

# 日本朱子學究竟何事？ ——貝原益軒與近世知識的成立\*

子 安 宣 邦\*\*

## 摘 要

形成日本近代性知識的契機，雖以西洋近代學術知識之導入為主，但同時也必須以既存的知識體系為前提。可以說，其成立過程就是對既存知識進行批判性重構的過程。吾人認為此既存的知識體系乃朱學式世界觀。朱子學以「理性世界」來把握從大自然到人文世界之宇宙整體，此觀點令東亞儒教文化圈之「一般性知識」得以成立。所謂「一般性知識」同時具備以下兩種意義：既可以用來理解當時世界所具備之普遍性，又可以受到當時社會所親近或取得，具備了公開性和公共性。吾人認為日本江戶時期的儒者貝原益軒對於此「一般性知識」的形構，起了很重要的作用。學界一般以貝原益軒為批判、懷疑朱子學的先鋒，但是益軒的批判並不是為了要與朱子學對立，而是要改變傳統以朱子學為特權知識的觀點，視之為一般性知識，並進行重構。益軒對朱子學所進行的批判性重構作業，令近世儒學建立了普遍性、公共性的基礎。

**關鍵詞：**近代性知識、朱子學、理性世界、一般性知識、貝原益軒

---

\*子安宣邦日文原著，中央研究院中國文哲研究所籌備處助研究員陳瑋芬中譯。

\*\*筑波女子大學教授。

宇宙間事即吾分內事，不可不知。故天下之理，古今之述，君子所當知矣。

貝原益軒《慎思錄》<sup>1</sup>

平常僅知有理之事，未知其間區別。混同物理與心理，若以為人之心力將改變天然物理之力，實大誤謬矣。

西周《百一新論》<sup>2</sup>

### 一、對日本朱子學的疑問

對於「日本朱子學究竟何事？」這個問題，過去的學者是怎麼回答的呢？最普遍的答覆方式是：以學說史的形式把朱子學的系譜記述下來。近代日本最早、也最具代表性的回答，是井上哲次郎（1855-1944）的著作《日本朱子學派之哲學》<sup>3</sup>。井上以「文藝復興」來譬喻德川時代學藝興隆的景況，視朱子學為推動此文藝復興運動的動力。他言道：

朱子學作為此文學復興之先驅，大大地振奮、感化了人心。以之為興動德川時代哲學思想的主體，應不為過。<sup>4</sup>

井上認為德川以前的儒學缺乏哲學性的思維，而將「近世日本朱子學」當作可用哲學史方式來記述的對象，這種系譜學式的「哲學史」，之所以在近代日本出現，與當時學者開始積極地回顧近世朱子學一事，關係密切。近世日本朱子學的體系化敘述和學說史敘述，不僅代表哲學史（或儒學史）的系譜

1 貝原益軒《慎思錄》卷之二（《貝原益軒全集》第二卷，益軒全集刊行部，1911），頁35。

2 西周《百一新論》、《明治啓蒙思想集》（明治文學全集 3，東京：筑摩書房，1967），頁23。

3 《日本朱子學派之哲學》乃井上近世儒學史三部作之一，較其他二部作《日本陽明學派之哲學》（1900）與《日本古學派之哲學》（1902）稍晚，於明治三十八年（1905）由富山房刊行。

4 《日本朱子學派之哲學》序論，頁3。

學知識已在學術界成立，同時也是哲學史（或儒學史）存在的佐證。

近代日本所進行的儒學史回顧，亦回應了時人重新建構國民道德的請求。西村天因（1865-1924）以《日本宋學史》<sup>5</sup>尋繹日本宋學的源流及其流傳、興隆的經緯。他指出本書的目的在於：

