

朱熹與荻生徂徠之思想比較

——以「天心」為線索

陳 曉 傑^{*}

摘 要

作為理學之集大成者的朱熹和反理學的古學派思想家荻生徂徠，兩者的思想歷來被默認為是互相對立的，然而本文通過考察兩者對「天心」的思考以及相關問題，試圖對這一點做出修正。朱熹論及「天心」，一是沿襲古典儒學的人格神成分的天，二是以「天地之心」而論之，對於後者，朱熹主要是在天地創生萬物的「生生」之框架下進行理解的，並且側重於「天命之謂性」的規律性與秩序含義。與之相比，徂徠更強調天的超越性，所以「天心」亦不可能同於「人心」，但是，聖人還是能夠在一定程度上洞察天意，從而領會到生死流轉之中的「生生」才是「天心」。並且在個體層面上，徂徠將「知天命」作為君子的必要條件，這種確定性的「知」，與朱熹區分「氣命」（福善禍淫等等）與「理命」、並以後者為必然的理解是一致的。朱熹與徂徠，兩人從不同的前提與立場出發，最終卻得出了相似的結論。

關鍵詞：朱熹、荻生徂徠、天心、生生、天命

^{*} 作者現為武漢大學國學院講師。

Comparative Studies between Zhu Xi and Ogyu Sorai:

Taking “Heart of Heaven” as a Clue

Xiaojie Chen^{*}

Abstract

Regarding Zhu Xi, the most famous neo-Confucian, and Ogyu Sorai, the anti-neo-Confucian philosopher in Edo period, the thoughts of both are usually seemed as opposite. However, by investigation of their consideration about “Heart of Heaven” and related concepts, I argue that this kind of prejudice requires revision, at least partly. For Zhu Xi, “Heart of Heaven” inherits some characteristics of emotional God in classics, on the other hand, the focus has been transferred to “Heart of Heaven and Earth”, which is comprehended in the context of Heaven creates everything in the world persistently. By contrast, Ogyu Sorai takes emphasis on the transcendental aspect of Heaven, and rejects any analogical consideration between “Heart of Heaven” and “human being’s mind”. Nonetheless, Ideal Man of Confucius, almost seemed as

^{*} Lecturer, School of Chinese Classics, Wuhan University

superman by Ogyu Sorai, could still apperceive Heaven's intention in some extent, thus realize the "persistent creating" being more fundamental than endless cycle. Furthermore, it is necessary to being a gentleman as to "acknowledge the mandate of Heaven." Such a knowledge is so absolute, that reminds us Zhu Xi's consideration that there are two kinds of destinies, one is based on *qi* 氣, the other is originated from *li* 理, which should be pursued than the former. As a result, we can see that two philosophers in different styles, based on almost opposite presumptions, finally achieved the similar conclusion.

Keyword: Zhu Xi, Ogyu Sorai, Heart of Heaven *tian xin*, persistent creating process *sheng sheng*, mandate of Heaven *tian ming*

朱熹與荻生徂徠之思想比較

——以「天心」為線索*

陳 曉 傑

一、序言

荻生徂徠(1666-1728)是日本江戶時代古學派的代表人物，其思想不僅在當時具有相當大的影響力，而且以丸山眞男的《日本政治思想史研究》為契機，徂徠長期處於日本思想史研究的聚光燈下，儘管戰後的研究對於丸山的研究範式以及結論多有質疑，然而對於徂徠思想的研究以及評價始終是無法回避的。¹徂徠和稍早於他的伊藤仁齋(1627-1705)一樣，都以「反朱子學」而出名，所不同的是仁齋更側重於從形上學的層面對朱子學體系進行解構(當然與此同時也完成了新的人性論建構)，而徂徠則更直接否定了宋明儒學內聖外王的預設，號稱回返三代的「先王之道」。也正因為如此，以丸山為代表的日本思想史研究，長期以來都將理學之集大成者朱熹(1130-1200)與荻生徂徠之間的關係理解為「朱子學／理學(前近代的)——反朱子學／

* 本文在整體思路架構以及個別細節處，都得到了兩位匿名審稿人的諸多批評與指正，在此一併表示謝意。

¹ 這種對學科範式以及問題意識的巨大影響力，就筆者之管見，在中國哲學研究領域，也只有牟宗三對宋明儒學研究的影響能夠與之相提並論。

反理學（近代性的思想先驅）」這樣的對立圖式。²即便近二、三十年以來，包括丸山的弟子在內，很多學者都已經日益清醒地意識到荻生徂徠的思想可能很難簡單地被歸為「具有近代性」或者相反，而朱熹的思想也未必就「落後」而成為中國近代化的絆腳石，但無論如此，僅僅就思想本身（亦即是說，拋開作為觀察者與評價者的「我們」的價值判斷與後見之明）而言，荻生徂徠與朱熹的思想「水火不相容」，這一點似乎是毋庸置疑的。然而，正如近年來有學者指出，作為仁齋核心思想的「生生」，包括程頤（1033-1107）以及朱熹在內的宋代理學家都或多或少重視這個來自《周易》的理念——儘管他們的具體理解未必與仁齋相同；³徂徠本人對朱熹的批駁可謂不遺餘力，然而這也並不直接意味著，他們的思想就完全沒有相近或者匯通之處。

在此，本文即以「天心」作為考察的線索，在分別對朱熹與荻生徂徠言及「天心」的材料進行考察與說明的基礎上，對其進行初步的比較，從而使其異同之處得以明瞭。在進入正式討論之前，讓我們簡

² 當然，丸山並不是第一個將徂徠學與「近代」扯上關係的學者。明治早期的啓蒙思想家西周（1829-1897）、加藤弘之（1836-1916），以及近代著名學者井上哲次郎（1855-1944）所撰寫的《日本古學派之研究》（1902年），都試圖從徂徠學當中發掘西方近代思想的要素，以此來證明日本的近代化是有其本土之思想淵源的。在戰後如今中寬司也將徂徠學的特質定位為功利主義。但是，上述將徂徠學與西方近代思想進行對接主要是從功利主義的角度，這顯然與丸山所思考的「近代性」有很大不同，而正是丸山所思考的「近代性」的兩大主要指標（政治與道德的相互分離、自然秩序向人為秩序觀的轉化），對於日本戰後的徂徠學研究、乃至整個日本思想史研究都具有極其巨大的影響力。

³ 「一直以來，雖然有種種論述仁齋的文章，但卻沒有批判意識地共有如下這種觀點：仁齋將朱子學視為靜態的東西的誤解，或者說與朱子學是根本對立之關係的印象。在那裡，以『活物』或『生生』作為仁齋的特徵。仁齋斷定朱子學是『見死道理，不見活道理』（《童子問》下，第25條）而展開自己的活物說，在修養論上也對朱子學進行了極度的誇張：『至一草一木之微，莫不鑽研講磨其理……至修己治人之術，不能置己於度外』（《童子問》下，第23條），而強調自己的學說，完全依據這樣的批判來理解朱子學，未免操之過急。」阿部光磨：〈江戸時代前期における「聖人可学」の一展開——伊藤仁齋による「古義」の標榜について〉，《日本思想史學》第44期（2012年），頁175。

單回顧一下「天心」這個詞的概念史。《尚書·咸有一德篇》有「克享天心，受天明命」，孔穎達《尚書正義》曰：「德當神意，神乃享之，故以『享』為當也。天道遠而人道近，天之命人，非有言辭文誥，正以神明佑之，使之所征無敵，謂之受天命也。」⁴有德之王者符合天之意願，故天不言之而以神明之力加於王者，使其無敵於天下，此之謂「受天命」，很明顯，「天心」是指人格神之意志。

與之相類似的是《論語·堯曰篇》中出現的「帝心」概念：「予小子履，敢用玄牡，敢昭告於皇皇后帝：有罪不敢赦。帝臣不蔽，簡在帝心。朕躬有罪，無以萬方；萬方有罪，罪在朕躬。」⁵此句出自《尚書·湯誥篇》：「……各守爾典，以承天休。爾有善，朕弗敢蔽。罪當朕躬，弗敢自赦，惟簡在上帝之心。」偽孔安國傳注曰：「所以不蔽善人，不赦己罪，以其簡在天心故也。」⁶孔穎達正義則引用了鄭玄注釋《論語·堯曰篇》的說法：「簡閱在天心，言天簡閱其善惡也。」⁷也就是說，人不管行善還是為惡，他人無從包庇或者遮掩，因為天=上帝對此都「看在眼裡，記在心裡」。在這裡，「天心」或者「帝心」並不僅僅包含了意志，還有認知與記憶的要素，天的擬人化程度由此可見一斑。

提到「天心」，就不得不提「天地之心」。「天地之心」語出《周易·復卦·彖辭上》：「復，其見天地之心乎。」⁸《周易·繫辭下》曰：「天地之大德曰生。」⁹由此可見，「天地之心」是指「生物之心」或者「生生」之健動，在這裡，天地之「心」是否具有人格性或者意

⁴ 孔安國傳，孔穎達疏：《尚書正義》（北京：北京大學出版社，2000年），卷8，頁257-258。

⁵ 何晏注，邢昺疏：《論語註疏》（北京：北京大學出版社，2000年），頁302。

⁶ 孔安國傳，孔穎達疏：《尚書正義》，卷8，頁240。

⁷ 何晏注，邢昺疏：《論語註疏》，頁303。

⁸ 王弼注，孔穎達疏：《周易正義》（北京：北京大學出版社，2000年），頁131。

⁹ 王弼注，孔穎達疏：《周易正義》，頁349。

志，並不很清晰，但在宋代的理學興起之後，天的人格成分逐漸減弱，很多理學家就把「天地之心」與「天心」等同起來。下文就會提到，朱熹主要關注「天地之心」，而且在使用上面也與之前的理學家有所不同。

在下文我們馬上就會看到，朱熹與荻生徂徠對於「天心」一詞的使用基本上與古典時期的儒學相近，而在進一步挖掘其內涵以及結合其他相關資料進行綜合考察之後，我們才會發現，將朱熹幾乎視為死敵、處處作對的徂徠，其對於「天心」乃至「天」的思考，與朱熹的距離可能並沒有人們通常所想像的那麼大。

二、朱熹論「天心」與「天地之心」

既然朱熹被稱為理學之集大成者，而其思想又多承襲自程頤，在此即以程頤為考察的起點。從程頤使用「天心」的用例來看，除了《文集》卷六的〈為家臣應詔上英宗皇帝書〉¹⁰之外，其他情況下都將「天心」與「仁」、「公」等聯繫起來，偏向於抽象化、非人格化的理解：

人皆稱柳下惠為聖人，只是因循前人之語，非自見。假如人言孔子為聖人也，須直待己實見聖處，方可信。合而聽之，則聖，公則自同。若有私心，便不同。同即是天心。¹¹

請教曰：「某以仁惟公可盡之。」伊川沉思久之，曰：「思而至

¹⁰ 程頤云：「臣聞水旱之沴，由陰陽之不和，陰陽不和係政事之所致。是以自昔明王，或遇災變，則必警懼以省躬之過，思政之闕，廣延眾論，求所以當天心，致和氣。故能消弭變異，長保隆平……道固可見矣。天下之人，一聞詔音，莫不鼓舞相慶，謂陛下必能上應天心，召迎和氣。臣以為唯至誠可以動天，在陛下誠意而已。」程頤：《二程集》第1冊（北京：中華書局，1981年），《伊川先生文集二》，卷6〈為家臣應詔上英宗皇帝書〉，頁518。

