NIHONGO NO GAKUSHU TO KENKYU 日語学習与研究
2025年 第4期 总239号

道之大公与传承
——由古义学“血脉意味论”探析儒家道统说

中国传媒大学 马克思主义学院 贾 晰
吉林大学 哲学社会学院 祁博贤

[摘 要] 儒家道统说在圣圣相传后的传承谱系争议颇多。日本古义学家伊藤仁斋指出后世道统图有将大公之道私有化之危,转而从道本身而非传道之人出发,力图保此道之大全与大公,并提出“血脉意味论”这种专尊“语孟二书”的学问之方。“血脉”是例如仁义的道统之旨,具有指引性、规定性与一贯性;“意味”是圣贤书中之深意,具有广大性、平易性、难知性。二者有着源流、先后、难易三种关系与纵横两个纬度。仁斋的“意味血脉论”引起了朱子学者们的反击,而被指责为“家言”,“非真血脉”,使得仁斋长子东涯对其道统论进行了“删削”与“调适”,将“仁斋学”变得“东涯学化”。东涯的含容谦退是为了古义堂的发展而避免现实的学术争端,但无形中损害了仁斋学的精神高度。

[关键词] 道统 公 血脉意味论 古义学 日本儒学

引 言

儒家的道统谱系自古有之,其内容包括作为圣王的尧、舜、禹、汤、文、武、周公(对于周公是否可以列入道统曾有过争议,但学界如今普遍承认其地位),以及作为圣人的孔子、作为亚圣的孟子。其中的圣王谱系是政统与道统的合一,圣人谱系则是学统与道统的合一。从圣王到圣人的转变,仅在于传道之人君位之缺失,而其所传之道未曾有所减损。这条道统谱系,在孔子祖述尧舜、宪章文武、梦周公时便已见端倪,自孟子追溯圣圣之间相去五百余岁、列举见闻之圣君贤臣时愈发明朗,到唐代韩愈《原道》所言“轲之死,不得其传焉”时截断其流而彰显于人,至于朱子继二程之思,于《中庸章句序》感念子思忧道学之传时,则更添颜子、子思二人,并以二程子为其继,以自承道统为其旨,道统谱系至此大明于世。朱子以后,以黄勉斋为代表的弟子们将朱子尊而列于道统之中,由此便有了愈发详细的道统图。

然而,圣圣相传的道统谱系固然无可非议,但在圣人不再出现的时代中,究竟何人得以列入“为往圣继绝学”的道统谱系却成为争议最大的问题。例如,明确提出道统说并有意于承接道统的韩愈并未得到多数学者的肯认,而朱子所提出的一条伊洛之学的谱系虽影响广泛,却也受到陆王一派的非议,作为现代新儒家之代表的牟宗三更是将朱子一系看作歧出的旁支。道统说所带来的争议,既反映出正统之标准难以确立,也反映出了其背后的学派正统之争。

按彭永捷教授的研究,道统具有外在与内在两种作用,其中外在表现为儒家面对佛道两家时的“明确自我归属的作用”;内在表现为“划分学术与学派界限的作用”[1]。这里涉及到两个问题:其一,儒家所传承之道与佛老之道相区别,是否会有损其道之大全?其二,将学术与学派作划分,能否保留道之大公?彭教授意识到了后者的问题,提出道统意识具有“认同意识”“正统意识”与“弘道

意识”。这虽然在学者认同儒家价值理想、自觉传承弘扬道统方面具有积极作用，但在强烈的正统意识与卫道行为中却有可能“使丰富的儒学思想走入片面和狭隘”，出现“贬斥、甚至打击异己之见”的现象。这种“片面和狭隘”的负面影响，被许多学者所关注。

例如，朱杰人便认为，朱子的道统谱系确立了其在道统谱系中的“正宗与主导地位”，从而使道学家“取得了道统乃至整个儒学系统中的话语权”[2]。这种正宗、主导，与话语权的表述，都暗示了朱子道统说背后具有某种意图。更有甚者，例如日本学者土田健次郎，他从根本上否认道统说，认为道统说不过是朱子“描绘的思想史”，是一种“润色”后的“己说”。并且他提出了“两重正统性”的观点，认为朱子“不仅是在儒学内部主张道学为正统，也包含了在道学内部主张自己为正统的目的”[3]。美国学者蔡涵墨更是犀利地表明，“朱熹创造私的‘道统’，将权威归诸学者，从而有二程之兴与他自己的继起”[4]。不可否认的是，无论朱子本人是否具有私有化的目的，在其建构出某些学说、某些学者属于正统之道统说的同时，便不可避免地表现出了一种他者眼中的私有化。而诸多学者对道统说之消极作用的批判，其根本亦在于这样一个问题：圣人缺位下对圣人之道的传承如何不落入私有化？

这一点被日本学者伊藤仁斋更明确地指出，其曰：“道统图，近世陋儒仿宗派图而所作，非圣人之意也。若禅家的传，是私天下之道，而为一家之物者也。”[5]仁斋认为道统图是仿佛道之宗派图而来的“一家之物”，其将大公于天下的圣人之道私有化了。这种私有化将使得道统传承不再纯粹，而沦为打击异己、取得话语权的手段，更会使其所传之道在私有化的过程中发生削减、偏移。但他并没有彻底否定传承道统本身，而提出了“血脉意味论”，指出“血脉者，谓圣贤道统之旨”[6]。究竟应当如何看待道统之公与私？仁斋所谓“血脉意味论”又具有怎样的含义？其是否可以对儒家道统说进行推进？更重要的是，从日本学者的视角来理解道统，涉及到一个根本性的问题：儒家道统能否被日本人所传承？道统之公是否具有边界？这些将是本文所关心的问题。

1 道统的公与私

正如前文所言，道统说具有外在的自我归属与内在的划分学派两种作用。而这两种作用的发挥，背后则是出于应对现实困境的需要。其中外在的自我归属作用，是为了面对例如孔孟时代的礼崩乐坏与唐宋之时佛老的分庭抗礼；内在的划分学派作用，是为了在儒学漫长、复杂的发展中确立直承圣人之道的正统思想。然而在这两种作用下，如何理解其所传之道本身的大全与大公成为了问题。

在先秦哲学史中，存在这样一种思想，即天下之道本为一道，但在西周末年天下大乱之后，此道便被分散了。例如《周易·系辞传》曰：“天下一致而百虑，同归而殊途。”所谓一致、同归，说的便是古之道为一的特点。但在天下大乱之后，正如《庄子·天下》中“道术将为天下裂”所言，同归之道分向殊途，而“天下多得一察焉以自好”，百家成为“不该不遍”的“一曲之士”。《荀子·解蔽》亦有“天下无二道，圣人无两心”，但人们却“蔽于一曲，而闇于大理”。由此可见，古之道并无儒道墨等诸家之分，无两心之圣人所传之道皆可保其浑全性。然自圣人之后，学者们由于自身的有限性，皆不免于择取道的某个部分加以继承，而无法保其大全。

