

伍、

伊藤仁齋對孟子學的解釋：

內容、性質與涵義

漢唐崇古訓，濂洛重新義，
斯事亦前定，隨時各為貴。
如何末學徒，與奪其攘臂。

——廣瀨淡窓¹

一、背景與問題

《孟子》這部經典在德川時代（1600-1868）日本思想史上，²常發揮某種思想的溫度計的作用，許多儒者的思想立場乃至政治態度，都可以從他們對孟子學的解釋而窺其消息。《孟

¹ 廣瀨淡窓（1782-1856）：《讀孟子》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年），第9卷，孟子部一，頁18-19。

² 《孟子》書傳入日本的年代，各家說法不一，據井上順理考證，其事約當奈良朝初期，當在公元第九世紀左右。天長四年（公元827年），滋野貞所撰之《經國集》中已引用《孟子》書之文句，至寬平年間（公元890年代）《孟子》書已著錄於《日本國見在書錄》，此下經鎌倉、南北朝時代及室町時代，《孟子》書在日本流傳甚廣，不僅地方學者研習《孟子》，朝廷幕府及博士家亦講讀傳授（參看井上順理：《本邦中世までにおける孟子受容史の研究》〔東京：風間書房，1972年〕，頁214）。逮乎德川時代，儒學研究大興，派別流行不可勝數，有朱子學派、折衷學派、陽明學派……等等，朱子學派尤為其大宗，朱子之《四書集註》影響尤大。

子》之所以在德川思想史中發揮溫度計的作用，除了由於諸多思想學派之間的學術爭辯之外，最重要的因素是孟子政治思想是一套以「民本」與「德治」為中心的權力結構論述³，這一套論述在德川封建政治體制的脈絡中被解讀時，不但引起德川統治者的敏感，⁴而且也在儒者之間激起各種不同的反應。個別儒者的思想傾向與政治立場，常常從他們對孟子學的反應中透露無遺。

伊藤仁齋（維楨，1627-1705）是十七世紀古學派的大師，寬永四年（1627）生於京都堀川，十一歲開始從師句讀及作詩，

³ 參考黃俊傑：《孟學思想史論·卷一》（臺北：東大圖書公司，1991年），第6章，頁161-180；Chun-chieh Huang, *Mencian Hermeneutics: A History of Interpretations in China* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2001), Chap. 4, pp. 80-102.

⁴ 舉例言之，德川時代日本皇太子和天皇皆須研讀《論語》、《孟子》。但《孟子》書中凡與皇帝專制不合者，講官在進講之際均刪除不講。京都大學總圖書館清家文庫所藏《清原宣賢自筆自點本趙注孟子》（第14卷第7冊），就保留了永正13年（1516）10月17日至翌年10月21日，宣賢為知仁親王講《孟子》時的註記。例如《孟子·公孫丑下》：「古者棺槨無度，中古棺七寸，槨稱之。自天子達於庶人，非直為觀美也，然後盡於人心。」在這句話中，「自天子」三字之旁，宣賢就註曰：「『自天子』三字御讀除之。」參考井上順里：《本邦中世までにおける孟子受容史の研究》，頁513；關於所謂「清家本」《孟子》之版本問題，參考小林俊雄：〈清家本孟子てきすと考〉，《日本中國學會報》第31集（1979年10月），頁239-263；關於孟子之東傳日本，參考井上順理：〈孟子傳來考〉，《鳥取大學學藝学部研究報告（人文・社會・科學）》第15卷（1964年12月），頁211-232；關尾富太郎：〈孟子の傳來とその普及〉，《漢文教室》第43號（1959年7月），頁1-9；小林俊雄：〈孟子傳來とその周邊——井上順理著本邦中世までにおける孟子受容史の研究を讀みて〉，《就實論叢》第3號（1973年11月），頁1-12。此類所謂「御讀禁忌」與朱元璋時的《孟子節文》頗有異曲同工之妙。1997年8月15日，我赴京都大學總圖書館欲觀《清原宣賢自筆自點本趙注孟子》而未能如願，憾甚！

寬永十九年（1642）十六歲，開始讀朱子《四書集註》、《朱子語類》、《四書或問》、《近思錄》、《性理大全》等宋明理學典籍，頗為尊崇宋儒。正保二年（1645），仁齋購得《李延平答問》，反覆誦讀，心向伊洛之學。萬治元年（1658），仁齋三十二歲，撰〈仁說〉一文，並以仁齋為別號。從寬文二年（1662）起，在堀川自宅開帳授徒，組同志會，撰〈同志會籍申約〉等文，從事社會教育工作，並開始起草《論語古義》、《孟子古義》、《中庸發擇》等書，時年三十六歲。仁齋對宋學（尤其是朱子學）批判不遺餘力，所撰論述孟子思想的著作有《語孟字義》（1683年，時年五十六歲）、《童子問》（1692年，時年六十五歲）及《孟子古義》（卒後15年，1720年出版）等書，隨處就孟子大義加以發揮、推衍，並藉釋孟而回歸孔孟原始教義，駁斥朱子學，⁵卓然自成一家之言，伊藤仁齋的孟子學是德川初期儒學史的重要組成部分，值得加以探究。

⁵ 關於伊藤仁齋的傳記為數至夥，對仁齋思想發展析論較為深入的論著有：子安宣邦：《伊藤仁齋：人倫の世界の思想》（東京：東京大學出版社，1982年）；關於仁齋的教育事業及其在德川教育史的地位，較詳盡的論著有：加藤仁平：《伊藤仁齋の學問と教育：古義堂即ち堀川塾の教育史的研究》（京都：第一書房，1940年，1979年）；相良亨：《伊藤仁齋》（東京：株式會社ペリかん社，1998年）。德川時代古學派所代表的反朱子學思想，也出現於清代（1644-1911）的中國以及李朝時代（1392-1910）的朝鮮。就其思想的性質而言，東亞近世儒學史上反朱子學的興起不僅在空間上廣及中日韓三地區，在時間上也涵蓋十七、十八及十九世紀三百年。就其所表現的思想內容而言，則反朱子學者多循經典疏解之途徑以達其反朱子學之目的。其中尤以清儒戴震（東原，1723-1777）、德川儒者伊藤仁齋及李朝晚期儒者丁若鏞（茶山，1762-1836）最足為代表。關於這個問題，另詳：黃俊傑：〈東亞近世儒學思潮的新動向——戴東原、伊藤仁齋與丁茶山對孟學的解釋〉，收入拙著：《儒學傳統與文化創新》（臺北：東大圖書公司，1983年），頁77-108。

爲了比較全面地探討仁齋的孟子學，這篇論文擬扣緊下列三個問題，進行探討：

- 1.伊藤仁齋如何重新詮釋孟子學？
- 2.仁齋孟子學的基本性質何在？方法如何？
- 3.仁齋孟子學有何思想史之涵義？

全文論述的展開，除了第一節交代本文宗旨之外，第二、三、四節分別針對這三個問題加以分析，指出仁齋釋孟以「王道政治」爲中心，以攻排宋學回歸孔孟爲目標，其性質是「護教學」(apologetics)，其所運用的是以訓詁學之方法企圖澄清他心目中的孟子「原意」，其所得在此，所失亦在此。仁齋之孟子學一方面批判宋學，拒斥宋儒之超絕的(transcendent)「理」，另一方面則展現十七世紀日本古學派回歸孔孟基本教義之思想趨勢。本文第五節則綜合上述各節論述，提出結論。

二、仁齋孟子學之內涵

(一) 孟子學以王道政治論為本

孟子學廣大悉備，面向甚多，具體表現而爲「顯微無間」之思維方法、「天人合一」之生命觀、「內外交輝」、「身心一如」之身體觀、「群己和諧」之社會觀與「人民本位」之政治觀。東亞儒學史上闡孟釋孟之各國儒者所見不一，賢者識其大，不賢者識其小，各是其所是，而非其所非。就其大體觀之，(1) 伊

藤仁齋認為孟子學的基本重心（他所謂的「血脈」⁶）在於「王道」政治；（2）仁齋解孟子「王道」，特重實踐，展現德川古學派的「實學」性格；（3）仁齋對孟子王道政治的論釋，（a）特重「王者之心，以民為天」，（b）肯定湯、武放伐論，頗能掌握孟子政治思想之肯綮。我們依序闡釋這三項論點。

（1）仁齋論孟子學之重心說：

孟子之學，孔門之大宗嫡派也。其學以仁義為宗，而所謂王道者，亦由仁義而行，非外仁義而有所謂王道者矣；而至所以求仁義，則以惻隱、羞惡、辭讓、是非之心為之端，以功利邪說為之害。所謂性善者，明仁義之有於己也；浩然之氣者，明仁義之功用也。存心者，存此也；養性者，養此也；盡心者，盡此也；求放心者，求此也，皆莫非所以求仁義也。故孟子之學，莫要於求仁義，而求仁義莫先於擴充四端之心，可謂一本矣，非若朱子泛論錯說，而無所本也。⁷

⁶ 仁齋說：「學問之法，予歧為二：曰血脈，曰意味。『血脈』者，謂聖賢道統之旨，若孟子所謂仁義之說是也。『意味』者，即聖賢書中意味是也。蓋意味本自血脈中來，故學者當先理會血脈；若不理會血脈，則猶船之無柁，宵之無燭，茫乎不知其所底止。然論先後，則血脈為先，論難易，則意味為難，何者？血脈猶一條路，既得其路程，則千萬里之遠，亦可從此而至矣。若意味，則廣大周遍，平易從容，自非具眼者，不得識焉。予嘗謂，讀《語》、《孟》二書，其法自不同，讀《孟子》者，當先知血脈，而意味自在其中矣；讀《論語》者，當先知其意味，而血脈自在其中矣。」見伊藤仁齋：《語孟字義》，收入井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》（東京：育成會，1901年），卷之五，古學派の部（中），卷下，頁50。

