

■ 陈 来·林罗山理学思想研究

■ 刘宇光·经院佛学：以中观「四句」为线索

■ 章启群·魏晋玄学与「中国艺术的自觉」

■ 陈 贇·王船山道器之辨的哲学阐释

■ 郑安德·明末清初基督宗教和佛教对话的精神

哲 學 門

2

■ 第 2 卷 (2003) · 第 2 期 ■ 湖北教育出版社

■ 曹街京·克服人道主义：走下人道主义——海德格尔哲学中的

东西方对话之路

■ 张志刚·「信仰」是什么？

■ 谢文郁·自由的困境：奥古斯丁自由观的生存分析

■ 仰海峰·消费社会的物像结构：鲍德里亚《物体系》解读

Beida
Journal
of
Philosophy

华北水利水电学院图书馆



206501506

B0-53

Z290

哲學門



*Journal
of*

B0-53 Philosophy

Z290

650150

(鄂)新登字 02 号

图书在版编目(CIP)数据

哲学门. 第3卷 第2册/赵敦华主编. —武汉:湖北教育出版社,2003.

ISBN 7-5351-3624-9

I. 哲… II. 赵… III. 哲学—文集 IV. B0-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 053892 号

出版 发行:湖北教育出版社

网址:<http://www.hbedup.com>

武汉市青年路 277 号

邮编:430015 电话:027-83619605

邮购电话:027-83669149

经 销:新 华 书 店

印 刷:湖北恒吉印务有限公司

(430077·武昌岳家嘴特 1 号)

开 本:787mm×1092mm 1/16

4 插页 14.5 印张

版 次:2003 年 11 月第 1 版

2003 年 11 月第 1 次印刷

字 数:280 千字

印数:1-2 000

ISBN 7-5351-3624-9/B·43

定价:25.00 元

如印刷、装订影响阅读,承印厂为你调换

哲学门

第三卷(2002)第二册

目 录

论 文

- 001 陈 来/林罗山理学思想研究
019 陈 赟/王船山道器之辨的哲学阐释
043 章启群/魏晋玄学与“中国艺术的自觉”
068 刘宇光/经院佛学:以中观“四句”为线索
103 郑安德/明末清初基督宗教和佛教对话的精神
134 曹街京/克服人道主义:走下人道主义——海德格尔哲学中的东西方对话之路
158 张志刚/“信仰”是什么?
179 谢文郁/自由的困境——奥古斯丁自由观的生存分析
192 仰海峰/消费社会的物像结构——鲍德里亚《物体系》解读

书 评

- 213 查尔斯·泰勒/《自我的根源:现代认同的形成》(赵正国)
217 莫里斯·梅洛-庞蒂/《知觉现象学》(徐辉)
222 张学智/《明代哲学史》(程林)
226 《哲学门》2000—2002 年总目录

Contents

Articles

- A Study of Hayashi Razan's Neo-Confucian Thought Chen Lai(001)
- An Interpretation on Wang Fuzhi's Differentiation between Tao and Qi Chen Yun(019)
- The Metaphysics of Weijin Dynasties and "the Self – consciousness of Chinese Arts"
..... Zhang Qiqun(043)
- Buddhist Scholasticism: On Interpretation of Mādhyamika's Catuṣkoṭi
..... Lawrence Y. K. Lau(068)
- The Spirit of Dialogue between Christian Thought and Buddhist Philosophy in Ming – Qing China
..... Zheng Ande(103)
- Descending from the Height of Humanism Kah Kyung Cho(134)
- What Is Faith? Zhang Zhigang(158)
- Freedom as a Paradox: An Existential Analysis of Augustine's Understanding of Freedom
..... Xie Wenyu(179)
- The Object Structure in Consumer Society: Reading Jean Baudrillard's *The System of Objects*
..... Yang Haifeng(192)

Book Reviews

- Charles Taylor, *Sources of the Self; the Making of Modern Identity* Zhao Zhengguo(213)
- Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* Xu Hui(217)
- Zhang Xuezhong, *Ming's History of Philosophy* Chen Lin(222)

林罗山理学思想研究^{*}

陈 来

A Study of Hayashi Razan's Neo-Confucian Thought

关键词:日本朱子学 京都学派 儒学 理学

提要:林罗山是日本江户时代的主要朱子学思想家,他一生用力于朱子哲学思想的深入研究,同时他的哲学思想中也受到明代心学一本论和朝鲜性理学理气论的影响,这使得江户时代朱子学从一开始就站在较高的理论起点之上。林罗山对儒学伦理体系中的伦理冲突的重视,是传统儒学中的重要思考。林罗山的出现标志着17世纪之后朱子学重心的新的转移,朱子学由此成为整个东亚知识人的共同话语。

作者:陈来,北京大学哲学系教授。

林罗山(1583-1657),名忠,一名信胜,又称道春,日本江户时代早期的著名思想家。虽然他的老师藤原惺窝是江户早期首倡程朱学的人,但林罗山在京都公开讲授朱子学更早于藤原。他一生用力于朱子哲学的学习,同时也在若干方面受到明代中国理学发展如王阳明哲学思维的影响;他既是一个博学的学者,也对儒学伦理有相当深入的思考。本文是对其理学思想的初步研究,希望得到方家的指正。^①

* 本文的写作及资料收集曾得到日本国际交流基金的资助,特此致谢!

