

【專題論文】 Special Issue

「誠」在日本的變貌
——由朱子之「誠」與山鹿素行之「誠」談起
The Transformation of the Meaning of "Ch'eng" in Japan:
Discussions of the Meaning of "Cheng" from Chu Hsi
and Yamaga Soko respectively

藤井倫明
Michiaki FUJII*

關鍵詞：誠、朱子、山鹿素行、理、人情

Keywords: *Cheng*, Zhu Xi, Yamago Soko, *Li*, emotion

* 臺灣師範大學國際漢學研究所助理教授。

摘要

「誠」這一概念乃是中、日兩國儒者都非常重視的道德概念。在中國特別注重「誠」的，自不待言地當推朱子學；而在江戶日本特別重視「誠」的，首推山鹿素行（1622-1685）、伊藤仁齋（1627-1705）等人所提倡的古學。但兩者雖然同樣重視「誠」這一概念，但兩者所理解的「誠」概念的內含並不相同。本文透過分析、比較中國朱子學的「誠」概念與日本古學派學者山鹿素行的「誠」概念，除闡明兩者之間的異同，同時亦更進一步確認日本倫理思想的特色。

藉由本文的檢討，我們可以明白：中國朱子學式的「誠」與日本古學派的「誠」，兩者對「理」所抱持的態度恰為相反。簡言之，山鹿素行的「誠」概念是往脫離「理」的方向而加以開展；而中國朱子學的「誠」概念則是往趨向「理」的方向來發展。亦即，山鹿素行所理解的「誠」並不是以超越、抽象的「理」為基礎，而是以內在、具體的「不得已之人情」為基礎，而此一特點正反映出所謂：日本倫理思想的特色，乃在以「人情」為基礎的這一特色。

Abstract

Cheng(誠) as a concept of morality is highly valued by Chinese and Japanese Confucianist. In China, it's undoubted that the thought of Zhu Xi valued Cheng greatly. And in Japan, Cheng was also paid much attention by Kogigaku(古學), which was a school that promoted by Yamago Soko(山鹿素行) and Ito Jinsai(伊藤仁齋). However they had different understanding of Cheng. In this paper, I compared the concept of Cheng in Zhu Xi's understanding with Yamagos' to explain the similarities and dissimilarities of them and to confirm the characteristic of Japanese ethics.

We can see that Zhu Xi's understanding of Cheng and Kogigakus' have the different attitude toward Li(理) in this paper. Briefly, Yamago's understanding is removed from Li, but Zhu Xis' tended to it. It means that Yamago's understanding is not base on the abstract Li but the internal and specific emotion. And it also reflects that emotion is the characteristic of Japanese ethics.

壹、緒論

武內義雄（1886-1966）認為，在中國，近世的儒學以「持敬」（朱子學）、「致良知」（陽明學）為中心而開展。相對於此，在日本，近世的儒學特別強調「誠」（「忠信」）。¹武內義雄將此視為日本江戶時代儒學所具有的獨特性。相良亨（1921-2000）也同意這一看法，指出：²

雖然「誠」是儒家的概念，但將「誠」視為聖人之教的中心概念而特別發揚之，乃是日本德川時代儒家思想的特色。在中國雖然產生以持敬為中心的儒學、以良知為中心的儒學，但並未出現以「誠」為中心的儒學。

而相良亨更進一步指出，不僅是在江戶時代（尤其是幕末），即使在現代日本，「誠」（誠懇）這一概念仍存在於日本人倫理觀的基礎層面上。³再者，相良亨認為日本人這種重視「誠」的傾向，是在批判、否定「理」的脈絡上所形成的，一種追求主觀心情方面的純粹性、無私、無欲的態度。⁴

「誠」這一道德概念，在日本江戶時代以後深受重視，這是無庸置疑的事實。但從重視「誠」的程度來說明日本儒學與中國儒學之間的差異，

1 武內義雄：〈日本の儒教〉，收於《武內義雄全集》（東京：角川書店，1979年），頁422，427。武內義雄的這一見解可能是根據伊藤仁齋的以下的主張；伊藤仁齋曰：「忠信學之根本。成始成終。皆在於此。何者，學問以誠為本。不誠無物。苟無忠信，則禮文雖中，儀刑雖可觀，皆偽飾情。〔……〕而後世或以持敬為宗旨，或以致良知為宗旨，而未有以忠信為主。亦異夫孔孟之學矣。」參見伊藤仁齋：《語孟字義·下》，收於井上哲次郎、蟹江義丸（編）《日本倫理彙編·古學派·中》（東京：育成會，1903年），頁42。

2 相良亨：〈日本倫理想〉，收於《日本人論》（《相良亨著作集》，第5冊）（東京：べりかん社，1992年），頁397；《誠實と日本人》（東京：べりかん社，1980年），頁180。

3 相良亨：〈日本倫理想〉，頁397。

4 相良亨：〈誠實の克服を求めて〉，收於《日本人論》，頁425；《誠實と日本人》，頁166。

仍有其問題存在。關於這問題，現暫且不論陽明學對此的論述，但誠如周濂溪（1017-1073）所指出的：「誠，五常之本，百行之源」，⁵在代表中國近世思潮的朱子學中「誠」是一個促使其他諸德可以真正成立的相當重要的概念。在朱子學中，確實強調「持敬」，但「持敬」本來也就是為了達到「誠」這一境界的工夫。程子如下說道：「誠然後敬。未及誠時却須敬而後能誠。」⁶「誠者天之道。敬者人事之本。敬者用也。敬則誠。」⁷「敬是閑邪之道。閑邪存其誠。雖是兩事，然亦只是一事。閑邪則誠自存。」⁸

由此可知，在朱子學中，「誠」是目的，「持敬」是達到此目的的工夫手段，這兩者並不是相對立的。⁹暫且不論朱子學是否可以說是一以「誠」為核心的儒學，但是可以確信的是：我們絕對不能說「誠」的地位在中國朱子學中，低於其在日本儒學中所佔的地位。

