

二、伊藤仁齋：擯棄旁註臆解，直讀聖人之書

日本學者中最先提倡古學的人，應屬伊藤仁齋。²³被稱作古學先生的伊藤仁齋，在最終將自己的學問定位在古學之前，曾有過數次方向不同的探索與掙扎。仁齋生於文化氣息濃厚的京都，出身於崇尚文化的商人家庭，當時家中藏書已有朱熹的《四書》、《語錄》、《或問》、《近思錄》以及《性理大全》等。11歲時，父親給他找了個私人教授，讓他通過日本傳統的方法誦讀、理解漢文文章，即按日語文法順序誦讀漢文文章，了解文意。²⁴此時的仁齋，始被「授《大學》，讀治國平天下章」。²⁵

《大學》為《禮記》中一文，原作者名未定，但朱熹認為是孔子及其門生留下的遺書。南宋光宗紹熙遠年（1190年），身在福建漳州的朱熹將《大學》、《論語》、《孟子》和《中庸》匯集，作為一套經書刊刻問世，名為《四書》。此後，各朝皆將《四書》列為科舉考試範圍，造就了其獨特的地位。朱熹自己也稱《四子》，《六經》之階梯」（《朱子語類》），並另著《四書章句集註》詮釋之。仁齋大約也是從那時候起，被治國平天下之類的文章所感動，立志於儒學之道。²⁶不過在其後數年間，他自言「困於俗學，溺於詩文，不得進者，亦幾歲哉。」²⁷漸長，仁齋讀到李延平的文章與朱熹的《小學》，「始大感悟」，隨後又讀到朱熹的《敬齋箴》，迅即為之傾倒。

儒學在仁齋的時代，並不被當作有鮮明異國烙印的舶來品。吉川幸次郎形容仁齋後來所從事的古學，也是先秦儒學的事業，是「一種存在於人類、普遍而妥當的意識，是自明自然之物」。²⁸因此，彼時日本學人闡釋和演繹儒學，只不過是學人自身對學問和真理追求而已。持此立場，仁齋對所謂的華夷觀，自然以文明作基準。譬如，其說「（夫子）作春秋也。諸侯用夷禮，則夷之；夷而進於中國，則中國之。蓋聖人之心，即天地之心，遍覆包涵無所不容，善其善而惡其惡，何有華夷之辨？」²⁹仁齋以孔子所倡文明的普遍性為依

據，卻非以地域及族群/民族來分辨「華夷」，值得今人深刻反思；現今學人中有將「華夷」譯為「civilization and barbarism」者，也顯示出其深得傳統儒學主流的精髓。³⁰

1. 徬徨期：由「敬」至太極之學、佛學

伊藤仁齋讀到《敬齋箴》，是在他27歲那一年(1653)。朱熹此書，讓仁齋覺悟到所謂儒學真理、孔子費心所編的六經真諦，歸根結柢，唯以「敬」一字概括之。仁齋因而敬慕朱熹，遂立己號為敬齋。對朱熹以「敬」闡述儒學真諦，當時的仁齋是這麼理解的：

夫惟敬者，仁之則也。仁者，善之本也。捨敬則無以見仁，捨仁則無以見性。

……故苟不從事於持敬，則雖欲求仁，不可得也。吾道之要，其不在於茲乎。然世之儒者，多徇其末，而捨其本。

守其死法，固非善讀六公之箴也，概六經之學，雖浩博奧妙，若無涯矣，然謂不出於敬之一字可也。……

昔敬自為敬，仁自為仁，今知敬即仁也，昔敬自為敬，天道自為天道，今知敬即天道也。³¹

在「捨敬則無以見仁，捨仁則無以見性」的認識基礎上，好學的青年仁齋再行探索，期望求得更深層的結果。不久，新的發現果然接踵而至：

太極者，道之極也，萬物之所由生也……所謂天地萬物，莫不根於太極焉……不可形名焉，不可以色言焉，謂之有則無形，謂之無則有理，既無有無之可辨，復無終始之可議，此所謂太極之真體也，謂之道，謂之性，謂之未發之中，謂之造化之樞紐，是故太極之妙也，無聲無臭，不可得而見也。³²

此時的仁齋將儒學論道的真諦歸為「無聲無臭、不可得而見」的「太極」，並據此發現了畢生追求的聖人之學的真正實質。這個實質無法用文字表達，僅存於深奧莫測的「心學」之中：

