

柒、

中井履軒對朱子學的批判： 從《四書》的再詮釋出發

一、引言

朱子（晦庵，1130-1200）是東亞思想史的巨擘，他進《四書》而退《五經》，¹以「理」之哲學通貫《四書章句集註》，所建構的新儒學思想，²對近七百年來東亞思想史影響至深且鉅。中國從南宋（1127-1279）末年政局的變化，如韓侂胄（節夫，？-1207）的逝世、宋代皇帝繼位的風潮、宮廷的黨爭、蒙古南侵的危機以及蒙古與南宋政權的文化競爭等因素，都共同促成了朱子《四書集註章句》地位之上升，³到了元朝（1271-1368）仁宗

¹ 宇野精一認為，《五經》是中世社會的產物，而《四書》則因其文簡意賅，極具有近代之性格，所以《四書》能輕易地取代《五經》之地位。參看宇野精一：〈五經から四書へ——經學史覺書〉，《東洋の文化と社會》第1輯（京都，1952年），頁1-14。

² 關於朱子之融《四書》為一體，參考 Wing-tsit Chan, “Chu Hsi’s Completion of Neo-Confucianism,” in *Études Song in Memoriam Étienne Balazs*, Editées par Françoise Aubin, Serie II, #1 (Paris: Mouton & Co., and École Pratique de Haute Études, 1973), pp. 60-90；邱漢生：《四書集註簡論》（北京：中國社會科學出版社，1980年）。

³ 劉子健教授對使朱子學成為正統之外部歷史因素曾著文分析，參看 James T. C. Liu, “How Did a Neo-Confucian School Become the State Orthodoxy?” *Philosophy East and West*, 23: 4 (Oct., 1973), pp. 483-505, esp. pp. 501-504.

皇慶二年（1313），朱子《集註》成爲科舉考試之定本。⁴朱子學通過科舉制度而對近六百年來中國知識分子思想產生重大影響。除了中國之外，朱子學東渡日本爲時甚早，鎌倉初期正治二年（1200）已有人引用《中庸章句》的記載，如果此事屬實，則遠在朱子學者藤原惺窩（1561-1619）以儒服見德川家康（時在慶長五年，1600）之前四百年，朱子學已傳入日本。⁵此後德川時代（1600-1868）三百年間，朱子學對日本影響深遠。至於李朝（1392-1910）朝鮮，儒學學派雖然紛陳，有主治主義學派、性理學派、禮學派、陽明學派、經濟學派以及實學派等，⁶但以研究朱子學爲中心的性理學派最具影響力。韓國朱子學之流行，首推李滉（退溪，1507-1570）、李珥（栗谷，1536-1584），踵其後者則爲宋時烈（尤菴，1607-1689）與韓元震（南塘，1682-1751）。彼輩所究心之哲學問題如「理」「氣」、「本然之性」與「氣質之性」、「四端」「七情」、「已發」「未發」、「人心」「道心」等，均爲朱子學之主要問題。⁷準此以觀，朱子學可視爲塑造東亞近世思想圖像的主流思想系統。

但是，在朱子學成爲東亞學術與思想的正統之後，諍朱反朱批朱的思潮也逐漸形成。東亞各國儒者之批判朱子學，雖有時間先後之不同，但是所採取的途徑都是通過對《四書》的再

⁴ 宋濂：《元史》（四部備要本），卷 81，頁 2 下半頁-3 上半頁。

⁵ 參看阿部吉雄：《日本朱子學と朝鮮》（東京：東京大學出版會，1965 年，1975 年），頁 1。

⁶ 參看 Key P. Yang and Gregory Henderson, "An Outline History of Korean Confucianism," *Journal of Asian Studies*, XVIII: 2 (Feb., 1959), pp. 259-276.

⁷ 參看錢穆：〈朱子學流衍韓國考〉，《新亞學報》第 12 卷（1976 年 8 月），頁 1-69。

詮釋，以批判朱子學以《四書章句集註》為基礎所建構的思想系統；反朱學者所關懷的問題也是都是朱子學的核心課題。東亞近世儒者對朱子學的批判，循朱子思想之軌跡，以《四書》之再詮釋為手段而展開，基本上仍不出朱子學傳統的矩矱。

本文的寫作以十八世紀下半葉日本大阪懷德堂著名儒者中井履軒（名積德，字處叔，號履軒，1732-1817）為個案，分析德川時代批判朱子學的思潮之中心議題，批判之途徑、方法與內容，並為它進行思想史的定位。我們的討論將以「心與理之關係」這個朱子學核心問題為中心，以中井履軒對《四書》的再解釋為基礎，觀察十八世紀下半葉德川時代日本思想界反朱思潮之一斑。

二、朱子學脈絡中「心」與「理」之關係

朱子學門庭寬闊，朱子所提出的許多哲學命題如：「心」與「理」之關係如何？如何「格物致知」？「致中和」如何可能？等，都成為東亞近世思想家關心的中心問題，其中尤以「心」與「理」之關係最居關鍵地位。(2:1)「心」與「理」係先秦時代中國思想史上之重要概念，但到孟子（371-289B.C.？）與荀子（約 298-238B.C.）手中，「心」與「理」之關係才獲得較為充分的論述。(2:2) 逮乎南宋，朱子主張「心」與「理」二分，並強調「心」對「理」之鑑知能力。朱子建立一個以「理」為基礎的形上學世界，成為繼起的思想家批判的眾矢之的。我們在本節論證以上兩項看法。

(2:1) 中國古代思想史中的「心」與「理」：「心」與「理」

是中國思想傳統中的重要概念，唐君毅（1908-1978）曾歸納中國思想史中「心」概念的四種類型：孟子的「性情心」或「德性心」，墨子（約479-438B.C.）的「理智心」或「知識心」，莊子（約399-295B.C.）的「情識心」或「靈臺心」，荀子的「統攝心」或「自作主宰心」。⁸唐君毅也歸納「理」的六種類型：（1）文理之「理」，這是先秦思想家所重之「理」；（2）名理之「理」，指魏晉玄學中所重之玄理；（3）空理之「理」，指隋唐佛學家所重之「理」；（4）性理之「理」，這是宋明理學家所重之「理」；（5）事理之「理」，這是王夫之（船山，1619-1692）以至清代儒者所重之「理」；（6）物理之「理」，這是現代中國人受西方思想影響後特重之「理」。⁹唐君毅先生的分類，大致可以綜括「心」與「理」這兩個概念在中國思想史中所展現的諸多類型。

