

陸、

中井履軒的孟子學：

善性的「擴充」與「道」之人間性的重建

一、引言

中國朱子學約在公元十四世紀初傳入日本，後醍醐天皇即位之元應元年（1319），《南山編年錄》在元應元年十月條云：「四書集註始來」，到元亨二年（1322）七月二十七日已有皇帝與僚屬討論宋學的紀載。¹進入十七世紀以後的德川時代（1600-1868）初期，朱子學在德川幕府提倡之下，成為德川封建體制的意識型態。但是，也是從十七世紀開始，批判朱子學的聲音開始出現，古學派大師伊藤仁齋（維楨，1627-1705）與古文辭學派的荻生徂徠（1666-1728）就是批判朱子學的重要儒者，丸山真男（1914-1996）甚至主張十七世紀徂徠學的興起瓦解了作為德川封建體制之意識型態基礎的朱子學思維方式，奠定日本的近代意識。²這種說法雖然受到許多學者的質疑，³但是朱子學在德川

¹ 井上哲次郎：《日本朱子學派之哲學》（東京：富山房，1905-1921年），頁608-609。

² 丸山真男：《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1976年）；英譯本：Masao Maruyama, translated by Mikiso Hane., *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan* (Tokyo: University of Tokyo Press, 1974)。

³ 批判丸山學說的學者中比較重要的有以下諸家：

1) 田原嗣郎：《德川思想研究》（東京：未來社，1967年）。

2) 守本順一郎：《東洋政治思想史研究》（東京：未來社，1967年）。

初期具有影響力殆為不爭之事實。

十七世紀以後日本儒者對朱子學的批判，較常見的方式是透過重新詮釋《四書》，以瓦解以《四書集註》為中心所建構的朱子學系統，其中《孟子》這部經典居於指標性之地位，因為許多儒者的思想傾向或社會政治立場，常能從他們對《孟子》的詮釋中透露消息。舉例言之，伊藤仁齋解釋孟子學以「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。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、超然性及連續性均有逸脫。仁齋之孟子學拒斥宋儒所立的超絕之「理」，以及強調於人事中覓「天理」之主張。凡此種種之動向，皆顯示東亞近世儒學史之新動向。⁴

這篇論文探討十八世紀大阪懷德堂儒者中井履軒（1732-1817，享保十七年～文化十四年）對孟子學的解釋。中

3) 松本三之介：《國學政治思想史の研究》（東京：未來社，1957年）。

4) 源了圓：《德川合理思想の系譜》（東京：中央公論社，1972年）。

5) 相良亨：《近世日本儒教運動の系譜》（東京：弘文堂，1955年）。

6) 吉川幸次郎：《吉川幸次郎全集》（東京：筑摩書房，1981年），第17冊。

7) 平石直昭：〈戰中・戰後徂徠論批判—初期丸山・吉川兩學說の検討を中心に—〉，《社會科學研究》（東京：東京大學社會科學研究所出版），第39卷第1號。

⁴ 黃俊傑：〈伊藤仁齋對孟子學的解釋：內容、性質與內涵〉，收入黃俊傑編：《儒家思想在現代東亞：日本篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1999年），頁135-180。

井履軒名積德，字處叔，號履軒，與其兄中井竹山（1730-1804）均為懷德堂講師，一般被歸類為「大阪朱子學派」儒者。⁵懷德堂原是大阪的一家私塾，後來在五位商人（所謂「五同志」）的資助之下，從私塾轉化為公開性質的講學場所，⁶這些十八世紀大阪地區的商人活躍於都市地區及財經領域，但他們也論述國家政治運作之道，尤其著眼於將經濟視為政治問題的核心。從懷德堂儒者中井履軒與其兄竹山身上，可以看到他們政治思想的新觀點及其對德川武士貴族階級的摧枯拉朽的作用，為日本的明治維新進行思想上的奠基工作。⁷中井履軒在十八世紀中晚期隱居市井在私人書房水哉館，對於存在於公共空間的以《四書集註》為中心的儒家經典解釋中的一套朱子學論述，展開批判性的論述，經由這種批判而完成經典詮釋典範的轉移。⁸

中井履軒學問廣博，隱居水哉館遍註群經，撰成《七經雕題》共 36 冊，以卷帙浩繁而節其概要成為《七經雕題略》共 20 冊，晚年在此基礎上撰成《七經逢原》共 32 卷。中井履軒撰寫

⁵ 例如三浦藤作：《日本儒理學史》（東京：中興館藏版，1928 年）即將中井兄弟歸為「大阪朱子學派」。

⁶ 「五同志」是：三星屋武右衛門（1673-1732，中村良齋）、道明寺屋吉左衛門（1684-1739，富永芳春）、備前屋吉兵衛（1693-1768，吉田可久）、舟橋屋四郎右衛門（生卒年不詳，長崎克之）、及鴻池又四郎（1692-1755，山中宗古）。關於懷德堂的研究論著較為晚近的有：Tetsuo Najita, *Visions of Virtue in Tokugawa Japan: The Kaitokudo Merchant Academy of Osaka* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p. 8。此書有日譯本，子安宣邦譯：《懷德堂：18 世紀日本の「德」の諸相》（東京：岩波書店，1992 年，1998 年）；陶德民：《懷德堂朱子學の研究》（大阪：大阪大學出版會，1994 年）。

⁷ Tetsuo Najita, *Visions of Virtue in Tokugawa Japan: The Kaitokudo Merchant Academy of Osaka*, p. 220.

⁸ 子安宣邦：《江戸思想史講義》（東京：岩波書店，1998 年），第 7 章：〈近世儒者知識人の存在と知の位相〉，頁 209。

上述解經之作，皆以朱子《四書集註》為底本，在朱註之後對朱註施以批判，頗能體顯懷德堂的經典詮釋的學風。從中井履軒透過重新詮釋古典儒學而批判朱子學，我們可以看到十八世紀中期以降日本朱子學的內部危機已然暴露。在朱子學的旗幟之下，反朱攻朱的思想伏流業已隱然成形。

本文論述的中心課題在於中井履軒如何在朱子學解釋系統籠罩之下對孟子學提出新的詮釋。關於中井履軒透過經典詮釋而諍朱反朱的部分，本文雖因行文脈絡之需求而隨文涉及，但這一部分問題另待將來專文清理。本文結構除第一節說明中井履軒相關背景以及本文宗旨之外，第二節討論中井履軒詮釋孟子學的方法在於「歷史的解讀方法」；第三節分析中井履軒對孟子人性論的新解釋，指出中井履軒認為孟子人性論主旨在於本善之心性由內向外的「擴充」，而不需如朱子所說由外向內之克治工夫。第四節分析中井履軒對孟子學中的「道」的再定義，指出中井履軒將孟子的「道」定義為「人道」，切斷「道」的超越性根據，並以此反朱子及宋儒所建構的超絕之「道」或「理」，顯示十八世紀東亞儒學思潮的新動向。第五節從孟子學立場探討中井履軒孟子學的短長得失。第六節則綜合上述五節之論述，提出結論性的看法。

二、中井履軒釋孟的方法：歷史的解讀方法

中井履軒解讀《孟子》及其他儒家經典，(2:1)所採取的是一種「歷史的解讀方法」(Historical approach)，這種方法的運用方式有二：(a) 將孟子的話語置於(中井履軒所理解的)歷史脈絡中加以解讀；(b) 重建古典儒學傳承之歷史線索，並

在這種歷史線索中解讀《孟子》。(2:2) 這種「歷史的解讀方法」雖強調文獻的依據，但是卻並不同於「文獻的解讀方法」(Documentary approach)，這是作為所謂「大阪朱子學派」的中井履軒與作為古學派的伊藤仁齋的解經方法差異之所在。(2:3) 中井履軒企圖用「歷史的解讀方法」瓦解宋儒對孔孟思想的解讀，其所得不償其所失。我們詳細闡釋這兩項主要論點。

(2:1) 中井履軒重新詮釋《孟子》，最常用的方法就是將孟子及其書置於中國戰國時代(403-222 B.C.)的歷史背景之中以開發孟子的話語之涵義。我試舉數例加以說明。《孟子·梁惠王上·1》「孟子見梁惠王」章，中井履軒一開始就將「孟子見梁惠王」一事置於歷史脈絡中解讀說：⁹