推究之所以有今日國家，回溯德川氏三百年之教化，知四書之由來。思考其淵源、尋釋其來歷，以裨益今後之國民涵養，乃本編之目的矣。<sup>6</sup>

西村天因首創「日本宋學史」的體系性記述，目的是要弘揚近世大阪之學問中心——懷德堂之名，為之尋求復興的契機。西村上述話語，是明治漢學派的學者們以回顧前代儒學史的方式，來徵證其處身近代日本的意義之一種表現。回答「日本儒學究竟何事？」或「朱子學究竟何事？」這一類問題時，必須先針對「儒學或朱子學對於國家和國民之形構究竟有什麼意義？」這個主題來作答覆。近代的漢學派儒者援引、整理近世日本儒學，來答覆這個問題；這個作答的行為，令他們在近代日本的存在，首次獲得公認。

對於「日本朱子學究竟何事？」這個疑問，有人試圖尋求近世朱子學中具備哲學思維的內容，採取學說史的形式來回答；也有人在儒學傳統中求索構成國民精神的道德、精神遺產，採取記述日本儒學史、日本宋學史的方式來回答。然而這兩種以回顧儒學史為主的回答方式，都把自己的生存基礎寄託於研究的對象上，其敘述終不免受到學術知識的侷限、或僅能保守地證明自我的存在。近代的系譜學知識，如此這般地透過研究者不間斷地進行學說史敘述，被確立下來，它也是哲學史或儒學史的知識基礎。而它的存在則透過這樣的敘述，一再地被複述和提起。漢學派不但重新建構了日本儒學崇高的精神傳統，也鞏固了他們自己在近代國家日本的地位。

然而，近代日本所出現的對於「朱子學究竟何事」一問的回答，並不只有上述一類。思想界的主流觀點，應該是否定封建社會的官學——朱子學一

---

5 西村天因的《日本宋學史》於明治42年（1909）由大阪杉本梁江堂出版，戰後的昭和26年（1951）朝日新聞社請武內義雄為之解題，複刻再版。天因年輕時即入東京帝國大學古典講習科學習漢學，師事重野安繹。擔任朝日新聞的主筆，晚年轉任宮內省御用掛。

6 《日本宋學史》（東京：朝日新聞社，1551）序論，頁7。

類的看法吧！福澤諭吉（1835-1901）認為東洋缺乏「有形的數理學和無形的獨立心」<sup>7</sup>，倡議廢棄儒教主義，引進西歐的文明主義——這種與儒學徹底劃清界線的近代文明主義，令他成為立場鮮明的啟蒙主義領航者。如果以「近代文明主義」稱呼這種與傳統的儒教主義訣別，表明己身乃處於「近代」之立場的話，那麼在以近代化為至上命題的新國家日本，這種的近代文明主義也是主要的意識型態。與福澤同為明治啟蒙派代表的西周，亦一面批判地解構儒學的知識體系、一面建構西歐式的近代知識。在此試以其《百一新論》的作業觀之。

## 二、《百一新論》與近代知識的重構

西周（1829-1897）在《百一新論》中言道：「論明天道人道，兼立教法者稱 philosophy，譯之為哲學，西洋亦自古有此論。」<sup>8</sup> 他由「哲學」中找到百種歧異的學問，概而論之，提出超越性的學術觀點，展開獨特的議論<sup>9</sup>。但其論述的主要內容，還是不脫學問的分歧或區分。《百一新論》的中心命題，是標明既存知識在範疇劃分上的曖昧之處，確立知識領域，並把概念明確化。換言之，西周的課題是明白規劃出構成近代知識的各種基本概念。他的作業將知識近代化了，並創造出「哲學」、「物理」、「心理」、「權利」（日語辭為「權理」）、「義務」等近代譯語。

筆者在此特別提出《百一新論》，是想考察西周這種區分學術諸範疇、釐清諸概念的作業是如何進行的。先把答案說出來，他的建構作業是在解構儒學或說朱子學的過程中進行的。西周分析所謂「百教」的「教」字複義、曖昧的概念。他認為「教」相當於拉丁語的 *Mores*、法語的 *Moralite*、或英語的 *moral*，指出這些西歐語詞都「源自對拉丁語風習的呼稱，然今日的用法全指涉人道之教」<sup>10</sup>。「教」字所蘊含的宗教意義，西歐以 *religion* 或類

