



An Observation on the “Anti-Zhuzi-xue” in the 17th Century: Tokugawa Confucianism from the Perspective of Ren-xue of Ito Jinsai

Wu Zhen

Abstract: The fate of Zhuzi-xue in Japan has been full of setbacks. Since the booming of Tokugawa Confucianism in the 17th century, Zhuzi-xue has never become dominant. And further, it soon suffered from the fierce attack from the school of “Ancient Learning” which evolved into the movement of “Anti-Zhuzi-xue” in which Ito Jinsai was the main participant. He considered that the original meaning of Confucian classics had gone since the death of Mencius, and the situation got even worse in Song Dynasty. The li-xue of Zhu Xi and xin-xue of Wang Yangming respectively have diverted from the original meaning of Confucian classics; their blending with Buddhism and Daoism makes Confucianism lose its way. To restore Confucianism, the first step is to restore the original meaning of Confucius and Mencius contained in the ancient meaning of the Analects and Mencius. At the same time, it is necessary to challenge Zhuzi-xue, since the important issue of whether the truth of the original meaning of Confucianism can be revealed hinges on it. Hence by criticizing li-xue and restoring the ancient meaning, Ito Jinsai developed his characteristic Jinsai-xue (also called Ancient Meaning-xue). He attacked Zhuzi-xue from all sides, ranging from the metaphysics (especially the conception of Heaven-li and Heaven-dao which he overthrew) to the practice of holding the attitude of seriousness and investigating li. The reason that he attacked the claims of “taking ren as xing” and “taking ren as li” is to make the virtue of ren as the primary doctrine of Confucianism and to justify his conception of ren as love, so that he could develop his ren-xue. He conceived ren as being amiable to restore the respect and belief in common human feeling which transcends time and place. As a Japanese Confucian, Ito Jinsai took China as the other in his thought. So his endeavor of restoring ren-xue was not only to break the distinction of past and present, but also of the savage and the Chinese. In this sense, he is not only a theorist of emphasizing feelings, but also a generalist and moralist. His anti-Zhuzi-xue case shows that modern Japanese Confucianism has taken its steps in the process of Japanization of which Jinsai-xue is a prime example; again this process shows that Confucianism in East Asia may have undergone new transformations.

Keywords: Ito Jinsai; Zhuzi-xue; ren-xue; the Japanization of Confucianism

Author: Wu Zhen graduated from East China Normal University with a BA in history in 1982. He earned his MA in Chinese philosophy from Fudan University in 1985, and his PhD in literature from Kyoto University in 1996. He is currently professor of Chinese philosophy and doctoral supervisor at School of Philosophy, Fudan University. His research centers on Chinese philosophy and East Asia Confucianism. His representative works include *A Study of Wang Yangming's Disciples*; *A Chronicle of Lecturing Activities of Ming Academia from 1522 to 1602*; *A Biography of Luo Rufang*; *A Study of Tai Zhou School*; *A Study of the Moral Preaching Movements in the End of Ming*; *A Study of Yan Maoyou's Thought*; *When Chinese Confucianism Encounters Japan*.

對十七世紀德川儒學“反朱子學”的考察

——從伊藤仁齋的“仁學”思想建構切入

吳震



[摘要]朱子學在日本的命運充滿坎坷。自17世紀德川儒學興盛以來，朱子學不但未獲得一尊之地位，相反，很快遭到“古學派”的猛烈抨擊，竟形成了一股“反朱子學”思潮，伊藤仁齋便是重要推手之一。他認為，孟子以後，儒典本義盡失，及至宋代，情況已十分嚴重，無論是朱子學還是陽明學，所建構的“理學”或“心學”不但與儒學古義發生偏離，而且摻雜了佛、老異端之學的諸多因素，使儒學面臨迷失方向的危險；為使儒學重返正軌，首先就須恢復孔孟學的原義，而孔孟原義即在《論語》《孟子》“古義”之中；與此同時，更有必要對朱子學發起挑戰，這是關涉孔孟

儒學之本義能否得以重見天日的大問題。因此他以批判理學為手段，以恢復儒學古義為方法，以重建仁學為目標，從而形成了獨特的“仁齋學”（又稱“古義學”）。他對朱子學的批判是全方位的，不僅企圖顛覆朱子的形上學，特別是對朱子學的天理觀、天道觀來一個兜底翻，同時對朱子學“居敬窮理”的一套工夫論也予以重新審視甚至批判改造。他之所以要批評“以仁為性”、“以仁為理”，目的是為了證成“仁為聖門第一字”、仁即“愛而已矣”的命題，以此來重構“仁學”。他主張，“仁”是“藹然至情”，從而確立起對“人情”的尊重和信念，而人情具有跨古今、無華夷、天下之所同然的普遍意義。作為日本的儒學家，伊藤仁齋思想的背後總是存在着一個巨大的“他者”——中國，故其重建仁學的一個重要特質，就是不僅要穿越“古今”，而且要打通“華夷”。在這個意義上可以說，伊藤仁齋不僅是重情主義者，而且是普遍主義者，更是一位道德主義者。仁齋學之“反朱子學”的案例表明，近世日本儒學已開啓了“日本化”的進程，仁齋學便是儒學日本化的典型形態；而儒學日本化的發展過程充分說明，儒學在東亞完全有可能產生新的轉化。

[關鍵詞]伊藤仁齋 朱子學 仁學 儒學日本化

[作者簡介]吳震，1982年在華東師範大學獲歷史學學士學位，1985年在復旦大學獲哲學碩士學位，1996年在京都大學獲文學博士學位（中國哲學）；現為復旦大學哲學學院教授、博士生導師，主要從事中國哲學、東亞儒學研究，代表性著作有《陽明後學研究》、《明代知識界講學活動繫年：1522—1602》、《羅汝芳評傳》、《泰州學派研究》、《明末清初勸善運動思想研究》、《顏茂猷思想研究》、《當中國儒學遭遇“日本”》等。

引言

“朱子學”之名來自日本，確切年代暫無考證，至少在19世紀末的近代日本已作為學術概念得以確立。^①其狹義，蓋謂朱熹（1130—1200）本人的哲學思想；其廣義，則指後朱子時代由其弟子或後世朱子學者繼承和闡發的朱子學思想；更寬泛地說，則應包含13世紀以後傳入朝鮮以及日本的朱子學思想，其中含有朝鮮及日本的朱子學研究者對朱子思想再詮釋而形成的朝鮮（韓國）朱子學或日本朱子學，恰與中國的朱子學構成鼎足之勢。當朱子學傳入日本後，德川時代的“古學派”代表人物伊藤仁齋（1627—1705）通過重新發現儒家經典古義，欲以顛覆朱子學對儒學核心概念“仁”的形上學詮釋，從而重建自己“仁齋學”意義上的“仁學”，進而推動了儒學日本化的歷史進程。

