

〈論說〉

对荻生徂徠“人情论”的批判性考察

——以《辨名》中的四个命题为中心

郭 侯*

摘要：本文意在以《辨名》中的四个命题——“性即气质”“圣人不可至”“气质不可变”“情无思虑”为线索，重勘荻生徂徠的“人情论”学说，并对其立论中的问题与矛盾进行批判性考察。在本文看来，徂徠在对以上命题进行阐释时存在不同的思想困境。然而，这些看似搅扰的问题实则是徂徠有意为之，其目地无非是将“圣人”构建为历史的绝对主体，从而剥离“气质”与道德的统合关系，通过逻辑前置视之为先验的存在。由此，徂徠便终结了依托儒家思想进行理论构建的道路，这与他所奉行的“先王之道”大相径庭。也正是如此，荻生徂徠实现了从“人性”到“人情”的思想转向，并将“情无思虑”作为气质先验的结果加以提出。就日本思想史而言，“人情论”学说带有一定的进步意义，但对“性”的形而上特征的舍弃已然脱离了儒家的思想框架，使得反驳宋儒思想的有效性减弱。

关键词：荻生徂徠；《辨名》；性；人情论

要旨：本稿は、『弁名』中の四つの命題、「性即氣質」「聖人不可至」「氣質不可変」「情無思慮」を糸口として、荻生徂徠の「人情論」学説を分析し、その論理上の問題や矛盾を批判的に検討するものである。本稿では、先づ

* 郭侯（1991-），中国人民大学哲学院博士研究生，日本爱知大学中国研究科博士后期课程。研究方向：宋明理学、东亚儒学。

徂徠による上記4つの命題解釈に思想的なジレンマが存在することを指摘した。しかしこれらは、徂徠自身が意図したものであり、その目的は「聖人」を歴史上の絶対的な主体として措定するとともに、「天」を「気質」や道徳から切り離して、論理に先行すると見なすことである。これにより、彼が奉じる「先王の道」は彼以前の儒家思想が目ざした理論とは大きく異なる人情論に展開した。また、徂徠は「人性」の道徳的形而上学的特徴を再考して、「人性」から「人情」へ思想主題を転換し、「情無思慮」という考えを気質に先行するものとして提示した。日本の思想史において、徂徠の「人情論」は一定の役割を果たしたが、「人性」の形而上学的考究を放棄したために儒家の思想的枠組みから逸脱し、宋学に対する反論の有効性が低下したと考える。

キーワード：荻生徂徠、『弁名』、性、人情論

自日本江戸徳川时代山鹿素行（1622-1685）《圣教要录》¹问世后，日本逐渐掀起一场对宋明理学进行全面反思的思想活动，日本学界将此命名为“古学”。虽然这场思想革命的学派众多，但“他们大多倾向采取‘功效伦理学’之立场，而与宋儒朱子所坚持的‘存心伦理学’构成强烈对比”²，前者强调在人伦日用的“事功”上考见学问得失。以伊藤仁斋（1627-1705）为宗的“堀川学派”和以荻生徂徠（1666-1728）为宗的“蕺园学派”³便是“古学”运动的始作俑者。值得注意的是两个学派在心性问题上的差异性：后者认为前者以心性为本，虽不是宋儒，但未脱钩于宋儒⁴。由此可知，在对心性问题的探讨中，蕺园学派有着区别于徳川时期乃至宋明儒学思想极为不同的

1 [日] 井上哲次郎：《日本古学派之哲学》，王起译，中国社会科学出版社，2021年，第36页。

2 黄俊杰：《从东亚视域论徳川日本儒者的伦理学立场》，《外国问题研究》，2016年1期，第10页。

3 蕺园学派又称古文辞学派、古学派或徂徠学派。

4 朱谦之：《日本古学及阳明学》，人民出版社，2000年，第133页。

思考方式。笔者认为，对这一思考方式形塑过程的挖掘，有助于勘查蕺园学派“心性论”的另类向度，即其中蕴含的“人情论”思想。

值得说明的是，当徂徕学形成后，因其对宋儒思想的误读招致日本学界对它的笔伐从未停息⁵。徂徕后学龟井昭陽在《读辨道》中曾言：“程朱诸公不能读六经，而独喜中庸孟子易读，甚矣物子之诡激乎。程朱诸公之气象，大不然矣，乃妄言炎炎，以矫诬先儒，虽微我而已，天下其孰谅之。”⁶即便如此，后世日本学者泽井启一、丸山真男、黑住真等依然力图把握徂徕学思想的核心，并将“人情论”视为切入其思想的有效途径，以肯定徂徕对近世儒学思想的现代性意义。延此路径，国内学者韩东育通过考证徂徕与韩非子思想的相似性，将徂徕学派定义为“日本近世新法家”，此种定义脱离了传统的儒学视域，从更为系统的层面指出徂徕的“人情论”促成了与孟荀、朱子“心性论”相对垒的学说体系⁷。然而，暂且不论学者们所构建的“人情论”学说是否贴近荻生徂徕思想的本意，就荻生徂徕对宋儒批判的准确性来看，多有疑惑。近年来，国内学界关于徂徕学“人情论”的探讨再次成为焦点，然多以“人性论”为路径所进行的考察、思想译介，缺乏徂徕对宋儒责难的系统回应。对此，我们有必要再次回到荻生徂徕的著述中，重堪其“人情论”思想，以及对它是否在真正意义上构成对儒学心性论的反思予以己见。

