

第四章

作為護教學的經典詮釋學：伊藤仁齋

一、引言

通貫德川時代二百六十八年的思想界，日本儒者誦讀《論語》，優入聖域，留下為數可觀的註《論》釋《論》的文字，從為時最早的林羅山（1583-1657）在 1583 年所撰《春鑑抄》〈禮〉章中引用《論語》文句，以闡釋個人修養與國家平治問題，¹以及林羅山的《論語諺解》，²到生於德川末年的澁澤榮一的《論語與算盤》，³人自為說，家自為書，在各種解釋《論語》的著作中，各家相互攻訐，而且一書之中常眾說兼採，構成德川《論語》學多元多樣的內容。

在德川時代解釋《論語》的各家儒者之中，我們選擇伊藤仁齋（第四章）與荻生徂徠（第五章）作為代表加以探討，主要是著眼於伊藤仁齋的《論語》學深具護教學色彩，而荻生徂徠的《論語》學則可視為一種政治論述，各自代表德川時代經典詮釋學的一種類型，也彰顯日本思想的「實學」之特色。

¹ 參看大野出：〈林羅山《春鑑抄》と《論語》——統治論の開陳——〉，收入松川健二編：《論語の思想史》，頁 463-475。

² 林羅山著有《論語和字解》（尊經閣藏善本），亦名《論語諺解》（日本島原市公民館圖書館「松平文庫」及國會圖書館藏善本），內容僅註解《論語》自〈學而〉至〈里仁〉共 4 篇。

³ 另詳本書第 10 章。

在德川時代日本的《論語》解釋者之中，十七世紀的伊藤仁齋居於特殊之地位，二十世紀日本漢學家對於伊藤仁齋的《論語》解釋都推崇不己，武內義雄（1886-1966）認為仁齋《論語》學別開生面，值得大書特書；⁴宮崎市定（1901-1995）則推崇仁齋以具有日本特色的方法解釋《論語》。⁵伊藤仁齋是十七世紀日本古學派的大師，論者稱之為「近世日本思想新地平線的開拓者」，⁶伊藤仁齋對《論語》推崇備至，稱之為「最上至極宇宙第一書」，⁷撰寫《語孟字義》與《論語古義》二書，闡釋孔子思想。伊藤仁齋對於《論語古義》一書，用力尤深，他的長子伊藤長胤（東涯，1670-1736）說，伊藤仁齋於《論語古義》「齒未強仕，已草此解，〔…〕改竄補緝，向五十霜，稿凡五易」，⁸其嚴謹有如此者，所以伊藤仁齋對於《論語古義》一書，極具信心，自己認為「發明千載不傳之學於《語》、《孟》二書，故敢據鄙見，不少隱諱，非臆說也」，⁹可見《論語古義》這部書確是伊藤仁齋深造有得的代表性著作。

《論語古義》這部書，不僅具體顯示十七世紀日本古學派

⁴ 武內義雄：《武內義雄全集》（東京：角川書店，1978），第一卷，頁42。

⁵ 宮崎市定：《論語の新研究》（東京：岩波書店，1974），頁57。

⁶ 渡邊浩：〈伊藤仁齋・東涯—宋學批判と「古義學」—〉，收入相良亨、松本三之介、源了圓編：《江戸の思想家たち》（上）（東京：研究社，1979），頁256-287，引文見頁283。

⁷ 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》，第3卷，論語部一（東京：鳳出版，1973）4。亦見於伊藤仁齋：《童子問》，收入家永三郎等校注：《近世思想家文集》卷上（東京：岩波書店，1966，1981），第五章，頁204。

⁸ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁2。

⁹ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁4。

大師伊藤仁齋的思想，而且也展現東亞儒家詮釋學的一種類型：通過對經典之重新詮釋，以批駁異端，撥雲見日，重構經典之古義。這種類型的東亞詮釋學，在方法上取徑不一，伊藤仁齋則取訓詁學之方法企圖解決經典詮釋學之問題，並融群經於一爐而冶之。伊藤仁齋這種具有護教學（apologetics）特徵的經典詮釋學，透過所謂「實學」的立場，為「道」、「仁」等儒學重要概念重新加以定義，賦予新的內涵，以達到闢佛老、批宋儒的目的。本章探討伊藤仁齋對於《論語》的解釋，並通過伊藤仁齋的《論語》學，分析東亞儒學史上作為護教學的經典詮釋學之特徵。

二、伊藤仁齋詮釋《論語》的方法

伊藤仁齋透過註解《論語》而重新解釋孔子思想，所採取的主要有兩種方法：（一）以訓詁學方法重讀《論語》並顛覆宋儒的解釋系統；（二）求諸經通貫之義理，並與《論語》融於一爐而建構孔學新詮釋系統。我們以具體實例分析伊藤仁齋這兩種解經方法。

（一）訓詁學方法的運用

伊藤仁齋註解《論語》，在原典每句之下寫註解，全章之末寫總註，最後再以「論曰」發揮他獨創見解。第一部份是字句的文義訓詁，第二及第三部份則是伊藤仁齋自抒胸臆，別創新見之部份。伊藤仁齋最常運用的解經方法就是採用訓詁學的方法，致力於回到孔門師生對話的原始語境與脈絡，以還原《論語》的「古義」，我們舉二例說明這種方法的運用。

1. 《論語·學而·12》「有子曰：禮之用，和爲貴。先王之道斯爲美，小大由之。」這句話中的「用」字，歷代解經者各有不同的解讀，朱子（晦庵，1130-1200）在體用論的宋儒論述語境中解釋說：¹⁰

禮者，天理之節文，人事之儀則也。和者，從容不迫之意。蓋禮之爲體雖嚴，而皆出於自然之理，故其爲用，必從容不迫，乃爲可貴。先王之道，此其所以爲美，而小事大事無不由之也。

朱子的解釋中區分「禮之體」與「禮之用」，並以禮之體，「出於自然之理」，完全在朱子自己的思想脈絡中解讀「禮之用，和爲貴」這句話。

伊藤仁齋在十七世紀的德川時代日本重讀《論語》，他首先必須面對的就是朱子所建立而在東亞思想界極具支配地位的解釋典範。事實上，仁齋在 27 至 29 歲的 3 年（1653-1655）之間，完全在朱子學的籠罩之下，他寫〈敬齋記〉、〈太極論〉、〈性善論〉、〈心學原論〉等，受朱子影響極深，到了 32 歲左右才從朱子學中掙脫出來，建立自己的哲學體系。¹¹仁齋從朱子

¹⁰ 朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集註》卷一（北京：中華書局，1983），頁 51。

¹¹ 友枝龍太郎：〈續仁齋初年の思想——その朱子學脱却の過程について——〉，收入《宇野哲人先生白壽祝賀紀念東洋學論叢》（東京：宇野哲人先生白壽祝賀紀念會，1975），頁 721-739。關於仁齋青壯年時代思想的形成、社會環境及其與山崎闇齋與朱舜水思想之交涉，參考石田一良：〈仁齋學形成過程——青壯年時代の仁齋の思想と環境——〉，《人文學》（同志社大學人文學會出版），20 號（1955 年 10 月），頁 67-99。

學走出之後，他顛覆朱子解釋典範的方法，就是透過訓詁學方法重新釐定《論語》中的字詞在最初被使用的語境中的原始涵義，他說：¹²

用，以也。《禮記》作「禮之以和為貴」，是也。和者，無乖戾之謂。蓋禮勝則離，故行禮必以和為貴。

伊藤仁齋引《禮記》為據，指出《論語》中的「禮之用」一語，應放在古代儒學的語境而不是宋儒的語境中解讀。經過這樣的語境的還原之後，伊藤仁齋才可以有力地批判朱子的解釋，他說：¹³