“仁齋學”又被稱為“古義學”，其兩部重要著作《論語古義》和《孟子古義》均以“古義”命名，顯示有復原《語》《孟》古義的思想企圖——即欲以“復古”為名來重構孔孟的思想世界。在伊藤仁齋看來，孟子（前372—前289）以後，儒典本義盡失；及至宋代，情況已十分嚴重，無論是朱子學還是陽明學，所建構的“理學”或“心學”不但與儒學古義發生嚴重偏離，而且摻雜了佛、老異端之學的諸多因素，使儒學面臨迷失方向的危險。為使儒學重返正軌，首先就須恢復孔孟學的原義，而孔孟原義即在《論語》《孟子》“古義”之中；與此同時，更有必要對朱子學發起挑戰。反過來說，批判朱子學，是關涉孔孟儒學之本義得以重見天日的大問題。

伊藤仁齋對朱子學的批判幾乎是全方位的，不僅企圖顛覆朱子的形上學，特別是對朱子學的天理觀、天道觀來一個兜底翻，同時對朱子學“居敬窮理”的一套工夫論也予以重新審視甚至批判改造。他批評“以仁為性”、“以仁為理”的目的，是為了證成“仁為聖門第一字”、仁即“愛而已矣”的命題，以此來重構“仁學”。然而，在當代日本學術界，幾部頗有代表性的研究“仁齋學”的論著，卻對伊藤仁齋的仁學思想鮮有正面的關注。鑒於此，本文將嘗試探討以下課題：“仁”在“仁齋學”的思想體系中究竟意味着什麼、有何重要意義？伊藤仁齋的仁學思想建構與孔孟儒學及程朱理學有哪些異同？他的“反朱子學”的理論企圖是否獲得了相應的理論成功？

一 “仁”為孔門第一字

“仁”不僅是《論語》的核心概念，更是孔子（前551—前479）創建儒學的最大理論貢獻，構成了儒家文化的重要精神傳統。然而，儘管“仁”字在《論語》中出現了105處，卻大多是孔子對“仁”的指點，並非對“仁”字所下的定義；同時，孔子也不輕易以“仁”許人。但畢竟孔子曾贊許管仲（前719—前645）等人以“仁”，故在孔子心目中必有何謂“仁”的標準。而如何將此標準清楚地表述出來，成了後世儒者不斷追索探討的問題。

的確，孔子曾以“愛人”來回應弟子樊遲問仁，《中庸》引“子曰”亦有“修身以道，修道以仁，仁者人也，親親為大”之說，《孟子》則有“仁也者，人也”等等說法，但嚴格來說，這些都不是對仁是什麼的定義，而是對仁是怎樣的描述，以至於後儒如北宋程頤（1033—1107）感歎：“自古元不曾有人解仁字之義。”^②直至朱熹以“心之德，愛之理”六字來為“仁”字定義：仁既是內在美德，同時又是普遍之理；此“理”在人情中展開而呈現為“愛”，而此“愛”又根源於當然之則的“理”，故而為性之理的“仁”。至此，“人”或“愛”已不足以訓“仁”，

① 1905年，井上哲次郎《日本朱子學派之哲學》的出版，標誌着“朱子學”獲得了“市民權”〔〔日〕澤井啓一：“近代儒教’の生産と丸山真男”，《現代思想》11（2014）：78〕。

② 《二程集》（北京：中華書局，1981），第154頁。

必上升至“理”本體之高度，纔能使“仁”這一儒家核心概念具有貫穿性理、統合心情的本體義^①，並使儒家仁學真正實現了“第二次的飛躍”，成就了一套“理學新仁說”。^②

儘管朱子學早在13世紀初即已傳入日本，不過有關朱子學的經典傳授、文本解讀卻長期被“五山禪僧”這一狹隘的學術圈所壟斷，而真正在知識界得以普及推廣則是在17世紀初進入德川江戶時代（1603—1868）以後。伊藤仁齋在建構儒家原典《論語》、《孟子》的古義系統時，為批判回應朱子學的種種理論問題，首先觸及的便是“仁”這一核心問題；與此同時，祇有通過對仁的反思，纔能使其理學批判顯示出重構日本化儒學的正面意義。

天和三年（1683），伊藤仁齋所撰《語孟字義》（《論語古義》、《孟子古義》的精簡版）反映了其思想的精義。該著作顯然有模仿朱熹弟子陳淳（1159—1223）《北溪字義》的痕迹，說明伊藤仁齋的目的在於從內容及形式兩個方面對宋代理學思想來一個兜底翻，從根本上推翻朱熹理學。在《語孟字義》中，伊藤仁齋明確揭示儒學宗旨就在於“仁義”二字；但在具體的字義問題上，又依其古義學原則，指出“仁，人也”祇是音訓而非“正訓”：“仁，人也；義，宜也；天，顛也；地，示也。皆假音近者，以發其義，本非正訓也。”^③按，所謂“正訓”，蓋謂對文字“意味”的確切訓釋，而“意味”的獲得須以把握文本“血脈”（即“脈絡”）為前提。他認為，須對文本的“意味”與“血脈”有全盤把握，纔能瞭解文本的確切意義：

學問之法，予歧而為二，曰血脈，曰意味。血脈者，謂聖賢學問之條理，若孟子所謂仁義之說，是也。意味者，即聖賢書中意味，是也。蓋意味本自血脈中來，故學者當先理會血脈，若不理會血脈，則猶船之無柁，宵之無燭，茫乎不知其所底止焉。不理會血脈而能得意味，未之有也。然論先後，則血脈為先，論難易，則意味為難。^④

顯然，此處有關血脈意味的論述，涉及經典解釋學的方法問題。“血脈”指文本的脈絡，又稱“條理”；“意味”指文本的意義，即經典的精神旨趣。其實，在血脈意味之外，另有“字義”問題，“字義”雖屬“小”學問但很重要，因為“一失其義，則為害不細”，然而字義的理解又必須“一一本之於《語》、《孟》，能合其意思語脈，而後方可”^⑤，意謂字義與血脈、意味，猶如一套三匹馬牽動的馬車，構成一體系統，缺一不可。從理解的角度看，先字義，次血脈，然後意味；若從詮釋的角度看，字義小，血脈輕，意味最重。要之，若要把握文本的確切意味，須對經典文本有一整體的觀照纔有可能。