聖人之學，心法也。不可以文字言說求焉，不可以意度臆想得焉，蓋具於心而不假外求，出於天而不得他取。……以六經之學，本不過求於其具於心而出於天者也，其始見於經。……蓋肇於堯之一言，開於舜之四句，而用功之密，具備於學、庸、語、孟之書焉。³³

由此可見，此階段的仁齋將他對儒學思想的追求和理解發展到不可知論之中，而這個不可知論的始點則可追溯至佛理化了的儒學末流學說。當時的仁齋渾然不覺，還頗沾沾自喜，自認發現了宋儒從未發現的真正原理。學以至此，聰明的仁齋，一定在宋儒的著述中發現了包含佛教和道家思想的說教內涵；³⁴ 換句話說，宋儒學風中引佛道入儒的流習，影響了此時的仁齋。時年29歲的仁齋，誤以為儒學思想源於佛老之道。開始利用生病離家隱居的時光，潛心研究佛教道家。其寫道：「問求之於佛老之教，嘗修白骨觀之法，久之而覺山川城郭悉現空想。既而悟，其非是而醇如也。」³⁵ 此期間的仁齋，一心讀禪學及老莊書籍而否定儒學，³⁶ 並發表了新的學習心得《白骨觀法》。所謂白骨觀法，按仁齋所言，就是「當工夫熟後，不僅可見自己一身為白骨，與他人談話也會覺得是在同白骨對談，路上行人看上去也像木偶在動，萬物皆呈空相，無天地也無生死，山川宮殿皆如幻」。³⁷ 自幼立大志於學問的仁齋，就這樣將自己的儒學研究，從宋儒李延平、朱熹等人的性理之學，逐步伸延至佛教道家的虛無縹緲說教之中。

仁齋在求學道路上的思想探索與變化，與當時東亞社會大環境與學風有關。譬如，與仁齋居所僅一江（京都堀川）之隔、年長仁齋九歲的山崎闇齋，在學習朱子學的過程中，融入神道思想，以為政

治服務。山崎闇齋46歲時(1665年)受聘於四代將軍家綱輔佐，當時紅極一時的高遠藩藩主保科正之(1611-1672，時年44歲)。保科正之為三代將軍的異母弟，受其託孤，成四代將軍家綱輔佐。保科輔助弱年將軍執政，急需提升將軍威望。獲聘後的山崎隨即推出「垂加神道」說，而垂加神道其實是借朱子學糅入神道說的混合物。保科與山崎以此說來吹捧德川家康的神性，為的是強調將軍幕府的合法正統性，強調若冠的四代將軍德川家綱(1641-1680)權威。³⁸

秦朝建立了中央極權政體，當時儒學只有坐冷板凳的份兒。漢武帝時儒教被尊為國教，卻是走了味的，與孔子所倡儒教之政治目的相距甚遠。當讀書人無法以學經世，為政治和社會服務時，魏晉的士紳就玩道家佛教，高者清心欲，低者求遁世。隋唐一統後，武輩凌駕於文職，彼時雖文才輩出，但多盡心鑽研文章、推敲詩詞，水準登峰。此現象引起諸如像熊十力批「唐世，儒學無人才」的聲音。之後的五代，則所謂「五季俊傑，盡在禪宗」。兩晉以後，有着縝密思想體系的佛教，刺激並促成了道教思想體系的建立，為中國人的精神世界灌入了新血液；玄深的佛理說也為儒學貫註了新養分，並為儒學在內理辯證思維方面提供了理論要素。與此同時，轉向注重思辨的儒學學風，也使不少學人困惑其間。

宋朝成立後，政體呈嶄新局面。讀書人受到重用，地位高於武職，儒學也現出繼往開來的新面貌。二程的「萬物皆只是一個天理」的新說、³⁹朱熹的《近思錄》等，均展現了新理學家的道德觀特質。程顥、程頤與朱熹都受到佛學影響，朱熹的幾位授業之師也都有佛教背景。此時，在東南沿海一帶，文化開放，經濟發展，出現了將理學聯繫日用、經世的主張，誕生了為學講究事功、包括永嘉與金華學派在內的浙東學派。明朝中後期，在江浙沿海地區，則出現了王陽明的《傳習錄》、東林黨人等的經世主張。明朝末期，帝國日衰，皇家政權管理鬆懈，加上西方傳教士的文化與宣教活動，在江南沿海地區，儒學又呈一嶄新面貌。當時學人以文化開放心態，汲

