

# 荻生徂徠對理學的重構

## ——以《護園隨筆》為中心——

楊 際開

**摘要：**以往的研究往往從國別史出發，將東亞思想史分割成日本思想史或中國思想史等，筆者在本論中，立足于東亞文明的視野，指出日本在德川時代中期發生了思想典範的轉換，進而認為這一轉換不僅是明治維新，也是中國革命的思想源頭。本論先從荻生徂徠的思想背景與經歷出發、然後以他的成名著《護園隨筆》為中心，從重新定位知識與宗教、他提出的“大知”與“大心”的用語、議題的展開等三個方面，分析了徂徠重構理學的過程，最後在結語中強調了徂徠對東亞文明現代轉型的思想貢獻。

**關鍵字：**荻生徂徠、社會寬容、儒佛之爭、大知、大心

### 前 言

德川幕府成立以後，接受明末流亡學者朱舜水（1600-1682）以及清初高僧隱元隆琦（1592-1673）等，開放長崎與清朝進行貿易，吸納中華文化，進而鼓勵研究唐律、明律<sup>1</sup>，推行文治，暗地裡在意識形態上與清朝展開文明正統競爭。山鹿素行（1622-1685）鼓吹的日本主義以及伊藤仁齋（1627-1705）的理學批判反映了德川日本與清朝在政治上相抗衡，而在文化上紹繼明學的動向，荻生徂徠（1666-1728）所完成的對理學的重構就是在這樣的時代背景下實現的<sup>2</sup>。

徂徠 1692 年，向弟子口授《譯文筌蹄》，提倡用華語解經，1696 年，成為幕府側用人柳澤吉保的下屬，受到第五代將軍德川綱吉（1646-1709）的青睞<sup>3</sup>，1703 年去信伊藤仁齋，沒有收到回信，後接觸明人李攀龍、王世貞的著作，開始提倡古文辭學<sup>3</sup>，1711 年《譯文筌蹄》刊行，1714 年《護園隨筆》（五卷）刊行，1717 年，完成《弁道》《弁名》《學則》，1718 年，完成《論語微》，1721 年，進行《六論衍義》訓點，1727 年，完成《政談》，《答問書》刊行。去世後，留有遺著《明律國字解》等。今中寬司在《徂徠學的基礎研究》（吉川弘文館，1966）第一章第二節對《護園隨筆》進行了介紹，他在《徂徠學的形成與中國思想》（《史林》47-2，1964）中，分析了朱熹—仁齋—徂徠的思想關聯，並指出了徂徠學的中國思想背景，但未對徂徠的思想立場進行分析，本論試圖以對理學進行重構的《護園隨筆》（收入西田太一郎編《荻生徂徠》第十七卷，みすず書房、1976 年）第一卷為中心，分析他對理學進行重新建構的過程。

1 參見大庭修《江戸時代における中国文化受容の研究》京都：同朋舎，1984 年。

2 參見岩橋遵成《徂徠研究》第三章，東京：関書院，1934 年。

3 參見田尻祐一郎“〈訓読〉問題と古文辞学——荻生徂徠をめぐる”中村春作等編《「訓読」論——東アジア漢文世界と日本語》東京：勉誠出版，2008 年，頁 221-260。

## 一、重新定位知識與宗教

理學起源於對佛教的排斥，在儒佛的思想交涉中形成的朱子學具有濃厚的反佛學的原教旨主義傾向。荒木見悟認為，從佛教的“本天”向儒教的“本心”的轉換實是現實性把握樣式的轉換<sup>4</sup>。理學經過朱熹的發揮，“理”變成一種無所不在的形式責任倫理。如同中島隆博所說，成為一種對一切進行自我代理的思想體系<sup>5</sup>。問題是如何對這種自我封閉的思想體系進行解構，但徠學可謂是一種有效的嘗試。但徠一邊從玄光所指摘的“宋儒固我之氣象”中掙脫出來，一邊又通過玄光所宣導的移風易俗<sup>6</sup>，重建儒家的政治倫理。

但徠在《護園隨筆》卷一的開頭，講了一個故事：有人問僧玄光（1630-1698）<sup>7</sup>，佛法未來中國之前，人死或生，未曾夢見有所謂閻羅十王之事。玄光回答說，比如偏僻無醫的地方，愚樸之民，雖然食堇（烏兜）而死，人不識其毒，說是偶然發生的。但徠於是解釋道，又如神巫未來吾鄉之時，村民沒有不做夢的，但不會亂其心。神巫來了以後，陳說凶吉，並為之祈禱豐收，於是，村民開始騷然，唯夢凶吉是問。生活中離不開巫師。未會有巫之時，夢並無凶吉之分。但以過去的時候，夢未會有凶吉之分來指責巫師欺人是沒有道理的。這就與今天人們信佛法相似。所以說，佛法如大海，只要信了，就可以進入，如堇會殺人，黃精會使人長壽，則是我們儒家的比喻<sup>8</sup>。很顯然，但徠對儒佛之爭，雖然仍站在“吾儒”的立場，但並不做價值優劣的判斷。

儒佛的正統之爭本身是一種社會現象，出自社會變遷的需要，因此，隨著社會需要的變化，不斷有人對理學提出質疑。明末三教合一的思潮是重構理學的動向，朱舜水東渡日本以後，把明末質疑理學，提倡實學的學風也帶到了德川日本，先有伊藤仁齋呼應明代反思理學的學風，提倡古學，但徠並未採取像伊藤那樣對朱子進行直接批判的方式，而是從社會的立場對儒佛之爭的意義予以了重新解釋。這樣一種儒家立場的轉變實際上是日本儒學重新建構理學的一個開端。

固然，但徠認為人類行為的本質並非是道德行為，而是政治行為，但他所說的政治行為已經是一種立足於社會之上的政治行為。《荀子·性惡篇》認為，禮儀與法度來自聖人的作為，而非人性。既然人性為惡，那麼，禮儀從何而生？荀子的回答是從聖人的作為，也就是權力而來，“君子”服從權力，成為“法原”。但徠不採取荀子的性惡說，主張人類“相愛相輔相成”的社會性（《弁名》）。從社會的角度來看，君子為法原的命題就轉變成了社會為法原的命題。而這一命題

4 參見荒木見悟《仏教と儒教——中国思想を形成するもの》京都：平樂寺書店，1963年。

5 中島隆博“自一発の限界：朱子学の脱構築のために”《中国哲学研究》第九号，東京大学中国哲学研究会，1995年，1-33頁。

6 參見高橋博巳《江戸のパロック》（新裝版）東京：べりかん社，1997年，頁40；49。

7 參見鏡島元隆編《独庵玄光と江戸思潮》東京：べりかん社，1995年。

8 西田太一郎編《荻生徠徠全集》第十七卷，東京：みすず書房，1976年，頁23-24。

9 德川日本初期，儒者開始重新討論如何重建禮樂的問題與朱舜水亡命日本有關，如仁齋在給安東省安的信中稱他“直受鄒魯的傳”（伊藤仁齋著，三宅正彦編《古学先生詩文集》近世儒家文集集成1，東京：べりかん社，1985年，頁33），但徠在給朱舜水的晚年弟子安澹泊的信中也稱“乃言文恭先生有所不滿於程朱者”（荻生徠著，平石直昭編《徠徠集、徠徠集拾遺》近世儒家文集集成3，東京：べりかん社，1985年，頁304）。

10 中島隆博認為，製作禮儀的可能性本質上必需為人所具備的，如果是那樣的話，將人性視為惡來進行批判一事就陷入了自我矛盾的陷阱（參見《残響の中国哲学：言語と政治》東京大学出版会，2007年，頁14）而但徠在《読荀子・性悪篇》中認為“人之性惡其善者偽也。荀子專主禮，其以善為偽者，亦從此中來”（今中寬司等編《荻生徠徠全集》第三卷，頁516）。顯然，但徠已經認識到性惡論是荀子讓權力來壟斷禮的一種說法而已。