值得重視的是，在伊藤仁齋對“仁”的理解中，顯示出他對孔子文本中的“仁”已經有了血脈意味的通盤瞭解，所以纔會明確提出“仁為聖門第一字”的判斷，此一判斷顯然已經超出了“字義”問題。不過，這一判斷並未出現在《語孟字義》，而是出現在稍後成書的《童子問》（1691）及《仁齋日札》（始撰於1692年）中，均屬伊藤仁齋最晚年的著作。特別是《童子問》，以自問自答為形式，擺脫了經典註疏的格式限制，故能展開其思想觀點的論述。其中，他對仁的問題提出了一個基本判斷：

《論語》為宇宙第一書，而仁為孔門第一字。^⑥

問：仁為聖門第一字者，其旨如何？曰：仁之為德大矣。然一言以蔽之，曰愛而已矣。

在君臣謂之義，夫子謂之親，夫婦謂之別，兄弟謂之敘，朋友謂之信，皆自愛而出。蓋愛出

① 按，以理釋仁，始於程頤。朱熹《答程允夫》第八書和第四書分別引程頤語：“理之至實而不可易者，莫如仁”；“仁者，天理也。”〔《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002），第22冊，第1880、1865頁〕。及至朱熹，更為明確地以“理”來定義“仁”。例如，其釋孟子“仁也者人也”一句曰：“仁者，人之所以為人之理也。然仁，理也；人，物也。”〔《四書章句集注》（北京：中華書局，1986），第367頁〕

② 楊儒賓：“理學的仁說：一種新生命哲學的誕生”，《臺灣東亞文明研究學刊》1（2009）：30、32。

③⑤ [日]伊藤仁齋：“語孟字義”（上），《日本思想大系》（東京：岩波書店，1971），第33冊，第130、127、115頁。

④ [日]伊藤仁齋、伊藤東涯：“古學先生文集·同志會筆記”，《近世儒家文集集成》（東京：ぺりかん社，1985），第1卷，第107頁。按，據伊藤仁齋之子伊藤東涯的“跋”文，《同志會筆記》為仁齋五十歲左右之作。

⑥ [日]伊藤仁齋：“童子問”，《近世思想家文集》（東京：岩波書店，1966），第97冊，第220頁。

於實心，故此五者自愛而出則為實，不自愛而出則偽而已。故君子莫大於慈愛之德，莫戚於殘忍刻薄之心，孔門以仁為德之長，蓋為此也。此仁之所以為聖門第一字也。^①

《仁齋日札》的記述較簡潔明瞭：

聖人學問第一字是仁，以義為配，以知為輔，以禮為地，而進修之方，專在忠信。^②依上引《童子問》所言，伊藤仁齋之所以將“仁”說成是“聖門第一字”，約有兩義：一是指儒門宗旨在“仁”之一字，一是指孔門“以仁為德之長”——即以“仁”為四德之首的意思；《仁齋日札》分別將義、智（知）、禮看作“仁”之“配”、“輔”、“地”，亦同此意。事實上，仁既是仁義禮智四德之首，同時也是孔門論學之宗旨。這便是伊藤仁齋對儒家“仁學”的一個基本判斷。

不過，伊藤仁齋更強調“仁”的普遍性，故又將“仁”提升至“天下之大德”或“天下之美德”的高度來加以肯定：“仁者，天下之美德，豈可以性情分之哉？”“仁者，天下之大德也。”^③他對“仁”字本義下了一個明確的定義：“一言以蔽之，曰愛而已矣。”即“愛”便是“仁”的本義。^④他之所以說仁“豈可以性情分之哉”，是批評程頤的觀點：“愛自是情，仁自是性，豈可專以愛為仁？”^⑤在伊藤仁齋看來，程頤是將“仁”與“愛”割裂為“性”與“情”，認為愛祇能說情而不能說仁，這是根本錯誤的。伊藤仁齋認為，仁之本義無非就是“愛”之一字而已——“仁”即“情”而非“性”^⑥。

至於所謂“君子莫大於慈愛之德，莫戚於殘忍刻薄之心”，則常見諸伊藤仁齋對“仁”的定義性描述，散見於其各種著作中。以下所引兩段，一則出於《語孟字義》，一則見諸《童子問》：

慈愛之德，遠近內外，充實通徹，無所不至之謂仁。

慈愛之心，渾淪通徹，由內及外，無所不至，無所不達，無一毫殘忍刻薄之心，正謂之仁。

兩者意思完全一致，均以“慈愛”作為“仁”的確切含義。祇是後者多了“無一毫殘忍刻薄之心”一句，而這也是伊藤仁齋對“仁”字下定義時特別強調的一個關節點。

值得注意的是，《語孟字義》用“慈愛之德”，而《童子問》用“慈愛之心”，表明伊藤仁齋的觀點是：仁是表現為“慈愛”的“心之德”。而此“德”既然是“天下之大德”，故具有普天之下的意義；而此“德”根源於“實心”，故又是“實德”，其具體表現就是“愛”。應當說，仁齋的“實心”、“實德”與朱熹以“心之德”來定義“仁”的觀點是接近的；區別在於：絕不能說愛等同於理——即不能說“愛之理”。

至於“慈愛”，在伊藤仁齋看來，其含義已經超越了儒家所說“父慈子孝”這一家庭倫理意義上的“慈愛”，而具有了一種“無所不至，無所不達”的普遍性。他有一個簡潔明瞭的說法來表明什麼是“無所不達”：

存於此而不行於彼，非仁也；施於一人而不及於十人，非仁也；存乎瞬息，通乎夢寐，心不離愛，愛全於心，打成一片，正是仁。故德莫大於愛人。^⑦

這是將“仁愛”普遍化了，是對孔子“仁者愛人”說的推演和發展。他甚至將“愛”提升至“天下之美德”的高度，斷定“愛”纔是天下最真實的心之德——“實德”。^⑧

①⑦⑧ [日]伊藤仁齋：《童子問》，《近世思想家文集》，第97冊，第215、216、215頁。

② [日]伊藤仁齋：《仁齋日札》，《甘雨亭叢書》（日本：板倉氏刊本，1830—1843），葉2上。。

③ [日]伊藤仁齋：《童子問》，《近世思想家文集》，第97冊，第218頁；[日]伊藤仁齋：《論語古義·學而》，《日本名家四書註疏全書》（東京：鳳出版，1973），第3卷，第3頁。

④ 故他時又強調“仁”者“畢竟止於愛”（[日]伊藤仁齋：《童子問》，《近世思想家文集》，第97冊，第216頁），意謂“愛”足以涵蓋“仁”。

⑤ 《二程集》，第182頁。

⑥ 若從程頤的角度看，“豈可專以愛為仁”並非意謂愛非仁，而是旨在強調“愛”不能涵蓋“仁”的全部含義，但“仁”表現為“愛”卻不能否認，故說：“仁者固博愛，然便以博愛為仁，則不可。”（《二程集》，第182頁）祇是程門後學大多以程頤“豈可專以愛為仁”為據，反對以愛言仁，朱熹對此有強烈不滿。