取外來文化，發展了儒學。此動向與結果也影響了東亞其他國家的意識形態與政治思想建設。

德川幕府之前，由於日本朝廷傳統，有志事儒的學人基本都出自菩提界。歷史上，京都朝廷指定個別世襲貴族家庭，才有資格專門從事與傳授儒學，所以德川幕府成立時，當時的儒學者如藤原惺窩、林羅山等均出自佛門，而佛寺也是日本的文化重鎮。且不說讀懂佛典需精深的漢學知識，平安時代以來日本最重要的一些寺院主持，也多出自皇家貴族，他們的儒學根柢相當厚實。元、宋、明朝時，既有從日本往中國學佛（必須學習漢語）的日人，也有深諳儒學赴日的中國佛僧。譬如被鎌倉幕府執政北條時宗從中國請到鎌倉，建長寺廟並任主持的無學祖元；⁴⁰ 17世紀赴日的日本禪宗黃檗宗始祖隱元隆琦（1592–1673），即後水尾法皇的師父，均為例。⁴¹ 受此大環境影響，德川初期的日本儒學難免不沾佛氣。1664年，在日本已居住了五年的朱舜水，因深悟明朝學風之弊，故對當時日本知識界的問題也輕易看破：「貴國讀書，甚非其道。不獨作詩歌者，不可言讀書，即治道學者，亦不可言讀書，但僕此言一出，怒者多矣」。⁴² 對當時佛儒難分的日本思想界，朱舜水還曾對他的知交、金澤藩官員奧村庸禮歎息道：「不佞儒而日本遍地皆佛。噓佛之氣，足以飄我；濡佛之沫，足以溺我。」⁴³ 仁齋後來在問學上知其所迷後，回顧當時日本思想界此現象，不禁感言道，日本社會僅知究理學之宋儒，但「於孔孟之旨，茫乎不知其為何物」。⁴⁴

2. 轉向古學的伊藤仁齋

1662年（寬文二年），京都遭遇大地震。時年36歲的仁齋以此為契機，在震後結束隱居生活，返回家中。同年5月，仁齋設私塾、招弟子，並立同志會，每月三次，與社會同好興會論學。仁齋為此撰寫〈同志會籍申約〉，並訂立〈同志會式〉。對於辦學方式，

仁齋所採用者，有如當年孔子、亞里士多德，以相當民主的討論形式 (seminar)，與眾弟子共同問學。⁴⁵〈同志會籍申約〉聲明，學習的目的是「盡人之所以為入之道。」欲盡入道，則須先知人性。因為人「性之貴且靈，非物之所能比。」所以，「唯能知性，為知為貴為靈之真；唯能知性，為盡為貴為靈之實。蓋性即天命，命即天理。」可見，當時仁齋所事之學，是將宋儒學說中的性理說當作他的學問。仁齋長子東涯根據仁齋的〈同志會籍申約〉，肯定了這個事實。其在〈申約〉的附註中添寫道，「〈申約〉中有蓋性即天命，命即天理等語，此亦襲宋儒舊說，非定論也。」⁴⁶

兩年以後，仁齋在治學方向上有了脫胎換骨的大轉變，此次轉變造就了仁齋一生的治學方向——古學。所謂古學，是直接學習經典原著，而不是通過後世人的批註所云義理解經典。仁齋之後的學人尊稱其為古學先生，就是因為仁齋在此領域的拓展與取得的成就。仁齋此次學風的巨變，與他好學謙虛以及對學問孜孜不倦的追求有關，而他這種問學精神與人品也為他入門古學創造了機會。同年某日的例行同志會上，仁齋遇見了柳州青年學人片岡宗純。二人此次的會面，成為仁齋人生和問學的轉折點。片岡宗純來自南部九州，遊學京都，慕同志會之名登門問學就教。宗純師出於柳州藩武士學者安東省庵，省庵不但是朱舜水在日的首位入門武士弟子，也因其極盡尊師之人品，向學之誠心，被朱舜水認作是「賢契」的知己者。得舜水私授後的省庵，學風與當時學儒者大異其趣。仁齋發現，片岡給他和同志會學友送來了令人面目一新的學問春風（詳見第三章第二節），喜不自禁的仁齋不由激歎曰：「吾前所欲得而觀之者，則此人也！」⁴⁷自此之後，仁齋走向古學，將研究、探討、詮釋、講解儒學經典的原義，即所謂經典之古意，作為終身之業，並開始一邊學習，一邊「草定《論語古義》及《中庸發揮》」。⁴⁸