⁷ 伊藤仁齋：《孟子古義》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年），孟子部一，頁3。

又說：

愚謂孟子之學，以仁義為本，而王道為要。若一則因陰陽消長之變，已是吉凶悔吝之象。雖夫子以義理斷之，而當時未至與《詩》、《書》並行，故屢屢稱《詩》、《書》，論《春秋》，而未嘗有一語及《易》者也。趙氏云：孟子通五經，長《詩》、《書》。其言之固淺，非所以論孟子也。程子因仕止久速之言，而曰知《易》者莫如孟子，亦不免乎牽強。孟子意極忠厚，其學以王道為主，以仁義為宗。勸人君，以仁為先，救民為急。至於誨人，則專以反求其身為務，滋味可掬。其以孟子為發越，為無可依據，為有些英氣者，豈知孟子者乎哉？⁸

揆仁齋之意，「王道」乃孟學之中心關懷，是孟子學「血脈」之所在。

進一步來說，仁齋認為孟子學特見精神之重心在「王道」，而不在「性善」，最明顯的是他註解《孟子·離婁上·1》說：

或曰：「人心本然之善，不可添一物，而孟子何以不專主仁心，而還以行先王之道為言耶？」曰：「四端之心雖美，而不知充之，則父母至近，由不能事之，況於保四海乎？明性之善不可恃，而學問之益，不可限量也。故曰：『苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。』可知雖有愛人之心，然不行先王之道，則所謂徒善，而不可以行也必矣。其解《孟子》，不以王道為主，而專倡性善

⁸ 《孟千古義》，總論，頁4-5。

之說者，不善讀《孟子》者也。」⁹

仁齋認為「王道」較「性善」更為重要，更是孟子學之根本重心。

(2) 在仁齋的解釋之下，孟子的「王道政治」以「仁」為其核心，尤其是以王者之「仁」心為其根本基礎。仁齋註《孟子·離婁下·15》云：

若孟子之論王道，橫說豎說，千變萬化，出之而愈不竭。然而要其歸，亦不出於一「仁」字，斯之謂說約。後之學者，動欲以言論著述，益廣其說，不亦左乎？¹⁰

仁齋所謂的作為「王道」基礎的「仁」，特重統治者之以「仁」存心，即所謂「王者之心」，他註《孟子·盡心下·14》說：

民為重，君為輕。知王者之心，而後可為此論。朱氏曰：「以理言之則民貴，以分言之則君貴。」蓋不然也。君貴民輕，天之所敘，雖以理言之，然民未必重於君。惟王者之心，以民為天，而不以崇高為樂，凡其所行，一無非為民。故知王者之心，而後可為此論也。¹¹

⁹ 《孟子上古義》，卷4，頁138。

¹⁰ 《孟子上古義》，卷4，頁171。但是我們必須強調：仁齋所說的「仁」，指愛人等具體行動。《童子問》卷上第45章云：「問：『仁畢竟止於愛歟？』曰：『畢竟止於愛。愛，實德也，非愛則無以見其德也。苟有一毫殘忍刻薄忤害之心，則不得為仁。故學至於仁，便為實德。』」（見伊藤仁齋：《童子問》，收入《近世思想家文集》〔1966年，1988年〕，頁216-217）。仁齋以作為具體行動的「愛」釋「仁」，此與朱子以「心之德，愛之理」釋「仁」相去懸絕。古學派之「實學」取向，亦由此顯透。

¹¹ 《孟子上古義》，卷7，頁324。

我們必須掌握仁齋釋《孟》之「王道」政治以「王者之心」為基礎這項事實，才能理解何以仁齋對於「孟子不尊周王」這件事提出不同的看法。我在《孟學思想史論·卷二》第四章¹²，曾分析宋代儒家學者對於孟子政治思想的爭辯，並探討在爭辯往返之中所蘊含的問題。北宋以降，部分宋儒對孟子政治思想爭辯的引爆點在於孟子不尊周王並遊說諸侯以統一天下的行為。孟子不尊周王之所以成為引爆點，實有其北宋政治史的特殊背景在焉。從北宋（960-1127）建國以來的大環境來看，孟子不尊周王這件事所潛藏的王霸異質論與君臣相對說，對北宋以降中央集權的政治體制，以及尊王的政治思想，均形同水火。就王安石（1021-1086）變法特別標榜孟子作為精神標竿而言，孟子無形中為王安石新法運動背書，遂不免激起反新法的人士的批判。在這兩大政治使因素的輻輳作用之下，孟子的不尊周王終於成為眾矢之的，引爆宋儒的孟子學爭議。其中王霸之辨隱涵著理想主義與現實取向兩種政治態度的對立。擁護孟子尊王黜霸的宋儒，大致都抱持理想主義，以理想中的「三代」作為論政的標準，以堯舜作為取法的對象，王安石就是典型的代表。反之，批判孟子的宋儒傾向於將三代、秦、漢、隋、唐一體視之，從現實角度論政，司馬光（君實，1019-1086）即為代表人物。伊藤仁齋在元祿四年（1692）辛未秋八月初五日六十五歲時，曾撰〈孟子勸諸侯行王道論〉乙文，提出對「孟子不尊周王」的看法：

或曰：「孔子之時，周室雖微，遺澤尚存，故春秋以尊周

¹² 黃俊傑：《孟學思想史論·卷二》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年），第4章，頁127-190。

為義。至孟子時，王靈掃地，誰復知有周。當是時，諸侯能行王道，則可以王矣，此孟子勸齊、梁之君也。孔、孟惟視天命之改與未改耳，其心未初異也。」

予曰：「子論甚正矣，然於孟子之本旨，則未盡也。夫王者本以德而言，未必斥位言之，吾子之意，亦將以廢周天王，自踐天子位，號令諸侯，而後方可。〔……〕齊、梁之君，若能聽孟子，得行王道而王焉，則當尊周之天王，以自修方伯職，號令諸侯，聘享以待，始終無逾臣節矣。若天下朝覲者，不之周之天王，而之齊、梁之君；訟獄者不之周之天王，而之齊、梁之君；謳歌者，不謳歌周之天王，而謳歌齊、梁之君，天子亦不自安其位，使其卿士持節奉冊，禪以天子位。然後不得已，而受王命，奉周之天王，以一侯國，如山陽公、鄴國公例，永使周祀不絕，而後之中國踐天子位焉，是王者之心，而孟子所謂王者如此。若不然，則曰：『天命已改，遽廢天子』，以為庶人已自抗然，敢居天子位，是篡也，王者不為。」¹³

仁齋在這篇文章所駁斥的孟子「天命」說是指程頤（伊川，1033-1107）的說法。《二程集》有以下一段文字：

或謂：「孔子尊周，孟子欲齊王行王政，何也？」先生曰：「譬如一樹，有可栽培之理則栽培之，不然須別種。聖

¹³ 伊藤仁齋：《古學先生詩文集》，收入相良亨等編：《近世儒家文集集成》（東京：株式會社べりかん社，1985年），第1卷，卷2，〈孟子勸諸侯行王道論〉，頁26下-29上，總頁50下-52上。

賢何心，視天命之改與未改爾。」¹⁴

程頤所說孟子「欲齊王行仁政」，見於《孟子·梁惠王上·7》孟子以「保民而王」對齊宣王（在位於 319-301B.C.）之問。程子認為孟子之所以不尊周，乃是「視天命之改與未改」。伊藤仁齋批判這種說法，他引舜避禹之子之史實而指出：

寧我棄天下，而天下不我棄焉，而後敢從天下之心，此王者之心也。若謂天命在我，遽登天子之位，行天子之事，豈其本心乎哉？嗚呼！王道之義，隱於天下久矣，雖被服儒者，扭世俗之恆見，而不識王道之正大，故於孟子之言，或詆、或斥、或非、或疑之，又或得其皮膚，而遺其真髓。孟子之旨，鬱乎不著於後世也寥矣。¹⁵

伊藤仁齋對「孟子不尊周王」這件事，所強調並不是在周王之上存有一個位階更高而且普遍性的「天命」，以認定周王是否可尊；他特別重視的是王者之以「仁」存心，恭謹敬慎。換言之，伊藤仁齋所重視的是王者的特殊性的德行，而不是普遍性的「天命」或「天理」。正如溝口雄三所說，中國的「天理」，亦即是道德或理法之「天」，它遵循一種客觀的條理。日本的「理」與自然的「天」，與其說是客觀的條理，毋寧說是純粹主觀的東西，是個人內在的心境，兩者差異極大¹⁶。僅此一端，可顯示

¹⁴ 《二程集》（北京：中華書局，1981年），〈河南程氏外書〉，卷11，頁145。

¹⁵ 伊藤仁齋：《古學先生詩文集》，頁29下，總頁52。

¹⁶ 溝口雄三著，趙士林譯：《中國的思想》（北京：中國社會科學出版社，1995年），頁9。其實，不僅「天命」概念在中、日思想史上有普遍性與特殊性之差異，「公」、「私」概念也是如此。溝口指出，在平安時代，日本思想中所謂的「公」是指天皇，鎌倉時代以後「私」更是指自己的第一人稱；但是中國思想史的「公」則是指原理性或道德性的公正等觀念，「私」是指利

中日思想史在表面的近似性之下所潛藏的重大差異。

由於仁齋認為孟子學之「血脈」在於「王道」而不是在性善論，所以，他認為《孟子》一書意趣之所在是〈梁惠王〉、〈公孫丑〉、〈滕文公〉這三篇（「上孟」），其餘四篇（「下孟」）則是前三篇的根據。仁齋說：

讀書要知作者之意所在。此書前三篇，備記孟子事業出處，至於〈離婁篇〉，始及議論。故今定以前三篇為「上孟」，後四篇為「下孟」。蓋古人之學，以經世為務，而修身以為之本，明道以為之先，皆所以歸夫經世也。故讀孟子之書者，當於前三篇觀其歸趣，而於後四篇知其所本也。¹⁷