一、“性”之立意与“人性论”三辨

荻生徂徕儒学视野的形成与其少时的人生经历密切相关，本文所探讨的“人情论”便源于其流放时的亲身经历。十四岁时（延宝七年，1679年），荻生徂徕随父亲一道被流放至南总，他基于南总人世生活的种种体验悟出学问的基础与思维方式，更是在此期间亲身领会了“民情”之内核，正是此段

5 例如龟井昭陽的《读辨道》、谷元淡的《徂徕学则附录问答》、蟹维安的《非徂徕学》、森铁大年的《非辨道》、石川安贞的《读书正误》等著作。

6 [日] 龜井昭陽：『讀辨道』，關儀一郎編：『日本儒林叢書 第四冊』，東京：東洋圖書刊行會，1929年，第2頁。

7 韩东育：《日本近世新法家研究》，中华书局，2003年，第74-75页。

特殊的经历开启了徂徕对“情”与“世”的关注和思考。在韩东育看来，徂徕的“君子·小人”观和“义·利”观的建立便得益于此段经历。⁸当他二十五岁返回江户后，便将其所闻所思记录成文，而“人情论”的思想也相应地在其第一本著作——《译文筌蹄》中初见端倪。可见，流放生活的市井百态顺理成章地成为后期徂徕学的出发点：“按照徂徕本人的说法，自己对世事的看法和学术上的成就，‘全赖南总之力’”⁹。如果将以上经历视为徂徕“人情论”思想的萌芽，那么此后徂徕对诸子之书的注释（如《读荀子》、《读韩非子》）便为“人情论”学说的形成产生了至关重要的作用，后者集中体现在他对《四书》的阐释中。

然而，相较于诠释体的著书，对“人情论”所涉及的概念进行系统辨析的著作则是《辨名》¹⁰一书。《辨名》为获生徂徕学问成熟时期的著作。从写作结构上来看，其与陈淳的《北溪字义》相似，区别在于他将儒学的诸多名目进行了重新定义，即子安宣邦所言：“所谓《辨名》是一本（通过）回溯先王命名和创制，而进行的对诸名辞的意义解读的著作。”¹¹然而，除此名词解义之外，徂徕的目的是通过对概念的重新诠释形成对宋儒阐释体系的挑战。通读其文本，不难发现其中存在针对宋明理学众多概念进行批驳的话语，本文所聚焦的“人情论”思想在其文本“性情才七则”中有详细印证。在此则中，他提出了诸多对日本思想界产生重大影响的命题，本文将之概括为“性即气质”“气质不可变”“圣人不可至”“情无思虑”。笔者认为，这四个命题共同构筑了徂徕人情论的思想体系，并且就该体系的建构而言，四个命题之间存在重要的交互关系：从“性即气质”到“气质不可变”“圣人不可至”呈现为递进的逻辑关系，而“情无思虑”是由前三个命题推导的结论。就本文而言，要厘清三者之间的关系以及思考它们是否构成对宋儒的批

8 韩东育：《日本近世新法家研究》，第36页。

9 韩东育：《日本近世新法家研究》，第20页。

10 关于《辨名》的成书时间，日本学者子安宣邦认为：“《辨道》《辨名》《论语微》等形成徂徕学的重要著作也在其五十二岁之后相继问世。”参见〔日〕子安宣邦：『徂徕学講義——「弁名」を讀む』，東京：岩波書店，2008年，第2頁。

11 〔日〕子安宣邦：『徂徕学講義——「弁名」を讀む』，第21頁。

判，必须首先回到徂徕对“性”的理解中：

性者，生之质也。宋儒所谓气质者是也。其谓性有本然有气质者，盖为学问故设焉……然胚胎之初，气质已具，则其所谓本然之性者，唯可属之天，而不可属于人也；又以为理莫有所局，虽气质所局，实有所不局者存，则禽兽与人何择也？故又归诸正通偏塞之说，而本然之说终不立焉，可谓妄说已。¹²

上文为《辨名》中对“性”这一概念所进行的阐释。徂徕主要从两个层面论证：一是界定“性”的概念外延，并将其限定在形而下的范畴。二是反对宋儒将“本然之性”归属于“天”的做法，并以此对其学说中形成“天人相隔”“理气”“正通偏塞”的观念进行批判。

对于第一个层面来说，“性者，生之质也。”的论断非徂徕所创，而是出自庄子杂篇《庚桑楚》¹³。结合具体的文本情境，固与徂徕所论之“性”相同，然而徂徕曾强调：“言性自老庄始，圣人之道所无也。”¹⁴显然，对于固守圣人之道之徂徕来说，将“性”的概念溯源于老庄，实有立场模糊之嫌。并且，庄子之意与宋儒所言的“气质”是否可以等义，此种草率并举实有粗糙立论之嫌。那么，若认为《辨名》中对“性”的阐释并不合理，我们不妨参考徂徕在《中庸解》中对“性”的解释：“性者，性质也。人之性质，上天所畀，故曰天命之谓性。”¹⁵两相对照便可以归纳出徂徕提出的第一个命题：“性即气质”。然而，此文段又与《辨名》中“性”的定义存在偏差：《辨名》中将“性”的理解限定在人的范畴，强调人生而禀赋的气质，并且侧重于批判宋

12 [日] 荻生徂徕：『弁名』，井上哲次郎、蟹江義丸共編：『日本倫理彙編——古學派の部（下）』，東京：育成會發兌，1902年，第89頁。

13 陈鼓应：《庄子今注今译》，商务印书馆，2007年，第713页。

14 [日] 荻生徂徕：『弁道』，吉川幸次郎、丸山真男等校注『日本思想大系36 荻生徂徕』，東京：岩波書店，1974年，第204頁。

15 [日] 荻生徂徕：『中庸解』，今中寬司、奈良本辰也編『荻生徂徕全集』第二卷，東京：河出書房新社，1978年，第638頁。

儒对“性”的理解。而在《中庸解》中，由于直面阐释文本，徂徕便强化了“生之质”的天授维度，便由此建立了一种“天人授受”的关系，即人作为被动的接受者承载着天所赋予自己的“性”，因而呈现的是天人相接的状态。