但是，從思想史的進程來看，這兩個概念也各經歷不同之變化。首先，我們討論「心」的概念之變化。早期經典如《詩經》中的「心」，多指心理意義的感性心，如「未見君子，憂心忡忡」（〈召南·草蟲〉）、「亂我心曲」（〈秦風·小戎〉）、「我心傷悲兮」（〈檜風·素冠〉）、「我心憂傷」（〈檜風·羔裘〉）等，均指心理狀態如喜、怒、哀、樂等情緒而言。在《論語》書中的「心」，雖多與「慍」、「愛」、「悱」、「憤」等情緒性字彙有關，但是孔子所說「七十而從心所欲，不踰矩」（〈為政篇〉）、「回也，其心三月不違仁」（〈雍也篇〉），都已含有明顯的價值意義，是指某種道德心之自覺狀態而言。到了孟子宣稱「人皆有不忍人

⁸ 唐君毅：《中國哲學原論：導論篇》（香港：新亞研究所，1966年，1974年），頁74。

⁹ 同前註，頁4。

之心」(《孟子·公孫丑上·6》)時，孟子思想中的「心」已成爲惻隱、羞惡、辭讓、是非等價值意識的根源。這種價值意識內在於「心」的事實(孟子說：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」〈告子上·6〉)，並不因人而異。孟子說：「君子所性，仁義禮智根於心」(《孟子·盡心上·21》)，強調的正是「心」之作爲價值意識來源的普遍必然性。孟子的「心」在本質上與宇宙的「理」是同步同質的，「心」具有「思」的能力，所以不會爲「心」以外的存在所劫奪，這是孟子所峻別的「大體」(心)與「小體」(耳目口鼻)的根本區別之所在。孟子說：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。」(《孟子·告子上·15》)就是指「心」的自律性——「心」能「自我立法」，所以可以自作主宰，「心」的活動自由而無待於「物」，因爲「心」就是「理」。孟子思想中的心學，到1973年馬王堆漢墓出土帛書《五行篇》作者手中，有了進一步的發揮。《五行篇·說23》：「耳目鼻口手足六者，心之役也」，又說：「心也者，悅禮義者也」，《五行篇》作者更將「心」區分爲「中心」與「外心」(〈經14〉及〈經16〉)。《五行篇》作者所提出的「中心」的概念，正是繼承孟子的心學而來。這種「心」之作爲價值意識的來源，有其普遍必然性，因此《五行篇》的作者可以宣稱：「以其中心與人交悅也，中心悅焉。」(〈經14〉)另一方面，《五行篇》所謂的「外心」，是指社會習俗或禮儀傳統制約下已經受到矯治了的「心」，略近於荀子所謂「禮義師法之化」以後的「心」。

其次，我們再看「理」這個概念的進展。誠如溝口雄三(1932-)所說，早期文獻《書經》、《論語》、《易經》中均無「理」之用例，《詩經》四例及《左傳》五例均指負責裁定地界等的官職之名稱，並不含有後代所見抽象的涵義。到了《孟子》、《莊

子》、《荀子》、《韓非子》，「道」字的用例大增。荀子說：「大道者所以變化遂成萬物也」（《荀子·哀公篇》）、「夫義者內節于人，外節于萬物者也」（《荀子·彊國篇》），韓非子（？-233 B.C.）說：「道者萬物之所然也，萬理之所稽也。理者成物之文也，道者萬物之所以成也」（《韓非子·解老篇》）。到戰國時代（403-222 B.C.），用以標示宇宙的根源與自然界的條理性的概念是「道」與「義」。換言之，作為哲學概念的「道」與「義」居於「理」之上。¹⁰《孟子·萬章下·1》之「條理」，作秩序解，但是，在《孟子·告子上·7》「心之所同然者何也？謂理也，義也」，就具有普遍理則之涵義。

古代儒學殿軍荀子強調「心」的自主性，《荀子·解蔽》：「心者，形之君也，而神明之主也。出令而無所受令。自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也」，但是，孟荀論「心」卻有極其重大的差異。孟子思想中的「心」具有強烈的超越性，孟子認為人邁向「知心→知性→知天」是一個絕對可能的途徑。在孟子思想中，人的宇宙人性格仍相當強烈，人具有無限的超越性，而可以躍入宇宙大化之流；但是荀子思想中的「心」則相對地具有較為明顯的「社會性」，誠如唐君毅所說，荀子的「心」是一個「統類之心，以建立社會政治之禮法制度而成文理」。¹¹孟荀言「心」的另一項重大差異是：孟子的「心」是諸般價值與意義的創發者，因此，「心」與「理」（或「道」）並不乖離，兩者是同質同步的；但是荀子的「心」則是意義或價值的接受

¹⁰ 溝口雄三著，趙士林譯：《中國的思想》（北京：中國社會科學文獻出版社，1995年），頁18-19。

¹¹ 唐君毅：《中國哲學原論：導論篇》，頁123。

者，因此，荀子思想中的「心」與「理」（或「道」）析而為二，前者必須透過種種途徑或步驟才能理解或趨近於後者。

荀子生於戰國季世，目睹當時社會變局，犯分亂理之事屢見不鮮。他認為，社會上的種種亂事必有待於「衡」之揣其輕重使「眾異不得相蔽以亂其倫」。但這個「衡」是什麼呢？荀子說：「何謂衡？曰道」（《荀子·解蔽》）。那麼，這個所謂「禮義之道」的內容又是什麼呢？荀子說：「夫義者，所以限禁人之為惡與姦者也。〔……〕內外上下節者，義之情也。」（《荀子·彊國》）「義」是一種外在的強制性力量。荀子所謂的「禮義之道」，充滿了強烈的社會政治色彩。¹²所以，荀子強調「心」應理解「道」（「心知道，然後可道。可道，然後能守道以禁非道。」《荀子·解蔽》），其所理解的是社會政治之「道」，而不是超越的「道」。我們可以說，荀子的「道」是在時空之中的道，具有強烈的「人間性格」；孟子的「道」則除了「人間性格」之外，也有某種「超越性格」。荀子的「心」是承載、受容這種「人間性格」強烈的「道」的容器，因為：「心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛；心未嘗不滿也，然而有所謂一；心未嘗不動也，然而有所謂靜。〔……〕虛壹而靜，謂之大清明。」（《荀子·解蔽》）荀子的「心」不是「是非」、「惻隱」、「羞惡」、「辭讓」等價值意識的泉源，荀子的「心」更不能「上下與天地同流」，它沒有超越性。¹³

