋代“仁学”带来何种启发呢？

（一）荻生徂徕与兵学

在荻生徂徕思想中具有部分“尚武”的倾向，这与其早期习得兵学经历息息相关。传闻，荻生徂徕十七岁时在外祖父鸟井忠重处修习兵学，后独自钻研，所思所感皆载于《孙子解》《吴子解》《铃录卷》等书中。并且，他还以个人兵学素养获得柳泽候的青睐执掌书记一职。《先哲从谈（卷六）》中对此总结道：“少时精习兵学，故其就仕途也，亦以兵学不必以儒，晚复专谈武。”^①

经过江户幕府几代将军的努力，文治之风渐行于世，武士身上逐步褪去战时“杀伐之气”，更多的是朝着儒士方向修行。山鹿素行（1622-1685）的“士道（强调守五伦与尽本分）”论与山本朝常（1659-1719）的“武士道（推崇无畏献身）”即是转型派与持旧派的鲜明体现。但显然，不可轻易地将荻生徂徕归入到当中某一类之中。他研习兵学或是因为《闲散余录》中所言般“生性喜读书”^②，即出于个人习性。与之同处一时代的兵学家松宫观山（1686-1780）在《学论》中对他如此评价道：

“今日儒士之谈武，徂徕物子一人而已耳，亦唯博览之余力，臆断自负焉。虽以不世豪杰之资，然未遇名师，牢法执制不问军略，与孔子好谋之言乖僻焉。其所著《孙子解》及《铃录》，虽涉猎殆尽，而未见事术磨炼之功，遂以七书为空理，崇后世戚南唐、郑芝龙为备。”^③

虽不排除此论述中或许夹藏些许个人主观见解，但也从侧面反映出徂徕个人对兵法的强烈执着，正如他始终坚持“阵法行伍，此不可不究也”。^④不可忽视的是，这也与后期荻生徂徕的仕宦身份存在一定相关性。加之，江户时期的日本

① 朱谦之.《日本的古学及阳明学》[M]，第130页。

② 详细请参考井上哲次郎著，王起译《日本古学派之哲学》[M]，第273至274页。

③ 井上哲次郎，王起（译），《日本古学派之哲学》[M]，第272页。

④ 同①。

社会虽不似战国时代，但幕府体制下的日本仍为“武国”却是不争事实^①。因此，山鹿素行与山本朝常之差异可以说是“文治”理念与现实社会“尚武”性质之矛盾的具象化。荻生徂徕则主张两者兼容，言道：“国守、介、承、目、郡司^②者虽为文官，然公家之代时尚文武兼具。自镰仓伊始，武家设守护一职，遣武官担之，无异于文官也。”^③再者，他还结合当前中央对地方管辖的缺失，偷盗杀之事屡屡发生等事实，指出官员若无武备，等到饥荒不断、盗贼滋生之时便难以平息局面^④。即使是在个人修养方面，他也仍认为：“盖圣人之德，举其大者，仁智尽之矣。而有举勇以参之者，以君子不可无武备也。”^⑤并且，他对日本本土军法现状分析说：“日本无节制之军法，皆武士之勤也。”，所以他著《铃录卷》便是为“著和流之军之无也”^⑥。

就本质而言，兵学之于徂徕是一门带有较强“工具性”的学说。他并非是以“武者”的自觉修兵学，而是持“对求知渴望”去踏入该领域。但同时，年少时所累积起的兵学素养又进一步增强其“尚武”意识，与“崇文”并行不悖。在其从政生涯中，此意识逐渐转化为一种“武官”视角，使对彼时社会的潜在危机愈发敏感。进而，他在晚年迫切地想要挣脱朱子学以道德为核心的价值判断体系，转而面向以“现实作为”为主的评判准则。在这样基础之上，他向宋代“仁学”中“仁”之本质投以了质疑的目光，转而求“仁”于现实的“作为”之中。

（二）荻生徂徕与荀学

若就徂徕注重“现实作为”的这一面来说，还需言及荀学对他的影响。据其门人服部南郭所记录，在荻生徂徕遗稿中便存有《读荀子》四卷、《读韩非子》三卷，皆为中岁之作。从成稿时间看，《读荀子》要早于其批仁斋之作《萱园随笔》^⑦。在该书中，他谈道：“荀子胜礼记，而世人不知荀子，何以能读六经邪？”

① 韩东育，《日本近世新法家研究》[M]，第42页。

② 守、介、丞、目代表日本古代四官制中的四个等级，别称分别为长官、次官、判官、主典，郡司为地方官。

③ 笔者摘译，荻生徂徕，辻達也（校），《政談（卷三）》，《日本思想史大系36・荻生徂徕》[M]，第362页。

④ 同上。

⑤ 荻生徂徕，《弁名》，《日本思想史大系36・荻生徂》[M]，第228至229页。

⑥ 井上哲次郎，王起（译），《日本古学派之哲学》[M]，第288页。

⑦ 详细请参考韩东育著《日本近世新法家研究》[M]，第69至70页。

众所周知，“六经”是荻生徂徕晚年所标榜的“先王之道之所在”。这也间接证明荀子思想对其启发之深。其另一门人宇佐美濤水也曾说道：“（荻生徂徕）晚年取荀子多矣……所著辨道、辨名、论语征，间引荀子。”^①

井上哲次郎认为荻生徂徕在道德方面多承袭荀子之流，如性恶观、重礼乐与功利、道自圣人作为而出等。然而，他仅凭《辨道》中“荀子者，思想孟子之忠臣”一语便断言此为高抬荀子之地位的做法却有失严谨。根据原义，荻生徂徕是欲借此来批判自思孟起先王之道降为儒者之流^②。因而，荀学对于荻生徂徕而言亦是一种启发或参考。

