

山田方谷對孟子養氣說的解釋

黃 俊 傑*

大 綱

壹、引 言

貳、山田方谷的孟子學解釋：以孟子「知言養氣」說為中心

參、從孟子學詮釋史脈絡看山田方谷的孟子學

肆、從日本儒學史脈絡看山田方谷的孟子學

伍、結 論

*台灣大學歷史系教授；中央研究院中國文哲研究所合聘研究員

摘 要

本文主旨在探討十九世紀日本陽明學者山田方谷以「氣一元論」為基礎對《孟子·公孫丑上·2》「知言養氣」章所提出的解釋。山田方谷對孟子學的解釋在孟子學詮釋史上確實有其創新性，他主張「天地萬物一大氣耳」，這種「氣」互古今，貫物我，為四方萬國所同具。山田方谷所持的「氣一元論」立場，使他避開了朱子的孟子學詮釋中諸多問題（如「養氣」與「知言」孰先？）的糾纏，別創新解，並對朱子的「理氣二元論」提出有力的批判。但是，山田方谷的孟子學解釋，由於過度強調「氣」化之自然，使孟子養氣理論中的工夫論內涵為之晦而不彰，於孟子學不免有所歧出。

關鍵字：山田方谷、陽明學、孟子、知言養氣

壹、引言

《孟子·公孫丑上·2》在東亞儒學史上佔有重要的地位，是近世東亞儒學史發展的思想淵源之一。這種現象的形成，主要有兩個原因：第一，東亞近世儒學史的發展，主要動力在於對古代儒家經典尤其是《四書》的再解釋。近一千年來，中、日、韓等地區儒家學者，都通過對《四書》的再詮釋而建立自己的思想體系。這是由於建立在《四書》的新解釋之基礎上的朱子學，在公元十三世紀以後，成為東亞儒學的主流思想，因此，反朱或翼朱的各派學者，都必須從《四書》的再解釋出發，以支持或反駁朱子的系統。^{註1}第二，在《四書》各篇章中，《孟子》「知言養氣」章義蘊豐富，東亞儒者開發或讀入甚多思想課題，尤以朱子（晦庵，1130-1200）對《孟子》「知言養氣」章的解釋，引發朱子以後中、日、韓儒者正反兩面的討論，^{註2}成為東亞近世儒學史中值得注意的現象。

山田方谷（名球，字琳卿，號方谷，1805-1877）是十九世紀日本的陽明學者，受學於佐藤一齋（1772-1859），著有《方谷遺稿》三卷，^{註3}著述雖然不多，但是，他對《孟子》「知言養氣」章卻別創新解，以「氣一元論」闡釋孟子知言養氣之學，在孟子學詮釋史上，誠屬別開生面，在東亞儒學史上也饒富

註 1 例如十八世紀日本德川儒者中井履軒（1732-1817）就是通過對《四書》的再詮釋，而對朱子學提出有力的批判。參看：黃俊傑，德川儒者中井履軒對朱子學的批判：從《四書》的再詮釋出發，此文初稿曾發表於《朱子學與東亞文明研討會》（台北市：2000年11月16日-18日）。

註 2 參看：黃俊傑：《孟學思想史論》（卷二）（台北：中央研究院中國文哲研究所，1997），第5章，頁191-252。

註 3 山田準編：《山田方谷全集》（東京：明德出版社，2000），共三冊。關於山田方谷的傳記，參看：矢吹邦彥：《炎陽明學——山田方谷傳——》（東京：明德出版社，1996）。

意義。

本文主旨在於介紹山田方谷對孟子知言養氣說的解釋（第二節），並擬在孟子學詮釋史（第三節）與日本儒學史（第四節）的思想史脈絡中，為山田方谷的孟子學解釋加以定位。

貳、山田方谷的孟子學解釋： 以孟子「知言養氣」說為中心

山田方谷（2:1）從「氣一元論」之立論，解釋孟子的「知言養氣」說，（2:2）他認為「氣」兼具宇宙論與倫理學之特質，（2:3）這種「氣」論不僅見於孔門，而且可上溯《易經》，亦見於《中庸》，至孟子而粲然大備，而為古今中外四方萬國所共具。（2:4）這種以「氣一元論」為基礎的孟子學解釋，於孟子之說頗有歧出。本節闡述以上這四項論點。