¹² 參考唐君毅：〈荀子言「心」與「道」之關係辨義〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》4卷1期（1971年9月），頁1-22，收入唐君毅：《中國哲學原論：原道篇》（卷一）（香港：新亞研究所，1976年），頁442-453。

¹³ 以上參考黃俊傑：《孟學思想史論·卷二》（臺北：中央研究院中國文哲研

在古代思想史文獻中所見的，「心」與「理」之關係，尙處於一個潛藏的狀態，必待宋儒才將這個問題顯題化，而成爲思想史的重大課題。

(2:2) 朱子學脈絡中的「心」與「理」：公元十一世紀以後，「理」作爲宇宙萬事萬物之原理的涵義逐漸彰顯。周敦頤（1017-1073）和邵雍（1012-1077）已開始以「理」作原理解。至程顥（明道，1032-1085）；程頤（伊川，1033-1107）更大暢「理」學。程頤說：「天下物皆可以理照，有物必有則，一物須有一理」，¹⁴已經很明確地以「理」萬物之普遍理則。到了十二世紀，朱子對「心」與「理」關係的處理更是極具關鍵性，東亞近世儒者之是否可歸屬爲朱子學派，常以他們對這個問題所持之立場以爲判。朱子所撰〈大學格物補傳〉是關於這個問題的重要文獻：

右傳之五章，蓋釋格物、致知之義，而今亡矣。閒嘗竊取程子之意以補之曰：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以《大學》始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」

究所籌備處，1997年），頁113-114。

¹⁴ 程顥、程頤：《二程集》（北京：中華書局，1981年，1984年），〈河南程氏遺書〉，卷18，「伊川先生語」，（一），頁193。

朱子在這一篇文章中所提出「格物窮理」的主張，當代中外學人論述至夥，¹⁵無庸重複，但這篇文章中有兩項命題值得注意：(一)一切的存在都有一理則(「天下之物，莫不有理」)；(二)人的心均有認知的能力(「人心之靈，莫不有知」)。這兩項命題使「心」對「理」的認知與統攝成爲可能。於是，「心」與「理」這兩項不同質(heterogeneous)之物，乃又可以取得互動。更精確地說，「心」、「理」兩分正是「心」、「理」互動的基礎，這是朱子學中「心」與「理」關係的兩個面向。朱子在〈大學格物補傳〉中所提出的兩項命題，也出現在他對《孟子·公孫丑上·2》「知言」這句話的解釋之中。朱子認爲：「心」具有「知」的能力，¹⁶「心」之體用顯微無間，可以「窮理而貫通」，¹⁷而其極致可以達到於「天下事物之理，知無不到」。¹⁸朱子又明言：「知言，便是窮理」，¹⁹一旦「心」對「理」洞察無礙，那麼，對社會上種種「言」自然也就無所不「知」了。朱子透過他對孟子

¹⁵ 參考唐君毅：《中國哲學原論：導論篇》，頁278-347，尤其是頁284-290，312-323；牟宗三：《心體與性體》(臺北：正中書局，1968年)，第3冊，頁384-406；楊儒賓：〈朱子的格物補傳所衍生的問題〉，《史學評論》第5期(1983年)，頁133-172；市川安司：〈朱子哲學に見える〈知〉の一考察——《大學章句》「致知」の注を中心にして——〉，收入市川安司：《朱子哲學論考》(東京：汲古書院，1985年)，頁29-68；大濱皓：《朱子の哲學》(東京：東京大學出版會，1983年)，第7章，頁239-267；麓保孝：〈大學を中心としてたる宋代儒學〉，《支那學研究》3(1949年)，頁269-309；戶田豐三郎：〈宋代大學篇表章始末〉，《東方學》21(1961年)，頁46-56。

¹⁶ 黎靖德編：《朱子語類》(北京：中華書局，1994年，1999年)，第1冊，卷15，頁300。

¹⁷ 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)，第5冊，卷13，頁1，上半頁。

¹⁸ 朱熹：《孟子或問》，卷13，頁1，上半頁。

¹⁹ 《朱子語類》，第4冊，卷52，頁1241。

「知言」的解釋，而透露朱子學中「心」與「理」既分離而又結合的關係。用朱子自己的話來說，「心」與「理」正是所謂「不離不雜」的關係。

朱子思想中的「心」與「理」及其關係，至少有三點值得提出討論：

(2:2a)「心」是一種「認知心」：朱子〈大學格物補傳〉說：「人心之靈莫不有知」，這種具有認知事物之「理」的「心」，是衡鑑事物之理的「準則」，朱子說：²⁰

儒者之學，大要以窮理為先。蓋凡一物有一理，須先明此，然後心之所發，輕重長短，如有準則。若不於此先致其知，但見其所以為心者如此，識其所以為心者如此，泛然而無所準則，則其所存所發，亦何自而中於理乎？

朱子認為，「心」之所以可以成為「準則」，乃是以「致知」為其前提。朱子又說：「事事物物皆有箇道理，窮得十分盡，方是格物。不是此心，如何去窮理？」²¹朱子思想中的「心」與事物之「理」並不是一體之兩面，所以如何使「心」鑑知「理」，就構成必須嚴肅思考的問題，正如朱子在《大學或問》所說：「人之所以為學，心與理而已矣。心雖主乎一身，而其體之虛靈，足以管乎天下之理。理雖散在萬物，而其用之微妙，實不外乎一人之心。」²²