¹¹ 程頤：《二程集》，《河南程氏遺書》，卷15，頁145。

此，學者所難及也。天心所以至仁者，惟公爾。人能至公，便是仁。」¹²

子曰：「公則同，私則異。同者，天心也。」¹³

回過頭來看朱熹。¹⁴先考察《朱文公文集》的用例：

(1) 臣愚竊以為，此乃天心仁愛陛下之厚，不待政過行失，而先致其警戒之意，以啓聖心，使盛德大美。¹⁵

(2) 臣竊惟皇帝陛下臨禦以來，夙興夜寐，畏天恤民，誠敬寬仁，格於上下，宜其天心克享，民物阜安……然而天心未豫，邦本動搖，宸慮雖深，旱氣未究，是則必有說矣。¹⁶

(3) 且以今日天下之事論之，上則天心未豫，而饑饉薦臻。下則民力已殫，而賦斂方急，盜賊四起，人心動搖。¹⁷

(4) 今天心未豫，而民力已殫。國威未振，而敵情叵測。惟明公於此深念，而亟圖之。¹⁸

資料(1)和(2)都屬於對皇帝之上奏：天降災異，警示朝廷之失政，此正體現出「天心」對皇帝之仁愛，以上均為古代「天譴論」之常套。(3)和(4)都是個人來往之書簡，朱熹同樣說「天心未豫」。在上述諸例中，朱熹對「天心」的理解可以說基本契合於支配萬物之命運

¹² 程頤：《二程集》，《河南程氏外書》，卷12，頁439。

¹³ 程頤：《二程集》，《河南程氏粹言》，卷2〈心性篇〉，頁1256。

¹⁴ 朱熹書信之寫作年代，均參照陳來：《朱子書信編年考證（增訂本）》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008年）。

¹⁵ 《文集》，卷11〈壬午應詔封事（紹興三十二年壬午夏六月孝宗即位詔求直言秋八月公應詔上）〉，收入朱傑人等編：《朱子全書》（以下簡稱《全書》）第20冊（上海：上海古籍出版社，1996年），頁578，1162年所作。

¹⁶ 《文集》，卷13〈辛醜延和奏劄一〉，《全書》第20冊，頁637-638，1181年所作。

¹⁷ 《文集》，卷24〈與陳郎書〉，《全書》第21冊，頁1084-1085，1165年所作。

¹⁸ 《文集》，卷27〈答梁丞相書〉，《全書》第21冊，頁1194，1185年所作。

的古典「主宰」者之天的形象。¹⁹

《朱子語類》中出現的「天心」也有很多。撇除論及其他理學家（邵雍、張載、程頤）的「天心」論，朱熹也有主動提及「天心」的例子：

(5) 居甫問「復見天地之心」。曰：「復未見造化，而造化之心於此可見。」……曰：「渠是添一重說話，下自是一陽，如何說無？上五陰亦不可說無。說無便死了，無復生成之意，如何見其心？且如人身上，一陽善也，五陰惡也；一陽君子也，五陰小人也……才復，則本性復明，非天心而何！」²⁰

(6) 問：「橫渠言：『帝天之命，主於民心。』」曰：「皆此理也。民心之所向，即天心之所存也。」²¹

資料(5)中，朱熹很自然地將「天地之心」等同於「天心」，而資料(6)依據的是「天視自我民視，天聽自我民聽」的政治思想，這種理解依然似乎是指向了某種人格或者具有意志的天。

既然資料(5)當中提到「復見天地之心」，那麼接下來即考察朱熹的「天地之心」思想。相對於沿襲古典儒學的「天心」思想而言，朱熹對於「天地之心」有更豐富的發揮與思考。

北宋時代，歐陽脩在《易童子問》中就已經明確提出「天地以生物為心」，²²之後二程也繼承了該主張。「天地以生物為心」之解釋可以

¹⁹ 田浩的〈論朱熹和天〉（《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》，2008年第1期，頁1-17）一文，對學界通常所認定的「由天到理的分水嶺式轉變」的朱熹之天觀提出質疑，指出朱熹的天思想的人格、意志之成分。但是，田浩在文中也提到「天心」，卻認為「在他的《文集》中多半有用這個詞指稱當今皇上之心」（頁4）。《文集》中所出現的「天心」之用例，去除神道碑等間接引用，共有11例（卷11、24、27、37、57、73、76、89各一處，卷13有兩處），無一是指「當今皇上之心」。

²⁰ 朱熹著，黎靖德編：《朱子語類》（以下簡稱《語類》）（北京：中華書局，1986年），卷71，頁1793。

²¹ 《語類》，卷99，頁2535。

²² 歐陽脩：《歐陽脩全集》（北京：中國書店，1986年），頁563。關於「天

說是宋代理學之基調，²³朱熹在《周易本義》中也沿襲了前人的說法：「積陰之下一陽復生，天地生物之心幾於滅息，而至此乃復可見。在人則為靜極而動，惡極而善，本心幾息而復見之端也。」²⁴

在朱熹四十歲所作的〈仁說〉中，有如下之論：

天地以生物為心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以為心者也。故語心之德，雖其總攝貫通、無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣。²⁵

朱熹晚年回顧此文，曾說：「〈仁說〉只說得前一截好。」²⁶撰於同年而略早的〈克齋記〉中也有基本相同的說法：

性情之德無所不備，而一言足以盡其妙，曰「仁」而已。……蓋仁也者，天地所以生物之心，而人物之所以得以為心者也。惟其得夫天地生物之心以為心，是以未發之前，四德具焉，曰仁義禮智，而仁無不統。已發之際，四端著焉，曰惻隱羞惡辭讓是非，而惻隱之心無所不通。此仁之體用所以涵育渾全，周流貫徹，專一心之妙，而為眾善之長也。²⁷

兩種說法基本相同。朱熹認為：「天地之心」或者「性情之德」是無

地之心」的思想史概述，可參看吳震：《羅汝芳評傳》（南京：南京大學出版社，2005年），頁368。

²³ 另外，同樣出自《繫辭傳》的「生生之謂易」（《周易正義》，頁319），此「生生」之概念歷來為儒家所重視，到了宋代，更由程灝點出「生生」與「仁」之關係：「『天地之大德曰生』……萬物之生意最可觀，此『元者善之長也』，斯所謂仁也。」《河南程氏遺書》卷十一，《二程集》，頁120。「天地生物之心」在朱熹的思想中具有很豐富的內涵，放在易學思想之框架下的討論，可以參看張克賓：〈論朱熹易哲學中的「生生」與仁〉，《中州學刊》2012年第1期，頁114-118。

²⁴ 《全書》第1冊，頁95。

²⁵ 《文集》，卷67，《全書》第23冊，頁3279。

²⁶ 《語類》，卷105，頁2632。此條記錄者為李閔祖，所以判定為戊申（1188年）以後所聞。

²⁷ 《文集》，卷77，《全書》第24冊，頁3709。

所不備的，但「一言以蔽之」，則可以說是「仁」，這一點在之後與徂徠的比較中還會提到，在這裡我們只需要明確知道，雖然朱熹喜歡用「天地生物之心」或者「生生」來談「天地之心」，但「天地之心」的內涵並不僅僅限於「天地生物之心」或者「生生」，其「德」也並不僅有「仁」，對這一點的理解是本文能夠將朱熹與徂徠的「天心」思想進行全面比較的前提條件。另外，〈克齋記〉中認為「仁」是「天地所以生物之心」，既然說到「所以」，很顯然後者更偏向於從「理」的「所以然」之層面。但之後朱熹就用了「已發／未發」、「體／用」的二分法圖式，由此可見「仁」是貫通已發未發和體用的。朱熹將「天地之心」、進而將「天地生物之心」與「仁」相聯繫，此殆無疑義。

〈仁說〉的第二段也很重要，先摘錄如下：

蓋天地之心，其德有四，曰元亨利貞，而元無不統。其運行焉，則為春夏秋冬之序，而春生之氣無所不通。故人之為心，其德亦有四，曰仁義禮智，而仁無不包。其發用焉，則為愛恭宜別之情，而惻隱之心無所不貫。故論天地之心者，則曰乾元、坤元，則四德之體用不待悉數而足。論人心之妙者，則曰「仁，人心也」，則四德之體用亦不待遍舉而該。

「天地之心」的德有「元亨利貞」，而「元」起到了統領的作用，「春」與「夏秋冬」、「仁」與「義禮智」的關係也是如此，所以我們需要注意，朱熹並不是將「仁」與「天地之心」劃上等號，而是強調，無論是「天地之心」的內涵還是其運作都散化在天地萬物之中，「仁」或者說「生生」都是更具普遍性、根本性的一種價值向度。²⁸

有趣的是，程頤進一步將「天地之心」理解為「天地無心」：「天

²⁸ 「仁」與「天地生物」或者「生生」的根本聯繫，可以從《語類》當中找到佐證：「仁字恐只是生意。」《語類》，卷6，頁110；「仁字有生意，是言仁之生道也。」《語類》，卷61，頁1460。

地無心而成化，聖人有心而無爲。」²⁹對此，朱熹及門人也曾圍繞天地「有心」還是「無心」展開過討論，限於篇幅，在此僅以《語類》中的一段集中性討論為例進行分析。

(7) 道夫言：「向者先生教思量天地有心無心。近思之，竊謂天地無心，仁便是天地之心。若使其有心，必有思慮，有營爲。天地曷嘗有思慮來！然其所以『四時行，百物生』者，蓋以其合當如此便如此，不待思維，此所以爲天地之道。」曰：「如此，則易所謂『復其見天地之心』，『正大而天地之情可見』，又如何？如公所說，只說得他無心處爾。若果無心，則須牛生出馬，桃樹上發李花，他又卻自定。程子曰：『以主宰謂之帝，以性情謂之乾。』他這名義自定，心便是他個主宰處，所以謂天地以生物爲心。中間欽夫以爲某不合如此說。某謂天地別無勾當，只是以生物爲心。一元之氣，運轉流通，略無停間，只是生出許多萬物而已。」問：「程子謂：『天地無心而成化，聖人有心而無爲。』」曰：「這是說天地無心處。且如『四時行，百物生』，天地何所容心？至於聖人，則順理而已，復何爲哉！所以明道云：『天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。』說得最好。」問：「普萬物，莫是以心周遍而無私否？」曰：「天地以此心普及萬物，人得之遂爲人之心，物得之遂爲物之心，草木禽獸接著遂爲草木禽獸之心，只是一個天地之心爾。今須要知得他有心處，又要見得他無心處，只恁定說不得。」³⁰

從「有心」和「無心」的角度，可以做出如下整理：

有心——如果天地無心，牛未必會生牛而可能生出馬，但現象世界中並沒有出現這樣的混亂，由此可見天地「有心」。

²⁹ 程頤：《二程集》，《河南程氏經說》，卷1〈伊川先生易說〉，頁1029。

³⁰ 《語類》，卷1，頁4-5。

無心——天地雖然有心，但此「心普萬物」，沒有任何私意，故曰天地「無心」。

在本段的最後朱熹總結道：「今須要知得他有心處，又要見得他無心處，只恁定說不得。」表面上看，對於天地之心，朱熹採取了兩面（即可言「有心」、也可言「無心」）兼顧的態度。

但是，仔細觀察《語類》的文脈，我們便會發現，與弟子道夫重視「無心」之側面相比，朱熹在承認此理解的基礎上，反覆強調天地「有心」：「如此，則易所謂『復其見天地之心』，『正大而天地之情可見』，又如何？如公所說，只說得他無心處爾。」「這是說天地無心處。且如『四時行，百物生』，天地何所容心？」

又例如：

或問：「『天地之帥吾其性』，先生解以『乾健、坤順為天地之志』。天地安得有志？」曰：「『復其見天地之心』，『天地之情可見』，安得謂天地無心、情乎！」或曰：「福善禍淫，天之志否？」曰：「程先生說『天地以生物為心』，最好，此乃是無心之心也。」³¹