（2:1）「氣一元論」解釋下的孟子學：山田方谷在明治6年（1873年，癸酉）冬，在閑谷覺為門生講《孟子》「知言養氣」章，「專奉餘姚王子之旨，而不遵朱註，恐聽者多疑也，作之圖解，以明其旨」，^{註4}撰成《孟子養氣章或問圖解》，將《孟子·公孫丑上·2》之思想內涵，製成圖解十四幅，並撰成「或問」七條，闡釋圖解之精華。

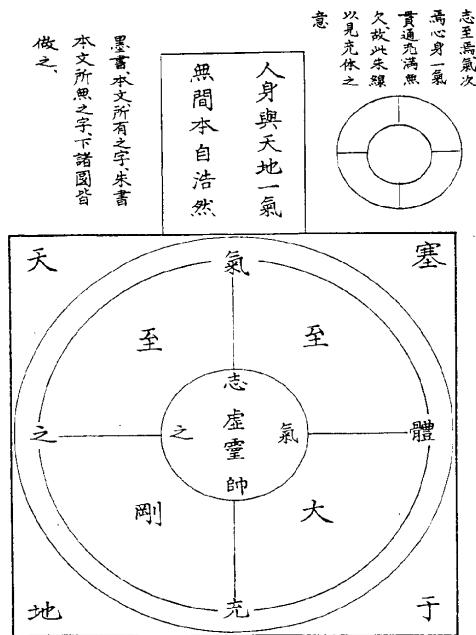
山田方谷解釋孟子「知言養氣」說的基本立場是「氣一元論」。所謂「氣一元論」是指：山田方谷認為「氣」乃是宇宙一切存在所共同具有的最根本而

註4 山田球：《孟子養氣章或向圖解》（大阪：惟明堂大阪支店據東京弘道書院藏版刊印，1902），頁6上半頁，以下引用此書簡稱《圖解》。

且是最重要的物質。這種意義下的「氣」，是宇宙萬物得以生存運行最重要之物，自有天地即有「養氣之道」，孟子只是將這種未經明言的「養氣之道」賦以名稱而已。山田方谷說：^{註 5}

天地萬物一大氣耳，而氣者活物也。萬物有心，自能知覺。有心，自能運動。知覺運動，頃刻不息，所以養其氣也。一日弗養，何以能生活焉？不唯人為然，飛走動植，莫不皆然，故養氣之道，與天地俱在，萬物同有焉，豈特孟子而後發哉？孟子所發，特擲其名，以戒養之害道者耳。

上文所謂「天地萬物一大氣耳」，正是山田方谷釋孟的基本立場。他以下圖說明孟子養氣說的內涵：^{註 6}



註 5 《圖解》，頁 6 下半頁。

註 6 《圖解》，頁 15 上半頁。

山田方谷解釋孟子所說「養浩然之氣」的方法中，「以直養而無害」一語的涵義說「直養」是「養氣之道」的根本方法，因為：^{註 7}

萬物化生，同一大氣，然人物流形，各有不同，知覺運動，亦從而異，於是乎自然有條理矣。縱其自然，而無害條理，則與大氣合一，謂之「直養」。不縱自然，而條理背戾，謂之不直。

山田方谷將孟子所說「以直養而無害」一語，解釋為「從其自然而無害條理」，這是山田方谷晚年講學之宗旨，誠如他的門人岡本巍所說，山田教學宗旨在「從一氣自然」。山田方谷將「直養」連讀，釋為「從一氣自然」，而不是將「直養」斷句為「以直，養而無害」，他強調養氣之道必須「盡從自然」，^{註 8}這一點與孟子養氣之學的涵義頗有歧出，待我說明山田方谷「氣一元論」的實質內涵及其發展之後，再進一步探討。

(2:2)「氣」的雙重性格：在山田方谷思想中，作為宇宙萬物最根本而唯一的質素的「氣」，實兼具宇宙論與倫理學之雙重性格。他認為，孟子扞立的「養氣之道」，即為遠古時代的「事神之道」。山田方谷說：^{註 9}

