

# 道的“去形上化”<sup>\*</sup>

——德川日本徂徕学建构政治化儒学的一项尝试

吴 震

(复旦大学哲学学院, 上海, 200433)

**摘 要:**德川思想史上的徂徕学以复兴儒家圣人之道、颠覆宋儒形上学为己任,为此徂徕首先要对宋儒的天道观进行解构,强调“道”的后天性、人为性、具体性,以此来颠覆“道”的先天义、抽象义、形上义,完成道的去形上化、非道德化,进而尝试建构日本型的政治化儒学。另一方面,徂徕反对以“国土有别”的文化特殊论为由来排斥圣人之道之普遍性之观点,认为“道”所展现的礼乐制度在成就人之德的意义上具有普遍适用性,但他又认为即便是圣人安排的制度也应随时变易,因为“道”是历史的多样的,这就使得徂徕学的“道论”具有一种具体普遍性之特征。

**关键词:**获生徂徕;去形上化;非道德化;政治化儒学;具体普遍性

在德川(1603—1868)思想史上,获生徂徕(1666—1728)是一位尽领时代风骚的人物。他的学说及其学派在享保年间(1716—1735)“风靡一世”,引起了“海内翕然,风靡云集,我邦艺文为之一新”的巨大反响。<sup>①</sup>与此同时,徂徕学在德川中期直至幕末所引发的争议也从未中断过,以至于出现了“反徂徕学”的思潮。<sup>②</sup>原因之一或许在于徂徕“诋毁宇宙间人物”过甚,故其引发的反弹也就格外强烈<sup>③</sup>,但更重要的原因显然在于徂徕学的产生在德川思想史上意味着一场“事件”,甚至也是东亚儒学思想史上的一场“事件”<sup>④</sup>,因为徂徕学不仅是仁斋学的“反命题”,更是孟子学、朱子学的“反命题”<sup>⑤</sup>,所以说徂徕学的“事件性”不仅限于日本,也正由此,故有必要将徂徕学置于东亚儒学的视野中来加以审视和评估。

徂徕学自18世纪初诞生以来,对于德川儒学而言,从来就是一个热议话题,近代以后更是不寂寞。就在明治维新一切向西方看齐的近代化运动中,不少进步知识分子很快便从徂徕学当中发现了“近代性”,直至1945年战后,日本学界这种探寻“近代性”思想根源的研究方式依然强势。<sup>⑥</sup>值得一提的是日本战后思想界的代表人物丸山真男(1914—1996)的徂徕学研究,他在其名著《日本政治思想史研究》中认定徂徕为日本近代精神的先驱,是日本由近世迈向近代的标志性人物,丸山认为近代性思维的形成有两个主要指标:一是政治与道德由浑沦不分而趋于分离;一是由自然的秩序原理向人为的秩序原理发生转化(即秩序规范不再是自然之理所规定的而是人为的重建)。此分离与转化之过程意味着思

\* 本文为2013年度国家社科基金重点项目(13AZD024)的阶段性成果之一。

① [日]江村北海:《日本诗史》卷四,早稻田大学藏明和八年(1771)抄本,无页码。

② [日]小岛康敬:《徂徕学之反徂徕学》一书罗列了24名学者的43部反徂徕学的著作(东京:ベリかん社,1987年,第135—137页)。

③ 参见原念斋:《先哲丛谈》卷六“获生徂徕”,东京:平凡社,1994年,第290页。

④ 参见[日]子安宣邦:《“事件”としての徂徕学》“序论”及第2章,东京:青土社,1990年。

⑤ 丸山真男指出:“徂徕学是朱子学的反命题。”丸山真男:《日本政治思想史研究》,东京:东京大学出版会,1952年,第115页。渡边浩则指出徂徕学几乎具备了各种“反近代”因素,参见渡边浩:《近世日本社会と宋学》,东京:东京大学出版会,1985年,第197页。

⑥ 例如徂徕学研究大家今中宽司认为徂徕学存在“近代性”,参见氏著:《徂徕学の史的研究》第3章,京都:思文阁出版,1992年,第266—279页。

想的根本转型,在德川思想史上就表现为朱子学的瓦解到徂徕学的确立。按丸山,徂徕学“近代性”表现为朱子学的“规范与自然的连续性被一刀两断”,“治国平天下从修身齐家中独立出来另立门户,这样,朱子学的连续性思维在此已完全解体,一切都走向了独立化。”<sup>①</sup>对丸山的这一解释,子安宣邦严厉指出,徂徕学的历史图像就这样被近代主义者丸山真男“虚构”了出来,以至于战后很长一段时期,人们毫不犹疑地用徂徕学来叙述日本近代思维的产生。<sup>②</sup>显然,就徂徕学研究而言,近代性问题的预设是否必要,当今日本学界对此已有许多批判性的反思。不过在我看来,道德与政治、自然与人为的分离是否是“近代思维”的表现,可以另当别论。重要的是,在这种“近代性”思想探源工作的背后,其实有近代日本走过的那段曲折历史的背景因素在内,此非本文所能深论。质言之,日本近代性问题之实质其实是以西方为中心的近代性(即“现代性”)问题在日本社会的一种折射。