在這裡，弟子人傑問「天地安得有志」，換句話說，他認為天地應該是沒有意志的，但是朱熹卻以古典中的「天地之心」、「天地之情」為依據，斷然否定了「天地無心、情」的非人格化的看法。朱熹雖然在表面上以「無心」和「有心」對舉，但兩者之間的分量並不完全一樣，而應當是：朱熹首先認為天地是「有心」，以此為前提，考慮到天不會像人那樣進行思考、也不具有感情，而將此側面理解為「無心」。

在中國古代，「心」通常被理解為具有思考、意識之機能，《國語·周語上》：「夫民慮之於心，而宣之於口，成而行之，胡可壅

³¹ 《語類》，卷 98，頁 2520。

也。」³²《孟子·告子上》：「心之官則思。」³³朱熹的「心」也是如此。但是需要注意的是，「天地之心」的「心」字非常特殊。資料(7)中，朱熹說：「某謂天地別無勾當，只是以生物為心。一元之氣，運轉流通，略無停間，只是生出許多萬物而已。」天地之運作只有一事，即不斷地（「一元之氣，運轉流通，略無停間」）創生萬物而已。類似的說法：

「天地以生物為心」。天包著地，別無所作爲，只是生物而已。亙古亙今，生生不窮。人物則得此生物之心以為心，所以個個肖他，本不須說以生物為心。緣做個語句難做，著個以生物為心。³⁴

問「復見天地之心」。曰：「天地所以運行不息者，做個甚事？只是生物而已。」³⁵

爲了把握朱熹的「天地之心」，我們必須拋棄以「心」爲「一物」或者「實體」的前理解。在常識意義上，顯然應當是先有實體之「心」，後有「心」之具體運作，但是對「天地」而言，首先存在的是天地亙古亙今的「生生」之「作爲」，對此既成事實，我們把它稱之爲「天地之心」，此「心」也顯然只是比喻意。正因爲以上之見解的反常識性，朱熹坦率承認：「緣做個語句難做，著個以生物為心」。

此外，天地之生物既然是「有心」，但不同於人類之思慮的不確定性，天地之「生生」具有絕對先天之規律：「若果無心，則須牛生出馬，桃樹上發李花，他又卻自定。」這種天地萬物包括四季流轉的普遍秩序和協調感，在宋代理學即稱之爲「理」。但是，我們不能就此以「天地之理」來代替「天地之心」。「理」本身是天地生物之運作的

³² 《國語》，收於于敏中等輯：《摛藻堂四庫全書薈要》，1773年鈔本，卷1，頁6。

³³ 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1982年），頁335。

³⁴ 《語類》，卷53，頁1280。

³⁵ 《語類》，卷71，頁1791。

根據，既然說是根據 (ground)，那就不能代替作為動詞的「天地——創生——萬物」(朱熹的「理」並不真正能創生萬物)。還有研究者提到「仁」與「天地之心」(「仁者，天地生物之心」、「生意」(「生底意思是仁」)的連貫統一性，但朱熹所強調的是「生底意思」、「仁之意思」，既然對此「意思」的理解需要兼顧理、氣之層面，那麼以「仁者，生之理」來證明「天地之心本質就是天地生物之理」，³⁶便不足為據，蓋「理」不可言「生意」，不可言「生底意思」。對於此類論述(「意思」、「生底意思」)，陳來的〈朱子思想中的四德論〉、〈朱子四德論續論〉³⁷有詳盡之展開與論述，在此不贅。本節開頭引用的〈仁說〉也好，〈克齋記〉也罷，都提及作為「生生之德」的「仁」是貫通「體／用」與「已發／未發」的，因此「天地之心」也必然不能僅僅理解為「理」。

通過上述的討論，我們可以初步得出如下結論：首先，朱熹對「天心」的理解基本與古典時期儒學相近，也就是具有人格神成分或者意志的天，但是，我們不能就此認為，朱熹的「天」思想僅僅是「祖述」古典時期儒學而已，這一點從他對「天地之心」的豐富闡發就可以看出端倪。朱熹認為，「天地之心」是無所不備的，但是在其中有某種根本而普遍的德性，此即是「仁」，此德性貫穿了「天地之心」的運作，被稱之為「生生」。朱熹在繼承了北宋理學的「天地以生物為心」的基礎上，以「天生萬物」的宇宙創生論為背景而展開其思想。朱熹所說的「天地(生物)之心」，要而言之，就是天地的生生不息之運作，而將此運作比喻為天地之「心」，因此「天地之心」絕非實體概念。與程頤以「無心」配「天」、以「有心」配「聖人」相比，朱熹更強調天地首先是「有心」，在「有心」之基礎上，因為天沒有人之思維感情，故可言「無心」。儘管在側重點上有所不同，朱熹和程頤一樣，

³⁶ 王錕：〈「天地以生物為心」——朱熹哲學的「生本論」〉，《哲學研究》2006年第2期，頁54。

³⁷ 分別刊載於《哲學研究》2011年第1期、《中華文史論叢》2011年第4期。

都抹消了「天地之心」這個概念的人格神成分與可能性（但「天地之心」也不能被單純地理解為「天地之理」）。

由此可見，雖然就包含的範圍而言，朱熹所說的「天心」之含義要比「天地之心」寬泛（因為「天心」既被認為等同於「天地之心」，又有與朱熹的「天地之心」所堅決排斥的人格神或者意志的天性格在內），然而從另一個角度來看，朱熹恐怕並沒有有意識地把「天心」當作一個比較重要的概念進行思考。正因為如此，古代的天譴論之天、以民心向背為準之天、與「天地生物之心」為同義詞之天，以上幾種很難整合的天之思想均被稱之為「天心」。

三、荻生徂徠論「天心」

（一）「福善禍淫」與「天命無常」³⁸

討論荻生徂徠的「天心」思想相對而言會更困難一些，因為直接材料並不太多。但既然朱熹也並沒有花太多心思在「天心」，而本文是通過分析朱熹的「天地之心」思想乃至朱熹對「天」的整體看法來間接地勾畫出「天心」在朱熹思想體系中所占據的位置，接下來對於徂徠的「天心」思想，也同樣需要借助類似的手段來進行考察。

談到「天」，徂徠首先一再強調的就是「天」對於人的絕對超越性，這一點從《弁名》的「天命帝鬼神」條就可以看出端倪：

（11）天不待解，人所皆知也。望之蒼蒼然，冥冥乎不可得而測之，日月星辰繫焉，風雨寒暑行焉。萬物所受命，而百神之宗者也。至尊無比，莫能踰而上者……是聖門第一義也。學者

³⁸ 本節的大部分內容已經以日文論文的形式發表，在本文中為了節約篇幅以及配合與朱熹思想的比較，進行了適當的篇幅縮減以及調整，可參看陳曉傑：〈荻生徂徠における「天」の問題〉，《東西學術研究所紀要》第47號，2014年，頁319-336。

先識斯義，而後聖人之道可得而言已。後世學者，逞私智而喜自用……故究其說，必至於天道無知而極矣。程子曰：「天地無心而成化」。豈不然乎。(A) 易曰：「復其見天地之心乎」。天之有心，豈不彰彰著明乎哉。故書曰：「惟天無親，克敬惟親」。又曰：「天道福善禍淫」。易曰：「天道虧盈而益謙」。孔子曰：「獲罪於天，無所禱也」。豈非以天心言之乎。仁齋先生駁宋儒者至矣，然其學猶至後世之學業。其言曰：「以有心視之，則流於災異，若漢儒是也。以無心視之，則陷於虛無，若宋儒是也。」可謂善為調停者也已。果其說之是乎，則天也者有心無心之間者也。可謂妄已。(B) 夫天之不與人同倫也，猶人之不與禽獸同倫焉……嗚呼天豈若人之心哉。蓋天也者，不可得而測焉者也。故曰：「天命無常」，「惟命不與常」。³⁹

在天之絕對性應當是「聖門第一義」的情況下，後世的宋明儒者卻「逞私智而喜自用」，尤其對於程頤的「天地無心而成化」，徂徠大不以為然，以為天當然是有「心」的。不過，既然天是超越者，⁴⁰因此天不可測，其心也不同于人之心，「故曰：天命無常」。這顯然是將「天」劃入了「不可知」論的範圍。

(12) 夫自思孟言「知天」，而後儒欲知天，或曰「天理」，或曰「天無心」也，豈非不敬之甚邪。聖人尊天之至，唯曰天知

³⁹ 荻生徂徠：《日本思想大系·荻生徂徠》（東京：巖波書店，1973年），頁235。以下，在引用《弁名》以及《弁道》，《政談》，《太平策》之際都用同一書。《論語徵》、《護園隨筆》、《徂徠先生答問書》則依據みすず書房出版的《荻生徂徠全集》（以下簡稱《全集》）。

⁴⁰ 並不意味著天就是「形而上」的「實體」或者「物自體」，否則徂徠就不會說：「天不待解，人所皆知也。望之蒼蒼然，冥冥乎不可得而測之，日月星辰繫焉，風雨寒暑行焉。」（《日本思想大系·荻生徂徠》，頁235）形而上之實體怎麼可能是能夠被看到和感知到、並且有空間性的描述（「日月星辰繫焉，風雨寒暑行焉」）呢？對此問題，可參考拙文：〈荻生徂徠の「天」——「天に法る」をめぐって〉，《東北アジア研究》第19號（2015年2月），頁99-121。

我，而未嘗曰知天焉。⁴¹

(13) 人之始生……方是時，仰首以視，日月星辰，森然懸乎上，風雨雲雷，不可得而測之，寒暑之來，不可以禦，草木萬物之生長化育，不可知其所由然。其焉能不畏而敬乎。故畏天畏鬼神，人之性有焉。⁴²

在資料(12)中，徂徠說：「唯曰天知我，而未嘗曰知天焉」，因此即便是聖人也無法「知天」。在徂徠看來，不管是將天理解為「理」還是「無心」，從孟子開始的所謂宋儒「道統論」系譜的人物都以「知天」而自負，這無疑是對天的大不敬。

在資料(13)中，天統管世界全部之運作，「不可知其所由然」。換句話說，作為根源者之天或者鬼神是「不可見也不可觸的某種不可思議之物」，⁴³因此對天乃至鬼神之敬畏也是人的自然之性情。確實到了後世，自然之變化或者萬物之成長或許可以由人間之知性而逐漸得到闡明，但人如果認為自己還能知「其所由然」，或者能測知風雨之來臨，或者抵禦寒暑之變化，這類想法在徂徠看來無疑是對天的大不敬。正如資料(12)所說，連聖人都無法「知天」，只是「尊天」而已。

在這裡，「不可知」的意思是說：天之本質對人而言是不可知的，或者說是徹底排除「天是什麼」（「理」、「生生」等等）的分析性言說，在徂徠看來，對天之窺測或者思考本身就是對天的褻瀆。在這裡，(B) 劃線部分「天命無常」的說法應當引起重視。這樣的思想可以追溯到《尚書》以及《毛詩》等古典，是從周初逐漸出現的思想，與對天的某種不信任感、乃至王朝之興衰變動以及緣由等密切相關。

然而，如果說「天命無常」、「惟命不與常」的說法在一定程度上是天意深遠不可測的特徵，那麼(A) 劃線部分的「天道福善禍淫」以及「天道虧盈而益謙」又如何理解呢？「福善禍淫」（《尚書·湯誥

⁴¹ 《論語徵》辛，《全集》，第4卷，1978年，頁261-262。

⁴² 《護園二筆》，《全集》，第17卷，1976年，頁349。

⁴³ 田原嗣郎：《徂徠学の世界》（東京：東京大学出版會，1991年），頁115。

篇》，《尚書正義》，頁 238）和「虧盈而益謙」（《周易·謙卦》，《周易正義》，頁 95）都說明天是有「心」的。也就是說，自己行善則天將降福於己，若相信這一點，天命便是有「常」、亦即有恆定之法則。一面說「無常」，一面說有恆定之法則，徂徠在同一段落裡面似乎陷入了自相矛盾。