① 这里所说的“理学”兼涵朱子学和阳明学的思想。本文所用林罗山的资料皆出自京都史迹会编纂:《林罗山文集》,1979年。以下不再注明。又,中文学界的研究,可参看朱谦之:《日本的朱子学》本论第二章,人民出版社2000年版。

一、理气合一

朱子哲学是林罗山的出发点,林罗山哲学的朱子影响十分明显,如林罗山的《西铭讲解》说:

夫太极生阴阳,阴阳生五行,变化生克生万物。太极理也,阴阳气也,所以阴阳者道也,五行一阴阳也,阴阳一太极也。^①

这些说法明显地继承了朱子对周濂溪的解释。

林罗山接受了朱子哲学把太极一阴阳作为哲学基本概念的影响,在他的思想中理气问题或太极阴阳问题具有本体论的优先地位。但是,在理气关系和太极阴阳关系的问题上,他已经放弃“理先气后”的理气论,而走向“理气合一”的理气论。他说:

太极,理也;阴阳,气也。太极之中本有阴阳,阴阳之中未尝不有太极。五常,理也;五行,气也;亦然。是以或有理气不可分之论,胜虽知其戾朱子之意,而或强言之。不知足下以为如何。^②

所谓“理气不可分”之说,是指理中有气,气中有理,太极中有阴阳,阴阳中有太极。气中有理,阴阳中有太极,这本是宋明理学存在论的普遍观念,但理中有气,太极中有阴阳的讲法,虽然在朱子哲学中也有,但需要在较为复杂的论述中才能成立。林罗山则直接认定,理中本来就有气,太极中本来就有阴阳,虽然他并没有给出具体证明。林罗山的理气互有说,主要是强调理气不可分,其目的不是主张理气没有分别,而是强调理气在存在上是不可分离的。

这种“理气互有”说体现了一种“二元互涵”的哲学思维,这种思维不仅体现在理气二者的关系,也体现在其它方面,如:

阴阳元是一气,且有阴中阳、阳中阴。又阴阳互为父子、为母子、为祖孙,生生变化不息。^③

这是说阴和阳本是一气所分化,但阴阳并非只是对立的二元,阴阳还可以互有互生。也就是说,阴气中可以有阳气,阳气中可以有阴气;阴气可以产生阳气,阳气也可以产生阴气。阴阳二气的这种既分别对待又互有互生的关系,造成了宇宙万物的生生不息和永恒变化。

在这样的理气观支配下,林罗山对朱子哲学的理先气后说加以怀疑:

西方美人问东鲁君子曰:夫理依赖于物而后有之欤?有君父而有忠孝,盖是乎?有耳目而能视听,盖亦是乎?

① 《西铭讲解》,《林罗山文集》卷三十,第337页。

② 《寄田玄之三》,《林罗山文集》卷第二,第18页。

③ 《又与男靖》,《林罗山文集》卷十一,第125页。

不依形而有之，不依事而存之欤？若无此理则无此事，盖是乎？未有始有一物之时，有本有而后物生，盖是乎？

取彼则似为义外也，取此则如向虚远也。^①

林罗山假借一个西方学士远来东鲁，请教“依不依之理”的问题，所谓“依不依之理”的问题是说，“理依于事”和“理不依事”这两种说法究竟何者为是。林罗山指出，说理依于事，在经典和事实上有根据，如有君臣而后有忠孝，有耳目而后有视听。另一方面，说理不依于事，在理论上也有根据，如朱子说过有此理则有此事，无此理则无此事，未有事时已有此理等。在林罗山看来，理依于事说意味理的“后有说”，即理后于事而有；理不依事说则意味理的“先有说”，即理先于事而有。而如果主张“理后于事”，则义离此心而有，容易导致孟子批评的“义外”论；如果主张“理先于事”，又容易产生离事求理的玄虚的弊病。朱子哲学中本有理在事先和理在事中两种说法，林罗山在这里并未给出结论，但从其哲学倾向可以看出，他对朱子理在事先说是怀疑的，从其哲学思维的特点来看，他是主张理气互依，理气贯通的。所以他在讨论“天”是理还是形的问题时强调，“皆是形理贯通，显微无隔”。^②