在「上孟」之中，仁齋認為〈梁惠王篇〉尤其是孟子王道論之根本肯綮，因為「此篇總論王道之要，本末兼該，巨細殫舉，可謂聖門之要法，學問之本領矣。蓋王道之學，儒者之專門，其說雖散見疊出於七篇之中，然其提綱挈領，推本開端，千變萬化，使人易曉者，莫深切明細於此篇。故以此篇為七篇之首，其意微矣。」¹⁸因此，《孟子·梁惠王》各章，凡是孟子談到具體的養民措施，仁齋都特別加以稱讚、推衍、發揮，仁齋在《孟子古義》中對《孟子·梁惠王》各章闡釋甚多，具體展現德川時代古學派的「實學」取向。

己、偏私，中、日之間差異甚大。參考溝口雄三：〈日本的近代化及其傳統因素：與中國比較〉，收入李明輝編：《儒家思想在現代東亞：總論篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998年），頁195-216。

¹⁷ 《孟子古義》，總論，頁1-2。

¹⁸ 《孟子古義》，卷1，頁1。

(3a) 仁齋對孟子「王道」政治論的闡釋，涉及「王」之定義以及「王道」之內涵，我們接著依序加以分析。仁齋強調孟子所謂「王」者之判準在德不在位，並本此標準批駁宋儒。他解釋《孟子·梁惠王·3》說：

此章詳論王道，本末兼該，最為明白。學者信能熟讀焉，則其於王道，猶指諸掌。而先儒疑孟子者，以勸諸侯王為罪。殊不知孟子所謂王者，本以德稱之，而不必以居天子位為王也。齊、梁之君，苟能行仁政，而得天下之心焉，則雖為諸侯，皆可以稱為王者也。何者？文王三分天下，有其二以服事殷，則實諸侯也，而孟子論王道，每必以文王為法。又嘗云：「天無二日，人無二王。」而觀其告宋桎，秦、楚二王各悅仁義，則皆可以為王也，然則是人有二王也。由是觀之，孟子不必以踐天子位為王，而苟能行仁政，則秦、楚二王，亦皆可以稱王者也。其以孟子為勸諸侯王者，非也。¹⁹

在這一段註解中，仁齋強調孟子心目中之「王」者指成德而行仁政之諸侯，並非指居天子之位的「王」。他認為宋儒主張孟子勸諸侯為王是錯誤的解讀。仁齋此解就其表面觀之，與孟子尊王黜霸之說微有出入，²⁰但究其實質涵義，則與孟子政治思想並

¹⁹ 《孟子古義》，卷1，頁7-8。

²⁰ 孟子心目中之「王」是指將來一統天下實行仁政之新「王」，並非如仁齋所說不居天子之位之「王」。蕭公權師說：「孟子黜霸，其意在尊王而促成統一。然所尊者非將覆之周王而為為出之新王，所欲促成者非始皇專制天下之統一而為先秦封建天下之統一。簡言之，孟子之意在乎立新政權以復舊制度。」見師著：《中國政治思想史》（臺北：聯經出版事業公司，1980年），上冊，頁102；並參看拙著：《孟學思想史論·卷一》，第6章，頁161-180。

無歧出。仁齋一再強調「王」者以仁存心，例如他解釋「子曰：『民可使由之，不可使知之。』」這句話說：「不可使知，王者之心也；欲使知之，霸者之心也，此王霸之所以分歟？」²¹仁齋明白指出王者之心必「以民為天」，他解釋孟子「民為貴，社稷次之，君為輕」這句話說：

民為重，君為輕。知王者之心，而後可為此論。朱氏曰：以理言之則民貴，以分言之則君貴，蓋不然也。君貴民輕，天之所敘，雖以理言之，然民未必重於君。惟王者之心，以民為天，而不以崇高為樂，凡其所行，一無非為民。故知王者之心，而後可為此論也。²²

討論至此，可能滋生一種疑問：如果「王者之心」偏離了人民的福祉，人民應如何處置？伊藤仁齋對這個問題的態度，至為明確，他正面肯認孟子的革命論。我們接著轉入仁齋對孟子的革命論之解釋。

(3b) 伊藤仁齋在解釋《孟子·梁惠下·7》「聞誅一夫紂矣，未聞弑君者也」一句時，寫了一篇文章申論湯、武之放伐並非弑君，而是「天下放伐之也」，仁齋說：

孟子論征伐，每必引湯、武明之。及其疑於弑君也，乃曰：「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」蓋明湯、武之舉，仁之至，義之盡，而非弑也。然而後世異議之徒猶置其

仁齋所謂「王者」不必以踐天位的觀點，亦見於六十五歲時所作的〈孟子勸諸侯行王道論〉一文，見《古學先生詩文集》，卷2，頁51。

²¹ 伊藤仁齋：《論語古義》，卷4，頁122。

²² 《孟子古義》，卷7，頁323-324。

喙者，何哉？徒就其跡辨之，而未有直得孟子之意，而極論明辨，是非分明，歸於至當而止之說也。何者？道也者，天下之公共，人心之所同然，眾心之所歸，道之所存也。傳曰：桀放於南巢，自悔不殺湯於夏臺；紂誅於牧野，悔不殺文王於羑里。夫天下非一湯、武也，向使桀、紂日悛其惡，則湯、武不必征誅，若其惡如故，則天下皆為湯、武，不在彼則在此，不在此必在彼。縱令彼能於南巢牧野之前，得殺湯、武，然不改其惡，則天下復必有如湯、武者，出而誅之，雖十殺百戮，而卒無益。故湯、武之放伐，天下放伐之也，非湯、武放伐之也。天下之公共，人心之所同然，於是可見矣。孟子之言，豈非萬世不變之定論乎？宋儒以湯、武放伐為權，亦非也。天下之同然之謂道，一時之從宜之謂權。湯、武放伐，即道也，不可謂之權也。²³

仁齋這一段解釋，相當強調天下民意之重要，肯定政權之轉移以民意為依歸，但更值得注意的是他所說「道也者，天下之公共，人心之所同然，眾心之所歸，道之所存也」這句話。這句話顯然與宋明理學中的「道」之超越意義與形上內涵有所不同，而從人民的現實生活（所謂「人倫日用」）去掌握「道」，而提出「天下之同然之謂道」的觀點。伊藤仁齋在解釋《論語》「子曰：麻冕禮也。今也純儉，吾從眾」時又說：

²³ 《孟千古義》，卷1，頁35-36。仁齋的解釋受到荻生徂徠的批判，參看野口武彥：《王道と革命の間：日本思想と孟子問題》（東京：筑摩書房，1986年），頁59-250；河村義昌：〈江戸時代における尊孟非孟の争論について〉，《都留文科大学研究記要》第5集（1968年6月），頁21-40。

君子之道，造端於夫婦。故堯、舜授禪，從眾心也；湯、武放伐，順眾心也。眾心之所歸，俗之所成也。故惟見其合於義與否，可矣。何必外俗而求道哉？若夫外俗而求道者，實異端之流，而非聖人之道也。²⁴

仁齋在這裡提出一種「道在俗中」的觀點，認為「何必外俗而求道哉？」他所批評的「先儒」就是程子，程子之言見於朱子《論語集註》所引。仁齋以「道在俗中」解構宋儒的「超絕」之「道」，具體展現德川古學派從人倫日用層面掌握「道」之思想的實學取向。

在解釋了仁齋思想中「道」的「人民性」之後，我們就可以進而分析他對孟子的湯、武放伐論的解釋。仁齋說：

齊、梁之君，若能聽孟子，得行王道而王焉，則當尊周之天王，己自修方伯職，號令諸侯，聘享以時，始終無渝臣節矣。若天下朝覲者，不之周之天王，而之齊、梁之君；訟獄者不之周之天王，而之齊、梁之君；謳歌者，不謳歌周之天王，而謳歌齊、梁之君，天子亦不自安其位，使其卿士持節奉冊，禪以天子位。然後不得已，而受天命，奉周之天王以一侯國，如山陽公、鄴國公例，永使周祀不絕，而後之中國踐天子位焉，是王者之心，而孟子所謂王者如此。若不然，而曰天命已改，遽廢天子，以為庶人，己自抗然，敢居天子位，是篡也，王者不為。²⁵

²⁴ 《論語古義》，卷之五，頁 130。

²⁵ 伊藤仁齋：〈孟子勸諸侯行王道論〉，頁 50。

仁齋反對以「天命」論作為革命之依據，可能是生於德川封建體制的歷史背景之下，深恐各地諸侯假「天命」之名而行奪權之實，陷人民於水深火熱之中，但仁齋堅持人民主體性這一點是毫無疑問的。試看他這一段雄渾有力的宣示：

夫天下者，天下之天下，非長為漢氏之物。苟可興焉，則興之可矣，否則唯當安吾民焉耳，是王者之心也。²⁶

「天下者，天下之天下」，這是典型的孟子學精神。仁齋出身町人，從未出仕，他從民間教育入手，組織「同志會」，以普及民智作為改造社會之手段。仁齋戮力於社會教育事業，並堅持能安民者始能為王，主張「道在俗中」，因此，「王道」即是安民之道。這類行動與主張對德川封建體制誠有其潛在威脅。總而言之，誠如渡邊浩所說，伊藤仁齋是近世日本儒者之中以暴君放伐為「道」之呈現的第一人。²⁷故仁齋之政治思想與孟子政治思想理路近似，血脈相通。

（二）「孟子性善之說本就氣質論之」²⁸

伊藤仁齋的孟子學解釋中另一個極具指標意義的面相，就是他對孟子人性論的解釋。仁齋詮釋孟子性善說的言論散見於《孟子古義》、《語孟字義》及《童子問》等書，而以「孟子性

²⁶ 伊藤仁齋：〈論諸葛孔明非王佐之才〉，收入《古學先生集》，引文見頁 52。

²⁷ 渡邊浩：《近世日本社會と宋學》（東京：東京大學出版社，1985 年），頁 239。

²⁸ 伊藤仁齋：《語孟字義》，卷中，「性」，頁 34。牟宗三曾區分中國哲人所說的兩種性論；一是屬於氣之自然之性，一是屬於理之超越的、道德性之性（見牟宗三：《心體與性體》〔臺北：正中書局，1968 年〕，第 2 冊，頁 327），仁齋所說之性屬於前者。