至於“苟有一毫殘忍刻薄伎害之心，則不得仁”^①，則是強調“仁”與“不仁”之間的分水嶺就在於“殘忍刻薄”。伊藤仁齋此說是針對朱子學而發的，他將“殘忍刻薄”歸結為是“以理決斷”所導致的一種後果。可問題是，朱熹在有關“仁說”的格式化、規範化過程中，既承認仁心體現為“慈愛”，也提到“殘忍刻薄”之心正是惻隱之心的反面——“不仁”。這就需要透過朱熹的《仁說》反觀伊藤仁齋《仁說》的新義及其問題所在。

二 從朱熹《仁說》到伊藤仁齋《仁說》

朱熹是孔孟之後對儒家仁學做出最重要理論貢獻的思想家。朱熹的《仁說》是一篇有關“仁”問題的字義訓釋、理論闡釋的重要文字，對於仁學理論的建構起了重要作用。該文傳入日本後，對德川儒學的影響是明顯的。例如，伊藤仁齋早年在朱子學的影響下，於三十二歲時撰有《仁說》一文；與此同時，另一位朱子學者山崎闇齋（1618—1682）則有《仁說問答》之作，其中提到朱熹的另一篇重要文字《玉山講義》，指出該《講義》所揭示的“孔門說仁”具有無比的重要性，乃是“列聖相傳”的儒學宗旨，而仁學問題直至朱熹“方漸次說親切處爾”。^②

朱熹在為“仁”字定義之際，已注意到“慈愛”與“殘忍”的問題，或許這正是伊藤仁齋強調“殘忍刻薄”即不仁的思想來源。朱熹指出：“四端未見精細時，且見得惻隱便是仁，不惻隱而殘忍便是不仁。”^③說得更為明確的是：“殘忍便是那惻隱反底。”^④朱熹又說：“然四端皆有相反者，如殘忍（饒錄作‘伎害’）之非仁，不恥之非義，不遜之非禮，昏惑之非智，即故之不利者也。”^⑤有時朱熹又稱“義”之過度則為“殘忍”：“羞惡之心，義之端，本是善，纔過便至於殘忍。”^⑥由以上數例足見，殘忍刻薄便是“不仁”，原是朱熹的固有觀點。

那麼，伊藤仁齋以“愛而已矣”來解釋“仁”，與朱熹對仁的解釋是否有所關聯呢？這個問題有關“仁”字的名義訓釋，如果不挑明，則德川早期儒者何以批朱子以重建仁學的思想考察便缺了一層東亞儒學史的脈絡，故有必要對朱熹仁說略作考察。

由漢至唐，“以愛言仁”乃是儒學史上的主流，韓愈（768—824）“博愛之謂仁”便是典型，宋初周敦頤（1017—1073）的“德愛曰仁”^⑦也未脫窠臼；然而自程頤提出“仁，性也；愛，情也，豈可便以愛為仁”^⑧以來，“以愛言仁”自程門後學直至朱熹一直受到關注。朱熹在“己丑之悟”（1169）後的一段時期，圍繞“仁”的問題與湖湘學者有過討論，可參見朱熹所撰《仁說》（1173）以及《語類》卷六廖德明所錄有關“先生答湖湘學者書，以‘愛’字言仁，如何？”等記錄。

要之，程門後學大都反對以“愛”言仁，出現了以“覺”言仁（謝良佐）、以“一體”（楊龜山）言仁等觀點。針對於此，朱熹指出：“仁者固能覺，謂覺為仁，不可”，因為“覺”祇是對仁或不仁的一種分別而非“仁”的本來屬性，這是其一；其二，“仁者固能與萬物為一，謂萬物為一為仁，亦不可”，因為“萬物為一”祇是說“仁之量”而不是說“仁之體”。^⑨依朱熹的結論，“仁之體”即“仁體”，其含義唯有以“心之德”、“愛之理”六字來概括，並釋以“仁

① [日]伊藤仁齋：“童子問”，《近世思想家文集》，第97冊，第217頁。

② 《日本思想大系·山崎闇齋學派》（東京：岩波書店，1980），第31冊，第244頁。按，《仁說問答》其實並沒有“問答”的內容，祇是抄錄了朱熹《仁說》全文以及《朱子語類》的“仁說圖”。倒是山崎闇齋的弟子淺見綱齋（1652—1711）《仁說問答師說》一文對其師《仁說問答》用日文進行了通俗性解釋，其釋“仁”為“イトラシム”，即現代日語動詞“愛おしむ”，其形容詞是“愛しい”，即中文“愛”之意。另外，闇齋雖為朱子學者，但並沒有撰寫過有關朱子學的論著，留下的祇是其創發“垂加神道”的大量著作，以至於當代學者在編撰《日本思想大系》時，竟無法為其專列一冊，祇能將其與弟子合編為《山崎闇齋學派》。

③④⑥⑨ 《朱子語類》（北京：中華書局，1986），第1287、1381、2487、118頁。

⑤ 《朱子語類》，第1353頁。按，其中“伎害”一詞，是否便是伊藤仁齋所言“伎害之心”一詞的來源，因無文獻確證，難下斷言。

⑦ [宋]周敦頤：“通書·誠幾德”，《周敦頤集》（北京：中華書局，1990），第15頁。

⑧ 此見朱熹《答張欽夫論仁說》（《朱子文集》卷32），與程頤語（《二程集》，第182頁）之文字略異而意則全同。其實，程頤曾明言“仁主於愛，愛莫大於愛親”（《二程集》，第183頁），而朱熹所言“仁主乎愛”（《朱子語類》，第2487頁）當是源自程頤。

之爲道，乃天地生物之心”。^①正是經過朱熹對“仁”字的重新界定，孔孟儒學的“仁”不僅具有倫理學意義，而且被賦予了一種宇宙論及形上學的意義。然而，在伊藤仁齋看來，正是朱熹的這一詮釋思路，開啓了後世“以理言仁”的種種弊端，爲害無窮。

在“以愛言仁”問題上，朱熹的立場是堅定的。他斷言“仁自是愛之體”：

或問：“仁當何訓？”曰：“不必須用一字訓，但要曉得大意通透。‘仁’字說得廣處，是全體。惻隱、慈愛底，是說他本相。”

以名義言之，仁自是愛之體，覺自是智之用，本不相同。但仁包四德。苟仁矣，安有不覺者乎！^②

認爲仁自有“慈愛”的意思，而慈愛乃是仁的“本相”——意謂“仁”的本來如是的表現，但“愛”並不表示“仁”的全部意涵。故若從“整體”言，則“仁”不能“用一字訓”，而應當把握“仁”字的“全體”義。用朱熹在另外場合的說法，此即“人身上全體皆是仁”。^③