孟子生于孔子之後百有餘歲，是時東周既分，更為東西周矣。兩周公有之，周王乃轉側寄食于兩周。無寸土，無一民，僅存民號而已矣。天下諸侯孰敢臣屬焉？是周亡既久矣。於是諸侯各自稱王，猶南北五季，皇帝眾多也。後之帝古之王也。雖不合於禮，未可以僭號痛貶焉。後儒或援孔子尊王之義以規孟子，或以僭號為齊梁之大罪，大謬。皆不識周之已亡故也。

中井履軒指出孔子(551-479 B.C.)與孟子(371?-289? B.C.)所處之歷史環境不同，所以孔子尊周，孟子見梁惠王，各有所當。中井履軒在這種歷史脈絡中理解孟子，並批判「後儒或援孔子之義以規孟子，或以僭號為齊梁之大罪，大謬」。他所批評

⁹ 中井履軒：《孟子逢原》，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10卷，孟子部2，頁11。

的「後儒」就是指宋儒。自北宋（960-1127）以降，孟子不尊周王頗引起宋儒之質疑，如李觀（泰伯，1009-1059）、鄭厚叔（叔友，約 1135）、司馬光（君實，1019-1086）、葉適（水心，1159-1223）等均有非孟斥孟之作；尊孟者如余允文（約 1163）、張九成（子韶，1092-1159）、朱熹（晦翁，1130-1200）、張栻（南軒，1133-1180）等亦起而為孟子辯護。我在《孟學思想史論》第二卷曾說明：宋儒所處的歷史背景相對於五代季世而言，乃係一皇權高漲之時代。政治之現實是中央集權，是君主獨裁，是相權墮落，是君視臣如犬馬，是尊王之呼聲甚囂塵上。然而他們所反省鑽研的則是孟子政治思想之領域，他們的理想世界是使黎民不飢不寒的仁政，是以德行仁的王道精神，是發於「不忍人之心」的「不忍人之政」。簡言之，宋儒所處的政治現實是以君主為政治之主體，然其所醉心者係以人民為主體之理想政治。在這種雙重主體性的矛盾之下，宋儒閱讀《孟子》，自然為《孟子》書中的王霸之別、君臣之分等議題所深深吸引，起而為之爭辯不已。但是，孟子學的諸多論點之中，最受部分宋儒注意的，無疑就是與當時中央集權的政治現實，以及與《春秋》尊王思想扞格不入的孟子不尊周王問題，因為孟子之不尊周對當時政治體制的確具有某種顛覆體制的潛在危險性。孟子不尊周王之所以引起宋儒質疑，理由在此。¹⁰中井履軒將孟子置於孟子時代歷史脈絡（contextualization）之中解讀孟子的話語及其行誼，以瓦解宋儒將孟子去脈絡化（de-contextualization）後對孟子施以批判之策略。

¹⁰ 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。

中井履軒所採取的「歷史的解讀方法」，尤其強調孔子與孟子所處歷史背景之差異，例如《孟子·公孫丑下·10》「孟子致爲臣而歸」，中井履軒就這樣解釋：¹¹

孟子之時，何如時也哉？天下之塗炭比之孔子之時，更加倍蓰。下距秦政之一統，不出百年矣。諸國皆有危亡之勢，聖賢憂世之念宜日益切，實如救焚拯溺，安得恬靜無事，優游高談，如治世儒先？故齊王之尊奉縱令出實心，孟子必不留也。此雖文外之義。讀者宜存是意。

中井履軒上文中所說的「文外之義」就是指經典文本的歷史脈絡而言。中井履軒又解釋《孟子·離婁下·21》「孟子曰：王者之跡熄。而《詩》亡。然後《春秋》作」一語說：¹²

王跡熄，謂王業滅絕也，不特政教號令也。詩云：「赫赫宗周，褒姒滅之」是也。周實亡於幽王矣。東遷以後，名號存焉而已，是未有代德故也。孔子周世之人，故不敢顯稱其亡。後世從承，亦無敢斷其亡矣，故言議模糊，卻疑於孟子之言，謬也。孟子之時與孔子之時，事勢又大異。齊取燕，在于王赧元年。王赧死而不得諡，名號亦絕矣。時事可知已。

以上所舉這類解釋都是他的「歷史的解讀方法」的具體運用。

中井履軒也將孟子的行誼脈絡化於歷史背景之中，以解讀孟子行誼之意義。《孟子·告子下·5》記載「孟子居鄒，季任

¹¹ 《孟子逢原》，頁 128。

¹² 《孟子逢原》，頁 246。

爲任處守，以幣交，受之而不報。處於平陸，儲子爲相，以幣交，受之而不報」，中井履軒解釋孟子的行誼說：¹³

是時七雄分割天下，舊國多滅亡。然鄒魯滕任等往往猶存者，何也？曰：舊國稍有力量者能與七雄爲敵，故先亡矣。其小國則服役之不暇，何敢與爲敵？故後亡。蓋七雄皆萬乘有餘矣，小國多者數百乘，少者塵塵三五十乘，其勢懸絕。且七雄稱王，則小國皆應稱臣服從焉，乃與其縣邑大夫無異。故七雄視之蔑如，無意於滅之耳。蓋周之封國已滅，而爲七雄之有也。彼已奉貢職，服徭役，何必滅之而後爲快哉？非七雄尚有慈惠也。

中井履軒從當時具體而特殊的歷史脈絡，解釋孟子所處之歷史情境。

不僅如此，甚至於孟子作爲一個普遍命題而提出的論述，中井履軒也置於特殊的歷史脈絡中加以解釋，最有代表性的例子就是《孟子·盡心下·13》「孟子曰：不仁而得國者，有之矣。不仁而得天下，未之有也」。中井解釋說：¹⁴

後人多以秦始皇疑於是章，謬矣。夫秦何足言哉？求之古，猶后羿寒浞矣。比之後，則王莽是已。但夏漢既絕而復繼，故羿浞與莽不列於王代。周亡而不復興，故秦闕於曆數。此所以生後人之惑耳。羿浞篡夏，至少康復興，中間五十年矣。莽篡漢至滅，亦二十年內外矣。秦并天下，至其亡塵十有六年矣。是實不足言者。今除

¹³ 《孟子逢原》，頁 362。

¹⁴ 《孟子逢原》，頁 443-444。

秦數得天下者，唯晉隋與漢唐宋而已。元以下姑舍之，如三國南北朝五季，是國已，非天下。正與周季七雄同，不足數也。晉隋之初，雖未合乎仁道，頗脩飾結民心。未可以不仁棄之。又遭乎敵國昏迷衰亡之期，所以致混一矣。如晉惠之愚闇，隋煬之凶虐，古今所希，焉得不亡哉？不必係於國初之淑慝也。設令伊尹不放太甲以致滅亡，豈得以為成湯之累哉？少康若不復舊物，則夏之亡在禹之孫世。豈亦大禹之累也哉？故不得以晉惠隋煬，疵瑕於武文也。若謂武文未仁與，唐宋之祖豈能合於仁道乎哉？其假仁義正與晉隋同，而傳世獨長，亦賴後嗣之能負荷耳。唐若使建成元吉等嗣位與？其必一再傳而失之者，此等甚有曲折，亦有幸有不幸。鄒氏不細推之，輒作一概論，以湊合乎經文，不亦汰乎？此以為舉子呈文則可，不當采入于經解中。所謂不仁，猶言暴虐也。與未仁大有間。不仁哉梁惠王，天子不仁，不保四海，皆與此同。所謂未之有，以前事為證也，非謂後世亦必無之也。讀書粗略者，往往不曉此等語氣，妄生議論，慎勿聽。

中井敘述中國史所見歷代王朝之史實，其作用是為了以具體的歷史敘述，印證孟子的抽象的道德政治命題。¹⁵

¹⁵ 中井履軒有時也對歷史脈絡有所誤解，例如《孟子·梁惠王下·11》孟子在齊伐燕後與齊宣王之對話，朱子註以為孟子之意是說：「齊之取燕，若能如湯之征葛，則燕人悅之，而齊可為政於天下矣。」中井刻意駁斥朱註說：「註：齊可為政於天下。此是大早計，非本文所及。上文稱湯者，是善惡相照，以為說耳。非以此為標的而勉齊王也。」（《孟子逢原》，頁 63）中井之說與孟子政治思想脈絡頗有出入。誠如蕭公權師云：「孟子黜霸，其意