善之說本就氣質論之」一語，最能綜括其基本論旨。(1) 伊藤仁齋認為孟子性善說乃是在人之作為有形的具體存在的脈絡中而說，而不是在超越而普遍的宇宙秩序的脈絡中論述；(2) 從思想史角度觀之，仁齋對孟子性善說的解釋，基本上(a)遙契於告子(約公元前420-350?)與漢儒之即「生」以論「性」之傳統，(b)而與十八世紀中國的戴震(東原，1723-1777)的釋孟言論極其神似；(3)仁齋就所謂「氣質」論述孟子性善說，於孟子性論頗有歧出，未可稱為善解。我們依序析論上述三項論點。

(1) 仁齋詮釋孟子性善說的言論甚多，但持論一貫，《語孟字義》這一段文字最具有代表性：

性，生也，人其所生，而無加損也。〔……〕而孟子又謂之善者，蓋以人之生質雖有萬不同，然其善善惡惡，則無古今無聖愚，一也，非離於氣質而言之也。

孔子曰：「性相近也，習相遠也。」此萬世論性之根本準則也。而孟子宗孔子，而願學之，其旨豈有二也乎哉？孟子故言：「物之不善，物之情也。」可知其所謂性善也者，即述孔子之言者也。然後儒以孔子之言為論氣質之性，孟子之言為論本然之性。信如其言，則是非孔子不知有本然之性，孟子不知有氣質之性者乎？非惟使一性而有二名，且使孔、孟為同一血脈之學，殆若涇渭之相合，薰蕕之相混，一清一濁，不可適從，其言支離決裂，殆不相入若此。夫天下之性，參差不齊，剛柔相錯，所謂性相近是也。而孟子以為人之氣稟雖剛柔不同，然其趨於善則一也，猶水雖有清濁甘苦之殊，然其就下則一也。蓋就相近之中而舉其善而示之也，非離乎氣質而言。

故曰：「人性之善也，猶水之就下也。」蓋孟子之學，本無未發、已發之說。今若從宋儒之說，分未發、已發而言之，則性既屬未發而無善惡之可言，猶水之在於地中，則無上下之可言。今觀謂之猶就下也，則其就氣質言之，明矣。又曰：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。」其意以為，雞犬之無知，故不可告知以善。若人之情，雖若盜賊之至不仁，然譽之則悅，毀之則怒，知善善而惡惡，則足與為善。是乃吾所謂善者也，非謂天下之性盡一而無惡也。以此觀之，則孟子所謂性善者，即與夫子「性相近」之旨無異，益彰彰矣。〔……〕孟子性善之說，本就氣質論之，而非離乎氣質而言之也。其他若曰動心忍性，曰形色天性也，曰口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，皆以氣質論之，益分曉矣。²⁹

這一段詮釋的中心論旨在於：孟子所謂「性善」之說，乃就氣質而論，並非離乎氣質而言之。因此，為了正確了解上引仁齋這段話的涵義，我們必須首先解讀「氣質」二字的涵義。

正如朱子（晦庵，1130-1200）所說，「氣質」之說起於張載（橫渠，1020-1077）與程頤，³⁰特別是張載在《正蒙·誠明

²⁹ 《語孟字義》，卷上，「心」，頁33-34。

³⁰ 黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1983年新校標點本），卷4，頁70：道夫問：「氣質之說，始於何人？」曰：「此起於張、程。某以為極有功於聖門，有補於後學，讀之使人深有感於張、程，前此未曾有人說到此。如韓退之《原性》中說三品，說得也是，但不曾分明說是氣質之性耳。性那裡有三品來！孟子說性善，但說得本源處，下面卻不曾說得氣質之性，所以亦費分疏。諸子說性惡與善惡混，使張、程之說早出，則這許多說話

篇》說：「形而後有氣質之性。善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者也。」³¹這句話中所謂的「氣質之性」，誠如勞思光所說，是指：人既有形而成爲一具體存在，則必有其具體化之條件；這種條件稱爲「氣質」，而「氣質」本身又有另一種「性」，此即「氣質之性」。「氣質之性」只表示作爲具體存在所有之殊別性，而不表得自「天」之共同性，故說「君子有弗性者也」。³²在程朱學派用語習慣中，所謂「氣質之性」與「本然之性」對舉，指處於具體時空條件下的人之存在之條件或狀況，不是指在抽象而普遍的「理」或「天」的本體論意義下的人性。伊藤仁齋解釋孟子人性論時所說的「性善本就氣質而論」，是將人性下降到日常生活或所謂「人倫日用」層面中加以思考，而不是將人性上升到超越的「理」的層面來思考。伊藤仁齋基本上認爲：「人之性善」這項事實只有在具體的日常生活中才能被發現，而拒絕在具體的世界之上另立一個超越的形而上的世界。³³仁齋對於人性問題所採取的基本立場，與前文所分析仁齋從人倫日用解釋「道」之觀點互相呼應。

自不用紛爭。故張、程之說立，則諸子之說泯矣。」

³¹ 《張載集》（臺北：里仁書局，1981年），頁23。

³² 勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1983年，1993年），三上，頁181-182。

³³ 當代日本學者對仁齋學的反形上學性格，均有共識。例如石田一良就說，仁齋學是一種「絕對的人間學」，反對「天中心主義」的宋學，主張從人的立場來理解人。參看石田一良：《伊藤仁齋》（東京：吉川弘文館，1960年，1973年），頁140；並參考相良亨：〈人倫日用における超越——伊藤仁齋の場合〉，收入《相良亨著作集》（東京：株式會社ぺりかん社，1996年），第2冊，頁220-300。子安宣邦稱仁齋的思想世界是一種「人倫的世界」，其說極是。見子安宣邦：《伊藤仁齋：人倫的世界の思想》，尤其是第1章，頁27-60。

但是，仁齋對孟子性善論所提出的這種解釋，對孟子學的超越面向之掌握頗有違失。舉例言之，《孟子·盡心上》第一章是《孟子》全書中義蘊極為豐富的一章。孟子以四十字的篇幅，說明「心」、「性」與「天」三者間之連貫性，指出人的生命中之「既內在而又超越」的性質，言簡意賅，文有盡而意無窮，確為中國古代思想史之重要文獻。孟子所循「盡心→知性→知天」之思路，就孟學之體系言，乃本乎孟子「擴充」之觀念。孟子思想中之「心」實無限量，惻隱、羞惡、恭敬、是非等價值判斷皆源自於「心」；但此心擴而充之，不僅可以撤除人我藩籬，足以保四海，甚至可以泯除天人界限，達到「上下與天地同流」之境界。伊藤仁齋對這一章的解釋，特別著重批判朱子的「性即理」³⁴之說，他說：

或曰：「性即理也，非窮理，則無以盡乎心之量，如何？」
 曰：「孟子之書，自首至終，通貫一意，別無他說。所謂知性者謂知性之善，養性者謂養性之善，皆以性之善而言，一無知性之理之說。所謂心者，皆指仁義之良心而言，又無以心之量而言者也。大凡欲讀孟子之書者，當以孟子之言相證，不可以己之意解之。凡舊解所說者，

³⁴ 朱子對孟子之「盡心」、「知性」、「存心」、「養性」之解釋，可歸納為以下幾項命題：(1) 性即理，具有普遍性，所謂「知性」即探索此普遍性之理。(2) 作為認知活動之「知性」，在發生程序是先於作為德行活動之「盡心」。(3) 「心」既「具眾理而應萬物」，故「心」是認知心，而非道德心。以上三項命題均受到朱子以後儒者之批判。另詳黃俊傑：《孟學思想史論·卷二》，第5章，頁191-252。關於朱子對《孟子·盡心上·1》之解釋，較為深入的分析可參：市川安司：〈孟子集註「盡心」の解釋について〉，收入氏著：《朱子哲學論考》（東京：汲古書院，1985年），頁125-142。

皆臆度之見，非孟子之旨也。」³⁵

又說：

盡心者，謂擴充四端之心，而至於其極也。知性者，謂自知己性之善而無惡也。言自能盡其心者，知其性之善可以擴充也；苟能知其性之善，則知天亦在其中矣。蓋性則天之所命，善而無惡，故曰知性則知天矣。³⁶

伊藤仁齋批駁朱子「性即理」之說，固然雄渾有力，但是，他拒絕在具體而特殊的「人倫日用」層面之上，另立一超越而普遍的形上世界，如此一來，使他對孟子「盡心→知性→知天」的超越進路，難以確切掌握。

說明這一點，最有代表性意義的是伊藤仁齋對《孟子·公孫丑上·6》「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也」這句話的解釋。伊藤仁齋說：

端，本也。言惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，乃仁義禮智之本。能擴而充之，則成仁義禮智之德，故謂之端也。先儒以仁義禮智為性，故解端為緒，以為仁義禮智之端緒見於外者，誤矣！³⁷