事实上,通过本文的考察,我们可以清楚地看出徂徕通过对“道”的“去形上化”及“非道德化”的解释,竭力强调“道”的人为性、具体性,突出了作为“安民”之道的政治意义,进而意图建构一套政治化儒学。然而,值得我们思考的是,对于这种徂徕学的儒学诠释及其针对宋儒“形上学”的批判,我们究竟应当如何理解和评估?徂徕学的出现对于我们理解儒学日本化又有何意义?

## 一 道的“去形上化”与政治化

在丸山的徂徕学研究中有一重要观点已广为人知,即他发现徂徕学的重要特质在于:“道”被徂徕做了一番政治化的解释,在根本上切断了道德与政治的连续性,既反对政治的道德化,同时又反对道德的政治化。<sup>③</sup>的确,徂徕学的这一特质表明,其理论形态既与宋代理学完全不同,也不同于日本的朱子学,呈现出独特的思想风格和强烈的批判精神,他所努力建构的其实是一种日本型的政治化儒学。而徂徕欲达此目的,就首先要从重释儒学的“道”开始着手。

孔子之道,先王之道也;先王之道,安天下之道也。<sup>④</sup>

这是享保二年(1717)徂徕《辨道》一书对“道”的一项基本定义,可视为徂徕学的“思想宣言”。享保六年(1721)他在一部政论性文献《太平策》中有这样一番描述:“圣人之道即治天下国家之道也”,人们对圣经之“本意”逐渐淡忘,而他观察到这种错误已经发生很久,故用心坚守“圣经”的一言一句,以使圣经之“本意”不失,并将此验诸行事,如今“圣人之道”犹如在我之“掌心”一般。<sup>⑤</sup>要之,在他看来,“道”的这层涵义便是儒家“圣经”之“本意”,而此“本意”已失传很久,现在要由他来接续承当。

然而问题在于,徂徕是先有道即“安天下之道”的意识进而对儒家“圣经”进行重新解读,还是先对儒家“圣经”经过严密解读之后重新发现“圣经”本意原来就是“安天下之道”?就徂徕的经典诠释来看,无疑地,其解释存在主观意识先行的特征,他往往并不遵循文字训诂学的原则,故其解释结论也往往与经典常识发生乖戾现象,以至于他所说的经典“本意”与其自身的观念立场纠缠在一起,带有浓厚的“徂徕学”印记。我们不妨再来看几段极富“徂徕学”色彩的有关“道”的解释:

六经即先王之道也。

① [日]丸山真男:《日本政治思想史研究》,东京:东京大学出版会,1952年,第115页;王中江译本,北京:三联书店,2000年,第74页。按,丸山真男该书共由三章组成,其中有关徂徕学的两章完成于1940年至1944年之间,1952年结集出版。

② [日]子安宣邦:《作为事件的徂徕学:思想史方法的再思考》(朱秋而译),载《台大历史学报》第29期,2002年6月,第181—182页。

③ 参见丸山真男:《日本政治思想史研究》,东京:东京大学出版会,1952年,第110、115页。

④ 《辨道》第2条,《日本思想大系》36《获生徂徕》,东京:岩波书店,1973年,第200页。按,以下凡引徂徕《辨道》、《辨名》、《太平策》均出此书,只注页码。

⑤ 《太平策》,第448页。

道者统名也，举礼乐刑政凡先王所建者，合而命之也，非离礼乐刑政别有所谓道者也。

先王之道，先王所造也，非天地自然之道也。

先王之道多端矣。……然要归于安天下已。

先王之道，古者谓之道术，礼乐是也。<sup>①</sup>

道者统名也，以有所由言之也。……辟诸人由道路以行，故谓之道。<sup>②</sup>

这几段论述都很著名。综合起来看，大抵有六层意思：道在六经、道为统名、道为先王所造、道是多端的、道即道术、道犹道路。其中的核心义是：道即“作为是道”；其关键词无疑是“作为”。而“作为”即“安天下”或“安民”之意，故道“非天地自然之道”，是人为创造的而非天地自然的安排。也正由此，所以“道”不是绝对唯一的而是“多端”的，意谓道有多样性的呈现，犹如“道路”有各种不同途径一般，“道术”也有礼乐刑政等多样表现。