神者，造化之氣也。氣者，人身之神也，其為物一也。二帝三王，以敬事鬼神為人道之要。《詩》、《書》所載，歷歷可觀矣。而事神之道，以正直為要，其為道一也。

推衍山田方谷之意，「氣」是「造化之氣」，又是「人身之神」，既是宇宙論意義下的創生之源，又是倫理學意義下的修身之法。換言之，山田方谷思想中的

註 7 《圖解》，頁 7 上半頁。

註 8 《圖解》，頁 7 下半頁。

註 9 《圖解》，頁 8 下半頁-頁 7 上半頁。

「氣」，既是朱子所說的「天理之自然」，又是「人事當然之理」，既是「宇宙的所以然」，又是人事的「所當然」，既是「事實判斷」，又是「價值判斷」，兩者融貫為一。

(2:3)「養氣」說的古代淵源及其普世性：山田方谷進一步指出，這種「養氣之學」實已見於先秦孔門。他說：^{註 10}

孔子教人，不出《詩》《書》《禮》《樂》，民生日用之外矣。《詩》《書》《禮》《樂》者，使氣直之具；而民生日用者，養氣之實地也。一部《論語》實非養氣之道。

不僅孔門，這種兼具宇宙論與倫理學雙重性格的「養氣之道」亦早已發軔於《易》，山田方谷說：^{註 11}

然至於說神氣合一之蘊，則發之於《易》。易者，古之神道也，故其傳易，因神道而昭人事，皆不出於陰陽二氣之自然。縱其自然，而與鬼神合其吉凶，是即上承事神之道，而下開養氣之學。

山田方谷認為，這種源遠流長的「養氣之學」，亦見於《中庸》，至《孟子》而大備。^{註 12}

這種「養氣之道」，雖源自遠古中國，但卻有其普世性。山田方谷說：^{註 13}

茫茫宇宙，大氣無間，事神養氣，何國無之？何時無之？我皇國

註 10 《圖解》，頁 8 下半頁。

註 11 《圖解》，頁 9 上半頁。

註 12 《圖解》，頁 9 下半頁。

註 13 《圖解》，頁 13 上半頁-下半頁。

上古事神之道，冠于萬國者，固不須論焉。後奉其道，以教國人，亦以正直為宗，則其為道，不假於漢土，而自然吻合。西洋諸州，〔 〕亦於人身之氣與造化之神合一者，有所見焉〔 〕由此觀之，事神養氣之道，度天地，貫古今，而莫有異同者蓋驗矣。

山田方谷認為，這種「養氣之學」即「事神之道」，有其超時間性與超空間性，是永恆而常存之物。

（2:4）山田方谷對孟子的歧出：山田方谷以上對孟子學的解釋，對孟子「養氣」之學頗有歧出，其違失之關鍵處尤在於：孟子的「浩然之氣」說強調將「自然」加以「人文化」，所以孟子峻別不同的養氣方法，明白指出告子與孟子之不同，並暢論「配義與道」、「集義所生」等工夫論之程序問題。但是，山田方谷則將孟子養氣之學解釋為「從一氣自然」，^{註 14}抖落了孟子學中人文化成之內涵。

更進一步說，正如我在《孟學思想史論》（卷一）所歸納的，^{註 15}在孟子之前的「氣」論有「二氣感應說」、「望氣」或「占氣」說、「行氣」或「食氣」說以及從兵家者流手中發展出來的「激氣」、「利氣」、「延氣」說等四種主要思潮，都著重在將「氣」理解為「自然」。到了孟子提出「浩然之氣」說，暢談「氣」在經過「配義與道」的工夫，「集義」而充實其「至大至剛」的道德內涵後，才賦予「氣」以充分的道德論或倫理學意義。孟子養氣說的這項人文意涵，在山田方谷的解釋中失落了。我們在下節詳論這個問題。

註 14 《圖解》，頁 2 上半頁。

註 15 黃俊傑：《孟學思想史論》（卷一）（台北：東大圖書公司，1991），頁 41-46。

參、從孟子學詮釋史脈絡看山田方谷的孟子學

現在，我們將山田方谷置於孟子學詮釋史的脈絡中加以衡量，就可以發現：(3:1) 山田方谷以「氣一元論」釋孟頗有違失，但確有其創新性，(3:2) 他以新解中所蘊涵的「理在氣中」的新觀點，批駁朱子學的「理在氣上」的舊說，也擊中朱子學要害，(3:3) 但是，他的新解卻有其方法論的問題在焉。我們接著闡釋這三項看法。

(3:1) 山田方谷以「氣一元論」解釋《孟子·公孫丑上·2》，雖於孟子學有所歧出，但在孟子學詮釋史上有其創新性。所謂「創新性」，不僅指在山田方谷之前無人以「氣一元論」釋孟（當然也有其問題，說詳下），而且，更是指他堅持「氣一元論」而有效地跳出朱子學的藩籬，別創新解。

山田方谷的解釋對於孟子養氣之學的歧出，集中在兩個關鍵性的概念上：

(3:1:a)「義」與「道」之解釋：孟子說「浩然之氣」的特質在於：「其為氣也，配義與道；無是，餒也」，這句話中的「義」與「道」作何解釋，是孟子學詮釋史之一大問題。山田方谷持「氣一元論」之立場，強調「從一氣之自然」，他解釋孟子這句話：^{註 16}