他反對朱子將「端」解為「緒」，他將「端」解為「本」，認為四端之心乃仁義禮智之本。這種說法略近於趙岐（邠卿，？-210）

³⁵ 《孟千古義》，卷7，頁284。

³⁶ 《孟千古義》，卷7，頁283。

³⁷ 《孟千古義》，卷2，頁69。

古註：「端者，首也。人皆有仁義禮智之首，可引用之」，皆未能適當地掌握孟子心學中「心即理」之特質。在孟子學解釋上，陸九淵（象山，1139-1193）的〈與李宰〉書頗能遙契孟子精神。此信透顯孟子心學之要義有三：（一）心對五官具有優先性。象山云：「心於五官最尊大。」此語與《孟子·告子上》「大體」、「小體」之區分，以及帛書《五行篇·經 22》云：「耳目鼻口手足六者，心之役也」，思路一脈相承；（二）作為價值自覺的心具有普遍性。象山曰：「四端者，即此心也。天之所以與我者，即此心也。」象山又云：「心只是一箇心，某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同。」皆與《孟子·告子上》「至於心，獨無所同然乎？」之說血脈相通；（三）心與理具有同質性。象山明白揭示：「人皆是心，心皆具是理，心即理也。」亦與孟子所持「盡心、知性、知天」之說契合。³⁸伊藤仁齋對四端之心的解釋，使孟子心學原有的博厚高明的超越面向為之失落，不免有將孟子學扁平化的危險。誠如李明輝所說，陸、王一系思想家將四端之心上提到本心之層面，本心即具仁、義、禮、智之理。此「具」並非在認知關係中的「具」，而是在道德立法中的「具」。四端之心為本心所發，仁、義、禮、智之理為本心所立，所以心與理為一。³⁹伊藤仁齋的解釋於孟子心學頗有歧出。

（2）從東亞儒學史立場觀之，仁齋對孟子性善論的解釋，

³⁸ 參看黃俊傑：《孟學思想史論·卷二》，附錄 11，陸九淵：〈與李宰〉，頁 536-538。

³⁹ 李明輝：〈孟子的四端之心與康德的道德情感〉，收入氏著：《儒家與康德》（臺北：聯經出版事業公司，1990年），頁 143-144。

基本上繼承漢儒論性之傳統。仁齋說：

性，生也，人其所生，而無加損也。〔……〕而孟子又謂之善者，蓋以人之生質雖有萬不同，然其善善惡惡，則無古今無聖愚，一也，非離於氣質而言之也。⁴⁰

正如上文所說，仁齋從人之作為具體存在之角度論人性。

(2:a) 仁齋的說法，走的是即「生」以言「性」的思想路數，與告子(約 420 ? -350 ? B. C.)及漢儒的傳統可謂遙相契合。《孟子·告子上·3》「告子曰：『生之謂性』」，告子是就人之知覺運動等生物事實以言性，與孟子就人之作為價值自覺之主體以言性，可謂南轅北轍，兩者如冰炭之不相容。自告子以降，在「生之謂性」這一條思路上，代有其人。《荀子·正名篇》云：「生之所以然者，謂之性。」漢代董仲舒(約 179-104B. C.)在《春秋繁露·深察名號篇》說：「如其生之自然之資，謂之性。」《白虎通·性情篇》也說：「性者，生也。」王充(27-?)《論衡·初稟篇》說「性，生而然者也。」許慎(叔重，?-121)《說文解字·心部》云：「性，人之陽氣，性善者也。從心，生聲。」以上漢儒種種關於人性之言論，皆持「生之謂性」之立場。伊藤仁齋說：「性者，生之本，以所存而言；情者，生之欲，以好惡而言；而才者，所以行之者也。三者皆由氣質而得名。」⁴¹又說：「四端之端，古注疏曰：端，本也，為仁義禮智之端本起於此也。〔……〕孟子之意以為，人之有四端也，猶其身之有四體，人人具足，不假外求。苟能擴充之，則猶火燃泉達，竟成

⁴⁰ 《語孟字義》，卷上，「性」，頁 33。

⁴¹ 《孟千古義》，卷 6，頁 242。

仁義禮智之德，故以四端之心爲仁義禮智之端本。此孟子之本旨，而漢儒之所相傳授也。」⁴²凡此種種論點，均與漢儒意見一脈相承。

(2:b) 伊藤仁齋所持這種即「生」以言「性」的立場，在東亞比較思想史的視野中，特具歷史意義。年代晚於伊藤仁齋約一世紀的十八世紀中國戴震，對孟子學的解釋就與伊藤仁齋之說若合符節。我最近以《孟子字義疏證》爲中心，分析戴震對孟子的解釋，發現：戴震進行古典新詮這項工作時依恃的理論基礎是「一本論」，即將「自然」與「必然」視爲同源循環之關係。在「一本論」照映之下，戴震將人性理解爲人的生物性的生存本能，並斬斷宇宙秩序（孟子所謂「天道」）與人間秩序（孟子所謂「人道」）的聯繫，從而解構孟子學之超越性層面。在戴震解釋下的孟子性善論由於欠缺博厚高明的超越性依據，所以顯得扁平化，人不免成爲「一度空間的人」。戴震解釋孟子學所採用的是訓詁學的方法，他將詮釋學問題轉化爲訓詁學的問題。由於這種方法論上的翻轉，使他在清儒中別樹一幟，自成體系。但是，他從孟子學與宋儒的思想脈絡中脫逸出去，不僅未能掌握孟子學的思想內涵，他對宋儒的攻擊雖雄渾有力卻不致命，因爲他並未進入宋儒思想的「詮釋之環」。在這個範圍之內，也在這個意義上，我們可以說，戴震的孟學雖然有心於經由釋孟以駁宋儒，但是方法論的限制使他未能進入孟子學與宋儒的思想系統，遂使他的孟子學變成不成功的護教學。⁴³

伊藤仁齋的孟子學解釋，不論在主要論點（尤其是即「生」

⁴² 《語孟字義》，卷上，「四端之心」，頁 36。

⁴³ 黃俊傑：《孟學思想史論·卷二》，第 8 章，頁 327-368。

以言「性」這一點上，或是在方法論上（另詳下節），都與戴東原取徑相近。這種現象可以反映公元十七世紀以降中日儒學史的一個共同趨勢，值得加以注意。

(3)伊藤仁齋對孟子性善論的解釋之所以從孟學的大經大脈中逸脫出去，除了方法論的理由（說詳下節之析論）之外，更重要的內在原因則在於仁齋對孟子心學的誤解。仁齋解釋孟子的「心」概念說：

心者，人之所運用思慮。本非貴，亦非賤，凡有情之類，皆有之。故聖人貴德，而不貴心。《論語》中說心者，纔有「其心三月不違於仁」，及「從心所欲，不逾矩」，及「簡在帝心」三言而已，然皆不以心為緊要。至於孟子多說心，然亦皆指仁義之良心而言，不特說心，曰本心，曰存心是也。大凡佛氏及朱子盛言心者，本不知德之為可貴，而妄意杜撰耳，與孔、孟之旨實霄壤矣。橫渠曰「心統性情」，非也。孟子曰「存心養性」，又曰「動心忍性」，以此觀之，心自是心，性自是性，所指各殊。若以心為統性情，則單言心而可。既言「存心」，而又言「養性」，則其言豈非贅乎？而偏言「養性」，而遺「情」字，則其言亦偏矣。蓋養性則情自正，不別用修情工夫也。⁴⁴

這一段論述中，有兩項論點最關重要：（一）「心」是發揮「思慮運用」等功能的認知心（「心者，人之所運用思慮」）；（二）「心」與「性」是二物而非一（「心自是心，性自是性，所指各殊」）。諸如此類的論斷，與孟子心學相去甚遠。

⁴⁴ 《語孟字義》，卷上，「心」，頁 31-32。

我最近曾歸納孟子心學的要義有三：(1) 普遍必然性；(2) 超越性；(3) 連續性。第一項特質是就「心」之作為價值意識的創發者而言，有其普遍必然性，不因時因人因地而有所不同。第二項特質是就「心」之價值判斷能力有其宇宙論根源而言，「心」有其超越性。第三項特質則是就「心」的價值意識之實踐而言，「心」可以從個人、社會、至宇宙不斷地「擴充」（用孟子語）而不斷裂，因而構成一種「連續性」。就孟子心學之整體而言，不論從「心」之開創價值意識的普遍必然性觀之，或就「心」之價值根源的超越性觀之，或就其實踐之連續性觀之，孟子的「心」都因為具有價值判斷的能力，所以是規範性的，而不是中性的。伊藤仁齋說「心」「本非貴，亦非賤，凡有情之類皆有之，故聖人貴德，而不貴心」，與孟子視「心」為「大體」之思想，頗有歧出。所謂「心」的普遍必然性，是指在孟子思想中，「心」作為一個價值意識的創發者這項事實，不因人因地而改變，具有普遍必然性。在《孟子·告子上·15》孟子與公都子的對話中，孟子認為作為「大體」的「心」具有「思」的能力，而作為「小體」的「耳目之官」則欠缺「思」的能力。孟子指出，一切的價值意識都源自於內，「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」（《孟子·告子上·6》）又說：「君子所性，仁義禮智根於心。」（《孟子·盡心上·21》）「心」之作為人的價值意識的來源，有其普遍必然性，故孟子說：「心之所同然者何也？謂理也、義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」（《孟子·告子上·7》）孟子思想中的「心」是一切價值（如仁、義、禮、智）的根源。「心」不是一張白紙，因而也不是一切價值意識的接受器（如荀子所主張者）。因為「心」之價值判斷能力乃係普遍而必然的事實，所以，孟子認為「心」可以支配「身」，而不受「身」的拖累。孟子從

「心」的普遍必然性導出了「性善」的命題。

孟子的「心」的超越性是孟子心學的第二項特質。孟子認為，「心」的價值判斷能力有其宇宙論的根源。《孟子》全書多處涉及人的生命與宇宙同步同質的命題。孟子認為，人生而具有惻隱、羞惡、恭敬、是非之心（《孟子·告子上·6》），此種道德心為四體之主。人之生命雖可分為「心」、「氣」、「形」三層次，但人如能以集義之工夫養氣，即能寓理帥氣（所謂「志，氣之帥也」），培成「浩然之氣」，以轉化形體（所謂「氣，體之充也」），一面使氣志合一，一面使「形」為「氣」所滲透，而達到「踐形」之境界。人經由養氣之工夫，可以知心知性而躍入宇宙大化之本源（所謂「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣」），而與宇宙之最終實在（ultimate reality）同步互動。職是，孟子思想中人的「超越性」實涵有兩層意義：一是指人有其內在之善性，所謂「四端之心」人皆有之；二是指人之內在善苗有其宇宙論之根源，亦即人性實根源於天命。