在这个基础上，林罗山表现出他对“理气合一”论的肯定，和对于王阳明理气说的兴趣，他说：

程子曰：“论性不论气不备，论气不论性不明，二之则不是。”古今论理气者多矣，未有过焉者，独大明王守仁云“理者气之条理，气者理之运用”。^③

理与气一欤？二欤？王守仁曰：“理者气之条理，气者理之运用。”^④

“理气一而二，二而一”，是宋儒之意也。然阳明子曰“理者气之条理，气者理之运用”，由之思焉，则彼有支离之弊。由后学起则右之二语不可舍此而取彼也。要之，归乎一而已矣，惟心之谓乎！^⑤

林罗山认为，理气是不可分的，是互有互涵的，必须像程颐那样把理气联系在一起讨论，因此理气不能“二之”，不是彼此分对的二物。在这个意义上，他主张以理气为一，反对以理气为二，也就是说，理与气不是两个独立的实体，理气应当归于同一实体。他认为，即使说“一而二，二面一”也仍然会有把理气的相互性整体关系肢解的危险。他反复拈出王阳明的话作为证明，即理和气都不是独立的实体，理是气之运行的条理和规律，气是理的运用和表现，理气是相互性的存在。林罗山的这些讲法与明代儒学的理气论及对于朱子理气观的修正是一致的，从他对《困知记》和

① 《示恕靖百问上·理》，《林罗山文集》卷三十四，第387页。

② 《太清轩记》，《林罗山文集》卷十七，第199页。

③ 《随笔四》，《林罗山文集》六十八，第852页。

④ 《随笔三》，《林罗山文集》卷六十七，第832页。

⑤ 《随笔四》，《林罗山文集》卷六十八，第844页。

《传习录》的熟悉来看,他应当受到了他们的一些影响。他甚至提出理气归于…,也就是归于一心,在这一点上王阳明心学的影响就更加明显了。

林罗山所处的时代环境,使得他对朱子学内部的哲学问题的思考,不仅得以吸收明代中国理学的思想成果,也可以吸收李朝朝鲜理学的思想成果。他对李退溪相当熟悉,他也有机会同朝鲜朝的学者讨论理学。他曾与朝鲜三使者笔谈:

余对曰:“理气以为一耶,以为二耶?”彼答曰:“理有一而已,气有清浊。”“四端出于理,七情出于气,此言如何?”彼答曰:“喜怒哀乐之得正者为清,不得其正者为浊,而气亦出于理。”“朱子、象山何愈?”彼答曰:“朱文公集诸贤之大成,何比之于象山?”余盖有意而问如此,欲试之也。儒先之议论布在方册,余尝皆见之,非问彼而后知之也。^①

由此可见,林罗山不仅了解朝鲜朝学者对四端七情的热心讨论,而且着重提出理气以为一或以为二的问题,后者是他自己所最关心的问题。

林罗山宽永十三年(1636)冬致朝鲜学者书有云:

贵国先儒退溪李滉专依程张朱子之说,作四端七情分理气辨,以答奇大升。其意谓四端出于理,七情出于气,此乃朱子所云“四端理之发,七情气之发”也。未学肤浅,岂容喙于其间哉。退溪辨尤可嘉也,我曾见其答,未见其问。是以思之,其分理气则曰“太极理也,阴阳气也”,而不能合一,则其弊至于支离欤?合理气则曰“理者气之条理,气者理之运用”,而不择善恶,则其弊至于荡莽欤?方寸之心,所当明辨也。^②

林罗山指出,有两种理气论,一是“分理气”说,一是“合理气”说。分理气说主张“太极理也,阴阳气也”,这是朱子之说。合理气说主张“理者气之条理,气者理之运用”,这是阳明之说。林罗山认为,朱子的说法是主分论,其弊病是在本体论上理气为二,不能合一,在功夫论上易导致支离(不能归于一心);而阳明的说法是主合论,其优点是在本体上理气合一,但其弊病是在人生论上可能认气为理,不辨善恶,导致放荡(欲望属气,只讲理气合一容易引致不辨理欲,不辨感性和理性)。值得注意的是,他在这里与其一贯表彰王阳明理气说的态度不同,他也指出了王阳明的理气合一说在道德实践上的流弊,这应当比先前的思想更进了一步。

二、心性归一

这种主“一”不主“二”,主“合”不主“分”的思维方式,可称为一本论(或一元论),它不仅表现在其宇宙论,也体现在林罗山的心性论。有关“四端七情分理气”的问题是朝鲜时代的儒家独特的理论关注,上节所引林罗山与朝鲜学者问四端

