

# 18 世纪东亚儒教思想史中的徂徕学派 与丁茶山

——“以心制心”、“以礼制心”、“以天制心”

小岛康敬

**中文提要：**自井上哲次郎以来，一直惯用他将日本儒学思想的开展分为朱子学派、阳明学派、古学派的分类方法。而且在近代的多种故事当中，丸山真男的关于统摄日本古学派（尤其是徂徕学）思想的研究，则占据了古典的地位。在丸山之后，以脱离丸山思想史的构架作为目标，并不是构思宏大的故事，而是积累一个个精致的、实证性的研究，其进展可谓显著。这些成果极为珍贵。但是勾勒出极丰富的故事的思想史构思，则变得非常难。

现在，在各项研究成果的基础之上，从包括日本在内的东亚儒学思想的视角出发，重新构思德川时期日本儒学思想史的阶段正在来临。从东亚儒学思想史的角度出发，将本国的思想史相对化，成为现今的当务之急。这不仅仅是日本的课题，中国和韩国也理应如此。今后超越国界重新检讨东亚思想史中的儒教，以及相互的接触，这些过程是必需的。其成果正开始显现。

在超越国境的东亚舞台上，哪些问题会作为思想课题而被考虑呢？本文从这一视角出发，对徂徕学和丁茶山思想的相似点加以探讨。茶山就像在自己的著作《论语古今注》里引用荻生徂徕的《论语征》或者太宰春台的《论语古训外传》

之说一样，在不少方面意识到了日本古学派。对宋学流派“心学”论的批评、对“礼”的重视、对“天”的理解等方面，茶山的思想与徂徕学具有不少的共同点。但是茶山并没有像徂徕那样彻头彻尾地批评朱熹。尽管在心性、心法论的批评上与徂徕、春台持相同的观点，但是并没有像他们那样从根本上提出问题，也没有伶牙俐齿地对朱子学展开批评。但是，正是由于这一缘故，他的思考也涉及了徂徕、春台根本没有提问过的、在此前面的问题。如果一定要图式化的话，徂徕学派则批评了宋学的“以心制心”思想，而主张“以礼制心”；但是茶山则在“以天制心”方面加深了思考。从日本儒学思想史的脉络来看，松宫观山、广濑淡窗试图修改或者克服徂徕学，从而分别开展了思想。但是茶山，其思维的射程则涉及到了他自己所说的方面。

**关键词：**荻生徂徕，太宰春台，丁若鏞(茶山)，松宫观山，广濑淡窗，心法论，礼，天

## 一、序言

自井上哲次郎以来，一直惯用他将日本儒学思想的开展分为朱子学派、阳明学派、古学派的分类方法。而且在近代的众多故事当中，丸山真男的关于统摄日本古学派（尤其是徂徕学）思想的研究，也占据了古典的地位。丸山之后，以脱离丸山思想史的构架作为目标，并不是构思宏大的故事，而是积累一个个精致的、实证性的研究，其进展可谓显著。这些成果极为珍贵。但是勾勒出极丰富的故事的思想史构思，则变得非常难。

现在，在各项研究成果的基础之上，从包括日本在内的东亚儒学思想的视角出发，重新构思德川时期日本儒学思想史的阶段正在来临。从东亚儒学思想史的角度出发，将本国的思想史相对化，成为现今的当务之急。这不仅仅是日本的课题，中国和朝鲜也理应如此。今后超越国界重新检讨东亚思想史里的儒教，以及相互的接触，这些过程是必需的。其成果正开始显现。

我并没有采用对各个学派作标记的整理方法，而是将日本江户时代知的世界，看作是一种重视“心”的思维方法（心法论）与重视“形”的思维方法（礼乐论）的动态的活动过程来把握，虽然这微不足道，但是却尝试过了（拙著《徂徕学与反徂徕》）。然而这里的考查对象只限于日本一个国家，还需要进一步开拓视野。这次“18 世纪东亚儒教思想比较研究”的主题之下得到宝贵的发表机会，我希望以此为契机考查徂徕学思想与丁茶山思想的相似性，从而为将来亚洲儒学思想史的构思尽我微薄之力。

## 二、由“心”至“形”：徂徕学的登场与 18 世纪日本的思想动向

18 世纪的江户时代，学术界里荻生徂徕（1666—1728）的登场可谓是冲击性的。世人“由于喜欢所以学习”徂徕学说，甚至是“狂热”的，18 世纪 30 年代则达到了“风靡一世”的地步<sup>①</sup>。那并不只是个单纯的徂徕风潮，当时的人们甚至提到“世界因徂徕学而变化”<sup>②</sup>，给江户时期的儒学界带来重大转变。学者们的关心从“修己”转到“治人”，从内“心”世界转到了外“物”世界。

徂徕的高徒太宰春台（1680—1747）追溯中国与日本的儒学思想的潮流，同时又指出了老师徂徕学的如下革新性：儒学本来并没有探讨“心性”，孟子开始谈论“心性”，程朱接受孟子的思想，提出“心法”论（究明心之本体，追求心之修养），将其视为学问的中心。对于他们本人而言也许是在求“圣人之道”，但是，其实这不过是拘泥于佛说，从而仰慕佛说而已。虽然陆象山、王阳明等学说与程朱学说有些差异，但是在“心法之学”这一点上却具有异曲同工之处。所以不得不说“从程朱心法说开始到至今为止的 600 余年里，儒生皆是佛徒”。近来在日本，伊藤仁斋批评宋儒，提倡“古学”。他崇敬孟子，将孟子与孔子并列。这是因为“心性之谈”源于孟子，而不是孔子本来的教诲，其实这一点他无法得到确证。仁斋也只不过“出自宋儒之党”。否定这种“心法”说，用“礼乐”说取而代之的，正是“我们荻生先生之学”。