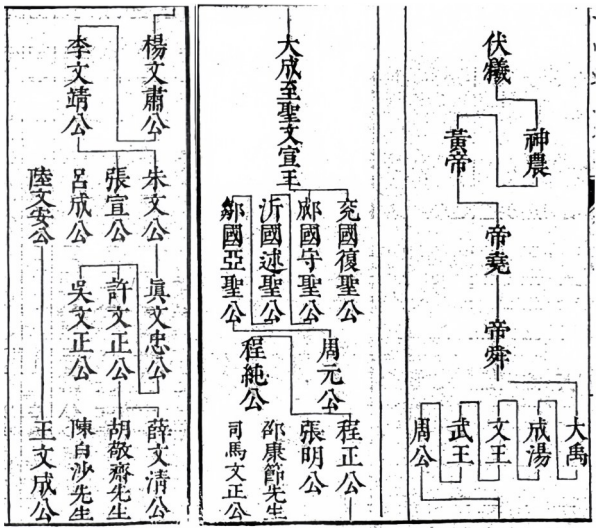
《韩非子·显学》中便提到作为显学的儒墨两家在孔子、墨子去世之后发生了分流，所谓“孔、墨之后，儒分为八，墨离为三”。其内部的分流源于儒、墨两家弟子各有所长，而这意味着其所传之道亦各有侧重。并且，其文敏锐地指出：“孔、墨不可复生，将谁使定后世之学乎？”即并非圣人的我们难以真正承接道之大全、进而使其学有所立定。《汉书·艺文志》亦曰：“昔仲尼没而微言绝，七十子丧而大义乖。……真伪分争，诸子之言纷然殽乱。”[7]在孔子、墨子之后，弟子们无法继承其全部的思想，而具有整全性的圣人之道被分裂成诸家，局限于某一派的偏蔽之道。然而，这并不意味着

断绝了整全性之道存有的可能性。即使有着名义上的派系之分，但也可以出现其道之实质是通达一切学派、世间众人之大道的情况。而这种大全之道的存续，重点在于如何承接源自圣人之大全道统。

在仁斋这里，同样具有“天下无二道”与后世之人继承道统发生偏转的认识。其于《送浮屠道香师序》中写道：“自天地见之，本无儒无佛，唯其一道而已。所谓道云者，即天地之公道，而非一人所得私焉，虽圣人莫能损益之也。”[8]所谓“唯其一道”，正与上文“一致”“同归”“天下无二道”相应，点出道之广大、周遍性，而本无学派之间的壁垒与限制。而作为天地之间大公之道，并不能被个人、个派所私有。这里值得注意的是，仁斋虽然在论述道之为“一”与大公时指出儒佛之间不必有所差别，以免落入“儒道”非“佛道”的自我限制而损害道之大全，并且这一点也被佐藤直方于《辨伊藤仁斋送浮屠道香师序》锐批为“佞于佛”，但这只是为了说明道之无碍与大公，并不真的意味着儒、佛两家毫无区别。例如仁斋于《童子问》中所言，“圣人就天下上见道，佛者从一身上见道。”（伊藤仁斋，1966：238）仁斋所言之圣人特指儒家圣人，其所见之道乃就天下而论，何其广大；与此相对，仁斋认为佛教只是就“一身”见道。天下与一身的对比，反映出仁斋内心中儒佛两家的根本差别，儒家之道所承接的正是那个浑然一体、遍达天下之大道，而佛家之道则限于小小一身，而不足以显其大全。

至于道之大公，正如前文所言，仁斋批判后世儒者仿照宗派图而作的道统图是将天下之道私有化的表现，自然有损于道之大公。其言：“夫道之在人，犹日月之系天，有目者皆能观，岂得为己之物，而私相付授乎？”（伊藤仁斋，1966：251）在仁斋看来，道就好似天上的日月一般，为万众瞩目的大公之物，不可能将其视为私有之物，而进行一种私下的授受。在此，道统之“公”与“私”也在日月的比喻中呈现出来。所谓道统之“公”，即如同观日月之普照一般，众生平等地、共同地享有此道，因此对于这种大公之道的承接也并没有谁享有“特权”，甚至可以说是不可能的。因为道并非需要人去接续的火种，而是自然存有的日月。而与此相反的“私”之道统如同想要私有日月一般，自负于自身之权威性的设立，而排斥他人承接道统的权利与可能性，然而这在仁斋的描述中是可笑且无望的。在这种比喻下，仁斋断绝了以道为己物的“私”之道统，但也为所有人打开了“观日月”、体道的可能性。

有趣的是，仁斋曾于宽文元年（1661年）开设名为“同志会”的研究会，每次参会都由礼拜席上所挂的“历代圣贤道统图”开始。仁斋更是于宽文二年作《历代圣贤道统图赞》，由以称赞历圣群贤（见图1）。



注：引自伊藤仁斋《古学先生诗文集》1985。

图1 《历代圣贤道统图》

由上图可见，仁斋并没有以尧为起点，而是直接追溯到伏羲、神农、黄帝那里，并且在传统的圣圣相传谱系之后，列出了颜子以及曾子、子思、孟子一脉，更有周、程、张、邵及其后学，这条道统谱系显然与朱子重四书、崇二程的思想相一致。然而，在道统图的后半部分，仁斋却同时列出了程朱与陆王两派，这与普遍将二家分论的思想大悖。三宅正彦指出，此举“显示了仁斋并没有将儒学之正统限定于朱子学”[9]。虽然这样的道统说被仁斋自身否定，其长子亦有“道统之说，晚年不取”（伊

藤仁斋，1985：69）之按语，但可以看到，在仁斋三十三、四岁时，便已有了摆脱门户之见、直面大道的思想。这在《历代圣贤道统图赞》中表现为“舍长取短，孰非我助”（伊藤仁斋，1985：69），在晚年《童子问》中表现为“子贡曰：‘文武之道，未坠于地，在人。贤者识其大者，不贤者识其小者，莫不有文武之道。’”（伊藤仁斋，1966：251）在此亦可看出，仁斋晚年虽反对宋儒道统说，却只在其仿宗派图、将道私有化的角度持否定态度，而对于道统本身（具体表现为对道之传承）并未断绝之。

这一点同样可以由仁斋对韩愈《原道》中道统说的批判而见。仁斋认为大道流行、无处不在，“有隐显而无断续”“极天罔坠”。因此，韩愈所言“轲之死而其传泯者，误矣”。在韩愈这里，道统的传承必须要有血有肉的圣贤出于世方可，然自孟子之后直至唐代，儒家再未出现近圣之大贤，故有“轲之死，不得其传焉”的感叹。但是，仁斋着眼于道本身之浩大无边，认为即使没有十分出众的圣贤出现，道也存于百姓日用而不知之中，所谓“莫不有文武之道”（伊藤仁斋，1966：251）。

