Globethics Repository



中日兩國道德文化的形態比較 [Comparing the Forms of Moral Culture in China and Japan]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	韓, 東育
Publisher	香港中文大学中国文化研究所
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-13 00:00:25
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185433

韓東育：中日兩國道德文化的形態比較

韓東育

韓東育　1962年生。主攻中日思想史比較研究，2001年得東京大學博士學位，現任東北師範大學歷史系教授、系主任。

雖說中日兩國文化同源，但道德差別之鉅，令人咋舌。這種區別古已有之，而於今為烈。一百多年前，有人這樣描述日本：「男女皆微笑待人，無言辭激烈、貌失和悅者。余居之月餘，每日徜徉街市，未見有吵罵鬥毆者。」1一百多年後，仍有人這樣介紹日本：在日本留學兩年，竟未見到過一次吵架，令人不可思議。有誰被自行車撞了，不慎撞人者會馬上說聲對不起，以示歉意；而被撞者也幾乎同時在說：失禮、失禮2！從根本上講，中日兩國間的反差，決定於雙方對道德原則的不同選擇及方向相反的下行實踐。它不僅塑造了兩國民眾的不同道德面貌和文化形象，更帶來了迥異的社會後果。在中國上下痛感自身道德體系存在嚴重不足的今天，對該問題提出討論，是有意義的。

一　日本人「禮」重於「仁」的道德擇向

辜鴻銘當年造訪日本，曾對日本人的道德特徵作過一些描述。他認為，日本男士非常「達禮」，可見其內在修養之佳；日本婦人「容貌昳麗」且待人熱情，足見其「心地善良」。對於中土民風不若日本的現實，他的解釋可謂語出驚人：唐代的中國人就是現在的日本人，現在的日本人才是真正的中國人3！辜氏的這番議論，至少透露出國人觀察日本時容易犯的兩個通病：一是用「知行合一」或曰「表裡如一」的價值模式來套用日本的痼疾，二是用歷史的光榮來掩飾現實窘迫的陳腐的「大同」意識。事實是，中日之間，「異」才是絕對的，而「同」不過是表象而已。日本是「守禮之邦」，日本人也名副其實地在守禮、守規矩。然而，關於對日本人何以守禮問題的認識，恐怕也只有從「異」的角度著眼，才能獲得一二接近真實的要義。對此，我們不妨把結論放在前面，即日本人的「禮」，往往表現於人的外在倫理層面而非內在道德修煉，其作用亦多體現為稠密人際關係之社會公德而非「慎獨」、「良知」、「孝悌仁愛」之一己私德。一定意義上講，日後中日兩國「禮」之揖別，亦剛好從此發生。就是說，與日本人「重外而輕內」之「禮」論形成對比的是，中國的道統系列更看重的，乃是「重內而輕外」。對此，李澤厚的把握可供參考4：

在中國儒學，不管是朱子學或陽明學，都是「仁」重於「禮」，對內在心性的主動塑造和追求遠重於對外在規範的嚴格遵循和順應。……日本則不然……所致力的是外在理性的建立、即對行為規範、姿態儀容等禮文細節的堅決確立和嚴厲執行，而並未去著重內在心性的塑造，特別是沒有致力於各種意念、情欲具體的理性化和「合理化」即道德化。

仔細觀察，這貌似簡單的輕重選擇，實際上均有著並非簡單的理論依據。就「終極關懷」而言，中國道學家的理解未嘗沒有道理。但就人情本身的特點和現實的有效性來說，日本人的理論和行為，誠不可忽視甚至無視。