尽管有关徂徕是何时开始接触荀子学说尚无定说，但他对荀学的重视程度却是毋庸置疑。在性论方面，他抨击孟子性善论曲解子思之义，否认“人人可率性得道”，而是“圣人率人性以立道”。接着，他又指出“言性自老子始”，思孟存有“附和”之嫌。与之相反，他肯定荀子的“性恶论”独到之处，并给出如下理由：

“闻性善则劝，闻性恶则力矫，苟无志于道乎。闻性恶则弃不为，闻性善则持不为。故孔子之贵习也……荀子则虑夫性善之说必至弃礼乐，故言性恶以反之尔。皆救时之论也。岂至理哉。”^③

可见，荻生徂徕有意忽视性善恶之探讨，而视荀子言“性恶论”是为挽“礼乐之失”。从“救时之论”一词便能知道荀子言说在其心中之分量。换言之，徂徕援荀子为例是欲强调“礼乐”之必要性。荀子主“性为天之就，不可为”，然他又言“情者，性之质；欲者，情之应也。以所欲为可得而求之，情之所必不免也。”，即伴随“性”而生的是“情欲”（《荀子·礼论》）。此时“诗书礼乐”对人的规束尤为重要。在荀子言说中，圣人为“道之管”，为“百王之道”的根源，是“礼乐之所归”（《荀子·儒效》）。由此，又引申出“礼义生于圣人之伪（人为），可学可事而成之”（《荀子·礼论》）可见，荀子由“性恶”所派生出的逻辑是“人性中有情欲，圣人依之作礼乐诗书教化人，此即为道”，

① 引自韩东育著《日本近世新法家研究》[M]第71页中所摘用的宇佐美濤水著《刻读荀子序》（收录于《荻生徂徕全集》第472页）

② 详细请参考荻生徂徕著《弁道》，《日本思想史大系36·荻生徂徕》[M]，第200页。

③ 荻生徂徕，《弁道》，《日本思想史大系36·荻生徂徕》[M]，第204页。

所以“性恶”中又蕴含对“人情”重要性的凸显。

“人情”是徂徕学的核心之一。关于获生徂徕也推崇“圣人制道”论该点无需赘述，而其“情欲”之说亦多有借鉴荀氏之处。如他在《辨名》中说道：“情者，喜怒哀乐之心。不待思虑而发者。各以性殊也……心能有所矫，情莫能有所矫……凡人之性皆有所欲，而所欲或以其性殊。故七情之木，以性为主。”^①通过对比，不难看出荀子与获生徂徕均将“性情欲”三者视作一体，礼乐道德则成为外在干预手段。也正如此，获生徂徕在反对宋儒“心性理”之说时，将目光投向外在可变的“作为”，甚至连同儒学当中的“仁”也被其剔除了“内在性”。

在荀子学说相互碰撞过程中，获生徂徕吸取了荀子性论、道论、礼乐说等精髓，以此为日后完善古文辞学理论积累原始素材。换言之，荀学为获生徂徕所带来的不仅是思想上的启发，更成为其日后批判朱子学的理论来源之一。

（三）获生徂徕与仁斋学

晚年的获生徂徕虽以古文辞学对抗伊藤仁斋古义学，然二者仅是为脱离朱子学桎梏回归中国古典寻求“真解”所进行的不同方向之尝试。古学派代表中小地主阶级的立场与代表掌权阶层的朱子学派相互抗争，具有一定的唯物主义倾向。他们推崇古学的同时亦重经世、实用之学^②。

在《萱园随笔》面世前，获生徂徕曾一度对伊藤仁斋推崇至极，甚至在《与伊仁斋》一信中这般写道：

“始不佞少时在南总，则已聆洛下（京都以外）诸先生，亡踰（无人超过）先生者也，心成乡焉。后值赦东归，则会一友生新自洛来。语先生长者状娓娓弗置也，而益慕焉。迨见先生大学定本语孟字义二书。则击节而兴以谓先生真踰时流万万。”^③

据此可知，在徂徕年幼时分，伊藤仁斋已声名远扬。这促使他对伊藤氏倍感兴趣，后通过读《大学定本》《语孟字义》二书进一步接触其思想并大受启发。

① 获生徂徕，《弁名》，《日本思想史大系 36·获生徂徕》[M]，第 242 页。

② 朱谦之，《日本的古学及阳明学》[M]，第 24 至 26 页。

③ 获生徂徕，西田太一郎（校），《与伊仁斋》，《日本思想史大系 36·获生徂徕》[M]，第 525 至 526 页。

那么,《大学》《语孟》在伊藤氏学术生涯中又有何独特意义呢?《大学定本》(五十九岁成书)乃其否定《大学》为孔子遗书之说而著之书。《语孟字义》(四十六初稿,六十九岁出版)则与《童子问》同为仁斋门下专用教科书,集其毕生之学^①。此二书均是伊藤仁斋晚年思想体系已趋成熟,为对抗宋学而作之书。