直面道之特点而非后世传道之人，是仁斋的道统论思想特色之一。并且，面对后世儒者在建构道统图中“私相授受”时对所传之道的偏移、缺失，仁斋提出了复古的口号，指出应当“尽废宋儒注脚，特将语孟正文熟读翫味二三年，庶乎当有所自得焉”[10]，即不再执着于后世纷乱的注解，远离倾向佛老、偏转圣人之道的思想，直于《论语》《孟子》二书中寻求圣人之道。对于孔孟二位圣贤及《论语》《孟子》二书的推崇本是儒学者的应有之意，然而在江户时期朱子学广泛影响的背景下，仁斋跳过朱子学对孔孟之旨的直接追寻的行为是值得注意的。正如日本学者泽井启一所言，仁斋试图探寻不同于朱子学、阳明学的“第三条路”[11]，并重申“夫子贤于尧舜之意”，赞扬程子所言“《论语》《孟子》既治，则六经可不治而明矣”，从而将自伏羲以来悠久漫长、充满枝节的道统之路大刀阔斧地“修剪”至孔孟二人，或许这也是其后来将礼拜的“历代圣贤道统图”换为“孔子像”的缘由所在。所谓“第三条路”，也就是直面孔孟思想的古义学之路，而仁斋所认可的道统，也不再是过往儒者那样繁琐地追溯许多圣贤、阐明师弟源流、品评圣贤之后儒者之正统与否，而仅聚焦于作为“源头活水”的孔孟二人。基于此种理解，仁斋提出了古义学式的道统说——“血脉意味论”。

2 道统的革新：“血脉意味论”

“血脉意味论”是仁斋十分独特的思想，但需要注意的是，三宅正彦与泽井启一都强调了该词的用例之少，仅在《论语古义》之叙由、《语孟字义》之卷首，《中庸发挥》以及《同志会笔记》等处出现过几次而已。然而寥寥几笔却皆落于重处，不难推测其重要地位。其中，《语孟字义》中对“血脉意味论”的解释最为详细，涉及“血脉”和“意味”各自的含义，并以“语孟二书”为基础，进一步阐明了二者之间的关系。首先，仁斋指出血脉和意味是学问的两种方法。其言曰：

> 学问之法，予岐而为二：曰血脉，曰意味。血脉者，谓圣贤道统之旨，若孟子所谓仁义之说，是也。意味者，即圣贤书中意味，是也。
>
> （伊藤仁斋，1971：148）

作为学问之法的血脉、意味，表明了其具有教学的内在目的。将“道统”作为学问之法来把握，也暗示了仁斋不以品评人物、树立自身正统地位为核心内容，而是奉学习圣贤道统为圭臬。“学”成为第一义，而“承”则是其后之事。仁斋在《童子问》中多次强调要“志于孔孟之正学”，意蕴与此相合。具体而言，仁斋将“血脉”解释为“圣贤道统之旨”，将“意味”解释为“圣贤书中意味”。然而，仁斋在此之上并未对二者意涵给出更详细的阐述，这也引发了学者们的诸多讨论。例如井上哲次郎指出，“所谓‘血脉’，指学问系统；‘意味’即如字意，指个人的学问。一个是纵的考察，一个是横的考察。”（伊藤仁斋，1971：156）“学问系统”似乎对应了仁斋想要贯穿孔孟思想，并建立某种具有规范性的结构或思想体系的尝试，但这与仁斋所言“道统之旨”不太相同。系统应为由互相作用的部

分组成的整体，而“道统之旨”却是贯穿整体的那条筋骨。其次，将“意味”理解为“字意”“个人的学问”，也并不能如人之意。“字意”只限于某个字，“个人的学问”更是限于“个人”，皆无广大的普遍性。但以纵横两个方面来理解“血脉意味论”，则具有启发意义。其中“血脉”应作为纵的考察，是从时间轴上纵向链接了孔孟，而“意味”则作为横的考察，铺展开二人广阔的思想与意味深长之道。

相良亨则明确指出仁斋所言之“血脉”，是贯彻圣贤之教的根本，也是人们自觉贯彻圣贤的普遍性之道的根本，从而把握了仁斋之“血脉论”的一贯性特点。并且，他反对将“意味”简单理解为文献内容的意思、术语的概念等内容，例如木村英一将“血脉”理解为贯通整体的精神脉络，将“意味”理解为该脉络中被定位的文献内容的意味，而认为“意味”是在圣贤之教的基本性理解之上得到的内容，只有具有洞察力的人、在把握了血脉的基础上，才能够认识意味[12]。可见在相良亨这里，对意味的理解必须建立在对血脉的理解之上。他进一步将“意味”理解为“心之体味”，强调通过身体力行而领略圣贤之教、圣贤之精神境界。这种对“意味”的重视与对实际践行的强调似乎更加贴合仁斋之意。

就仁斋的论述而言，其于“血脉”的解释，表明此处对道统的态度并非像在《童子问》中批判道统图那样坚决否定，但他也并未勾划出一条以传道者为主体的，具体的道统谱系，而是提出“道统之旨”的观点，并将道统说的重心由传道者转向了所传之道内在的主旨——仁义。由此，仁斋试图避免陷入其所批判的将道私有化的困境，并为道统说的研究指明了一条直承孔孟二位圣贤的道路。关于“血脉”的论述，或许正如泽井启一所言，这体现的是明末清初学者们“寻找真正的思想传承”这一共同的问题意识，仁斋在择取“血脉”之言时，跨越了朱子学与阳明学两座大山，而直接追溯到对孔孟的传承之路（澤井啓一，2022：205）。至于“意味”，“圣贤书中意味”一言虽可表明仁斋对圣贤所留存之经典文本的重视，但似乎并没有充分展现其韵味。或许在下文论述“血脉”和“意味”之紧密关系中，能够更清楚地看到其内在深意。

> 盖意味本自血脉中来，故学者当先理会血脉。若不理会血脉，则犹船之无舵，宵之无烛，茫乎不知其所底止。然论先后，则血脉为先；论难易，则意味为难。何者？血脉犹一条路，既得其路程，则千万里之远，亦可从此而至矣。若意味，则广大周遍，平易从容，自非具眼者，不得识焉。
>
> （伊藤仁斎，1971：148）