日本近世思想界，在思想家、尤其是「古學派」思想家的共同努力下，實現了一個重要的理論轉變，那就是：私德標準向公德標準的蟬蛻和公德標準優位觀的確立。這一轉變的比較早期的推動者，是「古學派」重要奠基者之一的伊藤仁齋（1627-1705）。有感於外在禮儀的闕失和人性與道德的異質特點，他認為，朱子學的人性與道德的連續性思維，其實是一種空論。因為「性」因人而異，以「本然之性」作為內在的普遍道德標準，並不具有「達於天下」的意義。相反，稱得上真正道德標準的，倒是外在於個人之「性」的「仁義禮智」：「仁義禮智四者，皆道德之名，而非性之名。道德者，以遍達於天下而言，非一人之所有也。性者，以專有

於己而言，非天下之所該也。此性與道德之辨也」5。不難發現，伊藤仁齋的觀點，不但與朱子學扞格不入，且與孟子的「仁義禮智根於心」和「心→性→天」之內生道德外推論之間，亦已形成了事實上的差別，儘管「語孟」體系的確立使他不得不在形式上為孟子回護、辯解甚至引為同調。而且，籠而統之地以「仁義禮智」作為公德標準，不是失之粗疏，就是失之混亂。可如果說，把「禮」作為「公德」提出，不失為伊藤仁齋對日本近世思想界的重要理論貢獻，那麼，「禮」本身並不等於「仁」和「智」，與「義」亦有所區別的事實，卻沒有引起他的應有重視。而「禮」在習焉不察間可成「私德」之漸等重要意義，就更為仁齋宏論所闕如。於是，「古學」界便出現了對伊藤仁齋「接著說」的荻生徂徠（1666-1728）。

荻生徂徠是「古學派」的集大成者。他接著仁齋的話題，首先並詆思孟程朱，對儒家的「心性、性理」私德論進行了全面的抨擊。他指出，作為私德標準的性善說，其實不外是心裡的揣度而已。孟子的「以心治心」說，看似至理，實屬「私智妄作」。何則：「治之者心也，所治者心也。以我心治我心，譬如狂者自治其狂焉，安能治之？」而與「心無形，不可得而治之」一樣，理學家所如法炮製的「理」又何嘗不然？故曰「理無形，故無準」，故曰「天理人欲說……無用之辨也」6、「要之理氣之說，無用之辨也」7，云云。那麼，甚麼才夠得上是公共、切實而客觀的標準呢？他認為，只有「禮樂」堪為。即便「治心」，也應像《尚書．仲虺之誥》所說的，要「以禮治心」。他把伊藤仁齋籠統而不得要領的「仁義禮智」道德說做了細分和再界定，以「仁、智」為「德」，以「義、禮」為「道」，即「仁智德也，禮義道也」8。這項工作的意義，矯正了伊藤仁齋在「化私德標準為公德標準」的急迫轉變中將「仁、智」私德誤解為公德而事實上等於取消了私德這一過激行為。它在為公德爭得優位的同時，亦給私德留下了固有的空間和自由選擇的餘地。因為沒有私德的公德，事實上也就無所謂公德了──儘管「私德」空間在徂徠「公德優位」觀的邏輯運行中有日漸萎縮之嫌。在此基礎上，荻生徂徠更將「詩書者，義之府也；禮樂者，德之則也」的舊說改為「詩書辭也，禮樂事也。義存乎辭，禮在乎事」，指出「學問之要，卑求諸辭與事，而不高求諸性命之微，議論之精」。最後則直抒胸臆：「不佞之求古，必以事與辭，事則莫詳於三禮，故不佞以為，士不通三禮，不足以為好古也。」9可見，即使在「辭」與「事」中，他最終還是偏向了「事」──「三禮」。因為在他看來，比較起思孟程朱的「心」來，「詩書禮樂」之「物」，才是重要的；而比較起「物」中所含之「辭」與「事」來，做事總比辭令更顯得牢靠些。表現在對「義」與「物」的選擇上，徂徠的態度似更加分明：「六經其物也，禮記論語其義也。義必屬諸物，而後道定焉。乃舍其物，獨取其義，其不泛濫自肆者幾希。」10