① 《随笔四》,《林罗山文集》卷六十八,第840页。

② 《寄朝鲜国三官使》,《林罗山文集》卷十四,第158页。

七情分理气,已经同时涉及心性论的问题,林罗山在其它地方亦论及此。

他假借一问者之口对此提出三个问题:第一:“四端出于理,七情出于气,然喜怒发中节者何不出于理乎?非礼之礼、非义之义,何不出于气乎?”^①这是认为,如果“四端七情分理气”说是要说明道德意识及情感与非道德意识及情感的来源不同,那么首先,四端之情是善,七情之中节者也是善,二者都是道德感情,它们所自发生的根源应当一致;因此,如果说四端出于理,那么七情之中节者也应当出于理,不能说一种道德感情出于理,另一种道德感情出于气。其次,在生活中我们会发现有些礼节和义气并非合理,如果不中节的七情出于气,那么那些不中节的礼节义气也应当出于气。林罗山的这种质疑显然表示他不赞成“四七相分”说,认为这种分别是有一问题的。他在随笔中也曾表达此意:“‘四端出于理,七情出于气’,喜怒在事,则理之当喜怒者也,然则七情又出于理乎?”^②这也是说把七情之中节者和不中节者同归于气之所出,是不合理的。

第二:“果是理本善而气本有清浊乎?‘天下无理外之物’,是先儒之格言也,清与浊果是理内欤理外欤?”^③在“四七分理气”说中的另一预设是,理本来是善的,而气本来是有清浊的,故理气相分。林罗山认为,这种分别是认为清浊之气在理之外,故与理不同而相分;但宋明理学家常讲“天下无理外之物”,照此说法,清气和浊气都应当在理之内,而不在理之外。因此他认为这种分别也是有问题的。当然,宋明理学所说的“天下无理外之物”和他们所说的“天下无物外之理”是互相说明的,意在强调理存在于一切事物的普遍性,与林罗山强调理气合一的理解并不相同。

第三:“又曰心统性情,元是一心也,若果是四端发自理,七情发自气,还是二心也欤?”^④这是说,根据朱子的“心统性情”说,心应当是一个,但如果四端七情分理气,则意味着把心分别为二,成为二心。显然林罗山是主张一心说,反对二心说,反对四端七情分理气的。

在提出以上三个问题后林罗山引出了王阳明的话:“请问理气之辨,近代儒者云‘理者气之条理也,气者理之运用也’,果是可乎不可乎?”^⑤如前节所述,林罗山反复拈出王阳明论理气的这两句话,都是为了说明其反对以理气为二,主张理气为一的思想。可见,在四七问题上,在心性论上,他也是主一不主二、主合不主分的,他的观点似可总结为“四七不可分理气”说。

① 《示恕靖百问上。理气》,《林罗山文集》卷三十四,第380页。

② 《随笔三》,《林罗山文集》卷六十七,第832页。

③ 《示恕靖百问上。理气》,《林罗山文集》卷三十四,第380页。

④ 同上。

⑤ 同上。

在朱子哲学及宋明理学中,在关于人物之性的同异问题上,有一种主张,认为人与物的性是不同的,因为人与物所禀受的理是不同的。林罗山不赞成此种区分人物之性的性异理异说,而主张“性同理一”说,他认为:

性即理也,在天地亦同此理也,在人亦同,在禽兽亦同,在草木亦同,在万物亦同,性无二故也。……朱子以为“知觉运动气也,仁义礼智理也”,“气者人与物相同,而理者物不得而全也”,然则斥其明通与昏塞而言乎?不然,则天地人物理岂有二乎?性岂有异乎?①

朱子哲学中的一种看法认为,人与草木禽兽所禀受的天地之气是相同的,但人与草木禽兽所从天地禀受而来的理是不同的,从而人与草木禽兽的性也是有所不同的。林罗山质疑此种说法,他认为朱子哲学中的这种说法,应当是指理的表现有明通和昏塞的不同,而不是说理的禀受与存在有不同。因此他主张天、地、人、物、草木、禽兽的理都是相一的,性也都是相同的。

林罗山的笔下常常使用问句,这既表示他对于先儒的尊重和质疑,也表现出他对于自己的看法并非百分之百的肯定,但这些不妨碍他提出了自己的想法,在心与理的问题上面,他说:

命、性、道、教,元是一也,故《中庸》天命下句乃云喜怒发与未发,即是不外乎心也。心也者,即是理也。若谓“理贯万事而在一心”,则是似分析心与理为二也。此心此理,天下古今之所同然也,愿闻心与理之同不同也。②