那麼接下來的問題是：圍繞「誠」這一焦點來比較日本儒學與中國儒學的異同是沒有意義的嗎？筆者以為當然不是如此。因為雖然在中、日兩方的儒學中，「誠」一樣都是重要的概念，但關於將「誠」理解為何種內容，兩者實有所不同。誠如相良亨所指出的，在日本（尤其是古學派），之所以會重視「誠」的立場，確實可以說是在批判、否定「理」的脈絡下形成的。不過，在中國的朱子學中，誠如下文所探討、闡明的，「誠」是在試圖實現「理」的脈絡下被重視的概念。雖然同樣說「誠」，但日本的「誠」是往脫離「理」的方向而加以開展，中國的「誠」則是往趨向「理」的方向來發展。兩者對「理」所表現出的態度是完全相反的。因此，若要談論「誠」在日本儒學中所具有的獨特性，則不應只是檢討其重視「誠」的程度，而應該檢討其所重視的「誠」是何種內容的概念，亦即

5 [宋]周敦頤：《通書，誠下第二》，收於〔清〕董榕（編）《周子全書》（臺北：廣學社印書館，1975年），頁123。

6 [宋]程顥，程頤：《程氏遺書》，第6卷（《二程集》，第1冊）（北京：中華書局，1981年），頁92。

7 [宋]程顥，程頤：《程氏遺書》，第18卷（《二程集》，第1冊），頁127。

8 前揭書，頁185。

9 因此，明末東林學派的高忠憲也指出：「誠者本體也。敬者工夫也。不識誠亦不識敬。不識敬亦不識誠。」參見〔明〕高忠憲：《高子遺書》，第1卷（《文津閣四庫全書·集部·別集類》，第1297冊）（北京：商務印書館，2006年）頁4。

「誠」本身的性質為何。¹⁰在這種問題意識之下，本文擬就中國朱子學的「誠」與日本古學派學者山鹿素行的「誠」兩者加以比較，¹¹翔實檢討中、日儒學中，「誠」概念的意涵差別所在。

貳、朱子學的誠——作為「真實無妄」的「誠」

如前文所述，「誠」是構成朱子學思想體系中的重要概念之一，這一點可以從堪稱是解釋朱子學重要概念之書籍，即陳北溪（陳淳：1159-1223）《北溪字義》（《性理字義》）一書中所闡明的「誠」的意義得到確認。¹²陳北溪說：¹³

誠字，後世多說差了。到伊川方云「無妄之謂誠」，字義始明。至晦翁又增兩字曰：「真實無妄之謂誠」。道理尤見分曉。後世把至誠兩字，動不動加諸恒人，只成箇謙恭謹愿底意思，不知誠者真實無妄之謂。

10 王家驊也反對武內，相良兩位的見解，而指出說：「我以為中，日儒學的差異並不在於是否形成了『誠』為中心的儒學理論，而在於兩國以『誠』為中心的儒學理論對『誠』這一範疇的理解有所不同。」不過，關於中國朱子學將「誠」定義為「真實無妄」這點，到底意味著什麼？王家驊完全沒有加以分析，其對日本古學派的「誠」的介紹也僅止於表面上的意義。因此，在王家驊的論述中，中日儒學的「誠」之根本差異還不夠清楚。參見王家驊：〈日本儒學的特色與日本文化〉（第六章），《儒家思想與日本文化》（臺北：淑馨出版社，1994年），頁184。

11 如前面所述，日本古學派的代表學者，除了山鹿素行之外還有伊藤仁齋、荻生徂來等人。筆者所以特別選擇山鹿素行來與朱子學比較的理由，是因為比起其他兩人，山鹿素行在其著作中詳細地討論，詮釋了「誠」這一概念。因此，如果我們能圍繞「誠」這一概念，使山鹿素行可以與朱子學充分地對話，比較，同時也可進一步確認朱子學式的「誠」概念在日本產生了何種變化與開展。另外，關於伊藤仁齋以及荻生徂來兩者的學問，思考方式，世界觀已經完全脫離朱子學這一點，目前已是日本學界的共識，但關於山鹿素行，學界一般則認為他的學問還沒有完全脫離朱子學。但筆者認為：若從道德倫理觀這一角度來看，山鹿素行可以說已經完全脫離朱子學的範圍而展現出日本式的倫理觀，此即筆者所以藉由本文，試圖就「誠」概念而來比較山鹿素行與朱子學之觀點，看法，進而證明山鹿素行之道德倫理觀已然脫離朱子學之理由所在。

12 在《北溪字義》中，「誠」的說明放在「敬」之前；參見〔宋〕陳淳：《北溪字義》（《文津閣四庫全書·子部·儒家類》，第711冊）（北京：商務印書館，2006年）。

13 〔宋〕陳淳：《北溪字義》，頁27。

在此，陳北溪指出：程伊川（程頤：1033-1107）將「誠」解釋為「無妄」，朱子（朱熹：1130-1200）再加「真實」兩個字，進而將「誠」定義為「真實無妄」。陳北溪認為由於朱子將「誠」定義為「真實無妄」，終於說明了歷來不清不楚的「誠」的第一要義，而非常肯定「真實無妄」這一定義。於是，在朱子學中，「真實無妄」作為「誠」的第一要義而被提倡。但「真實無妄」這一定義，作為說明某一個概念的語詞，還不能說是很清楚的。「無妄」這種形容某一個狀態的語詞，為什麼成為「誠」呢？「真實」是相對於何種情況存在的「真實」呢？「真實」與「無妄」這兩種概念為什麼能夠結合？種種的疑問必然會產生。因此，若只說朱子學的「誠」的意義就是「真實無妄」，那到底朱子學的「誠」的具體內涵是什麼？仍然不清楚。若要真正闡明朱子學的「誠」的特色，需要更進一步對「真實無妄」這一定義加以分析。關於朱子為什麼用「真實無妄」來定義「誠」這一問題，筆者曾經針對此點撰寫文章分析、說明。¹⁴因此，以下根據該文章確定「真實無妄」的具體意義，而進一步闡明朱子學的「誠」的特色。