值得注意的，是徂徠對禮樂所作的理解。他認為，禮樂的重要性，表現為它不需要議論卻可以解決任何議論都解決不了的問題；不需要刑殺卻可以發揮任何刑殺所難以發揮的作用；不是「性善論」卻能發揮「性善論」所無法企及的「勸善」功能。就形式上看，這些都應歸績於禮樂所具有的外在規約意義。徂徠所謂「蓋先王知言語之不足以教人也，故作禮樂以教之。知政刑之不足以安民也，故作禮樂以化之」11、「夫先王之教，詩書禮樂而已矣。禮樂不言，習以成德，豈外此而別有所謂成仁之方乎」12云者，在明確指出了禮樂的上述特徵外，也透露出公德將對私德發揮浸潤、改造甚至某種程度的「統御」作用這一發展趨勢。「禮樂之教」與「成仁之方」的彼此牽連，證明了這一趨勢的客觀存在。徂徠把它稱之為「化」。「化」的特點在於，寓道理於無聲，成德行於儀式。以耳濡目染為要妙，以習慣自然為指歸。用徂徠的話說，就是「習以熟之」、「潛與之化」、「不知不識，順帝之則，豈有不善哉！」而「禮」如此重要，卻離不開「義」。徂徠對「義」的解釋是：「義者先王所以制禮之義」也13。

荻生徂徠「以外化內」的主張通過長期實踐確實能收到一定的效果，這已為後來的歷史所證明。不過，由於其中不乏他個人的理想主義寄託，因此，表現在對人的複雜性的估計上，還略有樂天之嫌。私德不與公德接軌，是斷不可行的。但公德欲完全覆蓋私德，亦難免天真。徂徠的弟子太宰春台（1680-1747），某種意義上正好彌補了先生的這一理論缺憾。一方面，春台忠實地繼承了他老師所制訂的公德原則，主張「仁智者德也，禮義者道也」14、「口詩書，身禮樂，習慣若自然，是為學之成」15，同時，則重點強調禮的外在意義，而不主張禮對內在

私德的過份干預。他的觀點是直白的16：

聖人之教，首重衣服，休問內心如何。但先著君子之服，習君子容儀。其次，教君子言語。如是久之，則漸成君子之德矣。德者，非別物也，衣服、容儀、言語之所凝者也。……聖人之教，由外入內。惟純粹圓熟，方可表裡一致。

話語的前提是莫問人心。他每每以「飲食男女」為喻，來說明人心的複雜與人為控制的徒勞17：

苟心有不善，即以為罪，故其篤行者，雖睹毛嬙西施，則閉目想其腐肉朽骨，以內自禁其欲，難矣哉。人心之靈，何所不至？苟身弗為不善，斯可已矣。更問其心之所想，過矣。聖人以禮治心，心不須治而靡不治。……雖治矣，其治之之擾，不可勝言也。

鑒此，他給「君子」重新下了定義：「聖人之教，外入之術也。苟行身守先王之禮，處事用先王之義，外面具君子容儀者，即為君子。而不問其內心如何」18。

應該說，這類規定對日後日本人的人倫日用，發生了重大的影響。內外標準的嚴格區分，使天然與人為、感性與理性、內與外、私與公的界線變得涇渭分明，其正面效果是外不侵內，私不害公。日本人很少關心別人的隱私，但卻異常注視是否有人壞了公共「規矩」。這集中體現在日本人對社會公德的堅守、對紀律法規的捍衛和執行公務時的嚴格認真上，也每每表現為人們工作時的全心全意和私處時的開懷忘我。有趣的是，對於一些在我們看來已流為形式、甚至有點虛偽的外在禮節，日本人卻行之甚篤，非但表情嚴肅，而且角度尺寸亦毫釐不爽。與初次見面的日本人談問題，開頭部分往往需要空出一段與「本案」無關的時間專作形體的示敬和言語的寒暄。難怪一向喜歡直來直去的歐美人會產生「開始與日本人談話，有點不得要領」的感覺了。它透露出這樣一個問題，即日本人的現代像，雖然有西方文明的塑造手跡，但日本人的人際交往原則，卻歷來是面向傳統的。當我們試圖對這一傳統作進一步追問時，荀子的影像開始浮現，而且愈現愈明。

