

佐藤一齋《言志四錄》的「天」思想 及其意義*

陳威瑋**

（收稿日期：100 年 3 月 31 日；接受刊登日期：100 年 6 月 17 日）

提 要

日本儒者佐藤一齋以同時治朱子學與陽明學而聞名，為江戶時代末期的著名儒者之一。其所著之四本語錄《言志四錄》乃是其代表性著作，不僅在幕末時期成為武士們的愛讀之書，至今日仍一再出版，這說明了《言志四錄》是了解佐藤一齋思想的必備途徑，而一齋本人對幕末至今的影響力也值得重視。閱讀《言志四錄》時將會發現，「天」之概念在書中地位十分重要，且相當於一齋思想之基石所在。前人亦有關於《言志四錄》的「天」概念之分析論著，然不無可商榷之處。本文針對《言志四錄》的「天」重新加以分析以探索《言志四錄》之思想，從用例歸納其概念結構，回應前人說法，並說明一齋此思想所

* 本文撰寫過程中承蒙國立臺灣師範大學東亞學系藤井倫明教授提供相關研究資料，投稿之際又蒙兩位匿名審查員惠賜意見，獲進一步修改之機會，在此一併謹申謝忱。

** 陳威瑋，1983 年生於臺灣臺北市，國立中正大學哲學系、國立臺灣師範大學國文學系碩士班畢業，現為國立臺灣師範大學國文學系博士生，從事易學、中國哲學、日本漢學之學習與研究。著有碩士論文《周易卦爻辭同文現象研究》，以及〈試論牟宗三先生對辯者二十一事之解析〉、〈津田左右吉《支那思想與日本》的道教觀析論〉、〈日本「常用漢字表」內字與台灣繁體字之形體差異——以《康熙字典》中可見之日本漢字為例〉等單篇論文。

具備之意義。本文指出：一齋承繼了朱子學以來的理氣觀，肯定了「天理」的地位。「天」除了是萬物主宰之外，也承載了客觀普遍的道德規範，並非如相良亨所言，不含超越狀況的普遍判準。一齋不僅成功利用儒家理論提高日本主體性，也見證了儒學跨文化的適用性。這可以進一步給予人們啟示，對儒學作為並非中國所獨有，而是人類共同文化財時，其中所包含的上通於世界終極秩序的無限人性論，及挺立人類道德主體性、激發人類自我道德意識及其自信之功能與價值進行省思，以發揚其現代意義。

關鍵詞： 日本儒學、佐藤一齋、《言志四錄》、天、普遍性

一、前言

幕末時期的儒者佐藤一齋（1772-1859），在其活躍時代即已被視為當時儒學的代表人物。其曾任昌平黌儒官（1841）、為將軍德川家慶（1793-1853）進行《周易》之進講（1842）等事蹟，皆顯示出他的學術地位在當時甚受世人推崇。一齋最為後世所重者，在其於四十二歲以後四十年間所寫下的四本語錄，合稱《言志四錄》（《言志錄》、《言志後錄》、《言志晚錄》、《言志叢錄》），內容涵蓋儒學、政治、軍事、史論、教育、養生等各種領域。《言志錄》寫作期間，正值德川幕府第十一代將軍德川家齊（1773-1841）在位，江戶時代（德川時代）處於所謂的「化政文化」，雖燦爛發達，然德川家齊本人揮霍無度，社會亦因安逸已久而有趨於頹廢之勢。《言志後錄》寫作期間的天保八年（1837），爆發了「大鹽平八郎之亂」。最後的《言志叢錄》執筆背景，乃幕府經過天保改革（1841-1843）引起動盪，再加上尊王攘夷思想瀰漫，倒幕風氣漸盛的時代衰亡期。就此而言，一齋撰寫《言志四錄》時，社會情勢並非太平，而《言志四錄》中又多有政治與修身方面的論述，因此可以說這些語錄是含有對現實的強烈關懷而成的作品。¹一齋門下不乏幕末名人，其中佐久間象山（1811-1864）即為一例，而佐久間象山門下的勝海舟（1823-1899）、坂本龍馬（1836-1867）、吉田松陰（1830-1859），以及吉田松陰門下的高杉晉作（1839-1867）、久坂玄瑞（1840-1864）、

¹ 關於從解決現實問題這樣的外緣角度來論述《言志四錄》思想的研究論著，可見山縣明人：〈言志四錄における思想的戰略の變容〉，《陽明學》第三號（1991年3月），頁64-81。另，一齋本人對《言志錄》甚為重視，冀望其得以傳至中國。他在寫給清朝商人的信中說：「日外有人自大村來，轉致諸君見惠佳音。展誦之，知辱讀拙著《言志錄》有此寄也，事洵出意外。僕海東學究，無足齒數，謬荷嗜痂，曷勝愧汗。僕於此錄，實平生苦心所在。既成小冊，則亦不忍全委棄。……君等歸唐日，攜帶此冊，幸見似貴國諸名士，或有好事如長塘鮑氏者。萬一採入叢書中以見存遺，則僕望外之幸也。」見佐藤一齋：〈答清商四名〉，收入佐藤一齋：《愛日樓全集》，荻生茂博編：《近世儒家文集集成》第16卷（東京：ぺりかん社，1999年），頁458。

木戶孝允(1833-1877)、伊藤博文(1841-1909)、山縣有朋(1838-1922)，皆為在思想理論或實際行動上促成明治維新的重要人物。另外，與木戶孝允同樣並列為「維新三傑」之一的西鄉隆盛(1827-1877)，亦曾自《言志四錄》中抄錄一百多條箴言加以誦讀。由以上的學術系譜和《言志四錄》受重視的程度可知，明治維新的促成過程中，一齋扮演了思想源頭之一的角色，這是從現實政治脈絡來替其影響力所作的定位。²總而言之，一齋是日本幕末明治儒學史上不可忽視，且至今仍享有一定地位的人物。³

一齋年少時與林述齋(1768-1841)共同學習儒學，後林述齋被幕府拔擢為林家朱子學的大學頭，一齋乃轉入其門下。晚年又任昌平黌儒官，依法須以朱子學為依歸⁴，而在此之前也擔任過幕府朱子學大本營林家的塾長，可說其所處之環境與朱子學有密切關聯，但其陽明學之傾向亦可輕易被發現。⁵一齋曾對《傳習錄》進行整理校註而成《傳習錄

² 從明治維新原動力的角度說明佐藤一齋對後世之影響的論述，見井上哲次郎(1856-1944)、蟹江義丸(1872-1904)：〈序說〉，《日本倫理彙編》(東京：育成會，1903年)，第三冊「陽明學派の部 下」，頁5-6、川上正光譯：《言志四錄全記注》(東京：講談社，1978年)，頁14-17。另外，將佐藤一齋視為陽明學者時，亦會將其放入陽明學與明治維新關係的脈絡中。關於陽明學對明治維新的影響，詳見張崑將：〈幕末維新陽明學的思想內涵及其作用〉，《德川日本儒學思想的特質：神道、徂徠學與陽明學》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2007年)，頁229-280。

³ 以日本國立國會圖書館所藏為例，近十年(2000-2009)所出版的《言志四錄》現代語譯註相關著作共有十二本，平均一年即有一本以上出版，可知作為佐藤一齋代表作的《言志四錄》至今仍被視為日本傳統文化中的重要典籍而被力求通俗化。資料檢索來源為日本國立國會圖書館網站：<http://opac.ndl.go.jp/>。

⁴ 1790年，幕府老中松平定信(1759-1829)下令，以朱子學為正學，其餘學說皆為異端。除了昌平黌所講授之朱子學系統外，其餘一概不許。此令史稱「寬政異學之禁」，除了更鞏固朱子學的官方學說地位之外，也對當時學界造成巨大影響，非昌平黌朱子學的儒學系統因此受到打擊。

⁵ 大鹽中齋(即大鹽平八郎，1793-1837)在寄給一齋的信中曾經提到「先生亦服膺良知學者」，表示在當時，一齋的陽明學傾向已甚為顯著而為人所知。見大鹽中齋：〈寄一齋佐藤氏書〉，相良亨、溝口雄三、福永光司校注：《日本思想大系46 佐藤一齋・大鹽中齋》(東京：岩波書店，1982年)，頁634。而此傾向亦使一齋招來「陽朱陰王」之評。關於該評之產生，見田中佩刀：〈一齋學の系譜〉，《陽明學》第三號(1991年3月)，頁82-99。其後在學術史定位上，一齋被井上哲次郎和蟹