背後就是政教分離的社會現實與政治訴求。徂徠的大弟子太宰春台（1680-1747）所提倡的治心與治體的二元論就反映了徂徠學的政治訴求。<sup>11</sup>這種訴求在現實生活中表現為對他者性的寬容。真實的感情從名教中蘇醒，進而催生了一種新的政治倫理。

徂徠認為，所謂西僧就是西藏的君長，元明封為國師等號，一見西字就說是天竺高僧以為標榜，其實是護法念勝，未及深究。如果西就是天竺，那麼，西方的天主教國家也當納入佛法了。<sup>12</sup>佛教徒說護法、傳法，與吾儒不同。因為儒教的親·義·別·敘·信與民同在，無須去呵護與傳播。<sup>14</sup>對佛教的祛魅，實際上也是對理學道統的祛魅。因此，徂徠說他惡佛法，但不惡僧人。<sup>15</sup>佛教中人與儒教中人並無兩樣。這就是一種接近實質性的世俗倫理觀了。

在徂徠看來，士尚義，民尚利，兩者是不一樣的，但對不可知之天，無論是士的等待，還是民的期盼，在不能知道是否可知這點上則是相同的，唯有古代的聖人有所大知，從而推論可知，以此與不可知相符合。通過“大知”是可以推論出不可知的東西。這裡的“大知”是徂徠通過重構理學獲得的一種能力。如同小島康敬所說，徂徠切斷了理學中“天人合一”式的“天”與“人”的連續性，但同時，他又在思考“天”與“人”在新的層次上的深度結合。<sup>16</sup>徂徠先將理學意識形態的“天”轉換成宗教領域的不可知的“天”，然後再從不可知的“天”出發，重建社會關係。他認為，一旦世教崩壞，卜筮·巫祝不隸屬官府，於是佛教就進入了這個不可知的領域，深入人心了。如果士君子能做他們所應當做的事，而又不被不可知的事情迷住心靈，那麼，佛教的天堂地獄之說就沒有害處了，同時指出，從古人將卜筮·祈禳列入周官，可以知道聖人如何對宗教加以管理的理由（所以）了。<sup>17</sup>

他認為“佛法要之，亦古卜筮·祈禳之遺也”。<sup>18</sup>這樣，在宗教的合理化訴求中佛教也獲得了存在理由。這裡，徂徠使用了朱子學中的“所當然”與“所以然”的話語，而對理學中的“所當然”的含義進行了轉換，使儒家倫理脫離了“理”的藩籬，同時對“所以然”也予以了新的解釋。

徂徠重視《周官》的價值，認為重·黎分離人鬼是文明的開始，他援引柳宗元的《封建論》中關於“洪荒世，自然有君長”和《左傳》“某侯主某祀者”的論述，看到了“聖人循舊之政，古人忠厚之俗”。指出，“蓋聖人之道，便王者之道。王者之道，非大心者，安能窺乎？”孔子不得其位，多自修之言，後世大儒君子“亦多詳內而略外”，<sup>20</sup>後學者很少知道“王者之道與天地同其流者”。<sup>21</sup>徂徠在這裡，參考了山鹿素行的學說，將“人鬼”分離看做是自古以來的“王者之道”。<sup>22</sup>

11 譬如，太宰春台在《辯道書》中稱認為“治心之道在於佛家，聖人之道無之”，“聖人之教以禮義為宗，不關心法”（見大日本思想刊行會《荻生徂徠集·太宰春台集》東京：先進社，1931年，頁193-194）。

12 參見田尻祐一郎《江戸の思想史——人物・方法・連環》第五章，東京：中央公論新社，2011年。

13 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁25。

14 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁26。

15 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁26。

16 小島康敬《徂徠學と反徂徠》東京：ぺりかん社，1987年，頁15。

17 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁28。

18 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁29。

19 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁30-31。

20 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁31。

21 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁32。

22 山鹿素行說：“道之大原者，處於天地。知之能之者，聖人也。聖人之道，如天地，無為也。乾坤簡易也。上古聖人，以天地為配。董氏所謂太原者，其語義尤輕”（山鹿素行《聖教要錄·配所殘筆》土田健一郎譯，東京：講談社，2001年，頁120）。

接著，他說：“晦菴先生曰：周禮一書，皆從廣大心中流出（參見《朱子語類》87卷），予又由是而知所以處佛老者也”<sup>23</sup>。從宗教與知識分離的角度來看，“佛老”有其自身的價值。徂徠正是從這一角度來重新解讀朱熹的。他從祖傳醫學的角度，將佛教比喻為人身上的痼疾，庸醫極力要將之除去，結果是病去人斃，而良醫則將其視為氣血津液，人身的至寶，對待佛老也要用這種方法<sup>24</sup>。他進而指出，“與其秋毫洞察法罪曲蔽，無裨大體，孰若不免少有輕重，而可以立萬世之大防乎？”<sup>25</sup>這是在說，在法律嚴明與社會寬容之間，社會寬容是一種更為基本的價值。

後來，徂徠在《私擬對策鬼神一道（代於諸生而作）》中寫道：“軒轅之建萬國、封百神，重·黎分職，世蠶神人，夏商以降，莫有不由斯道者焉。是咸俾以尊其所不知，而行其所知也”<sup>26</sup>。在“尊”和“行”之間，徂徠看到了人類行為的宗教性始源，他既然認為宗教是社會不可或缺的一種存在，以此類推，社會中的各個成員也都不可遺棄，他在卷二中寫道：

有百工商賈，則有遊民，遊民至化子而極，而此方又有穢多者。有君臣，則王人以名，武人以實。有夫婦，則有娼妓。娼妓類種種，至尼而賣淫者乃極。而又有變童，凡如此類，不可勝計，是不皆四民五倫之裂乎？愈裂愈分，愈繁愈雜，若使聖人出於今世，豈能一一而去之乎？苟能整而理之，使各得其所，以不亂，則亦皆堯舜之民也。辟諸良醫之治痼疾，皆氣血津液人身至寶所變而成者，豈得一一而去之乎？故古者曰治國，曰治天下，皆以治言之，為是故也。雖人之一身亦然，豈能一一而去其惡乎？<sup>27</sup>

正是這種社會寬容的思想產生了吉川幸次郎所說的“信賴的哲學”<sup>28</sup>，譬如徂徠認為“大氏宋儒之言主言之，凡言之者，貴盡理，務明白其理，使人了然於所言，庶足以服人而無敵，是其病根也”<sup>29</sup>，又說“夫言也者，固喻人者也。然古之善言者，不必喻人，而人自喻焉。先王之道為爾，是何故？蓋古之教者，施於信我者也。彼乃思而得之，不爾不足以知之矣”<sup>30</sup>。關於“思”，他在《論語微·子張》中寫道：“見得思義，祭思敬，喪思哀，皆謂思而求之也”<sup>31</sup>。這裡的“思”是一種具有宗教意義的體悟，訴諸于人的道德心。在《論語微·為政》中，徂徠認為“人不信我，則我言安能行哉。事之行亦然，道之行亦然”<sup>32</sup>。這種“信賴的哲學”所針對的就是理學的道德強制，立足於一種新的道德信念，所以徂徠認為“後世惟浮屠尚能窺其意，其言曰：‘佛法大海，信為能入’”<sup>33</sup>。其實，“信”的前提是社會寬容，這就是徂徠的道德信念，徂徠從“信”出發，抨擊理學的道德強制，對規範人際關係的宗教信仰予以理解，最後回到了社會寬容的立場。

23 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁32。

24 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁32。

25 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁33。

26 平石直昭編《徂徠集·徂徠集拾遺》，頁174。

27 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁73-74。另參閱日野龍夫《徂徠學派：儒学から文学》第一章，東京：筑摩書房，1975年，頁5-20。