不用说，徂徕此类观点显然是针对“后儒不察，乃以天理自然为道”而发，按其惯用说法，此处“后儒”应包括程朱以及“近岁伊氏”（即伊藤仁斋），他认为宋儒有一通病，就是“以天理自然为道”或者以为“圣人之道本然”。<sup>③</sup>他以为自己抓住了宋儒天理观的本质就表现为“自然”和“本然”，因此通过对“自然”、“本然”的批判，就能从根本上动摇宋儒的思想根基。

的确，“天理自然”乃是程朱理学的固有观念。所谓“自然”或“本然”，意谓“道”不是人力安排的、后天产生的，而是先天存在的，因而必然是抽象超越的，“道”是秩序的象征，宇宙秩序及人间秩序都是本然如此的，如同天理是自然而然的而不由人为意识所操纵的一般。但徂徕要从根本上抽去“道”的这种先天性、抽象性、超越性，完成“去形上化”，将它重新放回它原本应该在的位置——礼乐制度之中。经过对“道”的这番意义转化，于是，“道”就成了一种后天的人为的创造（只有先王才有资格创造），故徂徕断定：“盖道者，尧舜所立。”<sup>④</sup>这就意味着在尧舜之前，“道”是不存在的；在尧舜之后，人们所行之“道”都是“尧舜之道”，它具体存在于六经、礼乐及各种“道术”之中。在他看来，他的上述发现是符合“圣经”本意的。

然而通观《辨道》一书，我们没有发现有任何经典文本的依据来支撑他的上述解释。他在《辨名》中曾引用了两条原始经典记录，即“道谓礼乐也”以及“道者扶持万物也”（均为孔安国语）。然而稍有经学史常识的话，立即就会意识到这两句话出自何晏《论语集解》以及孔传《古文孝经》，是否为孔安国语，是十分可疑的。事实上，徂徕的经典诠释并不在于通过考据辨伪以重塑经典权威，而在于使之成为阐发自己思想及批判宋儒的工具。对徂徕而言，上引孔安国的两句话与他的“非离礼乐刑政别有所谓道者也”的诠释观点可谓若合符节，至于孔安国语是否为信史已经不重要，他坚信“道”的唯一解释就是“安天下之道”，而《论语》中的“道”之概念全部都是“安天下之道”的涵义，更不可作任何其他解释。例如孔子有一句名言：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出”（《论语·季氏》），其中的“道”若是指“安天下之道”，那么孔子的话就变成了这样的意思：如果天下存在“先王之道”，那么礼乐征伐就应由天子来制定，反之则由诸侯来制定。然而若按徂徕“道”即礼乐刑政之说，那么“天下有道”一句就必须这样解释：即便天下依然存在礼乐征伐，天子还要制定礼乐征伐。对此就会令人疑惑：既然“天下有道”，而“先王之道”也就是“礼乐刑政”，何以“天子”有必要重新制定“礼乐征伐”？显然问题出在这样一点：徂徕以“安民”释“道”而忽视“道”的抽象义、规范义，这就难以对《论语》的“道”获取整体的理解和把握。

① 《辨道》，第200—206页。

② 《辨名》“道”第1则，第210页。

③ 《辨道》第5条及第1条，第201、200页。

④ 《辨名》“道”第2则，第211页。

须指出,上引《论语·季氏》的那段孔子语,徂徕在《论语征》中未做任何解释,我们无从判断其中的原因。<sup>①</sup> 针对孔子所言“天下有道,丘不与易”(《论语·微子》),徂徕则有一个正面解释:“天下有道,丘不与易,亦谓若使天下人君皆有道,则丘何必欲辅之变易风俗哉?朱注尽之矣。”并说:“凡诸书‘天下有道’、‘邦有道’、‘[邦]无道’,皆以人君言之,而所谓道,皆先王之道。”<sup>②</sup> 这是说,“天下”专指“人君”之天下,而“道”专指“先王之道”。于是,“天下有道”便是指人君的“先王之道”存而不失的状态,反之,便是丧失状态。这个解释与徂徕的“道”的政治化解释立场是一贯的。

要之,在徂徕,“道”是圣人制作的结果,是后天产生的,是政治秩序的象征,除此之外别无他义。然而在我们看来,如果抽去儒家所言“道”的先天性、超越性,仅留下后天义、人为义,那么我们将无法对先王之道得以成立的依据获得善解。