所謂「義」與「道」，即理之自直而生者矣。配者，合一自然之謂，而非以義與道制氣之謂也。

山田方谷因為將孟子的「義」與「道」解釋為「理之自直而生者」，^{註 17}所以，

註 16 《圖解》，頁 10 下半頁-11 上半頁。

註 17 在山田方谷思想中，「理」是「氣中之條理」。

他也必須將「配」字理解為「合一自然之謂」。

山田方谷上述的解釋，在孟學詮釋史上頗為特殊，在他之前無人作此解。朱子解釋孟子這句話說：「配者，合而有助之意。義者，人心之裁制。道者，天理之自然。餒，飢乏而氣不充體也。言人能養成此氣，則其氣合乎道義而為之助，使其行之勇決，無所疑憚；若無此氣，則其一時所為，雖未必不出於道義，然其體有所不充，則亦不免於疑懼，而不足以有為矣。」^{註 18}朱子明確地認為，「無是」的「是」指「氣」而言，他在《語類》裡有進一步解釋發揮。

註 19

朱子這種解釋很有問題，在當時就引起他的論敵呂子約（?-1200）^{註 20}的懷疑。呂子約認為，孟子「其為氣也，配義與道；無是餒也」句中的「是」字：「指道義而言。若無此道義即氣為餒。」^{註 21}但朱子不以為然，朱子認為：「所謂是者，固指此氣而言。若無此氣，則體有不充而餒然矣。」^{註 22}朱子的立場亦與其《孟子集註》互相呼應，朱子在《集註》中說：「若無此氣，則其一時所為雖未必不出於道義，然其體有所不充，則亦不免於疑懼，而不足以有為矣。」

註 23

朱子以「是」為「氣」的說法，也與趙岐（A.D.?-210）不合，趙岐云：「言能養此道氣，而行義理，常充滿五臟，若其無此，則腹腸饑虛，若人之餒餓也。」

註 18 朱熹：《孟子集註》，收入：氏著：《四書章句集註》（北京：中華書局，1982），卷 3，頁 231-232。

註 19 黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1980），卷 52，頁 1258。

註 20 關於呂子約事蹟，詳：陳榮捷：《朱子門人》（台北：台灣學生書局，1982），頁 103-104。

註 21 朱熹：《朱文公文集》，卷 48，答呂子約書，頁 835，下半頁。

註 22 同上註。

註 23 《孟子集註》，卷 3，頁 232。

註²⁴ 趙氏蓋以為，「是」指「義與道」而言。焦循（里堂，1763-1820）《孟子正義》引毛奇齡（1623-1716）云：「無是者，是無道義；餒者，是氣餒，道義不能餒也。」註²⁵ 又引全祖望（1705-1755）《經史答問》云：「配義，則直養而無害矣。苟無是義便無是氣，安能免於餒。然配義之功，則直養而無害矣。苟無是氣，安能免於餒，然配義功在集義。集義者，聚於心以心待其氣之生。曰生，則知所謂配者，非合而有助之謂也，蓋氤氳而化之謂也。」註²⁶ 毛奇齡與全祖望均以「是」指「道義」而言，這種說法是可以接受的，因為必須如此講，才能使孟子的文意順暢。朱子解「是」為「氣」，則孟子之「無是餒也」就被理解為：「氣」是充實生命內涵的力量。與《孟子》「知言養氣」章特重原始生命之理性化此一主題不合。至於孟子這句話中的「道」，朱子解釋為「天理之自然」，「義」則解釋為「人心之裁制」，朱子認為「道」、「義」對言，「道」具普遍性，「義」具有特殊性，註²⁷大致可取。

從以上所說孟子學詮釋史的脈絡來看，山田方谷將「義」與「道」解為「理之自然而生者」，並將「配」解為「合一自然之謂」，完全以他的「氣一元論」作為根據，但卻使得孟子學中強烈的價值判斷意涵為之晦而不彰，的確不能視為孟子的知音。

（3:1b）「直養」：山田方谷將「直養」二字連讀，解為：「從其自然而無害條理，則與大氣合一，謂之直養」，註²⁸山田方谷的解釋也與孟學詮釋使所見歷代儒者的共識相去甚遠。