舊註曰：「禮之為體雖嚴，然其為用必從容而不迫。」蓋體用之說起於宋儒，而聖人之學素無其說。何者？聖人之道，不過倫理綱常之間，而各就其事實用工，而未嘗澄心省慮，求之于未發之先也。故所謂仁義理智，亦皆就已發用功，而未嘗及其體也。唯佛氏之說，外倫理綱常，而專守一心，而亦不能已於人事之應酬，故說真諦說假諦，自不能不立體用之說。唐僧《華嚴經疏》云：「體用一源，顯微無間」是也。其說浸淫乎儒中，於是理氣體用之說興。凡仁義理智，皆有體有用。未發為體，已發為用。遂使聖人之大訓，支離決裂，為有用無體之言。且說體用，則體重而用輕，體本而用末，故人皆不得不捨用而趨體，於是無欲虛靜之說盛，而孝弟忠信之

¹² 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 10。

¹³ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 11。

旨微矣，不可不察。

伊藤仁齋在以上這一段對他自己的註解的發揮中，進一步指出：在古代儒學的論述語境中，「聖人之道，不過倫理綱常之間，而各就其事實用工」，到了宋儒才有體用之說。他所謂「舊註」就是指朱註而言，他認為宋儒的解釋系統因為脫離了古代儒學的脈絡，所以「遂使聖人之大訓，支離決裂」。從這個例子，我們看到伊藤仁齋採取訓詁學方法，以重新確定《論語》中字詞的原義。

2. 在《論語》中孔子兩度以「一以貫之」形容他自己所抱持的「道」。《論語》〈里仁〉〈衛靈公〉原典中的「一以貫之」的涵義，「自漢以來不得其解」，¹⁴朱子從他自己的「理一分殊」的哲學立場提出一套詮釋說：¹⁵

貫，通也。唯者，應之速而無疑者也。聖人之心，渾然一理，而泛應曲當，用各不同。曾子於其用處，蓋已隨事精察而力行之，但未知其體之一爾。夫子知其真積力久，將有所得，是以呼而告之。〔...〕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。自此以外，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

¹⁴ 清儒劉寶楠（1791-1855）之語，見劉寶楠：《論語正義》上冊（北京：中華書局，1990），頁152。

¹⁵ 朱熹：《論語集注》，頁72。

觀之，一以觀之，一以貫之之實可見矣。

朱子以「夫子之一理渾然而泛應曲當」解釋《論語》「一以貫之」，顯然有他自己的哲學背景。朱子將「貫」字釋為「通」，以便將《論語·里仁·15》所見「一以貫之」的涵義，納入他「理一分殊」的哲學體系之中。

伊藤仁齋如何解構朱子的解釋典範呢？伊藤仁齋將「貫」字解為「統」，他說：¹⁶

貫，統也。言道雖至廣，然一而不雜，則自能致天下之善，而無所不統，非多學而可能得也。〔...〕曾子以為，忠恕足以盡夫子之道也，因為門人述夫子一以貫之之旨如此。〔...〕夫道一而已矣。雖五常百行，至為多端，然同歸而殊塗，一致而百慮。天下之至一，可以統天下之萬善，故夫子不曰「心」，不曰「理」，唯曰：吾道一以貫之也。

伊藤仁齋指出，孔子與曾子對話的原始語境中，「一以貫之」的「貫」是指以「忠」「恕」之道「統」貫「五行百常」，而不是如朱子之「去脈絡化」地解釋為貫「通」天地之「理」。就伊藤仁齋這種將《論語》原典中的字詞還原到原始對話語境中，並提出訓詁學的新解釋的做法而言，伊藤仁齋所採取的是子安宣邦（1933-）近日所說的「事例主義」的解釋進路。¹⁷

¹⁶ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 53-54。

¹⁷ 子安宣邦近日研究伊藤仁齋的《語孟字義》指出：《語孟字義》對字義的探討，就是從孔、孟的發言「事例」中去探討字義，與《性理字義》通過理

伊藤仁齋在解釋《論語·里仁·15》「吾道一以貫之」章時，進一步發揮他所主張一貫之道在忠恕之中的看法，他說：¹⁸

聖人之道，不過彝倫綱常之間，而濟人為大。故曾子以忠恕發揮夫子一以貫之之旨。嗚呼！傳聖人之道而告之後學，其旨明且盡矣。夫子嘗答樊遲問仁曰：「與人忠」，子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」夫子唯曰：「其恕乎。」孟子亦曰：「強恕而行，求仁無近焉。」可見忠恕二者，乃求仁之至要，而聖學之所成始成終者也。蓋忠恕所以一貫之也，非以忠恕訓一貫也。先儒以為：「夫子之心一理渾然，而泛應曲當。惟曾子有見於此，而非學者之所能與知也。故借學者忠恕之目，以曉一貫之旨。」豈然乎哉？

這一段發揮文字中所說的「先儒」正是指朱子，伊藤仁齋之所以認為一貫之道只存乎忠恕之中，正是針對朱子以一貫之道超乎忠恕之上而發。¹⁹

伊藤仁齋解釋「一以貫之」的「言內之意」（locutionary

學式的解釋以確定字義的作法正好相反。所謂「事例」主義式的探討，就是在解釋字義之時，從該名詞出現的第一現場，即該名詞依其文脈被具體使用的「事例」之場合探究其意義。見子安宣邦：〈伊藤仁齋與「人的時代」的《論語》解——「知天命」說〉，收入子安宣邦著，陳瑋芬譯：《東亞儒學：批判與方法》（臺北：臺大出版中心，2004），第3章，頁37-53；子安宣邦：《伊藤仁齋の世界》（東京：ペリかん社，2004），頁310-330。

¹⁸ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁53-54。

¹⁹ 程樹德（郁庭，1877-1944）說：「此章之義，約之不外一貫即在忠恕之中、即在忠恕之外二說」，其說甚是。見程樹德：《論語集釋》（一）（北京：中華書局，1990），頁267。

intention)²⁰正是在於：抽象的「一貫之道」，只能求之於具體的道德行為之中，不能如朱子一樣地先立一個抽象的「理」以創生萬物（「氣」）。伊藤仁齋在解釋《論語·衛靈公》孔子說「予一以貫之」一語時說：²¹

論曰：古人以德行為學問。外德行，別無所謂學問者。故學問成則德自立，深自脩，而措之家國天下，亦無難焉。後世以德行為德行，以學問為學問，而不知以德行為學問，故有志於脩身，則以力把捉。有意於經世，則以法維持，而其少有知者，亦專務依倣假借，而不免於德愈荒也。

伊藤仁齋在上文中強調，德行與學問絕不斷為兩橛，而且抽象性（「學問」）只有求之於具體性（「德行」）之中。這樣的新解釋，是以他對孔子之「道」的新訓解作為基礎而提出的。

（二）求諸經通貫之義理：

伊藤仁齋解釋《論語》的第二個方法是：將《論語》與群經之義理融於一爐而冶之。仁齋註解《論語·為政·2》「子曰：《詩》三百，一言以蔽之，曰：思無邪」時，寫下一段引申的文字：²²

²⁰ John R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969); 以及 John R. Searle, "A Taxonomy of Illocutionary Acts," in K. Gunderson ed., *Language, Mind, and Knowledge* (Minneapolis: Minnesota University Press, 1975), pp.334-369.