(2:1b) 中井履軒的「歷史的解讀方法」的第二種運用方式就是「重建」古典儒學的學統。他認為孔孟思想之所以遭受「後儒」誤解或曲解，乃是因為古代儒家學統鬱而不彰之故。中井履軒說：¹⁶

夫子晚年緒正六經，固非無垂教之意。然秦漢以降，禮樂已泯滅矣。詩書缺亡紛亂，無以見夫子之功。《易經》雖存矣，亦無功。《春秋》亦非孔子之筆，故傳孔子之道者，唯《論語》、《孟子》、《中庸》三種而已矣，皆後人之績，而非宰我所知。豈容據此等說哉？是故夫子垂教之績，皆泯於秦火，而後世無傳也。此頗吾一家之言，人或不之信，仍信用《易傳》、《春秋》者，則塵塵亦唯有是二事而已。學者試取《易傳》、《春秋》。通讀一過以評之，何處是傳堯舜之道者？

中井履軒認為：只有《論語》、《孟子》、《中庸》等三部經典，才能傳孔子之道，其餘如《易傳》及《春秋》均不足為據。¹⁷

中井履軒進而指出，《孟子》義理與《論語》、《中庸》一脈

在尊王而促成統一。然所尊者非將覆之周王而為未出之新王，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。」（見蕭公權：《中國政治思想史》〔臺北：聯經出版事業公司，1982年〕，頁100）孟子之意實是鼓勵齊王行仁政為天下一統之王。野口武彥認為中井履軒將孟子話語還原到戰國時代政治之現實，乃是為切斷道德與政治之關係，亦有待商榷。見野口武彥：《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41。

¹⁶ 《孟子逢原》，頁96。

¹⁷ 《孟子逢原》，頁246。中井又說：「孔氏《春秋》，蓋亡於秦火矣，永絕其傳。若左穀所傳之經，是舊《春秋》之殘編矣，非孔氏之書。左穀獲之，謬以為孔氏《春秋》，遂穿鑿附會，大惑後學。」

相承。他認為孟子性善說乃淵源於古聖賢，他說：¹⁸

性善二字，孟子始定之云爾。亦以世上有異言，故特作是語也。其意義則古聖賢所言皆如此，《管子》等書間能言之。《論語》、《中庸》諸書，皆與孟子合。蓋楊墨及五行家未作之前，天下之言性無他岐也。至于楊墨固舛，而五行家尤滅裂矣。後人迷于他岐，乃指孟子性善為一家之言矣。貶者固非，褒者亦未允。在後世唯程張論性最優。然亦自五行家一轉而來者，且不全廢五行，故其理氣、本然氣質、天理人欲等，猶帶泥曳水，未脫洒耳。

他用他所重建的古代儒家學說來駁斥朱子引程子說孟子性善是「擴先聖之所未發」。

(2:2) 但是，值得注意的是：中井履軒的「歷史的解讀方法」，固然極為強調文獻之真偽，但是並不同於德川初期十七世紀古學派大師伊藤仁齋的「文獻的解讀方法」。這種差異正可以顯示十七世紀古學派大阪懷德堂朱子學學風之不同。

中井履軒一再強調「有為之言，不可以解經」，¹⁹伊藤仁齋也說：「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，皆臆度之見，非孟子之旨也。」²⁰但是

¹⁸ 《孟子逢原》，頁 141-142。中井履軒在解釋《中庸》時，也表達相同意見，他說：「《中庸》之率性中和，正與孟子之性善合矣。是知性善之言，定於孟子，而其義則非肇於孟子也。」見中井履軒：《中庸逢原》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，第 1 卷，頁 23。

¹⁹ 《孟子逢原》，頁 40，類似說法亦見於頁 58、66 及 453。

²⁰ 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》，第 9 卷，卷 7，頁 284。

仁齋解釋經典常常不免拘泥於「字義主義」(literalism)，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，但是在方法論上，仁齋企圖以訓詁學之方法解決詮釋學之問題，這種方法論上的限制，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中，終不免使其《孟子》詮釋學所展現者，屬孟子精神者少而屬漢儒觀點者多；而仁齋對宋儒之批判則雖有力卻不致命。²¹與伊藤仁齋比較之下，中井履軒注重的是「脈絡」(context)而不是「字義」(literal meaning)。

(2:3) 那麼，中井履軒如何以「歷史的解讀方法」瓦解宋儒的解讀呢？我們舉《孟子·告子下·7》為例加以說明。孟子說：「五霸者，三王之罪人也，〔……〕是故天子討而不伐，諸侯伐而不討。」朱子解釋這段話說：²²

討者，出命以討其罪，而使方伯連帥帥諸侯以伐之也。伐者，奉天子之命，聲其罪而伐之也。摟，牽也。五霸牽諸侯以伐諸侯，不用天子之命也。自入其疆至則有讓，言巡狩之事；自一不朝至六師移之，言述職之事。

中井履軒駁斥朱註說：²³

凡註中屢稱天子者，似回護齊桓之僭踰，恐闇於時勢，且霸元類於僭踰，夫諸侯而行天子之權，未有代德，不得已也。毀之者曰僭踰，譽之者曰大業，故僭踰非所以

²¹ 黃俊傑：〈伊藤仁齋對孟子學的解釋：內容、性質與涵義〉，本書第5章。

²² 朱熹：《四書章句集注》(北京：中華書局，1982年)，頁344。

²³ 《孟子逢原》，頁368。

病霸者也，亦何回護之為？時勢有古今，持論亦有古今，不可弗精擇焉。

中井是以「歷史的」=「具體的」=「特殊的」=「現實的」（他所謂的「時勢」）解讀方法，瓦解朱子的「道德的」=「抽象的」=「普遍的」=「理想主義的」解讀及其論述。

中井履軒與朱子的差異在於：中井相信孟子及其行止的意義，都是可以經由歷史的還原而重新建構；朱子所採取的近於拉卡普拉（Dominick LaCapra）所謂的「對話的研究途徑」（Dialogical approach）。宋儒包括朱子常常帶著他們的問題進入經典世界，與經典作者進行對話；中井履軒則採取一種觀察者（而不是參與者）的立場，企圖經由「歷史的解讀方式」而重構經典的原意。相對於朱子而言，中井履軒採取拉卡普拉所謂的「概要式的閱讀」（Synoptic reading），企圖從文本中獲取可靠而固定的訊息。²⁴

²⁴ 參考 Dominick LaCapra, “Rethinking Intellectual History and Reading Texts,” *History and Theory*, XIX: 3 (1980), pp. 245-276。此文後來收入 Dominick LaCapra, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1983), pp. 23-71。LaCapra 最近對於他所謂的「對話式的閱讀」(Dialogic reading) 以及「概要式的閱讀」，有進一步的討論，參考 Dominick LaCapra, “History, Reading, and Critical Theory,” *American Historical Review*, Vol. 100, No. 3 (June, 1995), pp. 799-828。

三、中井履軒對孟子性善論的再詮釋：「擴充」而不是「克治」

中井履軒採取上述「歷史的解讀方法」，進入孟子的思想世界，(3:1)他認為孟子性善論要義在於將固有之善性由內向外「擴充」，而不是如宋儒所說向外覓「理」並由外向內「克治」己身之私慾。(3:2)他對孟子的「心」之解讀，基本也是採取「心」是價值之源的看法。(3:3)他對孟子心性論的詮釋，顯示他內在一元論的思想立場。我們闡釋這三項論點。

(3:1)中井履軒釋孟，於性善乙節發揮特多，《孟子逢原》全書一再申說孟子性善論乃指人所固有之善性，因此其要義在培養以「擴充」，中井說：²⁵

凡孟子論性，每揭固有之善，輒繼之以養之之方。若曰：人皆可以為堯舜，謂有可為堯舜之種子存焉，非謂赤子之心全與堯舜之德同也。養性養氣，其義一也。宋諸賢主張固有之善大過，諸善眾德皆歸之復初，是故克治之功勤而擴充之旨微矣。雖未倍於大道，而亦與孟子異矣。及其理氣之說，與孟子不相符者，皆坐于此。