二　荀子的道德觀與日本人外在「禮」的選擇

日本學界有一種較流行的觀點，認為日本人的個性，是日本固有的神道教熏陶的結果。從本居宣長的「皇國神道」論到丸山真男的「原型」「古層」說，大抵循此脈絡而來。這固然可看成是部分事實。然而神道教這種非理性的宗教意識形態，最終把日本引上了對外侵略擴張的道路，這段血腥歷史也是事實。問題在於，這與彼此克制、互相尊重、「不給別人添麻煩」和「與人為善」等日本人所信守的社會公德之間，實在沒有任何共同點可言。就是說，在日本人的觀念形態中，實際上一直存在著理性與非理性這兩股力量的較量。某種意義上說，來自中國的古老的禮樂文化，作為抑制和消解神道教的非理性的有效力量，在日本歷史上，一直都在發揮著重要的作用。徂徠學派，作為這一作用的具體操作者和強化者，令人矚目。荻生徂徠說：「東海（指日本）不出聖人，西海（指西方）不出聖人，是唯詩書禮樂之為教也」19。對於中華禮儀文明，徂徠一直都保持著高度的重視。他也談到過神道，但卻把它歸宗於中國的「夏商古道」。事實是否如此固待考察，但欲以中華理性來規約日本神道，使之脫卻原始蒙昧之良苦用心，已不言自明。這與把神道的由來從徂徠的中國大陸說改為本土自生說的本居宣長剛好相反20。徂徠工作的具體切入點，便是我們適才提到的荀子。

有相當一部分日本學者認為，「徂徠學」的「祖型」不是別人，正是荀子。先行研究者井上哲次郎指出：「徂徠在道德上的見解多淵源於荀子。與仁齋的孟子尊崇相反，徂徠賤孟而揚荀」、「徂徠又曾作《刻荀子跋》」，「極力為荀子洗雪沉冤，……如重禮樂、主張功利主義、道系聖人所作等說法，多來自荀子。於是而令人想起英國哲學家托馬斯．霍布斯的學說。這些富有研究意義的事例表明，徂徠身上所表現出來的與荀子學說間的深刻關聯，是明瞭而難以否定的事實」21。岩橋遵成在他的力作《徂徠研究》中亦稱：「徂徠喜歡研究當時不為一般

儒者所重視的子類。尤其是荀子，曾給他的思想以甚大的影響」、「其頻為荀子辯，如宋儒以來尊孟而抑荀者甚不當云者，即此謂也。被徂徠如此私淑的荀子，曾給他的學問思想以重大影響。其重禮樂、倡功利、道係聖人所作而非天地自然之道等觀點，幾乎全部來自荀子」22。此外，津田左右吉這樣看23，大江文成也作如是觀24。今中寬司總結道：「總之，就以往的研究看，《荀子》學說乃徂徠學之祖型，已成定論」25。在中國思想史上，荀子是以「尚禮」著稱的。他的特點，體現在與孔孟、尤其與孟子的鮮明對比中。李澤厚說26：

孔孟荀的共同處是，充分注意了作為群體的人類社會的秩序規範（外）與作為個體人性的主觀心理結構（內）相互適應這個重大問題，也即是所謂人性論問題。他們的差異處是，孔子只提出仁學的文化心理結構，孟子發展了這個結構中的心理和個體人格價值的方面，它由內而外。荀子則強調發揮了治國平天下的群體秩序規範的方面，亦即強調闡解「禮」作為準繩尺度的方面，它由外而內。