他认为,虽然《中庸》开首说“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”,但所谓性,所谓道,其实不外乎心,也就是说,性其实即是心,说“性即理”其实即是“心即理”。朱子哲学中有“理贯万事而具一心”的说法,林罗山则认为“心即是理”,在他看来,朱子哲学的关于心与理的讲法倾向于分心与理为二,而他反对心理相分,赞成心与理一、心与理同。林罗山对于所谓“人心道心”的理解也体现出类似特点。③ 林罗山的这种心即理的思想也表现出他与朱子心性论的歧离,而接近于陆王的讲法。不过他的这种讲法是从其本体论的理气合一主张而来,与陆王学派更从发明本心的功夫论出发所讲的“心即理”似有所区别。

除了从“一本论”出发的这些对于朱子学的反思和修正外,他还对朱子哲学的其它许多命题提出了理论上的疑问,如他的“百问”,充分显示出他内在于理学的多方面的积极思考。

在心与理的理解方面,林罗山还有一些说法,也值得注意:

① 《拟问(六条呈惺窝)》,《林罗山文集》卷三十一,第345页。

② 《示恕靖百问上·心理》,《林罗山文集》卷三十四,第380页。

③ 林罗山引“人心惟危,道心惟微”说而后云:“则圣人有两心欤?何以分人心道心哉?”(《示恕靖百问上·人心道心》,《林罗山文集》卷三十四,第384页)

理之所主谓之帝也,理之所出谓之天也,理之所生谓之性也,理之所聚谓之心也。心也者,形之君而人之神明也;性也者,心之所具之理;而天也者,又理之所从出者;而帝也者,乃是理之主宰者也。帝也、天也、性也、心也,通古今、亘万世而一也,天人亦一也,理一也。

世人惟惑于玉皇大帝,而不知理之所主之在我也。见苍苍之在上,而不见理之所出之在我也。非苍苍之上别有一人以为主宰,而我心之帝有在矣;非啻苍苍之正色以为形体而已,而我心之天亦有在矣。故在天曰天曰帝,在人曰心曰性,故云:帝也天也性也心也,通古今、亘万世而一也,天人亦一也,理一也。是以圣人与天地同其德,圣人之求贤爱民忧天下之心与天地生物之心何异哉?①

这是说,以“理”为基点来看,帝、天、性、心都是理的某种表现:理的主宰作用叫做帝,理的根本源头是天,理在生命的表现是性,理在一身之集中体现是心;所以天、帝、性、心是相通、相同、相一的,都是一理的体现。林罗山认为,世人迷信玉皇大帝在天,而不知我心亦有帝;世人只相信理出于有形的苍苍之天,而不知我心亦有天。正因为心与帝、天、性相通,所以圣人之心与天地同德,圣人之心与天地之心一致。

他又举高宗与傅说的例子说:

高宗之志不得不动天地之气,天地之气不得不感高宗之志,所谓志壹则动气,气一则动志者,信哉。于是天降傅说以应高宗之求,高宗爰立作相,盖高宗恭默思道之心纯一不二、与天无间于是乎?玉皇大帝者,我心之帝也;苍苍之色者,我心之天也。……故云天也性也心也,通古今、亘万世而一也,天人亦一也,理一也。②

为了论证天人本一,他不仅用中国古代的例子来证明圣人之心能感通天地之气,圣人之心与天相通为一,他甚至主张“玉皇大帝者,我心之帝也;苍苍之色者,我心之天也”这种讲法等于说我心便是天,我心便是帝,完全否定了玉皇大帝和天的独立存在。不过,根据他前而所说,如吾心之天亦有在,圣人与天地同其德,圣人之心与天地之心何异,以及这里所说高宗之气感天地之气,天降傅说以满足高宗之求等,林罗山应当还是承认天、帝的独立存在,其意似为“玉皇大帝即我心之帝也,苍苍之天即我心之天也”,以说明天人的一体和理的一贯。

三、格物主敬

关于格物的问题,林罗山主要接受了朱子的主张,他说:

格物训,郑玄注:“格,来也,善来善,恶来恶之谓也。”司马光训“扞,御

① 《梦帝賁良弼说》,《林罗山文集》卷二十四,第267页。

② 同上。

也”，谓防御外物也。吕祖谦谓“物我无间为格物”。至于朱子，直取程伯仲之意而以为穷理矣，理本无形，故由事物有形以立名，使人践实也，恐无形者入于虚故也。大明王守仁作《传习录》，曰“格，正也，至也”，正我心之物。林子曰：“格，弃废也，放下外物则本心灵明。”二说非不高也，然如王说，则与正心稍觉重复；如林说则与司马光说亦不大异。君臣父子，外物也，舍君父而后为忠孝乎？然则外物果不可御也，又不可弃也。譬如镜之弃明而不可照也。万物各有事，每事各具理，理乃心性也。心与性，元一也，拘于形气、蔽于私欲，不能一之，是以圣人着《大学》教人，欲使其心与理一之，而后指示曰“致知在格物”，格物之义大矣哉。^①