28 參見吉川幸次郎《仁齋·徂徠·宣長》東京：岩波書店，1975年，頁129-131。

29 平石直昭編《徂徠集·徂徠集拾遺》，頁428。

30 平石直昭編《徂徠集·徂徠集拾遺》，頁291。

31 小川環樹編《荻生徂徠全集》第三卷，東京：みすず書房，1977年，頁329。

32 小川環樹編《荻生徂徠全集》第三卷，1977年，頁86-87。

33 小川環樹編《荻生徂徠全集》第四卷，東京：みすず書房，1978年，頁336。

若水俊認為，朱佛同一性的研究在學問上是有意義的事。<sup>34</sup>這個問題是伊藤仁齋先提出來的，這個問題的背後是一種政教分離的訴求。將朱子學中的宗教訴求歸於與佛教相類似的東西，那麼，政治儒學就可以從心性儒學中解放出來了。若水接受了田原嗣郎的問題提起<sup>35</sup>，認為徂徠學中的“公”與“私”的分化這個問題其實在朱子學中已經存在。<sup>36</sup>

問題確如若水所說，徂徠是如何理解朱子學的？或者在徂徠學的解構朱子學中給予了怎樣的影響？徂徠在《護園隨筆》卷三中寫道：“仁齋謂程朱以持敬換忠信，可謂強詞。程朱何嘗廢忠信？如仁齋謂忠信是本業，敬亦何妨本業？若不持敬則家無主，以何力其本業哉”<sup>38</sup>。仁齋的意思是說，程朱將“敬”的對象從鬼神轉向了權力，而徂徠接著仁齋提出的問題，將“忠信”扳回到道德的問題，這樣，“敬”作為一種宗教態度就獲得了存在理由。再者，徂徠提出的“道者統名也”的命題出自朱熹的“道是統名，理是細目”（《朱子語類》卷六，性理三）。但朱熹使用“理”來定義“道”，而徂徠是用“政”來定義“道”。徂徠對理學的重構其實也改變了理學的核心命題。章太炎指出：“實在儒、釋之界，宋已分明，不過儒釋有疆界，便是宋以前未達一間之遺憾”<sup>39</sup>。他從“真如心”的角度看，儒釋已經達到“一間”了，但從政教分離的角度看，徂徠才真正提出了一個具有近代意義的思想典範。<sup>40</sup>

## 二，“大知”與“大心”

前文中已經出現“大知”與“大心”的用例。其實是在說一種他所體悟到的知識與宗教的關係。他認為，知者不信輪回，而愚者相信，但不信與信，都不是確信，因此兩者的性質是一樣的。由此推論，聖人之徒必定是“務其所知而不貳於其所不可知者”<sup>41</sup>。但還有一種所謂“大知”，比如小孩畏夜，大人則不，說壁有虎，小孩則信，大人則不，大人也不能確定一定是夜庭無物與壁無虎，而是通過“大知”推論出來的。這樣的推論就叫做“知天”<sup>42</sup>。這樣的推論不僅是一種認識能力，也是一種宗教能力——“大心”。因此，他指出：“程子故曰：‘惡亦不可不謂之性也乎。’有斯大心而後可言治也已”<sup>43</sup>。這是說，治理不可以用理學式的爭是非的思惟方式來進行。

徂徠在《舊事本紀解序》中寫道：“天祖祖天，政祭祭政，神物之與官物也無別，民至於今疑，而民至於今信之，是以王百世而未易”<sup>44</sup>。在“疑”與“信”之間予以一定的保留就是一種“大

34 若水俊《徂徠とその門人の研究》東京：三一書房，1993年，頁36。

35 田原認為，“‘徂徠學’對‘擬似朱子學’的對抗，這個‘擬似朱子學’也不過是徂徠的觀念中的事實，並無事實的根據”（同氏《德川思想史研究》東京：未來社，1967年，頁346）問題不在於真正的朱子學是怎樣的，而在於徂徠把朱子學中的哪些傾向作為問題進行批判，並且，通過這樣的批判要到達怎樣的目的地？

36 若水俊《徂徠とその門人の研究》，頁37-39。

37 若水俊《徂徠とその門人の研究》，頁36。

38 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁127。

39 章念馳編訂《章太炎演講錄》上海人民出版社，2011年，頁253。

40 這種從東亞文明中萌發出來的政教分離的思想成為近代日本接受西方文化的前提，明治初期的思想家西周（1829-1897）認為“以法治人與以教導人本來就是二途”（《百一新論》）。這後來成為明治時代之教化行政的基本理念（上杉慎吉《行政法原理》京都：有斐閣，1904年，頁829-830）。

41 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁35。

42 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁35。

43 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁137。

44 平石直昭編《徂徠集·徂徠集拾遺》近世儒家文集集成3，ペリかん社，1985年，頁82。



知”與“大心”吧。<sup>45</sup>荀子說，“君子大心則敬天而道，小心則畏義而節”，張載說，“大其心則能體天下之物”，徂徠借此想要擺脫“理”的禁錮，重構“人”與“物”的關係，也就是“道”的內涵。<sup>46</sup>他認為：“非聖人之道者，邪道也，學者猶或知之。非聖人之法者邪法也，知者鮮矣，亦由世鮮大心者也”。<sup>47</sup>他所說的“聖人之法”就是要將權利還給人民，而他認為，這是要具有“大心”的人才能理解的。

將權利還給人民，首先就要尊重人民的宗教感情。因此，他說：“事鬼之道，孔子何嘗不言？嘗曰：生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮，是也”。<sup>48</sup>在他看來，聖人製作禮是以對不可知世界的寬容為前提的：“聖人不知鬼神、不知死，則安能製作？”<sup>49</sup>從容忍“鬼神”的立場，他認為“宋儒紛紛欲以理明之，其說終歸無鬼矣。務騰口舌之失也”。<sup>50</sup>新儒教的排佛思想將禮所投射的對象從對不可知界的敬畏轉向了權力，而徂徠對理學的轉換又將禮的投射對象拉回到了未知的世界。因此，徂徠認為“孔子曰：夫仁者制禮者也。言先王之制禮，求以安民也。仁者愛物，謂其節用而不傷民”，<sup>51</sup>從“仁”的角度來“制禮”，就可以達到安民的目的。而“仁”的內涵就是社會寬容。他說：“禮者先王所立以為極也，所以使賢者俯就，不肖者企及也。是乃以聖人所立禮為中也”。<sup>52</sup>禮是聯繫不可知界與可知界的仲介，有著不可或缺的社會統合作用。徂徠雖然繼承了仁齋“蓋三代聖王之治天下，好民之所好，信民之所信，以天下之心為心”的觀點，<sup>53</sup>但顛覆了仁齋“本非所以為教”的孔子的鬼神觀，重建了“敬鬼神”的“禮治”思想。

徂徠針對仁齋認為天地開闢說為“想像之見”，指出：“必以自未嘗見而譏為想像，則跬步之外，不可得而行焉，是亦何貴於學哉。故邵朱諸先生皆有所大知之者”。<sup>55</sup>如果沒有“大知”，人類就難於有所作為，從這個角度，他又對邵雍、朱熹思想中的某個層面的東西予以重新評價。仁齋在《童子問》中對朱子的“知當然之理”與“知所以然之理”予以解釋：“所謂太極云者，亦斥此一元氣而言耳。若於此上面求其所以然之理，則是非向所謂就無物之地求物邪”。<sup>56</sup>而在徂徠看來，“求所以然之理”正是要突破所謂“太極”的限制，“想像”也是一種認知方式，屬於“大知”的領域，這既是人類行為的動力，也是指南。

徂徠看到仁齋思想背後的理學式思維方式，因此，認為朱熹的“知所以然之理者即吾所謂有

45 關於“大心”的語源，徂徠舉出了《荀子·不苟》，《韓詩外傳》（卷四），《正蒙·大心篇》等（西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁34）。

46 徂徠在《答問書》中指出：“由於感染上壞的風俗，心靈得不到歸宿，所以堯·舜·孔之道不行於世。”“吾道之元祖是堯·舜。堯·舜是人君，因此，聖人之道專為治理國家·天下之道”（島田虔次編《荻生徂徠全集》第一卷，みすず書房，1973年，頁427；469）。