仁齋是第一個在日本提出問學人須讀經典原著，直接理解古代先賢之教的本土學者。他指出，將後世各類註釋者對經典的註釋，

當作理解和學習的目標是錯誤的。仁齋在此方面的主張、論述以及講學，隨着他的學問深入，聲譽日隆。在仁齋的整個生涯中，慕名到其坐落在京都的私塾，聽講解並參與討論的人士來自全國各地，數至三千；仁齋晚年時，朝廷還專門請他著文以作諮詢。仁齋在世時，抱着對學問精益求精的態度，並未公開刊印著述。終身為一介平民的仁齋，去世後留有《孟子古義》、《語孟字義》、《童子問》等遺作，它們得以問世，多虧了承傳父業、也是古學大家的仁齋長子東涯。東涯認真整理和校刊仁齋遺文，並將之刻板成書。

仁齋的學風轉至古學後，以先秦經典為依據，開始抨擊摻入儒學中的佛學、老莊說，再進而駁斥宋儒理學與心學的末流之非。仁齋認為，當時德川學界風行宋儒之學，「皆為註腳之所累」。⁴⁹其說：

孔孟之學，厄於註家久矣。漢晉之間，多以老莊解之。宋元以來，又以禪學混之。學者習之既久，講之既熟，日化月遷，其卒全為禪學見解，而於孔孟之旨，茫乎不知其為何物。雖有大智辯，為之解其縛，拔其釘，而終不能使其回首焉。

噫。余每教學者，以文義既通之後，盡廢宋儒註腳。特將語孟正文，熟讀玩味二三年，庶乎當有所自得焉。繇思蠻貊之間，有獨有語孟正文，未有宋儒註腳之過，而得大聰明之人。與之講學，則直自得孔孟意思，而無後來許多說話。

以此觀之，則知專據註腳理會正文，而不知去註腳理會正文者，大率多部免與孔子背馳，而為佛老門中人也。必矣。⁵⁰

讀經典使仁齋擺脫了對偶像的迷信，先秦哲人之教則使他有了批判宋明理學的底蘊。仁齋指出，朱熹之學有「欲專以理斷之，則其說愈長，而去實愈遠矣」的通病；儘管朱熹本人也聲言，其不樂見將解釋經典的註腳發展成文：「凡解釋文字，不可令註腳成文。成文則註與經各為一事，人唯看註而忘經。不然，即需各作一番理會，添卻一項工夫。」⁵¹但有學人指出朱熹實際上並未做到這一點。譬如在

為《孟子·告子上》以及《孟子·梁惠王下》所作的註解，朱熹也常常逾越自己所訂的解經標準。⁵²仁齋對以前崇拜朱熹以「敬」字表述儒學之真諦的認識，也有了一百八十度的轉彎：

或謂余不喜說敬字，是大不然。語孟二書，具有成訓，豈可廢之耶。但不喜後世持敬之說耳。夫執一而廢百，孟子之所以惡於子莫也。……若謂主一敬，而聖學即了，則奚異於欲以一味陳皮療百病乎。⁵³

仁齋在28歲時曾深信，所謂的聖人之道是「聖人之學，心法也，不可以文字言說求焉，不可以意度臆想得焉，蓋具與心而不假外求。……《學》、《庸》、《語》、《孟》所謂格致誠正，明善其身，博約一貫，盡心知性等說。」⁵⁴ 1664年後的仁齋，開始斥責佛學道家，指出佛學道家雖然也講正理、正禮，但實際上對正理與正道的實質並不辨其虛實。他說，「若二氏之學，專以虛無空寂為道，無形影，無條理。故謂有亦得，謂無亦得，謂虛亦得，謂實亦得。」⁵⁵

通過直接學習、理解原典，仁齋開始反省以前在《心學原論·並序》、《性善論》等著述中的思想立場。他批評佛教以坐禪入定為識以及王陽明以心學為知的說法，顯示出這種新思維：

佛氏以見聞學知，為妄見。以坐禪入定，認得本來面目者，為見性，為實知。然其以為見性，為實知者，本由坐禪入定則得，不由坐禪入定則不得。然則與以見聞學知而得者奚以異。豈可謂之性乎？