前面說，徂徠篤信「三禮」。他所創立的「古文辭學派」以「六經」為主要經典依據。作為「三禮」之一，「六經」中的《儀禮》固然重要，但《禮記》、《周禮》（尤其是《禮記》）在他的學說體系中似乎佔據著更加重要的位置。然而，與荀子相比，《禮記》也變成了次生的存在。對此，荻生本人講得開門見山：「荀子勝禮記，而世人不知荀子，何以能讀六經邪？」27弟子宇佐美惠在為徂徠的早期奠基之作《讀荀子》作序時，以無法掩飾的激動心情敘說他整理此書時的感受：「其書悉舉正文難讀者，為之解。……楊注之謬悉舉焉。……解釋考據遠出意表，如發雲霧而睹青天矣。人人膽破，莫不爽然自失焉。千載之下，荀卿之意始得開暢，余恨讀之晚」，「晚年取荀子多矣……其所著辨道、辨名、論語徵等書，間引荀子」28。荀子對「禮」的理解是周詳而細緻的。他不但指出了循禮之必然，更闡釋了循禮之所以然；不但能明確禮之現在，亦能陳明禮之歷史。徂徠每每以「荀子大見處」的評論來驗證他本人與荀子的共鳴。在讀《荀子．勸學》時，徂徠寫道：「『禮者，法之大分，群類之綱紀也。故學至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極。』是荀子大見處。」29「『曷謂中？曰禮義是也。』荀子見處。『道者非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。』是亦荀子大見處。其貴禮，其非五行，皆在此。」30徂徠對荀子的認識是準確的。他發現，「荀子專主禮。」31令人玩味的是，歷史上最早強調禮所具有的外觀意義，即所謂「禮貌」意義者，正是荀子。他說：「敬人有道：賢者則貴而敬之，不肖者則畏而敬之；賢者則親而敬之，不肖者則疏而敬之。其敬一也，其情二也。若夫忠信端慤而不害傷，則無接而不然。」（《荀子．臣道》）這就是他著名的「敬一情二」論。就是說，對周圍的人，先不要考慮你心裡的主觀感覺如何，首先需要的是對他（她）示敬。你盡可以有你自己的「賢不肖」標準，有你的好惡，但在接人待物時，個人的內心感受都需隱去。因為有兩個人以上的公共場合，需要的便不再是私德，而是公德。至於雙方究竟怎樣，那是彼此私德範圍內的事，不須過問。然而，僅此一點，對融洽人際關係來說，已具有不可小視的作用了。因為但凡是人，都有臉面，國人常講的「面子」本身，說白了，也是一種人權。如果面子上過不去，他是君子，可能會視你為無禮；若是小人，則可能變得更壞，甚至你的無禮會坐收誨盜誨淫之效亦未可知。所以荀子講：「人賢而不敬，則是禽獸也；人不肖而不敬，則是狎虎也。」（同上）荻生徂徠在讀到上述時，以注解的方式報以讚賞：「『無接而不然』。言凡所應接皆然」32。值得注意的是，為了強調這種讚賞，強調他「情存乎中，而應形乎外」這一理解的正確性，徂徠甚至不惜對荀子的原話斷章取義：「『有好惡之情而無喜怒之應』。好惡、喜怒互文。情存乎中，而應形乎外」33。這種對「形乎外」者的偏好，使荻生徂徠把外在禮儀的一招一式，看得格外重要。表現在荀學借鑒上，他很關心形體示敬對於潤滑人際關係所具有的心理和語言所無法代替的作用。「荀子大略篇曰：平衡曰拜，下衡曰稽首，至地曰稽顙。注：平衡謂磬折，頭與腰如衡之平。鄭玄時即已失之。蓋秦以後，君臣之禮太嚴，不復三代之舊。故君不答拜於其臣，而拜始變矣。鄭玄生於其世，而不復知古禮，所以失也。」34他的心儀所在和他的遺憾，已溢出筆端。