註 24 趙岐注：《孟子》（四部叢刊初編縮本），卷 3，頁 24，下半頁。

註 25 焦循：《孟子正義》（四部備要本），冊 1，卷 6，頁 16，下半頁。

註 26 同上註。

註 27 朱子說：「『其為氣也，配義與道；無是，餒也。』配，合也。義者，人心節制之用；道者，人事當然之理。」（《朱子語類》，卷 52，頁 1257。）

註 28 《圖解》，頁 7 上半頁。

最早為《孟子》作註的東漢趙岐解釋孟子「以直養而無害」這句話說：「言此至大至剛正直之氣也。然而貫洞纖微，洽於神明，故言之難也。養之以義，不以邪事干害之，則可使滋蔓，塞滿天地之間，布施德教，無窮極也。」^{註 29}南宋朱子說：「至大初無限量，至剛不可屈撓。蓋天地之正氣，而人得以生者，其體假本如是也。惟其自反而縮，則得其所養；而又無所作為以害之，則本體不虧而充塞無間矣。」^{註 30}清代焦循說：「云至大至剛正直之氣者，惟正直，故剛大。下言養之以義解以直養三字，直即義也。緣以直養之，故為正直之氣；為正直之氣，故至大至剛。」^{註 31}從趙岐、朱子到焦循，都將孟子所說「以直養」的「直」理解為「義」，亦即具有價值內涵的道德判準，並不是如山田方谷所理解的「從其自然」謂之「直」。

關於孟子所謂「以直養而無害」一句，清儒李紱（穆堂，1675-1750）撰《配義與道解》云：^{註 32}

心之裁制為義，因事而發，即羞惡之心也。身所踐履為道，順理而行，即率性之謂也。未嘗集義養氣之人，自反不縮，嘗有心知其是非而不敢斷者，氣不足以配義也。亦有心能斷其是非而身不敢行者，氣不足以配道也。吾性之義，遇事而裁制見焉，循此裁制而行之，乃謂之道。義先而道後，故曰配義與道，不曰配道與義也。

李紱強調人之所以「心知其是非而不敢斷」，就是因為「氣不足以配義」，他從

註 29 趙岐注：《孟子》卷 3，頁 24，上半頁一下半頁。

註 30 朱熹：《孟子集注》，頁 231。

註 31 焦循：《孟子正義》（北京：中華書局新校標點，1987）卷 6，頁 200。

註 32 李紱：《穆堂初稿》（1740），轉引自：焦循：《孟子正義》，卷 6，頁 201-202。

這個角度來解釋孟子所謂「以直養而無害」的涵義，可謂切中肯綮。

與上述中國儒者的共識對照之下，山田方谷對「直養」的理解，顯然於孟子學尚有一間未達。山田方谷對孟子學的解釋，雖然頗有歧出，有很大的侷限性，但是，從儒學思想史脈絡來看，他的解釋的確能夠從朱子學的藩籬中掙脫而出，有其一定之創新意義。

我在這裡所謂「朱子學的藩籬」，是指：自從公元十三世紀朱子以《四書章句集註》為中心，建構一個對古典儒學的解釋傳統之後，東亞儒者籠罩在朱子學的典範之下，不論翼朱、諍朱、闡朱或批朱，都必須從《四書》的再詮釋出發，並重新思考朱子所提出的諸多問題。就以孟子學為例，朱子本《大學》解《孟子》，^{註 33}特重「格物窮理」的必要性，因此，朱子在解釋《孟子·公孫丑上·2》時，讀入了諸多新問題，尤以下列二者最具關鍵性：

- (1) 「知言」與「養氣」孰先？何以故？
- (2) 「心」如何知「言」？

朱子對上述兩個問題，都提出新見。朱子在解釋孟子時，明白指出「知言」先於「養氣」，因為不「知言」就不知如何養，^{註 34}他也強調人的「心」有鑑知

註 33 朱子基本上是在他所重編的《大學》的「格物致知」思想體系的立場，詮釋孟子哲學。牟宗三曾對這一點有所析論，參看：牟宗三：《心體與性體》（台北：正中書局，1969，1971），第3冊，頁439-447。朱子以「窮理」貫穿「知言」與「養氣」；朱子站在他的「理」的哲學的立場上，把孟子學的道德主體活動解釋為知識活動。關於朱子對孟子學的解釋中的這一項思想傾向，另詳拙作：Chun-chieh Huang, "The Synthesis of Old Pursuits and New Knowledge: Chu His's Interpretation of Mencian Morality," *New Asia Academic Bulletin*, no. 3 (Hong Kong, 1982), pp. 197-222.