与明代学者批评王阳明一样，林罗山也指出，王阳明以正我心之物来解释《大学》的“格物”，这与《大学》本有的“正心”条目成为重复。他也不赞成司马光等的排斥外物说，他指出，如果要排斥和抵御外物才能达于善，那等于要我们放弃君臣父子的伦理关系才能进于善，这显然是不行的。所以，他认为朱子的格物解释，着重穷理而且不脱离实事，是平实正确的。他又提出，人的本心与事物之理本来是相同的，但受到形气物欲的蒙蔽，心念往往与理相悖；所以圣人要人通过在事物上穷理，使人心恢复到与理为一。可见他是把恢复“心与理一”作为格物论的目的。

林罗山很强调此心之理与事物之理的同一性，他说：

一草一木各具此理，格得穷得了毕，不外此心，天地亦然，人伦亦然，视听言动亦然，所谓豁然贯通者欤！^②

格物穷理到尽处，就可知，天地之理与吾心之理同，草木之理与吾心之理同，人伦之理与吾心之理同，能认识到这一点才是豁然贯通。

既然天地万物之理与吾心之理同，天地之心不外此心，那么，直接求理于此心，不是更为直捷么，何必要转这么大的弯子呢？在林罗山看来，格物的必要性，不仅如前所说，是因为人心被形气物欲所蒙蔽，而需要格物穷理；而且从理一分殊的道理来说，也是如此：

会得理一不易，会得分殊亦最难。事事物物归之于心，千言万语约诸心，唯一个心而已可也。……若不会分殊，只管守这昭昭虚虚以为道在此，则犹若背镜而求照欤！^③

虽然，从理一的角度说，万物之理不外本心之理，在这个意义上可说万物之理归于一心，这是理一。但会得理一必须以理会分殊为基础，而理会分殊最难，且理会分殊就是要到事事物物上去穷理。这个说法完全继承了朱子的说法。他还强调，如

① 《四书跋》，《林罗山文集》卷五十三，第616页。

② 《随笔四》，《林罗山文集》卷六十八，第846页。

③ 《随笔十一》，《林罗山文集》卷七十五，第943页。

果不去事事物物上面格物穷理,只是守着此心,以为此心即道,那就是南辕北辙了。这种反对在功夫上只守个昭昭虚灵的心看法,也完全继承了朱子的思想。

不仅在格物穷理的问题上林罗山主要继承了朱子思想,而且这种在功夫论上受到的朱子影响,更在“主敬”的问题上体现出来。

夫人之身之主谓之心,心之主谓之敬。……心之所以常存而不亡,莫如敬也。敬也者,一心之主宰而万事之本根也。^①

他认为,敬既指内心德行的存养,也指外在容貌的修养;既注重重大礼仪的仪节,又关注日常生活的行为规范。

虽然,敬包括外在容貌的修养和外在行为的规范,但林罗山更主要地从敬对于“存心”的重要性加以说明:

心兮本虚,应物无迹。若不敬,则高而无实,罔而不安。故存心之要无如笃敬,此心在焉,即敬也。^②

“心兮本虚,应物无迹”出自程伊川视箴,从功夫论的角度说,心虚无迹,意味着心之操存的不易。林罗山认为不能以敬存心,则容易导致“心不在焉”,心必然不能踏实,不能安定。敬能够使人心有所在而踏实稳定,所以主敬是存心的要法。他又说:

张明公曰心统性情。夫性者其理也,五常是也;情者其用也,七情是也。气者其运用也,意者其所发也,志者其所用也,念虑者意之余也,身者其所居也。譬如同源而有派别,如一本而有枝干也。然此心虚而无迹,故难存而易亡,唯敬则斯存,能敬则身修。此心为身主,故无贵贱皆以修身为本,本正则性情志气念虑亦自正,可不敬乎?^③

这些关于心身性情气意志念虑的说法都来自朱子,虽然心在本体上具万理、统性情,但在现实的功能上难存易亡,只有主敬才能存心,才能修身;身修心正,则性情意志一切皆正。林罗山说:

敬者圣学之要也。程氏曰主一之谓也,又曰整齐严肃之谓也。谢氏曰此心惺惺法也,尹氏曰此心收敛不容一物,朱氏曰敬者一心之主宰,万事之根本也。看此等语,则先儒之所思可以见之。夫方寸之管摄一身,身之所动是心之所为也,心之所寓不外于身。虽然,心体本虚,应物无迹,若无敬则本心亡矣,故圣贤之学莫若此。^④