由於外在禮儀具有如此重要意義，因此徂徠認為，僅憑口耳說教似的道德灌輸和內在良知的自我制御，是不能發揮實際作用的，事實上也是靠不住的。他主張，社會公德的真正建立，

需要的不是內在自覺，而是外在訓練。這種外在訓練，被徂徠稱之為「習熟」：「學問之道，習而熟之之謂也。此外則別無修行工夫手段……故聖人之道，以習為第一。」35顯然，他否定了以語言和說教為核心的學問方法和教育方法，進而主張，在「公德」的確立問題上，比起儒者的內在教化，施政者的外在強化訓練才是第一位的。從這個意義上講，超越了「私德」範圍的「公德」養成，與其說還是道德問題，不如說是政治問題更符合實際些。至少在養成伊始，這種政治的色彩是極為濃重的（《政談》參照）。也正是在這個意義上，徂徠提出了「庶民教育無用論」的主張──這種「教育」，顯然是指良知培養而言36。徂徠對「奉行」（下級政府部門的長官）作用的突出強調，具有極明顯的「以吏為師」色彩。明治以來日本一直稱政治家為「先生」，與這種傳統不可謂沒有關聯。

三　關於中國道德文化擇向的點滴反省

對於中國思想，特別是儒家思想，荻生徂徠曾經提出如下反思：「後儒狃聞莊周內聖外王之說，而謂天下國家舉而措之。是以其解仁，或以天理，或以愛，專歸重於內，而止於成己，豈不悲乎！」37如前所述，中國的道統系列所看中的，也正是「重內輕外」的思想傳統。但這決不僅僅是受莊周一人、而且是儒家之外者影響所致。由於是道統系列，所以，荀子自然是被排斥在外的。而與荀子適相對壘的孟子，卻一路扶搖，在中國歷史上，攫取了「亞聖」的桂冠。孟子的得寵，實際上已無聲地表明了在中國人道德天平上公、私兩德的孰重孰輕。按照他的邏輯，仁義禮智從「心」上來。心外的一切雖大猶小，心內的存在雖小猶大。人生世上，重要的是做兩件事：一是養「浩然之氣」；一是「求其放心」。心性論，對於甄別人與動物的差異，了解和接近人的內在心理結構，從哲學的角度抽象和概括人的本質特徵，不失為一種積極的探索。然而，「心」的地位的無限提昇，卻容易使私德放大、無根據地膨脹甚至淹沒一切禮法規矩。因為私德無形中已被賦予了「直」這一美德屬性。孟子「浩然」云者，正是對私德所作的放大，其欲「平治天下」的豪情壯志，因不具備可操作性，最終也不過是私德的無根據膨脹。而孔子「吾黨有直躬者」，父親偷了人家的羊，竟以「父為子隱，子為父隱」為「直在其中矣」的知行模式，究竟還有幾分現代意義，已不言自明。私德之「直」，勢必導致公德之「曲」。這種「曲」，有時甚至並非有意為之。內心感覺的過份重視，自然會使人際關係常識和世界的知識變得貧乏、幼稚和簡單。由此而導致的以下三種傾向，便不足為奇了，即：精神世界的「心外無物」、外在行為的「放浪形骸」和政治理念的「心想事成」。從孟子「萬物皆備於我」，到陸九淵的「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙」，從朱熹的「心即理，理即心」，到王陽明的「心外無物」，這是第一種傾向的蔓延和展開；阮籍的「率意獨駕」、「白眼睥睨」與劉伶的「脫衣服，露醜惡」，濟公的「以秘處示則天」和《紅樓夢》裡的「瘋瘋道人」，則可謂第二種傾向的恣肆；而孟子的「平治天下」與被朱熹無限抬高的「修齊治平」，則何嘗不是政治理念的「心想事成」？！明代佛教學者真可的洞見，發人深思38：

學儒而能得孔氏之心，學佛而能得釋氏之心，學老而能得老氏之心。……且儒也，釋也，老也，皆名焉而也，非實也。實也者，心也。心也者，所以能儒能佛能老者。……知此乃可以言三家一道也。而有不同者，名也，非心也。