²⁰ 《朱子文集》（臺北：財團法人德富文教基金會，2000年，以下引用均用此版本），第3冊，卷30，〈答張敬夫〉，頁1156。

²¹ 《朱子語類》，第8冊，卷121，頁2940。

²² 朱熹：《大學或問》（京都：中文出版社，影印和刻近世漢籍叢刊本，1977

(2:2b)「理」是宇宙萬物的普遍理則：十一世紀以後，「理」成爲思想家的普遍概念，宋代新儒家對「理」的哲學之建立厥功最偉，²³朱子更將「理」細分爲「自然之理」、「本然之理」、「必然之理」、「所以然之理」、「當然之理」……等等。簡言之，朱子思想中的「理」包括「自然」、「所以然」、「所當然」等普遍理則。²⁴這種普遍理則皆有待「心」發揮認知功能加以認識，「理」並不即等於「心」，「心」必須講求認識「理」之功夫與程序。

朱子思想中這種意義下的「理」，如果最終能與「心」爲一，必然經過艱難的「格物」功夫，得來不易。朱子的「理」與陸象山（九淵，1139-1193）的「理」完全不同。陸象山說：「此理本天所以與我，非由外鑠，明得此理，即是主宰。真能爲主，則外物不能移，邪說不能惑。」²⁵又說：「心，一心也；理，一理也；至當歸一，精義無二。此心此理，實有不容有二。」²⁶象山的「理」內在於「心」中，朱子的「理」是「心」外向尋覓所得之宇宙萬物普遍理則。朱子「理」學到了明代初期程朱

年），頁 40。

²³ Wing-tsit, Chan, "Neo-Confucianism: New Ideas in Old Terminologies," *Philosophy East and West*, 17:1-4 (Jan, 1967), pp.15-35; Wing-tsit Chan, "Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism," in *Études Song in Memoriam Étienne Balazs*, editées par Françoise Aubin, pp. 73-80, "The Evolution of the Neo-Confucian Concept of *Li* as Principle," *Tsing-hua Journal of Chinese Studies*, N.S. 2 (Feb., 1962), pp. 123-149.

²⁴ 參考陳榮捷：〈理的觀念之進展〉，《崇基學報》第 4 卷第 1 期（1964 年 11 月），頁 1-9；Wing-tsit Chan, *Chu Hsi: Life and Thought* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1987), p. 49；陳榮捷：《宋明理學之概念與歷史》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996 年），頁 135。

²⁵ 陸象山：《陸九淵集》（臺北：里仁書局，1981 年），卷 1，〈與曾宅之書〉，頁 4。

²⁶ 同前註。

學者如吳與弼（康喬，1391-1469）及胡居仁（敬齋，1434-1484）等人手上，才出現逐漸轉化為「心學」的發展。吳與弼說：「五倫各有其理，而理具於吾心」，²⁷胡居仁說：「天地萬物之理，即吾心所具者」，²⁸都顯示明初朱子學的轉向。²⁹

（2:2c）「心」與「理」之間是一種「不離不雜」之關係：在朱子思想中，「理」與「心」並不同質（此之謂「不雜」），兩者雖然可以經由「格物窮理」之複雜功夫合而為一（此之謂「不離」），但先天上並不必然為一。以朱子〈大學格物補傳〉言之，「吾心之全體大用」實有賴於「即物而窮其理」以達到「眾物表裏精粗無不到」之境界。朱子在《四書章句集註》中，隨處發揮這項主張。

總結本節所論，朱子思想脈絡中的「心」是認知心，「理」是存在於宇宙萬物之中的普遍理則，有待「心」加以認知。「心」與「理」雖然在最後可以合而為一，但兩者既不同質，亦不混淆。以上所分析朱子學中「心」與「理」之關係，極為重要，不僅朱子以後六百年來東亞儒者之是否可歸屬為朱子學派，可據此以為衡斷，而且，東亞近世儒者之反朱、諍朱、翼朱、闡朱，均與此一問題密不可分。

²⁷ 吳與弼：《吳康齋集》（四庫全書珍本），卷8，〈吳節婦傳〉，頁27，上半頁。

²⁸ 胡居仁：《居業錄》（正誼堂全書本），卷2，〈學問第二〉，頁9。

²⁹ 參考 Wing-tsit Chan, "The Ch'eng-Chu School in Early Ming," in Wm. Theodore de Bary et. al. eds., *Self and Society in Ming Thought* (New York: Columbia University Press, 1970), pp. 29-52。此文中譯本見陳榮捷：《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1982年），頁331-351。

三、中井履軒批判朱子學的途徑與方法

現在，我們可以在上節論述的基礎上，分析中井履軒對朱子學的批判言論。(3:1)中井履軒批朱的途徑循朱子之舊軌，從《四書》的再解釋出發，(3:2)但與朱子不同的是，他(a)採取「歷史的」方法，(b)對《四書》進行「概要式」閱讀(相對於朱子的「對話式閱讀」而言)，企圖還原古典儒學之(他所認知的)原意。(3:3)中井履軒批判朱子學，聚焦在「心與理之關係」此一核心問題，主張「心」即「理」，並特重「誠」這個古典儒學之概念。我們接著詳細探討這三項主要論點。

(3:1) 途徑

(a) 朱子學的基礎建立在《四書》的再詮釋之上：朱子對《四書》推崇不遺餘力，他說：「《大學》、《中庸》、《論》、《孟》四書道理粲然。〔……〕何理不可究？何事不可處」，³⁰朱子畢生理會《四書》，從三十四歲撰《論語要義》(1163年)到六十歲完成《大學章句》、《中庸章句》(1189年)止，寫作《四書》集註長達三十年。他對《四書章句集註》充滿信心地說：「某於《論》《孟》四十餘年理會。中間逐字稱等，不教偏些子。」³¹又說：「某《語孟集註》添一字不得，減一字不得。」³²他甚至宣稱他解《孟子》「知言養氣」章：「若與孟子不合者，天厭之！天厭之！」³³從公元十三世紀以後東亞思想的發展史環繞著《四書章