因此，在考察徂徕对“性”的定义时，至少还有两个需要辨析的问题。其一，既然徂徕肯认了《中庸》所强调的“性”由天命之，那么这与其所理解的“天人关系”是否契合？其二，就“本然之性”的发展脉络而言（起初由程子提出，继而在明末清初的儒者王夫之注解张子《正蒙》中的“天命之性”时再次使用），徂徕是否完整知晓？换句话说，其用“天人相隔”的二分来立判“本然之性”是否合理？下详。

就徂徕的所认为的“天人关系”，可从以下文本而知：

先王之道，本于天，奉天命以行之，君子之学道，亦欲以奉天职焉耳。”¹⁶

故自古圣帝明王，皆法天而治天下，奉天道以行其政教，是以圣人之道，六经所载，皆莫不归乎敬天者焉，是圣门第一义也。¹⁷

大氏后世学者，以尽人事与知天命并言，皆小人之归哉。何则？古之人务人事者，本于敬天焉。故古之人未有天人並言焉者，敬天故也。自思孟好辨，以天人并言，而后敬天之义荒矣。¹⁸

对徂徕而言，一则说明“先王之道”本诸于天，先王（圣人）之外的一切人需合乎此道，因而顺应的方式则是“敬天”；另一则强调子思孟子好辩，将天人并言，使得“敬天”的意涵逐渐消解。由此可以发现，徂徕构建了两种天人关系：一、在先王（圣人）处：“天人本一”，强调先王对天的可知性；二、除先王之外一切人：“天人相隔”，着重百姓对天的不可知性。由此可见，

16 [日] 获生徂徕：『弁名』，第41頁。

17 [日] 获生徂徕：『弁名』，第79頁。

18 [日] 获生徂徕：『論語徵・辛』，今中寛司、奈良本辰也編：『获生徂徕全集』第二卷，東京：河出書房新社，1978年，第604頁。

徂徕对“天”可知性与不可知性的二分有着不同诉求与策略：一方面在“先王之道本于天”、先王可知天的立论上，将圣人所做的先王之道、礼乐行政的绝对意涵进行凸显；另一方面认为“天”对百姓的唯一功能便是“作为外在性的事物”——他将宋儒所认同的众人“可知的对象”（天）转化为百姓不可知且仅为“可敬的对象”。由此，只有将天与人的关系区隔开来，才能使得“圣人不可至”“气质不可变”“情无思虑”等命题得以成立。然而，后者却恰好揭示了“天人相隔”与“性”¹⁹在定义上的矛盾性，并趋同于他所批判的宋儒观点。

在此结论之上便来到第二处需要辨析的部分：徂徕对宋儒“本然之性”的批判是否合理？回应此问题的前提是知晓徂徕所针对的“本然之性”的概念出自程子，并且他反对宋儒所设定的“本然之性”与“气质之性”二分，并认为宋儒言下的“本然之性”限于天，由此呈现出“天人相隔”的特征。对于此，我们有必要回到程子、朱子对其概念的阐述中一探究竟：“论性不论气，不备；论气不论性，不明。”盖本然之性，只是至善。然不以气质而论之，则莫知其有昏明开塞，刚柔强弱，故有所不备。徒论气质之性，而不自本原言之，则虽知有昏明开塞、刚柔强弱之不同，而不知至善之源未尝有异，故其论有所不明。须是合性与气观之然后尽。盖性即气，气即性也。若孟子专于性善，则有些是‘论性不论气’；韩愈三品之说则是‘论气不论性’。”²⁰正如徂徕所言，宋儒的确将“本然之性”与“气质之性”进行了区分。然而需要明确的是，此种二分之后又需回到“一”。也即程子、朱子所说的离开“性”来论“气”，毫无载体，此便是空说。若仅仅聚焦“气”而不知“性”，那么对“气”之本原便无以明晰。由此可见，性与气是即二且一、即一旦二的关系。对徂徕而言，他仅晓分别义，而不知其统合义，对“本然之性”的理解确欠妥当。再者，王夫之在辨析张子“天命之性”与“气质之性”时，也“企图表明《正蒙》从未另立一种与本然之性本质相异的气

19 徂徕在《中庸解》中对“天命之谓性”的理解。

20 朱熹：《朱子全书》第16册，朱杰人、严佐之、刘永翔主编，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002年，第1889页。

质之性”²¹的话语，即船山所言：“是气质中之性，依然一本然之性也。”²²因此，徂徠所反对的“本然之性”——“则其所谓本然之性者，唯可属之天，而不可属于人也。”并非王夫子在揭示张子“明天人之本无二”的话语逻辑，而前者却认为此概念是“天人相隔”的意思，在语义理解上便发生了明显错误。更重要的是，徂徠反对的亦是他在论述“天人关系”思想中所存有的。以上论述便能为徂徠理解的局限性提供参考。

无独有偶，徂徠对“概念”理解的偏差同样存在其他文本中。比如他在解释《荀子·非十二子》中荀子批判子思、孟子的言论时：“略法先王，而不知其统，然而犹材剧志大，闻见杂博。案往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解。”²³将“五行”的理解偏离了原义，并将其解释为“阴阳五行”²⁴。后世日本学者冢田虎便指出此误读：“思、孟之书，何处称阴阳五行邪？”²⁵。笔者认为，徂徠此解的确牵强附会。若论其原因，恐怕是徂徠试图借荀子批孟子之言，来批判与孟子一脉的宋儒之“僻违”“幽隐”罢了。