孟子心學的第三項特質就是連續性。這裡所謂的「連續性」包括兩個涵義。第一個意義的「連續性」是指：人從「個人」到「社會、政治」到「宇宙」，是一個連續開展的階段性歷程。每一個階段都是下一個階段的基礎，孟子稱之為「本」（所謂「天下之本在國，國之本在家，家之本在身」），三個階段連續展開而不可切斷。任何一個階段的斷裂，在孟子看來都是生命的欠缺。「個人」的充實，是「社會、政治」健全的基礎；而「個人」及「社會、政治」福祉的提昇，都有其宇宙論的根源。從一方面看，「天命」下貫而為人性；從另一方面看，民心在政治上的向背，也反映而為「天命」的移轉。孟子思想中這種將「個人」、「社會、政治」及「宇宙」視為連續性發展歷程的特質，可以

具體地展現中國文化中的「天人合一」或當代學者所說的「既內在又超越」的特質。這個意義下的「連續性」可以稱爲「發展的連續性」。第二個意義的「連續性」是指：「個人」、「社會、政治」及「宇宙」等三個層次之間，存有一種互相滲透、交互作用的關係。具體地說，「個人」在孟子思想中並不是如告子所說的與「社會」切斷聯繫的孤獨的個體，而是與「社會」密切互動，與「社會」中的每一個個體共生共榮共感的整全的人。在這種「個人」與「社會」或「政治」共生共感的連續性中，當然會有某種「私人領域」與「公共領域」之間的緊張性，但是孟子認爲這種表面上的緊張性，可以通過「心」之作爲價值主體所具有的普遍必然性，加以泯除於無形之中。孟子心學的精義，也於此透露無遺。其次，「社會、政治」層次與「宇宙」層次，也因同具道德之質素，而存有感應關係。孟子引用《尚書》，在「天聽」、「天視」與「民聽」、「民視」之間建立連續性。凡是切斷這種連續性的統治者，孟子斥之爲「一夫」。復次，孟子思想中的「個人」與「宇宙」之間也存有一種感通的連續性。所謂「盡心」→「知性」→「知天」，在孟子思想中是一個連續的發展歷程，「天道」與「人道」透過「誠」而取得互動關係（《孟子·離婁上·12》：「誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也。不誠，未有能動者也。」），人應該敬其在我，實踐「天道」（《孟子·盡心下·24》：「聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」）。孟子從日常生活所見的具體事實，如人見孺子之將入於井而生「怵惕惻隱之心」（《孟子·公孫丑上·6》），見人牽牛過堂下就死地而「不忍其觳觫」

(《孟子·梁惠王上·7》)，而論證人具有「四端之心」或「良心」，這種「心」並有其超越性的根源。⁴⁵

伊藤仁齋將孟子的「性」解釋為「生之本，以所存而言」，又將「心」解釋為「人之所思慮運用，本非貴，亦非賤」，完全切斷了孟子思想世界中人的存在的超越性根據，而且與孟子心學中「心」的普遍必然性、超越性與連續性，均有重大歧出。仁齋孟子學之歧出之所以不可避免，乃係決定於他的方法論取徑。所以，我們轉而分析仁齋孟子學的性質及其方法論。

三、仁齋孟子學的性質與方法

(一) 仁齋孟子學是護教學

我們要衡定仁齋孟子學的性質，最好的策略是將它置於中國孟學詮釋史的背景中加以比較考察。

我最近以孟學詮釋史為中心，建構中國儒家詮釋學的類型學，⁴⁶指出通過悠久的經典註疏傳統所見的中國詮釋學，在儒、釋、道各家有其互異之面貌，其中以儒家詮釋學最具有經世致用之取向，亦即所謂「實學」之涵義特別顯著。儒家詮釋學至少有三個突出的面相：(一)作為解經者心路歷程之表述的詮釋學：許多儒者透過註經以表述企慕聖賢境界之心路歷程，如朱子(1130-1200)集註《四書》以建立一己之哲學，解釋《孟子》

⁴⁵ 黃俊傑：《孟學思想史論·卷二》，第7章第2節，頁290-294。

⁴⁶ 同前註，頁471-479；Chun-chieh Huang, *Mencian Hermeneutics: A History of Interpretations in China* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2001), pp. 255-267.

「知言養氣」說以表詮個人對生命之體認；王陽明（1472-1529）在其「百死千難」的心路歷程中所得之「心即理」與「致良知」之精神體驗中，重新解釋孟子學，都是具有代表性的例證。（二）作為政治學的儒家詮釋學：由於帝制中國的政治體制是以君主為主體，而儒家政治理想是以人民為主體，儒家之價值理想難以在現實世界中實踐，於是，許多儒家學者在有志難伸之餘，以經典註疏之學術事業寄寓其經世濟民之政治理想。這種詮釋學是一種道德學，而且其中「治道」遠多於「政道」，如康有為（1859-1927）著《孟子微》於二十世紀列強對中國鯨吞蠶食之危機年代，皆寄託其救世宏圖於名山事業之中。（三）作為護教學的儒家詮釋學：歷代儒者以經典註疏作為武器，批駁佛、老而為儒學辯護者代不乏人，如王陽明通過對孟子的「盡心」與「集義」等概念的重新解釋以批駁朱子學；清儒戴震在公元 1777 年撰《孟子字義證疏》駁斥宋儒及佛、老之思想，也是這種類型的中國詮釋學的代表作品。在以上這三種類型的儒家詮釋學中，所謂「作為護教學的詮釋學」尚可細分為兩種類型：（a）就思想體系內部來看，重新詮釋經典常常是批駁同門而異調之「非正統」解釋之重要手段；（b）從不同思想體系之間的互動情況來看，許多詮釋者常常重新解釋經典以攻排本門以外之「異端」思想。

扣緊上述背景來看，伊藤仁齋的孟子詮釋學可以說是一種護教學。更精確地說，伊藤仁齋是透過詮釋孟子以反駁宋儒，並澄清（他心目中的）先秦孟子學之原意；但是，仁齋的護教學是一種不成功的護教學，其主要原因是他並未進入宋儒的思想系統。我們接著闡釋這兩項論點。

伊藤仁齋以註《孟》為手段，所欲完成之目標在於對宋儒

思想遺產之駁斥，誠所謂「項莊舞劍，志在沛公」。舉例言之，仁齋主張氣一元論，隨處駁斥宋儒理氣二元之說。仁齋說：「蓋天地之間，一元氣而已。或為陰，或為陽，兩者只管盈虛消長往來感應於兩間，未嘗止息，此即是天道之全體。」⁴⁷又說：「非有理而後生斯氣。所謂理者，反是氣中之條理而已。」⁴⁸仁齋反對宋儒在「人倫日用」的現實世界之上另立一個「理」的超越世界。他主張超越世界只能在現實世界之中覓求，並指出宋儒的「理」受禪學之影響。⁴⁹

伊藤仁齋也藉釋《孟》以批駁宋儒對孟子「王道」論的解釋。他在《童子問》中卷第八至二十三章，反覆駁斥宋儒從「存天理，去人欲」立場論「王道」。仁齋說：

王道雖固不出仁義兩者，然約而論之，則一「仁」字盡之矣。荀子所謂「粹而王，駁而霸」，及「諸侯有盡天理之極，而無一毫人欲之私」等論，皆議論可聞，而非實知王道者也，不善讀《孟子》故也。⁵⁰

仁齋明白駁斥宋儒未能掌握孟子「王道」之現實性格。他又設問並作答如下：

⁴⁷ 《語孟字義》，卷上，「天道」，頁 11。

⁴⁸ 同前註，「天道」，頁 12。

⁴⁹ 同前註，「理」，頁 24。許多日本學者析論伊藤仁齋之反宋學，常從江戶社會中大名、武士、庶民階級森嚴的社會背景入手，指出仁齋未曾出任，故與主流思想朱子學保持距離（參看：阿部吉雄：〈日鮮中三國の新儒學の發展と比較して〉，《東京支那學報》第 12 號 [1996 年]，頁 1-20），這種說法有其社會史之理據，但本文從思想史立場分析仁齋反朱子學之思想原因與方法論根據，期為此一問題進一新解。

⁵⁰ 《童子問》，中卷，第 8 章，頁 222。

問：「先儒論王道，必曰：『盡天理之極，而無一毫人欲之私。』此語甚善，無可以加焉。何故不與王道相稱？」曰：「聖人之治天下也，以天下大同之道，治天下大同之人。建大中之道，而不為過高之行。故中庸曰：『君子以仁治人，改而止。』蓋盡天理之極，非人人之所能，無一毫人欲之私，亦非具形骸、有人情者之所能為。聖人不以此自治，亦不以此強人。由仁義行，非行仁義也。孟子曰：『先王有不忍人之心，斯有不忍人之政。』又曰：『文王視民如傷。』聖賢之論王道如此，未聞以盡天理之極而無一毫人欲之私為王道者也。蓋無一毫人欲之私，即所以盡天理之極，而盡天理之極，便所以無一毫人欲之私也。少林曹溪之徒，可以當之，而若吾聖人，則不以此為道，故不可以此論王道也。宋儒之意，必謂達摩、惠能所以不免為異端者，以其棄人倫也。若使彼不棄人倫，則於盡天理之極而無一毫人欲之私，殆無餘功也。⁵¹

仁齋認為孟子的「王道」政治是指平實而具體的為民創造福祉的措施（我們在本文第二節第一小節已有詳細討論），不是如宋儒所說的嚴「天理」、「人欲」之辨的「王道」。仁齋顯然是針對朱子與陳亮（同甫，1143-1194）之間的「漢唐王霸」之辯而發。扣緊《孟子·梁惠王》中孟子所陳述的「王道」之具體措施而言，仁齋確實亦言之有據。但是，仁齋過度強調「王道」的現實性格，卻也可能遺落了孟子「王道」政治的超越性之根據。這種遺落之所以不可避免，固然與仁齋的樸素實在論的思想立