7 福澤諭吉，《福翁自傳》，頁 23。

8 前揭《百一新論》，頁 23。

9 藉用西周的話語可謂：「概論百教，而不論明其同一之旨趣者，乃不由綱目而輕視百教之舉也。」同上書，頁 23-24。

10 西周：同上書，頁 4-5。

似的同義辭來稱呼，由此去除了「教」字的「祭祀、宗祀」意涵。如此一來，「教」的 moral、或「人道之教」的特性就被明確化了。若加以區別「教」的治人立場和修己立場，則政治與道德，或人之外在教化與內在教化，便可以加以區分。經由這樣的區分，「法」也就變成構造近代國家的法制概念，而得以確立下來。「法」概念的確立，參考了荻生徂徠的「禮樂」論。徂徠學批判性地導入外在教化的觀點，取代內在優越的教義，對於確立近代式的「法」概念，提供了解構儒學思維的有力理論。<sup>11</sup>

由此可見西周區分近代的諸概念，加以明確化的作業於一斑。他是以儒學的思維構造為前提，透過解構來進行概念區分的。對於西周而言，儒學思維是受到批判的客體，而不似福澤諭吉般對儒學思維持完全的否定拒絕態度。以下欲考察其所謂「道理道理，眾口一辭。其理實二，不可不知其互不關涉處。」以判明「物理」、「心理」的論理內容。

物理者，天然自然之理，大而言之則大如寰宇、遠如星辰；小而言之則如滴水撮土。自禽獸以至於人類之生物、草木等植物，皆無不備此性、外於此理者。然心理者，非如是之廣，唯人生界所行之理，無人類則無此理，非人類則無法遵奉此理。<sup>12</sup>

西周認為「物理」乃先天之道理，「心理」是因於人類才存在的後天理則。換言之，「物理」乃先天的自然法則所支配的認識客體之世界，「心理」則是雖源自後天、卻受到人類固有的必然心性所宰制的權利義務概念。<sup>13</sup> 很明顯的，西周對「物理」和「心理」的區分和定義，其背景乃是朱子學的性理論思維。換言之，他以先天和後天來區別自然（nature）和人性（human nature）兩個領域，再以「理（性）」表述「物理」和「心理」概念中所具備的「理」之必然性，其前提乃是源於性理論的思維概念。西周擷取前述的徂

11 由明治啓蒙派可以聯想到徂徠學，請參照筆者的徂徠論：〈先王の道は禮樂のみ〉（《江戸思想史講義》，東京：岩波書店，1998）。

12 西周前掲書，頁 19。

13 西周為「後天之心理」作了如下的說明：「所謂後天之心理，乃存在於人類心靈之理。人存則此理存，無人類則理熄。故此理乃本於人類普遍之性，人存則其理不熄。」前掲書，頁 21。

徠式朱子批判之理論，解構朱子學的思維概念，建構近代性的概念。這是一種視儒學知識為可批判、可重構之物的近代知識建構作業，決非完全否定或廢棄原有物，重新締造新物的作業。研究者對於這種以批判儒學知識為前提的近代知識建構作業，有的以「否定了朱子學」批駁之，有的以「繼承了朱子學」論斷之，皆是自相矛盾的批評。<sup>14</sup>

西周的《百一新論》以近世社會既存的普遍性儒學知識為前提，說明近代知識在明治社會的形成過程。若把此舉視為替明治近代知識的形成作知性轉換的話，則這可以說是一種把普遍的儒學知識當作前提，來進行轉型易容的作為。若無此知性基礎則無此轉換，因為有此知性基盤的存在而此轉換可以發生。那麼，構成近代知識基礎的、近世日本的普遍性知識內容為何？又怎樣形成的呢？