中井履軒認為孟子性善論要義在「擴充」，因為人人皆有生而俱有之善性，所須努力者僅在於由內向外擴充而已。

中井是在朱子學的傳統之下，重新解釋孟子，他特重「擴充」之旨明顯地係針對朱子「復初」之說而發。《論語·學而》載孔子之言，「學而時習之，不亦悅乎？」朱子集註曰：「人性

²⁵ 《孟子逢原》，頁 84。

皆善，而覺有先後，後覺者必效先覺之所爲，乃可以明善而復其初也。」²⁶朱子所謂「復初」之說語出《莊子·繕性篇》：「繕性於俗學，以求復其初。〔……〕心與心識知而不足以定天下，然後附之以文，益之以博。文滅質，博溺心，然後民始惑亂，無以反其性情而復其初」，「復初」意指克去後天之雜質以回歸本然之性。《淮南子·俶真訓》：「是故聖人之學也，欲以反性於初」，高誘注云：「人受天地之中以生。孟子曰：性無不善，而情欲害之，故聖人能反其性於初也」，朱子以「復初」解孟子性善之旨，與他解釋《論語·顏淵》子曰：「克己復禮爲仁」一語持論一貫。朱子說：²⁷

仁者，本心之全德。克，勝也。己，謂身之私欲也。復，

²⁶ 《四書章句集註》，頁 47。

²⁷ 同前註，頁 131。《論語·顏淵》子曰：「克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？」一句，極具關鍵，係宋代以後歷代註家聚論之焦點。從歷代註家對「克己復禮」一詞之解釋，頗可見思想史之轉折。孔子答顏淵問仁時所說「克己復禮」和「爲仁由己」這兩句話，言簡意賅地暗示了「仁」與「禮」的複雜關係。朱子以「勝」解「克」即本此而言。朱子註《孟子·梁惠王下·5》所云「克己復禮之端」，蓋指「克去己私，復此天理」之功夫而言。自從朱子將「克己」解釋爲去除「己身之私欲」以後，引起了明、清兩代儒者的批判，如明末陽明門下的鄒守益（1491-1562）、王龍溪、羅近溪、清初的顏元（習齋，1635-1704）、李塉（恕谷，1659-1733）、戴震（東原，1723-1777），對朱子的「克己復禮」的解釋，均有強烈批判。他們都反對宋儒所持的存天理、去人欲的人性論，也反對所謂「本然之性」、「氣質之性」二分的人性論，而主張性一元論。戴震將朱註中之「私欲」，分解爲「私」與「欲」，主張「私」故當去之，但「欲」則不可去。宋儒「存天理、去人欲」之思想，至戴震而一大轉折，並以「欲」爲首出。「克己復禮」解釋之變化，具體而微地顯示明清思想史之轉折，日人溝口雄三論此節最精，參見溝口雄三：《中國前近代思想的屈折と展開》（東京：東京大學出版會，1980年），第3章，〈清代前葉における新しい理觀の確立——克己復禮解の展開からみて〉，頁 283-311。

反也。禮者，天理之節文也。為仁者，所以全其心之德也。蓋心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲。故為仁者必有以勝私欲而復於禮，則事皆天理，而本心之德復全於我矣。

朱子所強調的人努力於「克」去己身之「私慾」，他所走的不是「率性」或「由己」的路。

中井履軒完全不能接受朱子的解釋，中井註《論語·學而》第一章明白指出朱註不可取，他說：「性善復初，及先後覺，此章不必言」。²⁸中井解釋《孟子·梁惠王上·1》也反對朱子所持「仁者，心之德，愛之理。義者，心之制，心之宜也」之說，他認為：「若心之德，心之制，是宋代復初之說矣，非所以解七篇。」²⁹中井履軒主張孟子所說之善性無待後天之矯揉克治。他說：³⁰

性善也，惟有擴充而已，無所施矯揉耳。矯揉必俟習蔽之敗壞而後可施，不得淆雜作解。人有少壯無過失，將老而迷亂于聲色者，是類不少，豈氣稟之由哉？昏明強

²⁸ 中井履軒：《論語逢原》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，第6卷，論語部4，頁10。

²⁹ 《孟子逢原》，頁12。

³⁰ 《孟子逢原》，頁328-329。中井履軒解釋朱子所訂《中庸》第21章「故君子尊德性」一句也說：「德性。猶言善性也。〔……〕崇奉善性，而率由焉。〔……〕合首章天命率性觀之，與孟子性善之說吻合無間，孰謂孟子創立乎性善之說哉？〔……〕大抵宋代復初之說盛矣，故克治之功勤，而擴充之旨微矣。以自治，亦無所大失，以解經，則其失弗細。」見《中庸逢原》，頁78-79。中井履軒將《中庸》與《孟子》貫而通之，正與朱子本《大學》解《孟子》構成強烈對比。

弱，究竟氣質之優劣而已。優劣者百人而百級，千人而千等，猶身材之長短，膂力之多少，豈可一之哉？然優劣者，愚夫愚婦皆能知之，不俟識者之辨矣。但以此為性，而意其一定不可移，遂自畫而無遷善希賢之心，所以孟子有性善之說，使人擴充焉。遷善希賢，日進而弗息焉。若氣質優劣，有不足恤者。且愚夫愚婦所知，故舍而弗論焉。孰謂之不備哉？

中井履軒也從這個觀點解釋孟子所說：「天下知言性也，則故而已矣。故者以利為本。」這句話說：³¹

利是利導之利，本猶主也，謂以此為本事也。是定主意之義，是本幹之本，非原本之本。宜利導之，不當有所害，亦是率性擴充之意。

他將孟子這句話中的「本」解為「本幹之本」而不是「原本之本」，這與他對孟子性善說的詮釋一脈相承，互為發明。

中井履軒分析宋儒之所以未能正確掌握孟子性善論之確解，乃是因為「宋之諸賢循古昔俗論，先自立言，乃欲據以解經，豈可得哉？」³²因為宋儒已先有一套學說橫亘胸中，所以「凡註娓娓敘說者，皆宋代理氣之說，而未吻合於孔孟之言者。是別自立言可也，未可主張用解孔孟之書也。」³³因此，他強烈反

³¹ 《孟子逢原》，頁 252。

³² 《孟子逢原》，頁 453。

³³ 《孟子逢原》，頁 319。中井履軒又說：「人之於性，猶鐵之於利也。用鐵為刀，利自存焉。人生而呱呱，性自存焉。然鍛鍊之功，正在於鐵離山之後。擴充養性之功，亦在於人生呱呱之後。後儒主張性太過，譬如視鍛成之刀，所以唯有磨礪之工夫，而無鍛鍊之術。其與孟子不吻合者，皆坐於此。復

對朱註，他宣稱：³⁴

復性之本，殊非孔孟之旨。若孟子唯有擴充而已矣。擴充者，進往也。復初者，還家也。其道猶陰陽矣。凡復初諸說，並不得采入于七篇解中。

揆中井之意，蓋以爲「擴充」之由內向外推擴，即所謂「擴充者，進往也」；宋儒所說的「復初」，則是外在於己身之「理」克治「心」，所謂「復初者，還家也」，他認爲宋儒這種說法不合孟子性善說原旨。

(3:2) 中井履軒以「擴充」釋孟子性善之要義，必然涉及對孟子的「心」之解釋。中井認爲孟子的「心」乃是一切價值意識如仁義忠信之源頭，他解釋《孟子·盡心下·1》「孟子曰：『盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。』」說：³⁵

盡心者，是仁義忠信，所以自持而應物，十分備具，心之用無欠闕也。此非知性固具是道理者弗能也。皆切人身而言，非窮物理無不知之謂。盡，是悉盡之盡，非窮盡之盡，猶是詳與審之分。悉盡似詳，窮盡似審。審義在淺深，其位直遂。詳義在多少，其位橫列。自親義別序信，以至乎子惠萬民，其品節亦多矣。然其道理，皆具於心德。乃詳盡之，非小可之事。