通过上文，可以看到“血脉”与“意味”有着三组关系：源流、先后与难易。“意味”的来源是“血脉”，可见“血脉”的重要性。仁斋将其比作船之舵、宵之烛，此皆为指引方向之物。并且仁斋指出，“血脉”就像一条路，如果已经知道“路程”，即已明了目的地。正所谓《大学》之“知其所止”，则可以由着这条路行走千万里。由此可见，“血脉”，即圣贤道统之主旨（仁义），在学问中具有指引性、规范性，因而对于“血脉”的认识应当是首要的，故“论先后，则血脉为先”。但是，仁斋却指出，在难易对比中，“意味”要甚于“血脉”，这使我们不得不重新审视“意味”的意涵与重要性。在仁斋看来，“意味”具有三大特点：广大周遍、平易从容、不易真正为人所知。这样的描述在仁斋的思想中并不令人陌生，于其晚年所作《童子问》的开篇几章中，仁斋在品评作为古义学之源头根基的“语孟二书”时便有着类似的说法。

首先，仁斋十分重视《论语》《孟子》之广大周遍。仁斋将《论语》看作“最上至极宇宙第一书”（伊藤仁斎，1966：204），将《孟子》看作“发明孔子之旨”的“《论语》之义疏”，并且认为要想明了“孔孟之正指”，就要去反复沉潜于“语孟二书”，此二书“包含天下之理而无缺”（伊藤仁斎，1966：203）。由此可以看到仁斋对于经典的认识，其将《论语》《孟子》看作世间最美好、最全面之书，认为其中包含天下之理而无所缺遗，这正是大全、大公之道的具象化表现。

其次，仁斋指出此二书具有平易从容的特点。例如《论语》，仁斋将其比作“五谷”，认为只有平淡之五谷方为“天下之至味”，而“嗜异味者，必

有异疾”(伊藤仁斎,1966:203)。《论语》正好似“食中之嘉谷”“施之四海而有准,传之万世而无弊”(伊藤仁斎,1966:203)。这个比喻十分巧妙地表现出了大道之平易而不远于人,因此不必“索隐行怪”,而应于人伦日用中体察之。并且正是这样平易之道,方能施于四海、传于万世。能突破地域与时间的局限性,具有极广的普遍性与极强的生命力。

仁斎对于道之平易从容的重视,实则有着具体的现实关切。仁斎此言所针对的是“宋明诸儒及禅庄诸书”(伊藤仁斎,1966:204),那些书“议论高远难遽通”,好似“至言妙道”,但实则却远离孔孟之道。在仁斎看来,“词直理明易知易记者,必正理也”,那些语言平直、不隐晦虚远的、易于为人所知、所记的,必定是天下之正理;此即“语孟二书”之特点。例如“温故而知新,可以为师矣”,例如“王何必曰利?亦有仁义而已矣”,皆“词直理明”,而可长行于天下。然而自仁斎自开门户之后,四方之士却多“狃于旧闻,牵于意见,卒无以得孔孟之正宗,不高则不乐,不怪则不悦,厌常而喜新,舍迩而取远。”(伊藤仁斎,1966:203)仁斎指出,人们总是被以往所学、私己之见所系累,而无法得“孔孟之正宗”。此处以孔孟为“正宗”之意,暗含了“正宗”与“非正宗”的观念,亦暗含了传承正宗、排除非正宗之意。其中作为正宗的孔孟之道,是被忽略的“常论”,而非正宗之论则是高阔、怪异、新鲜、虚远之论,此处暗指佛老以及论“明镜止水”的宋儒。仁斎是否属于“得孔孟之正宗”者暂且不论,此段论述中一针见血地指出“无以得孔孟之正宗”之人好高骛远、好怪喜新的问题,切中肯綮;并且仁斎在如此学风中率先指出应当遵循平易切近之道,这一点更是难能可贵。即使是从当今学界的视域下来看,仁斎此论也同样具有极深的启发意义:中国哲学不应一味以西方哲学为哲学之标准,以至于将比较哲学做成某种牵强附会的奇谈怪论,而应据于中国经典本身,阐明其中的平易广大之道。

当然,平易并不意味着孔孟之道便真的那么容易达及,否则早已有许多圣贤出于世间。这涉及到前文所提“意味”的第三个特点:不易真正为人所知。仁斎指出,“若《论语》,其语平淡,而意味深长。”(伊藤仁斎,1966:204)即《论语》之语言虽然平淡,但实则蕴含着极其深长的意味。仁斎对此进一步说道:“惟恐子徒以为圣门平正亲切之书,而不知深意所在。”(伊藤仁斎,1966:203)平正亲切,以及平易从容,这都是圣人之道最基本的特点。但这更像是一个极低的门槛,将内里大方地敞开,欢迎所有人入其门以观其道。然而进入门槛之后的世界,却包罗了世间一切至理,何其广大,其中意味自是不易尽知。并且,仁斎强调了我们所面对的对象实则是圣人本身,要想理解圣人,更是需要一颗虔诚中正之心,所谓“圣人以大中至正之心,说大中至正之道;故唯大中至正之人,能知之。”(伊藤仁斎,1966:203)由此可见,只有极其中正之人才能见圣人之心、体悟圣人之道,因为其人、此心、此道是同样的“大中至正”,而能无所壁垒、相互感通。至于仁斎前文所言“自非具眼者,不得识焉”,“具眼者”或许并不只是说那些独具慧眼之人。要真正识得圣贤书中意味,必是明了道之广大、愿于平易之言中以一颗大中之正之心品味其中深意之人方可。

仁斎将《论语》《孟子》看作最重要的经典,其将“血脉”“意味”这两种学问之法也分别对应到了对《论语》《孟子》的学习之中,指出“读《孟子》者,当先知血脉,而意味自在其中矣。读《论语》者,当先知其意味,而血脉自在其中矣。”《孟子》作为后于《论语》之“义疏”,需要以《论语》为源头、与“义疏对象”为标的,由以指引其学问路数,而孔子之道、孔子之言、孔子之心自在其中。《论语》作为源头活水,应当先于其平易之语中明其深意,而仁义之主旨亦在其中。对此,子安宣邦指出,孔子并没有展开仁义论,而孟子则是立足于孔子的血脉之上发扬了仁义论,从而将“血脉”看作是与《孟子》的把握方式相关的论述,将“意味”看作与对《论语》中孔子之言的阅读方式相关[13]。然而,不能将这种对应关系绝对化,观其所言“自在其中”,可知“血脉意味”与“语孟二书”的对应或许当是各有所主、又相互关联、内在包含的关系。