从徂徠的学术体系来看，对语言本身的批判构成了其理解儒家思想的重要切口，其古文辞更是通过回到先秦的语言范式中，审视宋明理学话语的途径。然而，他对“本然之性”命题的理解偏差以及对诸多经典文本中概念的曲解，不免让笔者对其所述之古文辞持有怀疑。

21 陳政揚：《“本然之性”外，是否別有“氣質之性”？——論船山〈正蒙注〉對張載人性論的承繼與新詮》，臺大文史哲學報第八十二期，2015年，第85頁。

22 王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第六冊，岳麓書社，1988年，第858頁。

23 王天海：《荀子校釋》，上海古籍出版社，2005年，第206頁。

24 參見王天海：《荀子校釋》，第209頁。物雙松曰：“案往舊”至“為茲厚於後世”，皆謂五行也。“案往舊造說”，言案據往世舊家之言，創造其說。與儒效篇所謂“不知法後王而壹制度”意相發明矣。“謂之五行”，倭注“五行、五常”，亦非。蓋五行，即陰陽五行，其說原易范。故曰“按往舊”。子思、孟子之徒，蓋盛稱之。“甚僻違”以下三句，正其剖擊五行處。

25 同上。

二、“性即气质”与“圣人不可至”的双重困境

从《辨名》与《中庸解》中对“性”的定义到将天进行“可知性”与“不可知性”策略性二分，再到对“本然之性”命题的误读，要理解徂徕“性即气质”的命题与其整体学术思想的关系便更为驳杂。然而，我们不得不说，这些立说是徂徕为完善自身学术体系有意为之。日本学者子安宣邦曾对徂徕“性即气质”的命题进行过如下评释：

因为他把性说成是气质，是否认本然之性这一人的本来性概念，排斥立足于本然之性的人类观。进而否定了构成这种人类观的性理学思维体系。有必要考虑的是，以我们追踪的徂徕中的圣人制作为前提的社会性、文化性体系的道，和非本来主义性的人类观是相即不二的。²⁶

也就是说，子安宣邦认为徂徕将“性”说成气质，是为了切断“本然之性”的原有特征，排除根据形而上之理而确立的人类观与将“圣人制作之道”作为观念先行的学说是一致的。经由第一节对徂徕所理解的“天人关系”的论述，可知宣邦之语无差。徂徕确实为了其学说逻辑体系的整全，不惜以牺牲“性”的道德性、形而上性为前提，划分圣人与除圣人之外一切人的两种“天人关系”，将先王（圣人）视为一切人行为的逻辑前提，以“圣人之道”之实来替代“形而上之理”之虚。然而，我们需要注意的是，将“圣人之道”作为一切人的行为标准自是无错。但是，将圣人从一切人中剥离出来，将其框定在“绝对性”之中时，圣人则变得神秘化、神圣化，此便与儒家思想相去甚远。这是徂徕提出“圣人不可至”命题时所面对的思想困境。再者，“性即气质”命题是在“天人相接”与“天人相隔”的可知、不可知性的二分中提出的，徂徕力图表明圣人与一切非圣之人的差异化特征，依此特征在《辨名》中提出了“气质不可变”“圣人不可至”的命题：

26 [日] 子安宣邦：『徂徕学講義——「弁名」を讀む』，第182-183頁。

孔子又曰：“上知与下愚不移。”亦言其它皆善移也。贞者不变也，谓人之性不可变也。成之者性，言其所成就各随性殊也。人之性万品，刚柔轻重，迟疾动静，不可得而变矣。然皆以善移为其性。习善则善，习恶则恶。故圣人率人之性以建教，俾学以习之。及其成德也，刚柔轻重，迟疾动静，亦各随其性殊，唯下愚不移。故曰：“民可使由之，不可使知之。”故气质不可变，圣人不可至。²⁷

从以上文本的叙述线索可知：一、徂徕继续沿用了圣人与一切非圣人的差异化特征，并将此差异框定在“圣人不可至”的维度中。二、徂徕着重用孔子的原句作为立论，以保证论说的有效性。通过“上知”“下愚”的两极来阐释人的“气质不可变，圣人不可知”。三、徂徕在一切非圣人之中继续区分出中人与下愚，认为前者“性可移”、后者“性不移”。四、徂徕对生命进行先天与后天的区分，界定“气质”概念的范围——“刚柔轻重，迟疾动静”，认为此是生命的原来属性（气质不可变）。在此属性之下，徂徕加入道德概念，通过一切非圣之人对“圣人之道”的学习，实现“性”在道德层面的移动。由此看来，徂徕将道德剔除人之气质的思想底色愈演愈烈，也就意味着道德并非人生而自存，且呈现为外在化特征，甚至可以说，在徂徕的学问体系中，气质先验于道德。

针对前两点而言，徂徕继续延续“性即气质”中圣人绝对化的特征，并将其推入极端，直接给出了“圣人不可至”的命题，然而这一命题的提出呈现为去除“知”本身的普遍化特征，将“知”仅限为圣人之私知。然而，参看孔子的言论：“生而知之者，上也；学而知之者，次也；困而学之，又其次也；困而不学，民斯为下矣”，以及《中庸》谓：“或生而知之，或学而知之，或困而知之，一也”，便可发现，此命题并非如徂徕所言。孔子所谓“知之者”必是一切人可知之事，绝非仅圣人可知。论其不同，是通往“知之者”的路径不同。那么，“知之者”同，为何不可学而成圣人？与徂徕同