欄外書》⁶、爲文申述陽明「四句教」義蘊⁷，又在王陽明（1472-1528）逝世三百年時特撰〈王文成公三百年忌辰祭告文〉⁸，說自己「私淑型範」。另外，佐藤梶所作〈皇考故儒員佐藤府君行狀〉指出：

先子雖奉宋儒之學，實欽慕王文成，凡關文成之事者，莫不罔羅蒐輯。嘗獲文成真蹟墨妙詩一帖，珍襲不翅趙壁。凡墨蹟存於我者，百方收之。至難得者，則命人而雙鉤填墨以藏之，輯《愛日樓姚帖》三卷。⁹

江義九置於《日本倫理彙編》的「陽明學部」，安井小太郎（1858-1938）在《日本儒學史》（東京：富山房，1939年）中亦直指一齋學爲陽明學系統，見該書頁262。中國較早的日本儒學史紀錄出自〔清〕黃遵憲（1848-1905）的《日本國志》（臺北：文海出版社，1981年）第32卷〈學術志〉，其在闡述江戶時代儒學分派時將佐藤一齋歸於朱子學者，見該書頁791。其後，華人學界關於日本陽明學的論著中時間較早的是朱謙之（1899-1972）的《日本的古學及陽明學》（北京：人民出版社，2000年），主要就陽明學的角度來介紹佐藤一齋，見該書第五章〈佐藤一齋及其門下〉，頁287-331。後張君勱（1887-1969）：《比較中日陽明學》（臺北：臺灣商務印書館，1970年）、王家驊：《儒家思想與日本文化》（臺北：淑馨出版社，1994年）、戴瑞坤：《陽明學說對日本之影響》（臺北：中國文化大學出版部，1981年）、張崑將：《德川日本「忠」「孝」概念的形成與發展——以兵學與陽明學爲中心》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2004年）等皆如此。綜觀目前中日研究論著，突顯一齋的陽明學色彩乃屬主流，或許是受到明治時代以來井上哲次郎等人所作的學術史定位影響所致。本文在此暫不擬處理佐藤一齋的學術派別歸屬問題。

⁶ 陳榮捷（1901-1994）：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983年）蒐羅各種《傳習錄》評注著作時，如此介紹佐藤一齋的《傳習錄欄外書》：「一齋勘校十餘板本異同，詳盡無比，自家評語，均从理學要理出發。……以板本言，以評註言，此爲研究《傳習錄》所萬不可少之書。」（頁18）此語可充分表達一齋對陽明學用力之深，以及《傳習錄欄外書》的價值。另，本文所引《傳習錄》文句，皆據此版本，下不另註版本項。

⁷ 詳見佐藤一齋：〈無善無惡心之體說〉、〈有善有惡意之動說〉、〈爲善去惡是格物說〉，《愛日樓全集》，頁199-200。

⁸ 佐藤一齋：〈王文成公三百年忌辰祭告文〉，《愛日樓全集》，頁464。

⁹ 佐藤梶：〈皇考故儒員佐藤府君行狀〉，高瀨代次郎：《佐藤一齋と其の門人》（東京：南陽堂本店，1922年），頁868。佐藤梶爲一齋第三子，該行狀最末載明寫作時間爲「文久紀元，歲在辛酉，夏五月」，推知當爲西元1861年。

這則記載也提供了一齋親近陽明之面向的另一種描繪，足以顯示一齋對陽明的認同是體現在日常生活中各種場域的，因此在一齋言論中，亦可見多處與陽明思想相合者。¹⁰然而對一齋而言，朱王學說系統的不同似乎並非其所關注之重點：

今之步趨程朱者，視陸王若仇讎，拒之牢排之峻，至比之于洚水猛獸，噫！何其甚也。朱之於陸雖有鵝湖之異，而又有鹿洞之同，其相交也，不為不親。……且陸王之學，雖未能純于理，而如夫尊德性致良知諸說，一原諸思孟之言，未始至如兼愛為我虛無寂滅也。凡言之出于黨同伐異者，皆不公之偏使之也。苟使其言出于公乎，則雖有少戾程朱，而吾謂之理學，況其不戾程朱乎？苟使其言弗出于公乎，則雖有純守程朱，而吾不得謂之理學，況其不守程朱乎？故世之仇視陸王，皆出于不公之偏黨同伐異者已。此不特非程朱之意，又恐失孔子之旨也。¹¹

濂、洛復古之學，實為孔、孟之宗。承之者紫陽、金谿，及張、呂，雖有異同，而其實皆純全道學，決非俗儒之流。於元則靜修、魯齋，明則崇仁、河東餘姚、增城，是其選也，亦雖各有異，皆一代之賢儒，其遡洄濂、洛則一也。上下千載，落落唯有此數君子而已。吾取而尚友之，於心樂焉。¹²

一齋雖未從哲學體系分析思考的方式來說明如何融合朱王，但可知其是站在同為儒家，傳承孔孟學說，與佛老相異的角度來論述其並存之價

¹⁰ 《言志四錄》與王陽明相關之語錄中，最為明顯直接推崇陽明學說的一則是「隨處體認天理，吳康齋有此言，而甘泉以為宗旨。餘姚致良知，亦其所自得。但覺餘姚為緊切。」見《言志晚錄》，據《日本思想大系 46 佐藤一齋・大塩中齋》，頁 256。本文所引《言志四錄》原文，均據此版本，下不另注版本項。

¹¹ 佐藤一齋：〈理學真偽論〉，《愛日樓全集》，頁 178-179。

¹² 《言志後錄》，頁 252。

值。¹³對一齋而言，重點是廣納各種儒家學說以鎔鑄自身學問，故《言志四錄》中並有讚許朱王二人之處，其門人弟子中也兼有主朱子學或主陽明學之人。¹⁴可以確定的是，一齋之學以儒家為主，而在幕末具有重要學術地位並影響至今，足堪注目。

本文試圖從「天」之概念著手，藉由觀察一齋代表性著作《言志四錄》使用「天」字述說其思想的情形用例，以此為核心來探索一齋的學術架構，並附帶說明從一齋之「天」思想中可見之意義。

二、《言志四錄》的「天」

（一）宿命論觀點的自然主宰

首先，一齋的「天」思想中一大明顯之處在於宿命論的想法。翻開《言志四錄》的第一本《言志錄》，在第一則語錄中即可見到佐藤一齋的宿命論觀點：

凡天地間事，古往今來，陰陽晝夜，日月代名，四時錯行，其數皆前定。至於人富貴貧賤，死生壽夭，利害榮辱，聚散離合，莫非一定之數，殊未之前知耳。譬猶魁儡之戲，機關已具，而觀者不知也。世人不悟其如此，以為己之知力足恃，而終身役役，東索西求，遂悴勞以斃，斯亦惑之甚。¹⁵

¹³ 相良亨（1921-2000）曾指出，一齋的學說，比起辨別朱子學與陽明學，更可以說是在兩者折衷之中尋求孔孟精神。見相良亨：〈言志四錄と洗心洞劄記〉，《日本思想大系 46 佐藤一齋・大塩中齋》，頁 709-738。另，吳偉明：《易學對德川日本的影響》（香港：中文大學出版社，2009 年）亦將一齋歸於折衷學派，見該書頁 189。

¹⁴ 關於一齋後學的兩種系統分屬，見〈一齋学の系譜〉以及《德川日本「忠」「孝」概念的形成與發展——以兵學與陽明學為中心》，頁 362。

¹⁵ 《言志錄》，頁 219。

這種強調宿命論的觀點被置於《言志錄》的第一則，表現出一齋對此的重視程度。而綜觀《言志四錄》，也並未出現推翻此看法的言論，而是不只一次對此有所闡發。一齋又說「軀與壽與力之分數，不可奈何」¹⁶、「世有君子有小人，其迭相消長者，數也。數之所以不得不然者，即理也。理有可測之理，有不可測之理，要之皆一理也。人當安於可測之理，以俟於不可測之理，是人道也，即天命也」¹⁷，凡此皆著眼於命運之不可改變、顯示出命運對人的主宰性。而這些關於宿命論的一齋思想，皆以「數」一字來表現。一齋精研《周易》，此思想本於《繫辭傳·上》所說的「極其數，遂定天下之象」，尤又遵循朱熹（1130-1200）《易學啓蒙》、《周易本義》等書對於《周易》中所含之數理的重視。從《言志錄》的最後一則語錄中可以看出一齋命定之數的概念實從《周易》發揮而來：