### 三、貝原益軒與教訓書的成立

近世德川時期，儒學的知識開始不侷限於特權者專有，成為向廣大社會公開的知識，獲得了普遍性。近世武家政權成立後，儒學的學說由於足以輔佐政權，而得到認可，鞏固了其作為近世社會之正統教學的地位。<sup>15</sup>然而儒學作為近世社會的學說體系並取得普遍性——即所謂「儒教」<sup>16</sup>的成立——前後卻花費了將近一個世紀才得以完成。筑前福岡藩的儒者貝原益軒（1630-1714）對於儒教在近世社會成為普遍的學說體系而成立一事，貢獻

14 植手通有〈明治啓蒙思想の形成とその脆弱性〉（《日本近代思想的形成》，東京：岩波書店，1974）中，觸及西周的「物理」、「心理」的區別，言道：「朱子學將社會秩序當成宇宙自然秩序的一部分，奠下基礎的作法是必須被否定的。」亦有言：「有普遍性理論存在的觀念，以及道德基於人性的觀念，都是繼承了朱學式思考所產生的。」（同書，頁 158-159）

15 以儒學為日本近世社會之正統的說法，其實隱藏了許多保留。正統性並不能保證制度性，因為儒學對於近世政權而言，是有益的意識型態，所以獲得支持。

16 筆者解「儒教」為具備社會性學說體系的儒學，「儒學」和「儒教」的用法在日本通常被混淆，但「儒教」一語，自從作為社會性學說體系的儒學，在近世後期的思想史上出現後，此意義就一直被延用至今。

很大。他所走過的學術道路，也印證了儒教的成立。

益軒在儒學史上揚名，主要是因為晚年遺著《大疑錄》中的朱子批判；但考察他對近世知識的貢獻時，最重要的書籍應該是其訓條集成——「益軒十訓」。「益軒十訓」是益軒以日文寫作的《君子訓》、《大和俗訓》、《和俗童子訓》、《五常訓》、《家道訓》、以及《養生訓》等十種訓條之總稱。它們幾乎全是益軒七十一歲致仕後的晚年之作，在近世社會擁有極多讀者，流傳極廣。《養生訓》曾再版多次，直到近代仍深受讀者青睞。益軒在自序中，記下了他寫作這些訓條的動機：

為便於失學者理解，故以國字記述之。雖難逃僭卒之罪名，本書實非為公侯大人等見聞豐富之人而作。唯治一村之小吏、預一郡之官員間，有志於古道，卻乏經史之便者，或許小有裨益處。（君子訓）<sup>17</sup>

為了不識漢字者著想，故以當今之俗語記述昔日所聞，集成八卷，命名為大和俗訓。世間愚夫愚婦、亦或不分菽麥之無邪兒女，皆希以此諭之教之。（大和俗訓）<sup>18</sup>

這樣的儒學式言論，是站在讀者本位的立場所發的。因為懷有對讀者的體諒，所以他使用日本通用公用的書寫語言，代替知識份子才能理解的書寫語言——漢字，以兼顧不習慣漢字的一般庶民。《和俗童子訓》的命名，遂成為一個標誌，代表具備讀者自覺的訓條。益軒著作此類訓條書籍，受到世間道學者的嘲笑。聽聞此事後，他在老年回顧道「此吾志之所在矣」（大和俗訓自序），以之自勉。益軒應該是認為不需對他的著述動機——即天命之自覺——再深入辯解了吧！從這個例子，我們必須注意到這些被指為「夫婦之愚」的讀者，已經受到儒者的注目，成為不可避免的對象，躋身於儒者的學問內容之中。<sup>19</sup> 益軒以著述訓條為自身之終極課題，也大大地改變了學問