²¹ 伊藤仁齋：《論語古義》，卷八，頁 230-231。

²² 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 15。

論曰：仁義理智謂之道德，人道之本也。忠信敬恕謂之修為，所以求至夫道德也。故語道德則以仁為宗，論修為必以忠信為要。夫子以「思無邪」一言，為蔽三百篇之義者，亦主忠信之意。先儒或以仁為《論語》之要，性善為《孟子》之要，執中為《書》之要，時為《易》之要，一經各有一經之要，而不相統一。不知聖人之道同歸而殊塗，一致而百慮。其言雖如多端，一以貫之，然則「思無邪」一言，實聖學之所以成始而成終也。

伊藤仁齋強調《論語》、《孟子》、《書經》、《易經》等經典所載聖人之道「其言雖如多端，一以貫之」，因此，他解《論語》義理時，隨處與《孟子》、《春秋》、《中庸》等經典相貫通。

首先，伊藤仁齋將孔孟融為一體，強調「孟子之學，孔門之大宗嫡派也」，²³他指出《孟子》書中言論是對《論語》的正解，伊藤仁齋說：²⁴

七篇之書，《論語》之義疏也，故得《孟子》之意，而後可以曉《論語》之義。苟不本之於《孟子》，而徒欲

²³ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁31。

²⁴ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁31。仁齋主張「七篇之書，《論語》之義疏也」，有其中國文獻之根據。孟子以孔子私淑弟子自居，自忖「由孔子而來至於今百有餘歲，去聖人之世若此其未遠也」（《孟子·盡心上·38》），頗以繼承孔子自其許。顧炎武《日知錄》卷10〈孟子引論語〉條云：「《孟子》書引孔子之言凡二十有九」，俱見孟子對孔子之尊崇。東漢趙歧（?-210）〈孟子題辭〉云：「《論語》者，五經之館籍，六藝之喉衿也。《孟子》之書，則而象之」，王充（27-?)撰《論衡》有〈問孔〉、〈刺孟〉二篇，均以孔孟並舉，《論》《孟》並列。

從《論語》字面求其意義，則牽強不通，必至致誤。若宋儒所謂「仁者，天下之正理」是已。學者不可不知。

伊藤仁齋注解《論語》，隨處取之與《孟子》相發明，例如：他以孟子「心之官則思，思則得之」一話，釋《論語》「季子文子三思而後行」；²⁵他引孟子所說「先王有不忍人之心，斯有不忍人之政」，「雖有仁心仁聞，然民不被其澤」謂之「徒善」等語，釋《論語》中孔子之不輕以「仁」許人，²⁶都很能調和孔孟。

但是，關於人性論問題，孔孟言論稍有出入，伊藤仁齋就特別加以融通，他說：²⁷

孔子曰：「性相近」，而孟子專曰：「性善」，其言似有不同者，何諸？孟子學孔子者也，其旨豈有異乎？其所謂「性善」者，即發明「性相近」之旨者也。蓋自堯舜至於途人，其間相去，奚翅千萬？可謂遠矣。而謂之相近者，人之性質剛柔昏明雖有不同，然而至於其有四端，則未嘗不同。譬之水焉，雖有甘苦清濁之異，然其就下則一也。故夫子以為相近，而孟子專以為性善。故曰：「人性之善也，猶水之就下也。」又曰：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。」皆就生質論之，而非以理言之也。若以理言之，則豈可以遠近言哉？

²⁵ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 70。

²⁶ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 71。

²⁷ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 256-57。

在這一段申論中，伊藤仁齋強調孔子所說的「性相近」之所以與孟子的「性善」說毫無二致，乃是因為孔孟「皆就生質言之」，都就人性的原初素樸狀態而言，而「非以理言之」。仁齋調和孔孟的言論，有其明確的針對性——他是針對宋儒特別是朱子而發，更有他自己的所謂「實學」作為理論基礎，本章第三節將對這個問題詳加討論。

除了融通《論》《孟》之外，伊藤仁齋也將諸經義理與《論語》融為一爐而冶之。他主張《論語》與《春秋》相表裡，伊藤仁齋說：²⁸

夫子所論當時人物，政治得失。自今觀之，似或有不甚切于學者。然孔門弟子皆謹書之者，何也？夫子嘗曰：「載之空言，不若著之行事親切著明也。」蓋學將以有為也，故泛論義理，不若即事即物，直辨其是非得失之為愈也。如此等章，實與《春秋》一經相表裡。此當時諸子所以謹書而不遺也歟？

伊藤仁齋之說法與通說頗有出入。皮錫瑞（鹿門，麓雲，1850-1908）撰《經學通論》，特立〈論春秋大義在誅討亂賊微言在改立法制孟子之言與公羊合朱子之注深得孟子之旨〉一篇，申論《春秋》與《孟子》相表裡。²⁹當代日本漢學家武內義雄（1886-1966）也有類似說法。³⁰皮錫瑞與武內義雄是從《孟

²⁸ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 29。

²⁹ 皮錫瑞：《經學通論》四，春秋（臺北：河洛圖書出版社，1974），頁 1-2。

³⁰ 武內義雄：〈孟子と春秋〉，收入《武內義雄全集》第二卷（東京：角川書店，1978），頁 473-85。

子》之闡發《春秋》義理的角度立論，但伊藤仁齋則是從《論語》與《春秋》皆不尚空言，即事立論，而指陳兩書之互為表裡。

正是在不離事而言理，從具體性看抽象性的立場上，伊藤仁齋會通《論語》與《詩》、《書》。伊藤仁齋註《論語·述而·18》「子所雅言，《詩》、《書》執禮，皆雅言也」一句云：「《詩》以道情性，《書》以道政事，皆切於人倫日用之實，故常言之。」³¹他並發揮這一段註解說：³²

求道於高，求事於遠，學者之通病。唯《詩》、《書》之為教，近于人情，達于日用，初不遠人以為道，亦不遠人以為言，而執禮能守者，亦可以範士風維世道，所以夫子常言此三者也。若夫佛老之學，所以離世絕俗，專事高遠，而不能通乎天下者，實不達《詩》、《書》之理故也。而後世儒者亦雖知誦《詩》讀《書》，然求之甚過艱深，而不知求之於平易近情，故其著於言行者，每有崎嶇艱深之憂，而無正大從容氣象。豈非所謂非讀書之難，而善讀書之難乎？

伊藤仁齋強調《論語》、《詩》、《書》都是從人倫日用出發，所以義理可以互通。他批判宋儒求之過高過深。

伊藤仁齋也本於上述立場，會通《論語》與《中庸》及《易》，但對於這兩部經典的「極高明」之內涵有所保留。伊藤仁齋註

³¹ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 103。

³² 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 104。

解《論語·公冶長·16》「子謂子產，『有君子之道焉』」云：
33

論曰：稱君子之道，與稱聖人之道，甚別。聖人之道者，以其極而言。君子之道者，以平正中庸萬世通行之法而言，若《中庸》所說諸章是也。但費隱一章，說者以高遠隱微之理解之，失作者之意甚矣。

伊藤仁齋引《中庸》以詮釋《論語》，但對《中庸》的高明精微的思想面向，有所保留。他所批評將「費而隱」一章解釋得過於高遠隱微的「說者」，就是指朱子。³⁴伊藤仁齋主張「中庸」之所以難能，不在於「極高明」之玄理，他說：「中庸者，天下之至難也，蓋不在於行天下難行之事，而乃在於能行平常易行之事始終不衰。故曰：中庸不可能也。」³⁵經過伊藤仁齋這樣的解釋，《中庸》與《論語》完全可以互相發明。

伊藤仁齋以人倫日用之道會通《論語》與群經，這種解釋《論語》的方法，最大的困難大概在於《易經》這部經典。《論語·述而·17》「子曰：加我數年，五十以學《易》，可以無大過矣」一語，仁齋有一段申論文字：³⁶

³³ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 68。

³⁴ 朱子註解他手訂《中庸》第十二章「君子之道費而隱」說：「君子之道，近自夫婦居室之間，遠而至於聖人天地之所不能盡，其大無外，其小無內，可謂費矣。然其理之所以然，則隱而莫之見也。蓋可知可能者，道中之一事，及其至而聖人不知不能。則舉全體而言，聖人固有所不能盡也。」見朱熹：《中庸章句》，收入氏著：《四書章句集註》，頁 22。

³⁵ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 69。

³⁶ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 103。

論曰：古者包犧氏之王天下也，仰觀俯察，近取遠取，始作八卦，以類神明之德，益示陰陽消長之變，萬物生息之理也。至於殷之末世，周之盛德，系辭以筮之，故謂之《周易》。及至夫子，獨述先王之道，而專崇仁義之德，故其雅素與門人言，諄諄然無非《詩》、《書》仁義之說，而言及於《易》者，纔見此章而已。蓋夫子以前，固為卜筮之書。及夫子，則專以義理斷之，而不復襲舊套。孟子亦每引《詩》、《書》論《春秋》，而未嘗有一言及乎《易》者，其學以崇仁義務孝弟，存心養性為教，而《易》中專言利故也。惟其於處世之法，委曲詳盡，惕厲勸勉，大有益於人，故夫子亦取之。欲學孔孟者，專崇《詩》、《書》、《春秋》，而於讀《易》，則當以夫子可無大過之言求之，而勿作卜筮之書看。