數始於一而成於十，十復歸於一。大而百千萬億，小而分釐毫絲，皆一十之分合，以至無窮也。《易》自太極而起，至四象而數略具，以其一二三四之積始成十也。就十中除老陽位一，則餘九，故九為老陽之數。就十中除少陰位二，則餘八，故八為少陰之數。就十中除少陽位三，則餘七，故七為少陽之數。就十中除老陰位四，則餘六，故六為老陰之數。又自一至十之積，則成五十五，謂之天地之數。……又就天地之數，以其五十充著數，餘五，虛之以擬卦位，卦位六虛，五則一不足。著用四十九，五十則一有餘，並未定也。方筮時，著虛其一，蓋去其有餘，歸之於不足，是感應之幾也。乃著數退成四十九，而卦位進具六虛，以待於六十四，數於是定矣。著之德，圓而神，故七其七；卦之德，方以

¹⁶ 《言志錄》，頁 232。

¹⁷ 《言志錄》，頁 235。

智，故八其八。用七求八，得九與六，以推吉凶悔吝之所趨。凡是數理之秘也，不獨《易》為然，而萬物之數，亦皆不越於此。¹⁸

一齋利用《周易·繫辭傳》中的「天地之數」觀念，結合卜筮時所展現的「大衍之數五十，其用四十有九」作法，再加上「虛之以擬卦位」的見解，建構出一套《周易》卜筮運用時相關數字彼此之間的規律。接著又將此數字規律的概念從《周易》卜筮操作的層面上推至宇宙間的世界萬物，標舉出萬物實際運行時所遵循之「數理」，用以表示超越於萬物之上，不得違反的先天規則，以人類的角度而言，即指涉限制所有人的命運，這也就是一齋所謂「至於人富貴貧賤，死生壽夭，利害榮辱，聚散離合，莫非一定之數」的意涵。而「天」在此則是決定「數」的主宰，一齋認為：

天定之數，不能移動。故人生往往負其所期望，而趨其所不期望。吾人試反顧過去履歷可知。¹⁹

「數」一經「天」決定，即不可改變，人生之命運非人力所能扭轉。「天」決定「數」的能力使其在一齋思想中扮演宿命論的根據，形成一齋思想的一大特徵，也使得「天」在其中顯得至關重要。就這個角度而言，不免帶有消極的意味。若一切皆已註定，真如一齋所言「以為己之知力足恃，而終身役役，東索西求，遂悴勞以斃，斯亦惑之甚」，則人的任何一切行為意義皆能很輕易地被否定，道德修養與實踐也失去了必要性，此自非一齋本意。箇中關鍵之處，在於一齋的「天」思想所具備的第二種意涵。

¹⁸ 《言志錄》，頁 235-236。

¹⁹ 《言志錄》，頁 235。

（二）普遍道德規範的承載者

「天」在一齋的思想中，不僅僅是冷冰冰的物理規律決定者，同時也扮演著應然之道德規範的承載者。「天」所決定的除了命運之外，尚有超越於眾人之上，放諸四海皆準的道德律。勞思光稱呼超越性之形上實體意味的「天」為「形上天」，表示一種會展現運行不息之天道的形上實體，並指出此概念之影響直至宋代。²⁰《言志錄》中說明了以這種「形上天」來表達普遍性的想法：

茫茫宇宙，此道只是一貫。從人視之，有中國，有夷狄；從天視之，無中國，無夷狄。中國有秉彝之性，夷狄亦有秉彝之性。中國有惻隱羞惡辭讓是非之情，夷狄亦有惻隱羞惡辭讓是非之情。中國有父子君臣夫婦長幼朋友之倫，夷狄亦有父子君臣夫婦長幼朋友之倫。天寧有厚薄愛憎於其間？所以此道只是一貫，但漢土古聖人發揮此道者，獨先又獨精，故其言語文字足以興起人心，而其實則道在於人心，非言語文字之所能盡。若謂道獨在於漢土文字，則試思之，六合內同文之域凡有幾，而猶有治亂，其餘橫文之俗，亦能性其性，無所不足；倫其倫，無所不具，以養其生，以送其死，然則道豈獨在於漢土文字已乎？天果有厚薄愛憎之殊云乎？²¹

此實為關注一齋「天」思想時不可忽略之文獻。在此，一齋主張中國典籍所發揮的道德義理，並不僅適用於中國，而同樣適用於不屬中國文化的夷狄乃至西洋。蓋內在於人心的道德規範，其既具備普遍性，則應當超越於眾人之上，不受地域、語言、文字的拘束，為所有人實踐。一齋

²⁰ 見勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1999年），第一冊，頁80-82。

²¹ 《言志錄》，頁227。

身為日本人而有此想法，或許可以說是藉由這種「道」普遍存在於東洋與西洋的論述，讓日本不是被動地接受中國經典而已，而能夠取得自身主體性；不會因為地處中國之外，被視作「夷狄」而有落後之處。儘管經典來自中國，亦無損於日本人之地位。甚至是未必讀過中國經典的西洋，亦有此倫理之道，無須透過中國經典才能彰顯。這之中自然有頗為耐人尋味的中日關係問題²²，然而重要的是，一齋在此將普遍性歸諸於「天」，天成為一個至高無上，承載普遍之道德規範的存在。「形上天」所含的天道，在此也就是道德規範，其超越於眾人之上，具有客觀普遍的性質，可以從程顥（1032-1085）所說的「天者，理也」²³來理解，也就是「天理」的概念。「天理」共同體現在中國人、日本人，乃至於全世界所有人的良知發揮上。於是乎可以說，一齋所認定的良知、道德，不是一種個人內心單獨的修養，而是勢必要訴諸於客觀普遍的準則來證立其正當性。也正因如此，才讓一齋有信心認定日本人亦具有中國經典所闡述的道德倫理。

一齋甚為重視此「天理」，曾指出此為貫串周程朱陸諸子學說的核心概念：

周子主靜，謂心守本體。《圖說》自註『無欲故靜』。程伯子因此有天理人欲之說。叔子持敬工夫，亦在此。朱陸以下，雖各有得力處，而畢竟不出此範圍。²⁴

與「人欲」對反的「天理」是一齋對中國宋學的整體把握，「天理」這

²² 黃俊傑曾指出：「佐藤一齋以中國經典中習見的具有普遍性的『天』之概念，徹底瓦解中國經典中的華夷之辨，可謂別具慧根，匠心獨運。」詳參黃俊傑：〈論中國經典中「中國」概念的涵義及其在近世日本與現代臺灣的轉化〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第3卷第2期（總第6期）（2006年12月），頁91-100。

²³ 《河南程氏遺書》，收入《二程集》（北京：中華書局，2004年），頁132。

²⁴ 《言志晚錄》，頁255。

種爲程顥所揭櫫出來的概念，是一齋對宋學所抱持的一種整體性的歸納體會，自然也是他所接受的想法。他認爲「不可誣者人情，不可欺者天理」²⁵，足見其重視之程度。此外，一齋本於「與人欲對反」之性質，說「名利固非惡物，但不可爲己私所累。雖愛好之，亦自有恰好得中處，即天理當然也」。²⁶因此也可以說，一齋是透過這種宋學脈絡下的「天理」概念來闡發其學說，而這一點也是觀察一齋的「天」思想時所必須留意的。

另一方面，在天代表著純然至善之道德規範的前提下，一齋也常用此說明個人心性內含道德的性質：

此心靈昭不昧，眾理具，萬事出，果何從而得之？吾生之前，此心放在何處？吾歿之後，此心歸宿何處？果有生歿歟？無歟？著想到此，凜凜自惕，吾心即天也。²⁷

人當自思察在母胎中之我，心意果如何？又當自思察出胎後之我，心意果如何？人皆並全忘不記也。然我體既具，必有心意。則今試思察胎胞中心意，必是渾然純氣專一，無善無惡，只有一點靈光耳。方生之後，靈光之發竅，先知好惡，好惡即是非，即知愛之敬之所由出也。思察到此，可以悟我性之爲天，我體之爲地。²⁸