中井認爲孟子所說之「心」已具備一切價值意識，所以「心之用無欠闕」。這種意義下的「心」不必向外求「理」以保證「心」

初與養性，猶出入往還，義不相容。」同前書，頁 387。

³⁴ 《孟子逢原》，頁 385。

³⁵ 《孟子逢原》，頁 385。

的運用之正確無誤。

中井對孟子「盡心」一詞的解釋，與朱子的解釋出入甚大，朱子說：「心之體無所不統，而其用無所不周者也。今窮理而貫通，以至於可以無所不知，則固盡其無所不統之體，無所不週之用矣」，³⁶又說：「盡心，如何盡得？不可盡者心之事，可盡者心之理。理既盡之後，謂如一物初不曾識，來到面前，使識得此物，盡吾心之理」，³⁷朱子基本上將孟子學中的德性問題轉化為知識問題，朱子對「盡心」的解釋與他以「窮理」詮釋「知言」及「養氣」二概念一樣，基本上是以《大學》「格物致知」觀念解《孟子》，違失孟學宗旨實極明顯。³⁸相對於朱子之本《大學》釋孟子，中井履軒思想本於《中庸》的「誠」的哲學，並意圖以「誠」的哲學貫通《四書》。³⁹履軒之學大致走的是以主攝客的進路，以達到內外一體、顯微無間的境界。

³⁶ 朱子：《孟子或問》，收入《朱子遺書》（臺北：藝文印書館，影印清康熙中禦兒呂氏寶誥堂刊本），第5冊，卷13，頁1，上半頁。

³⁷ 黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1983年），卷60。

³⁸ 我在《孟學思想史論·卷二》第五章有詳盡討論。

³⁹ 參考相良亨：《近世の儒教思想——「敬」と「誠」について》（東京：塙書房，1966年，1977年），頁200-206；相良亨：〈近世儒教の特色——誠の倫理〉，收入古川哲史、石田一良編：《日本思想史講座4：近世の思想1》（東京：雄山閣，1976年），頁55-65。相良亨曾撰專文論德川儒學中的「誠」，他指出：中國宋明儒學是以「敬」為中心，而日本儒學則是以「誠」為中心而展開。他認為，德川初期朱子學籠罩全局，中江藤樹、熊澤蕃山、山鹿素行、伊藤仁齋等人，都曾進入朱子學然後才逐漸建構以「誠」為中心的儒學體系。在這條思潮發展過程中，中井履軒正是為以「誠」為中心的儒學奠定文獻學基礎的人物。見相良亨：〈德川時代の「誠」〉，收入相良亨：《日本の儒教II》（《相良亨著作集》第2卷）（東京：ぺりかん社，1996年），頁121-136。

(3:3) 從以上所論述的這二點看來，中井履軒可以說是站在內在一元論的立場重新詮釋孟子並批判朱子學。他的思想立場在他註釋《孟子》「萬物皆備於我」一語最能透露其消息。中井說：⁴⁰

備於我，謂我之應接乎萬物，處置乎萬事者，無假於外也。父子君臣，亦皆物也；親義別信，亦皆事也。此「物」字通事物而言也，

履軒持內在一元之觀點，認為宇宙萬物及人事儀則皆為一錯綜複雜的意義之網，故其意義必待我之主體性之觀照而彰顯，這種說法可視為孟子「萬物皆備於我」一詞之確解。

從這種內在一元論出發，中井履軒當然不能同意宋儒理氣二元、心物二分、體用二分、義理之性與氣質之性二分等說法。他說：

- (1) 凡宋代言語，喜二物對說，本然氣質、理氣、體用、清濁之類亦皆然，其實由舉業文字而生焉。是癖既成，而宋代之人，不自知覺焉。⁴¹
- (2) 宋代理氣之說〔……〕未吻合於孔、孟之言者，是別自立言可也，未可主張用解孔、孟之書也。⁴²
- (3) 古人孟子以上，未有體用之說。⁴³

⁴⁰ 《孟子逢原》，頁 390。

⁴¹ 《孟子逢原》，頁 328。

⁴² 《孟子逢原》，頁 319。

⁴³ 《孟子逢原》，頁 106。

所以，中井履軒認為孟子所說的「心」就是指「本心」，他批評朱註說：「秉彝之良心，禮義之心，羞惡之本心，紛紛錯出。心豈有三四哉？既曰本心，則夫數者皆在焉，何勞分釋」，⁴⁴他也認為：「凡孔孟論性，時有汎切之分，曾無本然氣質之別」，⁴⁵這些都是他所持的內在一元論所自然提出的解釋。

四、中井履軒對孟子的「道」的解釋：「道」之人間性的重建

中井履軒的孟子學的第二個突出面相，是他對於孟子思想中「道」之人間性的「重建」。(4:1)所謂「重建」是指中井履軒瓦解朱子為孔孟思想中的「道」所建構的形上學層面，並「恢復」「道」之人間性格。(4:2)從這種孟子學中「道」之人間性之「重建」工程之中，我們可以看到十八世紀大阪朱子學者所承受於十七世紀古學派之思想遺產，也可以窺見十八世紀東亞「實學」思潮的一斑。我們闡釋以上這兩項論點。

(4:1)我們首先看看中井履軒如何「重建」孟子思想中「道」的涵義。我說「重建」，是因為中井履軒是在朱子學籠罩之下思考孟子學，他從方法論上批判宋儒的理氣二元論，從而瓦解朱子所立的超絕之「理」，重新「恢復」他認為的孟子學中「道」的原始面貌——人間性。這項「重建」雖然有效地完成了批判朱子學的任務，但卻未能全面掌握孟子學之內涵，所得或不能償其所失。

⁴⁴ 《孟子逢原》，頁 341。

⁴⁵ 《孟子逢原》，頁 381。

中井履軒在解釋《孟子·公孫丑上·2》「其為氣也，配義與道，無是餒也」一句時，明白宣示孟子思想中「道」的人間性：⁴⁶

道元假往來道路之名，人之所宜踐行，故謂之道也。所謂聖人君子之道，堯舜文武之道，皆弗離乎人矣。《易傳》諸書乃更假論易道天道，及陽陰鬼神莫不有道焉，並離乎人而為言矣。至于異端之言則又已甚，蓋立言之不同，隨言而著解斯可矣。孔孟之言，道弗離乎人。乃以離乎人之言作解，焉可也？若天理之自然，不可謂弗離乎人也。乃推求敷演，三鍛五鍊，塵入乎人道者，豈可用此解釋古文哉？夫解者解也，是解結，使人易曉者也。今世學者，弗苦經之難讀，而苦乎集註難曉。

中井這一段詮釋，顯然是針對朱子的解釋而發。朱子集註解釋這句話說：「義者，人心之裁制。道者，天理之自然」，⁴⁷朱子在「人道」之上另立一個超絕的「天理」，以統轄人間事事物物之運作與變化。朱子也解釋孟子的「知言」說：「知言者，盡心知性，於凡天下之言，無不有以究極其理。而識其是非得失之所以然也」，⁴⁸朱子主張人應即天下之萬事萬物而窮究其「理」。中

⁴⁶ 《孟子逢原》，頁 87。中井履軒認為孔孟之「道」皆是「人倫日用」之「道」，他解釋《論語·述而》「子曰：志於道」一語說：「道，如君子之道，堯舜之道，夫子之道，吾道之道，此與人倫日用當行者，非兩事。〔……〕集注解道字，或云：『事物當然之理』，或云：『人倫日用之間所當行者』，如判然兩物，不知其義果經乎？竊恐不若用一意解之。」見《論語逢原》，收入《日本名家四書註釋全書》，第 6 卷，頁 127。

⁴⁷ 《四書章句集註》，頁 234。

⁴⁸ 同前註。

井履軒棄絕朱子所建構之理氣二元之說，主張「道」「皆弗離乎人」，他經由對「道」的重新解釋而重建「道」的人間性格，瓦解宋儒所賦予的「道」之超越性。

中井履軒對「道」之人間性的重建，不僅見之於他的孟子學詮釋，也見之於他對《論語》與《中庸》的解釋，持論一貫。舉例言之，《論語·里仁》孔子有「吾道一以貫之」之語，朱子集註釋之曰：⁴⁹