27 [日] 获生徂徕：『弁名』，第89頁。

时代的学者谷元淡在与徂徕的书信中便认为上述《中庸》文本中的“一”并非指成为“同样之人”，而是说在成为圣人的道路上，虽先后顺序不同，但最后成为圣人的准则却是“一”：“夫生知安行者圣人也，困知勉强者常人也，一也者何也？非与圣人一也之谓耶？孟子受子思之学者也，其言曰：人皆可以为尧舜也。先圣后圣，其揆一也。程朱岂欺我乎哉！虽然，圣学广大，工夫有次第，贤希圣，士希贤，唯不敢可躐等而已。”²⁸而此“一”便是道德。换句话说，在儒家思想中，道德的位置刚好与徂徕所理解的相反，是道德先于气质。

再者，“生而知之”与“学而知之”本身又存在一种模糊性，也就是说，即便是“生而知之”，也并不意味着不需“学而知之”。子曰：“我非生而知之者，好古，敏以求之者也。”对于夫子来说，他并不认为自己是生而知之。然而，诚如丁先生所言，《论语》多处自能看到孔子为生而知之的表述：“然，《论语》中多见我夫子为‘生而知之’者，如绝四、如知天命、如老者安少者怀、如叩两端而竭、如从心所欲、如中庸、又如‘立之斯立，道之斯行，绥之斯来，动之斯和’（后之总章四九五）等等皆是，不可不知也。”²⁹那么，对于夫子来说，即便是生而知之，却存在诸多非“生而知之”的事物，但此种不知并不影响圣人成为圣人。究其原因，其差别仅在于知的对象不同。对于徂徕而言，知的对象已然不是对善的一种体会，而是对“礼乐行政”的一种习得。若依循徂徕所阐释的角度，就会将“民可使由之，不可使知之”落入一种愚民主义的解法之中，这便是“圣人不可至”带来的另一重思想困境。

三、“性质”与道德的剥离

从以上“气质不可变”“圣人不可至”两个命题的立论文本中，我们已

28 [日] 谷元淡：『徂徕学則附録問答』，關儀一郎編：『日本儒林叢書第四冊』，東京：東洋圖書刊行會，1929年，第3-4頁。

29 丁纪：《论语读论》，四川出版社巴蜀书社，2005年，第461页。

明确得知“气质”与道德的先后关系。徂徕在构建这一立论时又另设“性善移”命题。看似两相矛盾，实则是徂徕为确立人之先天与后天所进行的逻辑划分。这一划分使得先天“气质”与道德的关系不只停留在时间先后，还强调“气质”逻辑在先的唯一性且不受道德影响，以及框定仅有后天“气质”受学“圣人之道”而出现偏移。故而，表达后天人性善恶的变动让他不得不区分“气质不可变”的“气质”一词，另辟一则命题“性善移”。由此可以理解在第一节中，为何徂徕在对“性”进行定义时运用了两个不同的概念。也就是说，当徂徕在《辨名》中对“性”下定义时，指向的是后天“气质”，用“生之质”来指代；在《中庸解》中对“性”下定义之时，指向的是先天“气质”，用“性质”来指代。这一区分的目的，无非是试图将先天“气质”——“性质”与道德剥离，以此来批判宋儒“变换气质”的命题。

若明白此点，我们可以说，以往日本学者对徂徕的批判仅仅是从人的后天“气质”的经验性中来批判“气质不可变”的命题，例如在谷元淡与徂徕的书信中，从少时至年迈的具体生命体验中总结“气质”变化：“少则血气未定，壮而刚，老而衰，此从体气之盛衰，而气质亦变者也。”³⁰日本学者中井竹山在《闲距余笔》中，结合当时日本现实生活的具体情景，从心肠耳目之变、鄙人与都人的转换中，肯定宋儒的之说无法改易：“渠排宋儒变化气质之说者，层见累出，然今谓耳目可易，心肠可换，鄙人可化为都人，岂非气质变化之说与，斯言之是乎，益见宋儒之说不可易焉。”³¹除此之外，还有石川安贞在《读书正误》中对“气质”进行明确的定义，并通过历史文献的考据，从诸多经典文献中找出“气质变化”的根据，通过历代阐释者的注解进行佐证：“夫气质变化之名，虽出于宋儒乎，其义则圣人垂典，而贤者述之，古人之行。《舜典》曰：“直而温，宽而栗”。《洪范》：“高明柔克，沈潜刚克”。杜预云：沈潜犹滞溺也，高明犹亢爽也，言各当以刚柔胜己本性，

30 [日] 谷元淡：『徂徕学则附録問答』，關儀一郎編：『日本儒林叢書第四冊』，東京：東洋圖書刊行會，1929年，第3-4頁。

31 [日] 中井竹山：『閑距餘筆』，關儀一郎編：『日本儒林叢書第四冊』，東京：東洋圖書刊行會，1929年，第18頁。

乃能成全也。杜所谓本性，宋儒所谓气质也。”³²可以说，日本学者对此命题的批判都集中以具体的时代情景与历史文本来进行回应，此无非是以人后天“气质”的具体生命经验来批判徂徠。然而，徂徠早已通过“性善移”命题的来回应后世学者的批判，即他承认人在后天生命中会因学习“圣人之道”发生人性的改变。相对于关注后天“气质”，徂徠强调的是“气质”作为先验的唯一先在性。