与荻生徂徕相似,伊藤仁斋早年亦受朱子学之启蒙。十一岁时,他就师学句读,始读《大学》治国平天下章^②。十六七岁时,熟读玩味朱子四书,始有志于古先圣贤之道。^③甚至还曾取号“敬斋”效仿朱子,并解释道:“夫惟敬者,仁之则;仁者,善之本也。舍敬则无以见性。故苟不从事于持敬,则虽欲求仁,不可得也。”^④然而立之年时,他陷入精神危机,随后发生了思想上的转变。二十七八岁时,他自认为已深得朱子学之精髓,发宋儒之所未发,所以忽感精神上失去依托,惶恐不安。于是转求于阳明、近溪心学,然心中不安仍未平息。后为躲避家族“弃学劝医”之纷扰,他果断迁居松下庵研修了禅门白骨观法,渐有虚无主义之倾向。久愈觉察其非,遂开始反思自我,心境悄然产生变化^⑤。三十二岁时改号为“仁斋”,“仁斋”之“仁”在于“爱人”。自此,他逐步摆脱宋儒感性之“理”立场,摒弃“心上功夫”转而关注“现实作为”,最后直求“真知”于《语》《孟》二书^⑥。

荻生徂徕认为仁斋学说之精髓在视“天地为一大活物”^⑦。如伊藤仁斋在《语孟字义》中所云:“天地之间仅是一元气,或为阴或为阳。两者于天地间只管盈虚、消长、往来、感应,未尝止息。此即是天道之全体,自然之气机。”^⑧其与宋学本体论存在相似之处,均承认天地间依靠气的动态变化以维系自然运作。因此,后期又被荻生徂徕质疑:“此自程朱之意,初非与程朱殊也。”^⑨尽管徂徕所言并非空穴来风,但也不可否认仁斋在脱朱方面所作努力。例如,仁斋致力于划清物理与人道界限,曰:“圣人曰天道曰人道而未尝以理字命之。易曰,穷理

① 井上哲次郎,王起(译),《日本古学派之哲学》[M],第98至99页。

② 张崑将,《日本古学派之王道政治论:以伊藤仁斋、荻生徂徕为中心》[M],第36页。

③ 井上哲次郎,王起(译),《日本古学派之哲学》[M],第82页。

④ 引自张崑将著《日本古学派之王道政治论:以伊藤仁斋、荻生徂徕为中心》[M]第36页中所摘用伊藤仁斋著《敬斋记》(收录于《近世儒家文集集成》第35页)

⑤ 详细请参考井上哲次郎著,王起译《日本古学派之哲学》[M],第81-83页。

⑥ 张崑将,《日本古学派之王道政治论:以伊藤仁斋、荻生徂徕为中心》[M],第42页。

⑦ 井上哲次郎,王起(译),《日本古学派之哲学》[M],第298页。

⑧ 笔者摘译,丸山真男,《日本政治思想史研究》[M],第53页。

⑨ 同⑥。

尽性以至命。盖穷理以言物，尽性以言人，至命以言天”^①获生徂徕晚年极为推崇的“天不可知”亦是受此启发。并且，徂徕还在《辨名》中说道：“易曰，天道亏盈而益谦。孔子曰，获罪于天，无所祷也。岂非以天心言之乎。仁斋先生驳宋儒至矣”^②。

其次，他也肯定仁斋“性才”观，主张“人随其性殊而各有所能”^③。而就“性论”该方面来看，伊藤仁斋反对宋儒的“德性相依”，提出“仁义礼智为德之名而非性之名”，且阐释道：“所谓道德者，以言遍达天下，非为一人所有。性者，以言己之专有……自伊川始，以仁义礼智作性之名，徒理会其义，不用力于仁义礼智之德，且不用力于仁义礼智之德”^④在此基础上，他还吸取孟子“四端说”精髓，将仁义理智作为心之四端的扩充。对此，获生徂徕点评道：“仁斋亦求诸心，其所易于宋儒者，唯不言天理人欲已。”^⑤张崑将则指出仁斋思想局限性在于其所言之“心”为经验论之“心”，并非本体创生意义之“心”，这导致其谈“仁爱”时忽视“己”身成德精神与“爱”之根源意义^⑥。

诚然，仁斋言说虽与朱子学存在诸多相似之处，但真正令获生徂徕大受启发的还是其敢于对抗朱子学开拓新视野。事实上，在接触仁斋学说以前，获生徂徕已对李王古文辞学有所了解。而在晚年时分，他边审视仁斋学说边对其进行批判，从中看到他在挣脱朱子学视角方面的局限性，尤其是其以“心”释“德”、以“今言”视“古言”。随之，徂徕求道于“六经”并自立古文辞学一派，既批仁斋，也批朱子，甚至连作为仁斋德性论思想来源的孟子也被列为批判对象。所以，与伊藤仁斋思想之接触对获生徂徕思想上的转折有着不可忽视的作用。

（四）获生徂徕与“李王”古文辞学

晚年，获生徂徕受李王二人古文辞学启发而另树古学一支系。子安宣邦

（2015）曾就伊藤获生二者思维特质进行比较，指出仁斋是在天人关系思维与言

① 笔者摘译，丸山真男，《日本政治思想史研究》[M]，第53页。

② 获生徂徕，《弁名》，《日本思想史大系36·获生徂徕》[M]，第235页。

③ 获生徂徕，《弁名》，《日本思想史大系36·获生徂徕》[M]，第242页。

④ 笔者摘译，引自西田耕三著《論理の展開：仁齋四端説の視点からのスケッチ》[M]第33页中所摘用的吉田幸次郎、清水茂校《日本思想史大系33·伊藤仁斋 伊藤东涯》，页数不详

⑤ 获生徂徕，《弁名》，《日本思想史大系36·获生徂徕》[M]，第214页。

⑥ 张崑将，《日本古学派之王道政治论：以伊藤仁斋、获生徂徕为中心》[M]，第137页。

语构成的“外部”^①设定《论语》立场，从而得以从《论语》中读出了从天人的内部关系中解放出人的立场。比之更为激进，荻生徂徕以“先王”为视点，对始于“性”概念的内部化的儒家言说整体过程做了考察，即他站在仁斋古义学之外的角度观儒学体系^②。这要得益于李王二人对其思想上的启发。