伊藤仁齋以孔子為分界線，指出在孔子之前《易》是卜筮之書，到了孔子贊《易》之後，才成為義理之書，而與《論語》等經典之義理，可以互相融通。

綜合本節所言，我們看到：伊藤仁齋詮釋《論語》的方法，主要是經由對《論語》中孔門師生對話的語境的返原，重構《論語》的「古義」，以顛覆宋儒的解釋系統；伊藤仁齋也循朱子之足跡，將群經義理與《論語》融通為一體，以建構他以「古學」為基礎的新《論語》學。

三、伊藤仁齋《論語》學的思想立場及其對孔學的重構

說明了伊藤仁齋《論語》學的方法之後，我們可以問：伊

藤仁齋在何種思想脈絡中推崇《論語》為「最上至極宇宙第一書」？這個問題引導我們進一步分析：（一）伊藤仁齋是在「道在俗中」的思想脈絡中理解《論語》的思想世界。（二）也在這個思想脈絡中，伊藤仁齋對孔學中關鍵性概念如「道」與「仁」，都提出新詮釋。

（一）「道在俗中」的思想脈絡

伊藤仁齋在特定的思想脈絡中解讀並推崇《論語》為人類最高智慧的寶典，這個脈絡就是：普遍而必然的道德理則，只能在特殊而具體的日常生活之中尋覓。所謂的「道」，只存在於人倫日用庸行庸言之間。以《中庸》的話語來說，屬於「極高明」的形上世界，只能從「道中庸」的形下世界中滲透出來。而且，這兩個世界因為都具有共同的質素而共構為一體。伊藤仁齋反對並強烈批評宋儒在現實生活世界之上，另立一個創生並統治宇宙萬物之「理」的形上世界。所以，伊藤仁齋解釋孟子「性善」說，主張「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世界。³⁷

³⁷ 黃俊傑：〈伊藤仁齋對孟子學的解釋：內容、性質與涵義〉，收入氏著：《東亞儒學史的新視野》，頁125-171。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、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》第二冊（東京：株式會社ぺりかん社，1996），頁220-300。子安宣邦稱伊藤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。

在這樣的思想脈絡之中，伊藤仁齋對《論語·雍也·29》子曰：「中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣」這句話，特別推崇，並寫了一大段文字引申其意：³⁸

中庸之德，天下至難也。世之論道者，或以高為至，或以難為極，然高者可以氣而至，難者可以力而能，皆有所倚而然。唯中庸之德，平易從容，不可以氣而至，不可以力而能，此民之所以鮮能也。蓋唐虞三代之盛，民朴俗淳，無所矯揉，而莫不自合於道。父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，婦婦，自無詭行異術，相接於耳目之間者，所謂中庸之德也。至于後世，則求道於遠，求事於難，愈驚愈遠，欲補反破，故曰：「民鮮久矣」。故夫子特建中庸之道，以為斯民之極，《論語》之書所以為最上至極宇宙第一之書者，實以此也。

伊藤仁齋認為，《論語》之所以是「最上至極宇宙第一書」，正是因為它所傳遞的是人人日常生活中人倫日用的道理。這種人倫日用的常道有其普遍性。誠如楊儒賓最近所說，「仁齋認為《論語》說的內容既不玄奧，也不高妙。它表達的是一種普遍性的、但又平實可行的人之學問，這就是所謂的『人外無道，道外無人』。儒家的『道』之嚴格定義，實即人之道。」³⁹

綜上所說，伊藤仁齋是在孔子之「道」就是人倫日用之「道」

³⁸ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁91。

³⁹ 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，2000），頁87-134，引文見頁123。

的思想脈絡中，推崇《論語》為「最上至極宇宙第一書」。正如子安宣邦所指出的，伊藤仁齋所撰《論語古義》手稿各卷卷首均冠以「最上至極宇宙第一《論語》總論」等文字，至伊藤仁齋歿後，其子伊藤東涯交付出版時，才將各卷卷首此種文字刪除。子安宣邦指出，伊藤仁齋推崇《論語》為「最上至極宇宙第一」，實有雙重的激進性。第一層的激進性在於超越歷代儒者而回歸《論語》原典中，掌握孔子思想的「血脈」（伊藤仁齋用語）在於易知易行平正親切的道理，所以「賢於堯舜遠矣」；第二層激進性在於經由回歸《論語》原典，而對朱子學與宋儒展開凌厲的批判。⁴⁰子安宣邦又考證指出：伊藤仁齋生前最終稿本《論語古義》（即所謂林本）在《論語·學而·4》〈曾子三省〉章後原有按語曰：「古者道德盛而議論平，故惟言孝弟忠信足矣。聖人既沒道德初衰，道德初衰而議論初高。」這一段文字未見於仁齋歿後所刊行的《論語古義》。仁齋在林本中斷言：「故惟言孝弟忠信足矣」，刊本卻改為：「故其修己治人之間，專言孝弟忠信，而未嘗有高遠微妙之說也。」子安先生認為，負責校訂《論語古義》的仁齋之子伊藤東涯之所以修訂文句，是因為擔心仁齋「故惟言孝弟忠信足矣」一語蘊含過於激進的思想。伊藤東涯修飾了父親仁齋的著作，同時也修飾了仁齋古義學的激進主義。⁴¹我們可以說，伊藤仁齋《論語》學的激進性，正是在人倫日用的日常性之中所展開。

（二）孔學新詮（一）——「道」的古義學解釋

⁴⁰ 子安宣邦：〈仁齋古義學與激進主義〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，創刊號（2004年6月），頁133-144。

⁴¹ 同上註，頁144；並參看子安宣邦：《伊藤仁齋の世界》，頁91-95。

正是在上述思想脈絡中，伊藤仁齋對孔學展開相對於朱子學解釋典範而言的古義學新詮釋。第一個值得分析的《論語》中的概念就是「道」這個概念。

伊藤仁齋主張孔子的智慧在於日常性的庸言庸行，這種新詮釋雖然符合孔門平正踏實的學風，但是在《論語》若干篇章的解釋上也會遭遇困難。例如《論語·公冶長·13》「子貢曰：『夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。』」這句話，「性」與「天道」等概念應作何解，就成爲一個問題。伊藤仁齋針對子貢這句話有一段文字加以申論：⁴²

聖人之道，因人以為教，故其所謂「性」，所謂「天道」，皆世之所謂「性」與「天道」，而本非有深昧隱微不易領解者也，而子貢以為不可得而聞者，何哉？蓋人徒知昏明強弱，人性之萬差，而不知民之秉彝好是懿德，故人皆可以進善也。徒知吉凶禍福，天道之常，而不知皇天無親，惟善是親，故天必佑善人也。蓋其好善之不至，故每致疑乎此。子貢之德，不及聖人。故亦以夫子之言，為不可得而聞也。其唯聖人乎？其心一於善，而視蓋天蓋地，莫非斯善也。故知人之皆可進善，而天之必佑善人也。此夫子之所以為聖人也。及後世，學驚高遠求道虛玄，乃謂性天之理，非領悟之人，不能輒解。子貢學究精微，而後始措詞如此。豈其然哉？聖人所謂「性」與「天道」，皆後世所謂氣者，而未嘗就理而言，不可

⁴² 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 66-67。

以此求之也必矣。

在伊藤仁齋上述解釋之下，孔學中的「性」與「天道」，不再是如宋儒所說的「深昧隱微不易理解」的抽象的、形而上的「理」，而是人倫日用中具體的條件或行爲。

在伊藤仁齋的解釋中，《論語》中的「道」是一種人爲構作的、而爲人所踐履的道德規範。伊藤仁齋對孔學中的「道」所提出的古義學解讀，是針對朱子的解釋典範而發的，最具有代表性意義的就是《論語·里仁·8》「子曰：『朝聞道，夕死可矣』」這一章。朱子與伊藤仁齋對這一章中孔子所說的「道」之涵義，解釋完全不同：