⁵¹ 《童子問》，中卷，第8章，頁222。

場有關，但是更重要則是由於仁齋的方法論所導致的。

(二) 訓詁學方法及其問題

仁齋以及其他古學派儒者重新詮釋孔孟以駁斥宋儒，常採取的方法是：(1) 以訓詁學方法解決詮釋學問題；(2) 這種方法未能深入掌握孟子思想的超越層面，遂使仁齋的孟子詮釋學成爲不成功的「護教學」。

(1:a) 仁齋的方法在他解釋古典儒學兩大重要概念「理」與「道」之時，展現得最爲清楚。我們首先討論仁齋對「理」的解釋，他說：

若「理」字本死字，從玉里聲，謂玉石之文理，可以形容事物之條理，而不足以形容天地生生化化之妙也。
〔……〕理是有條而不紊之謂，義是有宜而相適之謂。
河流派別，各有條理之謂理。⁵²

又說：

「理」字與「道」字相近，道以往來言，理以條理言。
故聖人曰「天道」、曰「人道」，而未嘗以「理」字命之。
〔……〕可見以理字屬之事物，而不係之天與人。⁵³

仁齋所採取的是一種樸素實在論的哲學立場，他以「條理」解釋「理」，而不在超越層面解釋「理」(「以『理』字屬之事物，而不係之天與人」)。

⁵² 《語孟字義》，卷上，「理」，頁 22。

⁵³ 同前註，頁 21。

仁齋廣泛引用字書，從訓詁學立場掌握「理」之「古義」係「條理」，企圖由此解構宋儒所說的「理」。仁齋的方法與十八世紀的戴東原如出一轍。戴東原說：「理者，察之而幾微必區分以別之名也，是故謂之分理；在物之質，曰肌理，曰腠理，曰文理；得其分則有條而不紊，謂之條理。」⁵⁴日本古學派與中國清儒治學方法取徑相近，由此一端亦可窺其端倪。伊藤仁齋對「理」字的解釋，基本上係漢儒舊義。《淮南子·原道訓》：「夫能理三苗，朝羽民。」高誘注：「理，治也。」⁵⁵《白虎通》卷八〈瑞贄〉亦以珪為「其理具備」。⁵⁶許慎《說文解字》：「理，治玉也。」大抵漢儒多以「分理」解「理」，仁齋之說即本此而來。

但是，仁齋以「條理」解釋「理」，將「理」之存有論層面及價值判斷內涵完全剔除，則與孟子對「理」的用法不免有所扞格。《孟子》書中「理」字共七見，固有四例作「條理」解（如〈萬章下〉：「金聲也者，始條理也。」），但是〈告子上·7〉：「心之所同然者何也？謂理也，義也」之「理」字，則有強烈之道德判斷涵義。仁齋所持之實在論立場，實難以掌握孟子學之價值論面向。再進一步來看，仁齋之實在論立場亦使他難以進入宋儒的「詮釋之環」。周敦頤（1017-1073）《通書·禮樂》云：「萬物各得其理，然後和。」此下經二程以至朱子，「性即理」之說大暢，朱子之「理一分殊」尤為其思想之理論基礎。大抵言之，宋儒之「理」多指超越性之原理而言，宋儒正是在仁齋

⁵⁴ 戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震全集》（北京：清華大學出版社，1991年），第1冊，卷上，「理」，頁151。

⁵⁵ 《淮南子》（四部叢刊初編縮本），卷1，頁4下。

⁵⁶ 陳立：《白虎通疏證》（北京：中華書局，新編諸子集成本），上冊，頁350。

所謂「係之天與人」⁵⁷的脈絡中講「理」。仁齋對宋儒「理」學之批判，未能進入宋學之殿堂直搗核心，故就宋學之觀點言，仁齋之批判實未能得其肯綮。

(1:b) 其次，我們再考察仁齋對「道」之解釋。在《語孟字義》「道」條，仁齋說：

道，猶路也，人之所以往來也。〔……〕大凡聖賢與人說道，多就人事上說。〔……〕凡聖人所謂道者，皆以人道而言之。〔……〕道者，人倫日用當行之路。⁵⁸

仁齋之詮釋誠有其訓詁學之依據，可謂甚得「古義」。《說文解字》：「道，所行道也，一達謂之道。」《釋名·釋道》：「道，蹈也；路，露也，言人所踐蹈而露見也。」甚至《尚書·洪範》：「王道蕩蕩，無黨無偏。王道平平，無反無側。王道正直，會其有極，歸其有極。」均以「路」釋「道」。仁齋說：「道，猶路也」，確有所本。

(2) 但是，仁齋本訓詁學之方法，能否正確詮釋孟子學？這個問題的答案恐怕是否定的。且不論早在公元前 524 年（昭公十八年），子產（見於公元前 543 年記載；死於公元前 522 年）已有「天道遠，人道邇」之說（《左傳》昭公十八年），《易·繫辭傳》有「形而上者謂之道」之說法，均以「道」字指抽象之理或秩序言；孟子的「道」的用法，也多指抽象之價值而言。《孟子·盡心下·16》：「仁也者，人也。合而言之，道也。」即以「道」指人對仁之踐履。《孟子·離婁上·12》：

⁵⁷ 《童子問》，中卷，第 8 章，頁 222。

⁵⁸ 《語孟字義》，卷上，「道」，頁 18-19。

孟子曰：「〔……〕是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。」

這一段話更顯示孟子思想世界中的「仁」具有超越性，人可以把宇宙的本然（孟子所謂「天之道」）加以內在化，使它轉化為人日常生活的當然（孟子所謂「人之道」）。孟子更指出，「誠」是溝通「天道」與「人道」的動力。

由此可見，伊藤仁齋所解釋的孟子的「道」顯然抖落了孟子學的超越性內涵，將孟子思想中的「人」加以扁平化而成為「一度空間的人」。凡此種種缺失，都是由於伊藤仁齋以訓詁學方法解決詮釋學問題有以致之，其結果則是仁齋的孟子學成為一種不成功的「護教學」。

四、仁齋孟子學的思想史涵義

（一）回歸原典運動的新動向

現在，我們的問題是：在東亞近世儒學史上，仁齋的孟子學有何思想史之涵義？針對這個問題，我想提出兩項思想史的涵義：（一）伊藤仁齋的孟子學解釋，透露了十七世紀以降東亞儒者回歸原典運動的新動向；（二）也代表日本古學派對宋學批判思潮的濫觴。我們先探討前者。

伊藤仁齋嘗序其《語孟字義》云：

予嘗教學者以熟讀精思《語》、《孟》二書，使聖人意思語脈，能了然於心目間焉，則非惟能識孔、孟之意味血脈，又能理會其字義，而不至於大謬焉。〔……〕一一本

之於《語》、《孟》，能合其意思語脈而後方可，不可妄意遷就，以雜己之私見，所謂方枘圓鑿，北轅適越者，固不虛矣，故著《語孟字義》一篇。⁵⁹

又說：

欲為孔、孟之學者，不可以不讀孔、孟之書。欲讀孔、孟之書者，不可以不識孔、孟之血脈。讀孔、孟之書，而不識孔、孟之血脈者，猶船之無柁，夜行之無燭，瞽者之失杖，而莫識其所嚮方也。其可乎？苟讀孔、孟之書，而識孔、孟之血脈，天下何書不可讀？何理不可辨？⁶⁰

伊藤仁齋主張《論語》、《孟子》二書是儒家思想之淵源，他推崇《論語》為「最上至極宇宙第一書」，⁶¹而《孟子》則為「《論語》之義疏」，⁶²兩者之價值均高出於六經之上。仁齋教誨學生，詮釋儒學必須回歸孔、孟之原始教義，「慎勿踏近世學者之故轍」。⁶³

伊藤仁齋主張回歸孔、孟之書以釐清儒學「古義」，其實是近世中日儒學史共同的新動向。伊藤仁齋藉註釋《論》、《孟》以重建儒學原貌，代表日本古學派之興起。戴東原寫《孟子字義疏證》以反朱子及宋儒，則代表中國乾嘉考據學之初興。從比較思想史的觀點來看，仁齋及東原皆代表儒家思想從「尊德

⁵⁹ 《語孟字義》，卷上，頁 11。

⁶⁰ 《語孟字義》，卷下，頁 64。

⁶¹ 《童子問》，頁 204。

⁶² 同前註。

⁶³ 同前註。

行」轉入「道問學」的發展。⁶⁴中、日儒者遙相呼應，展現類似之回歸原典運動新動向。⁶⁵但日本古學派與清代學術，尚有同中之異。清代學者的學術工作有二：一是儒家經典的全面整理；二是儒家觀念的還原。⁶⁶但是，日本古學派由於學術環境與條件的限制，多半集中在儒學觀念的還原這項工作之上。

（二）對宋學的批判

伊藤仁齋的孟子學解釋所透露的另一項思想史涵義是：德川時代古學派對宋學的反動與批判。古學派對宋學的批判，尤其集中在（a）對宋儒所立超絕的「理」世界之拒斥；（b）進而主張於「人事」中覓「天理」的消息。本文第二節及第三節的論述，已隨處就仁齋對宋儒之「理」之批判與拒斥有所論述，茲不再贅及。現在僅就第二項再略事申論。

仁齋在重建儒學「古義」時，堅定地拒斥宋儒在現實世界之上所立的超越的「理」的世界，這一點在上文中已詳加說明。但是，值得注意的是，伊藤仁齋進而主張超越世界的訊息只能覓之於具體的現實世界中，這就是本文第二節第一小節所分析的「道在俗中」的觀點，也是仁齋所謂的「人外無道，道外無人」的說法。仁齋說：

⁶⁴ 余英時：《從戴震到章學誠——清代中期學術思想史研究》（香港：龍門書局，1976年），頁15-30及185-196。

⁶⁵ 參考 Wm.Theodore de Bary, "Some Common Tendencies in Neo-Confucianism," in David S. Nivison et. al., eds, *Confucianism in Action* (Stanford: Stanford University Press, 1959), p. 4.