在這裡需要關注接下來這段話：

（14）且天道豈可以一言盡乎。然古以福善禍淫論天道，而不及其他者，教之道為爾。諸老先生聖知自處，以知天自負，故喜言精微之理。古聖人所不言者，可謂戾道之甚者已。⁴⁴

正因為天道並非單純之物，古人才只以「福善禍淫」為教，而回避除此之外的說法。天道不可一言而盡之，也並非人類之知識所能推測與思考，在這個意義上，對於人類而言，天命是「無常」的。正因為如此，徂徠才會說：

（15）漢儒災異之說，猶之古之遺矣。然其謂日食若何，地震若何者，是以私智測天者也。宋儒曰「天即理也」者，亦以私智測天者也。⁴⁵

漢儒之災異說主張，像天變地異這樣的異常事態並非單純的自然現象，而是與人類世界、尤其與政治之作為有直接關係，所以為政者必須戒懼謹慎地完成自己的責任。到此為止，徂徠是贊成漢儒之意見的。但是漢儒更進一步將個別之災異與個別之政治問題聯繫起來，試圖給出合理化的解釋，這就已經是在試圖解讀天意了，如此正犯了「以私智測天」的大忌。那麼，應當如何做才好呢？

（16）夫禱者所以敬天也，仁人之事天，如孝子之事親焉。孝

⁴⁴ 《弁名》，頁 236。

⁴⁵ 《弁名》，頁 236。

子之於親，怒則謝，豈問過之有無乎，所以敬親也。仁人之於天，天災眚則禱，亦豈問過之有無乎，所以敬天也。⁴⁶

父母發怒，則孝子當馬上跪地謝罪，「天變地異」之現象也同樣如此。在此時，仁人（即「君子」）並不是思考自己是否有過錯或者錯在哪裡，而只是一味地對天禱告，這在徂徠看來才是「敬天」之態度。

換句話說，古之聖人在深刻體會現實世界的變化流轉的基礎上，給出了「福善禍淫」這樣的大原則，作為教化民眾之方針，希望民眾能行善積德，由此社會就能保持穩定與安康。但事實上，聖人也深知不管是「福善禍淫」，還是後來的「理」或者「生生」等說法，這種「一言而蔽之」的理解都無法涵蓋「天道」或者「天心」之全部，而這也正是天絕對超越於人的表現，落實到具體之事，即便行善，也無法保證行善之當事人就一定能獲得幸福。因此可知，「天也者，不可得而測焉者」的說法並不是絕對的「不可知論」，「福善禍淫」的說法也並不與「天命無常」產生矛盾。

讓我們再來看兩段材料：

(17) 詩曰：「維天之命，於穆不已」。本言天之所以降大命於周者，雖深遠不可見，亦滾滾無所底止已。⁴⁷

(18) 天道恢恢，不若人事之易見，故其意以為不如盡心人事之為勝焉。大抵後世學者，以盡人事與知天命並言，皆小人之歸哉。何則？古之務人事者，本於敬天焉，故古之人未有天人並言焉者，敬天故也。⁴⁸

像王朝更替這樣的重大事件，如前所述，周代之人認為是「天命」，此天命並非肆意之物，而應當是有蹤跡或者規律可循的（「敬德」「保民」）。但是徂徠對此類思考一律加以排斥（「深遠不可見」）。儘管如

⁴⁶ 《論語徵》丁，《全集》，第3卷，頁318。

⁴⁷ 《弁名》，頁235。

⁴⁸ 《論語徵》辛，《全集》，第4卷，頁263。

此，這種不可見不可知之天命，在資料(17)中被形容為「滾滾無所底止已」。所謂「滾滾」，《日本思想大系》的解說是「水流之盛而無所止」。⁴⁹人雖然無法看到「天命」，但依然能感受到其如同水流一般的大方向。

資料(18)的「天道恢恢」出自《史記·滑稽列傳》：「天道恢恢，豈不大哉。」⁵⁰強調了天道之廣大。在這裡，徂徠說「不若人事之易見」，說明天道並非完全不可見、不可把捉，而是「不易見」的意思，這同樣也證明瞭本文的觀點。

因此，徂徠的「天心」可以初步歸納為以下兩點：其一，因為經典當中明確提到天「克敬惟親」、「福善禍淫」，因此天必定是「有心」的，然而徂徠又特別強調天相對於人的超越性，因此人不可能「知天」，那麼「天心」或者「天意」也就不可知，這也就意味著：「天心」不可能像「人之心」，人不可能通過「人之心」來試圖理解「天心」。其二，儘管如此，「福善禍淫」的訓誡並非是「去魅化」時代的我們所理解的「神道設教」——聖人或者統治者為了更好地統治民眾而設定某些神靈或者神聖法則的存在，而是說，因為「天」的無限性，我們不可能通過一兩句話（「仁」、「理」等等）來進行概括，但人類、尤其是聖人，依然可以通過某種蓋然性的把握而體會到「天意」或者「天心」的大致方向，在這個意義上，依然可以說天「有心」，天「福善禍淫」。⁵¹

⁴⁹ 荻生徂徠：《日本思想大系·荻生徂徠》，頁122。

⁵⁰ 司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1959年），卷126，頁3197。

⁵¹ 事實上，對於徂徠所言「天」的「不可知」，除了筆者以外的研究者都默認為是絕對意義的「不可知」，例如小島康敬在反對丸山真男的「自然」與「作為」之二分法的文章中寫道：「徂徠認為『天』絕對不可能成為人類之認識對象，是不可知的。因為天與人類在存在原理上是完全不同的。但是天對人類而言並不是完全封閉的體系。」、「徂徠對形而上之真理的內容並沒有太多的言說。否，這根本就無法言說。在這個意義上，徂徠確實是在經驗世界中限制人類的認識範圍。但這未必就意味著徂徠要否定或者抹殺超越經驗的形而上學之世界……徂徠的『天』的不可知論，是如下這樣的理論構造：理性自己對自己的認識所及之範圍進行自我設定，由此反而得

(二)「生生」與「天心」

下面讓我們換一個角度來思考徂徠的「天心」。前面本文已經提到，包括朱熹在內的宋儒喜歡用「生生」來講「天地之心」，事實上，在徂徠的著作中，我們也能找到與之相關的說法：

(19) 仁者，謂長人安民之德也，是聖人之大德也。天地大德曰生，聖人則之，故又謂之好生之德。⁵²

天地之大德曰「生生」，聖人以此為準則，而被賦予「安天下（長人安民）」之使命。不過在資料(19)接下來的部分中，徂徠說道：「殊不知天地大德曰生，仁亦聖人大德也，雖然，亦一德也，若天地一於生，則何以有夏秋冬乎。聖人一於仁，則何以有勇智信義乎。」⁵³雖然創生萬物確實是天地之德，但「生」之一字不足以盡「天地之德」，⁵⁴「仁」與「聖人之德」的關係亦是如此。天地全體之運作，與其說是「生生」那樣有某種確定之方向，毋寧說是春夏秋冬四季循環式的生死流轉，徂徠將此稱之為「天地之道理」：「總言之，天地之道

以確認其存在。」《徂徠學と反徂徠學》增補版（東京：ペリカン社，1994年），頁16、17。尤其是在後面這段分析中，小島很顯然套用了康德的經驗世界與物自體、知性與理性的二分法，但問題在於，即便是作為徂徠批判對象的朱熹，其理氣觀都未必能套用所謂西方哲學形而上、形而下的二分法，遑論根本反對現象背後存在著某種根本原理或者實體的徂徠？而小島在該書頁16中提及天的「不可知」，也並未具體分析此「不可知」的內涵是什麼，由之後的「經驗世界／形而上世界」以及理性自我設限的說法來看，很顯然小島就把「天」歸為類似於「形而上＝物自體」之類的東西了，但是這樣的理解缺乏實證依據。另外，這樣的通過限制人類認識與實踐範圍來劃清人與天、形而下與形而上的理解，在某種意義上倒是與荀子的天人觀有相近之處，對此請參看本文結論的最後部分。

⁵² 《弁名》，頁213。

⁵³ 《弁道》，頁202-203。

⁵⁴ 試比較朱熹的說法：「天地以生物為心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以為心者也。故語心之德，雖其總攝貫通、無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣。」（《仁說》，《文集》，卷67，頁3279）「性情之德無所不備，而一言足以盡其妙，曰『仁』而已。」（《克齋記》，《文集》，卷77，頁3709）。

理，古物漸次消失而新物生，此道理之常也。天地之間一切之物，皆如此……如人年事已高則死，由新人替換是也。」⁵⁵「天地之道理」（《弁道》、《弁名》中稱之為「天地之道」）即是自然界生滅盛衰之循環，人類也必須服從此攝理，亦即是說，人從一出生就必然面對死亡與被新生代替代的命運。

不過，人希望自己的雙親以及長輩能健康長壽，這也是人之常情，但即便如此，人依然無法違抗「天地之道理」。⁵⁶然而，如果視點從「自然」轉向「作為＝人類社會（在這裡暫且限定為政治世界）」，若放任世間而不管的話，依照「天地之道理」，就會變成「能者在下而愚者在上」的亂世：

（20）聖人知此道理，為使世間長久而立賞罰之法，在下而有才智者使之立身而扶植之，在上者無子而滅亡、有惡事則滅亡，此皆任天心而亡。若如此，賢者總在上，愚者總居下，此即是實現天地之道理，而能代代長久也。若不知合此（筆者按：天心），則不通達天地人全體之道理而背天心。⁵⁷

不管聖人如何為世間之長久而「作為」，也無法對抗更根本的「天地之道理」，所謂三代之治也不過是保持了五百年而已。⁵⁸聖人也深知治亂循環的「天地之道理」，但依然以合「天心」為目標：立賞罰之法而確保上下的流動性，使得上位者永遠是有德之君子，並否定世襲制。為什麼說這是「天心」或者說「天地人全體之道理」？因為在政治世界中的上下流動性就如同四季中的天地之氣的流動性一樣。

（21）一年之內，春夏時天之氣下降而地之氣上升，天地和合，萬物成長。至秋冬則天之氣升，地之氣降，天地隔絕而不

⁵⁵ 《政談》，頁 365。

⁵⁶ 參照田原嗣郎：《徂徠学の世界》，頁 97-98 參照。

⁵⁷ 《政談》，頁 365。

⁵⁸ 《政談》，頁 96-102。

和合，萬物枯失。人之世界亦是如此。能使在下而有才智之人立身登堂，則上之禦心能下渡，如天氣之下降。有才智之人立身而成大業，乃能知下之人情之人能升遷之故……如地氣之上升……國家能納之，如春夏萬物之成長，則世運昌盛。⁵⁹

春夏之間的天氣下降、地氣上升，形成「和合」之局面而使萬物成長，君主能保證上下階層之流動性（以才智之有無為標準），則亦是「和合」，而能使人間世界得到繁榮。

在資料(11)中，徂徠在引用《周易》的「復其見天地之心乎」⁶⁰之後說道：「天之有心，豈不彰彰著明乎哉。」但是，天既然是絕對超越之存在，人通過類比或者類推等方式來理解「天心」無疑是對天的大不敬。因此毫不奇怪的是，對於「天心」具體是什麼，徂徠什麼都沒有說。儘管如此，正如同《弁名》的同樣段落中所描述的「福善禍淫」教訓那樣，作為有德之聖人，還是能感知到天所啟示的某種方向性或者傾向，因此，天的最根源性的意志並不是如道家所說的「天地不仁，以萬物為芻狗」。⁶¹至少在人類世界中，人類能夠感受到「國家能納之，如春夏萬物之成長，則世運昌盛」的「生生」之方向性。聖人正是對天之意志有所察覺，才會以此為目標治理人類社會，而天下之百姓在並不知道聖人存在的情況下，非常自然地發揮與完成各自之才能與德性。這一點從徂徠喜歡用「養」字就能看出端倪：