值得注意的是,仁斎此处将“血脉”“意味”对

举，所使用的“……，……在其中”的句式，在其对“语孟二书”的另一处论述中也曾出现：“《论语》专言教，而道在其中矣。《孟子》专言道，而教在其中矣。”（伊藤仁斋，1966：207）此句中的“专言……，……在其中”与上文“先知……，……自在其中”如此类似，使得此句中的“道”与“教”之对举，似乎可以尝试与“血脉”“意味”进行对应，即以“血脉”对应“道”，以“意味”对应“教”。倘若这种对应可以成立，则“血脉”不仅指向仁义这种道统之旨，还可以指向道本身。当然，仁义本身就是道，而道统之旨所指的也就是道，这似乎可以印证二者之间的对应可以成立。而“意味”的涵义也将更加明确，即指向孔孟书中之教义。圣贤之书本就为教人，因此将书中意味理解为具体的教义也未尝不可。不过，这种对应并不完备。并且，虽然仁斋在此进行了分殊与对举，但“在其中”的用法，表明无论是“血脉”“意味”之法，还是“道”与“教”，在“语孟二书”中都是可以共存的。而其之所以进行这样一种分殊，或许是为了在道与教义之间、在孔孟之间，为学者的求学之路指明其中的轻重缓急。

此外，仁斋于《日札》中也曾说道：“论道者，当先论其血脉，而后其意味。读书者，当先观其文势，而后其义理。盖意味无形，不知其合否如何，义理亦然。但血脉与文势，犹一条路子，不容一毫差错。故合血脉，而后意味可知。得文势，而后义理可辨。”[14]仁斋在此将论道与读书对言，前者同时对应了血脉和意味，后者则对应文势与义理。其中的血脉和文势一起被描述为路，而具有指引性；意味则与义理类似，难以直接知之、辨之，需要通过前者进行规正。由此亦可见，血脉与意味两种学问之法面向的对象是圣人之道，其中的血脉类似于书中的文势，具有一贯性；而意味类似于书中的义理，相较于血脉更为隐微。

至此，仁斋所言“血脉意味论”的意涵、其彼此之间的关系以及与“语孟二书”的对应大致明确了。首先，关于二者之意涵，“血脉”是例如仁义这样的道统之旨，具有指引性、规定性与一贯性，是读《孟子》时首要关注的内容，而“意味”是在理解“血脉”的基础上所认识的圣贤之书，即“语孟二书”中的意涵、教义，具有广大性、平易性、难知性三个特点，是读《论语》时最需切身体会的。其次，二者的关系既可以从一纵一横两个角度观其对孔孟思想进行的勾连，又可以从源流、先后、难易观其层次。其中“血脉”为源、为先、为易，“意味”为流、为后、为难。第三，学者可以通过“血脉”与“意味”这两种学问之方，直接学习孔孟之道，由以明了孔孟之间的道统传承、其所传之道的大全与大公，从平易从容之言中理会久远深长的内在之理。第四，仁斋的“血脉意味论”虽受到明末清初学者的影响，但也展现了自身对传承圣贤思想之独到见解，其于具体的卫道中跳脱出来，直指对孔孟之学习，强调了以公论道，而非标榜道之私有。

3 道统的退场：东涯对仁斋道统论的“遮蔽”

依前文所论，仁斋以“血脉-意味”这一语汇所表达的道统论具有不同层次的内涵，其中尤为值得注意者有二：一是打破朱子等宋儒所标举的个体相传式道统论中对儒家之道的私有化，重新彰显道的公共性。二是通过对孔孟文本之“血脉-意味”的把握，确证道统之真正所在。前者的背后隐伏着仁斋打破中国儒者在道统谱系中的“垄断”地位、以日本人的身份参与道之传承的意图。后者则意味着所有把握了孔孟之间“血脉-意味”的儒者都可以进入道统的传续脉络，而激活了“血脉-意味”的仁斋本人也就自然而然地被置于道之担负者的关键位置。

不难看出，仁斋的道统论与宋儒相比，排他性有所削减，因而也是更温和的。然而，正如宋明儒者之间围绕“道统”的纷争屡见不鲜，提出了“血脉-意味”道统论的仁斋也不免面临这样的局面。就仁斋自身而言，“血脉-意味”道统论本身便是针对朱子学派的一场道统话语竞争，因此势必会引起朱子学者的激烈反击。最鲜明者如浅见絅斋，他不但看出仁斋的“血脉意味论”乃是“其自任之说”，更驳斥道：“程子读《论》《孟》之法，朱子所以载卷端及《近思录》，至备矣，今又何用更创此等说

以为赘也？……若止咀意象名义之类例，而不覈是非真妄之实然，则所谓血脉，亦终无寸之尺、无星之秤也。”又说：“其所谓血脉，非真血脉矣。”[15]而在荻生徂徕及其学派崛起之后，徂徕对孔子、孟子的贬抑又构成了对血脉意味论之根基的挑战。按照徂徕学的观点，孔子并非严格意义上的制礼作乐圣人，只是因有传述先圣礼乐文明之功而被近似地看作圣人；孟子则更是违背了先王所作、孔子所述的礼乐之道，为与道家争锋而将儒学引向探究心性的道路。将孔、孟的“血脉-意味”把握为学问之关键的仁斋，根本是错会了儒家之道的内涵，从而遮蔽了真正的道。而其所谓血脉、意味，也就不能不是“不知何谓”的“家言”了[16]。

仁斋去世后，仁斋的长子、古义堂的继承者伊藤东涯不得不代替仁斋承受来自其他学派的批评，在接续并发扬仁斋思想的同时对仁斋的道统论述做出调适。这样的调适在东涯对仁斋著作的校订中得到了最为直接而充分的展现。在东涯对仁斋著作的校改中，最令人瞩目的当属对“道统”语汇的删削。东涯在仁斋《历代圣贤道统图赞》文末按语中说道：“道统之说，晚年不取，详见于《童子问》。”（伊藤仁斋，1985：69）就仁斋本人而言，其晚年对“道统之说”的反对大概仅仅意味着对宋儒的尤其是朱子学式的单线道统谱系的摒弃，以及与此紧密相关的对正面使用“道统”一词的避免。他所提出的“血脉意味论”，则正是可以取代此种单线道统论的新观点，是仁斋道统论批判的成果而非对象。然而在东涯眼中，仁斋晚年道统论批判的范围却扩展到了仁斋本人的“血脉意味论”，转换成了对一切关于道之传承的表述的拒斥。