及我荻生氏之学作，力排宋儒心法之说，而以诗书礼乐为教。<sup>③</sup>

春台的这一见解可谓正确解读出了徂徕的登场给江户时代思想史所带来的质变及其意义。

在近代前半期，试图在实践中学习圣贤教诲的人们，努力于宋明儒学里一系列概念的理解之中，确立了自己本心的究明，以及心的修养等问题。阳明学派的

---

① 那波鲁堂，《学问的源流》、《少年必读日本文库》第六篇，13 页。

② 汤浅常山，《文会杂记》卷之三上、《日本随笔大成》一四，吉川弘文馆，283 页。

③ 《内外教弁》、《春台紫芝园稿》后稿九卷四丁，《近世儒家文集集成》6，ペリカン社，195 页。

中江藤树与熊泽蕃山，以及朱子学派的藤原惺窝、林罗山、小濂甫庵，还有山崎暗斋学派也都对这种“心法论”进行不断的探讨。

但是，这一“心法论”里存在一个大的逻辑上的难点，那就是“以心制心”的可能性问题。心的自我统制，这如同以血洗血。

我猜想：当山鹿素行(1622—1685)与伊藤仁斋(1627—1705)接受宋学的心法论并且进行实践的时候，有可能落入了这一陷阱当中。仁斋在青年时期就倾倒在朱熹，为了修养心而开始实践宋学的“居敬功夫”。之后不久就感觉到超脱世间的气正滋长出来，他从 29 岁开始以后的 7 年之内足不出户，在小屋内过着隐遁的生活，激烈的自我探究愈发严重，认为日常生活世界是以失去生机为依据的。仁斋对“居敬功夫”不厌其烦，还对禅宗的“白骨观方”产生兴趣并且开始修炼。后来仁斋作了如下回忆：

禅学有观白骨之法。所谓观白骨之法，静座，思索自己，当工夫熟练之时，只觉皮肉脱露只剩白骨……我曾经修此法。当工夫熟练之后，不仅看到自己的白骨，连与他人对话都觉得是与白骨对话，似乎看到道行人与木偶人。万物皆空，没有天地，没有生死，山川宫殿皆为幻想之物。<sup>①</sup>

这里所提到的看世界的方法，好像是失去了实在感与生命感的人患了离人症一样。探索自我内在的精神，会陷入所谓以血洗血的精神漩涡当中。自我统一的欲望越强烈，精神也就越会无限地自我分裂，结果往往会出现自己对自己过于关心，将他者的世界淡化，这反过来又会淡化自身的存在感。

仁斋将自己置于精神之窘境之余，并没有把自己当作精神的、纯粹实体化了的自我来把握，而是看作与世界或者他人的关系当中被规定的存在，即以“关系中的自我”来把握，在世界当中将自己展开。认识到人类存在的关系特性，（重新）找回“自我”，仁斋终于与心法论诀别，而回归到了“人伦”、“日

① 《稿本仁斋先生文集》，天理大学图书馆藏，《送防州太守水野公序》。

用”、“俗”当中。

不仅仅是仁斋，山鹿素行也与心法论斗争过。“以心求心就像是以心涂刷心”<sup>①</sup>，是不可能的，这如同在水上做标记。所以“圣人之教就在于外修而内功夫”<sup>②</sup>，即通过外在的“礼”、“威仪”来正内“心”。素行学主张身体的每一动作、言语的使用、读书方法、饮食法、穿衣方法等细微之处，都必须依“礼法”、“威仪”来进行。他们连吃东西时的姿势以及“持筷子的样子”都会提醒大家，因为他们认为身“形”与“心”之所在是直接联系的。素行看待大学八条目中的“正心”与“修身”的方法可谓非常独特。他不是从“正心”到“修身”，而是从“修身”到“正心”的方向当中解读出二者的关系。并不认为正“心”才能“身”修，而是在修“身”则会“心”正的脉络中试图去理解。向量的方向不是从“心”指向“形”，而是从“形”指向了“心”。徂徕最为鲜明地提出此想法，并且将此理论进行体系化。

### 三、文化教养之“礼乐”

在江户时期的儒学思想史上，徂徕具有划时代的意义就在于：将一直以来占主导地位的宋学的“心性”、“心法论”当作贫乏的理论而将其舍弃，以“礼乐论”（文化典型的体得）来取而代之。他提出：以心治心，就犹如“狂者自治其狂”（《弁道》），那是不可能的<sup>③</sup>。通晓此理的圣人（先王）的智慧是深不可

---

① 《山鹿素行全集》第十二卷，《谪居童问》，岩波书店，280页。

② 《山鹿素行全集》第九卷，《山鹿语类》，岩波书店，508页。

③ 根据小岛毅先生，朱熹认识到以心来把持心不会停止，所以强调“主敬而存心”的功夫。这里“敬”与外在行为的礼不可分离，所以朱熹提到“遵守圣人所制定的规则（规范），才是定心存养方法”。若朱熹可以读到徂徕对朱子的批评，也许会想到“这才是我所要说的，自己受到如此批评真是意外”。（小岛毅，《二つの心——朱熹の批判、朱熹への批判》，《日本中国学会报》56集。）这可谓意味深长，确实有这一方面。但是徂徕却没有将朱熹本来的思想与坠入二流的普遍倾向的朱子学区别开来。

测的。《书经》里提到“以礼制心”，而绝没有写道“以心制心”。此可谓意义重大。圣人洞察到人心是为外部环境所“染”、“化”的本性，并且在不知不觉中制定出整顿内心的文化装置，试图从外部的秩序当中诱导和统制内心。

“礼”、“乐”是这一文化装置的主要部分，除此之外的文化装置与规范则可以统称为“道”。“道”并不是与宇宙的初始一起同时自然形成的，而是由古代先王策定出来的，故被称之为“先王之道”。只有顺从“先王之道”，“心”才会被它感化，从而自然而然地得到统制。对于徂徕的这一主张，是否将此看作是放弃心的自律性的、无主体的忌讳的言论（例如专制国家主义或者军事国家体制的亲思维和），还是将它看作是一种对近代自律的、主体性的价值意识来重新思考，学术界可谓议论纷纷。