仁人之於民，如和風甘雨之被物，物得其養而莫不生長，故其好人惡人者，皆有益於人也。⁶²

大抵人物，得其養則生，不得其養則死，不啻身已，才知德行皆爾。故聖人之道，在養以成之矣。天地之道，往來不已，感

⁵⁹ 《政談》三，頁 365-366。

⁶⁰ 王弼注，孔穎達疏：《周易正義》，頁 131。

⁶¹ 王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》（北京：中華書局，2008年），頁 13。

⁶² 《論語徵》乙，《全集》，卷 3，頁 162-163。

應如神，爲於此而驗於彼，施於今而成於後。故聖人之道，皆有施設之方……是其道與天地相流通。⁶³

「聖人一民」之關係就有如「天一萬物」一般，民／萬物在聖人／天之培養（「和風甘雨」）之下「油然以生」。⁶⁴ 徂徠筆下之聖人是如此完成天之委任的，而後世之「君子」當然必須繼承「先王之道」。與「福善禍淫」之教訓一樣，即便付出努力，也未必能如預想的那樣達到天下太平之治世，但如果忘記了自己的使命而追求權力與享樂，則必定如「天地之道理」的法則那樣，遭遇亡國之命運。

至此，我們可以看出，本節中所分析的徂徠的「天心」思想，和上一節有著同樣的特點：天作為造物主而創生萬物，但是天並不僅僅「生生」，因此「生」之一字並不足以概括「天心」，然而，儘管包括人類在內的萬物都無法逃脫生老病死的循環，但並不意味著「天地不仁，以萬物為芻狗」，聖人「知此道理」，便不能放任不管，而是積極地「立賞罰之法」，使得人間社會能夠有持續的流動性，此時就如同春夏的「天地和合，萬物生長」一般。如此，「天心」在徂徠看來也應當是有所指向的——儘管這種指向性並非像朱熹說「天人一理」那樣明晰而絕對。

四、有／無之間、一般／個別之間

（一）作為「一般『意志』」的「天心」

以上，本文就朱熹和荻生徂徠論及「天心」的資料分別進行了詳盡的考察，接下來即進入比較階段。

在朱熹這裡，「天心」、尤其是「天地之心」的側重點在於：

1. 「天地之心」是「無所不備」，但最根本的是「仁」，舉「仁」則

⁶³ 《弁道》，頁 206。

⁶⁴ 《弁道》，頁 204。

「義禮智」等德皆包含在內；

2. 「仁」德之具體表現即是天地生物而不息，此「生生」之過程或者說「作為」被稱為天地（生物）之「心」；
3. 天地創生萬物並非恣意而為，而是充滿了秩序性與規範性；
4. 儘管如此，天地之心卻既不能被簡單理解為是「（天之）理」，也不能理解為人格神或者具有意志。

與之相比，徂徠則強調：

1. 天道「福善禍淫」、「克敬惟親」，所以天絕非無心；
2. 天絕對超越於人，因此人不可能完全認識天，窺測天意或者天心也就不可能（因此「仁」或者「生生」雖然或許是天的根本「意志」，但絕不能像朱熹那樣說「仁」和「生生」足以涵蓋天心之內容）；
3. 儘管如此，「天心」並非絕對不可知，聖人能知道天的根源性意志，從而在人間社會實現「生生」以合於「天心」。

在徂徠看來，宋儒以天為「無心」而排斥古代中國思想中對超越者之天的敬畏感，然而這一點至少並不適用於朱熹，因為朱熹在 1172 年所作的〈克齋記〉以及〈仁說〉中都論及「天地之心」或者說「天地生物之心」，⁶⁵ 對朱熹而言，天有「心」是不言自明的前提以及事實，且與儒家核心理念「仁」有密切的聯繫；依據《語類》的記載，弟子問及程頤所說的「天地無心而成化，聖人有心而無為」，朱熹答道：「這是說天地無心處。」⁶⁶ 然而朱熹更強調天地「有心」，只是此「心」不能做實體化的理解而已，而「無心」對朱熹而言，僅僅意味著天創生萬物並無私意，也沒有像人心那樣的計較或者造作，因而是對天地之「心」的理解進行修飾與限定，強調天創生萬物之「自然」而已。亦即是說，如果我們一定要逼朱熹和徂徠在「天地究竟是有心還是無心？」這個問題上做非此即彼的回答，那麼他們都認為「有心」，這一

⁶⁵ 《文集》，卷 67，頁 3279；《文集》，卷 77，頁 3709。

⁶⁶ 《語類》，卷 1，頁 4-5。

點非常關鍵。

其次，儘管朱熹也承認「福善禍淫」以及「皇天震怒」這類古典時期儒學思想中的人格神性質的天，但他更傾向於用「生生」來理解「天心」（天地之心），而在對「生生」的理解上，與伊藤仁齋不同，朱熹更重視天地創生萬物這一過程當中所體現出的合規律性與目的性。那麼徂徠的情形如何？在徂徠看來，「天道」也好，「天德」也罷，都不是人類的語言或者思考所能認識與窮盡的，因此「生生」並不足以概括「天德」，然而徂徠也承認「天地大德曰生」，雖然四季往復、生老病死之循環是「天地之道理」，但是春夏之間「天地和合，萬物生長」的景象才更符合「天心」。在這裡，我們能看到兩者所思考的對象都是整個世界的循環往復、盛衰榮枯，而尤其是徂徠還認為，這當中存在的必然性，即便在人文世界當中（「一治一亂」）也是聖人所無法改變的。相對而言，朱熹在論述上似乎更強調從正面來理解這種循環（「元亨利貞」、「春夏秋冬」等等），並從形而上的層面指出其中所隱含的「仁＝生生」的價值向度，然而這種區別可能只是表面的。

事實上，對於四季循環或者盛衰榮枯這樣的循環往復之規律性，儒家很早就認識到這一點，我們不妨以《周易·繫辭上》的「一陰一陽之謂道。繼之者善也，成之者性也」⁶⁷為例。朱熹在《周易本義》中解釋道：「陰陽迭運者，氣也，其理則所謂道。道具於陰而行乎陽。繼言其發也，善謂化育之功，陽之事業。成言其具也，性謂物之所受，言物生則有性，而各具是道也，陰之事也。」⁶⁸在朱熹看來，「陰」與「陽」是經驗世界之最基本的兩種既相互對立又相互依存的要素，不僅四季之循環或者仁義禮智可以被分為「陽」（仁義、春夏）與「陰」（禮智、秋冬），而且同一事物內部、甚至在任何一個瞬間，

⁶⁷ 王弼注，孔穎達疏：《周易正義》，頁 319。

⁶⁸ 《全書》第 1 冊，頁 126。將陽與生聯繫，陰與殺聯繫，從而賦予陰陽以價值含義，這一點早在《周易》當中就有所體現，在漢代的董仲舒那裡則發揮得更加淋漓盡致，朱熹也繼承了董仲舒以來的這一思想傳統。

都可以區分出「陽」與「陰」。⁶⁹ 可以說，陰陽的此消彼長與無限循環貫穿了包括人在內的天地萬物的始終。不僅在我們今天所說的「自然」意義上如此，而且在具體的歷史發展中也是如此，所謂「一治一亂」，這種歷史觀念孟子早就提出過，而朱熹屢次通過「易」的陰陽二氣無限循環的模型來進行解釋。⁷⁰

然而，如果說一切均是循環的話，人生活在這個世界上，無論他做何種努力，他的個體也必定會消亡，他所從屬的家庭、鄉村乃至國家也必定無法擺脫「無→有→復歸於無」的命運，那麼人生活的意義究竟何在？朱熹在《周易本義》的坤卦初六中說道：

夫陰陽者，造化之本，不能相無，而消長有常，亦非人所能損益也。然陽主生，陰主殺，則其類有淑匿之分焉。故聖人作易，於其不能相無者，既以健順、仁義之屬明之而無所偏主，至其消長之際，淑匿之分，則未嘗不致其扶陽抑陰之意焉，蓋所以贊化育而參天地者，其旨深矣。⁷¹

天地之運作是在陰陽二元的對抗中展開的，從時間上說有上升時期和下降時期，在同一時期內的東西，也有「淑」與「匿」這樣截然二分的區別，這種根源性的陰陽消長的無限循環，就其本身而言似乎是「價值中立」的。然而，聖人卻斷然決定打破此陰陽二元對立之均衡，儘量扶持「陽（主生）」、抑制「陰（主殺）」（「扶陽抑陰」）。「贊化育而參天地」，此句出自《中庸》第二十二章（按照朱熹的章句之劃分標準）

⁶⁹ 「或問：『一陰一陽之謂道』。曰：『以一日言之，則晝陽而夜陰；以一月言之，則望前為陽，望後為陰；以一歲言之，則春夏為陽，秋冬為陰。從古至今，恁地滾將去，只是個陰陽，是孰使之然哉？乃道也。』」（《語類》，卷 65，頁 1604）。

⁷⁰ 例如：「治久必亂，亂久必治，天下無久而不變之理。」（《語類》，卷 70，頁 1761）「古今天下，一盛必有一衰。聖人在上，兢兢業業，必日保治。及到衰廢，自是整頓不起；終不成一向如此，必有興起時節。」（《語類》，卷 72，頁 1813）。

⁷¹ 《全書》第 1 冊，頁 32。

「唯天下至誠，爲能盡其性……能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」朱熹注云：「天下至誠，謂聖人之德之實，天下莫能加也。」⁷²朱熹認爲，聖人不僅能夠認識到天地萬物盛衰榮枯、消長有常的循環之道理與規律性，而且還進一步領會到這種看似「價值中立」的循環之中所暗含的「生（生）」才是更根本的向度，從而參與到天地化育萬物這一偉大的事業當中，使得生長與繁榮更加長久，也使即便在蕭索與黯淡階段的人世間也有「一陽來復」的希望與未來（前引：「聖人在上，兢兢業業，必日保治。及到衰廢，自是整頓不起；終不成一向如此，必有興起時節。」）。⁷³朱熹的上述看法，與徂徠所說的「聖人知此道理，爲使世間長久而立賞罰之法，在下而有才智者使之立身而扶植之……賢者總在上，愚者總居下，此即是實現天地之道理」（資料（20）），從根本方向上來看，顯然是一致的。

天無時無刻不生物，此「生生」之運作或者說「意志」（但朱熹與徂徠都否認天的意志或者「心」能借助人類的心靈來進行理解，故在此打上引號）自然也是普遍性的，本文將此稱爲天的「一般『意志』」。

（二）作爲「個別『意志』」的「天心」

雖然朱熹喜歡將包括「福善禍淫」或者「天降災異」之天也歸結到「復其見天地之心」的「天——創生——萬物」的結構中，但在我們閱讀過以下這些材料之後就會明白，做出區分是有必要的。對於天與個別存在之間的關係，本文稱之爲天的「個別『意志』」：

（22）問：「『子不語怪、力、亂、神。』集注言：『鬼神之理，

⁷² 《四書章句集注》，頁 32-33。

⁷³ 對此，木下鐵矢有很好的闡發，參看木下鐵矢：《朱熹再讀——朱子学理解への一序説》（東京：研文出版，1999年），第四章〈「易」理解〉，頁 280-281。

難明易惑，而實不外乎人事。』鬼神之理，在人事中如何見得？」曰：「鬼神只是二氣之屈伸往來。就人事中言之，如福善禍淫，便可以見鬼神道理。」⁷⁴

(23) 問：「『明於天之道，而察於民之故。』『天之道』便是『民之故』否？」曰：「論得到極處，固只是一個道理；看時，須做兩處看，方看得周匝無虧欠處。」問：「天之道，只是福善禍淫之類否？」……曰：「凡民生日用皆是。若只理會得民之故，卻理會不得天之道，便即民之故亦未是在。到得極時，固只是一理。要之，須是都看得周匝，始得。」⁷⁵