基于这一判断，东涯几乎竭尽所能地抹除了仁斋思想中曾经存在过的道统论色彩。除了仁斋信奉宋学时期所作的《历代圣贤道统图赞》一文因全篇围绕道统立论，无法通过删去“道统”词汇加以修改，故作为仁斋早年思想的见证予以保留之外，仁斋论著中的“道统”论说几乎完全被东涯改写，如《中庸发挥纲领》第一条中的“孔孟道统之旨不出于仁义二字”被改为“孔孟之教不出于仁义二字”等等[17]。除了直接出现“道统”一词的文句之外，“血脉-意味”之说也是东涯删削的一个重点。东涯对作为读书之法的“血脉意味论”多有保留，但对语涉“道统”者每每加以改写。如仁斋《诚修笔记》原文：“学问之法，予岐而为二：曰血脉，曰意味。血脉者，谓圣贤道统之旨，若孟子所谓仁义之说是也。意味者，即圣贤书中意味是也。”[18]仁斋生前对这段文字并未作过修改，林本《语孟字义》亦保留此语原貌，而东涯却将“圣贤道统之旨”一语自行改为“圣贤学问之条理”（伊藤仁斋，1971：148），虽然仁斋本就在“学问之法”的语境下讨论“血脉”，但东涯对“道统”之词的删除切断了“血脉”一词与道统论的直接关联。又如《中庸发挥纲领》第五条“不知孔孟之血脉如何”，东涯将其改为“不察其合于孔孟之旨与否”，直接删去了“血脉”的表述以洗去“道统论”的痕迹。（三宅正彦，1987：324）

经过东涯的全面修订，仁斋著作中的“道统”色彩已经在相当大的程度上被遮蔽或抹消了。东涯试图借此塑造一个完全不持有任何道统观念、从根本上反对所谓道之传承谱系的仁斋形象。三宅正彦认为，经过东涯对“道统”语汇的校订，“仁斋学”实际上已经被“东涯学化”了：“仁斋学所包含的否定朱子学的意图和朱子学制约所残留的对立性被舍弃，只强调仁斋学说的无矛盾的调和。这与其说是仁斋学，不如说是东涯学。”（三宅正彦，1987：326）这一说法暗示了东涯与仁斋在道统观上存在某些重大的差异。诚然，东涯对道统论的反对态度较之仁斋更为鲜明，而其批判的立场也与仁斋有所不同。在《道统辨》一文中，东涯集中驳斥了前人的道统之说：

> 道者，昭乎天地之间也。如白日之中天，万古不坠，充塞上下，无所隐遁。其实行于君臣、父子、夫妇、兄弟之间，有目者见，有耳者听。贤者识其大者，不贤者识其小者。“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知”，无不有圣人之道，夫岂谁授而谁受之耶？此道之所以为大也……所谓道者，自修身、齐家、治国、平天下，至出入、动静、起居、应接，莫不由焉，何道统之有？时无圣人，则闻而知之；时有圣人，则见

而知之，孟子所言是也。观孟子之言，益知统之不可有也。[19]

东涯将道比做“白日中天”，显然来自前文所述仁斋将道比做“日月之系天”，二者皆论不可将道私有之意。然而东涯“何道统之有”一言，似乎将不私有之意推到极处，反而在“道统论”方面显示出了不同于仁斋的极端化。将其与仁斋对《孟子》末章“闻而知之”“见而知之”的诠释相对照，双方的差异便清晰可见：

此章孟子深望闻知者于千载之后也。盖见知之功易，而闻知之功难。故见而知之者常多，而闻而知之者，则非神会妙契于千岁之下者不能……盖学者之于道，虽亲游乎圣人之门，而接其仪刑，然非其才则不能任其道，无其志则不能得其道。苟有其才，亦有其志，则虽生隔千岁，地阻千里，犹相会于一室。心心相照，言言相合，不止受其耳提面命而已。闻知之妙，岂不大哉！此孟子所以于七篇之末，反覆详论，三致其意也。[20]

仁斋强调“闻而知之”重于“见而知之”，认为道可以超越时空的阻隔而为后世有才有志之人所领会，这固然也体现出道的“公共性”。但在他看来，道的传递仍然要寄望于某个“神会妙契于千岁之下”的个体。与仁斋相比，东涯在对道之“公共性”特征的强调上走得更远。东涯强调，所谓“道”并不是一个可以在人与人之间相互授受的东西，而是落实于人伦之间而为人人所共见共闻。凡是生活在人伦关系中的人，都至少在某种程度上承担着“道”，只不过在具体的承担方式上因人之贤愚、仁知而有所区别。这等于是说对“道”的把握已不再是少数杰出个体的专利。除了自外于人伦的佛教出家者以外，每个人都实际地参与到了道的传承中。在《童子问》卷下第29条中，仁斋批判“道统图”及韩愈道统说，强调道“有隐显而无断续”（伊藤仁斋，1966：251），这等于承认虽然道不会因无人传续而绝灭，但如果没有真正能“任道”“得道”的人出现，道仍然有“隐”的可能。这种可能性的存在，意味着人们仍应当推动道在历史进程中由“隐”而“显”，在道永恒不灭的前提下肯定了人的努力有其意义，为人发挥自身主观能动性留下了空间，而东涯却连此种可能性也一并忽略。在东涯的思路中，一切有关道统的论述都无从建立，因为道的传承已成为现成的事实。由此看来，东涯对仁斋涉及“道统论”文本的改削中，确如三宅氏所言暗含着某种将“仁斋学”置换为“东涯学”的理路。

然而仍须追问的是，为何以“绍述”为己任的东涯在道统问题上却走向了与其父不同的立场，并转而基于这种立场重构了仁斋的文本？对此问题，不妨结合当时东涯及其所领导的古义堂所处的学术环境来予以考察。在当时各派之间的学术纷争中，东涯采取了退避的态度，而这种态度的背后则是源于东涯本人谦退自守的性格，以及古义堂在仁斋身后论敌环伺的复杂处境。对于东涯的人品与学问，东涯的叛门弟子高养浩曾有一段描述：

温厚之长者也。博识洽闻，不减徂徕。惜哉性过谦让，而智乏施设；学包众美，而才短教诲。是以有问则答之，答亦不精详；不问则不示之，不示亦非有吝。然其于父师之说也，补苴罅漏，张皇幽渺，笔削改窜，可谓有大勋劳也。[21]

东涯就学识渊博而言，堪为当世翘楚。然而他既没有或无意于像其父仁斋那样展现出思想的原创性，也缺乏教学所需的机敏之才，这使得他难以在学派林立的儒学界以竞争的方式获得相对于其他学派的优势地位。他温厚谦让的性格，也使得他不愿介入纷争。然而，作为原创性思想家的仁斋已经去世，仁斋、东涯的弟子中又并无徂徕、春台或“崎门三杰”那样的杰出人物。作为古义堂领袖的东涯，不得不以自己的方式面对当时的学派竞争，为古义堂的发展寻找出路。