在《复安澹泊》一书中，他便讲述了与明代文学家李攀龙（1514-1570）、王世贞（1526-1590）的古文辞学的接触过程：

“盖不佞少小时，已觉宋儒之说。于六经有不合者。然已业儒。非此则无以施时。……中年得李于鳞王元美集以读之。率多过古语，不可得而读之。于是发愤以读古书。其誓目不涉东汉以下。亦如于鳞氏之教者，盖有年矣。始自六经，终于西汉，终而复始。……只李王心在良史，而不遑及六经。”^③

上述已说到，徂徕以为自子思、孟子起孔子思想渐成为对抗老子之流的一家之说，后又批判宋儒性理学为“私智”，与先王之道相去甚远。对此，他借鉴了李王二人古文辞学的做法，从更为古老的语言文字中找寻突破口。

同为明后七子，王世贞与李攀龙二人是在诗人李先芳引荐下相识。交谈甚欢的两人久而久之在文学创作理念上达成一致，倡言“文则秦汉，诗必汉魏盛唐”。据明代文人陈继儒所言，二人初为刑曹郎，相约读书，手抄《史记》二部。每相对饮酒，谈笑唏嘘，率若与子长相周旋。自是文章始有发寤^④。两人便是以如此日常的沟通对话方式相互影响，建立其古文辞学理论。古文辞学重在通过模拟并掌握古人音格声律技巧，将自身代入对象中，以达主客体相融^⑤。若用荻生徂徕话语进行解释，则是“古文辞者，尚辞也。主叙事，不喜议论，亦矫宋弊”。这是因为通过传注解读古文之举如同“假倭训以读华文邪，尚隔一层髣髴已矣”，其本质上是“以理求诸心，而不求诸事与辞”^⑥。

① 据子安宣邦思路，伊藤仁斋古义学跳出了后世儒家性理学语言思维结构，借助《论语》文本构筑其孔子形象，与“孔子”一同仰望那非儒家所设立存在根据内的“天”。详细请参考子安宣邦著，丁国旗译《江户思想史讲义》[M]，第109页。

② 子安宣邦，丁国旗（译），《江户思想史讲义》[M]，第155；158页。

③ 荻生徂徕，西田太一郎（校），《复安澹泊（第三书）》，《日本思想史大系 36·荻生徂徕》[M]，第537页。

④ 沈乃文（编），《明别集丛刊（第4辑 53册）》[M]，第56页。

⑤ 曾晓霞，《日本徂徕学的出发点和方法论——古文辞学的探究》[J]，《赤峰学院学报》，第113页。

⑥ 荻生徂徕，西田太一郎（校），《答屈景山（第一书）》，《日本思想史大系 36·荻生徂徕》[M]，第529页。

与明代古文辞学的邂逅令徂徕意识到文字与思想文化间的紧密相依，进一步激发其对由语言文字差异所衍生出的彼我关系问题之思考。最终得出的结论是语言文化不可翻。法国哲学家德里达曾说到：“语言的多义性和关联性使我们既能够翻译，又不能翻译^①。”因此，阐述语言符号的终极意义总是“缺席”，译文成为原文意义扩散的印迹，而非其再现^②。所以，荻生徂徕摒弃汉文训读法，通过直仿汉文代入文本客体之中，进而使文本成为主体。带来的结果是形成批判朱子学与认同“中华为圣人之邦”这两种非连续性态度并存的状况^③。

四、荻生徂徕与朱子学之背离

综上所述，荻生徂徕由朱子学尊崇者向批判者身份的转变，是诸多偶然与必然因素相互促成之结果。首先就时代环境上看，荻生徂徕主要历经元禄、享保两大时期，商品经济发展，町人文化以及享乐之风盛行于世，并波及武士阶层，但政通人和外表下却危机四伏。武士现实生存问题仍未得到解决，维持封建统治稳固的小农经济逐步解体。随后席卷而来自然灾害与货币危机，使得一些潜在问题浮出水面并动摇到幕府统治根基。这些是仅凭朱子学大义名分等理念所解决不了的。加之，荻生徂徕数年仕途生涯体验使其更为敏锐地察觉到社会潜在危机。

其次，从徂徕数十年求学历程看，无论是从师习朱子学，还是自主研修兵学、荀学伊藤仁斋古义学、李王古文辞学对他而言均是一种阶段性的“体验”，其内在依循的是学识的“工具化”这一思维模式。因此，与其用坚定的儒者倒不如用博学的思想家来形容荻生徂徕较为贴切。换言之，荻生徂徕对朱子学批判是在外部环境、求学体验与内在个人特质等要素促成下形成的必然结果。而中年时与仁斋私人恩怨则成为加速其彻底脱离朱子学的催化剂。

而在批判朱子学过程中，荻生徂徕以《辨道》《辨名》《论语征》等作为理论阵地从言说内部逐渐瓦解朱子学理论体系。结合前文分析可知，作为儒学重要发端的“仁”思想经数代儒者完善终在宋代上升为一门系统的学说——仁学。宋代“仁学”与本体论、性心理说、政论、修养法相互交融，成为朱子学言说中的

① Derrida, Jacques, 《The Ear of The Other》[M], 第 123 页。

② 刘军平, 《西方翻译理论通史》[M], 第 264 页

③ 子安宣邦, 《事件としての徂徕学》[M], 第 75 至 76 页。

核心部分。于是，“仁学”解构便成为徂徕批判朱子学重要一环。为此，在研习朱子学以及接触其他学说时所逐渐累积起的个人理论见解——天不可知论、人情论、先王制道论、六经中心说等亦成为其解构宋代“仁学”的思想源泉。