³⁰ 黎靖德編：《朱子語類》，卷2，〈讀書〉，頁397。

³¹ 同前註，卷19，頁437。

³² 同前註。

³³ 同前註，卷52，頁1250-1251。

句集註》而展開來看，朱子對他自己的《四書章句集註》的信心，確實有先見之明。誠如陳榮捷（1901-1994）所說：《四書章句集註》的完成意義深遠，使此後東亞知識分子脫離《五經》權威地位之羈絆，直探孔孟基本義理之教，並引介合理之治學方法。³⁴宋末儒者趙順孫（和仲，1215-1276）在《四書纂疏·序》中說：「朱子《四書》注釋，其意精密，其語簡嚴，渾然猶經也」，³⁵這句話最能顯示朱子的四書解釋學的權威地位。

趙順孫說朱子《四書》註釋「渾然猶經也」，是指朱子以通過重新詮釋《四書》這條途徑，所建立的新思想系統，已經取得了「典範」(paradigm)的地位。從朱子之後，任何東亞儒者不論對朱子系統採取正面支持或反面批駁，都必須重新思考朱子的四書解釋學中所潛藏的諸多哲學課題。舉例言之，《孟子·盡心上·1》「孟子曰：『盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。』」一句，朱子《集註》云：³⁶

人有是心，莫非全體，然不窮理，則有所蔽，而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而無不知者也。既知其理，則所從出亦不外是矣。

朱子在這一段集註中，讀入了「心與理的關係如何？」這個新問題，我們也可以說：朱子將原來潛藏在孟子學中的這個問題

³⁴ 陳榮捷：〈朱熹集新儒學之大成〉，收入氏著：《朱學論集》，特別是頁19。

³⁵ 趙順孫：《四書纂疏》（臺北：新興書局，影印1947年復性書院刻本），〈序〉，頁3；關於元代以降朱子《四書》集註的影響，參考佐野公治：《四書學史の研究》（東京：創文社，1988年），頁347。

³⁶ 朱子：《孟子集註》，收入《四書章句集註》（臺北：臺灣中華書局，1982年），卷13，頁49。

加以顯題化。

自從朱子之後，後代儒者要批判或弘揚朱子學或四書學，都必須從朱子的四書學「典範」出發，如王守仁（陽明，1472-1529）將「盡」解釋為「盡性」，因為「無心外之理，無心外之物」；黃宗羲（梨洲，1610-1695）將孟子的「擴充」解釋為「盡心」，³⁷由此而顛覆朱子的解釋系統。

(b) 中井履軒通過重新解釋《四書》之途徑以批朱：作為一個朱子學的批判者，中井履軒也從《四書》及其他經典的再解釋出發，以批判朱子四書解釋學的「典範」。中井履軒畢生浸淫儒學經典，早年就撰成《七經離題詳略》及《七經逢原》稿本，此後三十年續有修訂，晚年定稿為《七經逢原》與《大學雜議》共計 32 卷。中井履軒在懷德堂以「助講」身分協助長兄中井竹山擔任部分授課工作，但因不滿其兄有意將懷德堂官學化之企圖，而自己另開私塾水哉館，與其兄竹山保持一定距離。³⁸中井履軒教授學生甚多，但獲准閱讀《七經逢原》的門人，據說只有三人而已，因為中井履軒規定學生必須「年踰四十而通朱學者，獨得閱覽」。³⁹

中井履軒之所以規定只有年過四十並通朱子學的學生，才能閱讀他的手稿，主要原因是他解釋《四書》及其經典時，完

³⁷ 關於王陽明與黃宗羲對朱子對《孟子·盡心上·1》詮釋之批判，參看拙著：《孟學思想史論·卷二》，頁 278、281、364、316。

³⁸ 此點承陶德民教授提示，敬申謝意。

³⁹ 據中井天生在大正十一年（1922）之說，見中井天生：〈刊大學雜議中庸論孟逢原序〉，刊於中井履軒：《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），第1卷，學庸部1，頁1。

全針對朱子《集註》而發，逐點駁斥，學生如果不能掌握朱子學的脈絡，幾乎無法理解中井履軒論述的脈絡性與針對性。

(3:2) 方法

中井履軒通過解經之途徑以批判朱子，所採取的方法是「歷史的解讀方法」(Historical approach)，這種方法的運用方式有二：(a) 將《四書》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《四書》。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。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。⁴⁰

中井履軒所採取「歷史的解經方法」，非常強調解經要以經典作者所使用之語言與概念，不應以解經者自己的語言或概念強入經典，刑求古人。中井履軒這類說法俯拾皆是，茲列舉如下：

1. 明道先生嘗自言：「天理人欲之說，是其獨見。無所據本也。」其說之是耶？籠罩《詩》、《書》、《易》、《論語》，證其一歸，可也。集註乃用孔子所未嘗言而後人所筆之語，分析解釋孔子之言，強求其合，烏可也？天理人欲

⁴⁰ 參看本書第6章，〈中井履軒的孟子學：善性的「擴充」與「道」之人間性的重建〉，以下簡稱〈中井履軒的孟子學〉。

復初之說熾，而孔孟之言失其純粹。可歎夫。⁴¹

2. 道體二字，是後儒之杜撰，當否姑舍之，殊非可以解古經者，他並倣之。⁴²

3. 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。⁴³

4. 註：「全盡天理」，縱令其義無所差，三代未有「全天理」等語，如之何其以此作古語之解釋？斷斷不可從。⁴⁴

中井履軒在他重新解釋《四書》的各書中，一再重申宋儒對古典之詮釋去古聖之意甚遠，實因宋儒常以他們自己時代的語言如「理」、「氣」、「天理」、「人慾」等，讀入古典之中，曲解孔孟。因此，中井履軒對朱子四書學的批評，就採取回到（中井所理解的）孔孟之歷史脈絡的方法，企圖在歷史脈絡中解讀古典的真意。

正如我最近所說，中井履軒與朱子的差異在於：中井相信孔孟及其行止的意義，都是可以經由歷史的還原而重新建構；朱子所採取的方法則近於拉卡普拉（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