一齋指出人心中具有先天與生俱來的「靈光」，使人能知好惡是非。而正因如此，「靈光」便能使人應對所有狀況，也就是他所說的「靈光充

²⁵ 《言志後錄》，頁 244。

²⁶ 《言志後錄》，頁 244。

²⁷ 《言志錄》，頁 232。此處乃化用〔明〕王陽明：《傳習錄》句：「虛靈不昧，眾理具而萬事出。心外無理，心外無事。」參《日本思想大系 46 佐藤一齋・大塩中齋》，頁 309。

²⁸ 《言志後錄》，頁 241。此處亦顯示佐藤一齋並未對「心」與「性」嚴加區別。

體時，細大事物無遺落，無遲疑」。²⁹「靈光」在此可以被理解為良知，具有「靈光」的心能夠應對所有狀況，無非是包含了各種道德倫理的緣故，於是乎可以說「吾心即天」。³⁰如此一來，天理即內在於心中，而另一方面又超越於眾人之上，乃是既超越又內在的道德規範。人們憑藉著內心的「靈光」，即能使自我道德主體性挺立。一齋稱此個人的道德主體性為「真我」，他說「有本然之真己，有軀殼之假己，須要自認得。」³¹又說：「自省之極，乃見靈光之為真我。」³²這種真我是與天相呼應的，是一齋的道德修養理論中所肯定、所須呈現的存在。而進行道德修養的動作，也就被稱為「事天」：

人當自禮拜吾心，自問安否。以吾心即天之心，吾身即親之身也，是謂事天，是謂終身之孝。³³

不自欺，謂之事天。³⁴

對一齋而言，在道德規範的意義上，自身之心與天同一。依循心中之道德原理而行，不自我欺騙，即等於是依循天理。「事天」一詞出自《孟子·盡心上》：

²⁹ 《言志叢錄》，頁 277。

³⁰ 關於佐藤一齋這種心中「靈光」想法的分析探討及其與程顥、朱熹、王陽明等人關係之闡述，詳見近藤正則：〈佐藤一齋学の基調「心之靈光」をめぐって〉，《岐阜女子大学紀要》第 37 號（2008 年 3 月），頁 103-112。該文指出：一齋所言之心之「靈光」，是陽明「心即理」脈絡下的「心」，同時也是程朱理學脈絡下的「本然之性」。近藤正則此分析同時顧及了一齋朱子學與陽明學兩方面的傾向，可以參考。

³¹ 《言志錄》，頁 227。

³² 《言志叢錄》，頁 276。

³³ 《言志晚錄》，頁 263。

³⁴ 《言志叢錄》，頁 278。

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。³⁵

朱熹將「事」解釋為「奉承而不違也」³⁶，可以看出一齋的「事天」概念乃是來自孟子以及朱熹在《孟子集注》中的解釋。在此理解下，他也會援引《易傳》來說明人須對天奉承而不違的想法：

人須守地道。地道在敬，順承乎天而已。³⁷

一齋把《周易·坤卦·彖傳》所言之「至哉坤元，萬物資生，乃順承天」一句的宇宙論論述轉化為道德規範論述，而著重「順承天」一句，自是出於將天視為道德規範所在，須加以事之的想法。總而言之，在一齋的「天」思想中，「天」具有道德規範承載者的角色。這種道德規範是客觀普遍、跨文化跨時空、放諸四海皆準的，與此同時，既存在於超越眾人之上的宇宙中，亦內在於人心，人們可憑自我省察、抑制順從軀殼欲望之「假己」而認知其內容。就此意義而言，人心與「天」同一。遵循此道德規範而不違背，即為「事天」，此乃一齋道德修養理論中的要求。

以上探討了一齋的「天」思想中，「天」作為萬物自然主宰以及道德規範承載者的想法。接著說明「天」在此的第三種意涵。

（三）萬物之創生來源

一齋的「天」思想中，兼具有說明萬物創生來源的意涵，此時的「天」

³⁵ 據〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（臺北：鵝湖出版社，2005年），頁349。以下所引《四書》及《四書章句集注》文句，均據此版本。

³⁶ 《四書章句集注》，頁349。

³⁷ 《言志錄》，頁224。

主要是在宇宙論脈絡下被談論的，例如他說「天始氣而地造物」³⁸、「凡萬物皆資於養，天生而地養之」³⁹。但一齋談論作為萬物創生來源的「天」，不僅僅只是在說明萬物之所由而已，事實上蘊含了道德論述的企圖：

人須自省察，天何故生出我身，使我果供何用。我既天物，必有天役。天役弗共，天咎必至。省察到此，則知我身之不可苟生。⁴⁰
土地人民，天物也。承而養之，使物各得其所，是君職也。人君或謬謂土地人民皆我物也而暴之，此之謂君偷天物。⁴¹

天生萬物，則萬物歸天之所有，須依照天之意志行事。此處之「天役」，當指道德修養。人不可苟且生存而須實踐道德，是一齋基於「我既天物，必有天役」之論而作的要求。另外又從土地人民屬於「天」所創生而主宰之物，推論到國君應守之職在於對此善加養護，而非視為私有而遂行暴政，否則是偷竊「天」所有之物。山縣明人認為，此處之所以要提出為人君者不可偷天物之論，是為了要抬高「天」的權威以暗示德川家齊的奢侈無道並加以抨擊之。⁴²此姑可備為一說，然而筆者認為，一齋此處之思想還是不能脫離天人關係的角度來分析。

上文曾提及，人心與「天」的合一關係，在於心中本有之道德規範。這是就「天」作為道德規範承載者的脈絡而言。此外，「天」與人之心性之間尚有創生的關係：

³⁸ 《言志後錄》，頁 242。

³⁹ 《言志晚錄》，頁 268。

⁴⁰ 《言志錄》，頁 219。

⁴¹ 《言志錄》，頁 221。

⁴² 見〈言志四錄における思想的戦略の変容〉，頁 65-66。

性稟諸天，軀殼受諸地。天純粹無形，無形則通，乃一於善而已。
地駁雜有形，有形則滯，故兼善惡。⁴³

人內在純粹至善的道德心性，來自於「天」的賦予。可以說人之所以能夠在內心中體會道德規範，明白「吾心即天之心」、明白「我性之爲天」，乃是因爲此道德心性來自於「天」之所生。這是就實際的創生層面來說明天人關係中，人心之道德來源如何安排。

一齋如此以天地對舉來說明萬物之生成與養育，可以看出其大體是依循《周易》乾坤兩卦之《彖傳》的想法。乾卦《彖傳》曰「萬物資始，乃統天」，坤卦《彖傳》曰「萬物資生，乃順承天」，依照牟宗三先生（1909-1995）的詮釋，乾元爲創造原則，坤元爲終成原則，而其背後有一個形而上的實體進行這種創造的過程。這種形而上的實體即具有道德上的意涵，以萬物得以順利生成爲目的。《禮記·中庸》說的「誠者，物之終始，不誠無物」即爲此意。這種表現肯定一種以道德價值爲終極依歸，而創生萬物的形上實體，就是儒家的本體宇宙論思想。⁴⁴觀察以上的一齋言論，亦含有此種面向。一齋發揮了《易傳》的義理，就創造（資始，萬物形成之契機和動力）與終成（資生，萬物之成形）兩方面分別談天地在萬物創生過程的功能，另外又肯定這種創造具有高度的價值意涵，不僅使萬物得以生生不息，落實在人的行爲上，也會賦予人進行道德實踐的能力和義務（天役）。這也正是一齋的儒者性格。其「天」思想的內涵，都是可以從先秦儒家傳統經典中找到養分來源的。

基於此本體宇宙論，一齋說：

不定而定，謂之无妄。宇宙間唯有此活道理充塞焉。萬物得此以

⁴³ 《言志錄》，頁 225。

⁴⁴ 詳見牟宗三主講，盧雪崑錄音整理：〈儒家如何貫通四因說〉，《四因說演講錄》（臺北：鵝湖出版社，1997 年），第三講，頁 21-33。

成其性，所為物與无妄也。⁴⁵

此處乃依據朱熹《易》學而論。《周易·无妄·大象傳》曰：「物與无妄」，朱熹注曰：「萬物各正其性命，是物物而與之以无妄也。」於无妄卦辭處則注曰：「无妄，實理自然之謂。」⁴⁶萬物生成時，各皆有其本來自然、真實不虛之性。而落在人身上，此本來自然之性，稟諸於天，純然至善，是「本然之真己」。人所具有之真實無妄之性，乃道德之源，亦為天地中最高之價值所在。