第二章 徂徕学之解构对象——宋代“仁学”

常出现于获生徂徕著作中的“宋儒”，多指宋学奠基者周敦颐、张载、程颢、程颐以及朱熹等人。宋学（也称“理学”）是中国儒学史上又一里程碑，其吸收佛教华严宗、禅宗的思想和道教的宇宙生成论及万物生成论，与禅宗思想在诸多方面脉络相通^①。其以四书——《论语》《大学》《孟子》《中庸》为依托，旨在通过义理之学把握孔子、孟子、曾子以及子思的思想精髓，以弥补过往儒学理论性的欠缺^②。其中，宋代“仁学”亦是儒家学术史上不可忽视的存在。尤其是二程对宋代“仁学”体系构建有着不可泯灭之功，朱熹甚至称：“大抵二先生之前，学者全不知有仁字。”^③朱熹是宋学集大成者，对“仁学”的发展亦有贡献。并且，其著述影响力波及日本，故宋学在日本又被称“朱子学”。在探讨获生徂徕如何对宋儒“仁学”解构之前，势必需要了解其大致脉络。

众所周知，“理”是宋学本体论核心所在，理之本体为“太极”，而后太极又分化出形而下之“阴阳二气”。在宋学人性论范畴中，“理宿”于“心”中被唤作“性”，便产生“性即理”的说法。性又有本然之性与气质之性，前者是人固有良善秉性，后者有清浊之分，浊这一面易沾染人欲。所谓“性即理”中的“性”即“本然之性”，所以朱子强调的“存天理，去人欲”，本质上还是有孟子“性善论”的身影。“格物致知”是其重要方法论，通过“格物”得以“知至”“意诚”“心正”，实现“修身治国平天下”，最终达到内外贯通、“天人合一”的境界。那么，在这套体系之中，朱子等人又是如何对“仁学”进行阐释呢？本章以《二程遗书》、《朱子语类》与《近思论》等文献为依据，对程颐、程颢以及朱熹等人相关言论进行一番梳理，以呈现出较为完整的宋儒“仁学”样貌。

一、“仁”主导地位之新诠释

相比于早期儒学，宋学最大贡献便在于将哲学式思辨与概念精细化融入先哲话语阐释中，进一步完善了儒家言说体系。在重新阐释“仁”的核心地位时，宋

① 王家骅，《儒家思想与日本文化》[M]，第57页。

② 笔者摘译，丸山真男，《日本政治思想史研究》[M]，第20页。

③ 朱杰人，严佐之（编），《朱子全书》[M]，第1335页。

代儒学家们也并未抛弃传统儒学中的“心”“性”“德”“道”等重要元素。相反地，他们对这些反复出现儒学经典中的概念与相关话语进行一场语言升华，使彼此关系更加明朗，重新解答“‘仁’为何处于主导地位”的问题，进一步凸显其重要性所在。下文便分别从“仁”与诸性之关系、“仁”内在特性两方面对该课题做进一步的探析。

（一）“仁”在“诸性”中之统率地位

“性”是朱子学体系中又一重要概念，其地位不亚于“理”。与“理”不同，“性”被称为“心性”，存于心中。其又分为“本然之性”与“气质之性”，“理”便存于“本然之性”中。朱熹又对“性”与“情”进行区分，指出：“性无形影可以摸索，只是有这理耳。惟情乃可得而见，恻隐、羞恶、辞逊、是非是也。”（《朱子语类·卷六》）由于人易受混浊的“气质之性”蒙蔽本心，所以需通过各种途径实现“存天理，去人欲”，通达“本然之性”，便有了“性（本性）即理”一说。可见，“本然之性”是“性”与“理”相互联结之“枢纽”。

遵照自己“本然之性”采取行动便是“率性”，到此地步即可得“道”。值得注意的是，“道”与“理”也存在细微差异。“道”是“统名”，“理”是“细目”。前者包含“体用”，朱熹将其比作人所“共由之路”，后者是“道”中的各种“理脉”（《朱子语类·卷六》）。显然，“道”范围大于“理”。徂徕学则在保留“道”之地位的基础上，叠加了“先王制作说”。至此，“性”“理”“道”关系便一目了然，即“性”中有“理”，“理”亦在“道”中，“道”是“本性”之“体用”。

“仁义礼智信”是“性”中的“本然之性”。由于“信”是指“本性之德”，“性之德”已指“仁义礼智”，故宋代儒者谈“本性”时多不言“信”。宋学当中继承“孟子”性善论精髓，主张“性本善”，“气质之性”只不过为后天所成。其中，“仁”是“天下之公（共同准则）”和“善之本”（《程氏易传·复传》）。因此，“性善”出发点便是“仁”。那么，“仁”与其它“本性（义理智）”之间又是何种关系呢？

对此，朱熹直言：“（仁义礼智）以先后，则仁为先；以大小言之，则仁为

大”。并且，“仁”还包含着“义理智”，与它们之间又是派生关系。借用朱熹话语来讲，“义礼智皆是流动底物，所以皆从仁上渐渐推出”。仁是仁的“本体”，如春之生；礼是其“节文”，如夏之长；义是其“断制”，如秋之收；知是其“分别”，如冬之藏，但“生意”皆在其中。（《朱子语类·卷六》）。就各自本意而言，“仁”重在爱人，“义”是权宜，“礼”是有别，“知”是通达（《二程遗书·卷九》），各为一理，各有其道。但若顺着上述思路再作进一步推导，不难得出“‘义礼智’终是要服务于‘爱人’”这一结论。尽管朱熹等人也意识到由于人秉性不同，所以在“仁义礼智”四端之上各有所偏，但无不是“仁”之所现。