⁴¹ 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262。

⁴² 《論語逢原》，頁404。

⁴³ 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》，第10卷，孟子部2，頁319。

⁴⁴ 《孟子逢原》，頁404。

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。⁴⁵中井履軒一再指摘：「宋之諸賢，循古昔俗論，先自立言，乃欲据以解經。豈可得哉？」⁴⁶又說：「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。」⁴⁷他認為宋儒之所以犯這種錯誤，就是因宋儒所處的時代思想氛圍所造成的，他說：「此南宋之時有為之言矣。有為之言，不可以解經。」⁴⁸中井履軒上述有關解經方法的言論，涉及所謂解經者的「歷史性」，至為複雜，其間利弊得失不易一言以蔽之，本書第二章有專文探討，在此不贅。⁴⁹

⁴⁵ 參考拙作：〈中井履軒的孟子學〉，本書頁 171-208。關於拉卡普拉的思想史方法論，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。

⁴⁶ 《孟子逢原》，頁 453。

⁴⁷ 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，學庸部 1，頁 78。

⁴⁸ 《孟子逢原》，頁 66；頁 44 及頁 58 亦有同樣意見。

⁴⁹ 本書第 2 章：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉。

四、中井履軒批判朱子學的內容：「心」、「理」及其關係的重建

本文第二節曾說，朱子通過對《四書》的新解釋所建立的思想世界，以「心與理的關係」最居核心。中井履軒批判朱子學，也必須以這個問題為核心而展開。在中井履軒的新四書學裡，(4:1)「心」是價值意識的創發者(4:2)「理」內在於「心」，不需向外「格物」以求「理」，(4:3)因此，「心」與「理」為一，聖人與道為一，「誠」之境界乃自然由內流出。中井履軒從以上三項命題出發，對朱子的四書學進行有力的檢討。我們詳細分析中井對朱子的批判。

(4:1)「心」是道德心：中井履軒在朱子學籠罩之下重構古典儒學中的心學，最具指標意義的是他對《孟子·盡心上·1》的解釋。孟子曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」中井履軒解釋這句話說：⁵⁰

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。[……]自親義別序信[俊傑按：「自親義別序信」五字疑有誤脫？]，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。但事親而孝者，必能友于兄弟，事君而忠者，必能事于官長，和于僚友，凡事頗有一貫之理，則不必以多事為患矣，要在知性而矣。

⁵⁰ 《孟子逢原》，頁 385。

中井這一段解釋的要點是，「心」具有仁義忠信等價值意識，「自持而應物，十分備具」，不待向外覓「理」。這種解釋與朱子解釋完全針鋒相對。我們看看朱子如何解釋孟子？朱子說：⁵¹

心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。性則心之所具之理，而天又理之所從以出者也。人有是心，莫非全體，然不窮理，則有所蔽，而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而無不知者也。既知其理，則其所從出亦不外是矣。以大學之序言之，知性則物格之謂，盡心則知至之謂也。

朱子說：「心者，[……]所以具眾理而應萬事者也」，是境界語，指「心」經過「格物致知」的功夫而與「理」為一之最高境界。朱子主張「窮理」是「盡心」的根本前提。因此，關鍵在於：如何理解孟子所謂「盡心」的「盡」字？《孟子或問》，有以下這段對話：⁵²

或問：「心無限量者也，此其言盡心何也？」〔朱子〕曰：「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，無所不週之開矣。是以平居靜處，虛明洞達，固無毫髮疑慮存於胸中。至於事至物來，則雖舉天下之物，或素所嘗接於耳目思慮之間者，亦不判然迎刃而解，此其所以

⁵¹ 朱熹：《孟子集註》，收入朱熹：《四書章句集註》（北京：中華書局，1983年），頁349。

⁵² 朱熹：《孟子或問》，卷13，頁1，上半頁。

為盡心，而所謂心者，固未嘗有限量也。」

朱子主張「窮理而貫通，以至於可以無所不知」，洞達「心」之體與用。朱子顯然強調人要發揮「心」之認知與察識作用，以燭知「理」之結構。朱子又進一步解釋說：⁵³

- (1) 盡心，謂事物之理皆知之而無不盡；知性，謂知君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友各循其理；知天，則知此理之自然。
- (2) 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，便識得此物，盡吾心之理。盡心之理，便是「知性，知天」。

朱子將「心」與「理」歧而為二，所以將「盡心」之「盡」解釋為「事物之理皆知之而無不盡」。為什麼必須將「事物之理皆知之而無不盡」才是「盡心」呢？依朱子之見，這是由於「心」會受到人慾的主宰，有所蔽因而不盡。朱子說：⁵⁴

「盡其心者知其性也，知其性則知天矣」，言人能盡其心，則是知其性，能知其性，則知天也。蓋天者，理之人之所由以生者也。性者，理之全體，而人之所得以生者也。心則人之所以主于身，而具是理者也。「天大無外」，而性稟其全，故人之本心，其體廓然，亦無限量。惟其梏于形器之私，滯于聞見之小，是以有所蔽而不盡。

⁵³ 黎靖德編：《朱子語類》，卷 60，兩段引文均見於頁 1426。

⁵⁴ 朱熹：《朱子文集》，第 7 冊，卷 67，《雜著》，〈盡心說〉，頁 3384。

人能即事即物，窮究其理，至於一日會貫通澈而無所遺焉，則有以全其本心廓然之體，而吾之所以為性，與天之所以為天者，皆不外乎此，而一以貫之矣。

朱子解釋中的「盡心」的「盡」是數量義的「盡」，與他本《大學》解《孟子》的基本思路相應，這種解釋與孟子差距甚大，誠如牟宗三（1909-1995）所說：「無論以『知至』說『盡心』，或以『誠意』說『盡心』，皆非孟子『盡心』之義。『物格而后知至』，以『知至』說『盡心』，是認知地『盡』。『知至而后意誠』，以誠意說『盡心』，是實行地『盡』。但此實行地盡卻是依所知之理盡心而為之，心成虛位字，是他律道德，非孟子『盡心』之義。孟子說『盡心』是充分實現（擴充）本心之謂，既非『知至』之認知地『盡』，亦非『依所知之理、盡心力而為之』之他律式的實行地盡。」⁵⁵其說切中肯綮。我們可以說，朱子對孟子「盡心」一語的解釋完全未能掌握孟子學中「擴充」之涵義。