夫子之一理渾然而泛應曲當，譬則天地之至誠無息，而萬物各得其所也。自此之外，固無餘法，而亦無待於推矣。曾子有見於此而難言之，故借學者盡己、推己之目以著明之，欲人之易曉也。蓋至誠無息者，道之體也，萬殊之所以一本也；萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊也。以此觀之，一以貫之之實可見矣。

朱子以其「理一分殊」之命題詮釋孔子一貫之「道」，中井履軒反對這種以超絕之「理」下貫之「道」，他宣稱：「夫子之道，仁而已矣，非別有道」，他並指出朱子所說「渾然一理，用處體一等，皆空論」。⁵⁰

中井履軒也以同樣觀點解釋《中庸》「道也者，不可須臾離也」一句，他說：⁵¹

道字繳上文也，此宜不須別解。若必下解，宜言人所當踐行之條路也。註乃言日用事物當行之理，是理屬于事

⁴⁹ 《四書章句集註》，頁 72。

⁵⁰ 《論語逢原》，頁 74。

⁵¹ 《中庸逢原》，頁 20。

物，而不屬於人。失之。又以道為性之德，大無分辨，不可曉，且道何具於心之有？

中井將古典儒家思想中的「道」解為「人所當踐行之條路」，可說是襲漢儒之故智，《說文》：「道，所行道也〔……〕一達謂之道」，《釋名·釋道》：「道，一達曰道路。道，蹈也。路，露也，言人所踐蹈而露見也」。在這種解釋之下，宋儒及朱子所建構的「道」之超越性完全崩解。

中井履軒所「重建」的孟子學中「道」的人間性，從文獻學上言之，尚不為無據。在《孟子·告子下·2》中，孟子不也說：「夫道，若大路然」嗎？事實上，中井履軒就解釋這句話並批朱註說：「孟子明言，道非難知者。而註乃舉性分內難知之事，是結之也，非解之也。可知宋人所謂道與孟子所謂，稍有不同也。」⁵²再者，《孟子·盡心下》孟子也說：「仁也者，人也，合而言之，道也」，甚至《中庸》也有孔子說：「道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道」的話，中井履軒認為孔孟的「道」是指「人道」而言，並且切斷「人道」與「天道」的任何可能聯繫，確實也有其文獻上的依據。

但是，中井履軒為解構朱子學的「天理」而重建「道」或「理」之人間性，這種詮釋是否孔孟思想的確解呢？我們在下一節中將分析這個問題，在此暫時存而不論。

（4:2）從中井履軒對「道」的再定義，我們可以看出他與十七世紀古學大師伊藤仁齋之間的思想聯繫。

⁵² 《孟子逢原》，頁 356。

伊藤仁齋在解釋《論語》「子曰：麻冕禮也。今也純儉，吾從眾」時說：⁵³

君子之道，造端於夫婦。故堯、舜受禪，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。

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？」。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。伊藤仁齋進一步闡釋孟子的「道」概念說：「道也者，天下之公共，人心之所同然；眾心之所歸，道之所存也。」⁵⁴伊藤仁齋詮釋孟子學，認為「人之性善」這項事實只有在具體的日常生活界中才能被發現，而拒絕在具體的世界之上另立一個超越的形而上的世界。⁵⁵仁齋對於人性問題所採取的基本立場，與仁齋從人倫日用解釋「道」之觀點互相呼應。⁵⁶從這些具體論點看來，中井履軒與伊藤仁齋必有其思想上的相承關係。

再擴大視野來看，時代與中井履軒相近的戴震（東原，1723-1777）也是從「人倫日用之所行」解釋「道」。戴震說：「人道，人倫日用身之所行皆是也。在天地，則氣化流行，生生不息，是謂道；在人物，則凡生生所有事，亦如氣化之不可已，

⁵³ 《論語古義》，卷5，頁130。

⁵⁴ 《孟子古義》，卷1，頁35-36。

⁵⁵ 子安宣邦稱仁齋的思想世界是一種「人倫的世界」，其說極是。參見子安宣邦：《伊藤仁齋：人倫の世界の思想》，尤其是第1章，頁27-60。

⁵⁶ 黃俊傑：〈伊藤仁齋對孟子學的解釋：內容、性質與涵義〉，頁155。

是謂道。」⁵⁷戴震主張即人倫日用之「人道」以覓「天道」之流行，不應另立超絕的、超乎時空之上的形上學原理以為「天道」。戴震的論點，與伊藤仁齋及中井履軒互相呼應，均反映十七、十八世紀中日儒學思潮的新動向。

這種思想新動向在方法論上均取徑於一元論並拒斥朱子的理氣二元之說。朱子註《孟子·滕文公下·2》說：「一治一亂，氣化盛衰，人事得失，反覆相尋，理之當也」⁵⁸就遭受中井履軒的嚴厲駁斥，中井說：⁵⁹

註以氣化人事解治亂，有未圓。又以反覆相尋為理之常，尤不可從。又推其說，氣化中每帶人事，人事中每帶氣化也，不能判然明亮，使人疑惑滿腹。何以解為？凡天變地妖，水旱霜蝗疫癘，皆氣化也。唯堯之洚水，非氣化也。蓋水道壅塞以致汎濫已積年之弊，人不知其由則不能治之，是人事有闕也。唯禹明其理，隨而治之，是人事完也，皆非循環之常理。氣化，唯有一時之變，而無一定之盛衰，盛衰唯由人事而已。

中井履軒批判朱子的理氣二元互動之說，主張「理在事中」（雖然中井並未使用這個名詞），不可離人事而求「道」。

中井履軒這種方法論的傾向也與伊藤仁齋極其接近。誠如楊儒賓所指出，伊藤仁齋從倫理性、社會性及道德意識的角度

⁵⁷ 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，卷下，〈道〉，頁194。

⁵⁸ 《四書章句集註》，頁271。

⁵⁹ 《孟子逢原》，頁184。

解釋「道」的涵義，再運用「語義的」、「文獻學的」方法分析朱熹「然——所以然」的思考模式之謬誤，也指出朱子對儒學重要語彙之解釋不合「古義」，以及他注釋經典與安排經典位置之錯誤。⁶⁰仁齋解構朱子理氣二元論的方法就是一元論的論述方法。舉例言之，伊藤仁齋說：「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。」⁶¹又說：「非有理而後生斯氣。所謂理者，反是氣中之條理而已。」⁶²伊藤氏之說係以一元論代二元論，他對宋儒所云「天理」「人欲」之說法當然一併而揚棄之。這種一元論的論述方法也見於十八世紀中國的戴震，他說：「一陰一陽，流行不已，夫是之謂道而已。」⁶³又說：「六經、孔、孟之書不聞理氣之辨，而後儒創言之，遂以陰陽屬形而下，實失道之名義也。」⁶⁴這種一元論的論述是十八世紀中日儒者批判宋儒並棄置宋儒所建構的超絕之「理」的思維方法。

五、中井履軒孟子學的思想史定位

現在，我們可以為中井履軒的孟子學進行思想史的定位。履軒孟子學的定位可以從以下幾個角度加以思考：(5:1)履軒對

⁶⁰ 楊儒賓：〈人倫與天理——伊藤仁齋與朱子的求道歷程〉，收入黃俊傑編：《儒家思想在現代東亞：日本篇》（臺北：中研院中國文哲研究所籌備處，1999年），頁87-134。

⁶¹ 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），頁11。

⁶² 同前註，頁12。

⁶³ 戴震：《孟子字義疏證》，卷中，〈天道〉，頁173。

⁶⁴ 同前註。

孟子心性論的詮釋，扣緊內在善性之「擴充」，確能探驪得珠，頗得孟子內聖之學的精神。《孟子逢原》全書隨處發揮孟子「仁義內在，性由心顯」之精義，勝義紛披，履軒所說：「孟子之擴充，工夫在外。程朱之擴充，工夫在內。」⁶⁵語雖精簡，但指出孟子之性善乃由內向外擴充之工夫，而程朱之性論卻是向外覓理以「克治」本性，這項判斷確是灼見。(5:2)履軒將孟子的「道」釋為「人道」，完全抖落其與「天道」之關係，(a) 其原初用意係為拒斥並瓦解朱子學中超絕的「理」，(b) 但是卻遺落孟子學中「道」之超越性層面，於孟學博厚高明之內涵尚有一間未達。