朱子於《中庸或問》中，將「誠」視為「真實無妄之云也」，而如下說道：¹⁵

若夫人物之生，性命之正，固亦莫非天理之實。但以氣質之偏，口鼻耳四支之好，得以蔽之，而私欲生焉。是以當其惻隱之發，而忤害雜之，則所以為仁者有不實矣。當其羞惡之發，而貪昧雜之，則所以為義者有不實矣。此常人之心所以雖欲勉於為善，而內外隱顯常不免於二致。其甚至於詐偽欺罔而卒墮於小人之歸，則以其二者雜之故也。惟聖人氣質清純，渾然天理，初無人欲之私以病之。是以仁則表裏皆仁而無一毫不仁，義則表裏皆義而無一毫不義。其為德也，固舉天下之善而無一事之或遺，而其為善也，又極天下之

14 參見藤井倫明：〈宋代道學中「真實無妄」之「誠」析論〉，《漢學研究集刊》，第2期（2006年7月），頁165-181。

15 〔宋〕朱熹：《中庸或問》，收於《四書或問》（上海：上海古籍出版社，2001年），頁88。

實而無一毫不滿。此其所以不勉不思從容中道而動容周旋莫不中禮也。

在此朱子認為：一言以蔽之雖說為仁、為義，然其實卻有「實」以及「不實」者。朱子以為：「不實」者乃「內」（隱、裏）、「外」（顯）不一致（二致）所導致，此即問題之所在。對於繼承《孟子》、《中庸》之理念，立足於絕對性善說之立場，認為「天理」是任何人皆含有之「性」（本然之性）的朱子而言，得以稱之為仁或義的德行，其根源乃是來自於「天理」的，亦即作為「天理」的「性」所展現、流露出來的。

然而人卻是由「性」（理）和「氣」所構成，而此「性」（理）以一種被肉體性要素的「氣質」所覆蓋的形態而存在。又因為此「氣質」多混濁不清（「氣質之偏」），故作為至善天理的「本然之性」，其光輝必然為「氣質」所扭曲，遂不得原原本本地發顯流露於外，也就是說，「本然之性」不得不作為一種所謂受氣所拘束的「氣質之性」而顯露出來。而誠如眾所周知的，在人的表層意識上形成而成為日常言行舉止之動機的心情，則是受到此「氣質之性」所支配。例如作為「仁」的理，若能不受氣質之侷限而直接顯露於外的話，則人的意識理應充滿純粹的所謂「惻隱之念」。但是實際上，人心卻夾雜著來自氣質（肉體器官）的種種功利性意識，結果其所顯露出的心情，已經不是純粹的「惻隱之念」，亦即「仁」本身。

此即朱子所言：「所以為仁者有不實矣」，亦即顯露於外的「行為」，與潛藏於內的「心情」不一致，也就是《中庸或問》所謂的「反身不誠，則外有事親之禮而內無愛敬之實」也。此時，作為行為的「仁」，並未依據原本應該是孕育其產生的根源，亦即「本然之性」（天理），而是依據非其本來性的、另有別種動機（功利、算計）者而來行「仁」，則此「仁」者，並非「性之」之仁，是為「假」仁者也。

因此筆者認為：所謂「誠」，亦即「實」這一概念，吾人可以將之理解為：其意味著表現於外在行為的「仁」或「義」，是必須根據於內在的

「本然之性」，亦即其必須是以「天理」為其根源的。誠如程子所謂：「無妄之謂誠。」¹⁶「思無邪，誠也。」¹⁷「誠」所以被定義為「無妄」、「無邪」的理由，是因為「無妄」、「無邪」就是氣質不混濁而清澄明淨（即前述朱子所謂「氣質清純」）之義，人若成為「無妄」、「無邪」，則其內在的「本然之性」（天理）便可毫無扭曲或混濁，而能夠以一種純粹的形態顯露出來。也就是說「氣質之性」完全根據「本然之性」而顯露，結果作為其為仁、為義之動機，遂得以是天理純粹之結晶的「惻隱之念」（仁）、「羞惡之念」（義），因此，在此所表現出的「仁」、「義」，便確實得以成為以「天理」為其依據的「實」者也。

所謂「誠」即「真實」者一事，其義不外乎意味著：事物有「理」為其實證依據。此由以下朱子之言亦可以理解。朱子如下解釋《中庸》〈第二十五章〉中的「誠者物之終始，不誠無物。」其曰：¹⁸

天下之物，皆實理之所為。故必得是理，然後有是物。所得之理既盡，則是物亦盡而無有矣。故人之心，一有不實，則雖有所為，亦如無有。而君子必以誠為貴也。蓋人之心能無不實，乃為有以自成，而道之在我者亦無不行矣。

朱子所謂的「理」，誠如其被稱為「所以然之理」，指的是事物的存在根據。用淺近的話來說，其乃意味著「本質」。朱子屢屢稱「理」為「實理」，正因為其以「理」這一概念來表示事物之「本質」，故吾人可以說：「理」這一概念意味著最具有「真實性」、「實在性」者，所謂喪失「理」，便表示事物喪失其所以為事物之「本質」，也就是其存在根據，故即便具有看得到的形體，然其終究不過是個形骸，若從價值而言，則此事物與不存在並無二樣，沒有任何價值。¹⁹因此，所謂「不誠」即等同