就“气质不可变”与“性善移”两个命题的讨论，日本学者丸山真男曾对“变”与“移”做过细微的字义区分，认为徂徠采用两个极易混淆的字眼来强调差异：“变”指的是气质之质的变化；“移”指的是气质之量的变化。进而，他揭示了徂徠在此差异中暗含的价值判断，即气质之质不能变，只有量的移动³³。与此不同，日本学者井上哲次郎并未在“善移”与“变化”的字义上作甄别，而是提出徂徠认同道德方面气质的可变性，否认气禀方面气质的可变性，由此解除气质与道德的关联：“善移”和变化的区别只是语言不同罢了。‘善移’即是变化，习善则移善，习恶则移恶。在徂徠这里，至少在道德这一点上，他是承认气质的变化的，而至于所禀‘刚柔轻重，迟疾动静’，则不能变化”。³⁴国内学者刘莹用“材性”与“习性”的概念来总结徂徠的这一表达：“上天赋予的这些‘材’质为第一层面的性，可称为‘材性’；不可‘易’之‘材性’可向善或向恶‘移’动，这种善于移动之性，可称为‘习性’。”³⁵

由此，通过对气质之质与量、气质与道德、性之材性与习性进行区分，以上文本的确对两个命题的关系给出了合理解释。尽管如此，我们仍不得不思考徂徠此命题的历史渊源。翻阅其《读荀子》的注疏，便不难发现此命题

32 [日] 石川安貞：『讀書正誤』，關儀一郎編：『日本儒林叢書第四冊』，東京：東洋圖書刊行會，1929年，第7頁。

33 丸山真男：『近世儒教の発展における徂徠学の特質並にその国学との関連』，『丸山真男集』第一卷，東京：岩波書店，1996年，210頁。參看刘莹：《气象与风俗：获生徂徠儒学思想研究》，中国社会科学出版社，2020年，第105頁。

34 [日] 井上哲次郎：《日本古学派之哲学》，王起译，第332-333頁。

35 刘莹：《以〈中庸解〉为例试析获生徂徠的人性论》，《现代哲学》，2019年第6期。

即是荀子“性恶”“善伪”另一种话语转换。

徂徠在《读荀子·劝学篇》中将荀子所言“善假于物也”解释为：“自是荀子见处，性恶，善伪。同一发挥”³⁶。在《正名篇》中，将“心虑而能为之动谓之伪。虑积焉、能习焉而后成谓之伪”解释为：“能为之动者，能变动其生质也。注不字衍。虑积焉云云，谓伪之成就者”³⁷。在《性恶篇》中，将“人之性恶，其善者伪也”解释为：“‘人之性恶，其善者伪也’。荀子专主礼，其以善为伪者，亦从此中来”。³⁸

可见，徂徠将君子善于凭借外“物”之举与“善伪”之概念相联系，意在强调人在“性恶”的前提下，君子可以通过外“物”来改变“性恶”的状态；这一点，在他注释“心虑而能为之动谓之伪”时所阐发的“变动其生质”（上文所言徂徠所谓“生质”是后天“气质”之义）的观点相一致。在讨论“虑积”时，他将此注释为：“伪之成就者”，进而重申人“生质”变动的可能性。由此可以看出，徂徠对“善伪”的理解即庶人可以通过学习“先王之道”达成对“恶”的摒弃，以改变“生质”。基于此，他在《性恶篇》中提出荀子专循于“礼”，“善为伪者”便是从荀子学说特性中生成的命题。

对此，我们可以通过重审徂徠的“性善移”命题，进而在“性恶”与“善伪”这两组概念的张力中受到启发。正因如此，他才会强调“气质不可变”的同时又申明“性善移”之论，由此形成看似矛盾的两个命题。然而，首先需要反思的是：“先天”气质的不可变，呈现出“性质”与道德的剥离，此种区隔将付出何种代价？其次，若依旧立足于后天“气质”来反思徂徠的学说，明显已失效，因为徂徠从根本上并未否定后天“气质”的改变，而是一再说明先天“气质”的优越性。需要指出的是，日本学者森铁大年在《非辨道》中考察徂徠对宋儒的批判并进行反驳时，触及了对徂徠“性质”优先性的反思：

36 [日] 荻生徂徠：『讀荀子』，今中寬司、奈良本辰也編：『荻生徂徠全集』第三卷，東京：河出書房新社，1978年，第473頁。

37 同上，第510頁。

38 同上，第516頁。

予故云，气质之变不变，圣人所未言，无益之谈耳。知人之所以为人则知命也，知命乐天则人之道也。《论语》云：“不知命，无以为君子也”，至言哉。物子何不欲知人之所以为人，而妄甘礼乐糟粕，汲汲费笔墨耶，愚哉。孔子曰：“礼云礼云，玉帛之云乎，乐云乐云，钟鼓之云乎。”³⁹

在森铁大年看来，徂徠“气质不可变”的立论纯属谬论，因为圣人并没有言“气质变不变”这一话题，以语言实证的方式已然无法回应，因此无需陷入变与不变、移与不移的论辩之中，即陷入徂徠所设置的先天后天之分。对此，森铁大年从“变不变”的问题转移到“知不知”天命这一问题之上，这更便于解构徂徠“气质不可变”的命题：他认为徂徠没有理解孔子所言：“不知天命，无以为君子”。因为孔子明显认为在君子之前有更为先验的存在，即“天命”。仅此一点，徂徠将“性质”抬高而忽略“天命”的优先性，已然明显地偏离儒家传统。

在徂徠的人情论建构中，不仅是“气质”先在于道德，而且“气质”与道德之间发生着无法弥合的缝隙。也正是因为“气质”先于道德和“性质”与道德的剥离，这必定呈现出人之性是无善无恶的观点和人性的“不可回反性”：