47 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁172。

48 小川環樹編《荻生徂徠全集》第四卷，頁109。

49 小川環樹編《荻生徂徠全集》第四卷，頁101。子安宣邦認為“所謂關於鬼神，生死的聖人之知，如徂徠所言，是聖人製作‘禮’的前提”（《「事件」としての徂徠学》東京：青土社，1990年，頁132）。

50 小川環樹編《荻生徂徠全集》第四卷，頁101。

51 小川環樹編《荻生徂徠全集》第三卷，頁107。

52 小川環樹編《荻生徂徠全集》第三卷，頁108。

53 吉川幸次郎，清水茂校注《伊藤仁齋·伊藤東涯》日本思想大系33，岩波書店，1971年，頁152。

54 伊藤仁齋《論語古義》佐藤正範校，東京：六盟館，1909年，頁212。

55 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁38。

56 家永三郎等校注《近世思想家文集》日本古典文學大系97，岩波書店，1966年，頁235。

所大知者也<sup>57</sup>，進而指出：“《論語》：‘視其所以是也’（為政），故注曰：‘以為也’。然此非正訓，為自為，以自以，何容混合？”<sup>58</sup>作為與價值判斷是兩個層面的問題，不可以混為一談。可見，徂徠的“大知”也是關於知行問題的一個新解釋。他指出“古所謂道德性命仁義禮智者，即與在事之理一而不二，”<sup>59</sup>這就是陽明“明德、親民焉可析而為兩乎”（《大學》問）的意旨，因此認為“學者苟能思而得之，有所大知之，則聖言之渾淪可析以為程朱之言，而程朱之精微可以融以為聖人之言”<sup>60</sup>。從“混淪”走向“精微”——政教分離的思惟方法——就是徂徠重構理學的一種方法。“知”從朱熹式的“理”的“主宰”中解放出來以後，“行”就獲得了一種新的方向感。這種方向感就是將所謂道德性命仁義禮智落實到“事之理”上來，這就是一種“實事求是”的精神，這樣，“既謂之仁義禮智，則各見於行，而有跡之可見也”<sup>61</sup>。他又說：

徒知孝悌忠信仁義道德字面，未足以為知之。大學格物致知，宋儒引窮理解之，不識古文辭者也。詩書禮樂，古先聖王教人之術也。故謂之四術。人在聖人術中，自然有以知之。何者？聖人以此易其耳目，換其心腸。此術也，譬如都人所笑田舍人，不見其可笑。其人來居都下者三年，自然見其可笑。此所謂術也。近時，洛陽學者，徒讀《論》、《孟》，僅知其孝悌忠信等字面，而不知從事六經，是猶田舍人之於都人也。故不知從事聖人之教之術，妄謂悲而泣，喜而笑者，陽明·象山之學也。<sup>62</sup>

可以說，徂徠完成了理學從“修為”向“作為”，也就是從“理”向“事之理”的轉變。這是一個在思想上脫胎換骨的過程，他所提倡的“古文辭”就是達成這種轉變的一種“術”。將這種“術”視為方法的“作為”並非是一種結果倫理，而是一種實質倫理。形式法的邏輯要通過從形式倫理向實質倫理的轉換才可以出現。

本然之性與氣質之性是朱子學的另一組核心概念，徂徠既然不承認有所謂先天的“理”，也就不會承認從理學中派生出來的本然之性。徂徠認為，本然之性在胚胎之始如露水，那時就有氣質之性存在了。從物自身的角度來看，本然之性與氣質之性當同時存在，不可分離。他說：“人物之生於兩間也，與天地殊類而相肖，為其非天地而從天地生也”<sup>63</sup>。這是一種脫離了“理”的框架之後，對人與環境關係的全新的詮釋模式，但在天地——人——物的關係中，徂徠認為：

夫天地之間，唯生物為能得其養以長，故雖金石之類，一皆得其養以長也，為其生故也。況人之為靈，不唯得其養以長也，亦能養物使之長也。不唯能養物以長之也，亦能自養以使之長也。且其所為長者，不唯形體為然也，雖才智德行亦皆得其養以長也。如聖人以學為終身事業，是豈聖人所得而造作之哉。人皆秉之生之初也。<sup>64</sup>

57 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁38。

58 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁39。

59 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁45。

60 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁45。

61 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁48。

62 平石直昭編《徂徠集·徂徠集拾遺》，頁311。

63 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁55。

64 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁55-56。

這裡的“生物”與“養”的思想當來自日本佛教的思惟方式。徂徠在《弁名》中寫道：“先王之教，詩書禮樂，辟如和風甘雨，長養萬物。萬物之品雖殊乎，其得養以長者皆然<sup>65</sup>”。無論是物，還是人，在“得其養以成才”這點上是一樣的。所以，他認為，“仁齋蓋不知夫一寸之苗，可養以參天者，實具於生之始。故不欲以心之德言之耳<sup>66</sup>”，在《學則·四》中，又進一步指出，“自秦以共令治天下，禮樂泯焉，其流風餘烈，被百世未已。申韓之道，移人耳目，以至今日，長養之道漸，而殺伐之氣塞宇宙<sup>67</sup>”。這種對中國政治文化的反思，將“養”作為一個類似於朱子學的自然方式的，自然與人文交融的環境觀念背後，是一種不同於理學的生存觀念，在這裡，人既是“養”的主體，又是一個被養的客體。自然與社會處在一種文化的關係之中。他在卷四中指出：“祭祀亦裁成輔相之道也。人死而氣散，散以至亡，孝子之心不忍其散亡，祭祀以存之。此非亡者之神自存也，生者使其存也。養之道大矣哉<sup>68</sup>”。在他的“養”的思想中又可以看到與藤原惺窩（1561-1619）的淵源關係<sup>69</sup>。

在徂徠看來，“養”存在於社會關係之中，因此，他認為“且也相親相愛相生相成相養相匡相救者，人之性為然<sup>70</sup>”。這是一種社會本位，而非政治本位的觀點。他進而認為：

天地之間，物各有所養焉，方春之時，和風噓而時雨沐，寧獨被之草木而已哉。雖鬼神亦有能養之也。今赤子之心，其知耿耿焉，其於孩笑之外者幾希。廓培以底大人之德，是謂得其養也。暴於野則速朽，廢於廟則神弗處，是謂失其養也。凡天下之物，失其養而能有存焉者，蓋鮮矣。<sup>71</sup>

他通過“養”，將儒佛的正統之爭提升到了一個生存問題的層面，從這一立場，他認為“儒者疾視佛氏以為仇者，乃以聖人之道為佛氏類也。豈不亦小聖人之道乎<sup>72</sup>？”在他看來，聖人之道就是古帝王治天下之道，其根本精神就是社會寬容。

他最後得出結論說：“人皆可以學至於聖人者，其有至於生之初也。豈不昭昭乎明焉哉。且自其生之定者，命之曰氣質之性，自是雖定能變可以至於聖人者，命之曰本然之性。故世學者之論，往往乎至於氣質之性而極者，為其視人如土石也，為其不見於人之最靈而非死頑物也。此程朱二夫子，所謂本然之性者，豈非賭乎天地之生者邪<sup>73</sup>”。從徂徠所說的“養”的觀點來看，“本然之性”根本就是一種妄說，因此，他在《弁名》中寫道：“其謂性有本然有氣質者，蓋為學問故設焉。亦誤讀孟子<sup>74</sup>”。徂徠認為人生的意義不在“修為”，而在“作為”，因此不能接受理學對人的

65 吉川幸次郎等校注《荻生徂徠》日本思想大系 36，岩波書店，1973年，頁 240。

66 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁 137。

67 島田虔次編《荻生徂徠全集》第一卷，頁 13。

68 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁 166。

69 藤原惺窩在《大學要略》中指出，“所謂‘在親民’，‘民’即士農工商之四民的四業也。在‘親’這個字裡，含有親愛養育之心”（石田一良·金谷治編《藤原惺窩·林羅山》日本思想大系 28，東京：岩波書店，1975年，頁 42）。