16 [宋]程顥，程頤：《程氏遺書》，第6卷（《二程集》，第1冊），頁92。

17 前揭文，頁106。

18 [宋]朱熹：《中庸章句》，收於《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁34。

19 關於此點，與岡田武彥（1908—2004）以下所說的相通。岡田武彥指出宋代文化之特色

於「不實」者，意味著若無「理」為其實證依據，則事物必將喪失其「本質」，結果其將被判定為：雖有而無。

朱子於《中庸或問》中也說：²⁰

所謂誠者物之終始，不誠無物者，以理言之，則天地之理，至實而無一息之妄。故自古至今，無一物之不實，而一物之中，自始至終皆實理之所為也。以心言之，則聖人之心亦至實而無一息之妄。故從生至死無一事之不實，而一事之中，自始至終皆實心之所為也。此所謂誠者物之終始者然也。苟未至於聖人，而其本心之實者猶未免於間斷，則自其實有是心之初以至未有間斷之前，所為無不實者。及其間斷則自其間斷之後以至未相接續之前，凡所云為皆無實之可言。雖有其事，亦無以異於無有矣。

「天」與「聖人」能沒有間斷，始終一貫地為「誠」，亦即「實」，據此其所表現之事物皆以「理」為根據，故能確保其存在價值。相對於此，常人卻無法始終一貫為「實」，「實」之狀態時有間斷，「不實」之狀態遂於焉介入。而在間斷之際，亦即在「不實」狀態下所從事之言行舉動，乃是沒有實質的空虛之物，即使是看似絢爛輝煌之功蹟，其存在意義亦無法受到認可。

再者，《中庸》〈第二十五章〉有言：「誠者非自成己者而已也。所以成物也。成己，仁也。成物，知也。性之德也。合外內之道也。故時措之宜也。」²¹可見《中庸》以「合外內之道」來表現「誠」。朱子將所謂的「外」與「內」分別理解為呈現於外（表）的「行」（行為），與作為其

乃是：「宋代文化與唐代文化相異，彼等不認為存在本身有什麼價值，而卻認為存在是因為有使之存在的東西的緣故才有其價值。」（岡田武彥：〈朱子學と現代社會〉，《國際朱子學會議論文集》上冊，中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993年），頁698。

20 [宋]朱熹：《中庸或問》，頁94。

21 [宋]朱熹：《中庸章句》，頁34。

動機的、內在(裏)的「思」(內心)。²²關於「誠者，合內外之道」的涵義，在《朱子語類》卷二十三中也提到：²³

問：思無邪。

曰：不但是行要無邪，思也要無邪。誠者，合內外之道。便是表裏如一。內實如此，外也實如此。故程子曰：思無邪，誠也。

所謂「不誠」即有「妄」這一狀態，指的是即使外行如何的善，若內心無法完全反映天理，則其善便不得為純粹之至善。因為其於此已產生一外(表)為善，然內(裏)卻為不善之內外不一的狀態。相對於此，若「誠」即為「無妄」、「無邪」，是一「氣質之性」純粹反映「本然之性」者，則其結果便是內心具有完全之善，並以此善心為動機而行善以作為其外行。如此，則將成為內(裏)為善，外(表)亦為善的內外一致之狀態。故「誠」所以被稱為「合內外之道」，從朱子之立場而言，其原因便在於此。²⁴

而所謂依於「誠」而得以內外一致者，亦表示作為呈現於外之行為的善(德)，其並非一假於外之物，而是真正內存於己身者。程子指出：「今雖知可欲之為善，亦須實有諸己，便可言誠。誠便合內外之道。」²⁵所謂非假於外之物，而真正內存於己身者，無非就是《孟子》所謂的「性

22 鄭玄注曰：「外內猶上下。」，孔穎達承繼鄭注而疏曰：「上謂天，下謂地。天體高明，故為外，地體博厚閉藏，故為內也。是至誠，合天地之道也。」如此舊注之解釋與朱子新注之意義截然不同。錢穆將此「內」與「外」解釋為「心之所思」(「內心」)與「表見於外之行為」(「外行」)。筆者認為錢穆的此一理解頗符合朱子之意義。參見錢穆：《朱子新學案》，第2冊(臺北：三民書局，1971年)，頁408。

23 [宋]朱熹：《朱子語類》，第23卷(北京：中華書局，1986年)，頁543。

24 蒙培元解此「內」，「外」為「人」與「天」或「主體」與「客體」。參見蒙培元：《誠》(第二十三章)，《理學範疇系統》(北京：人民出版社，1989年)。若為「誠」，則其結果確實必將達到「天人合一」，「主客合一」之境界。但人(主體)在面對天(客體)之前，卻是以所謂內心(動機)與呈現於外之行為的此種二重結構而存在的。而此內心與外行未必一致一事，對照到吾人之經驗則明白易見。所以作為達到天人(主客)合一境界的前提，首先，主體本身的內外，亦即內心與外行必須要一致。故吾人應該將程，朱所理解的「內外」解釋為「主體」自身內心與外行。

25 [宋]程頤，程頤：《程氏遺書》，第2卷(《二程集》，第1冊)，頁33。

之」。依據「誠」，人方能得以達到「內·外」、「表·裏」一致，方可臻於「性之」之「聖人」境界。如此一來，吾人亦可理解張載所說：「何以致可息。成性而不息。誠，成也。誠，為能成性也。」²⁶之理由所在。

如果「誠」即為「真實無妄」，則其表現出的仁、義，無論何者皆依據「天理」而來，就如同有著活水源頭的泉水，滾滾湧現而沒有窮盡、不會乾涸一樣，仁與義永遠不會斷絕，始終被保持住。因為其並非「假之」，而是「性之」之仁、義，所以不須用「意」勉強為之，自自然然地得以始終如一實現其仁、義。而「天」或「聖人」之德（作用），之所以能夠不間斷而長久處於「誠」，其理由亦在於此。張載曾如下說道：「天所以長久不已之道，乃所謂誠。仁人孝子所以事天誠身，不過不已於仁孝而已。故君子誠之為貴。」²⁷