变化气质，宋儒所造，渊源乎《中庸》，先王孔子之道所无也....且气质者天之性也，欲以人力胜天而反之，必不能焉。强人以人之所不能，其究必至于怨天尤其父母矣。⁴⁰

从上述文本来看，徂徠首先认为“变化气质”这一命题是宋儒故意为之，而思想是直接承继于《中庸》。其次是认为气质是天所赋予，不可以依靠任何人力进行“回返”。此话语的矛头直接对应的便是张子“人性可反”

39 [日] 森鉄大年：『非辨道』，關儀一郎編：『續日本儒林叢書第二冊』，東京：東洋圖書刊行會，1931年，第4頁。

40 [日] 荻生徂徠：『弁道』，第204頁。

的观点：“形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉。人之刚柔、缓急、有才与不才，气之偏也。天本参和不偏，养其气，反之本而不偏，则尽性而天矣。”⁴¹

笔者认为，相较于宋儒的人性论，当徂徕将“性质”与道德剥离时，其便缺少了“至善”的维度，那么，人仅能随“性”而完善自身。对于理学家张子来说，“气”与“性”区分了本末关系；而对于徂徕来说，“性”成了无本之源，气质自然无法返。

当肯定“性质”的先验性时，徂徕不得不实现从“人性论”至“人情论”的思想转向，也正是这一转向，徂徕彻底偏离了儒家道统。正如日本学者今中宽司所言：“‘气质不变化’说，最终使学说本身继续依托于儒教范畴，变得不再可能。”⁴²此话非虚，正是由于此学说的确立才正式断绝了儒家学问作为根底性的因素。然而，强调此学说的目的为何？为何一面要回到孔子之前的先王之道，一面又另取他径？或许可以回到《辨名》中对性情才之“情”的文本中一探究竟。

四、作为气质先验的结果：“情无思虑”

通过上述三节的论述，我们可以确定当徂徕将先天“气质”作为先在逻辑进行思想体系的建构时，他无法再用诸如：性、理、太极等形而上的概念作为学问的基础。这使他不得不实现从“人性”到“人情”的思想转向。然而，上述诸多问题的存在导致徂徕在论述“情”时，“性”与“情”两个概念间的张力变得冗杂。

先秦文献中关于“性”与“情”关系的讨论十分复杂，随着历史文献的不断发掘，该论题愈加成为学界关注的热点。若从传世文本来区分，“性”与“情”的关系大体可以分为两类：一者是以思孟学派所提出的将“性”作

41 张载：《张载集》，中华书局，1978年，第23页。

42 [日]今中宽司：『徂徕学の基礎的研究』，東京：吉川弘文館，1966年，第437頁。參看韩东育：《日本近世新法家研究》，第88页。

为“情”的根据，如孟子对告子“生之谓性”的批判。孟子认为，若肯定此命题，那么人与禽兽的差别就无法分辨，由此确立“性善论”的思想，此思想也在《中庸》中讨论性情关系时得以延续；另一者则更多倾向于将“情”视为更本质的概念，强调情的恒定不变，如韩非子所强调的若治理天下，需要顺应人情，又或慎到所言：“天道因则大，化则细。因也者，因之情也。”徂徠更为赞成前者对立面——告子的学说：“告子杞柳之喻，其说甚美。”⁴³这也与本文对徂徠“人情论”学说思想考察的结果相一致，对于强调气质作为先验存在的思想体系来说，他必然会赞成告子的学说。然而，这一学说越来越偏离儒家思想，日本学者蟹维安的在《非徂徠学》中便通过对告子的批判反思徂徠的思想：

又曰：率性之谓道，子思之本意亦谓圣人率人性以立道云尔。非谓人人率性自然皆合于道也。杞柳之喻，告子尽之，它木不可为栝椳，则杞柳之性有栝椳，虽然栝椳岂杞柳之自然乎。愚谓非也。既曰率性之谓道，不曰率性而立之谓道。率性之为道明矣。徂徠所言乃自所谓迁就以成己意也，其曰非谓人人率性自然皆合于道者，盖斥朱解之非云。然朱子之解，则曰率性即是道，非曰合于道也。徂徠不达朱解，往往如是。朱解犹未达，何知孔子之意哉，告子之言，以杞柳喻性，以栝椳喻仁义，非以杞柳之性喻人之性也，以为戕贼杞柳而后以成栝椳，乃是戕贼人性而后以为仁义也。故孟子辨之云云，而告子不能答，此则告子之意，的如孟子所察尔。栝椳之为物，待戕贼而后成，其可以为栝椳者，固是杞柳之所有，非悖戾其所有也，匠人截而曲之，乃充其所有而已。仁人义士亦充其所有，岂有戕贼其性耶？若使告子以杞柳之性喻人之性，则孟子何必曰云云，而告子亦何默默乎。徂徠之于孟子，文义犹未能通，宜矣不知孔孟之意也。⁴⁴