註 34 朱子 與郭冲晦 云：「熹竊謂孟子之學蓋以窮理集義為始，不動心為效。蓋唯窮理為能知言，唯集義為能養浩然之氣。理明而無可疑，氣充而無所懼，故能當大任而不動心。考於本章次第可見矣。」見：朱子：與郭冲晦，收入：《朱文公文

並肯斷外在事物（包括「言」）的能力，所以，朱子認為孟子所謂「知言」，就是一種格物致知的知識活動。^{註 35}朱子將孟子學中的德行問題，轉化成知識問題，從而建構了一個新的解釋典範。朱子的典範解釋力很強，而且在科舉考試制度的推波助瀾之下，成為極具支配性的解釋系統。

在上述思想史脈絡中，山田方谷以「氣一元論」解釋《孟子》「知言養氣」章，就跳脫了朱子學的藩籬，不必再糾纏於朱子所提出的知識論的問題。就這點而言，山田方谷的解說有其相對於朱子而言的創新性。山田方谷的「氣一元論」，預設了一個「理在氣中」的觀點，他強調：所謂抽象的「理」（山田用「條理」一詞^{註 36}）正是從具體的「氣」（山田說「氣者，活物也」^{註 37}）中滲透出來的。「氣」不是因「理」而創生。

（3:2）山田方谷對朱子學的批判：山田方谷從「理在氣中」這個哲學立論出發，對於朱子對《孟子·公孫丑·2》的解釋展開強有力的批判，他說：

註 38

朱子所註，於文義已覺明了，然其學以理為主。理制氣，而理氣判矣。孟子唯曰直，而不曰理。所謂義與道，即理之自直而生者

集》（四部叢刊初編縮本），卷 37，頁 601-602。朱子註解《孟子》又說：「人之有言，皆本於心。其心明乎正理而無蔽，然後其言平正通達而無病；苟為不然，則必有是四者之病矣。」見：《孟子集註》，卷 3，頁 233。

註 35 朱子說：「知言，知理也」見：《朱子語類》，第 4 冊，卷 52，頁 1241，又說：「知言正是格物、致知。苟不知言，則不能辨天下許多淫、邪、詖、遁。將以為仁，不知其非仁；將以為義，不知其非義，則將何以集義而生此浩然之氣？」見：《語類》，頁 1261。朱子在《集註》中又引程子的話：「心通乎道，然後能辨是非，如持權衡以較輕重，孟子所謂『知言』也。」見：《孟子集註》，卷 3，頁 233。

註 36 《圖解》，頁 11 上半頁。

註 37 《圖解》，頁 6 下半頁。

註 38 《圖解》，頁 10 下半頁-11 上半頁。

矣。配者，合一自然之謂，而非以義與道制氣之謂也。朱註氣上加理，本文所無，故往往與本旨抵牾，而況其理者，人之所思索構成，而非氣本自然之條理。

山田方谷主張，「理」是從「氣」中滲透出來的「自然之條理」，而不是如朱子所說的「人所思索構成」的「理」。

山田方谷進一步批判朱子，指出朱子解釋孟子之錯誤，乃是因為朱子本《大學》解孟子，山田說：^{註 39}

若夫以《大學》致知為良知，固非其書之本旨，而不免其為牽強，然其學以誠意為頭腦，以致知為工夫，故有此說也。然今以《大學》說《孟子》，不若以《孟子》說《孟子》。

山田方谷指出朱子以《大學》解《孟子》，誠有見地。他認為朱子的錯誤在於身心二分以及知覺運動二分，他又說：^{註 40}

朱子之解《大學》也，以致知格物為窮理，以誠意以上為力行，是否分裁心身以為二物；以知覺運動為二項工夫也，不唯於《大學》本旨無關係而已，與孟子養氣之旨扞格不相容，王子知行合一之論所由起也。

從山田方谷所批判（他心目中的）朱子學的二元論之言論中，很清楚地顯示他自己的「氣一元論」的立場。關於山田方谷的朱子學批判在日本儒學史上的意義，我們在下節將繼續探討。

註 39 《圖解》，頁 11 下半頁-12 上半頁。

註 40 《圖解》，頁 12 上半頁。

(3:3) 山田方谷新解的方法論問題：從孟子學詮釋史脈絡來看，山田方谷從「氣一元論」立場解釋《孟子》「知言養氣」章，雖是別開生面，另立新解，誠如宮城公子所說，方谷晚年思想別創新境，他強調人倫之道是一種實踐無作為（即無虛偽）的自然性，宮城公子稱之為「人倫之道的自然哲學」。^{註 41} 但是，他的解釋卻會遭遇到一種方法論上的困難，這就是：依照山田方谷之說，「氣」是具體性之物（他說：「氣者，活物也」），而且兼具宇宙論與倫理學之雙重性格，並強調「從一氣自然」，如此一來，則產生以下問題：