由以上的論述，可以明白在朱子學中「誠」的定義「真實無妄」意味著什麼。朱子將「誠」定義為「真實無妄」的背後，存在著「天理」才是使萬事萬物真正成立、存在的概念，換言之，在這個世界中，自始至終真正持有「存在性」的存在不外乎是「天理」這樣的世界觀。再者關於人類，在朱子學中肯定了天下所有的人將這種「天理」作為「性」而內在於心。「無妄」意味著因為「氣質」非常清明，所以當作為「天理」的「性」要展現出來時，沒有受到任何障礙的狀態，而「真實」意味著展現出來的外在行為是完全根據內在的「性」，亦即「天理」的。若要說明「無妄」與「真實」的關係，那就是我們首先要達到「無妄」，行為才能根據「天理」而成為「真實」的存在，所以可以說「無妄」是條件，「真實」是結果。也許可以說，在朱子學中，「真實無妄」這一本來是形容某種狀態之概念的「誠」，逐漸有變成用以表示「理」本身的實體概念的傾向，原因也在這裡。總之，朱子學式的「誠」是趨向於「理」的概念。

26 [宋]張載：《橫渠易說，繫辭·上》，收於《張載集》（北京：中華書局，1978年），頁192。

27 [宋]張載：《正蒙，誠明篇》，收於《張載集》，頁21。

參、山鹿素行的「誠」——作為「不得已之情」的「誠」

眾所皆知，日本江戶時代初期的儒者剛開始學習儒家思想的時候，一般從朱子學著手。這一點，山鹿素行、伊藤仁齋、荻生徂徠等古學派儒者也不例外。雖然他們後來批判朱子學，脫離朱子學而建立提倡回歸古代儒家世界的古學，但他們也並非從一開始就站在批判朱子學的立場。他們在學習朱子學的過程中，發現朱子學裡面有與一己之見相違背的部分，進而分析、解構朱子學，漸漸確立古學這一獨立的學問。

說到江戶前期的古學派學者，一般被提到的是山鹿素行、伊藤仁齋、荻生徂徠這三位學者，若從徹底解構、批判朱子學的角度來看，一般認為徂徠第一，仁齋第二，素行第三。而素行雖然批判朱子學，但他仍然沿用朱子學的概念，並未完全脫離朱子學式的世界。²⁸不過，若就「誠」的理解而言，誠如以下的說明，素行對朱子學的解構相較於仁齋是更為徹底的。在山鹿素行的思想當中，朱子學式的「誠」完全變貌為日本式的「誠」。筆者認為，從思維方式的角度而言，素行已完全脫離朱子學。

為了比較、檢討素行所主張的「誠」，下文首先來看仁齋的對「誠」的解釋。仁齋在《語孟字義》中說：²⁹

誠實也。無一毫虛假，無一毫偽飾，正是誠。朱子曰，真實無妄，之謂誠。其說當矣。然凡文字，必有反對。得其對，則意義自明矣。誠字與偽字對。不若以真實無偽解之之最為省力。

在此，仁齋沒有直接否定「真實無妄」這一朱子學式的「誠」的定義，而首先肯定其妥當性之後，接著主張「真實無偽」這樣的解釋，以為

28 例如相良亨指出說：「素行在朱子學的地盤批判朱子學，就方法論上，內容上而言，其否定朱子學的程度還不夠徹底。」參見相良亨：《近世日本儒教運動の系譜》（東京：弘文堂，1955年），頁94。源了圓也認為：「雖然在（素行的）思考方式之中可以看到脫離朱子學的傾向，但我們不能將他的學問視為古學的成立。在他的思想中，古學式的學問，方法上的自覺還不足夠。」而將伊藤仁齋視為古學的真正樹立者。參見源了圓：《德川思想小史》（東京：中央公論社，1973年），頁58。

29 伊藤仁齋：《語孟字義·上》，頁46。

如此解釋也許比以「真實無妄」作為「誠」的定義更適當。關於「誠」的定義，仁齋的主張是非常消極的。不過，子安宣邦特別注意此「無妄」到「無偽」的變化，認為這意味著仁齋試圖解構由形而上的概念所構成的朱子學式的天道世界，而重新建構出古學式的天道世界。³⁰仁齋確實有時直接以「忠信」來替代「誠」，³¹可以說，在朱子學的脈絡上，如子安宣邦所指出，「誠」是屬於「天」、「自然」次元的概念，「忠信」是屬於「人」、「人為」次元的概念，仁齋已經將「誠」與「忠信」被嚴格區別開來的朱子學式二元對立思維方式加以解構。不過，關於仁齋對「誠」概念的理解，若由下面所舉的例子看來，即使是仁齋，似乎也還沒有完全脫離朱子學式的「理」的世界觀。

「所謂誠之，與主忠信，意甚相近。然功夫自不同。主忠信，只是盡己之心，朴實行去。誠之者，擇當理與否，而取其當理者，固執之之謂。」³²

誠如上述，仁齋將「誠之」與「忠信」加以比較，認為「忠信」是與「心」有關的工夫，相對於此，「誠之」則是與「理」有關的工夫，如此而對兩者加以區別。在此，我們要問仁齋所謂的「理」與朱子所謂的「理」是否一致？關於此一問題點，我們當然有必要另外為文再論，但是筆者在此要說明的是：在所謂「擇當理與否，而取其當理者，固執之」這種脈絡下所使用的「理」，確實有其客觀性的規範意涵，故我們無法否認在仁齋的思想中，「誠」概念仍然是在朱子學的脈絡下而被加以理解的。³³

30 子安宣邦：〈二つの《字義》・儒学の再構成と脱構築——伊藤仁齋《語孟字義》講義の上〉，《江戸思想史講義》（東京：岩波書店，1998年），頁91。

31 仁齋對「忠信」加以解釋：「忠信學之根本。成始成終。皆在於此，何者，學問以誠為本。不誠無物。苟無忠信，則禮文雖中，儀刑雖可觀，皆偽貌飾情。」參見伊藤仁齋：《語孟字義・下》，頁42。