可以看出，一齋強調天的創生、強調萬物屬於天。比起所謂的抬高天之權威以壓抑君權的說法，更應該要注意的是，這是一種儒家的本體宇宙論傳統，肯定一超越的形上實體，在進行萬物創生的過程，也賦予了人心中得以無限上通的成份（在理學家詞彙中有「天地之性」、「本然之性」、「復其『性』」、「良知」等稱呼），在一齋學說中，即為心之「靈光」。

總而言之，「天」的創生性角色，是一齋的「天」思想中相當重要的面向，重要性在於其與人心中先天的道德認知與實踐功能緊密地連在一起。這是由於一齋的儒學性格屬於肯定具有先天根據的、無限的人性論之類型的緣故。

（四）三種「天」之意涵的交會結構

由上述分析可知，《言志四錄》中的「天」，一方面在一齋思想中具有相當的份量，另一方面又具有多種意涵。這些意涵橫跨形上學與道德理論，在形上學的範圍中又兼具動態性的創生動能探討以及靜態性的命運恆定。然而《言志四錄》是語錄體，不屬於長篇的、富含嚴謹論證的

⁴⁵ 《言志錄》，頁 235。

⁴⁶ [宋]朱熹：《周易本義》，《周易二種》（臺北：大安出版社，1999 年），頁 112-113。

文章，因此其思想結構是隱性的、有待詮釋者去加以揭示的。以下擬針對上述三種《言志四錄》中展現的，一齋的「天」思想之意涵，探討此三種意涵之關係結構。

首先，關於萬物創生源之意涵以及普遍道德承載者之意涵的關係，在上述分析中已略觸其端倪。本來若只談「天」的普遍道德承載者意義的話，不必然要預設具有創生功能的形上實體，亦不必然須具備無限的人性論，只要肯定道德律本身的超越性存在即可。而在一齋思想中，訴諸了心之「靈光」一類的先天性道德認知能力，並肯定其能夠完全呈現為天所承載之普遍道德規範（亦即「天理」）。對一齋而言，此具有靈光之心為「天」所賦予，係「天」之創生功能所因致的想法，就會成為其道德理論的根據。正由於「天」賦予了人心中靈光，能知善知惡，「眾理具，萬事出」，因此可憑自我省察，認識到茫茫宇宙中，橫跨中國與日本的一貫之道，並加以實踐之。就此意義而言，人之道德心性即等同於「天」。而另一方面，天的創生性使一齋認為萬物為天所有，而替天樹立了某種權威性，亦即不守天役之人會遭天咎，藉此強調道德義務，也就是「事天」的必要性。前述引文已顯示出，一齋學宗周、程以下至王陽明、湛若水（1466-1560）等人，承繼了宋明理學中較為主流的無限人性論系統。⁴⁷基於這一點，必會肯定「天」在創生萬物時賦予眾人相同的道德意識根源，而能認知、實踐放諸四海皆準的道德律。此乃一齋思想中，「天」的萬物創生源之意涵以及普遍道德承載者之意涵兩者的結構。

⁴⁷ 楊儒賓曾指出：「依據理學大宗的無限的人性論（「天地之性」或「義理之性」之類的提法即屬無限人性論的範圍），一種精緻的意識被視為通往先天境界惟一的管道，也可以說是道體切入世間的惟一通口。所謂精微的意識，理學中人大體借自傳統儒學經典（尤其是《大學》）的名目以名之，或言本心（陸九淵），或言精神（楊慈湖），或言良知（王陽明），或言意根（王棟），或言獨體（劉宗周）。名目不同，但同樣是指一種非經驗性心靈的意識作用。」見楊儒賓：〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第3卷第2期（總第6期）（2006年12月），頁1-39。衡諸《言志四錄》關於天與人之心性的說法，亦屬此類系統。

接著，要回到上述已經提過的問題：一齋的「天」思想中，還包含了宿命論的成份，這將會使人的一切行為意義皆能很輕易地被否定，道德修養與實踐也失去了必要性。然而命運所具有的人力不可操縱之性，亦屬實然現象，不可輕易迴避。前述曾提到，一齋說「世有君子有小人，其迭相消長者，數也。數之所以不得不然者，即理也。理有可測之理，有不可測之理，要之皆一理也。人當安於可測之理，以俟於不可測之理，是人道也，即天命也」，這段話不僅消極地顯示出命運之不可逆，也積極地說明了對此應有的態度。換言之，此處區分了自然之理與價值之理，自然之理非人力所能及，應當面對；價值之理蘊涵著人的道德義務，自當遵守，兩者不相衝突。而這種態度本身也是應遵循之義務的一部份。觀察到被一齋置於《言志錄》卷首的宿命論思想的同時，不可忽略此點。

對於人力所不能及，無法掌控的部分，歸因於命運對人的控制，這樣的觀點可以解釋人先天上的種種差異或是後天變數產生之因。而此觀點也非一齋所獨有，而是先秦的傳統儒家早已接受的。《墨子·公孟》謂儒家「以命為有」而批判之⁴⁸，姑且不論墨子的批評是否得當，但已足以顯示「命運」概念確實是當時的儒家思想所接受的。以《論語》為例，以下幾則文獻充份表現出這一點：

伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：「亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！」（《論語·雍也》）⁴⁹

司馬牛憂曰：「人皆有兄弟，我獨亡！」子夏曰：「商聞之矣：

⁴⁸ 《墨子·公孟》：「儒之道足以喪天下者，四政焉。儒以天為不明，以鬼為不神，天鬼不說，此足以喪天下。又厚葬久喪，重為棺槨，多為衣衾，送死若徙，三年哭泣，扶後起，杖後行，耳無聞，目無見，此足以喪天下。又弦歌鼓舞，習為聲樂，此足以喪天下。又以命為有，貧富壽夭，治亂安危有極矣，不可損益也，為上者行之，必不聽治矣；為下者行之，必不從事矣，此足以喪天下。」據〔清〕孫詒讓：《墨子閒詁》（臺北：世界書局，1967年），頁277。

⁴⁹ 《四書章句集注》，頁87。

死生有命，富貴在天。君子敬而無失，與人恭而有禮；四海之內，皆兄弟也。君子何患乎無兄弟也？」（《論語·顏淵》）⁵⁰

公伯寮愬子路於季孫。子服景伯以告，曰：「夫子固有惑志於公伯寮，吾力猶能肆諸市朝。」子曰：「道之將行也與？命也。道之將廢也與？命也。公伯寮其如命何！」（《論語·憲問》）⁵¹

由此可知，「命運」的概念很早就被儒家用來解釋人力所無法掌控的部分，但與此同時，儒家思想也沒有停留在宿命論的負面意涵中，而是同時強調在人力所能及之處，挺立自身道德主體性，透顯人之存在價值。如《論語·顏淵》的這則文獻，子夏儘管說「死生有命，富貴在天」，但又把重點放在君子當為之德行；又如《論語·憲問》的這則記載，孔子將天道能否行於人間歸於命運決定，而不願因一己之私讓子服景伯置公伯寮於死地。這種思想下啓孟子義命對揚之論，因而有「殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也」的想法。人之生命有吉凶殀壽之分，此屬命之定然。而道德修養所帶來的價值，則不分所遇之命，人人皆可體現。此正為在宿命論下維繫人類主體性意義的論述，形成儒學中一股源遠流長的傳統。宋代張載（1020-1077）的「天所命者通氣於性，遇之吉凶不足以戕之」⁵²，正是這種傳統的延續，而一齋的「人當安於可測之理，以俟於不可測之理，是人道也，即天命也」，也應當被放在這種脈絡下來理解，才能恰當地看出一齋思想中宿命論與道德修養要求的並存之處及其自信來源。一齋既以「是人道也，即天命也」來形容，則正可以充分顯示出這種義命對揚的態度，對他而言就是一種人人所應遵循的規範。另外，一齋的宿命論亦有自身的特點。他說：「人事赴於所不期，

⁵⁰ 《四書章句集注》，頁 134。

⁵¹ 《四書章句集注》，頁 158。

⁵² 〔宋〕張載：《正蒙·誠明》，見〔清〕王夫之：《張子正蒙注》（臺北：世界書局，1967 年），頁 84。

究非人力。如人家貧富，有係於天，有係於人。然其係於人者，竟亦係於天。處事能知此理，省苦惱一半耳」⁵³。這裡竟是藉由宿命論來教人免除不必要的煩惱，可見一齋思想中，宿命論與人生道德修養的關係表現出兩種型態：第一種是積極地要求人們盡人事聽天命，第二種是教導人們各安其所，接受彼此命運的差異，而不因此有不必要的怨天尤人情緒。這種以擺脫執著為思考方向的想法，雖然不是站在義命對揚的觀點來論述，但亦具有引導人心的功能，以儒家的學術性格而言是十分獨特的。