- 1.如何從具體性（「氣」）之中透析出抽象性（「理」）？
- 2.如何在「氣一元論」中安頓人文化成之精神？

對於第一個問題，山田方谷並未提出答案。誠如山田方谷門人岡本巍所說，山田教學宗旨是：「宇宙間一大氣而已。唯有此氣，故生此理，氣生理也，非理制氣也」，^{註 42}在山田方谷對孟子學的解釋中，他並強烈地批判朱子以「理」制「氣」之說，但是，他自己卻沒有進一步說明「氣生理」如何可能。這項方法論的缺失，使山田方谷的孟子學解釋出現了一個缺口，也使他對朱子學的批判成為「未完成的革命」。

關於第二個問題，山田方谷亦無明確之解決方案。山田方谷在解釋孟子學的言論中，一再強調「從一氣自然」就可以掌握「自然之條理」，但是，他這種說法是否對孟子養氣之學的確解，實不無疑問。在孟子思想中，「養氣」之學有一套工夫論，並非一味倚賴天成而不假人力。照山田方谷的解釋，孟子與告子達到「不動心」的方法之差異就成為不重要；孟子所說「志至焉，氣次焉」

註 41 宮城公子：山田方谷 世界，收入：岸俊男教授退官紀念會編：《日本政治社會史研究》（下）（東京：塙書房，1985），頁 474-494。

註 42 《圖解》，頁 2 下半頁-3 上半頁。

也成為不可理解。諸如此類破綻，都有待進一步釐清。

肆、從日本儒學史脈絡看山田方谷的孟子學

接著，我們再從日本儒學史脈絡來看山田方谷對孟子學的解釋。從山田方谷身上，(4:1) 我們看到十九世紀日本陽明學者以「氣一元論」解釋陽明良知之學，(4:2) 也看到近代日本思想發展中強調「自然」而非「人為」的另一個面向。我們進一步闡釋這兩項看法。

(4:1) 山田方谷是十九世紀日本陽明學的代表人物之一，他的思想對中江兆民的思想有所影響。宮城公子指出，中江兆民「無始無終，無邊無極」的思想就是一種以陰陽之氣的聚散亦即世界的生成和消滅為基礎的「氣的哲學」，「氣」的自己運動之舞台則稱為「太虛」。中江兆民是在日本近代思想史上，是最早而且深染歐洲近代思想的人，但中江兆民明辨東亞傳統和基督教世界觀之不同，而有心於在東亞社會中創造出獨自特的哲學。中江兆民所強調的「心神之自由」的民權思想與幕末陽明學者山田方谷所倡「自然之誠」即「浩然之氣」的思想實有其相似性。宮城公子從中江兆民與山田方谷之思想關係企圖證明兆民的思想有其前近代思想之依據。^{註 43}作為陽明學者，山田方谷將「良知」解釋為「氣之知覺精靈者」，他說：^{註 44}

王子之學，自良知二字悟入，故其講學，一曰良知，二曰良能，是以有其目也，而良知即氣之精靈知覺者也。氣之直者，莫非良知，故直養無害，則慊於心，且孟子之言良知也，以示人心自然

註 43 宮城公子：幕末儒學史 視點，《日本史研究》232（1981年12月），頁1-29。

註 44 《圖解》，頁11下半頁。

之知覺即為仁義耳。

這一段話固然很能掌握孟子學與陽明學中仁義內在之思想內涵，但是，正如上文所說，山田方谷思想中的「氣」兼具宇宙論與倫理學之雙重內涵，所以，以「氣之精靈者」釋「良知」，是否妥適，仍有疑慮。

山田方谷以「氣一元論」解釋孟子學，雖是他的一家之言，但是，他的「氣一元論」卻並不是他所獨創。從十七世紀以降，許多日本儒者就有「氣一元論」的說法，例如古學派大師伊藤仁齋（維楨，1627-1705）在《語孟子義》卷上就主張「蓋天地之間，一元氣而已」，^{註 45}他進一步解釋說：^{註 46}