## 二 道的非道德化

由上可见,“安民之道”或“安天下之道”乃是徂徕对儒学之“道”的基本解释,而“安民之道”作为“道术”层面上的定义,显然又有后天人为义,由此,“道”的超越义、抽象义已被抽空。同时,徂徕还有一项重要工作要做,他还必须彻底颠覆宋儒以性释道、以理释性以及仁斋以德释道的观点,从而断绝“道”与“性”、“德”或“理”在观念上的抽象关联,由此也就杜绝了“道”的道德化解释的可能,从而为“道”的政治化解释立定根基。

他指出:“道也,非性亦非德。汉儒宋儒以为性,非也。仁斋先生以为德,亦非也。”<sup>③</sup> 徂徕在此强调“性”或“德”不能用来规定“道”,其中涉及他对“性”及“德”的观点立场,这里暂不讨论,以免枝蔓。质言之,在徂徕,“道属先王”,属于政治层面或制度层面的外在问题,而“德属我”,属于私人层面的内在问题,<sup>④</sup> 至于“性”则是“生之实”(又称“质”),属于自然生命层面的问题,所以“德”或“性”均与“道”在层次上完全不同。由此反显出徂徕已经将“道”完全外在化、政治化、制度化,在他看来,“先王之道”完全可以用来贯穿所有儒家经典有关“道”的解释,以便杜绝将“道”诠释为人性之内在本质的任何可能。例如针对孔子的一句名言“人能弘道,非道弘人”,徂徕断然指出:

道者,先王之道也。道不虚行,必存乎人,孔子所以云尔者。……朱注以道体言,以性言,及“人外无道,道外无人”,皆混道德为一,非古义矣。<sup>⑤</sup>

这充分表明徂徕对“混道德为一”十分警惕,表面理由是“道德”一词不合“古义”,意谓孔子时代无此说法,然而究其实,徂徕所欲反对的是将“道”作道德化解释,如后所述,徂徕最为讨厌的便是宋儒满口“道德仁义,天理人欲”。

其实,当徂徕指出宋儒以道为性,在他的念头中浮现的肯定是宋儒“性即理”之命题,由于“道”在宋儒的语境中几乎等同于“理”或“性”或“德”,因此“性即理”也就意味着道与性以及道与德的同一。然而正是在“理”的问题上,徂徕的批判尤为锐利,在他看来,“理”是一种抽象说辞,这种抽象的“理”并

① 按,徂徕《论语征》并非章句疏体,其对《论语》文句的处理常常出现跳跃的现象。土田健次郎指出:徂徕《论语征》“与其说是持平中庸的注释书,毋宁说是一本议论之书。”(参见其文:《伊藤东涯之〈论语〉研究》,载张昆将编:《东亚论语学:韩日篇》,台北:台大出版中心,2009年,第381页)。此说值得重视。

② 《论语征》壬卷,《荻生徂徕全集》第4卷,东京:みすず书房,1978年,第319页。按,《论语征》甲乙丙丁四卷收入《荻生徂徕全集》第3卷,戊己庚辛壬癸六卷收入《荻生徂徕全集》第4卷,以下仅注卷数及页码。

③ 《论语征》甲卷,第45页。

④ 如徂徕所言:“夫道属先王,德属我。唯依于仁,而后道与我可得而合言。”(《辨名》“仁”第1则,第214页)当然,所谓外在内在,是我们的一个分析用语,而非徂徕的概念,在徂徕,他对孟子以后儒者喜欢争论仁义内外问题毋宁是非常讨厌的,见《论语征》辛卷,第244页等。

⑤ 《论语征》辛卷,第244—245页。

不存在，其实乃是一种主观设定，与人心分不开，如果人的道德行为都可以己心之理作为依据，那么“理”就毫无准则可言，他指出：

理者，事物皆自然有之。以我心推度之，而有外见其必当若是与必不可若是，是谓之理。凡人欲为善，亦见其理之可为而为之，欲为恶，亦见其理之可为而为之，皆我心见其可为而为之，故理者无定准者也。<sup>①</sup>

由“理者，事物皆自然有之”来看，徂徕似乎并未全盘否定“理”，如下所述，徂徕所能认同的只是条理之理。尽管在他看来，先王“言义而不言理”，但又不完全废理，所以“苟能执先王之义以推其理，则所见有定准而理得故也”。问题出在孟子，孟子与人好辩“而欲言先王孔子之所不言者以喻人，故曰‘理义之悦我心，犹刍豢之悦我口’，但其以义连言者，孔子之泽未斩耳”，意谓孟子之言理虽有过，然与“义”并言，故仍有孔子余味。更严重的是“以理为第一义者”的宋儒，而宋儒不师圣人而“师心自用”，故其所谓“理”仅一己之见而已。