(5:1a) 在本文第四節論述中，我們已經對中井履軒以「人道」釋孟子的「道」有所解明，現在我們再進一步說明履軒透過「道」的人間性的重建以瓦解朱子學中「道」之超越性。

正如上文所說，中井履軒承十七世紀古學派伊藤仁齋學問的餘澤，正如仁齋主張「道在俗中」及「人倫日用之道」，履軒也主張在日常的具體生活之中尋覓「道」的消息，外此皆屬「臆搜妄索，徒費精神而已矣」。⁶⁶但因為朱子本《大學》解《孟子》，「格物致知」尤其是朱子持以釋孟並將《四書》融於一爐而治之的關鍵命題，所以，中井履軒也必須重新解釋「格物致知」之內涵，才能登堂入室，「拔趙幟立漢赤幟」(《史記·項羽本紀》)。我們且看中井履軒如何重新定義《大學》的「格物」「致知」：⁶⁷

致知，謂求覓明智，使其來至為我之有也。夫智之本源，

⁶⁵ 《孟子逢原》，頁 139。

⁶⁶ 中井履軒：《大學雜議》，收入《日本名家四書註釋全書》，第 1 卷，頁 15。

⁶⁷ 《大學雜議》，頁 14-15。

固在于我也。然智未明，則明智無有於我也。及其智既明也，如自外來至者，故曰致也，至也。致字，究竟是招來取納之義。

格物，謂躬往踐其地，蒞其事，執其勞也。譬欲知稼穡之理，必先執耒耜，親耕耘，然後其理可得而知也。若欲知音樂之理，必先親吹竽擊鐘，進退舞蹈也。乃厭其煩惱，徒在家讀譜按節，夢想於金石之諧和，鳳皇之來儀，終世弗可得已。學算之牙籌，學書之筆墨，皆然。故欲孝欲弟欲信者，弗親蒞其事而得焉哉？此知行並進之方也。若夫冥搜妄索，徒費精神而已矣。

在中井履軒上述的解釋之下，「普遍性」的「理」只有在「特殊性」的事物之中才能覓得。透過這種新解釋，中井履軒實際上已經否定了宋儒及朱子的「理」所駕御的世界，履軒處處主張孟子學中「性」專指「人性」，而不涉「物性」，⁶⁸他也強力主張孔孟論性無「氣質之性」與「本然之性」之區分。⁶⁹凡此種種之說法，均是對朱子學的有力批判。

(5:1b) 但是，中井履軒將孟子的「道」只局限在一度空間的「人倫日用」層次，是否可稱對孟子學之確解？這個問題的答案可能是否定的，或者至少是不完整的。我們可以說：履軒未能全面掌握孟子學的多層次性。

正如我在《孟學思想史論·卷一》所說，⁷⁰在孟子思想中，

⁶⁸ 《孟子逢原》，頁 242-252、317-319。

⁶⁹ 《孟子逢原》，頁 381、452。

⁷⁰ 參看黃俊傑：《孟學思想史論·卷一》（臺北：東大圖書公司，1991年），

「人道」尚未從「天道」中分化出來，「人」在擴充感通的工夫中，通過自我超越而可以與宇宙最終實體合一。孟子思想中人的本質，有其整體性與複雜性。人不僅僅是社會人或政治人，也不僅僅是生物人，人是整體的人。而且，更重要的是，人更有其超越性。人透過存心養氣的工夫，不但可以「踐形」，以道德生命轉化自然生命，而且可以從「有限」躍入「無限」，進入孟子所說的「上下與天地同流」（《孟子·盡心上·13》）的境界。就人的超越性而言，孟子思想中的人，仍具有部分宇宙人的性格。孟子思想中的人，是一種多層次、多面向的存在。人的本質，表現了自然秩序與人文秩序之間的連續性，心理層與生理層之間的連續性，以及宇宙的無限性（所謂「天命」）與經驗世界的有限性之間的連續性。孟子思想中的人，並不是宇宙中孤伶伶的存在，人的最高本質是可以與宇宙的本體感應互通的。這種對於人的概念，是以遠古以來中國文明薩滿教（或巫教）的文化胎盤作為其公分母的。這種具有超越性的「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。

孟子論「道」時所顯示的源自遠古中國文化的超越性思想因素，到了《五行篇》獲得了進一步的發展。《五行篇》〈經第一〉明白指出，「德之行，五和胃（謂）之德，四行和，胃（謂）之善。善，人道也；德，天道也。」「人道」指「仁義禮智」四種德行達到和諧之境界；「天道」指「仁義禮智聖」達到和諧的境界。〈經第九〉云：「聖，天道也」，確實與《孟子·盡心下·

25》所說的「大而化之之謂聖」一樣，同樣具有強烈的超越思想傾向。在孟學體系中，「道」既「內在化」於人「心」之中，而有「四端」；「道」也「超越化」而存在於宇宙之中。「人道」與「天道」原係互動互滲之關係。

中井履軒為了解構宋儒所立的超絕的「道」（或「理」），而將孟子的「道」也解釋成世俗中的「道」，可謂得其小而遺其大，遂使孟子學中的「道」之超越性內涵為之晦而不彰，終至失去其博厚高明之依據，良足浩嘆！

再從孔孟思想中的「宗教性」內涵而言，⁷¹孔子的「一貫之道」確實是「下學而上達」，人心與天心相感通。孔子這種天人貫通的「道」與《孟子》、《大學》、《中庸》、《易傳》血脈貫通。宋明儒學乃至當代新儒學對孔子之學的繼承與改造，也都有一定的根據。⁷²孟子的「道」確有其孔學淵源，具有極明顯的「天人合一」的性格。⁷³中井履軒之詮釋所得實不償其所失。

⁷¹ 參看黃俊傑：〈試論儒學的宗教性內涵〉，《臺大歷史學報》第 23 期（1999 年 6 月），頁 395-410，收入本書第 4 章。

⁷² 參看劉述先：〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道——一個當代新儒學的闡釋〉，《中央研究院中國文哲研究集刊》第 10 期（1997 年 3 月），頁 1-24，並參考 Shu-hsien Liu, "Confucius," in *Chinese Thought*, edited by Donald H. Bishop (Delhi, Motilal Banarsidass, 1985), pp. 14-31；劉述先：〈「兩行之理」與安身立命〉，《理想與現實的糾結》（臺北：臺灣學生書局，1993 年），頁 211-219。

⁷³ 我對於孟子思想的這項特質有所探討，見 Chun-chieh Huang, *Mencian Hermeneutics: A History of Interpretations in China* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2001), part 1, chap. 2.

六、結論

在近世東亞儒學思想史上，十八世紀是傳統與近代之間的轉型年代。在這一百年之內，從十一世紀的程頤（伊川，1033-1107）到十二世紀的朱子（1130-1200）苦心孤詣所建構以超絕的「理」作為基礎的形上學世界，遭受到來自清代（1644-1911）中國、德川時代（1600-1868）日本以及李朝（1392-1910）朝鮮等東亞儒者無情的攻擊與批判，其中較為雄渾有力的當推德川初期十七世紀古學派大師伊藤仁齋、十八世紀中國的戴震（1723-1777），以及十八世紀下半葉的中井履軒。這一股東亞儒學史上的反朱思潮，從儒者所標榜的口號來看，一般稱為「實學」思潮；⁷⁴從思維方法來看，是一元論思維方法興起並取代理氣二元論的舊說；從思想主要內容來看，是從本體論與宇宙論轉向社會學與政治經濟學。十八世紀東亞儒學界不滿並起而批判宋學與朱子學，其原因至為複雜，一隅不足以舉之，但是恐怕與朱子學之成為官學，以致不免流為現行權力結構背書的意識型態有關。從這個角度來看，十七世紀的伊藤仁齋、十八世紀的戴東原以及中井履軒這種民間學者，所批判的是作為官學的朱子學，而未必是十三世紀的朱子思想。他們都是站在他們身處的德川封建體制以及清代官方壟斷「理」的解釋權以致「以理殺人」的歷史脈絡之中，思考並批判朱子