徂徕认为，以自身统制自身是主观的空洞理论，应该放弃它。他将期望寄托于心的被感化能力上，以基于外在文化规范的人类形成为目标。他认为“身”的结构将会培育出“心”的结构。徂徕并没有将身心纯粹地抽象化，也并没有以肉体的身体与从身体分离出来的精神的心这二者的对立关系来把握身心的关系。他主张为文化所浸透的、具体的意义存在即是“身”。人不是纯粹的被抽象化了的精神的主体，而是为文化、风俗所浸染的文化的身体的主体。徂徕学认为，文化本然状态（文化形态）会规定居住于那里的人的精神状态，故尤为关注礼乐制度和风俗。并不是在知的方向上理解“先王的礼乐”这一文化典范，而是对其进行模仿，进而熟习之，将其“烙于身”。

徂徕的高徒太宰春台对徂徕的这一想法，以偏激的言语表述如下：

圣人之教，由外入内之术。行身守先王之礼，处事用先王之义。外具君子之容仪者，为君子。问其人内心如何。<sup>①</sup>

圣人之教，衣服为最初。内心如何，先着君子之衣，再习君子之容仪，

① 《圣学问答》卷之上，岩波日本思想史大系《徂徕学派》，95 页。

次习君子之言語，则渐渐成就君子之德。德非他物，衣服容仪言語凝之者也。<sup>①</sup>

这一言辞有可能会导导致内心无论如何都好的理解倾向，但这不是春台的本意。按照礼来行事，在不知不觉中心得到制御，也就找到了方向。他主张这种力量就在于外在的“礼”当中。这一言语可谓敏锐地洞察到了礼乐作为治心之术的效用性。

虽说如此，但是他为什么会如此强烈地否定“心法”呢？下面一段引言可作为答案：

欲制而不易被制之物，若强制，后会成癖。此之谓心疾。研世中心法，日夜工夫，终狂乱，成废人，比比皆是。攻心之祸。<sup>②</sup>

春台以不为人所知的心来制不为人所知的心，以上引言也许在说明他的这一痛苦的亲身体验。如果是的话，他也许是在宣传将自己救出的老师徂徕的礼乐论。

以上叙述过的内容再确认如下：从“心法论”到“礼乐论”的思维规范转变，是席卷18世纪前半期日本儒学界的徂徕学的基本论题所在。

#### 四、丁茶山对心法论的姿态

拓宽视野观望东亚儒学界，除徂徕、春台，就没有其他持这一观点的人？站在比较思想史的角度考察徂徕学，据我所知，宋代永嘉学派的叶适（1150—1223）<sup>③</sup>与朝鲜的丁茶山（1762—1836）可以与之相媲美。但是，由于这次的主

---

① 《圣学问答》卷之上，岩波日本思想史大系《徂徕学派》，95页。

② 《日本伦理汇编》卷之六，《弁道书》，219页。

③ 关于叶适与徂徕思想的比较，有杨儒宾的《叶适与获生徂徕》（杨儒宾、张宝三编，《日



题限于 18 世纪，以下将对丁茶山与徂徕、春台的思想进行比较和探讨。

其实，徂徕、春台与茶山之间是有联系的。茶山在其著作《论语古今注》里对仁斋的《论语古义》、徂徕的《论语征》、春台的《论语古今注》中的注释做了很多参照和引用（茶山通过春台的《论语古训外传》引用了徂徕与仁斋的学说）<sup>①</sup>。引用可谓存在诸多是是非非，鉴于此，直接论证日本古学派与茶山的授受影响关系还为时尚早。但是可以确定的是，茶山已意识到了日本古学派的学问与思想。关于茶山与日本古学派的思想的异同，河宇凤先生作了研究<sup>②</sup>。基于此，首先检讨一下茶山对心性问题的观点。

茶山并没有像徂徕、春台那样将“以心制心”的非现实性问题明确地主题化。这是因为关于心的自律的统制能力，茶山并不像徂徕、春台那样持厌世的态度。即使这样，茶山也认识到了“以心制心”所存在的问题。可以考察他以下的言语：

佛氏治心之法，以治心为事业。而吾家治心之法，以事业为治心。诚意

---

本汉学研究初探》，勉诚社，2002）。

① 根据河宇凤先生，对仁斋、徂徕、春台的引用次数各为 3 次、50 次、148 次。（河宇凤，《朝鲜实学者所见的日本》，ペリカン社，2001。）

② 关于茶山与日本古学派的思想之异同，注 12 的河宇凤先生作了研究。他指出了如下三个相似点：（1）脱朱子学的向“古学”的志向：脱离以宋学的性理说为基础的论语解释（脱朱子学），追求《论语》的本来意义，试图回归原始儒教。（2）作为经世之书的论语解释：并不是站在心性论的立场哲学性地解释《论语》，而是看作与现实紧密相连的经世之书。（3）实践伦理立场上的论语解释：没有将《论语》看做是说明超时代的普遍原理的书，而是将《论语》视为实践伦理立场上的书。说到不同点有以下三个方面：（1）关于对朱子学的态度：古学派过于批评朱熹，但是茶山对朱熹的批评却是节制性的。（2）关于人性论：古学派（春台）持有将人类本性分为上中下三品的差别化的人类观，但是茶山否定差别化的人性论，主张平等的人类观。（3）关于民的观念：古典学派持有愚民观，但是茶山并没有将民视为愚民，而是将其视为主体的、自律的存在。另外，在《论语古训外传》与《论语古今注》的注释里所提到的先前的考证和最近的考证如下：宫岛博史，《朝鲜社会与儒教——朝鲜儒学思想史的解释》，《思想》750 号，1986 年 2 月；《对于朝鲜儒者的徂徕学——以丁若镛的〈论语古今注〉为素材》，《日本思想史学》38 号，2006。