朱子：

道者，事物當然之理。苟得聞之，則生順死安，無復遺恨矣。所以甚言其時之近。⁴³

伊藤仁齋：

夫道者，人之所以為人之道也。為人而不聞之，則虛生耳。非與雞犬共伍，則草木與同朽，可不悲哉？苟一旦得聞之，則得所以為人而終，故君子之死曰「終」，言其不漸滅也。⁴⁴

這兩段詮釋構成鮮明的對比。朱子將孔子的「道」解釋成「事物當然之理」，既是形上學的理則（principle），又是倫理學的

⁴³ 朱熹：《論語集注》，卷二，頁71。

⁴⁴ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁50-51。

規範（norm）。但伊藤仁齋則解釋成「人之所以爲人之道」，抖落了形上學的涵義。他在解釋《論語·述而·30》這一章時，也主張「天下之所同然之謂道」，⁴⁵以駁斥漢儒所謂「反經合道爲權」之說。仁齋更有力地宣示：⁴⁶

夫子嘗曰：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」又曰：「人之爲道而遠人，不可以爲道。」皆言道之甚近也。蓋道外無人，人外無道。聖人之設教也，因人以立教，而不立教以驅人，亦何遠之有？第不知道者，自以爲高爲美，爲若升天然，故視道甚遠，而人益難入，憫哉！

所謂「道外無人，人外無道」的具體涵義是什麼呢？伊藤仁齋在解釋《論語·學而·4》「曾子曰：『吾日三省吾身』」一句時說：「蓋天地之道，存于人。人之道莫切於孝弟忠信，故孝弟忠信，足以盡人道矣。」⁴⁷這種日常生活中的孝悌忠信等具體行爲，就是「道」。

伊藤仁齋進一步指出，這個意義下的「道」就存在於「俗」之中。他解釋《論語·子罕·3》孔子所說：「吾從衆」一語時說：⁴⁸

先儒曰：「事之無害於義者，從俗可也。」可謂謬矣。夫事苟無害於義，則俗即是道。外俗更無所謂道者。故曰：「君子之道，造端於夫婦。」故堯舜授禪，從衆心

⁴⁵ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 144。

⁴⁶ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 145。

⁴⁷ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 5。

⁴⁸ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 130。

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。

這種存在於「俗」中的「道」，必然平易近人，⁴⁹如「言忠信，行篤敬」之具體德性就是「道」，而不是「窮遠極高」的絕越之「理」。⁵⁰

伊藤仁齋強調這種存乎「俗」中之「道」，並無古今之差異，亦不因時移勢異而異致。⁵¹他認為，孔子的「道」是「天地之常經，古今之通誼，〔...〕有智者皆可知，有智者皆可行，雖夫婦之愚不肖，莫不與知能行焉，此所以為聖人之道也」。⁵²

總而言之，伊藤仁齋註釋孔學，完全從「道」的世俗性理解孔子思想中的「道」。他也以這種解釋貫通《論語》、《孟子》⁵³與《中庸》⁵⁴等經典，而提出一套自成體系的新解釋系統。

⁴⁹ 仁齋說：「凡天下之人，資稟聰明者，必遊心高遠，用力艱深，而不知道本在日用常行之間，平平蕩蕩，甚至近也。」見《論語古義》，頁135。

⁵⁰ 伊藤仁齋說：「忠信學問之本，篤敬學問之地，始終全體盡之矣。後世儒者以為，忠信篤敬是日用常行之務，非窮遠極高之論，而別立一般宗旨，殊不知者，實理也。學者，實務也。豈外忠信篤敬，而別有所謂高遠者哉？故知道者，其言近而實，故用之而愈不竭。不知道者，其言遠而虛，故無益於日用。離忠信篤敬而言道者。非知道者也。」見《論語古義》，頁232。

⁵¹ 伊藤仁齋說：「蓋道無古今之異，故人亦無古今之別。今斯民即三代之時所以直道而行之民，其性初無以異也。而不識道者，必以不善視當世之人，其至於經天下，則必欲盡變一世之人，而徑為三代之民。豈有斯理乎哉？」見《論語古義》，頁238。

⁵² 伊藤仁齋：《論語古義》，頁288。

⁵³ 例如伊藤仁齋在解釋《孟子·梁惠王下·7》「聞誅一夫紂矣，未聞弑君者也」一句時，寫了一篇文字申論湯、武之放伐並非弑君，而是「天下放伐之

(三) 孔學新詮(二)——「仁」的古義學新詮

伊藤仁齋重構孔學的另一個具有指標性作用的概念，就是他對孔學的核心價值——仁——的詮釋。《論語》全書言「仁」者凡五十八章，「仁」字共 105 見，孔子應學生之問，隨機點撥，皆針對問話者之特殊狀況或情境而發，《論語》全書所見之「仁」包括人類全部之美德，⁵⁵尤指具體之道德行為。伊藤仁齋對孔學中「仁」的概念之解釋，與朱子的解釋適成對比，充分體現古學派的學問風味。我們舉例說明。

《論語·學而·2》載有子之言：「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！」朱子集註釋之曰：「仁者，愛之理，心之德也。」⁵⁶朱子受程顥（明道，1032-1085）影響，對《論語》本章的解釋與孔學頗有歧出，錢穆（賓四，1895-1990）已指出朱註的問題：⁵⁷

〔朱子〕所引程子說，謂「德有本，本立則其道充大。孝弟行於家，而後仁愛及於物」，此卻故意避去一「生」字，而轉依孟子改用「充大」字。蓋因「仁」既是「性

也」。伊藤仁齋說：「道也者，天下之公共，人心之所同然；眾心之所歸，道之所存也。」見伊藤仁齋：《孟子古義》，卷一，頁 35-36。

⁵⁴ 例如伊藤仁齋解釋《中庸》首章說：「道者流行天下，人人之所同由，故合于人之性則為道，否則非道。[...] 道也者，存於人倫日用，達於天下萬世，而不可須臾離者也。」見伊藤仁齋：《中庸發揮》，頁 9、11。

⁵⁵ 參考屈萬里：〈仁字涵義之史的觀察〉，收入氏著：《書備論學集》（臺北：開明書店，1969），頁 254-66。

⁵⁶ 朱熹：《論語集註》，頁 48。

⁵⁷ 錢穆：〈從朱子論語注論程朱孔孟思想歧點〉，收入氏著：《孔子與論語》，《錢賓四全集》（四）（臺北：聯經出版事業公司，1998），引文見頁 272。

體」中所固有，則不待行孝弟而始生。朱子依《論語》原文作注，不能避此「生」字；然既謂仁為「愛之理」，理則先在，亦不待行孝弟而始生。又「道」字與「理」字含義不同，故可曰「仁道自此生」，卻不能說「仁理自此生」《論》《孟》多用「道」字，少用「理」字，至程朱始專一以「理」字說之，又必彌縫難合矣。則朱子此注，其依違於孔、孟、二程之間而彌縫求合之情，亦可見。

錢先生之說極為正確，孔孟言「仁」多就具體行為立論，並未以「仁」為「性體」，朱子以「理」為宇宙萬物所共有的普遍原則，這個哲學立場於其註孔子的「仁」這個概念時透露無遺。從朱子註中《論語》中的「仁」所指之具體而特殊之行為，已經上提而指一般普遍之行為原理。

相對於朱子的註釋，伊藤仁齋解釋《論語·學而·2》就展現十足的古學派風味：⁵⁸

仁者，天下之達道，而人之所不可不由焉而行者也。而循其本，則人性之善，具此四端。苟知擴而充之，則可以至於仁矣。故孟子曰：「人皆有所不忍，達之於其所忍仁也。」又曰：「惻隱之心，仁之端也。」又曰：「親親，仁也。無他，達之天下也。」有子以孝弟為仁之本，其言相符。蓋孟子祖述之也。先儒之說以為：仁義者，人性所具之理。性中只有仁義禮智四者而已。曷嘗有孝