17 《君子訓》的「君子訓序」（《益軒十訓》上，有朋堂文庫），頁 14。

18 《大和俗訓》的「大和俗訓自序」。（同上書，頁 63-64）

19 益軒如此言道：「聖人之道本自分明，故以夫婦之愚亦可與知。本自簡易，故以夫婦之不肖亦能行。然世能知之行之者何？蓋不能無教無習也。」（《慎思錄》卷之三，《益軒全集》二），頁 46。

和知識的基軸位置，令其朝「民生日用彝倫」的方向移動。在益軒手上，「民生日用彝倫」首次成為有意義的學問觀。

益軒從朱子之解，將《論語》中孔子所謂「民之所由，不可不知」解為「之所由者，行義理所當行也。不可不知者，不能不知其所以然也」；謂「聖人豈不欲天下之人咸知道矣乎。然其必不可以得也」。然而益軒認為道之本旨，即「所以然」之不可知者，乃因「其稟性之高低」，決非「其居位之上下」。至於「民生日用彝倫之法」無關乎社會地位之高低，亦無關乎稟性之高下，乃可學而成、不可不學之事。

若以居位之上下言其可不可，則古人小學之教，自王宮國都至閭巷皆有之。故自天子以至於庶人之子弟，無分貴賤智愚皆可入而學之。以孝弟忠信之道、禮儀廉恥之則、以及洒掃應對六藝之文教之。故天下無人不能學也。其所學者皆民生日用之法所切身之事，雖庸輩亦知易行易。此使民由之者也。<sup>20</sup>

將存在於知識世界之外的庶民，視為接受自己學說之必然對象，同時也是學習之主體。這是一種把儒學推展到思辯性知識的範圍之外，即日常生活中人際交往的層面，意味著學術視線已擴及凡人的日常生活。或者換句話說，儒學知識可以涵蓋生活的實際內容一事，由此獲得意義的再度確認。把凡人當作新的學習者，納入思考，也令儒學得到重構的契機。

由《慎思錄》、《自娛集》到《大疑錄》等「益軒十訓」，記錄了益軒對儒學、或說朱子學所進行的重構作業。

#### 四、朱子「理性世界」的重新建構

益軒的儒學言論之前提，是朱子學的理性世界所提示之宇宙觀。關於理性宇宙、理性世界的存在方式，益軒說明道：

萬物生於一理，故一理之內具備陰陽五行四時人物。天下豈有理外之氣、

20 《慎思錄》卷之一，（《益軒全集》二），頁16。

理外之物、理外之事乎？<sup>21</sup>

天下無理外之事。或曰：天地之間，出於理外之事亦多矣。以理不可測之。未知此非出於理外者也。惟窮人之理處未精，故能知其常，未能知其變。<sup>22</sup>

益軒的儒學言論能夠兼顧一般性和公開性，應該是因為架構在朱子學理性世界理念之上的緣故吧！該理念奠下了宇宙間萬物存立的基礎，也為自然和人類、以及人類彼此間的關係立下基礎。不只是益軒個人，如果把儒學當成近世日本、甚至整個東亞儒教文化圈的普遍教義，與生存於其間所有的人和存在息息相關，那麼它的前提應該是朱子學理性世界的理念吧！這個理性世界的觀念，不用說是由朱子哲學的理氣論、性理論所提供的。生於十七世紀到十八世紀轉換期的貝原益軒，也依循朱子哲學，說「萬物皆生於一理」、斷言「天下無理外之物」。然而益軒依循朱子學所勾勒出來的理型世界，卻在他的描述中顯得有些曲折。

萬物生於一理。故一理之內具備陰陽五行四時人物。天下豈有理外之物、理外之氣、理外之事乎？譬如具四體百骸始為人，苟闕其中一體，則不為全人。……理之統陰陽二氣亦如此。兼有氣而可以為理。苟無氣則不可以為理。此氣乃統理而有之。故言理者，則氣亦在其中矣。以理氣之離合不可言之。以先後不可言之。宋儒析之為二。蓋天地之間，以理為主，而若無氣則不能輔翼之。故理也，譬如君，氣也，譬如臣。分而言之，則不明理之為主也。故不得不有此說。析其實而不得為二。後人不知先儒之微意，妄自分析為二物矣。<sup>23</sup>