所謂“全體是仁”，主要含有兩層意思：一是指“仁包四德”，一是強調仁即愛之理。也正因此，朱熹指出，在究竟意義上，“愛”祇不過是“仁之迹”。^④也就是說，仁是“愛之體”，但不可倒過來說愛是“仁之體”，愛祇是“仁之用”。然須指出的是，儘管說“慈愛”是仁的“本相”，但此所謂“本相”並非“本體”義。正是在這一點上，伊藤仁齋的仁說顯示出與朱熹的不同之處。因爲，朱熹雖說慈愛是仁之“本相”，但不認同以“愛”字來爲“仁”下定義，而堅持以“愛之理”作爲仁的確切定義。

雖然朱熹用“愛之理”來規定“仁”，但此說並不意味着“愛”非仁的固有屬性；更準確地說，朱熹認爲“仁是未發之愛”：“所謂愛之理者，則正謂仁是未發之愛，愛是已發之仁爾。”“仁是未發，愛是已發。”^⑤此“未發”指性亦指理，而“已發”則指情。故“未發之愛”便是“愛之理”而非愛之本身。後一句“仁是未發”，指“仁”在本質上仍屬“性”或“理”，而並不完全等同於“愛”或“情”。儘管如此，若直接將“仁”定義爲“理”，在朱熹看來，此說就不免“太寬”——太過寬泛而有欠嚴密，故說：“程子曰‘仁是理’，此說太寬。”^⑥依朱熹，性固是理，仁固是性，然直謂仁即是理卻不可，因爲倘若此說成立，則有可能遮蔽了慈愛這一仁之“本相”。朱熹說：

仁是根，愛是苗。……古人言仁，多以慈詳愷悌。《易》則曰：“安土敦乎仁，故能愛。”何嘗以知覺爲仁！^⑦

義禮智，皆心之所有，仁則渾然。分而言之，仁主乎愛；合而言之，包是三者。^⑧

朱熹強調古人言仁，常以“慈詳愷悌”立說。若“分而言之”——即就仁之本相言，則不得不斷之以“仁主乎愛”；若“合而言之”，則仁包義禮智——即仁包四德。朱熹有時也借用程頤的說法，稱前者爲“偏言”，後者爲“專言”^⑨。他說：

“愛之理”，是“偏言則一事”；“心之德”，是“專言則包四者”。故合而言之，則四者皆心之德，而仁爲之主；分而言之，則仁是愛之理，義是宜之理，禮是恭敬、辭遜之理，知是分別是非之理也。^⑩

至此已很明顯，儘管在字義上，朱熹堅持仁須釋以“愛之理”，既不可單訓作“愛”，亦不可單訓作“理”，然而朱熹依然肯定仁有“溫和”、“慈愛”之特質，故有“說仁便有慈愛底意思”^⑪之說。他在晚年著名的《玉山講義》（1194年）中也強調“蓋仁則是個溫和慈愛底道理”^⑫。

至此可見，伊藤仁齋所言“慈愛之心”正與朱熹所謂“溫和慈愛底道理”若合符契。伊藤仁齋所謂“渾淪通徹，由內及外，無所不至，無所不達”，亦可從《玉山講義》中以“通貫周

① 《朱子全書》，第23冊，第3279、3280頁。“心之德，愛之理”六字連用則屢見於朱熹《論語集註》及《孟子集註》等書。

②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪ 《朱子語類》，第118、2454、118、470、464、606、606、468、466、105頁。

⑨ 《程氏易傳》“乾卦·彖辭”釋“大哉乾元”：“四德之元，猶五常之仁，偏言則一事，專言則包四者。”（《二程集》，第697頁）

⑫ [宋]朱熹：“玉山講義”，《朱子全書》，第24冊，第3589頁。

流”來表述仁之特性的觀點相通。因為，朱熹論仁有一重要特徵，強調仁是具有無所不通之特質的“流行”之體，不論是人之身心的“四德”（仁義禮智），還是元亨利貞、春夏秋冬的宇宙造化，無不有“仁”的貫穿流行。正是在此意義上，朱熹以“天地生物之心”來解釋“仁”。當然，朱熹此說其實與其“以生釋仁”的觀點密切關聯。正因天地生物生生不已，故天地生物之心（即“仁”）也貫穿流行於一身之中以及天地之間。

那麼，伊藤仁齋是否讀過朱熹《玉山講義》，我們現在不得而知，但伊藤仁齋對“愛”的強調，其實本來就是朱熹仁說的一項重要內容。對伊藤仁齋而言，他絕不承認自己有關“仁”的觀點與朱熹有任何關聯，且不說在晚年撰寫的《語孟字義》、《童子問》中如此，即便在早年所作《仁說》一文中多有模仿朱熹《仁說》的痕迹，他也絕口不提朱熹《仁說》。例如，伊藤仁齋《仁說》開首云：

蓋天地之大德曰生，人之大德曰仁。而所謂仁者，又得夫天地生生之德以具於心者也。^①
而朱熹《仁說》開首亦云：

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。^②

兩人的措辭雖不盡相同，但其中的“天地生生”、“具於心者”等關鍵詞，應當是伊藤仁齋取自朱熹的一個表現。當然，兩者也有差異，即伊藤仁齋《仁說》絕不提“心之德”和“愛之理”，他的提法是：“仁者，性情之美德，而人之本心也”，並明確揭示“故仁之為德，一言以蔽之，曰愛而已矣”的觀點，除去“本心”一詞以外，上述有關“仁”的界說與晚年《童子問》中對“仁”的定義基本上是一致的。

總之，伊藤仁齋之仁學的重要特色就在於強調“愛”字而排斥“理”字，故其不能接受朱熹“愛之理”說也就不難理解了。重要的是，由此分歧表現出朱熹重“理”而伊藤仁齋重“情”。在伊藤仁齋看來，朱熹以理言仁，而自己卻是以情言仁。從某種意義上可以說，重情主義或許正是德川儒學的一個重要特徵，而與中國儒學對“情”的認知頗有不同，值得關注。

三 人情之至即“道”

“仁”不但涉及“性”的問題，更涉及“情”的問題。

“情”是一個多義性概念，具有情實、人情、情感、情欲等含義。《孟子》一書“情”字不多見，祇有四處，且基本屬於“情實”義，即便“乃若其情，則可以為善”^③一語中的“情”亦當作“情實”解，但這並不表明孔孟儒學對情感問題缺乏思考。事實上，相傳孔孟之間的儒家文獻——郭店楚簡《性自命出》便出現大量有關“情”的討論，且多屬“人情”義或“情感”義，如愛、欲、惡、怒、喜、樂、悲等等，並提出了“情出於性”、“禮生於情”、“凡人情為可悅”^④等重要命題。