本来，从文字学上看，“理从玉从里，亦仓颉制字时，且以此便记忆耳”，别无深意，然而“老庄及宋儒皆主其所见，故喜言理耳”，可见“理”总是与“见”有关，容易沦为一种主观“意见”而不把圣人放在眼里。归结而言，错误之根源不在于“理”字本身而在于宋儒往往容易以个人之见为“理”。徂徕指出：“要之，理岂容废乎？苟遵圣人之教，以礼义为之极，则理岂足以为病乎？”<sup>②</sup>承认“理”字本身不容废，然而徂徕同时又表示一听到宋儒讲“理”便生“呕啜”：“世儒醉理，而道德仁义、天理人欲，冲口以发，不佞每闻之，便生呕啜。”<sup>③</sup>

那么，徂徕自己对“理”有何具体解释呢？其实，就在《辨名》“理气人欲”第1则中，徂徕对“理”有过一句定义：“夫理者事物皆有之，故理者，纤细者也。”严格来说，这其实是文字学上的解释，从“理从玉从里”这一文字定义而来，徂徕认为任何事物都有“玉”有“里”，故“理者事物皆有之”，故《易》有“穷理”之说，但其“穷理”是专指“圣人之事，而凡人之所以不能也”。至此终于明白，徂徕的核心观点是：理与道属于根本不同层次的存在，“道主行之，理主见之”，<sup>④</sup>道有行为义，而理是事物中极纤细的条理或文理而已，故理是千变万化、多种多样的，其本身并无“定准”之可言，也根本无法“穷尽”，<sup>⑤</sup>与此相应，徂徕最反感的是宋儒之“理”过于独断主观，以一己之见来衡断是非，摆出一副高高在上的姿态，这才是徂徕每生“呕啜”的原因。

总之，徂徕在其思想建构过程中，对“道”做了一番“去形上化”的工作，同时对“理”尤其是宋儒的形上之“理”更是做了一番彻底的颠覆，而他的这些工作都是为其建构政治化儒学奠定理论基础，倘若不然，则徂徕学无以立。

### 三 道的历史性与普遍性

上面提到，徂徕要从根本上抽去“道”的先天性、抽象性、超越性，从而实现“道”的“去形上化”，其思想意图是要对孟子以后直至宋儒以天道天理为绝对存在的“形上学”来一个兜底翻。但这是否意味着徂徕对圣人之道之普遍性持全盘否定的态度，倘若答案为是，则圣人之道何以在后世仍有普遍效应？这就值得思考。就结论言，依徂徕，“道”尽管是圣人后天制作的，因而它不是抽象的超越的，但这种后

①②④ 《辨名》“理气人欲”第1则，第244页；第244—245页；第244、245页。

③ 《徂徕集》卷二十二《与平子杉》第3书，《近世儒家文集集成》第3卷，东京：ペリカン社，1985年，第235页。按，“道德仁义”非宋儒所创，源自《礼记·曲礼》：“道德仁义，非礼不成。”《礼记》此说不应为徂徕所反对，但若是出自宋儒之口，则徂徕必以为大谬矣。

⑤ 如：“然天下之理，岂可穷尽乎哉？”（《辨名》“理气人欲”第1则，第244页）

天制作的“道”所蕴含的规范意义却是普遍的,可以贯通古今,甚至具有超越于儒学一家私有的普遍性,而“圣人之道,万世可行”<sup>①</sup>可谓是徂徕的一个标志性观点,其曰:

夫吾所谓圣人者,古帝王也。圣人之道者,古帝王治天下之道也,孔子所传是也。秦汉已来,用法律治天下,而圣人之道无所用,唯儒者守之。……岂儒者之私有哉?<sup>②</sup>

这是说,圣人之道自孔子以后秦汉以下,由于社会制度以“法律”为重,从而使得圣人之道变得无用,<sup>③</sup>惟有儒家学者能守而勿失,但圣人之道不是“儒者”之私产。既非儒家之私产,那么就必然是公共的、普遍的,所以徂徕强调“盖道者尧舜所立,万世因之”。然而“尧舜所立”的道必具体化为礼乐制度,而制度不能是永恒不变的,故徂徕又强调“然又有随时变易者,故一代圣人所更定,立以为道”,这是说圣人制作的“万世因之”之“道”是随着时代的变化而变化的,每个时代都有“圣人”所制定的与时相应的“道”。因此,“万世因之”是强调“道”的普遍性,而“随时变易”则是强调“道”的历史性,而两者之间并不排斥。故他又说:“亦非必万世因之者为道之至,而随时更易者为次也。”<sup>④</sup>“道之至”即道的终极状态,这是说一方面“万世因之”的道并不意味着终极不变,另一方面“随时变易”的道也不意味着就是等而下之的“道”。