据此可知，朱熹等人通过“性论”再次确立了“仁”的主导地位。在围绕“本性”论述之中，“仁”成为“四端”出发点，亦是其最终归处，正如牟宗三（1996）所说的“（宋代理学）摄性于仁，摄仁于心”^①。再者，朱熹等人借助对“天性”的阐述，成功将“性论”纳入“理学”“道论”的探讨范畴之中，“仁义礼智”由此处于“性”“理”“道”交汇点之中，这在无形中衬托出“仁”的显要地位。

（二）“仁”内在之主导属性

“仁”因其在朱子学中被认为“诸性”之首，又为“四端”之母体与归宿，占据着重要的主导地位。这是依据“仁”与其外部关系所得出的结论。就“仁”本质特性而言，朱子等人所提之“仁”无所不包，事事皆可存“仁”。

儒学史上的“仁”之定义有多端，有言“仁”为性，有言“仁”为道，有言“仁”为“恻隐之心”等，难以一词概而论之。朱熹言道：“‘仁’字只是个浑沦底道理。如《大学》致知、格物，所以求仁也；《中庸》博学、审问、慎思、明辨、力行，亦所以求仁也”。同时，他还指出孔子之“仁”多为“体”，孟子之“仁”多为“用”，所以实质上的“仁”是一种“体用”（《朱子语类·卷六》）。故张载所言“无一物非仁”，是欲使人于事上看“仁”，于“功夫”上求仁。

譬如，孔子言“仁为孝悌之本”，程颢指出此“仁”是指“行仁”，孔子意在强调“行仁”要始于“孝悌”，而“孝悌”只是“仁”之“一用”或“一事”。

^① 牟宗三.《性体与性体（第一册）》[M]，第26页。

“仁”到底重在“爱”，“事亲”是“爱”最高的层次^①。但也因此，“爱”与“仁”常易被混为一谈。程颐与朱熹认为“爱”为“恻隐”，“恻隐”属“情”，“仁”是“性”，前者仅为后者之“用”。所谓的“妇人之仁”，在朱熹眼中则是“只流从爱上去”（《朱子语类·卷四》）。然而，他并无否定“仁之爱”，只是强调“行仁”需结合“中正”之道，“仁义”恰到好处即可。后该说法却被获生徂徕用来批判宋儒“仁学”。此外，程颐还将“仁”与“恕”进行细微的区分，用“恕”为“仁之入门”与“仁之施”说法以防止“仁恕”之混淆。“恕”意为“推己及人”，与“忠（尽心）”构成孔子“忠恕之道”。“推己及人”亦是“爱”的表现，“爱”又为“仁之用”，所以“恕”“爱”“仁”三者密不可分，常被视作等同关系。

据此可知，在“仁即何物”这一问题上，朱熹等人尽管也言“仁即性”、“仁即理”等，却又极力避免将“仁”的定义绝对化。在他们看来，孔孟等圣人所言皆“粗”，是欲叫人于“事”上体会其“精”处。然而，即使言“仁”需于“事”上体会，“事”本身却又是泛指。诚然，这离不开朱子学中对“工夫”的重视。话虽如此，此举也进一步扩大“仁”的解释范围及其可延展性，甚至“万事万物”均脱离不开“仁”，这又是由“仁”的“生”之属性所带来的结果。于是，在宋学范畴中的“仁”，与“道”“理”一样成为“统言”，只不过其所属主体为人。而宋代儒者在用精细的语言描述“仁”过程中，也使“仁”不再停留于想法层次，真正建立起以“仁”为中心的“仁学”。

二、“仁”与“自然”之联动

“仁”是孔子思想核心所在。后在历朝历代儒者重新阐释下，其内涵与范畴不断得到扩充。孔子之仁是对诸多德行的统称，“孝悌”为其本，“忠恕爱人”“克己复礼”“恭宽信敏惠”均可视作“仁”。到孟子这里，亦重视“事亲、爱人”之仁，而“恻隐之心”成为“仁之端”，并由此衍生出向外拓展的“仁政”。伊藤仁斋的仁爱扩充说便是受其影响，但摒弃了以“心”解“仁”。荀子之“仁”，“秩序”存于其中。正如《荀子·大略篇》所言：“亲亲，故故，庸庸，劳劳，

^① 程颐，程颐，《二程集》[M]，第183页。

仁之杀也”，即亲亲友和赏罚得当都是“仁”之表现，最高一层是“亲亲”。其内在仍是“爱人”，与“义礼乐”紧密相关。在此之上，他还提出“用兵在仁”。

到汉代，董仲舒继承“仁者爱人”观点，但“仁”不再由“心”而发，乃是源自“天”。例如“仁之美者在于天，天，仁也”、“人之受命于天也，取仁于天而仁也”。（《春秋繁露》）并且，他还主张“仁者”去“私”（不谋利不邀功）与仁智兼备。同为汉代儒者的何休将“仁义”与“忠君”对等，推崇“不杀即仁”。到宋代，“仁学”又进入新的发展阶段，儒者并非止步于人内在的“仁”之探索。其中，其最明显特征为向外在于人的“自然”寻求“仁学”真谛，甚至朝宇宙论发展。那么，宋代的“仁学”是如何向“自然”延展呢？