根據漢代王充（27—約97）的記述，性情問題在孔門中是有譜系可查的，即世碩直至宓子賤、漆雕開、公孫尼子一系，乃是以“情”為主要關注對象的。不過，在王充看來，“自孟子以下，至劉子政（向）”，儒學之重要議題的性情問題“竟無定是”。他在原則上贊同的是世碩“人性有善有惡”的觀點，並指出：“唯世碩（儒）、公孫尼子之徒，頗得其正。”^⑤可見，“情”的問題在孔門中自有傳承，特別是儒家經典《禮記》一書對“情”的問題更有重要論述。依《禮記》作者的基本觀點，人情若缺乏某種正面力量的引導，任其本能肆意發用，極易流於荒淫邪惡，故主張以禮樂來加以管制，如《禮記·樂記》“禮樂之說，管乎人情矣”主張的便是以禮制

① [日]伊藤仁齋：《仁說》，《近世儒家文集集成》，第1卷，第60頁。

② [宋]朱熹：《仁說》，《朱子全書》，第23冊，第3279頁。

③ 《孟子·告子上》（北京：中華書局，2012）。

④ 《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998），第179、203頁。

⑤ [漢]王充：《論衡·本性》（上海：上海人民出版社，1974），第43、46頁。

情的觀點；然而，從禮樂之由來的角度看，若無人情，禮樂則無以成立，故《禮記·坊記》又說：“禮者，因人之情而為之節文”，《史記·禮書》亦有“觀三代損益，乃知緣人情而制禮”之說，明確了緣情制禮的關係。^①究極而言，《禮記·禮運》“故人情者，聖王之田也，修禮以耕之”這一形象的表述，幾乎為歷代儒者奉為不刊之論，即以禮制情纔是儒學有關情禮關係的最後定見。

但無論是緣情制禮還是以禮治情，這種情禮關係畢竟是一種外在關係。若就人之一身而言，與“情”構成內在關係者應當是“性”。對此，荀子（約前313—前238）最早給出了一個定義：“性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也。”^②此“質”字即材質義，意謂情乃性之質料，無情則性無由體現亦無法存在；至於“欲”，則是情因感而應的表現——即“情之應”。在此，“情”顯然不是一個道德的概念，是無所謂善惡的。從哲學上——即從本末的角度對性情關係作出明確規定的或許是王弼（226—249）。他在註《周易》時提出了“性其情”的著名論點，標誌着性情被定格為某種本末關係——性為本，情為末。王弼的這一命題得到了後來程頤的極大讚賞，而程頤顯然是從道學的立場出發，即從揚性貶情的立場出發，主張“性其情”的。他在少年之作《顏子所好何學論》中指出：五性“仁義禮智信”與七情“喜怒哀懼愛惡欲”必存在“情熾”而“性鑿”的緊張關係，因此“正其心，養其性，故曰‘性其情’”，反之，如果“縱其情”、“牯其性”，必導致“性其情”的反命題——“情其性”。^③自此以後，“以性治情”或“存理滅欲”，便成了程朱道學工夫論的標誌性口號。情被置於性或理之下，成為應當克制的對象，而不能逆而反之，主張所謂的人情至上或任由情凌駕於性之上，更不能將“情”提升為所謂絕對的普世標準。

然而，德川古學派在“情”問題上的觀點主張卻與宋代道學大相徑庭。

如果說伊藤仁齋以“愛而已矣”來規定“仁”而反對“以仁為理”，是緣於他在面對情與理二者必擇其一的困逼之下不得不做出舍理取情的話，那麼，“情”對伊藤仁齋而言，可以“情即是道”這句命題來歸納。其曰：“父子相隱，人情之至也。人情之至即道也。”^④按，“父子相隱”見《論語·子路》“葉公語孔子”章。對此章的解釋，伊藤仁齋與朱熹出現很大不同。他反對朱熹“父子相隱，天理人情之至”的解釋，以為表面看這是將人情與天理“歧而為二”，實即將人情置於天理之下，從而斥朱熹之釋“非也”，進而指出：

夫人情者，天下古今之所同然，五常百行，皆由是而出，豈外人情而別有所謂天理者哉？苟於人情不合，則藉令能為天下之所難為，實豺狼之心，不可行也。但在禮以節之，義以裁之耳。後世儒者，喜言公字，其弊至於賊道，何者？是是非非，不別親疏貴賤，謂之公。今夫父為子隱，子為父隱，非直也，不可謂之公也。然夫子取之者，父子相隱，人之至情，禮之所存，而義之所在也。故聖人說禮而不說理，說義而不說公。若夫外人情、離恩愛而求道者，實異端之所尚，而非天下之達道也。^⑤

文中有關聖人“說義而不說公”，涉及能否以公言仁的問題，伊藤仁齋的態度顯然是是否定的。此處首句，將人情提至“天下古今之所同然”的高度來肯定，繼而強調不僅“五常百行”皆出於人情，而且“天理”亦須與人情相合，若此，則人情幾乎成了天理的根源所在而不是相反，所以說“豈外人情而別有所謂天理者哉”！

祇是人情也須有節制，即須用禮義（而不是天理）節之，纔可稱之為“道”，故說：

① 這個觀點亦為宋代道學家們所贊許，如程頤明確指出：“聖人創法，皆本諸人情，極乎物理。”（《二程集》，第452頁）足見“人情”在道學家那裏並不一定是貶義詞，制度與人情、物理三者之間如何保持平衡而非偏執一端，纔是道學家所關心的一項重要議題。又如，朱熹《孟子集注·滕文公上》釋“井地之法”曰，必“使合於人情，宜於土俗”方可（《四書章句集注》，第257頁），此亦可見“人情”一詞的重要性。

② 《荀子·正名》（北京：中華書局，2012）。

③ 《二程集》，第577頁。

④⑤ [日]伊藤仁齋：“論語古義·子路”，《日本名家四書注釋全書》，第3卷，第197、197頁。

《書》曰“以義制事，以禮制心”，孟子曰“君子以仁存心，以禮存心”，苟有禮義以裁之，則情即是道，欲即是義，何惡之有？^①

至此已很明顯，在伊藤仁齋的觀念中，雖說“情即是道”不是先天必然命題，情仍須受制於禮義，但是與宋儒道學所不同的是，情不再是“滅”的對象，也不與“理”構成水火不容之關係，其本身並無“惡”之可言，故其重要性已不言而喻。倘若是“人之至情”（又稱“藹然至情”）的話，那麼反而是“禮之所存”、“義之所在”。也就是說，禮義並不是單方面地壓制人情；反之，人情也應當是禮義的正當體現。也正由此，“情即是道”、“欲即是義”並不是主張情欲主義，恰恰是主張情欲的合道德性。