益軒之理性宇宙論，始於「萬物生於一理」；其論述環繞著朱子學而展開，其實表現著對理氣不可分論的堅持。益軒的理氣不可分，也表達了對理優先概念的疑惑。<sup>24</sup> 不僅如此，他追隨明儒羅整庵而展開的理氣一體論，也

21 《慎思錄》卷之四，（《益軒全集》二），頁 72。

22 《慎思錄》卷之五，（《益軒全集》二），頁 111。

23 《慎思錄》卷之四，（《益軒全集》二），頁 72。

24 「無氣之理不存，無理之氣亦不存，不可分先後。苟無氣，何有理哉？故不能言先後。」

批判了與崇「理」思想互為表理的主「敬」<sup>25</sup>思想。他認為後儒對於持敬過分「色莊拘執」，終而製造出「矜己責人，刻薄不仁好誹謗」<sup>26</sup>的個體。對於益軒這種出自理氣不可分論的朱子學懷疑，荒木見悟批評道：

反對朱學以窮究天理為志向，持敬嚴加執行自我克制的功夫，所締造的將是只能順應時勢、以求和樂的世界。<sup>27</sup>

荒木氏認為益軒「修正朱子學」式的思考，正符合太平之世的需要，這樣的批評和崎門派儒者一樣嚴厲。

然而，這種把益軒界定為「修正朱子學」的理解——被某些儒學研究者當作是朱子學思考的這個理解——雖然闡明了朱子哲學的本然，卻無法真正釐清朱子後學所進行的思想構造作業。「修正」者，從本然游離而出也，將喪失其本然。把益軒界定為修正主義，只是指出益軒從朱子學游離而出的過程而已。這種理解表達了所謂本然主義的思想態度，對於朱子之本然懷有強烈執著的崎門派朱子學者，就抱持這樣的思想態度；近代學術界有志於窮究純正思想起源的研究者，也稟持這樣的思想態度。但是站在這個本然主義式的立場，除了可以說明益軒的朱子學重構偏離了朱子學之本然以外，並未說明它具備多少思想意義。

---

又理氣非二物，不可以離合言之。」（《大疑錄》下〈理氣不可分論〉，《貝原益軒・室鳩巢》所收，日本思想大系 34，東京：岩波書店），頁 57。

25 宋明儒學的研究者荒木見悟認為朱子的理優先思想與主敬的思想互為表裡，有如下之之言：「朱子哲學之樞軸乃天理也，此對天理之志向，必定以敬的工夫為根本，故稱之為一心之主宰、萬事之本根者，亦理所當然也。主敬之思想與理優先思想乃互為表裡也。」（《貝原益軒・室鳩巢》解說〈貝原益軒的思想〉），頁 478。

26 《慎思錄》卷之一，（《益軒全集》二），頁 9。

27 荒木見悟，〈貝原益軒の思想〉，頁 479。最近也有研究者延用了荒木的益軒批評，指出益軒之學乃太平之世的太平之學，例如橫山俊夫以「天地和樂の文明學」稱之。（參橫山俊夫〈安定社會を生きる〉、〈達人への道〉，橫山俊夫編，《貝原益軒——天地和樂の文明學》所收，東京：平凡社，1995）。

## 五、「博學」與仁

貝原益軒主張理氣不可分，否定理概念的優先性，目的是為了反對朱子學的形而上思考把世界的各種存在徹底定位、以優越的理概念來詮解各個主體行為之正當性。益軒去除這個優越的理概念之後，如何為自己在宇宙間的存在找到適當的位置，又如何為自己和世界的關聯正當化呢？我們不得不把此問題丟還益軒本人，求取回答。而在以此疑問作最終確認時，我們必須先探討益軒的理氣不可分之理性世界與世界間關聯、以及他在知性和身體上究竟指出了怎樣的與世界相交涉的方式。