正是在「盡心」一語的解釋上，中井履軒的批朱顯得雄渾有力，中井說：⁵⁶

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。

中井對「盡心」的新解釋，完全針對朱子而發。但是，中井如此解釋「心」的理論基礎何在？這個問題引導我們進一步思考

⁵⁵ 牟宗三：《心體與性體》，第3冊，頁444。

⁵⁶ 《孟子逢原》，卷7，頁385。

他對「理」的解釋。

(4:2)「理」在我而不在物：與朱子之向外覓「理」正好針鋒相對，中井履軒主張「理」在內不在外。我最近曾說，⁵⁷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：⁵⁸

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。

中井履軒這一段解釋也是針對朱子而發，朱子曾解釋「萬物皆備於我」一語說：「此言理之本然也。大則君臣父子，小則事物細微，其當然之理，無一不具於性分之內也」，⁵⁹朱子明顯是走程頤「性即理」一路，與中井履軒主張「心即理」構成對比。

(4:3)「心即理」觀點下的「致知」與「誠」新解：從上文所說中井履軒對「心」與「理」的再定義，我們可以看到，他對於朱子學中最核心的概念已一舉而摧廓之，他主張「心」

⁵⁷ 拙作：〈中井履軒的孟子學〉。

⁵⁸ 《孟子逢原》，卷7，頁390。

⁵⁹ 朱熹：《孟子集註》，收入《四書章句集註》，頁350。

與「理」有其同質性，他對孟子「盡心」一詞的解釋，與十七世紀中國的黃宗羲（梨洲，1610-1695）實前後呼應。黃宗羲說：「窮理者盡其心也，心即理也，故知性知天隨之矣，窮理則性與命隨之矣。〔……〕天下之理，皆非心外之物，所謂存久自明而心盡矣。」⁶⁰與中井履軒在內在一元論的思想立場上是相近的。

中井履軒站在「心即理」立場，對於朱子對《大學》的解釋，也有所批判，其較為重要的有「致知」與「誠」這兩個概念的解釋。首先，朱子解釋《大學》「致知」一語云：⁶¹

致，推極也。知，猶識也。推極吾之知識，欲其所知無不盡也。格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。〔……〕物格者，物理之極處無不到也。知至者，吾心之所知無不盡也。知既盡，則意可得而實矣，意既實，則心可得而正矣。

朱子顯然採取認知義理解「致知」，是一種向外覓「理」的知識活動。中井履軒以「招來取納」「爲我之有」理解「致知」，他說：⁶²

致知，謂求覓明智，使其來至為我之有也。夫智之本源，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

⁶⁰ 黃宗羲：《孟子師說》，收入《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985年），頁148。關於黃宗羲的「內在一元論」立場，參看劉述先：《黃宗羲心學的定位》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1986年），頁97-103。

⁶¹ 朱熹：《大學章句》，收入《四書章句集註》，頁4。

⁶² 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》，第1卷，頁14。

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。

中井主張「智之本源，固在于我」，是從他所持「心即理」的主張出發的，他主張「天下事物之理，與我無干涉者，不必講求也」，⁶³因為「理也者，在我之應而不在物矣」。⁶⁴

中井履軒從內在一元論立場出發，對朱子的四書學隨處加以批駁，皆見新意，例如朱子註孔子「予一以貫之」一語認為「此以知言」，⁶⁵中井駁之曰：「註以此一貫，專屬於知，不可從。夫子之德行，應事接物，無所滯，莫不達。時人睹之。」⁶⁶再如孟子「反身而誠樂莫大焉」一語，朱子註曰：「誠，實也。言反諸身，而所備之理，皆如惡惡臭，好好色之實然，則其行之不待勉強而無不利矣，其為樂孰大於是。」⁶⁷中井則這樣解釋：⁶⁸

此誠字，是子思《中庸》以後之言，然以其所為善之實，為義也，非以誠一字為美德。人之為善，或以智數安排焉，或有為而為之，則皆非其德也，今自點檢之，其善一一由心胸而出焉，無外假者，則皆吾之德矣，豈不可樂哉，此即仁德之形狀矣。

朱子以「誠」為得「理」之「實」；中井履軒以「誠」為「由

⁶³ 中井履軒：《大學雜議》，頁 16。

⁶⁴ 同前註。

⁶⁵ 朱熹：《論語集註》，頁 161。

⁶⁶ 《論語逢原》，頁 302。

⁶⁷ 朱熹：《孟子集註》，頁 350。

⁶⁸ 《孟子逢原》，頁 391。

心胸而出」的「吾之德」。朱子向外覓「理」，中井以為「理」內在於「心」中。中井對古典儒學的解釋本於《中庸》「誠」的哲學，對此下德川儒學之發展影響深遠。⁶⁹

綜合本節論述，我們可以發現：中井履軒對朱子學的批評扣緊「心與理之關係」此一問題，可謂擒賊先擒王。中井主張以《四書》為中心的古典儒學中的「心」是道德心而不是朱子式的「認知心」；「理」在「心」中並與「心」為一，故不假外求，所謂「誠」並非指求「理」得其「實」（朱子以「實」解「誠」），而是由內「心」自然流出之善德。凡此種種詮釋，確可視為十八世紀反朱言論之代表作。

五、結論：丸山論旨的再思考

本文以十八世紀大阪懷德堂儒者中井履軒為中心，探討中井履軒對朱子的批判。我們的研究發現：中井履軒的朱子學批判扣緊「心與理之關係」此一朱子學中心課題，他循朱子建構形上學世界之舊軌，通過重新註解《四書》而對朱子學造成重擊。中井履軒在歷史脈絡中解讀古典，對古典採取「概要式」閱讀，而不是朱子及宋儒的「對話式」閱讀，從而將朱子思維

⁶⁹ 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，都曾進出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。

世界中的「認知心」轉為「道德心」，主張「理」的內在性，放棄朱子向外覓「理」之「格物致知」的支離事業。由於對「心與理之關係」這個問題的大翻轉，中井履軒很具說服力地對朱子學施以批評。