夫吾所謂實知者，固不由見聞學知，亦不由坐禪入定，自母胎中帶來。孟子所謂良知良能是也。非若佛氏必可以坐禪入定而得也，豈可不謂之性哉？

王陽明亦以見聞學知為意見，以良知良能為真知，其以良知良能為真知似矣。然以見聞學知為意見者，亦猶佛氏之見

也。……凡人之所能為者，皆吾性也。見聞學知，豈獨謂之非人之性可乎？禍天下之學者，實二氏之言也。⁵⁶

至此，那種將聖人之道視為高深莫測、玄虛不可及的看法，遠離仁齋而去。仁齋認識到，所謂聖人之道，簡單明瞭，存於每日生活中；真正的聖人之道，與隱晦難懂、脫離日常生活實踐的宋儒理學末流，南轅北轍。⁵⁷他感歎道：

聖人之道，在於君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之間，而德不出於仁義忠信之外。……天子不能廢焉，聖人不能改焉。……故謂之天下之達道德，若禪莊之理，宋儒理性之學，其理隱微而難知，其道高妙而難行。遠於人事，冥於風俗，推之於人倫日用，皆無所用，豈得謂天下之達道德乎。大抵驚於高遠，而無益於人倫，無資於日用，無補於天下國家之治者，便孟子所謂邪說暴行。⁵⁸

仁齋認為學聖人之道，要「學須為日常所用，須為經世致用；而宋儒之學卻反其道而行之，故其所事，絕非聖人之學」。他相信人需明聖人之道，而聖人之道寓於日常實用之中，決非海市蜃樓，可見不可及。聖人之道，再不是那種「其理隱微而難知，其道高妙而難行，遠於人事」的玄虛之道，⁵⁹也非先前他想從宋明理學、心學，甚至佛教道家的道說。聖人之道，就是堯舜孔子之道，所以，「若堯舜孔子之道，一日離之，則天下君臣父子昆弟朋友，皆失其所」。

轉向古學後的仁齋，強調真正的聖人之道，具普世價值，寓於日用常行之間，合人世常情——人情，必可身體力行，決非曲高和寡，晦澀難明：

謂常道非至道。余曰：常道即是至道。豈天地之間，外常道，而別有所謂至道耶？識常道即至道，是聖學。謂常道之

外，別有所謂至道，是異端。何者？論天地之道，至親至切，所歸宿處，則不過於子臣弟友、日用常行之間。⁶⁰

正道易知，正教易從，但以篤志勤行為要。其難知難從，而無益於人倫日用之間者，皆邪說暴行，非君子之道也。⁶¹

道者，人倫日用當行之路。非待教而後有。亦非矯揉而能然，皆自然而然。至於四方八隅，遐狄之陋，蠻貊之蠢，莫不自有君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之倫，亦莫不有親義別敘信之道。萬世之上若此，萬世之下亦如此。⁶²

蓋人情盡乎詩，政事盡乎書。……夫子雅言，獨在詩書者。何哉？夫人情無古今，無華夷，苟從人情則行，違人情則廢。……聖人之為政也，本於人倫，本於人情，而無虛無恬澹之行。⁶³

人情之至，道之所存也。故聖人仁以盡其愛，義以立其辨，猶天道之有陰陽，地道之有剛柔，不可偏廢也。⁶⁴

所以，那種不合人世常情、那種「渺茫恍惚，極高窮遠者，都歸於空言」；⁶⁵「口可言，而身不能行，心可思，而不得施之於物，高而無本，文而無實」的價值取向，⁶⁶當然也不再屬於仁齋原先所認定的聖人之道。

在政治體制方面，仁齋認可並贊同幕府挾天子、霸諸侯。其在《語孟字義·王霸·凡三條》中寫道：「王者，有天下之稱。霸者，諸侯之長。當初未有王霸之辨，文武之後，王綱解紐，號令不行於天下。桓文互興，約與國，務會盟，而不能以德服天下，於是王霸之解興。非必以霸為非也。觀文王為西伯可見矣。」⁶⁷仁齋也因此讚揚管仲之政治，以為肯定王霸共存之政體：「管仲之志之才，甚大矣。其志不在於區區修政事善齊國之間。將以振頹綱，拯生民，而貽利澤於後世。其才亦稱之。故夫子曰：管仲相桓公，霸諸侯，一