正心，虽学者之极工，每因事而诚之，因事而正之，未有向壁观心，自检其虚灵之体，使湛然而空明，一尘不染。曰此诚意正心者，欲孝于其父者，察一温必诚，察一清必诚，具一甘旨必诚，濯一衣裳必诚，酒肉以养宾必诚，几谏使无过必诚，斯之谓诚意也。欲弟于其长者，趋一召必诚，对一问必诚，服一劳必诚，奉一几杖必诚，有酒食钱之必诚，受学业修之必诚，斯之谓诚意也。以之事君，以之交友，以之牧民，其所以诚其意，皆在行事，徒意不可以言诚，徒心不可以言正。<sup>①</sup>

茶山的“诚意正心”并不是指面壁坐禅，反省自己的内心，从而除去心里所有的污垢，而是指不忽视日常生活中每一个所作所为，在实践中诚心、正心。“诚意”、“正心”只有与某种事情、行为相联系才能得以确证。即是说他不认同将“意”自身来“诚意”，也不同意将“心”自身来“正心”。茶山说道：“今人，以治心来诚意，欲直接把握虚灵不昧的体”，从而致力于静坐默想当中，这不是沉溺于坐禅是什么？关于“居敬”工夫，他提出“接物后生敬名”，总是在与对象的关系当中把握（问题）。他又提出，无论诚意还是正心，都是以他者的关系（“人伦”）作为前提而进行的功夫。如果除去关系性，致力于自己面向自己的修养方法当中，那么将会难以把握（问题），最终将会陷于“坐禅病”当中。茶山把此病称之为“心疾”<sup>②</sup>，并警告说这会引起精神上的疾病。太宰春台也指责说宋学之流“以心制心”的治心方法会招来“心疾”，那正是青年时期的伊藤仁斋陷入精神迷惘的原因。

茶山的此想法与素行、仁斋、徂徕、春台等批评宋学的主张有相似之处。茶山并没有采纳朱子的“性即理”。“性”并不是天理寄宿于人心的那个“虚灵的心之本体”，因为这种理解将会把人陷于内观把持“性”的禅式思维当中。茶山下定义说，“性者人心之嗜好”，即“性”只是人心指向所喜好之物的倾向性而

---

① 《大学公议》卷一、九丁表，《增补与犹堂全书》2，景仁文化社，5页。

② 《大学公议》卷一、一三丁里，《增补与犹堂全书》2，景仁文化社，7页。

已，人心本来就不具有先天内在的价值根源。就茶山而言，“仁义礼智”也不是先天内在的德（心之玄理），它只不过是依附于道德实践结果后面的名称而已<sup>①</sup>。茶山在《论语古今注》里对朱子的“仁”作了如下解释：

集注曰：仁者本心之全德。案：仁者人也，二人为仁。父子而尽其分，则仁也；君臣而尽其分，则仁也；夫妇而尽其分，则仁也。仁之名必生二人之间，只一己则仁之名无所立。<sup>②</sup>

所谓“仁”，并不是指存在于自己内心里的德，而是指在与他人互动的关系中所实现的行为、行动的名称。

这里，批评朱子学的形式与徂徕、春台有相通之处。如果仔细考察差别肯定也有。例如，春台支持韩愈的“性三品说”，将人的本性分为上中下三品，而茶山则否定那种对人性进行分等的观点；再者，徂徕、春台将“仁”看作是为政者统治百姓的德（长人安民），从政治的角度分析，而茶山将“仁”视作是与他人关系当中应尽的本分，在人类普遍的层次上捕捉“仁”。在以上诸多方面都具有相当的议论空间。虽然有诸多差异，但是都将宋学的心性论、修养论批评说具有自闭性和观念性，都认为那是佛教的残留<sup>③</sup>，在这一点上有着共通之处。

但是，对宋学心性论的批评当中，是否可以肯定说茶山与徂徕、春台一样，不承认任何的心之价值源泉，从而走向以“先王的礼乐”这一外在的规范来统制心（以礼制心）的呢？这个问题很微妙，以后进行讨论。

① “仁义礼智之名本起于吾人行事，并非在心之玄理。”（《中庸讲义》卷一、二丁里，《增补与犹堂全书》2，景仁文化社，61页。）

② 《论语古今注》卷六、三丁表，《增补与犹堂全书》2，景仁文化社，266页。

③ 茶山说道：“真体本然说本于首楞严经，先圣论心本无此语”（《大学公议》30丁里，30页），认为宋学的本然气质之说原本是从佛典“首楞严经”里出来的，并不是儒家本来的言说。这点与春台所主张的程朱之说不过是佛教的重述这一内容具有相通点。

## 五、茶山的“礼”与“心”

众所周知，茶山在其《五学论一》里严厉批评了利用“理”、“气”、“性”、“情”、“体”、“用”、“已发”、“未发”等概念来沉浸于形而上的思辨的当时“性理学者”。他否定了性理学的观念性及其内省的修养方法，他所求的是经世致用、经世济民之学的儒教本然的状态。这在他的《大学》解释中也有很好的体现。他认为《大学》是中国古代教育将来担负政治重任的胄子（天子的嫡子、庶子和三公诸侯的嫡子）的教育设施<sup>①</sup>，大学并不是庶民大众都能参与进去的场所。这是因为“治国平天下”成为教育的主要内容。与其说“修身”是以自身为目的所完成的行为，不如说“牧民”，即将它视为治民所需的条件。所以说“君子之学，一半为修身，一半为牧民”<sup>②</sup>。关于“明德”，茶山也没有将它看作是植附于心里的灵能，而是将它视为“孝弟慈”三德。“孝”指“事君”，“弟”则“事长”，“慈”是“事众”。徂徕将“大学”解释为天子诸侯所建的学校，是个培养为政者的教育设施<sup>③</sup>，在此点上，茶山与徂徕也存在相似之处。对二者来说，儒教不是道德论，更像是统治天下国家之学。