(24) 問：「『天道福善禍淫』，此理定否？」曰：「如何不定？自是道理當如此。賞善罰惡，亦是理當如此。不如此，便是失其常理。」又問：「或有不如此者，何也？」曰：「福善禍淫，其常理也。若不如此，便是天也把捉不定了。」又曰：「天莫之為而為，它亦何嘗有意？只是理自如此。且如冬寒夏熱，此是常理當如此。若冬熱夏寒，便是失其常理。」又問：「失其常者，皆人事有以致之耶？抑偶然耶？」曰：「也是人事有以致之，也有是偶然如此時。」⁷⁶

(25) 問：「聖人凡言鬼神，皆只是以理之屈伸者言也。至言鬼神禍福凶吉等事，亦只是以理言。蓋人與鬼神天地同此一理，而理則無有不善。人能順理則吉，逆理則凶，於其禍福亦然。豈謂天地鬼神一一下降於人哉？……」曰：「如子所論，是無鬼神也。鬼神固是以理言，然亦不可謂無氣。所以先王祭祀，或以燔燎，或以鬱鬯。以其有氣，故以類求之爾。至如禍福吉凶之事，則子言是也。」⁷⁷

⁷⁴ 《語類》，卷 34，頁 891。

⁷⁵ 《語類》，卷 75，頁 1927。

⁷⁶ 《語類》，卷 79，頁 2030。

⁷⁷ 《語類》，卷 87，頁 2263。

依據資料(22)和(23)，朱熹認為「人事」與「鬼神」、「天道」是同一個道理，看似難懂的鬼神「實不外乎人事」(試比較徂徠的「天道恢恢，不若人事之易見」)，因此善人有善報，惡人有惡報，憑此就可以看出鬼神或者天之心究竟何在。然而不容忽視的是，在資料(23)當中，朱熹強調「極處」才可以說「天之道」與「民之故」是「一個道理」，換句話說，在未到「極處」之時，「須做兩處看」。在資料(25)中，弟子認為「人與鬼神天地同此一理」，人能順理則吉，逆理則凶，此吉凶禍福並不是「天」或者「鬼神」所降臨，對此朱熹的評論頗值得玩味：「如子所論，是無鬼神也。鬼神固是以理言，然亦不可謂無氣。」雖然朱熹在接下來所說的僅僅是祭祀之時「以類求之」的問題，實則「氣」的不確定性才是朱熹能夠解釋現實世界當中「福善禍淫」未必應驗的有力工具。

在資料(24)中，朱熹承認，「福善禍淫」有「或有不如此」的時候，既然「福善禍淫」是「常理」，那麼「好人沒好報」這樣的情況就是「非常理」。但是，朱熹緊接著就否定了「好人沒好報」是因為天的特殊意志所為的可能性：「天莫之為而為，它亦何嘗有意？只是理自如此。」所謂「非常理」，就是「理當如此」之時，現實情況卻不如此而如彼，朱熹就會將此歸結為「氣」的作用與偶然性，這種思考模式在面對「有德之人卻不得其位，不得其祿，不得其壽」的問題時尤為明顯。

(26)〔鄭子上問：〕……自其氣而言之，則天以是氣命乎人物亦謂之命，而人物受是氣於天亦謂之性。……人生有壽夭，氣也，賢愚亦氣也。壽夭出於氣，故均受生而有顏子、盜跖之不同。賢愚出於氣，故均性善而有堯、桀之或異。……今觀盜跖極愚而壽，顏子極賢而夭，則其數或不能長亦宜矣。……氣有清濁，有短長。其清者固所以為賢，然雖清而短，故於數亦短；其濁者固所以為愚，然雖濁而長，故其數亦長。不知果然

否？〔朱熹答曰：〕此說得之。貴賤貧富亦是如此。但三代以上氣數醇濃，故氣質清者必厚必長，而聖賢皆貴且壽且富，以下反是。⁷⁸

鄭子上提出：人生而有貴賤貧富夭壽之命，也有賢愚不同之命，這都可以歸結為「氣命」，然則「壽夭之氣」與「賢愚之氣」不同，人並不會因為聰明或者有德而必然長壽，所以作為孔子門下之高徒的顏回才會「極賢而夭」，反倒是盜跖這樣的「極愚而壽」，也就是說，「有德」與壽命長短並沒有必然的正相關性，鄭子上的上述看法也為朱熹所認可。因此《中庸》第十七章言：「大德必有其位，必有其祿，必有其名，必有其壽」，⁷⁹《中庸或問》曰：「楊氏所辯孔子不受命之意，則亦程子所謂非常理者盡之。而侯氏所推以謂舜得其常，而孔子不得其常者，尤明白也。至於顏、跖壽夭之不齊，則亦不得其常而已。」⁸⁰朱熹在與弟子的對話中也明確指出了這一點：

或問：「『大德必得其位，必得其祿，必得其壽。』堯舜不聞子孫之盛，孔子不享祿位之榮，何也？」曰：「此或非常理。今所說，乃常理也。」⁸¹

換句話說，這裡的「必」不是我們今天所理解的「必然」之意，而是「必然應當如此」或者說「理當如此」。面對現實世界當中的種種罪惡，行善事又未必會有善報，朱熹對此一方面通過將不確定性因素

⁷⁸ 《全書》第23冊，〈答鄭子上〉，頁2688-2689。本書作於1191年。這裡其實牽涉到「氣數」的問題（前面的「大德必有其位」的《中庸或問》部分，朱熹也使用了「氣數」的概念來進行解釋），也與「勢」的思想有關，對此如果要加以討論，則將遠遠超出本文的範圍，可參看三浦國雄：〈朱熹の歴史意識〉，原載於《東洋史研究》第42卷第4號，1984年，中文翻譯請參看吳震主編：《思想與文獻——日本學者宋明儒學研究》（上海：華東師範大學出版社，2010年）。

⁷⁹ 《四書章句集注》，頁25。

⁸⁰ 《全書》第6冊，頁579。

⁸¹ 《語類》，卷64，頁1584。

歸咎於「氣」或者「非常理」，另一方面又堅持儒家的基本立場：作為繼承天地生生之意志的人，應當行善，而天的回應也應當是公正的，「福善禍淫」即是「常理」，人也應當理會此「常理」，不能因為孔子之不得位或者顏回之早夭而質疑「常理」。因此，就朱熹本人的立場來看，他未嘗不可言：「且天道豈可以一言盡乎。然古以福善禍淫論天道，而不及其他者，教之道為爾。」（資料（14））

對於貧富壽夭這些因為人無能為力而會使一般人認為是「命」的要素，朱熹歸結為「氣命」，具有後天的偶然性，相對於「氣命」而言，天不僅賦予萬物生命，還規定了其何以為此物以及應當完成的使命，此即是各自之「性」，這是先天而必然的「理命」：

莊仲問：「莫之致而至者命也。」曰：「命有兩般。（A）得之不得曰有命……，自是一樣。（B）天命之謂性，有自是一樣。雖是兩樣，卻只是一個命。」文蔚問：「（A）得之不得曰有命，是所賦之分。（B）天命之謂性，是所賦之理。」曰：「固是。（B）天，便如君。命，便如命令。性，便如職事條貫。君命這個人去做這個職事，其俸祿有厚薄，歲月有遠近，無非是命。（A）天之命人，有命之以厚薄修短，有命之以清濁偏正，無非是命。」⁸²

厚薄修短、清濁偏正之「得」，得的是「氣命」（A），「天命之謂性」，這裡的「命」就是理命（B）。正如朱熹對《中庸》「天命之謂性」的解釋「命，猶令也。性，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。」⁸³作為「理命」，萬物各自之理被賦予，猶如君主命令臣子一般，所以朱熹說「天，便如君。命，便如命令。性，便如職事條貫。君命這個人去做這個職事」，當然這並不是真的

⁸² 《語類》，卷 58，頁 1360。

⁸³ 《四書章句集注》，頁 17。

天會「命令」人或者萬物去做什麼事情，所以是「猶」或者「如」。

回過頭來看徂徠。徂徠一方面援引「福善禍淫」等經典來證明天「有心」，一方面又否定像漢儒那樣將個別之災異與個別之政治問題聯繫起來從而給出合理化解釋的途徑。因此「福善禍淫」最多僅僅是一個蓋然性的原則。如此強調聖人也無法「知天」的徂徠，將孔子的「不知命無以為君子」的「知命」解釋為「知天命」：「知命者，知天命也，謂知天之所命何如也。先王之道，本於天，奉天命以行之。君子之學道，亦欲以奉天職焉耳。」⁸⁴「命」字在徂徠看來有二義，其一是生來具有，例如《中庸》的「天命之謂性」，⁸⁵其一是「以今日言之」，⁸⁶亦即今日自己所處的位置與境遇等等，庶民所關心的「吉凶禍福」就屬於此類，相對而言，君子更關注上天對自己所下達的使命（「知天命」）。人出生所稟賦之「命」屬於人性論（「性」）的範疇，在此不贅，而「知天命」既然明確指向現在之狀況，那麼這裡似乎又隱含著某種矛盾：如前所述，「天心」即便不是完全「不可知」，人最多也只能感受到「天心」的大致方向。然而，當徂徠以「知天命」作為是否有資格稱之為「君子」的標準的時候，這個「知（天命）」恐怕不能理解為「天命大概是／可能是……」的蓋然性之「知」。由此，對於「知天命」的意味就必須慎重加以考慮。

在上述資料中，「天命」與「天職」同時出現，這並非偶然，例如：

(A) 命者道之本。受天命而為天子為公卿為大夫士，故其學其政，莫非天職。苟不知此，不足以為君子也。⁸⁷

(B) 先王之道，安天下之道也。其道雖多端，要歸於安天下焉。其本在敬天命。天命我為天子為諸侯為大夫，則有臣民在

⁸⁴ 《弁名》，頁 215。

⁸⁵ 《四書章句集注》，頁 17。

⁸⁶ 《弁名》，頁 236。

⁸⁷ 《論語徵》癸，《全集》，卷 4，頁 360。

焉。爲士則有宗族妻子在焉，皆待我而後安者也。且士大夫皆與其君共天職者也。故君子之道，唯仁爲大焉。⁸⁸

受「天命」而爲天子／公卿／士大夫，此職位即是「天職」。支配者之地位由上天所賦予，由此也應當自覺地承擔其義務，如資料(B)所說的那樣，王者之「天職」是「安天下」、「安民」，此類說法在徂徠的著作中可謂不勝枚舉。然而仔細想一下的話，由「受天命」之前提出發，一定能推導出「因此，我(支配者)被必須完成安民之使命」這樣的結論嗎？恐怕未必。

對此問題，在資料(B)中也能找到相應的線索：「故君子之道，唯仁爲大焉。」徂徠對於「仁」的理解如何？「仁者，謂長人安民之德也，是聖人之大德也。天地大德曰生，聖人則之，故又謂之好生之德。」⁸⁹

天地之大德曰「生生」，聖人以此爲準則，而被賦予「安天下(長人安民)」之使命。當然，如前所述，「生生」並不足以盡天道，而這種更根源性的意志，也只有聖人才能洞察與體會。

值得注意的是，在前引材料「謂知天之所命何如也……亦欲以奉天職焉耳」之後，徂徠繼續說道：「我學道成德而爵不至，是天命我以使傳道於人也。君子教學以爲事，人不知而不慍，是之謂知命。」⁹⁰身爲統治者，其行動無疑要服從「天職=安民」之規定，但如前所述，「在下而有才智者使之立身而扶植之……賢者總在上，愚者總居下」的政治流動性畢竟只是理想狀態的描述。在例如亂世之時，庶民出身的賢者就幾乎沒有什麼建功立業的機會。孔子所生活的春秋時代是如此，徂徠所處的江戶時代也是如此。