他强调,敬是圣学之要,也就是说敬是儒学的根本功夫,所以不仅二程、程门、朱子

① 《敬止斋记》,《林罗山文集》卷十七,第188页。

② 《随笔四》,《林罗山文集》卷六十八,第848页。

③ 《心说》(疑在庆长至庆安间),《林罗山文集》卷二十七,第310页。

④ 《敬说》,《林罗山文集》卷二十七,第311页。

重视敬,尧舜孔孟也都是以敬为要。《孟子》中引孔子说心,谓之“操则存,舍则亡,出入无时,莫知其向”,林罗山继承程朱的思想,以主敬作为“操存”的根本功夫。

不仅如此,他还把《大学》的功夫条目都归于敬:

敬者一心之主宰,万事之根本也,存之则所以直内也;义者心之制事之宜也,执之则所以方外也。德之所以立不在此乎?身之所以修不在此乎?凡身之所主者心也,心之所寓者身也,修身为本者,大学之教也;其所以修之者,敬身也。故格物致知诚意正心,悉是敬也。敬存于中则义立于外。^①

《周易·文言》“敬以直内,义以方外,敬义立而德不孤”,林罗山加以解释,敬之所以能够直内,是因为敬是存心之主宰。他还认为,《大学》提出修身为本,而敬是修身之要法,因此敬是《大学》修身以下一切条目的宗旨,格物致知诚意正心都是“敬”的不同表达。

四、心中风月

由于程朱的主敬说,在精神境界方面所引起的“敬”与“乐”的紧张,在明代理学中已经充分展开,这使得林罗山在强调主敬的同时,也涉及到其中的讨论:

“郁郁黄花无不般若,青青翠竹便是真如”,似则似,是则未是。岂啻曾点之见解,却无颜子之工夫。^②

在林罗山看来,禅宗以平常心是道,要人因任自然,不执不着,洒落自在,这有似于孔门弟子曾点浴风舞雩的情怀,但缺少颜回“克己复礼”的工夫。

犹有进者,他对曾点和周敦颐都加以批评:

圣人以孝悌忠信为教,曾点所愿则学孔子也,而浴沂风雩,何也?考亭以格物穷理为要,朱子所愿则慕周子也,而吟风弄月,何也?夫“人欲净尽、天理流行”,曾氏之风月乎?若非孝悌忠信,其不可得也。心节清冽,胸宇洒落,茂叔之风月乎?若非格物穷理,亦其不可得而致也。^③

他问道,孔子是以孝悌忠信教人,曾点既然愿学孔子,为什么却去追求“浴沂风雩”呢?朱子思想以格物穷理为根本,又为何他所羡慕的周敦颐却向往“吟风弄月”呢?朱子企图以“人欲净尽,天理流行”来解释曾点的吟风弄月,可是事实上只有用孝悌忠信才能达到“人欲净尽,天理流行”的境界,浴沂风雩是达不到这样的境界的。“胸怀洒落”的境界是格物穷理的结果,而并非吟风弄月所能达到的。

《论语》十一《先进篇》载:

子路、曾皙、冉有、公西华侍坐。子曰:“以吾一日长乎尔,毋吾以也!居

① 《敬义说》,《林罗山文集》卷二十七,第311页。

② 《随笔四》,《林罗山文集》卷六十八,第844页。

③ 《吟风弄月论》,《林罗山文集》卷二十四,第268页。

则曰：“不吾知也！”如或知尔，则何以哉？”子路率尔而对曰：“千乘之国，摄乎大国之间，加之以师旅，因之以饥馑，由也为之，比及三年，可使有勇，且知方也。”夫子哂之。“求，尔何如？”对曰：“方六七十，如五六十，求也为之，比及三年，可使足民；如其礼乐，以俟君子。”“赤，尔何如？”对曰：“非曰能之，愿学焉！宗庙之事，如会同，端章甫，愿为小相焉。”“点，尔何如？”鼓瑟希，铿尔，舍瑟而作。对曰：“异乎三子者之撰！”子曰：“何伤乎？亦各言其志也。”曰：“莫春者，春服既成；冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。”夫子喟然叹曰：“吾与点也。”

程明道自言曰：“自再见茂叔，吟风弄月以归，有‘吾与点也’之意。”但朱子对浴风一段的解释是：“曾点之学，盖有以见夫人欲尽处，天理流行，随处充满，无少欠缺。故其动静之际，从容如此，而其言志，则又不过即其所居之位，乐其日用之常，初无舍己为人之意。而其胸次悠然，直与天地万物上下同流，各得其所之妙，隐然自见于言外。”

林罗山进一步发明朱子之意，他又说：

世人唯知天地之间有风月，而不知我心中自有风月也。若知夫风与月乎，则无时无处不有风月之可吟可弄，何天地与心之异有？呜呼，诚身之乐，万物皆备于我，岂翅风月而已哉。然诚身之乐岂在孝悌忠信之外哉？……然则所谓吟风弄月，非逸游也，亦非玩物丧志也，亦非若骚人墨客。^①