32 伊藤仁齋：《語孟字義・上》，頁46。

33 仁齋又曰：「誠者，道之全體。故聖人之學，必以誠為宗。〔……〕所謂仁義禮智，所謂孝弟忠信，皆以誠為之本。而不誠，則仁非仁，義非義，禮非禮，智非智，孝弟忠信亦不得為孝弟忠信。」參見伊藤仁齋：《語孟字義・上》，頁46。仁齋對「誠」的此種理解，顯然是根據周濂溪之見解而來的。周濂溪曰：「誠，五常之本，百行之源也。〔……〕五常百行非誠非也。邪暗塞也。」（周濂溪：《通書，誠下第二》）。在此我們很難看出仁齋獨特的見解。

不過，若從仁齋的整體思想來看，無可置疑地，仁齋是徹底否定了朱子學式的「理」的世界。因此，我們也許可以這麼說：對於不承認《中庸》之正統性的仁齋而言，來自於《中庸》的「誠」概念，當然已經帶著許多爭議性的背景。因此，他捨棄「誠」這一詞，而以「忠信」這一源自於《論語》、《孟子》的概念來取代「誠」，進而提倡根據人情而來的日常倫理。誠如眾所皆知的，仁齋喜歡使用的道德概念是「忠信」，而不是「誠」。正因如此，所以仁齋對「誠」概念本身並沒有徹底地加以解構，所以我們在他的「誠」解釋中，仍然還是可以看到朱子學式的「誠」理解。

接著我們探討山鹿素行對「誠」的理解。在《聖教要錄》中，素行將「誠」作如此解釋：³⁴

不得已，之謂誠。純一而不雜，古今上下不可易也。維天之命，於穆不已也。聖教未嘗不以誠。道也，德也，仁義也，禮樂也，人人不得已之誠也。如父子之親，是非假合附會也。

無妄之謂誠，真實無妄之謂誠。共不知誠也。致不得已之誠，則一言一行一物之間，無不誠。

如此兩段引文所言，素行異於仁齋的是其認為：「無妄」或者「真實無妄」這種「誠」的解釋，結果都是「不知誠」的，完全排斥程朱的「誠」理解，而指出「不得已」才是「誠」的真正意義。「不得已」，表示不是為了某一個目的刻意做的，也不是照理應該做，所以才做的，而是自然而然地湧現出來，無法控制的本能性情感。若是如此，對人類而言，「飲食」或者「男女」的情欲也是「不得已」的情感，所以「欲美食」、「好好色」這種情感也可以視為「誠」嗎？對於這種疑問，素行如此回答：³⁵

34 山鹿素行：《聖教要錄，誠》，收於《日本倫理彙編·古學派·上》，頁22。

35 山鹿素行：《山鹿語類》，第37卷（《日本倫理彙編·古學派》，上冊），頁397-398。

飲食之於口體，男女之於情欲，是不得已之誠也。聖人之於道德亦如此。人唯知飲食男女之情欲不得已。而不知道德之於天下有不得已之誠。好色貪食底者，是損誠也。好好色，欲美食者，情之誠。而至貪之淫之者，皆情之過溢流蕩，而以不可及天下古今。故不可謂之誠也。所謂誠者，天下古今之人情不得已之謂也。或行之一人，或施之一家，引不可用至大至公底，則不可謂之誠也。〔……〕貪食好色底，天下之情皆然。而今徒彼之所欲，令飲食情欲恒過溢流蕩，人人不全命破業，國家失政亂忽至。是引不可用公共底也。其間有氣質太堅牢，暴食淫色而猶全命之徒。以不可準據他。故或行之一人，或施之一家，而非天下之至情也。聖人遠謀深察，以人人不得已誠，立這箇大道，是所以互古今通天下不可奕易。自天子至庶人可共由也。是悠久無疆也。

由此段可知，素行確實承認飲食、男女的情欲也是「不得已之誠」。當然素行所強調的「不得已」的情感應該是「道德」層次上的情感，³⁶但在這裡要注意的是：在素行的思想中，飲食、男女的情欲與道德方面的情感都是屬於同一種「不得已」的、人類自然的情感。對素行而言，飲食、男女的情欲乃是無論聖、凡，都存在的「情欲之自然，而人物悉然」、³⁷「天下之人皆然」³⁸的一種本能，是無法、而且根本就不需要加以否定其存在的。

雖然如此，但素行並不是無條件地承認飲食、男女的情欲。對素行而言，要使飲食、男女的情欲成為真正的「誠」，並且獲得肯定，是有條件的。其條件就在於必須將它涉及到「天下古今」。換言之，此種情欲不是只適用於特定某一一人某一家，而是可以適用到古往今來的人類世界整體的。「暴食」、「淫色」確實發端於人類之自然的「情欲」，但如果將它

36 素行雖然否定「人將〈天理〉存於心中，因此人的本性是絕對善的」這種朱學式心性論，但素行認為道德情感也是「不得已之誠」。那麼為什麼人有這種「不得已」的情感呢？關於這個問題，素行的回答是：「只以不得已，未嘗不然。」由此可知，在素行的思想中，完全缺乏追求潛在於現象背後的形而上原理的態度。

37 山鹿素行：《山鹿語類》，第33卷，頁167。

38 前揭書，頁168。

關涉到天下所有的人，結果大家開始「暴食」、「淫色」，那就反而傷害身體，妨礙職業，導致國家社會的混亂。若發展到了這種情況，則我們將連個人的自然、正常的「情欲」也無法達成。也就是說，這將會導致「損誠」的結果。故素行雖然承認飲食、男女的情欲基本上是「不得已之誠」，但若是其「過溢流蕩」，則此種情欲就不會是所謂的「誠」。因此，素行認為，「誠」不只是單純的「不得已」，而是需要更嚴格地被定義為「天下古今之人情不得已之謂」。

由以上的檢討可知，素行所理解的「誠」乃是貫徹「天下古今」的，此種具有「公共」性的「人情」。³⁹在這裡我們已經完全看不到原本存在於朱子學背後的「理」的姿態。素行所主張的「誠」已然脫離了形而上的「理」，進而趨向形而下的「人情」。更嚴格而言，素行所主張的「誠」，已經轉變成一個表示「人情」本身的概念。