那么，茶山对于国家统治抱有怎样的想法呢。

先王以礼为国，以礼道民。至礼之衰，而法之名起焉。法非所以为国，非所以道民也。揆诸天理而合，错诸人情而协者，谓之礼。威之以所恐，迫之以悲，使斯民兢兢，然莫之敢干者，谓之法。先王以礼而为法，后王以法为法，斯其所不同也。<sup>④</sup>

① 中纯夫，《关于丁若镛的〈大学〉解释——李朝实学者的经书解释》，《京都府立大学学术报告——人文·社会》第54号，2005。

② 《牧民心书》自序，卷一，一丁表，《增补与犹堂全书》5，景仁文化社，299页。

③ 泽井启一，《东亚徂徕的“大学”解释》，《日本思想史季刊》第70号。

④ 《经世遗表》卷一，一丁表，《增补与犹堂全书》5，景仁文化社，1页。

“法”不应以强制力来胁迫人，而应该以符合“天理”、“人情”的“礼”为依据进行统治，这也是“先王”之道。茶山认为最理想的统治理念既不是“德治”也不是“法治”，而是“礼治”<sup>①</sup>。所以，他在《经世遗表》里的体制改革构思的理论依据，在《周礼》当中寻求（答案）<sup>②</sup>，这极其自然。

徂徕、春台也将基于“礼乐”制度的统治视为理想的统治。那么“礼乐”政治为什么优异？——用语言来说明道理并彻底地教育百姓，这过于繁重，是非现实的。用法、刑罚等武力使之服从也许算是良策，但是这种威压式的方法不久就会招致反抗，也不会持久。在不知不觉中礼乐能把持人的内心方向，从而具有整顿秩序的感化力，在此点上优于德治和法治。徂徕说道：

先王知言语之不足以教人也，故作礼乐以教之。知政刑之不足以安民也，故作礼乐以化之。<sup>③</sup>

如此看来，从心法论到礼乐论的思考模式的转变是徂徕、春台和茶山所共有的问题，可以说在此点上二者的思想产生了共鸣。虽然那只是共鸣而已，并不完全相同。对徂徕、春台所主张的极端的心法否定论，茶山持很大的怀疑，不仅如此，还做了辛辣的批评。下面，我们来探讨一下。

在《论语·季氏第七》“君子有三戒”章<sup>④</sup>里，孔子说到“血气”未定的青年时期要戒女色，“血气”方刚的壮年时期要戒争斗，在“血气”衰竭的老年时代要戒欲。至于遏制多少“血气”，范祖禹提出“养志气”方可压血气，朱子则提出若“以理胜气”则不会为血气所左右。春台则认为，这类观点最终会把心分为二，这与“以心制心”并非两样。圣人早知这是不可能的，故制定出礼，以此来遏制血气的泛滥。春台在《论语古训外传》里指出：

① 朴忠锡，《李朝后期政治理念的展开（二）》，《国家学会杂志》第88卷，11、12号。

② 权纯哲，《茶山的王朝体制改革构思与经学》，《山口大学哲学研究》13卷，1994。

③ 《弁名》，岩波日本思想史大系《荻生徂徕》，70页。

④ 围绕此文章茶山所进行的对春台的批评，可参考河宇凤先生（前揭书）。

夫礼义者，先王之制也。先王忧民之血气所使而不能已，故制之礼义以防之。礼义立，然后民不敢为非……宋儒舍礼义而专言理，岂不谬哉！<sup>①</sup>

茶山在《论语古今注》中引用了春台的这个段落，并对此加以如下批评：

案：范氏之所谓志，朱子之所谓理，皆道心之谓也。礼义虽存，我苟不以道心存之，则何以为礼义哉！<sup>②</sup>

这里茶山对春台的批评可谓意味深长。茶山并不只是主张单有“礼义”而没有“心”的伴随则毫无意义这么简单。他似乎提出了更为本质的问题，即是说依据“礼”而制“心”的时候，想要抑制的主体也许依旧是“心”。若不以遵照礼的主体的“心”为前提，礼就无法展开。在这里将比较禽兽与人来说明道理。无论多么完备的“礼”的制度，禽兽不会接受“礼”，但是人会接受“礼”。与禽兽不同，人之所以会接受“礼”，是因为人具有禽兽所没有的质的差异，即作为人的“心”。此“心”被称作“道心”。“礼义虽存，如果不以道心从之，以何行礼义”，对于茶山的这句话我们可以如上理解<sup>③</sup>。他认为人与禽兽不同，人被赋予了自己判断善恶从而进行行为的能力。

人之于善恶，皆自作，以其能主张也。禽兽之于善恶，不能自作，以其为不得不然也。<sup>④</sup>

---

① 《论语古训外传》第16卷季先生篇“孔子曰君子三戒章”——丁表，延享二年（1745）年刊。

② 《增补与犹堂全书》2，《论语古今注》卷八，景仁文化社，330页。

③ 对于江户日本思想史的脉络，与茶山的这一主张一样，对徂徕、春台的“礼至上主义”的想法进行了不少的批评。对此请参照拙论《反徂徕学的人们及其主张》（《徂徕学与反徂徕》增补版，ベリカン社，1994）。

④ 《孟子要义》卷二，一九丁表，《增补与犹堂全书》2，景仁文化社，135页。

人被赋予了的这一权能，茶山用“自主权”、“心权”<sup>①</sup>等术语来更明确地进行概念化。

天之于人，予之以自主之权，使其欲善则为善，欲恶则为恶，游移不定，其权在己。不似禽兽之有定心，故为善则实为己功，为恶则实为己罪，此心之权也，非所谓性也。<sup>②</sup>