徂徕认为,即便是圣人制作的礼乐制度,百年之后也必然“产生弊病”,“由此弊病必导致乱世”,夏商周分别长达六七八百年,而汉唐以来的朝代更替已缩短至不足三百年,此皆“制度不善之故”,这也说明制度不是永恒不变的;另一方面,徂徕又强调“天下国家之治,古今无异”,<sup>⑤</sup>“教无古今,道无古今,圣人之道亦即今日治国平天下之事矣”。<sup>⑥</sup>乍见之下,以上两种观点似乎互相矛盾:随时变易的道不可能亘古不变,而贯通古今的道又不可能忽存忽亡。关于这一问题,日本学界早有探讨。<sup>⑦</sup>依吾之见,徂徕之意并不难解。质言之,在徂徕,“道”既为圣人制定,就必然具有跨越时空的普遍性,然而“道”具体化为礼乐制度却不是亘古不变的而必然是随时更易的,我们不能将礼乐制度也看作是“万世因之者”且以为之“道之至”,这样的礼乐制度是不存在的,此即不能以“随时更易者为次也”之意。由于道是贯通古今的,故“道无古今”,“圣人之道”也能适用于当今之世,然而礼乐制度则是随时损益的。也正由此,所以圣人之道是可以期望的,是通过我们的努力来实现的,但这并不意味着可以照搬照抄圣人的礼乐制度而一成不变。要之,徂徕所认同的圣人之道其实是一种具体的普遍性而非抽象的普遍性,因此“道”既是普遍的又是历史的,这才是徂徕“道论”之根本特质。

如果说以上所论大多依据徂徕的“哲学”作品而未免有点抽象,那么,现在我们就将讨论的场景具体设定为当时的中国和日本,来思考一个问题:中国的圣人之道对日本是否具有普遍意义?诚然,当徂徕关注于儒家经典诠释时,这个问题并不突出,但是在他的政治生活中,<sup>⑧</sup>他却不得不思考并回应这个问题。因此,我们也将相应地选择一篇徂徕的政论性文章——即《太平策》来作为解答该问题的重要文本。该文撰于享保六年(1721),是徂徕为向当时的将军吉宗建言而作,是一部在徂徕作品中少见的日语著述。其中所凸显的徂徕的审视方法是将中国与日本重叠起来,徂徕在文中强调了两个观点:一是

① 《徂徕集》卷二十八《复安澹泊》第3书,第303页。

② 《徂徕集》卷十七《对问》,《日本思想大系》36《获生徂徕》,第499页。

③ 徂徕对秦汉以下的中国社会制度有一个基本考察,指出:“秦汉而下,以郡县代封建,以法律代礼乐。……而郡县之治凡百制度不与古同,而先王之道不可用。”(《徂徕集》卷二十四《复水神童》第2书,第258页)他感叹近世中国由于实行郡县、法律、科举这三样制度,所以导致经术与吏治、文士与武士的割裂,“至今不得而合焉”(同上书,第259页),这才是徂徕为中国感到最可悲之事。而与中国形成鲜明对照的则是日本,日本乃是封建之国,而且文武之道结合得十分完美,故更为接近中国古圣人的时代,而圣人之道更有望在日本得以复兴。

④ 《辨道》“道”第2条,第211页。

⑤ 《太平策》,第459、448页。

⑥ 《徂徕先生答问书》卷下,转引自[日]衣笠安喜:《近世儒学思想史の研究》,东京:法政大学出版部,1976年,第142页。

⑦ 此不烦引,参见上揭衣笠安喜论著,第142—143页。

⑧ 徂徕一生有过两次参与幕府政治的经历,分别为1696年至1709年的14年间以及1716年至1728年的13年间,历时不算短,官至年俸五百万石。

向吉宗强调学习中国古代“圣人之道”的重要性，主张为政应以“圣人之道为规矩准绳”，<sup>①</sup>一是强调指出作为“道”之体现的礼乐制度具有历史具体性，故必须因地制宜、随时更易。<sup>②</sup>