更重要的是，作為道德的禮義絕非抽象之存在，而就在情欲之中。因此，若按宋儒“存理滅欲”，則必導致“斷愛滅欲”，以至於“藹然至情，一齊絕滅”，這就從根本上悖逆“人之至情”、違反“天下之道”，自非聖人之所為。^②顯而易見，此處所謂“藹然至情”應當也是伊藤仁齋所說的“仁”字之本義。

須注意的是，在伊藤仁齋看來，析而言之，“情”有三義：人情、同情、情欲；合而言之，主“至情”而斥“私情”，故其所謂“情即是道”之“情”字蓋指“至情”，而“至情”即“天下之所同然”者，故又有公共性。可見，伊藤仁齋之“情”不僅有倫理意義而且還有政治社會意義，不僅有特殊性更有普遍性。他說：

道者，天下之公共，非一人之私情。……唯湯武不徇己之私情，而能從天下之所同然，故謂之道。^③

夫人情無古今、無華夷，一也，苟從人情則行，違人情則廢，苟不從人情，則猶使人當夏而裘，方冬而葛，雖一旦從之，然後必廢焉。……而聖人之為政也，本於人倫，切於人情，而無虛無恬澹之行，無功利刑名之雜。^④

這是強調人情乃是超越時間上的“古今”及空間上的“華夷”而為普遍之存在，故聖人之“為政”就是以通古今、合天下之人情為本的。他又說：

蓋情以天下之所同然而言，故曰天下之同情，又曰古今之情。蓋父欲其子之賢，子欲其父之壽康，此所謂天下之同情，而古今之所同然也。凡人見當喜怒哀樂愛惡欲者，不能不喜怒哀樂愛惡欲，是天下之同情也。^⑤

依照他的觀點，古今天下之所同然者，便是“同情”。所謂“天下之所同然”，原是孟子用以強調“理義”之普遍必然性的一個特殊說法，指向的是性善之性或本心之心，即在孟子看來，由人心之見性善何以必然，是由天下之所同然者的“理義”提供保證的，人人都有內在的理義，如同人人都有內在的仁義之性、仁義之心。顯然，伊藤仁齋這裏借用孟子“心之所同然”的說法，並對此做了另一層義理轉化，用以強調人情的普遍必然性。故此所謂“同情”，非指憐憫之情，而是意指人同此情、情同此欲（“父欲其子之賢”之欲），是人與人之間得以一體共存的紐帶，故古今雖不同，華夷或有異，然在人之情這一點上卻無不“同然”。在這個意義上，伊藤仁齋顯然是重情主義者；而伊藤仁齋之所以強調“以愛釋仁”而反對“以理釋仁”，其因之一就在於此。

細心的讀者或許注意到了，伊藤仁齋以“天下之所同然”取代孟子“心之所同然”，即以“天下”取代了“心”。原因在於，他對“天下”一詞特別看重，認為是儒家經書中的重要“字眼”：

讀聖人之書，必有字眼。“天下”二字，是聖人書中字眼。凡讀孔孟之書，遇有“天下”二字處，必須着眼看，勿草草。^⑥

當然，此“天下”並非國家概念，而是泛指普天之下，具有普遍性意涵，而“仁”作為“天下之

①②⑥ [日]伊藤仁齋：“童子問”，《近世思想家文集》，第97冊，第222—223、223、224頁。

③④ [日]伊藤仁齋：“語孟字義”（下），《日本思想大系》，第33冊，第149、159頁。

⑤ [日]伊藤仁齋：“仁齋日札”，《甘雨亭叢書》，葉15下。

大德”，且道德本身又是“以遍達於天下而言”的^①，故其所謂“天下”正有“公共”之意。據此，伊藤仁齋所謂人情乃“天下之人情”，同情乃“天下之同情”，則此“情”字便被賦予“天下公共”之意。然而在程朱道學當中，唯有“理”纔稱得上“天下公共之理”。可見，從朱子學到仁齋學，在有關普遍性公共性問題上，發生了一次重要的思想翻轉，不再是“理”或“性”而是“情”纔具有了“天下公共”的超越品格。^②

饒有興味的是，不僅伊藤仁齋是一位重情主義者，環視德川早期的儒學思想史，“重情”者大有人在，絕非孤立現象。例如，“古學派”早期代表人物山鹿素行（1622—1685）也是人情肯定論者，提出了與伊藤仁齋極其相似的主張：“人情無古今，同於四海。”^③當然，他與伊藤仁齋並無交流，不存在誰影響誰的問題，兩人之言如此高度一致，應是當時德川社會的某種思想氛圍所使然。另一位德川早期陽明學派創始者中江藤樹（1608—1648）的著名弟子熊澤蕃山（1619—1691）亦十分看重人情，認為一位合格的為政者必須做到“識世俗之人情”。^④

另一位古學派的健將荻生徂徠（1666—1728）與伊藤仁齋生當同時而略晚，但兩人並無面識。引人關注的是，他曾批評伊藤仁齋有關“父子相隱”的解釋，認為伊藤仁齋批朱熹“天理人情”不免是一種“執拗之說”，指出：

天理誠宋儒之家言，然欲富、欲貴、欲安佚、欲聲色，皆人情之所同，豈道乎？要之，道自道，人情自人情，豈容混哉？至道固不悖人情，人情豈皆合道哉！^⑤

這裏的最後一句表明，他甚至不承認人情與“道”有任何關聯。其實，嚴格說來，荻生徂徠之意在於強調人情不應與“道”對置而成兩極，相反，“夫聖人之道，盡人之情已矣”^⑥纔是他的堅定信仰。荻生徂徠之所以不滿於伊藤仁齋，在於他覺得伊藤仁齋反對將人情與天理“歧而為二”隱約有一種將兩者合一的意圖，不免仍有理學氣，而“道”必須與人情相吻合，兩者之間的上下關係不能顛倒。由此可以看出，荻生徂徠的重情主義較伊藤仁齋更為徹底。荻生徂徠認為，在所有儒家經典當中，最能集中體現“人情”的就是《詩經》，而且其中所抒發的“人情”與“義理”毫無交涉，學者祇須通人情，就能瞭解經書的意義，他說：