这是说，世人只知道天地间的自然风月之景，而不知人人心中自有风月。因为纯粹客观的风月是没有的，所谓真正的风月，即是主客交融而在人的胸次境界引起的超俗乐感。真正了解了风月的意义，则不必特别到自然美景中去寻，在人伦日用之中处处可得。因此重要的不是外在的风月，而是我们内在的乐感和境界，如果我们能“由己”地获得并保持这种乐感，那么外在的自然风月就可有可无。而一个儒家，是通过道德修养来实现和保有此种乐感，是通过践行道德信念来实现和保有这种境界。所以，对于所谓吟风弄月的真正的解释，并不应该是在自然美景中的闲逸游玩，而是孟子所说的“反身而诚、乐莫大焉”的心性实践。

由于在工夫论和境界论上，林罗山主要吸取了朱子的思想，因此，虽然他在本体论上颇为欣赏王阳明的理气论，但对于理学中心学一派的评价，在总体上较为消极。如他说：“至皇明一代之巨擘，如陈白沙之静坐、王阳明之良知，虽有高明，然不平易欤！”^②又说：“象山、阳明非不高也，然自葱岭带来而蓬莱谪去乎？”^③这种用“高”来批评心学的讲法也是朱子学的典型批评方式，这里的“高”是与平实相对，

① 《吟风弄月论》，《林罗山文集》卷二十四，第268页。

② 《随笔四》，《林罗山文集》卷六十八，第852页。

③ 《石川丈山书格铭》，《林罗山文集》卷四十五，第529页。

表示工夫的躐等、不平实,和境界的虚旷。至于以受佛、道二氏影响来批评陆王,更是朱子学的思维,他甚至以为“象山似庄周,朱子似孟子”^①,对王阳明亦有苛评。^②

由于林罗山在本心论上受朱子学影响,这使得他对理学史的评价亦多与朱子相近之处。如他评论宋儒对“一日克己复礼天下归仁”的解释,强调杨时、吕大临以万物一体解释仁,“不若伊川、朱子说得较实”^③;在评论宋儒对“孝弟也者,其为仁之本”的解释时则认为:“盖本心之德是体,孝悌是用也;为仁则孝悌是体,而仁民爱物是用也。龟山以万物一体为仁,则遗体;上蔡以知觉为仁,则遗用。”^④这些都继承了朱子的思想。

五、神儒合一

林罗山强调神道与佛教的对立,而主张神儒合一。他多次说过“本朝神国也”,坚持日本神道立国的传统,这是他尊重传统宗教的表现。同时,作为一个朱子学者,他又努力把神道与儒道二者调和起来。他说:

神也者,既记于国史,载于延喜,则其所由来久远,而有福于社稷,必不可诬,则不可不敬,不可不崇。呜呼,神之德之功共天地俱不穷,神之威名与山岳齐高大者耶。^⑤

夫本朝神国也,神武帝继天建极以来,相续相承,皇统不绝,是我天神之所授道也。^⑥

夫本朝者,神灵之所诞生而复栖舍也,故推称神国。其宝号神器,守其大宝则曰神皇,其征伐则曰神兵,其所由行则曰神道。昔神武帝之都于倭也,始祀天神,建灵于鸟见山,崇神帝,祭天照大神。……垂仁帝即位二十五年二月,命王大夫祭天地神祇。^⑦

神道在宗教信仰形态上应当属于祭祀宗教。我们知道,儒家的历史根源中,包涵着三代的祭祀文化,因此儒家经典中包涵有上古传留下来的祭祀典礼之书,儒家也不断地对这些礼典之书加以传承解释,在儒家思想中和儒者个人的行为中也都容纳了多神的祭祀。儒家承认国家宗教的祭祀体系,认为这是维护政治合法性、维护王朝权力神圣性、维护历史文化传统的需要。从这个角度说,林罗山企图把神道和儒

① 《寄田玄之一》,《林罗山文集》卷二,第13-14页。

② 林罗山谓:“王阳明,皇明一代大秀才也,倡良知之说以诱门人,……然其言多奇计诡谲,则有害于心术者,是亦不可不察也。”(《随笔六》,《林罗山文集》卷七十,第878页。)

③ 《随笔三》,《林罗山文集》卷六十七,第833页。

④ 同上,第832页。

⑤ 《越后国伊夜比古神庙记》,《林罗山文集》卷十五,第177页。

⑥ 《神社考序》,《林罗山文集》卷四十八,第562-563页。

⑦ 《神祇宝典序》,《林罗山文集》卷四十八,第558页。