与禽兽不同，人被赋予了可根据自己意志来选择善恶的“心权”，这同时又意味着人对于自己的行为负一切道德的责任。茶山指出为善还是为恶，都以自己的“心权”为依据。

徂徕、春台则不主张这种心的自律性。他们认为，心与善相交则为善，与恶相交则为恶，心带有“移动”的本性，所以整理外部环境（即“先王的礼乐”制度的复兴），诱导心走向更美好的方向。他们对“心”的捕捉方法是他律性的。其实就江户思想史的脉络来说，有几个学说对徂徕与春台的过于他律性的、捕捉心的方法进行过批评，像茶山那样主张接受并实践礼的主体的“心”的先行性。其中在构思方式上感觉与茶山很类似的有儒学家兼兵学家的松宫观山（1696—1780）<sup>③</sup>。观山批评佛教与朱子学亚流说到“默座澄心、只求于内，则是空理，

① 正如小川晴久先生所言，“自主权”确实会让人想起文艺复兴时期的一位神学者（ピコ・デラ・ミランドラ）有名的演讲原稿（“关于人的尊严”）。他指出：神赋予人类自由选择的能力，让人自由地选择自己的生存方式。人可以根据自由意志，既可以堕落为动物，也可升华至与神合一的高度。人根据自己的自由意志形成自身的过程，就是人类尊严的根基所在。小川先生指出：茶山从中国的古典（尤其是《孟子》）中提炼出了“自由”的概念，但是他先受到了天主教书里的“天主实义”的影响，从这一基督教的视角出发重新发现和评价中国古典中的相同观点。我们理应倾听此见解。（小川晴久，《丁茶山的经学解释与基督教》，东大中国学会，《中国社会与文化》卷14，1989）。

② 《孟子要义》卷一，三四丁里～三五丁表，《增补与犹堂全书》2，景仁文化社，111页。

③ 松田宏一郎先生以拙论《徂徕学的一个波纹——〈心法论〉的去向与松宫观山》（收录于《徂徕学与反徂徕》增补版）为基础，考察观山与茶山所议论的特征，成了重要的参考。“儒学与社会之达尔文说——以日本的情况为中心”（朴忠锡·渡边浩编，《日韩共同丛书16“文明”“开化”“平和”》，庆应义塾大学出版社，2006）。

无益于事”，反过来又批评徂徕学说到“只求于外者（指徂徕学），只会关注事，而不懂神心之妙”<sup>①</sup>。他使用“神心之妙”这一概念来探讨“心”与“形”（礼）的统合，并以“神心”来批评徂徕学，这与茶山用“道心”来指责徂徕、春台所主张的礼至上主义的矛盾性，可谓同日而语。

茶山重视“心”的自律性与自发性。以《尚书》大禹谟篇中的“人心惟危，道心惟微”为根据，他将具有自律性、自发性的心理解为“道心”<sup>②</sup>。重新返回到最初的问题，茶山是如何挑战伴随“以心制心”的理论难点，即抑制的心与被抑制的心的分裂问题的呢？关于此问题，茶山提出可以通过“反观”来知晓“心”的“妙用”。但是关于“反观”只说它不同于“面壁观心”，而没有更具体的说明<sup>③</sup>。这里茶山到底自己自觉化到何种程度，暂且不提。他似乎没有将“理”看作是宋学的“理”，而是以人格神“上帝”来把握<sup>④</sup>，他试图以此种构图来解决问题。最后回到他对“天”的理解上，在与徂徕关于“天”的理解，以及广濂淡窗关于与心的相连性的比较中进行探讨。

① 《士鉴用法直旨抄》，《松宫观山全集》三卷，第一书房，79页。

② 李光虎先生指出：茶山虽然全面否定了朱熹的性理学，但是34岁之后学习李退溪，随着对李退溪心学性的理学的认识加深，对性理学有了一定程度上的和解，形成了以“人心道心”说为中心的道德论。在先接触了基督教教义的基础上理解退溪，这也对与性理学的和解起了作用。这并不意味着是在儒教教养的基础上接受了基督教，而是指对基督教的接受反而促进了对儒教的“天”的重新解释与发现，这种见解非常具有刺激性，也有说服力。李光虎“退溪李滉的心学理学对茶山丁若镛道德的形成所产生的影响”（《论文集：实心实学思想与国民文化形成》，2006年10月14日在二松学舍大学举办的研讨会上的日语版报告书）。此报告书的韩文版以相同题目收录于韩国实学学会杂志《韩国实学研究》第12号（2006年12月）。作为经世思想家、实学者的茶山，他以“心”为主题而论述了《心经密验》（对李退溪产生重大影响的真德秀撰《心经》的解说书）等著作，从这点来看，也可以感觉到朝鲜儒学的心学、理学的传统的份量。

③ 权纯哲，《茶山丁若镛的人类论——以他的“性”“心”的解释为中心》，《埼玉大学纪要》34卷1号，1998。

④ 关于此点，权纯哲先生也在注36中提到了。



## 六、“天”与“心”

茶山将“天”看作敬畏的对象，从而排斥以“理”来掌握“天”的宋学。为什么呢？

那是因为，若将“天”理解为“理”，天将被置于人的认识之下，就不再是畏惧的对象。认为“天”是“上帝”，在头顶上监视人的一举一动。人总能意识到来自“天”的视线，有必要“敬天”、“事天”。<sup>①</sup>