最後，對此「天」思想的結構，總結如下：一齋的「天」可分為三種意涵來論述：宿命論觀點的自然主宰、普遍道德規範的承載者以及萬物創生來源。首先，「天」作為萬物創生者，賦予了萬物各自的真實無妄之性，而人的真實無妄之性純粹至善，是真正的我，若不為身體欲望所蔽，即可完全呈現出來，能據此應對各種狀況。此真實無妄之性人人皆有，具有普遍性，而人們所能體會到的道德規範也放諸四海皆準。這種具有普遍性的道德規範為「天」所承載，也就是「天理」，是超越而不為時間地域所限的。另一方面，「天」所承載之理，有價值之理，亦有萬物運行之理。前者表現為道德，後者表現為命運。面對這一點，人們須著眼於道德實踐以挺立自身價值，藉此超脫命運之限，此亦為價值之理的一部分。

三、《言志四錄》之「天」思想的意義

探討完一齋在《言志四錄》中表現的「天」思想之後，以下將說明其顯示出的意義。事實上，如何理解一齋的「天」思想，是直接牽涉到一齋的學術史定位問題的。在此，先從學界中另一種對於一齋之「天」

⁵³ 《言志晚錄》，頁 264。

思想的分析談起。

（一）前人說法代表：非普遍、非客觀的「天」

前人對於一齋的「天」之思想概念的分析，以筆者管見所及，比較完整而具有代表性的論著是日本學者相良亨先生的〈言志四錄と洗心洞劄記〉。相良亨在這篇文章中分析了《言志四錄》中的重要思想概念，而在關於「天」的部分，他認為：

中國自宋學以來，強調天理這一概念。中國的「天理」……是普遍的理法內在於天，作為人類客觀規範而作用。……例如學習中國儒學的日本近世初期朱子學者林羅山，強調天理而說「適理善也，背理惡也」……然而在此要注意的是，一齋是否有考慮到這種「天理」的天。先說結論，一齋並不具備此種天理之天的性格，因此……不包含隨順天的理法規範這樣的內容。《言志四錄》中也並非不具「天理」的概念，但出現處極少，亦不佔重要位置。……一齋在《言志四錄》中提到理時，最常用的用法是作為狀況之義理，而非超越狀況的普遍之理。……像這樣，不具超越狀況之善惡判斷的普遍規準的一齋思想，與主張「權外無道，道外無權」的近世初期中江藤樹之思想，以及主張「隨勢，理亦不同」的幕末橫井小楠之思想相通。也就是說，一齋在否定先前所說的林羅山之重視理的立場、產生古學，斷言「理無定準」的荻生徂徠，和排除強調理論的漢意而強調真心的國學者本居宣長所孕育出的，日本近世思想史中否定客觀規範之潮流中，亦佔有一席之地。⁵⁴

⁵⁴ 〈言志四錄と洗心洞劄記〉，720-723。原文為日文，中文為筆者所譯。

相良亨認為一齋的「天」思想中不含普遍客觀之道德規範的成份，他從一齋所說的「靈光充體時，細大事物無遺落，無遲疑」以及「無不可窮之理，無不可應之變」⁵⁵，主張一齋強調在各種狀況中加以應對的個別狀況之理，而非超越狀況的普遍之理。這種說法對後來的學者亦有所影響。宮城公子（1937- ）先生在〈日本的近代化與儒教的主體〉⁵⁶一文中亦談及一齋。她大致上沿襲相良亨的論點而認為：

一齋這句「不自欺，謂之事天。」簡單來說，是指在實際的政治場合上，藉由貫徹其內在性而達到與天合一的境界。因此，與天合一時便陸續產生因應「靈光充體時，細大事物，無遺落，無遲疑」的情況，而人們也可正確因應各種狀況。一齋並非完全不談「天」或「理」，他談隨時應狀況變化，適時適所的義理，即「狀況之理」，而不說超越狀況的普遍超越性之「理」。相良亨在前述論文中將一齋定位為：「一齋的思想中沒有超越狀況、善惡判斷之普遍性基準……而可將之定位於否定客觀性標準的譜系中。」總而言之，就近世思想史的角度觀之：一齋否定了朱子學中作為人人所應遵守的客觀性規範之「理」。這種主張否定「理」的客觀性規範，似乎較近似於陽明學……藉由內在的徹底貫徹而與天一體化的主體，並不能存在於各種狀況中，而是一種能夠因應各式變化之狀況性思考。在幕末動亂期，尤其是在實際面臨外來壓力的危機成為現實的弘化、嘉永期間，這是一段任何人都無法預料，狀況頻傳的時期。此時，能夠自由自在地因應當時情況的邏輯，正是一齋的「狀況之理」。⁵⁷

⁵⁵ 《言志叢錄》，頁 277。

⁵⁶ 宮城公子著，許婷婷譯：〈日本的近代化與儒教的主體〉，張寶三、徐興慶編：《德川時代日本儒學史論集》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2004 年），頁 243-277。

⁵⁷ 〈日本的近代化與儒教的主體〉，頁 251-252。

這種看法比相良亨還要更極端，直接把一齋擺在與朱子學相對的立場，然後認為一齋的「天」並非代表一種超越而普遍的規範，只代表一種具備無妄性質的萬物主宰。換言之，道德規範只存在於個別狀況之中，人們要作的是使內心不為私欲所染，在面臨狀況時自然應對，而非探求客觀而具有普遍性的天理。⁵⁸

相良亨的這種論點，與其江戶時代儒學史觀深具關聯。具體的論述見於他的〈德川時代の儒教〉一文。⁵⁹在文章中，他以「從『敬』中心發展到『誠』中心」為視角來剖析江戶時代儒學史，從而指出，江戶初期為朱子學所支配的思想界，具有重視「敬」，也就是威儀的傾向，其後則形成以「誠」為中心的儒學，強調從內在所湧出的，對他人的不可忍之情感。⁶⁰相良亨表示：

在中國形成了以持敬為中心和以致良知為中心的儒學，但並未形成以誠為中心的儒學。以誠為中心的儒學是日本人之特色，從中可以得見日本儒學的誕生。並非是知性的良知而是以對他人的不可忍之情為基本的倫理觀之形成，……顯示出德川時代日本人將倫理以客觀法則的形式來窮究的形態難以成熟。……以權力為背

⁵⁸ 這種分析路線，在台灣學界方面有張崑將：《德川日本「忠」「孝」概念的形成與發展——以兵學與陽明學為中心》依循之。惟論述篇幅甚小，且無相悖之處，故從略。詳見該書頁 84。

⁵⁹ 收入相良亨：《日本の儒教Ⅱ》，《相良亨著作集》（東京：ぺりかん社，1996 年），第二冊，頁 64-104。

⁶⁰ 相良亨在論述此不可忍（忍びざる）之情時，是以山鹿素行（1622-1685）為對象來說明的，而重要的是，在指涉此情感時，除了使用「誠」這個漢字，也使用純粹訓讀的「まこと」（頁 76）。這或許是為了說明，此概念並不能充分地為中文「誠」字所限定，而是基於日本人思維模式中重視的人與人之間的「人情義理」，須以日文表示。關於「誠」在中日倫理學的內涵差異比較，見王家驊：〈日本儒學的特色與日本文化〉，《儒家思想與日本文化》，第六章，頁 182-185、藤井倫明：〈『誠』在日本的變貌——由朱子之『誠』與山鹿素行之『誠』談起〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 5 卷第 2 期（2008 年 12 月），頁 13-34。

景而守法，追求對他人的主觀心情之純粹性，這可以說是德川時代日本人所表現出的，生活方式的基本結構。⁶¹

而這種倫理觀所衍生出的另一個問題，就是「時所位論」的發達。按照相良亨的說明，時所位論指的是以自身所處的時空點、人際關係位置、能力等為考量來衡量自身的行動。時所位論並非完全與客觀的倫理法則相衝突，但江戶時代的儒教展現出一種傾向時所位論甚於對客觀法則之關心的面貌，因此不得不說時所位論是貫串江戶時代儒學的思維。⁶²