⁶⁶ 參看余英時：《從宋明儒學的發展論清代思想史》，收入氏著：《歷史與思想》（臺北：聯經出版事業公司，1976年），頁87-120，尤其是頁106。

人外無道，道外無人。以人行入之道，何難知難行之有！夫雖以人之靈，然不能若羽者之翔，鱗者之潛者，其性異也。於服堯之服，行堯之行，誦堯之言，則無復甚難者，其道同也。故孟子曰：「夫道一而已矣。」若夫欲外人倫而求道者，猶捕風捉影，必不可得也。〔……〕天地之間，唯一實理而已矣。⁶⁷

仁齋所謂「實理」就是指具體的社會政治事務，而不是超越的形而上的世界。他說：「聖人所謂知者，與後儒所謂知者，亦夔然不同。所謂知也者，自修己而及乎治人，自齊家而及于平天下，皆有用之實學。」⁶⁸仁齋強調「實學」，強調在「人道」中覓「天道」之消息，與十八世紀的戴震所持於「人欲」中覓「天理」的主張，⁶⁹亦遙相呼應。

最後，仁齋對宋儒之批判到底在德川思想史中是否意味著朱子學思維方式的崩潰？這是一個學界爭議紛紜的問題。丸山真男在 1952 年主張，德川思想史的發展歷程可視為以朱學思維模式為中心的自然法思想解體的過程，⁷⁰但後來在 1974 年他自己也修正了他在 1952 年所持古學派興起意味朱子學思維方式崩潰的說法。⁷¹渡邊浩⁷²及田原嗣郎⁷³也都認為朱子學在德川社會

⁶⁷ 《童子問》，頁 205。

⁶⁸ 《語孟字義》，卷之上，「仁義禮智」，頁 30。

⁶⁹ 參考黃俊傑：《孟學思想史論·卷二》，第 8 章，頁 331-372。

⁷⁰ 參考丸山真男：《日本政治思想史》（東京：東京大學出版會，1952 年）。

⁷¹ Masao Maruyama, tr. by Mikiso Hane, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan* (Princeton: Princeton University Press, 1974), p. XXXIV.

⁷² 渡邊浩：〈日本德川時代初期朱子學的蛻變〉，《史學評論》第 5 期（1983 年），頁 191。

⁷³ 田原嗣郎：〈伊藤仁齋における朱子學批判の意味——德川思想史構成の原

的影響力不應被過度誇大。職是，這個問題的確解，有賴於對德川思想史中朱子學的角色與分量進行全面的釐清，謹俟諸異日。

五、結論

這篇論文的目的在於探討伊藤仁齋對孟子學的解釋內容，釐清仁齋的孟子學之性質，並說明其思想史的涵義。我們發現：伊藤仁齋對孟子學的解釋兼顧內外二面，並以「王道」政治論為孟子學「血脈」之所在。仁齋析論孟子之「王道」政治論，以王者之仁心為其基礎，頗見慧識，亦切中孟子政治思想之肯綮。仁齋對孟子的暴君放伐論的肯認，頗能得孟子政治思想之精義。但是，仁齋對孟子性善論之解釋，於孟子即心善以言性善之宗旨卻頗有違失。仁齋就「氣質」以論性善，特重從「人倫日用」等具體性與特殊性之脈絡論人性，對孟子性善說中「人」所同具之普遍必然性、超越性及連續性均有逸脫，殊可惋惜。凡此種種均顯示德川古學派在詮釋古典儒學時之局限性。

伊藤仁齋詮釋孟子學時之所以出現局限性，主要原因在於：仁齋企圖以訓詁學之方法解決詮釋學之問題。仁齋釋《孟》，廣泛參考字書及漢儒訓釋，以重建孔、孟之「古義」為職志，然以方法論之限制，使仁齋未能悠遊涵泳於孟子學之思想世界，亦未能進入宋儒之思想世界之中，終不免使其孟子詮釋學所展現者為孟子精神者少而為漢儒觀點者多；而仁齋對宋儒之

理事實再検討をめぐる問題》，《日本史研究》第72號（1964年5月），頁64-74。

批判則雖有力卻不致命，良足浩嘆！

從東亞近世儒學史之視野觀之，伊藤仁齋之孟子詮釋學深具思想史之意義。仁齋所倡導之回歸孔孟原典運動，早於十八世紀的戴東原約百年，開啓了東亞近世儒者回歸經典運動之新聲。此種新動向也同時展現對宋代儒學之強力批判，尤集中在對宋儒所立的超絕之「理」之拒斥，以及強調於人事中覓「天理」之主張。凡此種種新動向，皆顯示伊藤仁齋在東亞近世儒學史之重要地位。

引用書目

中日文論著：

- 《淮南子》（四部叢刊初編縮本）。
- 小林俊雄：〈孟子傳來とその周邊——井上順理著本邦中世までにおける孟子受容史の研究を讀みて〉，《就實論叢》第3號（1973年11月）。
- _____：〈清家本孟子てきすと考〉，《日本中國學會報》第31集（1979年10月）。
- 丸山真男：《日本政治思想史》（東京：東京大學出版會，1952年）。
- 子安宣邦：《伊藤仁齋：人倫的世界の思想》（東京：東京大學出版會，1982年）。
- 井上順理：〈孟子傳來考〉，《鳥取大學學藝學部研究報告（人文・社會・科學）》第15卷（1964年12月）。
- _____：《本邦中世までにおける孟子受容史の研究》（東京：風間書房，1972年）。
- 田原嗣郎：〈伊藤仁齋における朱子學批判の意味——徳川思想史構成の原理事實再検討をめぐる問題〉，《日本史研究》第72號（1964年5月）。
- 石田一良：《伊藤仁齋》（東京：吉川弘文館，1960年，1973年）。
- 市川安司：〈孟子集註「盡心」の解釋について〉，收入氏著：《朱子哲學論考》（東京：汲古書院，1985年）。
- 加藤仁平：《伊藤仁齋の學問と教育：古義堂即ち堀川塾の教育史的研究》（京都：第一書房，1940年，1979年）。

- 伊藤仁齋：《語孟字義》，收入井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》（東京：育成會，1901年）。
- _____：《孟子古義》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年）。
- _____：《童子問》，收入《近世思想家文集》（東京：岩波書店，1966年，1988年）。
- _____：《古學先生詩文集》，收入相良亨等編：《近世儒家文集集成》（東京：株式會社ぺりかん社，1985年）。
- _____：《論語古義》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年）。
- 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1968年）。
- 李明輝：〈孟子的四端之心與康德的道德情感〉，收入氏著：《儒家與康德》（臺北：聯經出版事業公司，1990年）。
- 余英時：《從戴震到章學誠——清代中期學術思想史研究》（香港：龍門書局，1976年）。
- _____：〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉，收入氏著：《歷史與思想》（臺北：聯經出版事業公司，1976年）。
- 相良亨：《伊藤仁齋》（東京：株式會社ぺりかん社，1998年）。
- _____：《相良亨著作集》（東京：株式會社ぺりかん社，1996年）。
- 河村義昌：〈江戸時代における尊孟非孟の爭論について〉，《都留文科大学研究記要》第5集（1968年6月）。
- 野口武彦：《王道と革命の間：日本思想と孟子問題》（東京：筑摩書房，1986年）。
- 黃俊傑：《孟學思想史論・卷一》（臺北：東大圖書公司，1991年）。
- _____：《孟學思想史論・卷二》（臺北：中央研究院中國文哲

- 研究所籌備處，1997年)。
- _____：《儒學傳統與文化創新》(臺北：東大圖書公司，1983年)。
- 張 載：《張載集》(臺北：里仁書局，1981年)。
- 勞思光：《新編中國哲學史》(臺北：三民書局，1983年，1993年)，三上。
- 程頤、程灝：《二程集》(北京：中華書局，1981年)。
- 渡邊浩：《近世日本社會と宋學》(東京：東京大學出版社，1985年)。
- _____：〈日本德川時代初期朱子學的蛻變〉，《史學評論》第5期(1983年)。
- 阿部吉雄：〈日鮮中三國の新儒學の發展と比較して〉，《東京支那學報》第12號(1996年)。
- 溝口雄三著，趙士林譯：《中國的思想》(北京：中國社會科學出版社，1995年)。
- _____：〈日本的近代化及其傳統因素：與中國比較〉，收入李明輝編：《儒家思想在現代東亞：總論篇》(臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998年)。
- 廣瀨淡窓：《讀孟子》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》(東京：鳳出版，1973年)。
- 黎靖德編：《朱子語類》(北京：中華書局，1983年新校標點本)。
- 陳 立：《白虎通疏證》(北京：中華書局，新編諸子集成本)。
- 戴 震：《孟子字義疏證》，收入《戴震全集》(北京：清華大學出版社，1991年)。
- 蕭公權著：《中國政治思想史》(臺北：聯經出版事業公司，1980年)，上冊。

關尾富太郎：〈孟子的傳來とその普及〉，《漢文教室》第 43 號
(1959 年 7 月)。

英文論著：

de Bary, Wm. Theodore, "Some Common Tendencies in Neo-Confucianism,"
in David S. Nivison et. al., eds, *Confucianism in Action* (Stanford:
Stanford University Press, 1959).

Huang, Chun-chieh, *Mencian Hermeneutics: A History of Interpretations
in China* (New Brunswick and London: Transaction Publishers,
2001).

Maruyama, Masao, tr. by Mikiso Hane, *Studies in the Intellectual History
of Tokugawa Japan* (Princeton: Princeton University Press,
1974).