（一）“天地”与“仁”之化生关系

前文提到汉代董仲舒追溯“仁”与“天”，拓展“仁学”范畴。到朱子学这里，又演变为有关“仁”与“天地”之关系探讨。其中，“理”在二者关系之建立中所起作用至关重要，也可说“正是有理的存在，仁与天地才得以相互联系”。

从根源上而言，“人受天地之气而生，故此心必仁，仁则生矣”（《朱子语类·卷五》）。“仁”存在于人心中，但并非凭空产生。它由天地之气在人体中转化而来。“气”分“阴阳”，“阴阳二气”交感，生出“万物”（周敦颐《太极图说》）。由此，“人”与“仁”皆是“气”所化生。“气”化生这一过程运转所依照的就是“理”，即自然规律，故朱熹言：“民受天地之中以生，中是理”（《朱子语类·卷三》）。

换言之，“理”是“无形”之依据，从“气”朝“仁”的转化则为“有形”。自此，借由“理”，“天地”与“仁”之间形成派生关系。反过来，“仁”是人自“天地”继承而来的美德，成为先天之秉性，也称“天地之心”（《朱子语类·卷一》）。据朱熹所言，刚从天地所得之“仁”，构成人的“心之全体”，后心又分离出“四界”，即后来常言的“仁义礼智”（《朱子语类·卷六》），这也是宋儒“理一分殊”逻辑思维的鲜明体现。

然而，虽说“仁”是“天地之气”所化，但其本质并非是“气”，“气”盖不过是“仁”产生所需“原料”，进而又催生新的问题——“仁”为物？上述已提

及宋学中强调“仁”为先天所生，得之“则生矣”，在该论断中暗含一道命题——仁与生息息相关。在此命题之上，程颢又言道：“万物之生意最可观，此元者善知长也，斯所谓仁也”（《二程遗书·卷二》），强调“仁”是“元（新始）”，“生”之体现。与此同时，“春天”常被用来形容“仁”，这是由于“春本温和，故能生物”。（《朱子语类·卷六》）。“万物”由“天地”所“生”而来，故也有称“生”为“天地一大德”。“仁”所继承的正是“天地”的“生”之功能，其分出“四端”便是对此之延续。而在“生”的背后，即是“理”在运作，该提法或是受到道家“化生万物论”^①的影响。“天地”之“生”所体现的具普遍性的自然之“理”，仁“生”四端是其具体地作用于人的表现。

（二）“物我兼照”之“仁”的新境界

“仁”与“天地”派生关系之确立，成为宋代“仁学”向“自然”领域扩展的突破口，即完成“仁”由“自然”所生的论证。在此基础上，又产生新的问题。如若“仁”源自“自然”，是否意味着可以反过来向“自然”求仁？可借由何种手段达成该目的？前者将涉及到认识论问题，后者解决的是方法论问题。本节主要对前者进行探讨。

针对前者，朱熹等人并未直接给出答案，而是将问题放置于“人”与“物”，或“物我”关系之中展开论述。在朱子学解释体系中，二者均是由“天地之气”所生，“生即天地之心”，人与物之生“各得夫天地之心以为心者”^②。为人所获“天地之心”表现为抽象之“仁”。其次，朱子承认“物物运动蠢然（事物运动变化之态）”与人并无差异，可随后又补充道“人之仁义礼智之粹然，物则无”（《朱子语类·卷四》）。可见，他并无直接否定“物”并不具“仁义理智”，只是不如人那般纯粹。上述提到“人物”二者之生均是得“天地之心”，到“人”处显现为“仁”，“生”是“仁”之本质。再结合朱子所言，不难推断出：到物这里，“仁”被褪化为带原始野性的“生（繁衍，孕育）”，只是与“仁”本质对等而非等同于“仁”，因为已不“粹然”。故“仁”常被比作万物生长之“春”，

^① 该说法引自王家骅《儒家思想与日本文化》[M]，第57页。笔者认为“化生万物论”所遵循的是《道德经》中的“道生一，一生二，二生三，三生万物”该逻辑思路，在宋学中则变现为“理一分殊”与“天地之气化万物”。

^② 朱熹，《晦庵先生朱文公文集（卷六十七）》[M]，第3279页

并不只是比喻，还是暗示着“与‘仁’性质相同之物也存于‘物’中”。

“仁”源自“天地”，于“物”中则再现为“生”。如此，便满足向自然“求仁”的部分条件，即“存在”这一前提。最后，还需回到人可否向自然“求仁”这一涉及主观能动性问题上展开论述。具体而言，即人可否借助观察“物”产生自然现象，从而实现领悟和获得“仁”的反作用于自身之效果。尽管朱熹等宋代儒者也讲“天命”，认为“仁义礼智五常（秉性），贵贱死生寿夭均是天所命”（《朱子语类·卷四》），但并非彻底的命定论者。其所言之“命”多指人力不可违的因素，是“理”之用，在遵循“命”前提下“人”还是可发挥己用。针对该点，他们采用了另一种表述，不言“仁”是否从“物”获取，而言“仁”有两端——“作为（后天）和自然（先天）”，并且“仁要于事上看”（《朱子语类·卷六》）。依照其思路，“仁”存于“心”，但要经由外在表现才能体会“仁”，才可言真正获得“仁”。至此，“仁”处于主观与客观的模糊边界。为此，程颐掺入“公”这一概念做进一步阐述，提出：“仁之道，要之只消道一公字”，“公是理”而非“仁”。（《二程遗书·卷十五》）。到朱熹这里，公是“仁之方法”、“仁之外在发处”、“是克己功夫极至处”（《朱子语类·卷六》）。在此基础上，朱熹等人又设置了“行仁于公”可达到的最高境界——“物我兼照”。到此境界的“仁者”，能深刻感受到“天地万物为一体，莫非己也”，这点颇具道家庄子“齐物”思想之风。对此，程颐借用“手足痿痹”例子加以形容。