由此可知，相良亨甚為重視此否定客觀規範，而以「誠」為中心、傾向時所位論的江戶時代日本儒學發展理路，在他而言這是貫串江戶儒學的日本自身特色。誠然，這種理路可以說明日本重視人情義理現象之所由⁶³，筆者也無意忽視其存在，然而問題在於，是否真能如相良亨所言，可以認為一齋在此否定客觀道德法則的理路中亦佔有一席之地？換言之，對一齋所作的學術史定位應當為何？筆者在上述對一齋的「天」思想進行分析時，曾表示普遍道德規範之承載者是「天」的重要意涵之一，也就是說，一齋所認定的「天理」是具有超越各種狀況之面向的。也因此，筆者認為相良亨和宮城公子兩位先生的論點尚有可再商榷的空間。

關於這一點，可以從兩個方向來加以探討：第一，對一齋來說，解消中日文明差異、使日本不致於因夷夏之辨而被貶低地位的方式，就是從「天」的高度來看待普遍性的道德規範。此規範、天理貫串於宇宙間，不因國家而有偏私，因此可以說具有普遍性，豈止是超越狀況，事實上已經超越地域與文化，達到人同此心，心同此理的高度。若認為一齋不談普遍而超越之理，則無法解釋其何以能肯定夷狄（或是直接設想為日

⁶¹ 〈德川時代の儒教〉，頁 82。原文為日文，中文為筆者所譯。

⁶² 〈德川時代の儒教〉，頁 83。

⁶³ 相關論述見〈『誠』在日本的變貌——由朱子之『誠』與山鹿素行之『誠』談起〉，頁 33。

本）和中國可以分享一貫性的「道」、肯定中國和夷狄所表現出的行為，皆有符合人倫之處的想法。由此觀之，實無法將一齋與宣稱「理無定準」的荻生徂徠（1666-1728）⁶⁴歸於同一系譜，反倒應正視朱子學系統下，這種肯定普遍而一貫之倫理規範的想法才是。若如相良亨所言而判定普遍之「天理」概念在一齋思想中不具重要位置，那恐怕一齋思想也將面臨瓦解。

第二，筆者認為不能因為一齋說「靈光充體時，細大事物無遺落，無遲疑」，就認為一齋不談普遍之理而僅談狀況之理。事實上，「依靠內心良知則可以應對各種狀況」，和「不存在客觀普遍的規範」是不同的命題，依靠內心良知而明瞭如何應對各種狀況，無法推論出可以否定超越各種狀況的規範之存在。反而可以說，依靠內心良知而能應對各種狀況的原因，正在於良知即是天理內容，人們透過良知而尋得放諸四海皆準，客觀普遍的規範，足以成為行動的指南。而所謂的客觀普遍規範，並非是指要以一成不變的實踐方式來應付所有不同的情境，而是就應當作為行為出發點的道德德目來談。⁶⁵也就是說，道德規範的客觀普遍性，是就原則面而論，非就行動內容而論。

（二）普遍而客觀的「天」之規範帶來的意義

綜上所述，從一齋的「天」思想中，必定會看出對於客觀普遍規範的依賴性，而並未完全排除掉宋學以來的「天理」概念。接著，再考量到一齋在《言志四錄》中所展現出的對現實之強烈關懷，可以說對客觀

⁶⁴ 荻生徂徠反對普遍之理而認為：「理者，事物皆自然有之。以我心推度之，而有見其必當若是與必不可若是，是謂之理。凡人欲為善，亦見其理之可為而為之；欲為惡，亦見其理之可為而為之，皆我心見其可為而為之，故理者無定準者也。」見荻生徂徠：《弁名》，《日本倫理彙編》第六冊「古學派の部 下」，頁 97。

⁶⁵ 所以一齋說「中國有父子君臣夫婦長幼朋友之倫，夷狄亦有父子君臣夫婦長幼朋友之倫」，這可以與朱熹說的「發而為孝弟忠信仁義禮智，皆理也」互相參照。見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 4，《朱子全書》第十四冊，頁 194。

普遍規範的重視，是他用以解決現實問題的途徑之一。當一齋提出關於道德修養的呼籲時，其理論基礎顯然是遵循客觀之「天理」的。儘管時所位論的發展理路確實存在，但無法因此忽視一齋在幕末時期的學術地位，以及其解決現實問題之企圖與肯定客觀普遍規範之間的關係。分析完一齋的「天」思想，藉此衡定其學術性格後，也可就這一點著眼來衡量其意義。

無限的人性論所包含之訴諸超越性實體的本體宇宙論，可以說也蘊涵著道德規範的客觀普遍性。蓋此種理論路線，將人之善性上通於天理，而「天」在創生萬物之前，即已包含此天理。也就是說，天理的產生先乎一切事物歷史，獨立於有形世界之上。人尚未出生，心中即已稟受有此天理，係道德認知之契機。一齋說的「今試思察胎胞中心意，必是渾然純氣專一，無善無惡，只有一點靈光耳」，乃是在此脈絡下開展出來的。既然獨立於有形世界之上，先乎一切事物歷史，則自當與個別的后天環境無涉，不為特定時空所限制。換言之，此道德秩序即為世界最原初、最純粹、最普遍之秩序。萬物之生生不息與人性之光明價值，皆出於此。

一齋的「天」思想所具有的意義，在於承繼了此無限人性論的傳統，發揮其高度的義理價值，使人在道德實踐能力面前不分階級地域，一概平等，具有鼓舞人心的力量。此外，又強調以此應對各種狀況，表現出這種思想絕非以個體向內逆反探求，枯坐默觀，空言心性為唯一依歸，而是具有應對現實的能動性，以普世價值貫串各種情境。王陽明所說的「聖人之心如明鏡，只是一箇明，則隨感而應，無物不照……學者惟患此心之未能明，不患事變之不能盡」⁶⁶，正為一齋所繼承。這或許可以說明，何以《言志四錄》在幕末成為維新運動的精神推手，又何以在今日仍享有其地位而能普及流傳，再版多次。

而最須注意的是，一齋身為日本人而發揚此中國道德理論，又從

⁶⁶ 《傳習錄》，卷上，頁 59-60。

「天」的角度解消了夷夏之辨以確立日本主體性，可以說從跨地域的面向顯示出儒學（特別是理學）系統的適用性。對於儒學固有的系統，包括本體宇宙論、天人關係、義命對揚與無限人性論等，一齋在接受的同時又成功開出了相應於日本的詮釋特色，這一點提供了中日文化對話的一個重要環節。一齋此論，無非是一種來自異文化的儒學體證之言，這意味著：此時的「儒學」已非中國所獨有，而是人類全體的文化財。對上通於世界終極秩序，內在於所有人之中的無限心加以強調的人性論，在此示範了其「塞于天地之間」（借用《孟子·公孫丑上》語）的普遍性，足以超越各時空而給予人們啓示。

四、結 語

幕末時期儒者佐藤一齋以精通《易》學著稱，又以其學術地位而擔任昌平黌儒官，其學術系統兼有朱子學和陽明學色彩，門下及其後學中多有幕末及明治維新時期的重要人物，由此可見其重要性。一齋的代表性著作爲其語錄《言志四錄》，直至今日仍具有影響力。本文嘗試以「天」的概念爲切入點，並以《言志四錄》爲主，來分析此概念在一齋思想中的定位。關於此問題，在前人說法中較有代表性的是相良亨的論點，他主張一齋思想中的「天」僅爲具備無妄性質的萬物主宰，這樣的「天」並不代表超越狀況、普遍的善惡是非判準。宮城公子承繼此觀點，進一步說一齋這種否定朱子學「天理」的態度是近於陽明學的。這也顯示出，如何理解一齋的「天」思想，是直接牽涉到一齋的學術史定位結果的。本文在探討一齋的「天」思想之後認爲，一齋並非如相良亨所言，不談超越狀況的普遍判準，相反的，一齋承繼了朱子學以來的理氣觀，肯定了「天理」的地位。「天」除了是萬物主宰之外，也承載了客觀普遍的道德規範。而人之所以能認知此普遍的道德規範，其關鍵在於「天」創生萬物時所賦予人的「靈光」，使人心能全幅呈現天理，而在當下與「天」

具有同一性。「天」的這種性質是使一齋思想中的道德規範來源得以確立之基礎，更是他解消夷夏之辨、肯定日本主體性的途徑。因此在探討一齋思想時，作為客觀普遍道德規範之承載者義涵的「天」是不能被忽略的。此外，「天」的萬物主宰性質，帶來了宿命論的思考。但此並未使一齋的思想流於消極，而是就儒家傳統義命對揚想法，提出了對此應有的態度，這也是一齋的「天」思想中展現出的儒家傳統積極面。