在东涯与徂徕学派通过从学者流动、文章传播等形式实现的交流中可以看到，面对颇具攻击性的徂徕、春台等人，东涯始终保持含容避让的姿态：

东涯与徂徕同时，各鸣东西，而徂徕每臧否东涯不置。或遇自西至者，即首叩以东涯所

业。东涯异于此。菅麟屿至日，出徂徕赠己序以见之。麟屿出，东涯曰："物氏文，譬犹蒙鬼脸恐喝孩儿者。"奥田三角多年亲炙东涯，闻其评骘徂徕，唯此一言耳。

弟子尝持徂徕《天狗说》来示东涯，时北村可昌、松周玄达在坐，同观极口刺讥讽之，而东涯喑不容一言。二生曰："此文非啻聱牙不成语，而说亦可谓不通矣。先生以为何如？"东涯曰："不。人各有见，何必轻驳之？况其形容天狗之状者尽矣，今之秉笔者恐不及。"二生大愧。

（原念斋，1816：7叶a）

东涯声动海内，四方后学多辐辏。菅麟屿既入徂徕门，又心向往东涯，遂负笈赴之。徂徕固不为意，春台却甚不平。各有送别诗……东涯一见，且笑曰："物先生襟度郭如可想见，太宰子亦慷慨有气节。"（原念斋，1816：7叶a-b）

面对作为论敌的徂徕，东涯极少有批评性的言论，甚至还屡屡加以称扬，这表明东涯无意陷入与徂徕学派之间的对峙中。结合这一语境，东涯对仁斋著作的许多改削都可找到三宅正彦所期待的"思想史特性"（三宅正彦，1987：326）。东涯曾将仁斋"最上至极宇宙第一书"的表述从《论语古义》的各卷题目中删去（三宅正彦，1987：323）。这一做法的效果在于稍稍遮掩仁斋对孔子与《论语》近乎极端的推尊态度，而其意图则是避免将仁斋与徂徕对孔子看法的差异摆在过于明显的位置，阻止学派间的纷争。东涯对待当时与古义堂并立的诸学派，大抵都采取不议论其是非的态度："东涯时，俊杰辈出，各竖旗帜，以自振一方。而《绍述文集》二十卷，不有一言及之，识者以为难。"（原念斋，1816：7叶a）在此种情势下，东涯若继续像仁斋那样标举孔孟之"血脉-意味"、黜落诸儒的道统观点，就难免受困于与其他学派的争论之中。东涯对道统的绝对否定坚持了仁斋对宋儒的批判意识，但他对仁斋之道统论的极力掩饰则是要避免这样的批判意识演变为现实中的学术争端。

借助自身的人品学问与谦退温和的"发展策略"，东涯致力于创造出古义堂与其他学派之间相对和平的氛围，为古义堂的发展开辟了一定的空间。而对仁斋道统论的"遮蔽"，无非是这一发展策略中的一环。从结果上看，这样的策略不能算失败。至少在东涯于元文元年（1736）去世之前，古义堂在京都地区保持了相对于崎门学与徂徕学的优势地位。那波鲁堂《学问源流》曰："虽有人云京都中以东涯之学为盛，徂徕之学为新奇之说，然学之者甚少。其后从徂徕之说者渐渐为多，遂至盛于关西、九州、四国之边，而为东涯之学者次第而衰，况为闇斋之流者绝稀……徂徕之说，享保中年以后，信风靡一世。然至盛于京都，则徂徕没后，由元文之初年，比至延享、宽延，十二三年间为甚。"[22]然而，这一策略却无形中损害了仁斋学的精神高度。仁斋对宋儒单线道统论的批判以及对"血脉意味论"的建构，不但是自身思想的表达，而且也使得江户儒学论域中的道统问题超越了朱子学与陆王学两端并立的格局，激活了江户儒者围绕道统的论争。面对这样一份"思想遗产"，东涯的选择是试图避开论争，极力削减仁斋理论中原有的尖锐性，与来自不同学派的学者各尊所闻，在互相尊重的氛围中继续己方对先圣真意的探索。这样的姿态，固然可以将其理解为坚持了仁斋对道之公共性的追求和对道统论之私有化的克服，但同时也使得仁斋对儒家之道的担负精神在古义堂的后世传承中渐渐失落。与仁斋相比，东涯满足于对古义学的坚守与传承，却绕开了"传道"的问题，这在某种意义上也限制了东涯身后古义学派发展的活力。伊藤氏父子在道统观上的歧异，不失为一个考察日本近世儒学学派发展与思想演进的切入点。

4 结语：道统的传承

虽然仁斋以"意味血脉论"对道统的革新被东涯或基于现实的考虑进行了削弱，但对于孔孟之道的尊崇与学习仍是贯穿古义学的核心纲领。然而，回到上文提到的问题，仁斋是否真的"得孔孟之正宗"？在对后学道统图之私相授受的批判之下，仁斋是否有着以孔孟批宋儒、借"公"之名义排

除异己，从而间接“私有”其道的意图？并且，身为日本人的儒者，有可能传承中国传统思想中的圣人之道吗？

首先可以确定的是，圣人之道大全大公，具有真理性与普遍性，其并不限于地域、民族、时间等一切纬度，而能为万世之人所受用。从这个角度来看，日本人、韩国人抑或全天下人，以其皆具有与圣人相同的人之本性，皆有可能对此大公至正之道加以认识、学习、内化与传承。如王家骅所言，儒学思想的普遍性包括这样一种意味：“它一直在思考着具有普遍意义的‘人的终极关怀’问题，并表现了对这一问题思考的独特趋向与智慧”。最重要的是，这种趋向与智慧，可以为其他民族接受，并与其他文明传统“交相映衬”“互为补充与融合”[23]。对于共同的具有普遍意义之问题的思考，暗含了这种思考并不是唯一的、不可更改的，而是开放的、可以进行交流甚至补充与融合的意味。将这种观点放在道统论上，便可以看到相较于道统之正统的传承与异端之排除，道在不同时代、不同地域因时而中、自我融洽的变化与发展更值得关注，后者正是道之传承的良性表现。而日本、韩国等东亚地区对于儒学的研究，在一定程度上丰富、推动了儒学的多样性发展，更体现了圣人之道自身的广大、包容与生命力。因此，以国别为限对道统之传承进行垄断的想法是自限且自大的。

回到仁斋这里，当发生其究竟是否得圣人之正统的问题时，便已陷入正统标准难以确立的困境之中，势必会落入一种主观意见。当标准不定而千人千议时，不仅朱子学、古义学会被抛离正统之道，连古之圣贤也会被肆意评价。或许所谓的“正统”并不是一条唯一的、确定的、可被规范化、制度化的道路，而是作为一个待抵达的目的地，等着人们在切实的社会生活中、在各自的生命历程中探索、靠近。而仁斋的“意味血脉论”，或许确实有以孔孟为标准批判朱子学的意图，这看起来也是一种“排除异己”的做法，但他从根本上指出了朱子学同样是一条抵达“终点”的路径，而直面“终点”才能处于更为本质的地位。而仁斋既以日月喻“道”，既知“道”之不可私有，便不可能以“公”的名义瓦解中国朱子学之权威，从而将之“私有”于日本，如山鹿素行以日本为中朝那般。