首先，徂徕意识到当时日本有一种错误观点认为日本有自己的“道”，而中国“圣人之道”很难在日本加以运用，他说：

吾国另有吾国之道，武士有武士之道，此是与国土相应之道也。异国圣人之道，因国土风俗之不同，故难以适用于吾国，只可随其用而取之，以为此方之助，未可勉强尽学之也。<sup>③</sup>

这是以“国土”、“风俗”为由，认为“异国”的圣人之道不能普遍适用于“吾国”日本。这种“国土”论及“风俗”论在德川早期的阳明学派中江藤树及其弟子熊泽蕃山主张的“时处位”论及“水土”论当中已见端倪，这是一种典型的“日本特殊论”，说明徂徕所述并非空穴来风。<sup>④</sup>问题是，如果以这种“国土”论或“风俗”论为是，那么徂徕念兹在兹的所谓“圣人之道”由于只是历史存在而且是遥远的“异国”之“道”，与“吾国”日本不相关，退一步说，即便就实用的角度加以援用，也只能起外缘性的助益作用而已，对于“吾国”日本来说，这种圣人之道是不必一一照样学习的。对此，徂徕作了这样的回应：

上之人若无学问，不知圣人之道，则世界早衰，及至末也，权势下移，犹如以手防大海，上之权威必渐趋薄弱，致乱则速矣。如今此类征兆已现。若止记得建国之初至今的治世之过程，而以为在圣人之道以外，另有与国土相应的武士道，则此毕竟是不文<sup>⑤</sup>之过，出于习染风俗之心以思之结果，此犹类乡下人之见都市而难以有得于心也。<sup>⑥</sup>

这段译文虽大意不差，但显得有些别扭，译成现代话来说，徂徕意在指出（略作删节）：作为最上层的统治者如果没有学问而又不了解圣人之道的话，那么他所治下的世界恐怕就会迅速衰亡，发生权势下移、威严渐失的现象，以致于乱世将至，今已略见此端倪。在此情形之下，仍然固执于德川建国以来的治国之道，以为在圣人之道之外，另有所谓与“国土”相应的武士道，这就不免是缺乏文化素养而犯的过错，是为习俗所熏染的固执之见，就好比乡下人到了城市也不能了解城市一般。

看得出，徂徕有一种直谏的勇气，他竟敢对依靠武力建国的德川幕府赖以维系统治的“武士”问题说三道四，令人惊异。<sup>⑦</sup>他强调圣人之道是治理天下的关键，“吾国”日本不能因为自己有所谓的“武士道”便以为可以用来拒斥圣人之道，也不能以风土习俗不同为由而将圣人之道挡之门外。显然，徂徕在圣人之道的问题上是一位普遍主义者，他认为圣人之道是可以超越时空而适用于当下日本的。如果说以上徂徕所论不免给人以抽象的印象，那么我们不妨再稍微涉入《太平策》的内容深处，来看一下徂徕讨论具体的“制度重建”（日文作“制度ヲ立替ル”）的一个问题：“圣人井田之法”。他认为井田之法也是圣人制作的，其妙处在于可以使“万民归土”（“在着于土”），而这是“王道之本”；在日本的场合，具体做法是首先对江户城内的“町人”（即城市居民，主要为商业手工业者）作一甄别，十年以前来的町人可以给他们永久居住权，对于近十年新来的町人则通知原住地的藩主，遣返原地。<sup>⑧</sup>为何这么做，徂徕有大段论述，此不细述。<sup>⑨</sup>

关于徂徕此一设想，丸山真男指出这是将井田制视作“圣人之道”而欲加以普遍化的一种努力，<sup>⑩</sup>

①②③⑥⑧⑩ 《太平策》，第474页；第459页；第450—451页；第451页；第478—479页；第479—480页。

④ 参见[日]中江藤树《翁问答》“仕置の学问”，[日]熊泽蕃山（1657—1725）《集义外书》卷十六《水土解》。不过须指出，不论是藤树还是蕃山，他们的思想立场仍是儒学普遍主义，而且相信日本与中国在文化上有相通性，参见[日]宫崎道生：《熊泽蕃山の研究》，京都：思文阁出版，1989年，第162页。

⑤ 按，“不文”一词有特别含义，承上文：“虽吾国为小国，而且是不文之国，但与异国相比，却是格外易治之国也。”（《太平策》，第453页）可见，“不文”意谓缺乏文化制度。

⑦ 其实，徂徕在该篇文章中对神道教也有所批评，特别是针对关乎神道教之命脉的所谓“三种神器”说（即八尺镜、天丛云剑、八坂瓊曲玉，简称镜剑玉），断然指出此乃“出自后世传说之误，上代之世无此说”（《太平策》，第451页）。