當然對素行而言，如前所述，「人情」並不是無條件地就可以被加以肯定的。若要使「人情」可以作為真正的「誠」而被加以肯定，則還需要符合「公共」性這樣的條件。在素行的思想當中，「公共」這一概念具有非常重要的核心意義。這一點，我們由素行的語錄中常常出現「公共」以及與其類似的概念⁴⁰這一點可以證明。剔除掉「誠」概念中受到「理」所羈絆的元素，使得「不得已之情」本身變成不外乎就是「誠」的此種情況下，則極有可能會導致「人之情欲，必過溢而不知足」⁴¹的狀態。然而這對素行而言，也是「不得已之自然」。因此，素行提出作為取代朱子學式之「理」的概念的，就是「公共」這一概念。不僅如此，素行更進一步將朱子學之最高概念的「理」解釋為「公共」。素行如下說明「理」的意義：

39 素行認為持有這種「公共」性的「人情」的代表就是對「善」的衝動，亦即道德情感。參見以下的引文。「人唯知飲食男女之情欲不得已，而不知道德之於天下有不得已之誠。」參見山鹿素行：《山鹿語類》，第37卷，頁397；「善之於人人，天下可共因，可共行。是不得已之道也。互古今通上下，故擇善而固執之。是聖人不得已之教也。這箇善非作為來底，人人以可行可由之道。不得已之公共底。」參見前揭書，頁400-401。

40 例如：「通古今，互上下」，「可及天下古今」，「至大至公」，「天下所共由之道」，「互古今通天下」等。

41 山鹿素行：《山鹿語類》，第33卷，頁169。

理者有條理之謂也。凡事物之間，一箇之微，亦有此理。是一物一理也。其條理之極，以何期來乎。唯這箇公共底，是天地不得已之至理也。⁴²

或問，天理是理之極處乎。師曰，天道自有條理，不可紊。故四時行，百物生。指其天道有條理，曰天理。人皆以天道為天理錯雜來。尤不正。然今日日用之間，究得其極，公共底，是理之極處。與天道之有條理不異。故謂之天理，亦不戾。⁴³

對素行而言，「理」並不是朱子學式的、潛在於現象（作用）背後的形而上的、超越性的本體，而是現象（作用）世界本身所表示的形而下的、具體的「條理」，這種「條理」的「極處」就是「公共底」世界。而筆者以為此一「公共底」世界，也許可以這樣說，那就是社會的每個成員在實現其各個「不得已之情」的同時，由於適當地「節」（控制）其「不得已之情」，就不至於互相傷害，而可維持群體之和諧狀態的這種世界。人試圖實現自己的「人情」，此原本是人自然的「利欲」，若沒有這種「利欲」，人類根本無法實現自己最基本的「人情」。不過，若此「利欲」太強，則當自己的「人情」與他人的「人情」便會有衝突而互相傷害，最後的結果終將導致誰都無法實現「人情」。換言之，「利欲」宛若是一把雙刃劍，誠如素行所說的：「利欲能通人情、而利欲能害人情，可不慎哉。」⁴⁴因此，人需要意不單自己的「人情」，還要進一步考慮其他人的「人情」，為了避免自己的「人情」傷害其他人的「人情」，則當然需要控制（「節」）自己的「利欲」（「情欲」）。素行認為所謂的「聖人之教」、「聖人之學」，其實不外乎就是要適當地控制「利欲」、「情欲」。

42 山鹿素行：《山鹿語類》，第36卷，頁349。

43 前揭書，頁351。

44 山鹿素行：《山鹿語類》，第33卷，頁168。

聖人所戒之利欲者，皆有所私，有所為，而放其情欲也。有財利，有名利，有聲色飲食之欲。凡情欲之好便利，天下之人皆然。放己之欲，喻身之利，曰私，曰己，曰我。皆是不及他，不顧人，不考終始，唯肆一人之情欲之謂也。⁴⁵

人之情欲，必過溢而不知足。聖人立教制節之。又不得已之自然也。⁴⁶

聖人之學、在節欲正利。而又無潔白無欲之可稱。是至德之溫潤也。⁴⁷

如此被適當地加以限制，而且不會與其他人有所衝突的「情欲」，就是素行所謂的「天下古今之人情不得已」的「誠」。換言之，即是「公共底」的「誠」。

作為「天理」的「性」，以「氣質」為媒介而展現出來成為「情」，做如是思考的朱子學，藉由努力變化氣質，試圖使展現出來的「情」能符合規範（「中節」）⁴⁸，並藉由這種方法試圖實現圓滿的道德世界。相對於此，山鹿素行用以實現理想道德世界的方式則是：在已發的「情」的世界中，除了一方面主張自己的存在意義外，另一方面則為了避免互相傷害，而必須刻意限制、調整自己，以建構圓滿的道德世界。對素行而言，道德成立的根據並不是作為超越本體的「理」，而是人類世界的「公共」這一概念。

45 前揭書，頁168。

46 前揭書，頁169。

47 前揭書。

48 依朱子學的邏輯而言，若「氣質」是清明的，純粹至善的「性」就正常地，完全地轉換成「情」，而展現出來的「情」會「中節」。相反地，若「氣質」是混濁的，「性」無法正常地，完全地轉換成「情」，而展現出來的「情」會「過與不及」，無法「中節」。所以在朱子學，提倡使混濁的氣質變化成清明的這一工夫。

肆、結語

藉由本文的檢討，我們可以明白，中國朱子學式的「誠」與日本古學派山鹿素行的「誠」，雖然是同樣稱為「誠」，但兩者對「理」表現出不同的趨向。以「不得已之人情」為基礎的山鹿素行的「誠」，比起伊藤仁齋所理解的「誠」，更體現出日本式「誠」的特質。⁴⁹此種「誠」概念不僅存在於日本江戶時代的儒學，甚至存在於現代日本人之倫理觀的根底，此種以人情為基礎的「誠」，也是完全不同於中國朱子學所謂的「誠」。