⁵⁸ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁3。

弟來？若如其說，則仁體而為本，孝弟用而為末。於是與有子之言，似相柄鑿。故曰：為仁以孝弟為本，論性以仁為孝弟之本。然既曰：「其為人也孝弟。」又曰：「本立而道生。」則其以孝弟為仁之本，可知矣。然則孟子以仁義為固有者，何也？蓋謂人之性善，故以仁義為其性也。此以仁義名性也，非直以仁義為人之性也。毫釐千里之謬，正在于此，不容不辨焉。

伊藤仁齋在這一段申論文字中所批判的「先儒」，正是指朱子。伊藤仁齋以「仁」為「天下之達道，而人所不可不由焉而行者也」，顯然較能契合孔子以具體道德行為指「仁」的原意。伊藤仁齋的古義學解釋，有其明顯的針對性，完全針對朱子而發，例如《論語·述而·30》「子曰：『仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。』」一語，朱子解釋為「仁者，心之德，非在外也。」⁵⁹ 仁齋針對朱註大加駁斥說：⁶⁰

仁者天下之大德也，而其事至近，為之在我。故曰：「我欲仁，斯仁至矣。」而先儒以仁為具於性之理，而以滅欲復初，為求仁之功。若然，則仁之於人也，猶四肢百骸之具於吾身，人人皆有，天下豈有不仁之人？亦豈須言「至」？譬諸心猶薪也，仁猶火也，薪之用在乎火，而心之德在乎仁，積而不燒，則無以見薪之用。放而不求，則無以見心之德。故聖賢常曰「欲仁」，曰「求仁」，而未嘗以滅欲復初，為至仁之工夫也。橫渠有內外賓主

⁵⁹ 朱熹：《論語集注》，頁100。

⁶⁰ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁110-111。

之說，自合于夫子「至」字之義，與以仁為性為理者大異矣，學者審諸。

伊藤仁齋將孔子的「仁遠乎哉」解釋為「其事至近，為之在我」，強調的是「我」之踐履具體行為，而不是如朱子所說的「仁者，心之德」之側重內在性。

總結本節所論，伊藤仁齋從所謂「實學」的立場出發，對《論語》提出一套極具古學派學問「意味」⁶¹的新解釋。這一套解釋系統有明顯的針對性，伊藤仁齋循朱子註經之舊軌，企圖顛覆朱子的《四書》詮釋典範。在伊藤仁齋的孔學新詮中，孔子的「道」成為「人倫日用」之道；「仁」也被解釋為孝悌忠信等實際行為。

四、伊藤仁齋《論語》學的論述目的

伊藤仁齋從「實學」立場出發，重構孔學的思想內涵，這一套《論語》詮釋學中，有何「言後之意」(perlocutionary intention)

⁶¹ 這是仁齋自己的用語。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》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。」參見伊藤仁齋：《語孟字義》，收入井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》卷之五，古學派の部（中），卷下（東京：育成會，1901-1903），頁50。

呢？扣緊這個問題，我們就可以發現：伊藤仁齋《論語》學的論述，明顯地是針對（一）佛老之捨離人倫世界，以及（二）宋儒之「理」的哲學而發。

（一）批佛老

伊藤仁齋通過詮釋《論語》之手段，對佛、老二氏之學展開凌厲的批判。這類言論在《論語古義》中不勝枚舉，我舉一例以概其餘。

《論語·微子·6》有「長沮桀溺耦而耕。〔...〕孔子曰：『鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與，而誰與？』」一段記載，將孔門的入世本懷與春秋晚期道家人物的「辟世」行徑加以對比，伊藤仁齋在註解訓釋這一章之後特加發揮：⁶²

桀溺欲變易天下，聖人不欲變易天下。欲變易天下者，是以己之道強天下也。不欲變易天下者，是以天下治天下也。蓋天下以人而立，不能去人而獨立。故聖人樂以天下，憂以天下，未嘗避天下而獨潔其身，如長沮桀溺之流，固非通乎天下，達乎萬世之道也。夫佛氏以寂滅為教，老氏以虛無為道，思以易天下。然到今二千有餘歲，佛氏未嘗能滅天下之君臣父子夫婦，而老氏亦未嘗能復太古之無為，於是益知吾夫子之教，大中至正，貫徹古今，不可以復加也。又曰：「斯民也，三代之所以直道而行也」，又曰：「以人治人，改而止。」聖人之不絕物憤世也若此。唐魏徵曰：「五帝三王，不易民而

⁶² 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 273。

化」，蓋得此意。

伊藤仁齋上述對佛、老的批判言論，雄渾有力，而其理論基礎仍在於他對孔學中的「道」的詮釋。「道外無人，人外無道」，⁶³「道」就在人倫日用之間，誠如伊藤仁齋所宣稱：「何必外俗而求道哉？」⁶⁴在伊藤仁齋的思想世界裡，絕無遺世而獨立，羽化而登仙的高人逸士。

伊藤仁齋有心於通過他對《論語》的重新解釋，而撥開佛、老二氏之學所佈下的迷霧，還孔子的「道」以本來面目。從這個角度來看，伊藤仁齋的《論語》學確實是一種挺立（他所認定的）正統、駁斥（他所認定的）異端的護教學。

（二）駁宋儒

伊藤仁齋的《論語》新詮的另一個針對的論述目標，就是宋儒，尤其是朱子的思想世界。伊藤仁齋希望經由他對孔學的重構，而摧毀朱子在十四世紀以後東亞儒學界所建立的以「理」為中心的思想世界。由於伊藤仁齋的經典新詮事業，極大部分係針對朱子學而發，我們有必要就朱子學之相關問題稍加說明。

朱子是東亞近世大儒，遍註群經，進《四書》而退《五經》，開啓東亞近世儒學之先聲，⁶⁵對十四世紀以後東亞思想界影響至

⁶³ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 145。

⁶⁴ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 130。

⁶⁵ 宇野精一指出：《五經》是中世社會的產生，《四書》因其文簡意賅，極具有近代性，所以《四書》能輕易地取代《五經》，參看氏著：〈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）1-14。朱子《四書章句集註》地位之上昇，與南宋社會、經濟及政治等外部因素，

深且鉅。朱子撰《四書章句集註》，既因襲漢註唐疏及北宋以降諸老先生精義，又融舊鑄新，以「理」為中心建構新的哲學體系，將《四書》融為一爐而冶之。⁶⁶在朱子的《四書》詮釋事業中，《大學》最為首出，朱子說：「學問須以《大學》為先，次《論語》，次《中庸》。」⁶⁷「某要人先讀《大學》，以定其規模；次讀《論語》，以立其根本；次讀《孟子》，以觀其發越；次讀《中庸》，以求古人之微妙處。」⁶⁸又說：「《論》《孟》《中庸》，待《大學》貫通浹洽」。⁶⁹朱子特撰〈格物補傳〉，論述「心」對「理」之鑑知能力，強調即物窮理，格物致知的重要性。⁷⁰朱子特別強調「仁」的創造性，他將「仁」解釋為「心

有密切之關係。參看 James T. C. Liu, "How Did a Neo-Confucian School Become the State Orthodoxy?" *Philosophy East and West*, 23.4 (Oct., 1973), 頁 483-505, 尤其是頁 501-4.