70 吉川幸次郎等校《荻生徂徠》，頁 202。

71 平石直昭編《徂徠集·徂徠集拾遺》，頁 175。

72 平石直昭編《徂徠集·徂徠集拾遺》，頁 177。

73 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁 57-58。

74 吉川幸次郎等校注《荻生徂徠》日本思想大系 36，頁 240。



先驗論式的預設。

誠如田尻祐一郎所說，“對‘大知’和‘大心’的關注，才是克服徂徠所感受到的仁齋式仁政論之單調性的啟迪，是後來邁向徂徠學的思想萌芽”<sup>75</sup>。

### 三，議題的展開

在第二卷中，他推翻了性惡說，認為問題出在自上而下的制度上：“人之有性也，亦何往而非仁義禮智焉，但壞亂而不治而後謂之惡已。苟能整而理之，使各得其所焉，養而長之，使各重其量焉。則雖惡，皆善也”<sup>76</sup>。他在《論語徵·為政》中認為“惡者善之未成者也。先王之道，養以成之，惡皆化為善”<sup>77</sup>，在《論語徵·子張》中又說“執德不弘，德者性之德也，弘者謂養而大之也”<sup>78</sup>。要將“養”的問題落實到政治上，就是一個如何才能實現“安”的問題。他稱，“不佞經術，亦由聖人之道，即人君之道起見，是其根本也”<sup>79</sup>，但何謂聖人之道？他說，“孔子之道，先王安天下之道也”<sup>80</sup>。而要“安天下”，就要把治理天下的權利還給天下，這就是他提出的“武家土著論”的原意。

與清朝建國前期一樣，德川幕府也致力於將全力集中到幕府與親藩，武士自律性的權力遭到剝奪·解體。由此可知，徂徠提出的“武家土著論”實際上意味東亞的政治結構從中央集權的“人君之道”向封建分權的政治體系的典範轉換，在政治倫理上，他提出“士大夫苦心於一家之內，諸侯苦心於一國，天子苦心於天下”<sup>82</sup>。這就是他所說的堯·舜·孔子之道。

徂徠通過重新詮釋儒佛之爭，擊碎了理學的道統觀，同時也批評了荀子的性惡論。他在給戴震菴（1689-1744）的信中指出，“今人辨理之當否者，皆以己心定之，己心定所見，亦其自幼所習宋儒之舊見也。是安得為準乎？”<sup>83</sup>很顯然，徂徠已經有一種政治客觀化的訴求，因此，他在給朱舜水的晚年弟子安積澹泊（1656-1738）的信中稱讚道，“今足下以心之安不安為說可謂知禮之意矣”<sup>84</sup>。“心之安不安”就是前述的“仁者以安民為心”，而“安民”的極致就是法治。他在《弁道》中援引《荀子》“君者群也”一語，認為“故能合億萬人者君也，能合億萬人，而使遂其親愛生養之性者，先王之道也”，同時，又指出“而謂用力于仁，莫切於孟子也。則輒欲推其側隱之心以成聖人之仁，可謂妄意不自揣之甚矣”<sup>85</sup>。在政治客觀化的過程中，他強調最高政治領導“君”在“安民”上的作用，因此，他在《弁名》中指出：“宋儒主心，主心而語愛，則釋迦亦仁人也耳。其無安民之德，則非吾所謂仁也”<sup>86</sup>。在這裡，我們或可讀出明治維新王政復古的意蘊。徂徠的主張並

75 田尻祐一郎《荻生徂徠》東京：明德出版社，2007年，頁68。

76 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁72-73。

77 小川環樹編《荻生徂徠全集》第三卷，頁87。

78 小川環樹編《荻生徂徠全集》第四卷，頁329。

79 平石直昭編《徂徠集·徂徠集拾遺》，頁304。

80 平石直昭編《徂徠集·徂徠集拾遺》，頁311。

81 參見張翔等編《「封建」·「郡県」再考：東アジア社会体制論の深層》京都：思文閣出版，2006年，頁43。

82 島田虔次編《荻生徂徠全集》第一卷，東京：みすず書房，頁427。

83 平石直昭編《徂徠集·徂徠集拾遺》，頁243。

84 平石直昭編《徂徠集·徂徠集拾遺》，頁307。

85 吉川幸次郎等校《荻生徂徠》，頁202。

86 吉川幸次郎等校《荻生徂徠》，頁214。

未被採納，但明治維新卻正是地方武士推動的<sup>87</sup>。從中我們可以看到徂徠的遠見。

而如何才能“安民”？這正是徂徠欲平息儒佛之爭的用意所在。要平息儒佛之爭，就要對朱熹的家禮思想進行批判，重建一個符合人情的祭祀制度。徂徠晚年與安積澹泊往返六次通信，他們所討論的主要問題就是關於如何重建“禮治”的問題<sup>88</sup>。關於徂徠與安積之間往返的六次通信，平石直昭已有考證<sup>89</sup>，通信是從安積向徂徠求詩開始的，而安積的信則觸動了徂徠對德川光圀以及朱舜水等的嚮往之情，給了他表述自己學術觀點的機會。徂徠在給安積的第三書中回顧了自己寫作《葭園隨筆》的心路歷程：“蓋不佞少小時，已覺宋儒之說，於六經有不合者，然已業儒，非此則無以施時，故任口任意，左支右吾，中宵自省，心甚不安焉。《隨筆》所云，乃其左支右吾之言，何足論也<sup>90</sup>”。這裡的“左支右吾”很生動地反映了徂徠走出理學的思想歷程，但對徂徠來說，走出理學只是重建自己思想體系的第一步而已，目的是要完成從以“理”為中心的“禮”觀向以“情”為中心的“禮”觀的轉變。而這一轉變實是要將“禮”從政治中解放出來，重建社會中人際關係的準則。因此，徂徠在心中直接對朱子《家禮》提出了批評：

又如《家禮》神主制，長尺有二寸，象十二月。凡禮用十二，唯天子為然，祭四代，唯諸侯為然，伊川乃用諸庶人，豈非僭邪？太氏孔子時學問專用力於禮，而宋儒不爾，其所主張理氣之說，六經無之。（中略）如禮者，經所言皆禮樂之禮，程朱以為性，仁齋以為德，豈非強乎？六經之言，本自平穩，故聖人之道，萬世可行。至於宋儒，則務為新奇之說，以強人之所不能焉。（中略）而足下少服文恭先生（朱舜水）之教，意者必習于宋說者，則必以不佞為異端邪說，唾而罵之，是以不佞之為此書，握筆踟躕者久之。<sup>91</sup>

徂徠在這裡對《家禮》的批評實際上是對“天子”的性格予以重新解釋，一邊對借用朱子學樹立起來的王權思想給予了釜底抽薪般的瓦解，一邊又重新舉起了“聖人之道”的大旗。安積接到了這封信後，即回信對徂徠的見解表示贊同，稱“文恭務為古學，不甚尊信宋儒，議論往往有不合者，載在文集可徵也<sup>92</sup>”，並符合徂徠對朱子《家禮》的批判，道：“嘗聞：司馬溫公據荀勗禮，作牌子，伊川殺諸侯之制，作神主，又以義起始祖之祭，朱子後來覺似僭，不祭始祖，而祭四代，及作主之制，一從伊川之說，則朱子不免有疏漏處乎<sup>93</sup>”。對此，徂徠在第五書中指出：

《漢志》載：天子主尺有二寸，六孔相通，不題識其面，而背有題識。其圓首處，不與伊川同是已。是雖漢制，亦古來沿襲所傳。何以言之？古者士大夫皆有廟，漢以來乃不世錄，則無廟，是以前主制不傳，但傳天子之制也。（中略）後世士大夫，其在官猶逆旅，故祀於其

87 參見園田英弘「森有礼の「封建」・「郡県論」：制度論的思考の展開」（張翔等編《「封建」・「郡県」再考》，頁326-341），松田宏一郎「「封建」と「自治」，そして「公共心」というイデオロギー」（同《江戸の知識人から明治の政治へ》ベリカン社，2008年，頁248-281）。