四方上下之謂宇，往古來今之謂宙。此身生於天地之間、在萬古之後，宇宙間之事，即吾分內之事，不可不知也。故天下之理、古今之跡，君子所當知矣。苟欲知，非博聞，何以為也？

六書精蘊，士之字從十象多事，宇宙之內事乃吾之職分之內事，從一者一以貫之也。此謂可說出土之字意者。蓋士者，博通萬事，不執滯於一事，可矣。<sup>28</sup>

這是益軒《慎思錄》中題為「博學」的名文。其後尚有相關的一段引文，也許可以找到解答。

禽獸不知愛己愛物之事，此由不仁也。故無禮無義者，禽獸之道也。人道則不然，愛己又愛人。此有仁由之，因此有禮有義。此人與禽獸所以分別之處也。人苟己便則無禮，利己則無義，與禽獸何有異乎？

益軒在「物」與「事」不可分、不可離的「理」之世界中，指出君子的任務、士的職分乃是博知、博學。面對世界時「博學」、「博物」的求知態度，是學者應該具備的，益軒所提出的這種知性認識，是在十八世紀日本以具體、多彩多姿的形貌開花結果的近世知識<sup>29</sup>之雛形。理氣不分，道不離物

28 《慎思錄》卷之二，（《益軒全集》二），頁35。

29 近世知識，意指因應近世十八世紀之武家、商人、農民等社會諸階層的職業性知識或人

的益軒式理性世界，造就的是以窮理的角度面對現實環境的多樣、並與日常人事世界密切相關的實證性、倫理的態度。由「物理」、「事理」所構成的理性世界，以令人意外的方式為對現實世界的博物式關心、和對人事的親近態度找到定位。益軒把這個被定位為「物之理」和「事之理」的知性和態度，在自己的人生中躬身實踐，編纂自己所屬的藩國歷史、風土記，以及儒書、本草、養生、事典、禮書、訓條等數量龐大的著作，同時在其中建構十八世紀、或說是近世的社會。

提出「博學」說的益軒，認為「多聞多問」代表經驗知識的擴大。他說：「學者欲廣其智，必先要多聞多見。蓋非多聞多見，何足以廣智乎？」<sup>30</sup> 筆者再度強調「博學」和「多聞多見」，是為了突顯益軒儒學的特色。同時筆者欲以「經驗知識的擴大」來代換益軒的「博聞」和「多聞多見」，然而這樣的代換並不能避免近代式的抽象性。益軒在《中庸》的基礎上提出「博學」，雖然它方向明確，卻不只是經驗知識的擴大。益軒在《五常訓》中言道：「人之身中有一大寶，名之為智。」「若人之身內無智，則如天地無日月，人無耳目，暗夜無燈，又家內無主，軍中無大將。」他認為「人身之大寶」乃「心之光明」、「辨別以知萬之善惡是非邪正」，而回歸「人身之大寶」時需以道為之。「尋求良師良友，受其教，治良學。讀書、博見、多聞、深思、返吾心以求道，以此敞心明智。求諸師友之道者，謙遜吾身，不以自我為是，不恥下問，多聞者也。」<sup>31</sup> 求吾身之大寶「智」的方法，即「博見、多聞、深思」，以及「博學、審思」。然而「博見、多聞」不是為了矜己，而是為了「敞心」。可知益軒儒學的定位在於以「博學」的知性態度，達成道德式的叡智。對於「博學」的知性態度，我們必須把「公私」這種關於公共性、公開性的道德態度納入考慮才行。益軒道：