十八世紀的東亞思想世界中，朱子學受到強烈的批評。從十一世紀的二程兄弟到十二世紀的朱子苦心孤詣所建構以「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（維楨，1627-1705）、十八世紀中國的戴震（東原，1723-1777），以及十八世紀下半葉的中井履軒。從本文所探討的中井履軒反朱這個個案，可以看出不論是從反朱的途徑（重新註解《四書》）或反朱所扣緊之中心問題（「心與理之關係」），皆在朱子學影響之下。由此可以辨證地反映朱子學在東亞近世儒學史上無可取代的地位。

從本文所探討的這個個案，我們可以進一步反省丸山真男（1914-1996）關於日本近代思想史的論旨。丸山真男有心於從德川思想史的發展脈絡，解釋日本的現代性的本土思想根源，他特別重視荻生徂徠（1666-1728）把朱子學中的「道德性」轉化為「政治性」，並峻別個人道德和國家政治的不同，認為徂徠學的興起及其對朱子學的批判，代表了日本近代思想從「自然」向「人爲」的發展軌跡，奠定日本近代性的思想動因。⁷⁰這項所謂「丸山論旨」（Maruyama thesis）深具洞見，但也引起甚多修

⁷⁰ 丸山真男：《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1976年），第1章。

正乃至批評意見。從本文所探討的中井履軒批評朱子學的內容看來，日本朱子學思維模式的解體可能比「從自然到人爲」這條以西歐近代思想發展作類比的軌跡更爲複雜，包括中井履軒在內的東亞儒者，直探朱子學的核心命題「心與理之關係」，並從朱子學內部顛覆朱子學，恐怕也是值得注意的另一個面向。

引用書目

中日文論著：

- 大濱皓：《朱子の哲學》（東京：東京大學出版會，1983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），第1卷。
- _____：《中庸逢原》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，第1卷，學庸部1。
- _____：《論語逢原》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，第6卷。
- _____：《孟子逢原》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，第10卷。
- 中井天生：〈刊大學雜議中庸論孟逢原序〉，刊於中井履軒：《大學雜議》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，第1卷，學庸部1。
- 戶田豐三郎：〈宋代大學篇表章始末〉，《東方學》21（1961年）。
- 市川安司：《朱子哲學論考》（東京：汲古書院，1985年）。
- 朱 熹：《朱子文集》（臺北：財團法人德富文教基金會，2000年）。
- _____：《大學章句》，收入《四書章句集註》（北京：中華書局，1983年）。
- _____：《論語集註》，收入《四書章句集註》。
- _____：《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)。
- _____：《大學或問》(京都：中文出版社，1977年影印和刻近世漢籍叢刊本)。
- _____：《孟子集註》，收入朱熹：《四書章句集註》(北京：中華書局，1983年)。
- 牟宗三：《心體與性體》(臺北：正中書局，1968年)。
- 吳與弼：《吳康齋集》(四庫全書珍本)。
- 宇野精一：〈五經から四書へ——經學史覺書〉，《東洋の文化と社會》第一輯(京都，1952年)。
- 佐野公治：《四書學史の研究》(東京：創文社，1988年)。
- 宋 濂：《元史》(四部備要本)。
- 胡居仁：《居業錄》(正誼堂全書本)。
- 相良亨：《日本の儒教 II》(《相良亨著作集》第2卷)(東京：ペリかん社，1996年)。
- 邱漢生：《四書集註簡論》(北京：中國社會科學出版社，1980年)。
- 阿部吉雄：《日本朱子學と朝鮮》(東京：東京大學出版會，1965-1975年)。
- 趙順孫：《四書纂疏》(臺北：新興書局，影印1947年復性書院刻本)。
- 唐君毅：《中國哲學原論：導論篇》(香港：新亞研究所，1966年，1974年)。
- 黃宗羲：《孟子師說》，收入《黃宗羲全集》(杭州：浙江古籍出版社，1985年)。
- 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。

- _____：《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）。
- _____：〈中井履軒的孟子學：善性的「擴充」與「道」之人間性的重建〉，中央研究院第三屆國際漢學會議論文，2000年6月29日-7月1日，收入本書第6章。
- 程顥、程頤：《二程集》（北京：中華書局，1981年，1984年）。
- 楊儒賓：〈朱子的格物補傳所衍生的問題〉，《史學評論》第5期（1983年）。
- 溝口雄三著，趙士林譯：《中國的思想》（北京：中國社會科學文獻出版社，1995年）。
- 劉述先：《黃宗羲心學的定位》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1986年）。
- 錢穆：〈朱子學流衍韓國考〉，《新亞學報》第12卷（1976年8月）。
- 陳榮捷：〈理的觀念之進展〉，《崇基學報》第4卷第1期（1964年11月）。
- _____：《宋明理學之概念與歷史》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年）。
- _____：《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1982年）。
- 黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1994年，1999年）。
- 陸象山：《陸九淵集》（臺北：里仁書局，1981年）。
- 麓保孝：〈大學を中心としてたる宋代儒學〉，《支那學研究》3（1949年）。

英文論著：

Chan, Wing-tsit, "Neo-Confucianism: New Ideas in Old Terminologies,"

- Philosophy East and West*, 17:1-4 (Jan., 1967).
- , *Chu Hsi: Life and Thought* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1987).
- , “The Ch’eng-Chu School in Early Ming,” in Wm. Theodore de Bary et. al. eds., *Self and Society in Ming Thought* (New York: Columbia University Press, 1970).
- , “The Evolution of the Neo-Confucian Concept of *Li* as Principle,” *Tsing-hua Journal of Chinese Studies*, N.S. 4:22 (Feb., 1962).
- , “Chu Hsi’s Completion of Neo-Confucianism,” in *Études Song in Memoriam Étienne Balazs*, Editées par Françoise Aubin, Serie II, #1 (Paris: Mouton & Co., and École Pratique de Haute Études, 1973).
- 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, James T. C., “How Did a Neo-Confucian School Become the State Orthodoxy?” *Philosophy East and West*, 23: 4 (Oct., 1973).
- Yang, Key P. and Gregory Henderson, “An Outline History of Korean Confucianism,” *Journal of Asian Studies*, XVIII: 2 (Feb., 1959).