按丁纪先生所言：“中国之于道，有义务上之优先，却并无权益上之所专，如斯而已。”四海皆可出圣人，一圣人出则为天下之幸。道是广大而不可私有的，而传道之义务是不容忽视的。当以这样的观点为基础，内藤湖南等人所谓的东亚文化中心转移论，便具有极大的警示作用。我们需要思考和警惕的是，东亚其他地区的儒学发展是否会使得中国自身对于儒学的传承变得黯然失色，甚至发生偏转或断流，这是中国儒者必须面对的问题。而对于道统的传承是我们必须承担的责任，也是永恒的使命，正所谓“士不可以不弘毅，任重而道远”。

[本文为2017年度国家社会科学基金重大项目“日本朱子学文献编纂与研究”（项目批准号：17ZDA012）阶段研究成果。项目主持人：林美茂]

注

[1] 彭永捷.论儒家道统及宋代理学的道统之争[J].文史哲，2001（2）：36.
[2] 朱杰人.二程与朱子的道统说[J].华东师范大学学报（哲学社会科学版），2018（2）：60.
[3] 土田健次郎.道学之形成[M].朱刚，译.上海：上海古籍出版社，2010：465-467.
[4] 蔡涵墨，李卓颖.新近面世之秦桧碑记及其在宋代道学史中的意义[M]//姜锡东，主编.宋史研究论丛：第12辑.保定：河北大学出版社，2011：1-2.
[5] 伊藤仁斎.童子問[M]//家永三郎，清水茂，大久保正，校注.日本古典文学大系：第97　近世思想家文集.東京：岩波書店，1966：251.
[6] 伊藤仁斎.語孟字義[M]//吉川幸次郎，清水茂，校注.日本思想大系：33　伊藤仁斎 伊藤東涯.東京：岩波書店，1971：148.
[7] 冯天瑜，彭池，邓建华，编.中国学术流变[M].上海：上海人民出版社，2019：83，156.
[8] 伊藤仁斎.古学先生詩文集[M]//三宅正彦，編.近世儒家文集集成：第一卷.東京：ぺりかん社，1985：22.
[9] 三宅正彦.京都町衆伊藤仁斎の思想形成[M].京都：思文閣出版，1987：156.
[10] 伊藤仁斎.同志会笔記[M]//三宅正彦，編.近世儒家文集集成：第一卷.東京：ぺりかん社，1985：110-111.

[11] 澤井啓一.伊藤仁斎:孔孟の真血脈を知る[M].京都:ミネルヴァ書房,2022:193.
[12] 相良亨.伊藤仁斎[M].東京:ぺりかん社,1998:80-81.
[13] 子安宣邦.仁斎学講義:『語孟字義』を読む[M].東京:ぺりかん社,2015:218-220.
[14] 伊藤仁斎.仁斎日札[M]//井上哲次郎,蟹江義丸,編.日本倫理彙編:第五卷　古學派の部(中).東京:育成會,1901:174.
[15] 浅見絅斎.辨大学非孔氏之遺書辨[M]//關儀一郎,編.日本儒林叢書:第4冊.東京:東洋圖書刊行會,1929:1-4.
[16] 荻生徂徠.蘐園随筆巻三[M]//今中寛司,奈良本辰也,編.荻生徂徠全集:第一巻.東京:河出書房新社,1973.
[17] 伊藤仁斎.中庸發揮[M]//關儀一郎,編.日本名家四書注釋全書:学庸部1.東京:東洋圖書刊行會,1923:4.
[18] 三宅正彦.解題[M]//三宅正彦,編.近世儒家文集集成:第一巻.東京:ぺりかん社,1985:69.
[19] 伊藤東涯.紹述先生文集:卷八[M].刊本.平安(京都):文泉堂,1761(宝暦十一):9丁b-11丁a.
[20] 伊藤仁斎.孟子古義:巻七[M]//關儀一郎,編.日本名家四書注釋全書:孟子部1.東京:東洋圖書刊行會,1926:344-345.
[21] 原念斎.先哲叢談:巻四[M].刻本.京都:植村藤右衛門,1816(文化十三):9丁a.
[22] 那波魯堂.學問源流[M].刊本.京都(京都):風月荘左衛門,1799(寛政十一):22丁a-b.
[23] 王家骅.日本儒学史论[M].南京:江苏人民出版社,2019:494.

作者简介:贾晰　女　汉族　中国传媒大学马克思主义学院讲师　研究方向:日本儒学、宋明理学
联系方式:E-mail:1207009657@qq.com
作者简介:祁博贤　男　汉族　吉林大学哲学社会学院讲师　研究方向:日本儒学、宋明理学
联系方式:E-mail:15124132374@126.com

The Public Nature and Transmission of the Dao: An Analysis of Confucian Orthodoxy from the Perspective of Kogigaku's "Theory of Bloodline and Meaning"

Abstract: The Confucian orthodoxy has been subject to numerous controversies regarding its transmission lineage since its inception. Japanese kogigaku scholar Ito Jinsai pointed out the danger of later orthodoxy diagrams privatizing the originally public Dao. Instead, he advocated for an approach that focused on the Dao itself rather than the transmitters, striving to preserve its entirety and public nature. Jinsai proposed the "Theory of Bloodline and Meaning," which emphasizes the study of "The Analects" and "Mencius." "Bloodline" refers to the fundamental principles such as ren (benevolence) and yi (righteousness) that serve as the guiding, normative, and consistent elements of the Dao. "Meaning" pertains to the profound meanings within the writings of sages, characterized by its vastness, simplicity, and difficulty to grasp. These two aspects—bloodline and meaning—have three types of relationships (source- flow, precedence, and difficulty) and two dimensions (vertical and horizontal). Jinsai's "Theory of Bloodline and Meaning" faced backlash from Zhu Xi scholars, who criticized it as "personal doctrine" and "not the true bloodline," prompting Jinsai's eldest son, Ito Togai, to "revise" and "adjust" his father's orthodoxy theory. This transformation led to the "Togaification" of Jinsai's teachings. Togai's inclusive and modest approach aimed to avoid contemporary academic disputes for the development of the Kogido school but inadvertently compromised the spiritual height of Jinsai's scholarship.
Keywords: Orthodoxy; Public; Theory of Bloodline and Meaning; Kogigaku; Japanese Confucianism

Authors' Information:
Jia Xi (Female)
Postdoctoral Fellow in Teaching and Research at Communication University, China
Chinese Philosophy
E-mail: 1207009657@qq.com

Qi Boxian (Male)
Lecturer at Jilin University, China
Chinese Philosophy
E-mail: 15124132374@126.com

(责任编辑:李广悦)