清代實學和經世學的發展，還日益暴露了私德膨脹所帶來的三大後果：一是中國建立於「六藝」（禮樂射御書數）傳統上的實學知識論體系難以得到健康的發展。禪宗的四句偈可謂典型：「菩提只向心覓，何勞向外求玄？聽說依此修行，西方就在眼前。」（《六祖壇經》）；二是對外在社會規矩的蔑視甚至毀棄。魏晉名士以蕩檢逾閑為「達」和模仿者的「作達」、禪宗的「呵佛罵祖」與「砸佛毀像」以及李贄的「白門訓示」，均可作如是觀；三是由於私德與政治之間缺乏可供公私對話與交流的完善的公德體系，使得政治家的政策無法通過公德系統作有效的試探或試驗，故施行時要麼「民可使由之，不可使知之」，把民眾搞得愚不可及，要麼專制蠻橫，先斬後奏甚至不奏。這裡，本應以公德體系之承載者面貌出現的知識人階層，由於其所受到的教育乃私德盈懷，故少有接世者。就是說，傳統知識人所受到的教育，是一種理想加空想、惟此也多半是流於無用的「屠龍術」。它與政治操作原則本身完全是兩回

事。「在山泉水清，出山泉水濁」、「流出西湖載歌舞，回首不似在山時」云者，除了道出步入仕途之知識人的「失樂園」情結外，倒準確地揭示了「內」與「外」、「政」與「教」的本質區別和勢在必分。當日後「誠」的理念無限升格時，「政」與「教」的人為合一，就更加凸顯了以上分離的絕對必要性。荻生徂徠在批判朱子學篤信無疑的「誠於中而形於外」的樂天模式時指出，「誠」本身和「心」一樣，是一個極難把握的概念。先王之所以不立以為教，蓋以是由，然一定要講「誠」，則必由禮樂行之，即「由禮行之，自然誠至」。這實際上講的是「誠之者」。他用荀子「禮自外作」、「德自外成」的「學習」思想，來解釋《中庸》的這一命題：「誠之者，謂學先王之道，久與之化。習慣如天性，則其初所不知不能者，今皆不思而得，不勉而中。是出於學習之力，故曰誠之者人之道也。道在外，性在我，習慣若天性。道與性合而為一，故曰合內外之道也。故其大要在學以成德。」他認為，朱子學之所以誤己誤人，關鍵在於把成德的方向搞反了。而沿波討源，病根卻在孟子的「性善說」那裡：「誠於中形於外，學者難其解者，緣孟子性善所錮已。」39這裡，《荀子．勸學》和〈勸學〉翻版的《禮記．學記》，不但是徂徠確立公德學說的重要依據，同時也成為他批判和否定「性理學」私德論的理論劍戟。惜乎，儒、道、釋心學勢力的空前強大以及宋明之際的三教合流，使得《荀子》和《禮記》中的荀學傳統，事實上在中國日後的思想發展史上已近乎中絕。雖然與朱子學相抗衡的「浙學」曾一度再提荀子精神40，但該輿論卻始終沒能上升為社會的主流話語。而當中國近代面臨社會公德再建的關鍵時刻，改革志士們卻莫名其妙地發起了一場「反荀運動」41，令人苦澀難言。雖說不知中國日後會有「反荀」狂飆的突起，但宇佐美惠所謂「千載之下，荀卿之意始得開暢」云者，恐怕也不是沒有所指。

要之，日本人反對內在追求而最終反而自然內化了的道德意識，驗證了「口詩書，身禮樂，習慣若自然」這一道德建設原則的歷史意義和實踐的有效性。日本教育思想史研究者本雅史指出，日本之所以不取「教育」模式而重「學習」方法，與「模仿─習熟」論在日本傳統社會中深植其根有密切的關聯。按照該理論的要求，學習者不是被灌輸以語言和道理，而是通過模仿和反覆演練，進而養成必要的公共道德習慣。這種優良的教育方法，源於徂徠的「政治技術論」和由此而衍生出來的「教習技術論」42。表明教養的形成，不僅是道德問題，還是技術問題；不僅是價值判斷問題，也是事實判斷的問題；不僅是倫理學問題，更是政治學問題。這些問題不解決，中國公德系統的「WTO」加盟，將是一個漫長而難以預測的險途。