88 徂徠給安積澹泊的六封信收在《徂徠集》第二十八卷（平石直昭編《徂徠集・徂徠集拾遺》所收），安積澹泊給徂徠的六封回信分別收錄在《續續群書類從》第十三冊（東京：國書刊行會，1909年），第七，八卷中。

89 參見平石直昭《荻生徂徠年譜考》東京：平凡社，1984年，頁248，注29。

90 平石直昭編《徂徠集・徂徠集拾遺》，頁302。

91 平石直昭編《徂徠集・徂徠集拾遺》，頁303。

92 《續續群書類從》第十三冊，頁414。

93 《續續群書類從》第十三冊，頁414。

鄉，鄉者庶人所家焉，庶人之制，祀四代於一室，神位叢然不可得而別，故設牌以別之。牌者所以表其位也，故題識其面，非所以棲神也，故不通孔，是主牌之所以不同也。宋儒不習禮，不能睹其制以識其義所在，遂混主牌以一之，豈足以為知禮哉？（中略）後世儒者徒好標異於世俗以自矜，而其意以為實無鬼神，故率沿伊川制，以為儒者之意當然，而不知所以尊嚴之道，則先王敬鬼神之意荒矣。<sup>94</sup>

這段議論從古代禮制的源頭來批判宋儒的禮學，進而推導出儒家教義與敬崇鬼神並無矛盾這一徂徠的一貫立場。徂徠對宋儒禮學思想的批判是針對德川幕府如何管理社會這一現實問題的，因此，在同書末尾，徂徠指出：“士人雖有采邑而不居，皆館於城中，屋舍猥陋，百事苟且，冗迫無暇日，齋且不說，況祭薦乎？尚何問主牌異同乎？與其祀褻瀆，孰若且從世俗所為薦於僧寺之為祖先所安享也”<sup>95</sup>。在人與社會，社會與宗教自由之間，已經透露出一種不同於中國中央集權式的新的認同方式。對此，安積澹泊回道：

先侯嘗問朱文恭，以五廟之制。文恭不采《家禮》，其言曰：家禮乃庶士官司之禮，豈所以施于諸侯者哉？庶士官司之禮，尚不得以施之元士，況得以施之大夫，施之諸侯乎？其對奉神主宜廟宜寢之識，曰：古者為主，所以棲神也。祭則迎主以祭於廟，祀事竣則送主還，寢者皆以人道奉其親者也，而廟則神之矣。朱子謂：凡廟之制，前廟以奉神，後寢以藏衣冠，但失之粗率，亦非鑿鑿謂前廟奉主也。又對大夫人配廟之議，曰：程子以翁婦為嫌，欲為別廟別祭，於禮固為支離。文恭不專尚程朱，往往此類是也。<sup>96</sup>

安積的這段話印證了徂徠重建“禮治”的思想與朱舜水的關心完全一致。但徂徠的起點已經是政教分離的訴求，與朱舜水旨在發揚“聖教”的出發點有所不同。清末革命党人視朱舜水為排滿民族主義的第一人，只強調要紹繼朱舜水在南明的抗清立場，卻沒有對他在明末提出的重建政治文化的問題予以關心，更遑論，明末所出現的政治危機，在德川時代中期以後，已經出現了新的思想轉機。

在第六書中，徂徠提出了一個如何採用禮的新標準：“聖人之制禮，本於人情矣，故今行禮而求合人情，可謂弗悖已。”因此，他認為，“禮也者，被之天下者也，豈有所謂儒者之禮乎”<sup>97</sup>，欲將“禮”這一規範人際關係的作法從理學的典範中解放出來，還之於社會。安積澹泊馬上回道，“得知聖人制禮求合人情之旨，則頗顯頗大矣，由是而推之，能進而不已”<sup>98</sup>。“聖人制禮求合人情之旨”實際上是對君主的功能進行了意義轉釋。

徂徠援引王世貞對程子用“秦之君主”的形象來解釋三代的君臣關係所作的抨擊，指出：“禮樂者先王之道也。先王之道，安民之道也。仁安民之德也，故苟非仁人，則禮樂不為之用。故曰：如禮何？如樂何？此以在上之人言之也”<sup>99</sup>。這是說，如果君王不以仁為念，就沒有資格來打造禮

94 平石直昭編《徂徠集·徂徠集拾遺》，頁 305。

95 平石直昭編《徂徠集·徂徠集拾遺》，頁 305。

96 《續續群書類從》第十三冊，頁 421-422。

97 平石直昭編《徂徠集·徂徠集拾遺》，頁 307。

98 《續續群書類從》第十三冊，頁 427。

99 參見小川環樹編《荻生徂徠全集》第三卷，頁 99-102。

樂的天下。這一主張可以看做是對他在《學則·六》中所提出的“夫聖人之道，蓋人之情已矣。不爾，何以能治而安之哉？”<sup>100</sup>的補充說明。到此，徂徠轉換理學典範的工作方告一段落，靠暴力獲得的君權已經失去了自我延續的合法性。後來，徂徠學的精神到他的第二代弟子山縣太華（1781-1866）時開始轉向朱子學，而吉田松陰（1830-1859）認為《尚書·湯誥篇》中的“眷求一德，俾作神主”<sup>101</sup>的意思是“曰神主，則謂民主可知”<sup>102</sup>，就是從徂徠“主制不傳”的指摘中推衍出來的新的政治統合原理，他將徂徠的天皇“共主”<sup>103</sup>觀帶入了明治維新的語境。

## 結語：一個來自中國的視角

《葭園隨筆》的序作者安藤東野（1683-1719）認為“徂徠先生其芙蓉白雪耶”，將徂徠比喻為富士山上的白雪，而“芙蓉大乎天下”，“先生天下之偉人，不獨吾東方也”，這裡的“天下”已經是一個泛文明的概念，但徂徠所要回應的，如同序中所說“弇州之言不及芙蓉，若有所待歟”<sup>104</sup>，仍然是明代中國出現的反理學的思想課題。青木晦藏認為，在近世後半期，無論是中國，還是日本，出現了復古的氣運，在清朝中國完成了考古學派，在日本則興起了復古學，究其近因就是對宋明性理學的反動。<sup>105</sup>這樣一個在東亞文明範圍內出現的對宋明理學的反動背後的政治訴求是什麼？徂徠學中我們看到他對這個問題的解答。徂徠在卷一中借助玄光的儒佛思想，對理學進行了重構，展示了一個由“內”向“外”，由“上”向“下”的秩序觀。從“內”向“外”實現了倫理觀念的轉換，從“上”向“下”則催生了政治體制的革命，兩者相輔相成，推動了東亞文明的近代進程。

徂徠後來在《政談》中提出的“武家土著論”就是一種封建論式的“革命”構想。<sup>106</sup>他認為：“井田封建者，聖人所以治天下之大法也。故以封建為非者，非聖人之徒也。非封建則仁不浹於天下”<sup>107</sup>。對他來說，“聖人之法”就是“封建”，而“封建”是一種後理學時代的社會組織原理。他在《政談》中展開的改革思想就是從這一重建社會的原理出發的。而重建社會原理的出發點則是徂徠認識到在德川時代出現的“私的義理”與“公的義理”之間的矛盾，<sup>108</sup>而要解決這一矛盾，就要對集權政治的正當性予以否定。從東亞法制史的角度來看，由“郡縣”向“封建”的價值轉換，可以說是從中國式的公法體系向日本式的私法體系的轉捩點。這一法律觀念的轉換意味東亞文明內部開始出現了回應全球化挑戰的機制。

武內義雄（1886-1966）指出，徂徠“通過荀子來看孔子，將孔子之道視為先王之道的結果，且不論與朱子不相容，與通過孟子來看孔子的仁齋也無法相容了”<sup>109</sup>。其實，徂徠通過批評荀子的性惡論，將禮從權力的控制下解放出來，同時，他通過對道統論的拆臺，也回到了《孟子》民本