一齋的「天」思想所展現出的意義，正在於其中肯定普遍道德規範的想法。一齋從「天」的高度說明了道德跨時空的普遍性，而此又與其所承繼的儒學（特別是宋學）基本性格有密切的關係。可以說一齋不僅成功利用儒家理論提高日本主體性，也見證了儒學跨文化的適用性。這可以進一步給予人們啓示，對儒學作為並非中國所獨有，而是人類共同文化財時，其中所包含的上通於世界終極秩序的無限人性論，及挺立人類道德主體性、激發人類自我道德意識及其自信之功能與價值進行省思，以發揚其現代意義。這或許也可說明何以《言志四錄》不僅是幕末維新運動的精神推手之一，且成書至今兩百餘年，仍為後人所重視。對現代的非日本人而言，亦不失為一修身教材。

徵引文獻

(一)古籍

1.中國古籍

- 〔宋〕程顥、程頤：《二程集》，北京：中華書局，2004。
- 〔宋〕朱熹：《易學啓蒙》，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第一冊，上海：上海古籍出版社，2002。
- 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，臺北：鵝湖出版社，2005。
- 〔宋〕朱熹：《周易本義》，《周易二種》，臺北：大安出版社，1999。
- 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第十四至十八冊，上海：上海古籍出版社，2002。

〔清〕王夫之：《張子正蒙注》，臺北：世界書局，1967。

〔清〕孫詒讓：《墨子閒詁》，臺北：世界書局，1967。

〔清〕黃遵憲：《日本國志》，臺北：文海出版社，1981。

2.日本近世著作

* 荻生徂徠：《弁名》，《日本倫理彙編》第六冊「古學派の部 下」，東京：育成會，1903。

大鹽中齋：〈寄一齋佐藤氏書〉，《日本思想大系 46 佐藤一齋・大塩中齋》，東京：岩波書店，1982。

* 佐藤一齋：《言志錄》、《言志後錄》、《言志晚錄》、《言志耄錄》，《日本思想大系 46 佐藤一齋・大塩中齋》，東京：岩波書店，1982。

* 佐藤一齋：《愛日樓全集》，荻生茂博編：《近世儒家文集集成》第十六卷，東京：ぺりかん社，1999。

(二)近人論著

山縣明人：〈言志四録における思想的戦略の変容〉，《陽明学》3，1991：64-81。川上正光譯：《言志四録全訳注》，東京：講談社，1978。

井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》第三冊「陽明學派の部 下」，東京：育成會，1903。

王家驊：《儒家思想與日本文化》，臺北：淑馨出版社，1994。

田中佩刀：〈一齋学の系譜〉，《陽明学》3，1991：82-99。

* 安井小太郎：《日本儒學史》，東京：富山房，1939。

朱謙之：《日本的古學及陽明學》，北京：人民出版社，2000。

牟宗三主講，盧雪崑錄音整理：《四因說演講錄》，臺北：鵝湖出版社，1997。

吳偉明：《易學對德川日本的影響》，香港：中文大學出版社，2009。

近藤正則：〈佐藤一齋学の基調「心之靈光」をめぐって〉，《岐阜女子大学紀要》37，2008：103-112。

* 相良亨：〈言志四録と洗心洞劄記〉，載《日本思想大系 46 佐藤一齋・大塩中齋》，東京：岩波書店，1982，頁 709-738。

* 相良亨：〈德川時代の儒教〉，收錄於相良亨：《日本の儒教 II》，《相良亨著作集》第二冊，東京：ぺりかん社，1996。

宮城公子著，許婷婷譯：〈日本的近代化與儒教的主體〉，載張寶三、徐興慶編：《德川時代日本儒學史論集》，臺北：國立臺灣大學出版中

心，2004，頁 243-277。

- * 高瀬代次郎：《佐藤一齋と其の門人》，東京：南陽堂本店，1922。
- 張君勱：《比較中日陽明學》，臺北：臺灣商務印書館，1970。
- 張崑將：〈幕末維新陽明學的思想內涵及其作用〉，收錄於張崑將：《德川日本儒學思想的特質：神道、徂徠學與陽明學》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2007，頁 229-280。
- 張崑將：《德川日本「忠」「孝」概念的形成與發展——以兵學與陽明學爲中心》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2004。
- 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：臺灣學生書局，1983。
- 勞思光：《新編中國哲學史》第一冊，臺北：三民書局，1999。
- * 黃俊傑：〈論中國經典中「中國」概念的涵義及其在近世日本與現代臺灣的轉化〉，《臺灣東亞文明研究學刊》3.2，2006：91-100。
- * 楊儒賓：〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》3.2，2006：1-39。
- 戴瑞坤：《陽明學說對日本之影響》，臺北：中國文化大學出版部，1981。
- * 藤井倫明：〈『誠』在日本的變貌——由朱子之『誠』與山鹿素行之『誠』談起〉，《臺灣東亞文明研究學刊》5.2，2008：13-34。

(三)網路資料

日本國立國會圖書館：<http://opac.ndl.go.jp/>

（說明：徵引文獻前標示 * 號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Fujii, Michiaki. Chengzai Riben De Bianmao You Zhuzi Zhicheng yu Shanlu Suxing Zhicheng Tanqi *The Transformation of the Meaning of “Ch’eng” in Japan: Discussions of the Meaning of “Cheng” from Chu His and Yamaga Soko Respectively*, Taiwan Dongya Wenming Yanjiu Xuekan *Taiwan Journal of East Asian Studies*, 5.2, 2008, pp. 13-34.
- Huang, Chun-Chieh, Lun Zhongguo Jingdian Zhong Zhongguo Gainian De Hanyi Jiqi Zai Jinshi Riben Yu Xiandai Taiwan De Zhuanghua *The Idea of “Zhongguo” and Its Transformation in Early Modern Japan and*

- Contemporary Taiwan*, Taiwan Dongya Wenming Yanjiu Xuekan *Taiwan Journal of East Asian Studies*, 3.2, 2006, 91-100
- Ogyu, Sorai. Benmei *Distinguishing the Name*. Tokyo:Ikuseikai, 1903.
- Sagara, Tooru. Genshishiroku to senshindo sakki *The Four Analects on Ambition and Reading Notes in Senshindo*. Tokyo:Iwanamishoten, 1982.
- Sagara, Tooru. Tokugawajidai no jyu kyō *Confucianism in Tokugawa Period* in Sagara Tooru Chosakusho *Corpus of Tooru Sagara*. Tokyo:Belikansha, 1996.
- Sato, Issai. Ainirobunsho *Corpus in Ainiro*. Tokyo: Belikansha, 1999.
- Sato, Issai. Genshishiroku *The Four Analects on Ambition*. Tokyo: Iwanami shoten, 1982.
- Takase, Daijiro. Satoissai to sono monjin *Issai Sato and His Students*. Tokyo: Nanyoto honten, 1922.
- Yang, Rur-Bin, Liangzhong Qixue Liangzhong Ruxue *Two Kinds of Ch'i Philosophy, Two Kinds of Confucianism*, Taiwan Dongya Wenming Yanjiu Xuekan *Taiwan Journal of East Asian Studies*, 3.2, 2006, 1-39.
- Yasui, Kotaro. Nihon jyu gaku shi *History of Japanese Confucianism*. Tokyo: Toyamabo, 1939.

“Heaven” in Issai Sato’s Genshishiroku

Chen, Wei-chin

(Received March 31,2011 ; Accepted June 17,2011)

Abstract

This paper aims to the concept of “Heaven” to analyze the structure of Issai Sato who was an important Japanese Confucian in latter Edo Period and was famous for his academic achievements on Shushigaku and Yomeigaku. From the latter Edo Period to Meiji Restoration, his analects Genshishiroku was popular and usually read by samurais. Even now, it is published in Japan repeatedly. This appearance shows the importance of Issai Sato and his Genshishiroku. We can also find that the concept of “Heaven” in Genshishiroku is the foundation of Issai Sato’s thought. It contains these three meanings: destiny, morality and creator. Through the concept of “Heaven” in Genshishiroku, we can discover the value of Confucianism as the worldwide culture property.

Keywords: Japanese Confucianism, Issai Sato, Genshishiroku, Heaven, generality