来源：《二十一世纪》网络版　2002年7月号，总第4期

註釋

1　李筱圃：〈日本雜記〉，參見王錫祺：《小方壺齋輿地叢鈔》，十帙五卷（杭州：杭州古籍書店影印出版社，1985）。

2　梁策：《日本之謎》（貴陽：貴州人民出版社，1986）。

3　〈日本的將來〉，《辜鴻銘講演集》（日文版）（東京：大東文化協會，1925），頁51。

4　李澤厚：《波齋新說》（香港：天地圖書，1999），頁210。

5　吉川幸次郎、清水茂校注：《語孟字義》，《伊藤仁齋．伊藤東涯》，「日本思想大系」33（東京：岩波書店，1971），頁129。

6；10　〈辨道〉，《荻生徂徠》，「日本思想大系」36（東京：岩波書店，1973），頁205-206；200。

7　〈與藪震庵〉，《徂徠集》，參見註6書，頁507。

8；11；12；13；37；39　〈辨名〉上，參見註6書，頁219；219；215；219；215；226。

9　〈復水神童〉，《徂徠集》，參見註6書，頁513。

14；16；18　太宰春臺：《聖學問答》卷之上，載《徂徠學派》，「日本思想大系」37（東京：岩波書店，1972），頁75；95；95。

15　《斥非附錄．讀仁齋論語古義》，載註14書，頁424。

17　《斥非附錄．內外教辨》，載註14書，頁423。

19　〈學則〉，載註6書，頁256。

20　平石直昭：《日本政治思想史》（東京：放送大學教育振興會，1997），頁114。

21　井上哲次郎：《日本古學派之哲學》（東京：富山房，1903），頁528-29。

22　《徂徠研究》（東京：名著刊行會，1969），頁253-54。

23　津田左右吉：《支那思想與日本》，收入《津田左右吉全集》，第二十卷（東京：岩波書店，1965）。

24　大江文成：《本邦儒學史論考》（大阪：全國書房，1944）。

25　今中寬司：《徂徠學之基礎研究》（東京：吉川弘文館，1969），頁144。

26　李澤厚：《中國古代思想史論》（北京：人民出版社，1985），頁109。

27　《讀荀子》卷三，〈禮論篇〉，《荻生徂徠全集》，第三卷（東京：河出書房新社，1975），頁92。

28　〈刻《讀荀子》序〉，註27書，頁11-12。

29　《讀荀子》卷一，〈勸學篇〉，註27書，頁474。

30　《讀荀子》卷一，〈儒效篇〉，註27書，頁484。

31　《讀荀子》卷四，〈性惡篇〉，註27書，頁516。

32　《讀荀子》卷二，〈臣道篇〉，註27書，頁495。

33　《讀荀子》卷三，〈樂論篇〉，註27書，頁506。《荀子．樂論》的原話是：「有好惡之情而無喜怒之應，則亂」。

34　《萱園十筆》，《荻生徂徠全集》，第一卷（東京：河出書房新社，1973），頁574。

35　《太平策》，載註6書，頁473。

36；42　參見本雅史：〈荻生徂徠的習熟論和教化論〉，《懷德》58號（1989年12月）。

38　紫柏真可：〈長松茹退〉，《紫柏老人集》卷九（東京：藏經書院，1912）。

40　參見葉適：《水心集》（台北：中華書局，1966）；陳亮：《龍川文集》（台北：中華書局，1974）。

41　參見朱維錚：〈晚清漢學：「排荀」與「尊荀」〉，載《求索真文明》（上海：上海古籍出版社，1996）。

/