100 島田虔次編《荻生徂徠全集》第一卷，頁15。

101 參見若水俊《徂徠とその門人の研究》第四章，頁163-183。

102 山口縣教育會編《吉田松陰全集》第七卷，岩波書店，1935年，頁137。

103 參見「送野生の洛序」收入平石直昭編《徂徠集·徂徠集拾遺》，頁101-102。

104 參見今中寬司·奈良本辰也編《荻生徂徠全集》第一卷，東京：河出書房，1973年，頁461-462。

105 青木晦藏《伊藤仁齋與戴東原》，《斯文》斯文會，第八編第一號，1926年1月，頁21。

106 參見渡辺浩《東亜的王權と思想》東京大学出版会，1997年，頁235。

107 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁172。

108 參見子安宣邦《「事件」としての徂徠学》第一章「「思想史」的虚構」，頁21-58。

109 武内義雄《儒教の精神》岩波書店，1939年，頁187。

論的原點，對德川光圀（1628-1701）所說的“有民人焉有社稷焉”表示贊同<sup>110</sup>，“風俗者，合億兆而一之者也”的命題也是從《孟子·梁惠王上》“不嗜殺者能一之”的命題轉出。可以說，徂徠是通過對荀孟的解構來祖述孔子的王道思想的。

明治維新以來，日本的學術界多將徂徠視為功利主義者或國家主義者<sup>111</sup>，但從他對理學進行重構的角度來看，可以說，徂徠繼承並發揚了理學的思想傳統，這方面木下鐵矢和伊東貴之的研究可以佐證<sup>112</sup>，而揚棄了它的意識形態，這方面也回答了中島隆博所提出的理學批判的問題<sup>113</sup>。

山路愛山（1865-1917）認為，徂徠的中華癖出自他的自信，這是他種種動作的根底。而他心醉李王也是出於對他所處時代的針砭<sup>114</sup>。僧玄光已經援用李王的翻案主張，重新解釋儒佛之爭，與他一樣，徂徠也是在東亞文明中立言，旨在完成孔子未盡的志業。山路說徂徠在否定宋儒的天地自然之道這一“第一原理”的同時，又想樹立“聖人之治術”這一“第二原理”<sup>115</sup>，丸山真男基本上也延續了這一詮釋模式，但事實上，徂徠在一個堪稱社會寬容的視角下對理學進行了重新建構，或者說，也可以說，他對理學進行解構與重構的目的是為社會寬容提供一種認識論的思維方式吧。

吉川幸次郎指出了徂徠作為民族主義者的性格，但譬如徂徠在《豐公族大夫養拙君二亭記》中稱：

予曰海西九州，在大海中，聲教所被，遂稱為吾倭者，豈天地之素乎哉？吾聞之畫者，吾倭之山川風土，東莽如焉，西秀如焉。杙海以登豐之海岸，殆乎類夫吳越浙閩焉者，謂其風氣所殊，不可想而得焉。（中略）夫海西緝九州之口者豐也，大海小海所環而浸，淼漫之外，木道乘之，北由長門諸州葦岸以望焉。（中略）西可以走外中州，而內可以走內中州，文司赤馬，重關扼之，吾倭要害之沖，其亦綦重哉。<sup>116</sup>

這是在說，位於日本九州的豐後（大分縣）將日本與東亞大陸連為一體，不能將日本視為“倭”，而與東亞文化隔離開來看待。這裡所表現出來的“民族主義”是想獲得來自東亞對日本的認同意識。他所提倡的“信賴的哲學”確實來自日本佛教的思維方式，佐證了政教分離的思想史走向，正是這種思想趨向又促使他對日本“敬鬼神”的思想傳統予以了價值保留。徂徠在《贈于季子序》中稱“洛之所重者共主邪，王臣執周禮于秦火之餘，以欺海內”<sup>117</sup>。在他看來，京都是“內中州”——日本的中心，堪與“外中州”抗衡，一個新的正統論呼之欲出。徂徠對佛教的寬容來自與黃檗寺僧人的交流，而幕府接納黃檗宗本身就是對清朝集權政治價值的分化，徂徠是充分意識到存在於幕府與清朝中國之間的這種權力關係的。

110 平石直昭編《徂徠集·徂徠集拾遺》，頁 304。

111 將徂徠視為功利主義者的有山路愛山，丸山真男《日本政治思想史研究》（東京大学出版社，1952年），視為國家主義者的有吉川幸次郎《仁齋·徂徠·宣長》（岩波書店，1975年），尾藤正英《日本の國家主義》（岩波書店，2014年）。

112 參見木下鐵矢《朱熹哲學の視軸——統朱熹再記》東京：研文出版，2009年，伊東貴之《思想としての近世中国》東京大学出版社，2005年。

113 參見中島隆博《解構與重建》第八章“走向批判性的中国哲学”，東京：UTPC，2010年，頁 181-187。

114 山路愛山《荻生徂徠》（拾貳文豪第三卷）東京：民有社，1893年，頁 51；153。

115 前書，頁 122-124。

116 平石直昭編《徂徠集·徂徠集拾遺》，頁 127。

117 平石直昭編《徂徠集·徂徠集拾遺》，頁 109。



徂徠的《弁名》《弁道》1836年在中國翻刻出版，《論語徵》在同治初年傳入中國，《護園隨筆》也當是未收入《知不足齋叢書》的徂徠代表作，光緒十年九月二十四日沈曾植（1850-1922）借給李慈銘（1830-1894）一閱，李在日記中寫下了讀後感：“其言頗平實近理，所論陰陽、理氣、性質、教化、六經、佛老之旨皆有特識”<sup>118</sup>。康有為、夏曾佑當從沈曾植那裡借閱過《護園隨筆》，譚嗣同或又通過夏得知該書的某些內容。

在卷三中，徂徠認為：“如全不用古方，乃今時醫師終無一人能之”<sup>119</sup>。這與龔自珍的“何敢自矜醫國手，藥房只販古時丹”（《己亥雜詩》44）的思維方式相同。徂徠進而在卷四中指出，“人者通，物者塞。故必合億兆為一人者，人之道也。士農工商相資，可以見人之道終古不變也”<sup>120</sup>，“知天也，仁地也，天地合而人生，仁知合而德成。皆泰之道也”<sup>121</sup>。他在《弁道》中進而指出：“士農工商，相助而食者也。不若是則不能存矣。雖盜賊必有黨類，不若是則亦不能存矣”<sup>122</sup>。在這裡，徂徠提出了一種超越階層的社會倫理觀。這種倫理觀出於一種社會分工的現代觀念。他在《孟子識》中又說：“仁者以安民為心，故其心不在大小強弱之爭”<sup>123</sup>。這種重建文化觀念的思想後來成為譚嗣同《仁學》的主題。<sup>124</sup>徂徠在《讀荀子·不苟篇》中有“通則文而明，正《論語》好禮意”<sup>125</sup>一句，在徂徠看來，“大心”的目的是實現“通”，也就是社會寬容，他認為，這就是孔子“好禮”的原意。從社會寬容的角度提出“禮治”，就意味對壟斷“禮”的集權政治的挑戰。他將“禮”從為權力服務的意識形態轉變成為重建社會的文化媒介。

徂徠又說：“大哉，習乎！人之勝天下者是已。其在天下國家謂之風俗，其在一身謂之氣象”<sup>126</sup>，“風俗者，合億兆而一之者也。（中略）聖人之治天下也，必在風俗上而存焉，仁之極也”<sup>127</sup>，“論治道者，不言風俗，論治術者，不謂禮樂，皆霸術耳”<sup>128</sup>。這些言論可以說是宋恕變法思想的先河。徂徠甚至提出：“始祖開國之規模，必與其國相始終，而其祭亦與其國相始終也。如吾夫子精神存乎六經，則萬古不磨滅，故萬古祭焉”<sup>129</sup>。這就在東亞文明中提出了一個超越一家一姓的新的政治原理。他在《論語徵》中說：“製作禮樂者，天子之事，革命之秋也。故君子諱言之”<sup>130</sup>。明知製作禮樂意味要打造一個新的時代，卻並不避諱言禮，可見他的大志在於治天下——繼承孔子打造東周的遺志，重建東亞的政治秩序。<sup>131</sup>