徂徠說「我學道成德而爵不至，是天命我以使傳道於人也」，

⁸⁸ 《弁道》，頁 202。

⁸⁹ 《弁名》，頁 213。

⁹⁰ 《弁名》，頁 215。

這指的應該是孔子。對「五十而知天命」⁹¹的夫子自道，徂徠是這樣解釋的：

五十命為大夫。五十而爵，以行先王之道於其國，學之效，至是而極矣。然五十始衰，故自此之後，不可復有所營為，故五十而爵不至，有以知天命也。孔子又曰：知我者其天乎。知天之命我以傳先王之道於後也。⁹²

按照《禮記》之說法，五十既是應得爵祿之歲數，也同時是開始衰老的時候，⁹³對於人生而言是重要的節點。孔子一直學習先王之道而始終不得志。到五十歲時孔子領悟到，對他自己而言，「天命」並不是像先王那樣去「治國平天下」，而是將「先王之道」的精髓傳授給後世。「傳道於人」與「先王之道＝安民」從根本上並不存在質的差異：因為所傳之「道」即是「先王之道」，亦即是「安民」之道，即便「爵祿不至」，向在位之統治者或者有志於先王之道的賢者傳授先王之道，這也符合「天心」。重要的是「安民」之志向，而在現實世界中是否能得到相應之爵祿而治理天下則是次要的問題。

五、結論：天／人之間

通過本文的考察，我們不難瞭解到，「天心」這個原本在古典時期儒學當中體現人格神之天的思想的概念，在朱熹與徂徠這裡，並沒有得到充分的重視。然而，在某種程度上，正因為「天心」並不居於

⁹¹ 《四書章句集注》，頁 54。

⁹² 《論語徵》甲，《全集》，卷 3，頁 61-62。

⁹³ 「二十而冠，始學禮，可以衣裘帛，舞大夏……四十始仕，方物出謀發，道合則服從，不可則去。五十命為大夫，服官政。」（《禮記·內則篇》，收於鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》〔北京：北京大學出版社，2002 年〕，卷 28，頁 1013）「凡養老，有虞氏以燕禮，夏后氏以鄉禮，殷人以食禮，周人修而兼用之……五十始衰，六十非肉不飽，七十非帛不暖。」（《禮記·王制篇》，收於鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，卷 28，頁 994）。

其各自思想體系的核心地位，當我們以此為討論線索，追溯朱熹與徂徠在論及「天心」時觸及到的其他「概念群」或者問題意識的時候，所得到的可能不僅僅是「對於天心或者天，朱熹和徂徠分別是怎樣思考的」這樣的問題的答案，更重要的還在於，通過對文本的追蹤與再整理，我們或許可以發現思想家自己並未充分意識到的問題，或許可以發現看似針鋒相對的思想家之間，其思想即便不能說「殊途同歸」，但也絕不至於是「道不同不相為謀」的程度。這也正是本文副標題要使用「線索」、而不是「中心」的原因所在。

就「天心」而言，本文在第四節初步按照「有／無」進行了劃分，又依據「天心」所指涉的對象進行了「一般『意志』／特殊『意志』」的區分。更進一步地說，我們可以借用朱熹對「命」的兩重劃分，即「理命」與「氣命」進行劃分，前者是先天必然，後者則是後天而偶然的。雖然徂徠思想中並沒有理氣論這樣的範疇之劃分，但我們依據其討論「天命」以及「福善禍淫」的相關資料觀察之後會發現，對於「福善禍淫」的蓋然性以及天道之超越性無比堅持的徂徠，對於「天命」卻是如此的確信無疑。對於本文上述討論，可以歸納與整理為如下表：

	天心			
	一般「意志」		個別「意志」	
朱熹	有	無	有	無
	「生生」／「復其見天地之」／「仁」：絕對意義之「有」，理之「應然」與「必然」合一（貫通「體／用」和「已發／未發」）	非人格性，無造作	福善禍淫；貧富夭壽（氣命）：相對意義之「有」，理之「應然」與「必然」不合一，蓋然性 天命之謂性（理命）：絕對意義之「有」	非人格性，無造作
荻生徂徠	「生生」／「仁」：非絕對性（即便是聖人亦不可言「知天」）	天超越於人，故不可以「人心」比擬「天心」	福善禍淫等等：相對意義之「有」，蓋然性	天超越於人，故不可以「人心」比擬「天心」
			天命：「知天命」，絕對意義之「有」	

由上表我們可以很清楚地看到，看似形同水火的理學家朱熹與反理學家徂徠，在「天心」的理解問題上，無論是結構理路還是觀點，都非常相近。

首先，就天的一般「意志」而言，兩者都觀察到經驗世界生死流轉的無限循環原理與不可抗力，但在這種看似「價值中立」的流轉中，兩者都看到「生生」的意義之所在，從而確立「生生」為「天地之大德」，為「天心」。所不同之處在於，朱熹以理之定然義論「天心」與「生生」，雖然朱熹自己以「有心」為重，但如此講「天心」，則此「心」始終是比喻義，容易滑落為對天本身的抽象化與理化，從而招致徂徠的「天無心」之批判；對於徂徠來說，與規範或者秩序義相

比，天的超越性才是最根本的，因此即便他承認「生生」乃「天地之大德」，就他本人的立場而言，此「生生」既不可確鑿地說是天的「意志」，更不能說「生=春=仁」相對於「夏秋冬／禮義智」具有優先性。

其次，就天的個別「意志」而言，兩者的出發點本來完全相反：朱熹依然是從「天人一致」的內在理路出發來看待「氣命=福善禍淫、貧富夭壽」和「理命=天命之謂性」的問題，並認為從「應然」的層面來看，大德「理應」得其位、得其祿、得其壽，然而在經驗世界中，他卻不得不承認到處都存在著德福不一致的現象。在這種情況下，朱熹通過導入「氣」的要素來進行解釋（個體層面的「氣之清濁厚薄」、宏觀層面的「氣數」、「勢」等等），從而使「福善禍淫」這樣的古典訓誡只具有蓋然性與教化的意義。

徂徠的出發點既然是天的超越性，那麼與其說「天命有常」，不如說「天命靡常」才更符合他的不可知論的立場，但是徂徠一方面通過拔高聖人的地位，主張聖人能夠看到仿佛混沌一片的世界之流轉當中存在著某種蓋然的法則性（「善人則多半會有善報，惡人則多半會有惡報」），由此蓋然性的主張，使得他在結論上與朱熹的「世間大多數事情應當是依循『福善禍淫』的常理，但有時候也會出現偶然與例外，此是『非常理』，而我們應當要理會『常理』」的主張相一致；而且在「知天命」的理解上，雖然徂徠的理解與宋明理學家不同，但將「知天命」、「奉天職」視為君子的必要條件，又主張「天將降大任於斯人也」的情況下，惡人必定不能加害於自己，其對「天命」的確信程度與朱熹相比甚至可以說是「有過之而無不及」了。

那麼，究竟是什麼原因，使得看似水火不相容的這兩位思想家，在「天心」的思考問題上會出現如此多的相似之處的呢？對此問題我們可以從兩個角度來進行思考，首先是從思想家自身的思考出發：如果我們借用現代新儒家所常用的範疇來說，朱熹與徂徠在對「天」的體認上，都以超越性為前提。不同的是朱熹是以「內在超越」為前提，「天」既超越又內在於人（以及其他天地萬物），「天」與「人」在

「極處」應當「只是一理」（資料(23)），然而即便是朱熹自己也不敢承認自己已經體悟到了此「極處」，因而對自然現象的災異也好，人世間的種種德福不一致也罷，似乎就是無法完全用他自己所提煉與構築起來的「理」思想來進行很好的解釋。在這種情況下，與他的諸多門人弟子以及後學不同的是，朱熹本人並不願意回避問題或者通過徹底的內在化理路來消解理想與現實之間的矛盾，因此不管是對「生生」之天究竟是否有心，亦或現實世界的「好人沒好報」等現象，他在《語類》裡面都會坦率承認，某事「殊不可曉」，在此，朱熹所面臨的，其實正是無法被「天即理」所回收的天的外在超越性。

相反，徂徠從一開始（這裡的「一開始」並非說徂徠從早年就開始如此思考，而是就從徂徠思想成熟之後形成的整體思考框架而言）就試圖切斷「天」與「人」之間的內在一致性，所以即便是涉及政權正當性的「天命」之轉移，他也不願意承認只要有德、即可以得天命而得天下。但問題就在於，如果天／人徹底隔絕，那麼他所主張的「先王之道」也就完全喪失了超越性的根基，其正當性就只能訴諸於經驗世界的法則或者預設，這也是後世諸多學者將徂徠視為「馬基維利主義者」的原因所在吧。然而，徂徠仍然強調對天的絕對尊崇，又堅持「先王之道」的絕對正確性，那麼就必須通過某種媒介來緩和天與人之間的鴻溝，而這個媒介，眾所周知就是「聖人」：聖人能夠在宏觀層面上體察到生死流轉之中的上天的「生生」之意志，從而模仿春夏季的「天地和合」來實現人世間的「生生」；又能在個體層面上領悟到天對自己的命令（如果在位，則是「安民」／「安天下」；如果不在位並且不得位，則是「傳先王之道於後」）。那麼我們不禁要問，絕大多數無法成聖的凡人以及賢者，他們又如何得到安立呢？徂徠給出的答案就是「信聖人」這三個字。聖人以上承「天心」為準則，規定身為統治者之君子的基本使命就是「安民」。後世之君子必須堅信聖人之教誨，故必須將「生生」之方向性徹底貫徹到人世間。由以上之二重關係，亦即是說：「聖人則天」，然而「天意所在」與「天心」都並不能完

全把握（蓋然性）→「後世君子遵從先王之道」（確定性），「知天命」之「知」才能成爲絕對確定之事，也同時是君子之必備條件。通過「聖人知天心（此知只能是蓋然性之知）」與「信聖人」的兩重性，人才能確切地把握天心在個體層面的意志，從而建立起某種擬似的內在超越性。

換句話說，朱熹對「天心」乃至「天」的理解，是從其體系化的架構（理氣論）出發，最終面對現實與理論之間的隔閡，而不得不走向對天的外在超越性的承認；而徂徠是從非合理主義的超越性出發，最終面對理論架構上的缺失，而不自覺地承認天的某種根源性意志被人認識的可能性、以及此意志對個體之命令的確定性。由此，理學與反理學思想，最終所達成的結論卻多有交集，也就不足爲怪了。

其次，如果我們將視野放到儒學思想史演變的長河中，那麼得出的理解可能會更具有普遍意義。眾所周知，孔子對於「天」的體認具有多重性，孔子雖然也提及看似具有「自然」意義的「天」：「四時行焉，百物行焉，天何言哉」，⁹⁴但更多的時候孔子所言之「天」很明顯具有某種人格性而超出所謂「客觀規律」或者「價值中立」——無論這體現的是孔子對於天的絕對信任與信仰（「天生德於予，桓魋其如予何」），⁹⁵還是在吉凶禍福壽夭等問題上對天意無法揣測的感喟（「顏淵死，子曰：天喪予！天喪予」）。⁹⁶一方面，由「天生德於予」，可知孔子自認爲自己的內在之德性是來源於天，並由此自信惡人無法加害於自己（因爲有天之護佑）；另一方面，作爲造物主之天，其降臨於人世間之吉凶禍福卻又有超出「福善禍淫」之規律的時候，然而孔子並不由此就懷疑天的絕對性與至善，否則他就不會說：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言」、⁹⁷「不知命，無以爲君子也」。⁹⁸天之