⁶⁶ 關於《四書章句集註》之因襲與創新之分析，參看大槻信良：〈四書集註章句に現れた朱子の態度〉，《日本中國學會報》5（1953），頁 80-90。中譯本見黃俊傑譯：〈從四書集註章句論朱子為學的態度〉，《大陸雜誌》，60 卷 6 期（1980.6），頁 25-39。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, Série 2 n. 1 (Paris: Mouton & Co. and École Pratique de Haute Études, 1973), 頁 60-90。

⁶⁷ 黎靖德編：《朱子語類》（一），卷 14（北京：中華書局，1986），頁 249。

⁶⁸ 朱熹：《朱子語類》，卷 14，頁 249。

⁶⁹ 朱熹：《朱子語類》，卷 14，頁 250。

⁷⁰ 楊儒賓近日對朱子〈格物補傳〉之思想內容，提出創新見解。他認為，「格物」本身不可視為只是認知性的活動，朱子強調任何「格物」本身都預設著心靈的專一，這種分殊性的專一與隔離的專一，都是「主敬」工夫的一部份，此之謂「敬貫動靜」，「敬」促成了「豁然貫通」。朱子這種貫通的經驗可以保證超越與經驗的合一，學者感受到的理事無礙，不只是「意義感」或「境界式」的存有論肯定，他還可具體的處事、應事。楊儒賓認為，朱子所謂的「豁然貫通」是指重拾原初之「自我」。在這種境界中，心靈是白的虛靜，

之德，愛之理」，主張此理即天地之心以生萬物之理。朱子將程頤以生生釋「仁」之義，置于「理」之基礎上。由于天地以生物為心之「理」，始能生愛。朱子「仁」說賦儒家倫理以形上學之理論基礎。⁷¹

朱子透過《四書章句集註》所提出的重要哲學命題，大多受到伊藤仁齋的批判，尤其集中在「道」與「仁」這兩個孔學重要理念的解釋上。

1. 伊藤仁齋主張「道」即是「人倫日用」之道，他強烈批判朱子將孔子的「道」解釋為「事物當然之理」，⁷²認為「至道難聞」。⁷³伊藤仁齋說：⁷⁴

宋儒每以發前聖之所未發為功，殊不知聖人之言，徹上徹下，無所不備，無所不到，豈復有所未發，而必待後

萬理具備，但又一性湛然。學者、宇宙與太極齊登法界，原本不全的、偏頗的、有歷程的、尚有潛存未發展的事事物物，此時全部克服其不足，個個圓滿。這就是「眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」。參看楊儒賓：〈格物與豁然貫通——朱子《格物補傳》的詮釋問題〉，收入鍾彩鈞編：《朱子學的開展——學術篇》（臺北：漢學研究中心，2002）。楊說與過去學者認為朱子主張「心」「理」二分之通說不同，極具創意。我認為，過去通說所強調的是朱子所主張的「心」鑑知「理」的工夫與過程，楊儒賓所強調的是「心」鑑知「理」之後「豁然貫通」的境界。兩說或可互為補充。

⁷¹ 參考陳榮捷：〈論朱子之仁說〉，收入陳榮捷：《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1982），頁 37-68；〈朱熹集新儒學之大成〉，收入《朱學論集》，頁 1-35。

⁷² 朱熹：《論語集註》，頁 71，註〈里仁·8〉「子曰：朝聞道，夕死可矣」章。

⁷³ 朱熹：《論語集註》，頁 71，註〈公冶長·28〉「子曰：十室之邑」章。

⁷⁴ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 94。

人之發之邪？若孟子性善、養氣等說，皆為仁義而發，本述夫子之言者也。先儒以為，發前聖之所未發，而亦自欲以其說附于孟子之後，持敬、主靜等說，種種繼作，而其論道，必曰「虛靈不昧」，必曰「沖漠無朕」，必曰「明鏡止水」，必曰「體用一源，顯微無間」，其言皆出於佛、老之緒餘，而至於吾孔、孟之書，則本無此語，亦無此理，謂之「述而不作」，「信而好古」，可乎？其是非得失，不待辨而明矣。

這一段文字主旨在於批判宋儒及朱子將「道」說得太過玄虛。伊藤仁齋指出朱子的語言皆未見於孔、孟之書，朱子顯然脫離了孔、孟的語境。他認為，宋儒論「道」之所以蹈虛而不務實，就是受到佛教影響。

伊藤仁齋進一步指出，宋儒求之過深，所說的「道」脫離日常生活：⁷⁵

論曰：求道於高，求事於遠，學者之通病。唯《詩》、《書》之為教，近于人情，達于日用，初不遠人以為道，亦不遠人以為言，而執禮能守者，亦可以範士風維世道，所以夫子常言此三者也。若夫佛、老之學，所以離世絕俗，專事高遠，而不能通乎天下者，實不達《詩》、《書》之理故也。而後世儒者，亦雖知誦《詩》讀《書》，然求之甚過艱深，而不知求之於平易近情，故其著於言行者，每有崎嶇艱深之憂，而無正大從容氣象。豈非所謂

⁷⁵ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 104。

非讀書之難，而善讀書之難乎？

伊藤仁齋主張「道」必須「近于人情，達於日用」，因為「俗即是道，外俗更無所謂道」。⁷⁶伊藤仁齋在解釋《論語·子路·18》「葉公語孔子曰：『吾黨有直躬者』」章時，也針對朱子所說「父子相隱，天理人情之至也」，⁷⁷特別加以駁斥：⁷⁸

舊註謂：「父子相隱，天理人情之至」，非也。此以人情天理，歧而為二。夫人情者，天下古今之所同然。五常百行，皆由是而出。豈外人情而別有所謂天理者哉？苟於人情不合，則藉令能為天下之所難為，實豺狼之心，不可行也。但在禮以節之，義以裁之耳。後世儒者喜說「公」字，其弊至於賊道。何者？是是而非非，不別親疏貴賤，謂之「公」。今夫父為子隱，子為父隱，非直也，不可謂之「公」也。然夫子取之者，父子相隱。人之至情。禮之所存，而義之所在也。故聖人說禮而不說理，說義而不說公。若夫外人情離恩愛而求道者，實異端之所尚，而非天下之達道也。

這一段文字與伊藤仁齋對孔學中「道」的意涵的詮釋互相呼應，前後一貫，皆批判宋儒將「人性」與「天理」析而為二，以「天理」統轄「人情」，離「俗」而求「道」，他認為宋儒已經背離孔子的「道」之原義。

⁷⁶ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 130。

⁷⁷ 朱熹：《論語集註》，頁 146。

⁷⁸ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 197。

2. 伊藤仁齋在《論語古義》中著重批判朱子的另一概念就是「仁」。朱子對於「仁」此一孔門德行最為關心。據陳榮捷（1901-1994）考證，朱子從 36、37 歲（1165-1166）開始 10 餘年間就殫精竭力思考「仁」之問題，其「仁說」之理論約在他 42 歲（1171）時成熟。〈仁說〉一文寫定之年代早於《伊洛淵源錄》，亦早於編集《近思錄》（1175）、撰寫《集註》《或問》（1177）、刊印《四書》（1190）、寫作《玉山講義》（1194）。如果說《四書》是朱子學之根基，《玉山講義》是朱子學之輪廓，則朱子仁學早在此之前 20 餘年就已成熟。⁷⁹朱子的仁學最重要的關鍵是：「仁者，心之德，愛之理」一語，這句話在朱子《論》《孟》集註中約十餘見，可視為朱子的重要創見之一。

80

但是，朱子以「心之德，愛之理」釋「仁」，卻慘遭伊藤仁齋無情的批判。伊藤仁齋駁斥朱子將「仁」從具體德行提昇而為抽象「理」之說法，伊藤仁齋說：⁸¹

先儒之說以為：「仁義者人性所具之理，性中只有仁義禮智四者而已，曷嘗有孝弟來？」若如其說，則仁體而為本，孝弟用而為末，於是與有子之言，似相柄鑿。故

⁷⁹ 陳榮捷：〈論朱子之仁說〉，收入氏著：《朱學論集》，尤其是頁 41-42。

⁸⁰ 日本學者山崎美成（1796-1856）謂《龍龕手鑑》解「仁」云：「音人，心之德，愛之理也」。此書為沙門智光所撰，成于遼統和 15（997）年。朱子論孟《集註》成于淳熙四年（1177），後於此書 180 年，故「心之德，愛之理」，原為佛家語而為朱子所採用。陳榮捷考證指出這六個字是後人增入《龍龕手鑑》，並非朱子襲用佛家語。其說可信。見同上註。

⁸¹ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 3。

曰：「為仁以孝弟為本，論性以仁為孝弟之本。」然既曰：「其為人也孝弟」，又曰：「本立而道生」，則其以孝弟為仁之本可知矣。然則孟子以仁義為固有者何也？蓋謂人之性善，故以仁義為其性也。此以仁義名性也，非直以仁義為人之性也。