118 李慈銘《荀學齋日記已集》（下），37頁A面，收入《越縵堂日記》第43冊。

119 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁133。

120 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁156。

121 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁161。

122 吉川幸次郎等校注《荻生徂徠》，頁202。

123 今中寬司等編《荻生徂徠全集》第二卷，頁668。

124 孫路易認為，《仁學》的真價在於提出人類未嘗相通這一問題，而譚嗣同主張，人們如果都基於萬人共通的客觀的認識（知識）來行動的話，人類是可以相互溝通的（同氏《中國思想認識における幾つかの問題》京都：朋友書店，2006年，頁189）。這裡的“萬人共通的客觀的認識”，對徂徠來說，就是“禮治”。

125 今中寬司等編《荻生徂徠全集》第三卷，頁479。

126 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁170。

127 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁170。

128 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁171。

129 西田太一郎編《荻生徂徠全集》第十七卷，頁168。

130 小川環樹編《荻生徂徠全集》第四卷，頁125-126。

131 與生活在幕府晚期的會澤正志齋（1782-1862）的全球性思維相比，徂徠顯然是以東亞文明為思考對象的，他通過對朱舜水的記憶仍然保留了一種與清朝中國的競爭意識（參見高山大毅「荻生徂徠と會澤正志齋」《河野有理編《近代日本政治思想史》京都：ナカニシヤ出版，2014年，頁27-49）。

宋恕與章太炎對徂徠的關心延續了清代反理學的思想傳統。從理向禮的轉變是東亞思想近代轉型的標誌，十八世紀中葉以後，江南知識界對徂徠的關心出於戴震後學重建政治秩序的需要，但進入二十世紀，徂徠學卻成了中國革命的思想動力。徂徠在《孟子識》中所說的“至秦以法律治天下，而禮廢。其後儒臣有以先王之制進者，則朝廷嘉之。立以為法。於是禮與法混為一焉。觀于唐明律，可以見已”<sup>132</sup>，實是宋恕“陽儒陰法”論的原型。從理向禮的思想史轉變在日本催生了明治維新，在中國則激發了反滿革命。在徂徠的思想中，我們可以看到近代中國革命的起源所在。

從對東亞的文化變革的角度來看，孫中山認為，陽明學的精神與日本的衣食住行都從“中國輸入”<sup>133</sup>，因此，提出要將“失之日本”的文化取回中國，這是他提倡革命的寓意所在，他所標榜的“中國道統”與徂徠一致。<sup>134</sup>竹內好曾對孫中山關於中國革命是第二個明治維新的見解，指出，“與中國革命成對的日本維新必需是面向未來的。在同維新的理想或精神同質性方面，只要中國革命這一用語還被使用，其內容就會不斷前進與重生，並且其過程幾乎是永恆的”<sup>135</sup>。從徂徠學對明治維新與近代中國革命的貢獻來看，這一論斷可以成立。

康有為認為氣質為性<sup>136</sup>，而性有質性與德性兩種<sup>137</sup>，徂徠認為氣質之性與本然之性不可分。康已經接受了物質與精神的兩分法思維方式，而徂徠關心的則是政教的分離。康將徂徠的重構理學的思想帶入到一個兩分法式的議論模式，他關於佛教專言鬼，基督教專言神，孔教兼言鬼神的論斷也可以看做是徂徠思想的一個回聲，但他將“聖人”提升為“神人”的過程中<sup>138</sup>，實際上也抽空了徂徠的自由精神，這與丸山真男的徂徠論如出一轍。

章太炎認為“空氣金鐵雖頑，亦有極微之知”，“彼其知則欲惡去就而已”，“自既有六道言，亦各有如來藏隱伏其中，而人與鳥獸，初未嘗異，又豈得專為人之性也。孟、荀所言，專為人言之也”<sup>140</sup>。孫路易認為，太炎所說的“知”也就是“如來藏”、“性海”<sup>141</sup>，這個“知”從徂徠的“大知”與“大心”中轉出，是一種反理學的革命思想。湯志鈞認為：“章氏在《菌說》中雖然沒有點到譚嗣同的名，但文中‘或謂必知各原質之成於乙太，萬物之成于各原質，而後知內外四大，至於六道，無一非我，乃為乾元至仁之量，是固然矣’。以及‘或曰：性善性惡之說，皆不如無善無惡者’云云，亦指《仁學》而言”<sup>142</sup>。太炎與康有為一樣，也從物質與精神二元論的角度對譚嗣同將乙太視為性海的一元論進行了提升。

132 今中寬司等編《荻生徂徠全集》第二卷，頁664。

133 見孫中山「中國應建設共和國」（1905年8月13日在日本東京富士見樓對留學生講演）中國國民黨中央黨史史料編纂委員會編《國父全集》第二冊，臺北：中央文武供應社，1965年，頁捌一。

134 孫中山曾說：“我們中國的道統，就從堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子一貫相傳而至我孫文年。”（中央改造委員會、黨史史料編纂委員會編《張浦泉先生全集》補編，臺北：中央文武供應社，1952年，頁109）。

135 參見思想的科學研究會編《共同研究 明治維新》第三部第二章“明治維新と中国革命：孫文について”，東京：徳間書店，1967年，頁673。

136 見康有為《長興學記》，轉引自孫路易《中国思想における幾つかの問題》，頁119。

137 見康有為《中庸注》，轉引自孫路易《中国思想における幾つかの問題》，頁119。

138 見康有為《中庸注》，轉引自孫路易《中国思想における幾つかの問題》，頁121。

139 見康有為《中庸注》，轉引自孫路易《中国思想における幾つかの問題》，頁126。

140 參見章太炎《菌說》，湯志鈞編《章太炎政論集》（上冊），北京：中華書局，1977年，頁131：137。

141 孫路易《中国思想における幾つかの問題》，頁145。

142 湯志鈞編《章太炎年譜長編》（增訂本）上冊，中華書局，2013年，頁49。

太炎又認為“吏農陶冶，輾轉相資，必欲一人萬能，勢所不能”<sup>143</sup>，這出自荀子·徂徠的社會分工觀。徂徠經古文學式的思維方式也鼓勵了為辛亥革命正名的章太炎，徂徠對佛教的寬容態度又激勵了宋恕、夏曾佑等去思考重建中國社會中宗教與知識關係的問題，而他對奴隸道德的批判<sup>145</sup>，則促進了清末民初的思想解放運動，他所提出的“養”的問題，到五四時期開始成為知識界反思中國文化的一個話題<sup>146</sup>。總之，徂徠作為一個東亞身份的思想家，對東亞文明的現代轉換所提出的問題需要予以充分的認識並給予恰當的評價。同時，溝口雄三等提出的“禮治體系”的問題<sup>147</sup>，從徂徠學的角度來看，也可以作為法東亞學的課題給予重新審視。

143 章太炎《在四川演說之七——說職業》，原載《太炎學說》上卷，1921年，四川印行，轉引自章念馳編訂《章太炎演講集》上海人民出版社，2011年，頁185。

144 關於宋恕，參閱拙著《清末變法與日本——以宋恕政治思想為中心》上海古籍出版社，2010年。夏曾佑在1903年寫的《中國社會之原》中認為，“孔教以君父為至尊之人，以人死為一往之事”，“若墨子當日有天堂地獄之說，則華夏之謂共和也久矣”（楊虎琥編《夏曾佑集》，上海古籍出版社，2011年，頁65）。在對儒家與佛教之爭做新的平衡上，與《護園隨筆》的主旨完全契合。

145 參見原田嗣郎《徂徠学の世界》終章第二節“奴隸の思想としての朱子学”，東京大学出版会，1991年。

146 梁漱溟援引萬民一在《民生哲學的新認識》（桂林文化供應社出版）所說的話：“中國文化之特色，即重在解決安的問題，並且過分地把保和養兩個問題，亦當作安的問題來解決了”（《中國文化要義》，學林出版社，1987年，頁237）。

147 參見溝口雄三，伊東貴之，村田雄二郎編《中国という視座》東京：平凡社，1995年。