古人实心事天，实心事神，一动一静一念之萌，或诚或伪或善或恶，戒之曰日监在兹，故其戒慎恐惧、慎独之切真切笃，实以达天德。<sup>②</sup>

这里将茶山思想之精华描绘得淋漓尽致。值得注意的是，茶山将“天”与“实心”相结合，加深了思考。茶山似乎在说：向善或者向善，心在萌动的每一瞬间，在头顶上“天”总是在俯瞰自己，那个视线强烈地照射到“心”里，感到“戒慎恐惧”，从而可以正心。这可以说成“以天制心”？茶山本人可能不会使用这种用语，但是若将他所说的归结起来应该就是这个意思。茶山将对超越性的、绝对他者（天）的畏惧的概念介入到他的思想当中，主张谦虚地正自己的心，恰是这种中介之法，克服了缠绕“以心制心”的主观性问题。

与茶山有着相同思路的广濂淡窗，在日本思想史上也引人注目。淡窗以徂徕学为基础，在克服徂徕学不完备之处的过程中他造就了自己。淡窗首先继承了徂

① 山内弘一，《关于丁若镛的事天之学和修己知人之学》，载《朝鲜学报》121 辑，1986 年 10 月。关于茶山将“天”当作人格神“上帝”来理解，这与耶稣会传教士利玛窦的“天主实义”的影响密切相关。但是正如后面谈到的，广濂淡窗并不是完全受到基督教的影响，而是从儒教的脉络中达到了人格神的天观。从这点来看，只要是人格神的天就直接以为是受到了基督教的神观的影响，对此我们应该慎重看待。就茶山的情况来讲，从经历上看，绝对受到了来自基督教的影响。在日本，以原始儒教里的主宰者“天”的概念作为基础理解基督教的“神”，而且提出“敬天爱人”的中村正直（号：敬宇 1832—1891）广为人知。

② 《中庸讲义》卷一，二一丁表，《增补与犹堂全书》2，景仁文化社，71 页。

徠的对“天”理解。徠猛烈地批评了朱子的“天即理”。按照徠的观点，“天”是“万物得到生命的地方，是百神之宗”，没有可以与之抗衡的东西，“天”对于人来说是不可知的。宋儒“天即理”的说法，乍看好像是在尊“天”，实际上是“以私智测天”，（对天）“极其不敬”。天不是知的对象，而是敬畏的对象，故“先王之道，敬天为本”<sup>①</sup>。除此之外徠没有对天再说什么。徠主张从“天”得到“命”的“圣人（先王）”制定出“道”（礼乐），应该用这一“礼乐”制度来引领人的内心世界。

但是问题就在这里。对徠来说“圣人之道”是价值的绝对的标准所在，但是在徠以后的思想界里，“圣人之道”逐渐丧失权威性，从而变得表面化。对徠的批评层出不穷：作为文化的典范，徠一直罗嗦地提出“礼乐”，但是这种“礼乐”在中国已经崩溃，日本人则没有必要敬仰中国的礼乐规范，自古以来日本也有适合本国的规范（这就是所谓国学者所说的“古之道”）。淡窗基于对这种“礼乐”崩溃、丧失的状况的认识之上开始思考问题。淡窗不拘泥于“礼乐”，而是追溯到“礼乐”的根源上探索问题。淡窗大大浮夸了作为礼乐规范根源的“天”，比徠还要强调对“天”的敬畏，摸索出“天”与“心”相结合的道路，解决了心法论的难题（围绕心的自我统制的问题）。

关于“敬天”，淡窗彻底强调了“事天”意识。淡窗认为：所谓“事天”，例如拿慈悲这一行为来说，以“慈悲心”来实现与从“事天”意识中实现，比较二者，后者优于前者。慈悲这一言语的背后隐含着救世主情结，对慈悲的实践往往以满足这一欲望作为根本。所谓“事天”，就是说顺应包容万物的“天”，去“我”而生存。“去窥测的自我，行敬畏之诚”<sup>②</sup>。当彻头彻尾地消去“我”的时候，似乎自己在营生，其实都是“天”所赐予的。对此，淡窗做了如下说明：

敬天者，不敢有其生也。目之视，耳之听，四肢之运用，心识之知觉，

---

① 《弁名》，岩波日本思想史大系《荻生徠》，96页。

② （完本）《约言》，增补《淡窗全集》中卷（思文阁），7页。

皆天机所动，于我何有哉……生者天之有，而我假之。<sup>①</sup>

由于超越者“天”在俯视，人从自生转到了被生的地步。这里“生”不再属于自己，而是属于“天”的。“敬天”者是“造物主之徒弟”。这里的“天”无限地接近基督教里的“神”，虽然基督教并不与他有关联。

淡窗极力主张“敬天”的敬与“持敬”的敬是不同的。“持敬”是指精神的集中，不因“他事而散乱心”；“敬天”是“尊崇敬意”的意思。“天高高在上，俯瞰下面。故举手投足间，如有不敬，则会怕上天的照览。幽室暗夜无人之境，天无所不照。片刻不忘敬畏之心，是敬天也”。还可以用以下的比喻来加以说明。当要禁酒的时候，如果“以自己的心禁自己的酒，犹如持敬者，以自己的心持自己的身。”如果这时还不停止，那么禁酒将会变得很难。但是“如果畏神罚而禁酒，犹如敬天者，以天威来正自己的心，是我敬天之所以然”<sup>②</sup>。正如以上所示，不断地意识到“天”的视线而行动的过程当中，淡窗试图克服潜伏于心法论中的主观性问题。这是将心法的问题从道德的层次提升到宗教的层次上。淡窗说道：

人心明，能知善善恶恶，谁不思为善去恶乎？唯其恶者，亦我心也。以我心攻我心，犹左手与右手斗已。是以君子专心一志，敬事上天，以求克恶存善。上天感应，有以祐之，善者自殖、恶者自亡，是谓天诱衷。天既诱衷，心即天矣，岂有恶乎……若恃本心之明，不假天祐，犹恃目能视，不假太阳之光，不陷入大泽者殆稀矣。<sup>③</sup>