⁷⁴ 但是，晚近中文學術界若干研究明清思想史學者常常將「實學」一詞的涵義與範圍過度擴張，以致缺乏明確之指涉，亟應加以修正。關於這個問題的討論與反省，可以參看姜廣輝、詹海雲、張壽安、劉君燦、林慶彰：〈明清實學研究的現況及展望座談會記錄〉，《中國文哲研究通訊》第2卷第4期（1992年12月），頁9-26。

學，皆是所謂「有爲言之」。⁷⁵

值得注意的是，東亞近世儒者之批判朱子學常是通過對《四書》的重新詮釋而進行的，特別扣緊朱子所建構的《四書章句集註》的思想系統而發，因此，儒學經典詮釋學可以說是東亞儒學史發展的內在動力。本文所探討的中井履軒對孟子學的新解釋，伊藤仁齋對《論語》與《孟子》中「道」的新解及其對《孟子》這部經典的解釋，石田梅岩解釋下儒學之「理」不僅具有倫理性質，也具有市場規律的內涵。凡此種種都一再顯示：儒學傳統之所以歷經世變而能保持活力，不斷創新，乃是由於歷代儒者不斷地出新解於陳編之中。這種對儒學的詮釋與再詮釋，構成東亞思想史的重要現象。從這個角度來看，儒學經典如《論語》或《孟子》，實在是詮釋的原點（Locus classicus），正因為江山代有才人出，奮力出新解於陳篇，才使經典取得了「不廢江河萬古流」的地位。

本文基於以上的想法，首先分析中井履軒孟子學中的方法論傾向。我們的研究顯示：中井履軒釋孟所採取的「歷史的進路」，使他必然走上一條平正踏實的思路，他解釋《孟子》的方法顯然從伊藤仁齋的古學派學術遺產中獲得養分。中井履軒的

⁷⁵ 關於德川封建體制與朱子學關係，參看石田一良：〈德川封建社會と朱子學派の思想〉，《東北大學文學部研究年報》第13號（下），頁72-138；阿部吉雄著，龔寬馨譯：〈中國儒學思想對日本的影響——日本儒學的特質〉，《中外文學》8卷6期（1979年11月），頁164-177。關於戴震反宋儒之外緣歷史背景，通讀《孟子字義疏證》即可瞭然，無待贅言。勞思光先生對戴震反「理欲說」之外緣旨趣有深入之說明，參看勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1989年），三下，頁876-877。

「歷史的進路」，使他對朱子的「歷史性」⁷⁶具有敏銳的嗅覺，他一再指出朱子集註所建構的經典解釋系統有其時代之局限性，從而為他的批朱工作奠定合理化的基礎。

本文第三節與第四節分別探討履軒孟子學的主要內容。我們指出：中井履軒強烈批判朱子學之向外覓「理」以「克治」心性的理論，他「重建」孟子心性論的內在善性的論據，他尤其強調孟子內聖之學的要義在於由內在善性之向外「擴充」。這種新詮釋均有其可以成立的理據。

我們的分析也指出：中井履軒將孟子學中的「道」，「還原」為「人道」，固然是他批判朱子學的超絕之「理」的世界，所必然逼出的結論，在中井履軒的思想系統中有其內在理路。但是，以「人道」解釋孟子學中「道」的複雜內涵，卻不免有化繁為簡，甚至買櫝還珠的遺憾。整體而言，中井履軒的孟子學瑕瑜互見，得失並存。他摧毀了宋學的形而上的天國，而在世間建立了一個「道在俗中」的新世界。

⁷⁶ 關於解經者的「歷史性」及其分析，參考黃俊傑：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，《臺大歷史學報》第 24 期（1999 年 12 月），收入本書第 2 章。

引用書目

中日文論著：

- 三浦藤作：《日本儒理學史》（東京：中興館藏版，1928年）。
- 子安宣邦：《江戸思想史講義》（東京：岩波書店，1998年）。
- _____：《伊藤仁齋：人倫的世界の思想》（東京：東京大學出版會，1982年）。
- _____ 譯：《懷德堂：18世紀日本の「德」の諸相》（東京：岩波書店，1992年，1998年）。
- 丸山真男：《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1976年）
- 中井履軒：《大學雜議》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年）。
- _____：《論語逢原》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》。
- _____：《孟子逢原》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》。
- _____：《中庸逢原》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》。
- 井上哲次郎：《日本朱子學派之哲學》（東京：富山房，1905-1921年）。
- 石田一良：〈德川封建社會と朱子學派の思想〉，《東北大學文學部研究年報》。
- 平石直昭：〈戰中・戰後徂徠論批判——初期丸山・吉川兩學說の検討を中心に——〉，《社會科學研究》39卷1號（東

- 京：東京大學社會科學研究所)。
- 田原嗣郎：《德川思想史研究》(東京：未來社，1967年)。
- 伊藤仁齋：《論語古義》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》。
- _____：《孟子古義》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》。
- _____：《語孟字義》，收入蟹江義丸編：《日本倫理彙編》(東京：育成會，1901年)。
- 朱 熹：《孟子或問》，收入《朱子遺書》(臺北：藝文印書館，影印清康熙中禦兒呂氏寶誥堂刊本)。
- _____：《四書章句集注》(北京：中華書局，1982年)。
- 吉川幸次郎：《吉川幸次郎全集》(東京：筑摩書房，1981年)。
- 守本順一郎：《東洋政治思想史研究》(東京：未來社，1967年)。
- 松本三之介：《國學政治思想史の研究》(東京：未來社，1957年)。
- 阿部吉雄著，龔寬馨譯：〈中國儒學思想對日本的影響——日本儒學的特質〉，《中外文學》8卷6期(1979年11月)。
- 相良亨：《近世日本儒教運動の系譜》(東京：弘文堂，1955年)。
- _____：《近世の儒教思想——「敬」と「誠」について》(東京：塙書房，1966年，1977年)。
- _____：〈近世儒教の特色——誠の倫理〉，收入古川哲史、石田一良編：《日本思想史講座4：近世の思想1》(東京：雄山閣，1976年)。
- _____：〈德川時代の「誠」〉，收入相良亨：《日本の儒教II》(《相良亨著作集》第2卷)(東京：ぺりかん社，1996年)。
- 姜廣輝等：〈明清實學研究的現況及展望座談會記錄〉，《中國文哲研究通訊》第2卷第4期(1992年12月)。

- 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）。
- 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）。
- _____：〈伊藤仁齋對孟子學的解釋：內容、性質與內涵〉，收入黃俊傑編：《儒家思想在現代東亞：日本篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1999年）。
- _____：〈試論儒學的宗教性〉，《臺大歷史學報》第23期（1999年6月）。
- 楊儒賓：〈人倫與天理——伊藤仁齋與朱子的求道歷程〉，收入黃俊傑編：《儒家思想在現代東亞：日本篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1999年）。
- 勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1989年）。
- 源了圓：《德川合理思想の系譜》（東京：中央公論社，1972年）。
- 溝口雄三：《中國前近代思想の屈折と展開》（東京：東京大學出版會，1980年）。
- 黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1983年）。
- 劉述先：〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道——一個當代新儒學的闡釋〉，《中國文哲研究集刊》第10期（1997年3月）。
- _____：〈「兩行之理」與安身立命〉，收入氏著：《理想與現實的糾結》（臺北：臺灣學生書局，1993年）。
- 陶德民：《懷德堂朱子學の研究》（大阪：大阪大學出版會，1994年）。
- 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：《中國政治思想史》(臺北：聯經出版事業公司，1982年)。

英文著作：

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

LaCapra, Dominick, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," *History and Theory*, XIX: 3 (1980).

———, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1983).

———, "History, Reading, and Critical Theory," *American Historical Review*, Vol. 100, No. 3 (June, 1995).

Liu, Shu-hsien, "Confucius," in *Chinese Thought*, edited by Donald H. Bishop (Delhi, Motilal Banarsidass, 1985).

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

Najita, Tetsuo, *Visions of Virtue in Tokugawa Japan: The Kaitokudo Merchant Academy of Osaka* (Chicago: University of Chicago Press, 1987).