医书言手足痿痺为不仁，此言最善名状。仁者，以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？莫不有诸己，自不与己相干。如手足不仁，气已不贯，皆不属己。故“博施济众”，乃圣之功用。^①

以此，他进一步强调了“我”与“他者”关系在“行仁”中的重要性，只是此处的“他者”包含自然之“物”。

总体而言，宋学奠基者们仅是承认自然中有与“仁”性质相同之物，人可由“行仁”于事来体会与“自然万物”之关系，更牢固地把握“仁”，而非“仁”可直接取自自然。这是因为“仁”只有存于人心中方可称为“仁”。但无论如何，

^① 程颐，程颐，《二程集》[M]，第14至15页。

这也是宋代“仁学”逐步向“自然”延展的表现之一。

（三）与“格物”结合的“求仁”

在朱熹等宋儒的努力下，“仁者”可达成的境界由以人与社会关系为中心的“修身齐家治国平天下”，提升至囊括“物我兼照”这一更高的层次，进一步拉近人与自然之距离。“格物”便是达成这一目的的重要方法。“格物”终为“致知”，故常言“格物致知”。在西汉戴圣所著《礼记·大学》中有言：

古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知，致知在格物。格物而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后平天下。^①

在该论述中，“格物”被置于儒者共同的理想——“修身治国平天下”该框架中，向我们呈现出一套由外到内，再由内到外的修己至外推的方法。后该说法被朱熹写入《大学章句》中，成为其“三纲八目”中的重要一项。所谓“格物”，指通过观察万物，体悟当中所存之“理”，感受“物我一理”之奥妙，进而实现“明彼晓此（物我兼照）”。因此，它既具有唯心主义先验论特征，又带有部分唯物主义与辩证法的合理成分，形成内部矛盾。尤其“格物”之“物”，常被朱子用“事”来代替，包含自然、社会、心理现象以及道德规范。“格物致知”即为穷“事物”之“理”。

“理”在宋学当中具有极高地位，朱子等人认为其存于万事万物之中，涵盖人的仁义理智之性与事物自然规律，前文所言“天地”与“仁”之派生关系亦是其中代表。在“理”的普遍性这一层面上，人与物是“相同平等”的。因此，“格物致知”才得以成立。而“仁”在该体系中，是“万物之理”分殊后之“理”，存于人心中，但需在“事物”中感获。张载言道：“天体物不遗，犹仁体事物而无不在也。‘礼仪三百，威仪三千’。无一物而非仁也。”^②以“仁心”去看待

^① 阮元，《十三经注疏（下册）》[M]，第1673页。

^② 朱熹，吕谦（编），王华宝（注），《近思录》[M]，第25页。

“万事万物”，则“万事万物”无一不存“仁”（即“生”），这进一步彰显求“仁”于“事物”的重要性。“格物”之法便是其鲜明体现。

针对格物，程颐又重申其非“格一物而万理皆知”，而是“今日格一件，明日又各一件，积习既多，然后脱然自有贯通处”（《二程遗书·卷二十六》）。这是由于“事物”不停变动的属性，所以“天下之理，终而复始，所以恒而不穷……惟随时变易，乃常道也”（《程氏易传·恒传》）。《道德经》有言：“道可道，非常道。名可名，非常名”，所强调便是事物表象背后之道理的超越性，上述所体现的正是此种思维。在该思维主导下，“仁”则需于“事事”上而求。况且，在“诸理”之中，“仁”被推崇为“天下之正理”，失去该“正理”，则“无序、不和”（《程氏经说·论语解》）。因而，“格物穷理”也不可脱离“求仁”这一环节。

至此，在认识论、方法论上，朱熹等人实现了“仁学”与自然“物理”探究的双向互动。然就其“格物”本质观之，其最终不是为了探明事物客观规律之“理”，而是为明了作为先验本体的“仁”、或“敬”“孝”等封建道德律^①。在此过程中，尽管不可避免地会借助“仁”的思想重新看待自然，但也仅是在“人本主义”思维下“构建”自然规律，而并非是在“物我有别”前提下挖掘事物客观规律。

三、“仁”之“主静”色彩

宋代“仁学”糅合了对自然本体论的阐释，呈现出“仁”思想与自然观发生联动的状况。另一方面，宋学奠基者们又在重新追溯先秦时期的“仁”思想的发端，试图将孔孟理念及言论纳入新的话语体系之过程中，再次确立“仁”的主流地位。除此之外，宋代儒学还积极吸收禅宗的“渐修”、“顿悟”、“主敬”等心性存养^②方法。但另一方面，为避免儒学陷入佛老“虚静”之流，宋学奠基者们又致力于构筑儒家修养之法。周敦颐受《周易》艮卦启发，钻研出“止于礼教”的儒教“静止之道”^③。其后的二程以“定”释“静”，重视“心有所安”。朱熹在此基础之上，又提出“未发”说。在此种情形下，宋代“仁学”与“主静”

① 王家骅，《儒家思想与日本文化》[M]，第92页。

② 王家骅，《儒家思想与日本文化》[M]，第57页。

③ 张子峻，殷慧，《〈周易〉“艮其背”与宋儒主静思想析论》[J]，《湖南大学学报》，第34页。

以上内容仅为本文档的试下载部分，为可阅读页数的一半内容。如要下载或阅读全文，请访问：<https://d.book118.com/075302144324012101>