伊藤仁齋攻擊朱子的策略是：指出朱子之說逸脫於孔門師生對話之語境，「於是與有子之言，似相柄鑿」。伊藤仁齋並引用孟子之言，指出朱子之錯誤。伊藤仁齋對朱子批判所運用的策略，確有其說服力。

伊藤仁齋指出，朱子等宋儒之所以將「仁」解釋得如此蹈空，仍是來自禪宗的影響，他說：⁸²

孟子既歿，斯道不明乎天下。世儒之所講求者，不過訓詁文字之間。及宋氏興，鉅儒輩出，崇正黜邪。漢唐之陋為之一洗，其功固偉矣。然當時禪學盛行，以其遺說解聖人之旨者，實為不少。於是專貴一心，而以明鏡止水，為修身之極功。

伊藤仁齋對宋儒之講求義理頗為推崇，但是，他對宋儒「求道過高」，⁸³極不以為然。他認為宋儒對諸如「仁」等儒學價值理念之解釋，均已被佛老二氏之學所玷污，有待他起而撥雲見日，重建孔學「古義」。

總之，伊藤仁齋的《論語》詮釋事業，不只是一種論說，

⁸² 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 17。

⁸³ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 79。

它也是一種行動。這種論述作為行動之目標，鎖定佛、老與宋學，挑出朱子詮釋系統的弱點，施以無情的撻伐，發揮經典詮釋的護教作用。

五、結論

本章分析伊藤仁齋對《論語》這部經典的詮釋，顯示伊藤仁齋的《論語》學代表東亞儒學經典詮釋學的一種類型——作為護教學的經典詮釋學。這種類型的東亞詮釋學，以經典註疏或解釋作為手段，企圖達到激濁揚清，重構經典原義，並批駁異端的目的。伊藤仁齋這種深具護教學特質的經典詮釋學，在方法學上企圖透過訓詁學手段，以解決經典詮釋學的問題。他的訓詁學方法的具體操作，是回到孔門師生對話的原始語境，釐清《論語》字詞之「古義」，批判宋儒（特別是朱子）的詮釋脫離了古代儒學的思想與語言脈絡，指出朱子的詮釋是一種「語境的錯置」。

伊藤仁齋像外科醫師一樣地，拿著手術用的小刀，入室操戈，透過經典原始語境的返原，釐清《論語》中關鍵字詞如「道」或「仁」的古義，將《論語》與諸經融為一爐而冶之，批判朱子的詮釋系統，並建構「古學」派的經典詮釋典範。伊藤仁齋很細膩但精巧地將孔子所說「吾道一以貫之」的「貫」字從朱子所解釋的「通」，回歸到以「忠恕」之道「統」「五行百常」等人倫日用之德行。伊藤仁齋具有遨翔天際的蒼鷹一般的眼力，從孔學的重要關鍵如「一貫之道」的詮釋入手，切中肯綮。就對《論語》的詮釋而言，伊藤仁齋對朱子的批判，確實一語

中的，切中要害。我們只要看看十八、十九世紀清儒對《論語》「吾道一以貫之」這一章的爭辯，⁸⁴就可以發現：伊藤仁齋實在目光如炬，早於清儒百年就從「一以貫之」一語入手，顛覆朱子的《論語》解釋系統。

伊藤仁齋的《論語》學企圖達到的「言後之意」，在於闢佛、老、批宋儒，重構孔學中的「道」之「古義」。就這一點而言，伊藤仁齋的《論語》詮釋學實具有濃厚的護教學的性質。伊藤仁齋這種作為護教學的經典詮釋學，與十八世紀中國的戴震（東原，1724-1777）的經典詮釋學頗可比而觀之。我過去曾以《孟子字義疏證》為中心，分析戴震解釋《孟子》學所採用的是訓詁學的方法，他將詮釋學問題翻轉為訓詁學的問題。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，也使他從《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，也使他對宋儒的攻擊雖雄渾有力，但並不致命，因為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《孟子》學雖然有心於經由釋孟以駁宋儒，但是方法論的限制使他

⁸⁴ 阮元（1764-1849）嘗云：「孔子之道，皆於行事見之，非徒以文學為教。故告曾子：『吾道一以貫之』。『貫』行也，事也。[...] 故以『行事』訓『貫』，則聖賢之道歸於儒；以『通貫』訓『貫』，則聖賢之道近於禪。至其所行為何道？則即《中庸》所謂『忠恕』、『庸德』、『庸言』，言行相顧之道也。」方東樹（植之，1772-1851）駁其說曰：「『一貫』之義，兼知行而言，不單主一邊。[...] 『忠恕』是鹽，『一貫』是鹹，味及之而後知耳。了此，則知其解，非淺儒所及也。至焦氏循解作『吾道一以通之人』，蓋又泥『忠恕』字面，望文生義，又隔一重。」兩段引文均見方東樹：《漢學商兌》，收入方東樹：《漢學師承記（外二種）》卷中之上（北京：生活、讀書、新知三聯書局，1998），引文分見頁198及301。

未進入《孟子》學與宋儒的「詮釋之環」，遂使他的《孟子》學變成爲不成功的護教學。⁸⁵

伊藤仁齋的經典詮釋學也出現與戴東原類似的問題。以伊藤仁齋對《孟子》學的詮釋爲例，伊藤仁齋對《孟子》學的解釋兼顧內外二面，並以「王道」政治論爲《孟子》學「血脈」之所在。伊藤仁齋析論孟子之「王道」政治論，以王者之仁心爲其基礎，頗見慧識，亦切中孟子政治思想之肯綮。伊藤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，伊藤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。伊藤仁齋就「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慧識及其局限。伊藤仁齋詮釋《孟子》學時之所以出現局限性，主要原因在於：伊藤仁齋企圖以訓詁學之方法解決詮釋學之問題。伊藤仁齋釋《孟》，廣泛參考字書及漢儒訓釋，以重建孔、孟之「古義」爲職志，然以方法論之限制，使伊藤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，屬孟子精神者少而屬漢儒觀點者多。

相對而言，伊藤仁齋的《論語》學較其《孟子》學成功，兩者都具有護教學性質，但是伊藤仁齋對《論語》的解釋較具

⁸⁵ 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，1997），第八章，尤其是頁371。

有說服力，他經由重構孔學而提出對宋儒及佛、老的批判，也較為周延而有力。何以如此？造成這種現象的原因固然不止一端，但是，經典文本本身的思想內涵可能是決定性的因素。《論語》的思想世界平正踏實，孔門師生關懷現世，不語怪力亂神，罕言性命天道，展開一個平凡中見偉大的布帛稻菽的人格世界。但《孟子》這部經典所展現的是一個「既內在而又超越」的人性世界。孟子將人之存在的超越性與現實性貫通而為一體，一方面以不能自己的「四端之心」，證明人的內在善苗的普遍必然性，鼓舞人興起心志承擔人間的苦難，撻伐暴君，駁斥邪說，而不流於爭權奪利。孟子提醒人們，現實生活有其超越性的根源，從而賦予生命以博厚高明的意義感；另一方面，孟子將人的超越性落實在現實生命之中，使生命不流入空寂與虛無。伊藤仁齋以及古學派諸子的學問「意味」（用伊藤仁齋語）與人格境界，近於《論語》而遠於《孟子》的思想世界，所以，伊藤仁齋詮釋《論語》處處得心應手，但解釋《孟子》則不免捉襟見肘，未識其小，先遺其大。

伊藤仁齋的《論語》詮釋學這一個個案啓示我們：如果經典詮釋學不僅是經典意涵的解釋過程而已，它同時也是詮釋者生命境界的印證與「自我瞭解」之拓深的話，那麼，誰才是詮釋行動的獲益者呢？是作為文本的經典如《論語》因為幸獲異代知音而重獲經典的生命力呢？或是經典的詮釋者才是最大的受益人，因為他經由經典詮釋而提昇對「自我」的瞭解？或者兩者皆是？這些是伊藤仁齋的《論語》解釋事業，引導我們深思的理論性課題。