⁹⁴ 《論語·陽貨篇》，《四書章句集注》，頁 180。

⁹⁵ 《論語·述而篇》，《四書章句集注》，頁 98。

⁹⁶ 《論語·先進篇》，《四書章句集注》，頁 125。

⁹⁷ 《論語·季氏篇》，《四書章句集注》，頁 172。

⁹⁸ 《論語·堯曰篇》，《四書章句集注》，頁 195。

意志或者「天心」是即便如聖人孔子也無法徹底窺探的，這是作為絕對者之天對於人而言的超越性之所在。但是孔子依然敬畏上天，因為這種超越性終究應當是純粹至善的，所以才值得敬畏——只是作為有限之存在的人無法徹底理解天的所有運作以及天的用意何在。此外，對於天地生化萬物以及運轉等層面的問題，如果我們相信《論語》才是記述孔子本人思想的最可靠資料，那麼「天心」所具有的某種意義上的確定性或者方向性，除了「四時行焉，百物行焉」以外，我們確實也很難找到其他材料，這一點到了孟子也並沒有改變。與孔子相比，孟子更關注當時的社會問題與人性論層面的抽象展開，所以對宇宙生成、萬物化育等問題，孟子並沒有給予太多的關注。但無論是在孔子那裡所體現出的對於天的信仰（《孟子·盡心上》：「君子有三樂……仰不愧於天，俯不忤於人」），⁹⁹或是在天之運作超越於人之作為與思考範圍的問題（《孟子·萬章上》：「莫之為而為者天也，莫之致而至者命也」），¹⁰⁰孟子都有所繼承。正如松田弘所言：「（孟子）比孔子在更絕對信賴天的前提下，我們可以確認的是，在個別的境遇問題上，他主張人也只應當盡道德之修養。」¹⁰¹

相對於正統意識強烈的孟子，荀子的天論顯然受到了道家思想的影響，陰陽四時變化以及四季運行、自然而不知其所以然的萬物背後有天之主宰，這種對於生成化育的世界的關注，構成了長期被近代學者誤認為是「自然之天」的荀子天論的一部分，然而，正如上世紀 60 年代池田末利、板野長八，以及之後 70、80 年代的松田弘、三浦吉明等學者所指出的，荀子儘管也曾描述「列星隨旋、日月遞炤，四時代禦，陰陽大化」的「天」，但荀子之天的意涵並不限於、而且並不主要是「價值中立」的所謂近代自然之天，而是在四時萬物運轉不

⁹⁹ 《四書章句集注》，頁 349。

¹⁰⁰ 《四書章句集注》，頁 308。

¹⁰¹ 松田弘：〈荀子における儒家的理念と天の思想的位置〉，《筑波大学哲学・思想学系論集》（1975 年），頁 82。

息之背後「皆知其所以成、莫知其所形」¹⁰²的「主宰」之天。在《天論篇》的開頭，荀子說「天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治，則吉，應之以亂，則凶。強本而節用，則天不能貧。」¹⁰³ 這種強調人之行為與後果報應之間的必然聯繫，如前學所言，是荀子基於當時的咒術信仰依然強烈、很多人抱著僥倖心理希望通過祈禱等方式來獲取天之恩惠的思想，並對此提出批判所致，所以荀子並非有意要切斷天與人之間的必然聯繫、強調人之獨立性，而恰恰相反，是認為人之實踐作為完全為天意所掌控與瞭解，並會依據人之行為給予相應之報應。但是，與孔子孟子、乃至本文所探討的朱熹、荻生徂徠相比，我們發現，荀子雖然依然主張聖人無法知天（《荀子·天論篇》：「唯聖人為不求知天」），但至少荀子認為天的四時流轉、萬物生化之自然運作也好，與人類社會之間的互動關係也罷，都是完全具有確定性的（「天行有常」）。所以三浦吉明在討論荀子的「天人之分」的論文中指出，荀子主張「人」與「天」各有其「職分」所在，「天」雖然在地位上高於「人」，但卻無法代替「人」之作為，而「天」必然能夠完成「天」之職分，「人」在「天」之化育下逐漸產生自我覺醒，並由最早之覺醒者聖人來帶領天下之民眾，完成「人」自己的「職分」，從而與「天地參」。¹⁰⁴ 在荀子這裡，我們幾乎看不到從孔子開始一直長期困擾儒家的基本問題的陰影——為什麼一個有德性的人卻無法得到「好報」？換句話說，荀子為了徹底驅逐當時頑冥不化的咒術信仰，而取消了天的意志的不確定性的難題。¹⁰⁵

¹⁰² 《荀子·天論篇》，收於王先謙撰：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），頁309。

¹⁰³ 《荀子·天論篇》，頁304-305。

¹⁰⁴ 三浦吉明：〈荀子における対天の思想〉，《日本中國學會報》第32集（1980年），頁41-52。

¹⁰⁵ 事實上，以董仲舒為代表的漢儒，就他們使用「天心」的用例而言，一方面延續了先秦思想中具有神祕色彩的人格神的要素；另一方面，「天心」雖然神祕，其運作邏輯卻可以為人所知，尤其是在東漢之後愈演愈烈的讖緯思想，標榜現實世界所產生的一切異常現象均是因為人事所致，並由天

回過頭來看朱熹與荻生徂徠，不難發現，二者在思考「天心」的時候，都沒有忽略對於生生不息的客觀世界的觀察，並認為萬物之生化與四時之流轉等等，與人世間的興衰等社會現象乃至個人之吉凶禍福，都是由具有絕對主宰的天之所致，就此而言，朱熹與荻生徂徠對天的思考都更多的站在荀子的延長線上。但與此同時，正如徂徠對漢儒的批評那樣，強調天人之間關係的絕對對應性，可能會導致人誤以為自己能夠知天，從而喪失對於上天的敬畏之心。朱熹並不採取這種觀點，但他依然承認，即便是看似與人無涉的四時之流轉都可能有不合於「理」的時候，朱熹對此也並沒有採納漢儒的災異說來進行彌合性的解釋（「此自然界之異變是人事之所致，依據經典某某之所載，應當屬於某一類，由此應當實行某對策」），而強調這只是極少數偶然而已，作為儒者所要理會的應當是「常理」。當然，儘管存在著不確定性與人類無法真正理解天之意志的問題，朱熹與荻生徂徠都沒有放棄對於天的信仰，就此而言，二者圍繞著天的意志的思考之展開，又更接近於孔子與孟子，而並非荀子。

作為朱熹本人，當然是非常自覺地將自己界定為孔孟儒學之正統繼承人，那麼他在思想上對於先秦的繼承性，也就很順理成章。至於荻生徂徠，雖然他曾放言：「餘無他嗜玩，惟嚙炒豆，而詆毀宇宙間人物而已。」¹⁰⁶所以對孟子都不遺餘力地進行批駁，但畢竟他相信五經以及孔子之學，所以在關乎自己的政治思想奠基乃至整個思想架構的問題上，與孔子思想有所相合，乃至竟然與思想之假想敵朱熹有不謀而合之處，由此也可以得到解釋。

最後需要說明的是，本文力圖以文獻實證之方法，論證朱熹與徂徠在天之是否有意志、乃至天人關係等問題上所得出的結論有極其相

所降，「災／異—人事—天命或者天心」在此具有嚴格的對應關係與規律可循。荀子與漢儒都認為天本身或許不可知，但天之運作以及天人關係至少是可知的，人必須依循此可知之法則來進行實踐，以合「天心」。

¹⁰⁶ 原念齋著，源了圓譯注：《先哲叢談》卷6「荻生徂徠」（東京：平凡社，1994年），頁288。

近之處，並在文章最後指出兩者與先秦思想之對接處，並非要抹平兩者在人性論、政治思想等方面的深刻對立，更非否定兩者在思想獨創性上各自所作出的貢獻，而更多是對於下面兩種思潮——其一，在日本戰後以丸山真男為代表、通過設定虛構的「日本近代化的萌芽與先驅＝對於前近代的中國思想的克服與超克」圖式來思考日本乃至中國的近代性問題的思維模式；其二，在最近二、三十年中，日本思想史學者雖然大多放棄以「近代性」來思考上述問題，但依然執著於尋找日本思想之獨特性，乃至為了所謂的「日本性」而有意無意地忽視朱子學與徂徠學、中國近世儒學與江戶儒學之間的相近之處——提出筆者的異議，並希望能由此拋磚引玉，促使學者更多地重新思考中日儒學之間「對話」的可能性而已。

徵引書目

- 《國語》，收於于敏中等輯：《摛藻堂四庫全書薈要》，1773年鈔本。
- 三浦吉明：〈荀子における対天の思想〉，《日本中國學會報》第32集，1980年。
- 三浦國雄：〈朱熹の歴史意識〉，《東洋史研究》第42卷第4號，1984年。
- 丸山眞男：《日本政治思想史》，東京：東京大學出版會，1952年。
- 小島康敬：《徂徠學と反徂徠學》增補版，東京：ぺりかん社，1994年。
- 木下鐵矢：《朱熹再讀——朱子学理解への一序説》，東京：研文出版，1999年。
- 孔安國傳，孔穎達疏：《尚書正義》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 王先謙撰：《荀子集解》，北京：中華書局，1988年。
- 王弼注，孔穎達疏：《周易正義》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年。
- 王 錕：〈「天地以生物爲心」——朱熹哲學的「生本論」〉，《哲學研究》2006年第2期。
- 田原嗣郎：《徂徠学の世界》，東京：東京大學出版會，1991年。
- 田 浩：〈論朱熹和天〉，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》2008年第1期，2008年。
- 朱 熹：《中庸或問》，收入朱傑人等編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，1996年。
- 朱 熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1982年。
- 朱熹著，黎靖德編：《朱子語類》，北京：中華書局，1986年。
- 司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1959年。
- 何晏注，邢昺疏：《論語註疏》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 牟宗三：《心體與性體》第3冊，臺北：聯經出版，2003年。
- 吳 震：《羅汝芳評傳》，南京：南京大學出版社，2005年。

- 松田弘：〈荀子における儒家的理念と天の思想的位置〉，《筑波大学
哲學・思想学系論集》，1975年。
- 阿部光麿：〈江戸時代前期における「聖人可学」の一展開——伊藤
仁斎による「古義」の標榜について〉，《日本思想史学》第44
期，2012年。
- 原念齋著，源了圓譯注：《先哲叢談》，東京：平凡社，1994年。
- 張克賓：〈論朱熹易哲學中的「生生」與仁〉，《中州學刊》2012年
第1期，2012年。
- 荻生徂徠：《日本思想大系・荻生徂徠》，東京：巖波書店，1973年。
- 荻生徂徠：《徂徠先生答問書》，收入《荻生徂徠全集》，東京：みす
ず書房，1976年。
- 荻生徂徠：《論語徵》，收入《荻生徂徠全集》，東京：みすず書
房，1978年。
- 荻生徂徠：《護園隨筆》，收入《荻生徂徠全集》，東京：みすず書
房，1976年。
- 陳 來：〈朱子四德論續論〉，《中華文史論叢》2011年第4期，2011年。
- 陳 來：〈朱子思想中的四德論〉，《哲學研究》2011年第1期，2011年。
- 陳 來：《朱子書信編年考證（增訂本）》，北京：生活・讀書・新知
三聯書店，2008年。
- 陳曉傑：〈荻生徂徠における「天」の問題〉，《東西學術研究所紀
要》第47號，2014年4月。
- 陳曉傑：〈荻生徂徠の「天」——「天に法る」をめぐって〉，《東
北アジア研究》第19號，2015年2月。
- 程 頤：《二程集》，北京：中華書局，1981年。
- 歐陽脩：《歐陽脩全集》，北京：中國書店，1986年。
- 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，北京：北京大學出版社，2000年。