夫古之詩，猶今之詩，言主人情，豈有義理之可言哉！……蓋先王之道，緣人情以設之，苟不知人情，安能通行天下莫有窒礙乎？^⑦

其中提到“道”與“人情”的關係是：“先王之道，緣人情以設之”，而不能倒過來說人情須合乎道（或合乎禮義）。他為加強這一觀點，進而假設如果“不知人情”，那麼“道”勢必難以“通行天下”。故在他看來，最識人情者莫如孔子：“孔子可謂善識人情。”^⑧由此，“人情”成了“徂徠學”的一個核心概念。須指出的是，若“道”置於“人情”之下，那麼“人情”反而擁有了“本體”地位，因為先王之道的設立也須以人情為依據（這顯然是對儒家“緣情設禮”的誇大解釋）。在此意義上，可以說荻生徂徠不但是重情主義者，甚至是“情本論”者^⑨，儘管他對宋儒的核心概念“本體”避之唯恐不及^⑩。

① [日]伊藤仁齋：“語孟字義”（下），《日本思想大系》，第33冊，第129頁。

② 關於仁齋學之重情及其與“公共”問題的關聯，可參看[日]上安祥子：《近世論の近世》（東京：青木書店，2005）第3章“私情から至情への交通——古義學の‘公共’概念”。

③ [日]山鹿素行：“論居童問”，《山鹿素行全集》（東京：岩波書店，1937），第12卷，第54頁。

④ [日]熊澤蕃山：“集義和書”，《日本思想大系》（東京：岩波書店，1971），第30冊，第92頁。

⑤⑧ [日]荻生徂徠：“論語徵”，《荻生徂徠全集》（東京：みすず書房，1978），第4卷，第523、307頁。

⑥ [日]荻生徂徠：“學則”，《日本思想大系·荻生徂徠》（東京：岩波書店，1973），第36冊，第258頁。

⑦ [日]荻生徂徠：“《弁名》上”，《日本思想大系》，第36冊，第222頁。

⑨ 例如，根據荻生徂徠的弟子太宰春台（1680—1747）的轉述，荻生徂徠認定“人情”具有超越時空的普遍性：“我先師徂徠先生云：異國與我國，風俗大異，唯詩與歌之道，詞雖有異，然其趣則全同。人情之同故也。”（[日]太宰春台：“獨語”，轉引自若水俊：《徂徠とその門人の研究》（東京：三一書房，1993），第89—90頁）按，“異國”當指中國。應當說，在承認人情具有普遍超越性這一點上，荻生徂徠與伊藤仁齋可謂志同道合。故荻生徂徠亦承認性情問題至宋儒已“不得其解”，而“至於仁齋先生而後始明矣”（[日]荻生徂徠：“《弁名》上”，《日本思想大系》，第36冊，第222頁）。

⑩ 徂徠拒斥“本體”、“本然”等詞，而以“實”訓“情”（意近中國古訓“情實”）。在他看來，情既是人之情感或情欲，更是人與物的真實存在，具有“不涉思慮”、“不匿內實”之特質（[日]荻生徂徠：“《弁名》上”，《日本思想大系》，第36冊，第242頁）。

由上所述，可見德川儒者之重“情”幾乎成了一種普遍現象，這也從一個側面說明伊藤仁齋之“仁說”何以突出強調一個“愛”字的緣由之所在。對伊藤仁齋而言，仁學的確立必須要清除乾淨理學在詮釋“仁”字之際所留下的污染，主要有三點，即“以仁為理為性為知覺”^①，分別指朱熹、程頤、謝良佐（1050—1103）的觀點。正是在批判理學的同時，伊藤仁齋纔能為自己的仁說主張尋找到合法性來源——“孔門”。而“孔門”以“求仁”為宗，正顯示出與宋儒以“窮理”為宗的根本歧義，伊藤仁齋就是想承擔接續孔子仁學傳統之重任。他說：“自窮理之學興，而世之學者，重看知而低看仁，盡力於彼者，而用力於此者少。故其氣象卑薄狹隘，於充實光大之妙，必不免有歉焉，豈聖門所謂窮理者？舍仁之外，復有所為言哉？”^②

結語

作為日本德川時代“古學派”中的代表人物，伊藤仁齋以批判理學為手段，以恢復儒學古義為方法，以重建仁學為目標，並同時推進了兩項工作：一是恢復儒學古義，其中自然也包括對“仁”字古義的重現；二是清除理學對儒經肆意解釋的惡劣影響。他緊扣《論語》《孟子》兩部文本的“血脈”，以為從中可以直接發現儒家仁學的“意味”，即“仁，愛而已矣”；而仁又是“慈愛之德”、“藹然至情”、“以愛為心”，故重建仁學之關鍵就在於如何確立起對“人情”的尊重和信念，因為人情乃是仁愛之人情、天下之美德，具有跨古今、無華夷、天下之所同然的普遍意義。據此，仁學也理應具有跨文化的普遍性，而不能局限在或“華”或“夷”的一域之內。

當然，朱熹重建仁學之際，也許已對“仁”具有超越古今之普遍性有了清醒的認識，但他肯定沒有意識到，作為“他者”的異域日本也存在“仁”的種子，同樣可以發揚光大“仁”之精神。對比之下，作為日本的儒學家，伊藤仁齋思想的背後總是存在着一個巨大的“他者”（子安宣邦語）——中國，令其揮之不去、難以磨滅，故其重建仁學的一個重要特質，就是不僅要穿越“古今”，而且要打通“華夷”。在這個意義上可以說，伊藤仁齋不僅是重情主義者，而且是普遍主義者，更是一位道德主義者。

同時，也正是基於仁即愛、愛即情這一基本立場，伊藤仁齋排斥一切後儒有關“仁”的義理解釋，諸如“以仁為性”或“以仁為理”等。在他看來，宋儒窮理之學，必導致重知輕仁，已然有誤，而理學“以理求仁”等工夫方法也在為學方向上偏離了正軌，不可信從。因此，對伊藤仁齋而言，為重建仁學，有必要顛覆理學特別是朱子學的那套形上學。

“仁齋學”之“反朱子學”的案例表明，近世日本儒學已開啓了“日本化”的進程，仁齋學便是儒學日本化的典型形態；而儒學日本化的發展過程充分說明，儒學在東亞完全有可能產生新的轉化。

〔作者註：本文是中國社科基金重點項目“日韓朱子學的承傳與創新研究”（13AZD024）的階段性成果，曾在2014年12月4日香港中文大學、韓國成均館大學合辦的“朱熹與宋明理學國際學術研討會”上宣讀。〕

① [日]伊藤仁齋：“童子問”，《近世思想家文集》，第97冊，第215頁。

② [日]伊藤仁齋、伊藤東涯：“古學先生文集·仁人心也章講義”，《近世儒家文集集成》，第1卷，第80—82頁。按，該文為寬文二年（1662）伊藤仁齋三十六歲時所作。伊藤東涯《跋》文曰：“排窮理之說，而專以求放心為要，與初年之見大異矣。”