⑧ 享保七年（1722）即完成《太平策》之次年，徂徕又有《政谈》（《日本思想大系》36《获生徂徕》）之作，其中对“诸事制度”如何重建等问题有更具体的讨论，可以参看。

此说大致不错。这说明除了礼乐制度以外,徂徕认为井田制等社会经济制度也体现出圣人之道的普遍性,是可以在异域日本活学活用的。然而事实上,井田制与德川日本的藩主制农业经济传统不相吻合,与当时日本随着城市商品经济的发达,人口从农村流向城市这一元禄享保期(1688—1735)的社会大趋势也不相符。而且没有迹象表明徂徕的政治建言得到了实施,他徒有满腹经纶,最终不得不哀叹在“一切武断”的幕府体制下自己只是一介“陪臣”而难有用武之地。<sup>①</sup>由此可说,徂徕以颠覆理学化儒学为手段而欲建构政治化儒学的尝试在现实政治生活中却终究不免碰壁。

## 小 结

综上所述,我们可以对徂徕思想做如下几点归纳以及初步的评估:

(1) 徂徕通过对儒家圣人之道的重新诠释,揭示了“道即安民之道”、“道者统名”、道者“多端”等观点,强调“道”的后天性、具体性、历史性,以此推翻“道”的先天义、形上义和抽象义,对宋儒形上学做了彻底的方向性扭转。

(2) 在对“道”进行“去形上化”之同时,徂徕通过其独特的经典诠释,对“道”做了一番政治化、非道德化的诠释工作,从而凸显出徂徕学反对政治道德化的思想特色,完成了对政治与道德的连续性的切割。由此可说,徂徕学的旨趣在于建构日本型“政治化儒学”,尽管他的建构是否成功可以另当别论。

(3) 对于以“国土有别”、“风俗有异”的文化特殊论为由来排斥圣人之道的观点,徂徕也表示了反对,他坚持“道”的普遍性,认为中国的“圣人之道”所展现的礼乐制度在成就人之德的意义上具有普遍适用性。

(4) 与此同时,他又坚持认为即便是圣人安排的文化制度也应随时变易,这条法则同样适用于当时日本的幕府政治,这就突出了“道”的历史性和多样性,使得徂徕学的“道论”具有了具体普遍性之特征。

(5) 正是基于“道”既是普遍的又是历史的这一观念,故徂徕坚持认为一方面圣人是一历史概念,惟产生于上古中国,任何人再怎样通过道德努力也不可能成就圣人,但是另一方面“圣人之道”又可超越经典的范围及地理的局限,成为后人的学习榜样、政治典范,而且同样可以在德川社会加以变通运用。

最后,关于徂徕学的思想意义及其历史定位不妨可以这样表述:与其说徂徕学意味着“近代性”的萌芽,预示着日本由近世向近代迈进的方向,毋宁说徂徕学通过对权威主义朱子学的颠覆性批判,加速推动了儒学日本化的进程;因为事实很显然,表面上,徂徕学是以“孔子之道”、“圣人之道”来颠覆宋儒的“形上之道”,实质上徂徕学的问题意识根源于日本,他的终极关怀无疑是如何将圣人之道的普遍性转化为适合日本社会的“具体普遍性”;由此可以说,徂徕学的出现预示着日本思想在此后的发展过程中呈现出各种可能性和多样性,17世纪以降日本主义“国学”思潮以及原教旨主义神道教运动等纷纷涌现也正表明了这一点。总之,徂徕学的出现意味着17世纪以降的日本已经逐渐形成一种新的文化自觉意识。

(责任编辑 付长珍)

<sup>①</sup> 这是徂徕对德川政治生态的一个判断,他感叹“文儒之职”的儒臣只是“备顾问”的虚职,“于史之外”并无任何用武之地(《徂徕集》卷二十七《与县云洞》第2书,第286—287页;《徂徕集》卷二十三《与藪震庵》第10书,第251—252页)。按,德川政权以“武威”建国,属一般常识,有学者认为德川日本的国家性质可以“兵营国家”来概括,值得重视(参见[日]前田勉:《兵学と朱子学·兰学·国学——近世日本思想史の构图》,东京:平凡社,2006年,第188页)。据载,日本历史上直接参与幕府朝政的“儒者”惟有四人,而在德川朝则只有两人,即熊泽蕃山和新井白石(参见[日]大田锦城《梧窗漫笔》,转引自[日]渡边浩:《近世日本社会と宋学》,第186页)。