相良亨認為這種以「人情」為主的日本人的「誠」主義的倫理觀，缺乏作為普遍性的、客觀性的法則之「理」，而指出這是日本人今後需要「批判克服」的課題。⁵⁰誠如相良亨所指出的，日本人的身上確實有「未成熟的客觀、普遍性的倫理意識以及重視情誼的傾向」。⁵¹在日本，「非道」意味著違背「人情」，而「義理」這一概念，一般也是意味著人際關係、社會關係上的「情誼」。⁵²在日本，主觀性的「人情」被認為是比客觀性的「理法」來得更重要，若違背「人情」，則道德倫理本身無法成立，而在這種以「人情」為主的社會中，確實很難確立普遍性的、客觀性的規範。關於這點認識，今人恐怕也是無法否定的。

不過，我們由素行的「誠」論可以知道，在素行的思想中，「公共」這一概念取代了朱子學式的超越的「理」，而以之來限制「人情」。對素行而言，道德倫理是以自己的「人情」為基礎的同時，還需要在個人與他者之間的關係上，亦即人際關係上確定其最理想的狀態。⁵³筆者以為：山鹿

49 筆者所說的這一結論，基本上當然是在將問題限定於二人對「誠」概念的解釋時而得出的結論。如前文所述，若從「誠」概念以外的仁齋思想的整體傾向而言，自不待言地，仁齋的思想幾乎已經完全脫離朱子學而體現出日本式的思考。

50 相良亨：《誠實と日本人》，頁10。

51 前掲書，頁9。

52 關於日本的「義理」這一概念，參見源了圓：《義理與人情》（東京：中央公論社，1999年）

53 山本七平（1921-1991）指出，日本有著可以稱為「日本教」種非常嚴格的宗教，而其宗教的核心概念並不是超越現象世界的「神」，而是現象世界的「人類」本身。筆者認為素行的「誠」論所根據的概念也是「人類」，而不是超越性的「理」。在這個意義上，我們可以說山鹿素行的思想非常符合山本七平所謂的「日本教」。參見山本七平：《日

素行的這種倫理觀，不也可以連結到日本近代非常具代表性的倫理學者和辻哲郎（1889-1960）的「作為人間之學的倫理學」⁵⁴嗎？。何謂「作為人間之學的倫理學」，筆者以為此即不承認客觀、普遍性的道德法則的存在，而是將道德理解、掌握於具體的、特殊的「人跟人之間的關係」上的倫理學。

本人とユダヤ人》（東京：角川書店，1971年），頁110，120。

54 關於和辻哲郎的倫理學，參見和辻哲郎：《人間の学としての倫理学》（《和辻哲郎全集》，第9卷）（東京：岩波書店，1962年），《倫理學》（《和辻哲郎全集》，第10-11卷）（東京：岩波書店，1962年）。

引用書目

古代文獻

〔宋〕朱熹

1983 《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年）

1986 《朱子語類》（北京：中華書局，1986年）

2001 《四書或問》（上海：上海古籍出版社，2001年）

〔宋〕周敦頤

1975 《通書》，收於〔清〕董榕（編）《周子全書》（臺北：廣學社印書館，1975年）

〔宋〕張載

1978 《張載集》（北京：中華書局，1978年）

〔宋〕陳淳

2006 《北溪字義》，《文津閣四庫全書·子部·儒家類》，第711冊（北京：商務印書館，2006年）

〔宋〕程顥、程頤

1981 《程氏遺書》，《二程集》，第1卷（北京：中華書局，1981年）

〔明〕高忠憲

2006 《高子遺書》，《文津閣四庫全書·集部·別集類》，第1297冊（北京：商務印書館，2006年）

山鹿素行

1903a 〈誠〉，《聖教要錄》，收於井上哲次郎、蟹江義丸（編）《日本倫理彙編》（東京：育成會，1903年）

1903b 《山鹿語類》，收於井上哲次郎、蟹江義丸（編）《日本倫理彙編》（東京：育成會，1903年）

伊藤仁齋

1903 《語孟字義》，收於井上哲次郎、蟹江義丸（編）《日本倫理彙編》（東京：育成會，1903年）

近人文獻

子安宣邦

- 1998 〈二つの《字義》・儒学の再構成と脱構築——伊藤仁齋《語孟字義》講義の上〉，《江戸思想史講義》（東京：岩波書店，1998年）

山本七平

- 1971 《日本人とユダヤ人》（東京：角川書店，1971年）

王家驊

- 1994 《儒家思想與日本文化》（臺北：淑馨出版社，1994年）

和辻哲郎

- 1962a 《人間の学としての倫理学》，《和辻哲郎全集》，第9卷（東京：岩波書店，1962年）
- 1962b 《倫理学》，《和辻哲郎全集》，第10-11卷（東京：岩波書店，1962年）

岡田武彦

- 1993 〈朱子學と現代社會〉，《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993年）

武内義雄

- 1979 〈日本の儒教〉，《武内義雄全集》（東京：角川書店1979年）

相良亨

- 1955 《近世日本儒教運動の系譜》（東京：弘文堂，1955年）
- 1980 《誠実と日本人》（東京：ぺりかん社，1980年）
- 1992 《日本人論》，《相良亨著作集》，第5卷（東京：ぺりかん社，1992年）

源了圓

- 1973 《徳川思想小史》（東京：中央公論社，1973年）
- 1999 《義理與人情》（東京：中央公論社，1999年）

蒙培元

- 1989 《理學範疇系統》（北京：人民出版社，1989年）

錢穆

- 1971 《朱子新學案》（臺北：三民書局，1971年）

藤井倫明

- 2006 〈宋代道學中「真實無妄」之「誠」析論〉，《漢學研究集刊》，第2期（2006年7月），頁165-181