43 [日] 荻生徂徠：『弁名』，第90頁。

44 [日] 蟹維安：『非徂徠学』，關儀一郎編：『日本儒林叢書第四冊』，東京：東洋圖書刊行會，1929年，第9-10頁。

蟹维安指出，徂徠误解子思在《中庸》中所说的“率性之谓道”之意：徂徠认为这句话的意思是圣人率人性以确立“道”，而不是每一个个体通过率自身之性合于道。也就是说，圣人是唯一决定性的存在（此点上文已有提及）。同时，徂徠引用告子以杞柳与柶棬作为对比的例证，以表明杞柳是通过外力改变自身特性而成为柶棬，而非杞柳自然发生的变化。对于此，蟹维安首先指出徂徠所说并非正解，“率性”与徂徠所阐发的“率性而立”之义有着明显的差别，前者仅仅是率“性”之自身，而非另立一个所谓的“标准”来限定一切人，后者是徂徠以误读《中庸》的方式来辩驳朱子的学说，朱子所言“性即道”，不是在说用“性”来合乎任何非性之外的道。其次，告子杞柳之喻已说，孟子回辩之，便未有答复，自是告子已然接受了孟子的论辩。也正是孟子察知杞柳之喻中含有的细微差别，柶棬之所以成为物本身，似损害了杞柳自身的特性而成为柶棬，然而并非如此。柶棬之为柶棬，固是由杞柳本身所具备弯曲性、可变性，才使匠人能顺其性来制作柶棬，何来的损害自身特性这一说。通过以上两点，蟹维安认为徂徠并未真正理解孟子的文义，也自然未能真正知孔孟之义、宋儒之义。

显然，对于蟹维安来说，他无法接受徂徠将圣人作为绝对化而设置为在“性”之外的另一则标准。如果说徂徠对先儒“性”概念的曲解、去除形而上特征、强调气质的先验性等，已然成为其学说的逻辑前提，那又以何概念代替“性”以展现其学问自身的特性？对此，笔者认为他将视点由“性”转向对“情”、“欲”概念的关注，而此目的依然是面对宋儒对天理与人欲的严判所进行的批驳。对于“情”这个概念，徂徠进行了如下阐释：

情者，喜怒哀乐之心，不待思虑而发者，各以性殊也……大氏心情之分，以其所思虑者为心，以不涉思虑者为情；以七者之发不关乎性为心，关乎性者为情。凡人之性皆有所欲，而涉思虑则或能忍其性，不涉思虑则任其性所欲。故心能有所矫饰，而情莫有所矫饰，是心情之说也。凡人之性皆有所欲，而所欲或以其性殊。故七情之目，以欲为主，顺其欲则喜爱，逆其欲则怒恶哀惧，是性各有所欲者见于情焉。故如曰情欲，曰天下

之同情，皆以所欲言之，性各有所殊者亦见于情焉。⁴⁵

由上文可知，心情大抵可分为思虑者（心）与不思虑者（情）。在此基础上，二者亦可通过是否关乎于“性”进行区分：当七者（喜乐爱怒恶哀惧）所发时，无涉于性为心；涉于性为情。再者，人性皆有所欲，思虑者则形成对欲的克制；反之，是对欲的放任。因而，心有所修饰，而情无所修饰。进而，通过是否思虑，徂徕呈现出“心欲”和“情欲”两种状态，前者不关乎性，后者关乎性。由此，徂徕将“情”置于其思想体系中极为重要的位置，并通过将人性中的欲显现于情，从而再由情与欲并举来凸显后者的重要性。可见，此段论述充分体现出徂徕对儒家多个概念的解构与重构。

然而，后世学者对情与欲的关系问题的讨论，更多集中在将徂徕的人情论思想厘清并细致阐释的路径中，比如国内学者韩东育就日本学者丸山真男、黑住真、泽井启一等对荻生徂徕人情论学说进行阐释后所得出的结论：“不言善恶，则是徂徕学‘人情论’的根本特征”⁴⁶。国内学者王青也总结到：“可见人情就是人的实情，是人的真实存在状态，甚至可以说‘人者，人情也’。人情往往表现为‘人欲’。‘人欲者，人之所必有而不可去者也’”⁴⁷。可见，由于人与人情、人欲概念边界的模糊，最终将舍弃人之为人的部分（形而上之理），而在“情”、“欲”中完成人性的全部构建，此种舍弃与清代学者戴震策略相似：“高度推崇情本身的作用，以至于陷入以情吞没理的危险”⁴⁸。与戴震不同的是，徂徕将“情”提高至更为本体的层面，即“情无思虑”。至此，荻生徂徕的“人情论”整体构建一目了然。但是，徂徕在解构人性论时存在的语言病症、词义曲解、义理含糊等种种问题，使得其学说偏离儒学正统愈演愈烈，因而在建构人情论时便困难重重，更无谈及对宋儒批判之正确与否。

45 [日] 荻生徂徕：『弁名』，第92页。

46 韩东育：《日本近世新学家研究》，第75页。

47 王青：《日本近世儒学家荻生徂徕研究》，上海古籍出版社，2005年，129页。

48 曾海军：《戴震哲学思想的重新审视——以〈孟子字义疏证〉中“如有物焉”为线索》，四川大学学报，2021年第6期。

结语

诚如文初所言，以荻生徂徕为代表的蕺园学派多从“功效伦理学”的立场出发，在人伦日用上考见学问得失，由此掀起“古学”思潮。尽管他在日本思想史中有着特定的位置，却因其对宋儒批判中出现的种种问题遭至非议，以上对其“人情论”学说的重堪即希望呈现此种非议的缘由，并指出其学说无法对儒家的心性论起到反思作用。作为固守圣人之道之的徂徕，他坚称自身学问不离孝悌忠信之道，以汉代以前之书批宋明之书为非，认为程朱不知古言，虽是豪杰绝伦之士，却因另立一宗已非儒生。然而，徂徕言过其实，因自身学问的种种谬误致使其所批判的成为其所陷溺的。尽管他一方面强调人先天之气质（性质）的不可变，以捍卫气质的独立性；另一方面又尝试弥补人因后天道德迁善而形成的气质变化的实在，在取消“性”的形而上特征的同时，以圣人的绝对化作为标准，冠以“性善移”的名义。但正是由于以此行论，必然使得气质碎片化、圣人神格化，其结果终将导致与儒家之学渐行渐远。