行恕者，可辨別公私也。公者無私也。以愛我身之心愛人，人我無隔，無我則無公。此仁者之心也。私者，非公也，隔闕人我，僅思吾人之利者，

---

類知識之集大成，以及定位於關懷「物」的博物學知識和知識份子的出現，以及重構包含歐洲天文地理學等既存知識的作業。

30 《慎思錄》卷之二，（《益軒全集》二），頁40。

31 《五常訓》卷之五「智」（《益軒十訓》上，有朋堂文庫），頁512-513。

私也。不言仁恕公私之別、人我無隔、無私者，公也。以公行愛之理者，仁也。以私區分人我，不行愛之理者，不仁也。<sup>32</sup>

在此益軒力斥以「公私」區別人我的私心，大力宣揚道德的共感力量與想像力之拓展。「公」者，乃超越「私之物」，亦或及於他人之「愛」，即「仁」是也。如此應該可以理解益軒為何在解釋開放性的知性態度「博學」之後，接著提出「愛物」之「仁」的原因。在上述所引《慎思錄》之「博學」章後，益軒又道：「禽獸愛己，不知愛物，此由不仁也。」超越私而博知人廣知物，即「博學」。與其說「博學」與超越私而及於人、物的道德共感力「仁」互為表裏，無寧說是「博學」支持了「仁」。至於最後一個吾人必須在益軒身上尋求解答的問題，即——對益軒而言，世界的主體為何？又如何為之正當化？應該已經不解自明了。他認為生於天地之物的理，即「生理」乃人身天生充滿愛人愛物之心，故「人身即是仁也」。<sup>33</sup>此外，他也回答道：「唯仁者不以物我之私為間隔。」<sup>34</sup>生物愛物之「仁」，以及物我一體的「仁」概念，正是益軒所謂開放性知識的基礎，也是賦予「知」正當性的根源。

由此可知，益軒的「博學」是在擴及「物之理」、「事之理」的經驗之上成立的。然而在推斷近代式經驗知識乃源自於益軒的「博學」觀點時，也不應或忘益軒「博學」知識的根底在於「及物愛物之仁」吧！

---

32 《五常訓》卷之二「仁之上」（《益軒十訓》上），頁 444-445。

33 同上，頁 443。

34 《慎思錄》卷之二，（《益軒全集》二），頁 30。

# What is the Condition of Zhu Xi Studies in Japan? Kaibara Ekiken and the Establishment of Modern Knowledge

Koyasu Nobukuni\*

## Abstract

With modern Western knowledge as its impetus, the formation of modern knowledge in Japan is at an important moment, but at the same time it must take the pre-existing body of knowledge as its premise as well. One could say that this evolution also acts as a critical reconstruction of existing knowledge. I believe that Zhu Xi's 朱熹 way of looking at the world represents this pre-existing system of knowledge. Zhu Xi studies uses a "rationalized world" to keep under control the whole cosmic order from nature to the civilized world, allowing the "general knowledge" of East Asian Confucian circles to become feasible. This so-called "general knowledge" has two connotations: first, to explain the common knowledge at that time and, second, to be the knowledge that society has approached or obtained-knowledge that is both open and public. I believe that

---

\*Koyasu Nobukuni is a professor of the International Studies at Tsukuba Women's University in Tokyo, Japan. The article and this abstract were originally written in Japanese by Professor Koyasu and translated into Chinese by Dr. Wei-fen Chen, an assistant research fellow in the Institute of Chinese Literature and Philosophy at Academia Sinica.

the Edo Confucianist Kaibara Ekiken 貝原益軒 (1630-1714) played a key role in the construction of this “general knowledge.” The academic world took Ekiken to be critical and skeptical that Zhu Xi studies was the vanguard thought. However, in reality his criticism was not meant to confront Zhu Xi studies, but rather to change the idea that Zhu Xi studies was privileged knowledge - to look at it as general knowledge, thereby reconstructing it. He proceeded with his critical reconstruction efforts on Zhu Xi studies, setting a broad and common foundation for Neo-Confucianism.

**Keywords:** modern knowledge, Zhu Xi studies, rationalized world, general knowledge, Kaibara Ekiken 貝原益軒