这里，内心其所好总是与超越的、绝对他者的“天”相联系，受到它的照耀，从而治自己的心。淡窗与茶山一样，试图用“以天制心”来克服纠缠于心法

①（完本）《约言》，增补《淡窗全集》中卷（思文阁），5页。

②《约言或问》，增补《淡窗全集》中卷（思文阁），15页。

③（完本）《约言》，增补《淡窗全集》中卷（思文阁），5页。

论中的心之主观性问题。虽然身处不同国度，但淡窗与茶山在克服心法论上所达到的思想境界是相同的。

## 七、结语

以上，从思想比较的视角出发，将茶山的思想与日本儒学思想结合起来作了考察。在对性理学的批评、对“礼”的瞩目、对“天”的理解等方面，茶山的思想与徂徕学有很多共通之处。但是与徂徕不同，茶山并没有彻头彻尾地批评朱熹。这对于朝鲜的儒教风土来说可能有些费劲儿，他也许试图克服坠入亚流的朱子学，重新复兴真正的朱子学之意。所以关于心性、心法论的批评，虽然与徂徕、春台具有共同点，但是没有像他们那样根本地提出问题，也没有展开恰当的批评。但是由于此缘故，对徂徕、春台已经下定论了的、连问也不问的问题，他都有所涉及。从日本儒学思想的分流来看，他的思想里富含与徂徕学之后的思想课题相呼应的内容。松宫观山、广濑淡窗试图修正并且克服徂徕学，比格展开了各种思想，茶山则全身心地投入到其思考当中。

以中日韩历史社会现实为基础，儒教在各国以独特的方式固定下来并且开展。如果忽视这种历史社会背景，无法充分地说明实情，这是毋庸置疑的。但是儒教也具有超越各个地域特征的普遍性的一面。本文从超越国界的东亚的视角出发，围绕着哪些问题会作为思想的课题而被提出来这一思维，对徂徕学与丁茶山思想的相似性进行了探讨。

(作者系日本 国际基督教大学教授 / 姜雪今 译)

### 参考文献

岩波日本思想史大系《荻生徂徕》。  
《增补与犹堂全书》。

《山鹿素行全集》。

《松宫观山全集》。

增补《淡窗全集》。

增补版《徂徕学与反徂徕》，ぺりかん社，1994。

杨儒宾、张宝三编，《日本汉学研究初探》，勉诚社，2002。

山内弘一，《关于丁若镛的事天之学和修己知人之学》，《朝鲜学报》121 辑，1986 年 10 月。

河宇风，《朝鲜实学者所见的日本》，ぺりかん社，2001。

## An Intellectual History of Confucianism in Eighteenth Century East Asia

### —The Case of the Sorai School and Chong Yak-yong

Yasunori Kojima

At the beginning of the twentieth century Inoue Tetsujirō first described the development of Confucian thought in Japan in terms of the development of three schools: the Zhu Xi School, the Wang Yang-ming School and the Ancient Learning School. These categories have been widely used in the description of Japanese Confucianism ever since. In his intellectual historical narrative of Japan's path to modernity Maruyama Masao also analyzed the Confucianism of Japan's Ancient Learning School (in particular that of Ogyū Sorai) as the central point of change in the history of Japanese thought. Maruyama's work in this area became an accepted classic. Since Maruyama, various scholars have sought to step outside the paradigms established by him through breaking down the meta-narrative of modernity he offered and rather looking at the development of Japanese thought (and Confucianism) in detail, concentrating their research on a range of particular instances and sources. The success of this kind of detailed research over the past half-century has been an important development. On the other hand, it is also true that through this kind of research intellectual history has lost some of its richness by losing the ability to tell an overarching story of the role of ideas in the development of history.

Now is therefore the time when, building on the achievements of this kind of

detailed research, and furthermore taking the development of Confucian thought not only in Japan but throughout East Asia as our point of reference, we should within this broader context look at the history of the Confucian thought of Tokugawa Japan in a much more expansive way. Looking at the history of Confucianism across East Asia offers us the capacity to relativize the intellectual history of our own country. That opportunity to relativize our own national intellectual histories exists not only for Japan, but for China and Korea also. We should develop an approach for reexamining Confucianism in an East Asian context which allows us to overcome the national history paradigms of the past.

This article looks to overcome national history narratives by looking at intellectual history in the East Asian context through an examination of parallels in the Confucian analyses of Sorai Learning and Chong Yak-yong. In his Lunyu commentary, Lunyu gujin zhu, Chong quoted from the Lunyu (Confucius Analects) commentaries of Ogyū Sorai (Rongo chō) and his disciple Dazai Shundai (Rongo kokun gaiden). This demonstrates that at the very least Tasan was aware of the existence of the Sorai School. Chong's Confucianism was similar to Sorai in the sense that they were both critical of the xinfu theory of Song Learning, they both emphasized the importance of 'rites', and they both seemed interested in understanding the importance of 'heaven'. Chong differed from Sorai, however, in that he never completely rejected Zhu Xi. For that reason, even though his criticism of xinxing and xinfu showed parallels with that of Sorai and Shundai, his development of these issues was never as radical, nor was his criticism of Zhu Xi Learning ever as developed. For that very reason, however, he was able to deal with questions that were never addressed by either Sorai or Shundai. Thinking schematically, while the Sorai school simply criticized Song Learning's 'control the heart by means of the heart' doctrine by emphasizing their own doctrine of 'control the heart by means of the rites', Chong went further and provided a potentially

deeper analysis through his doctrine of ‘control the heart by the means of Heaven’. Speaking from the context of the history of Japanese Confucian thought, the corrections to and reformations of Sorai thought carried out by the likes of Matsumiya Kanzan or Hirose Tansō, important later intellectual developments, were within the range of the kind of approach already taken by Chong.

**Key Words:** Ogyū Sorai, Dazai Shundai, Chong Yak-yong, Matsumiya Kanzan, Hirose Tansō, xinfalun, rites, Heaven