何以謂天地之間一元氣而已耶？此不可以空言曉，請以譬喻明之。今若以版六片相合作匣，密以蓋加其上，則自有氣盈于其內。有氣盈于其內，則自生白醪。既生白醪，則又自生蛀蟬，此自然之理也，蓋天地一大匣也，陰陽匣中之氣也，萬物白醪蛀蟬也。是氣也，無所從而生，亦無所從而來，有匣則有氣，無匣則無氣。故知天地之間，只是此一元氣而已矣。可見非有理而後生斯氣。所謂理者，反是氣中之條理而已。

伊藤仁齋批判宋儒「理氣二元論」說：「大凡宋儒所謂有理而後有氣，及未有天地之先畢竟先有此理等說，皆臆度之見」。^{註 47}伊藤仁齋早於山田方谷二百年，他所持「所謂理者，反是氣中之條理」的說法，是德川時代許多日本儒者的共同主張。

註 45 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，1901-1903年），卷之五，古學派部（中），卷上，頁11。

註 46 同上書，頁12。

註 47 同上註。

另一方面山田方谷的氣化論也與《莊子·知北遊》「通天下一氣耳」^{註 48}之說法極為近似。莊子（約 399-295B.C.之間）分析人之生死說：「察其始而本生，非徒生也而本形，無形而本氣，雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又之死，是相與為春秋冬夏四時也。」^{註 49}到了漢代，王充（A.D.27-?）《論衡·論死》說：「人之所以生者，精氣也。死而精氣滅，能為精氣者，血脈也。人死竭，竭而精氣滅，滅而形體朽，朽而成灰土。神氣之生人，猶水之為冰水凝為冰，氣凝為人，冰釋為人，人死後神。」^{註 50}這種氣化論與山田方谷的氣化論頗為神似，這種理論很容易將人性理解為自然之本能。這種將人性等同於自然的思想，在中國思想史上有其源遠流長的發展線索。遠在戰國時代，與孟子同時的告子就主張「生之謂性」（《孟子·告子上·3》），戰國晚期荀子也有類似的主張，《荀子·正名篇》云：「生之所以然者，謂之性。」漢代「性，生而然者也。」許慎《說文解字·心部》云：「性，人之陽氣，性善者也，從心，生聲，故生之謂性也。」以上漢儒種種關於人性之言論，皆持「生之謂性」之立場。這個「生之謂性」的傳統，到了清代的戴震（東原，1724-1777），手中獲得了最具系統性的發揮，戴震說：「性者，分於陰陽五行以為血氣，心知、品物，區以別焉，舉凡既生以後所有之事所具之能，所全之德，咸以是為其本，故《易》曰『成之者性也』」，^{註 51}戴震將「氣化之自然」的人之生理的稟賦，當作人性之本質，他明白宣稱：「血氣心知，性之實體也」。^{註 52}山田方谷的孟子學詮釋，一再強調「從一氣自然」，不免模糊了

註 48 郭慶藩：《莊子集釋》（台北：世界書局，1974）（下），卷 7 下，知北遊第二十二，頁 733。

註 49 郭慶藩：《莊子集釋》（下），卷 6 下，至樂第十八，頁 614-615。

註 50 王充：《論衡》（四部叢刊初編縮本），卷 20，論死篇，頁 199。

註 51 戴震：《孟子字義疏證》，收入：《戴震全集》（北京：清華大學出版社，1991），（1），卷中，性，頁 176。

註 52 《孟子字義疏證》，卷中，天道，頁 172。

孟子與告子人性論的界線，從而使孟子的修養功夫論為之晦而不彰。

山田方谷將孟子的「良知」解釋為「氣之精靈者」，並宣稱王陽明之學「雖自良知悟入，蓋其本源出於孟子養氣耳」。^{註 53}山田方谷的說法與明末大儒黃宗羲（梨洲，1610-1695）頗可互相發明，黃梨洲說：^{註 54}

知者，氣之靈者也。氣而不靈則昏濁之氣而已。養氣之後，則氣化為知，定靜而能慮，故「知言」、「養氣」，是一項功夫。

黃宗羲為「知者，氣之靈者」的說法，表面上雖與山田方谷「良知即氣精靈者也」，^{註 55}但是二者所潛藏巨大的實質差異：黃梨洲強調人「心」之主體地位與作用，黃梨洲引其父先忠端公云：「孟子『知言』，全將自己心源，印證群跡。吾心止有一，常人自去分門立戶。這些蹊徑，都從常心中變出許多魑魅魍魎相。『知言』者，但把常心照證，變態無不剖露。知得人心，亦只知得自己心。知得群心之變，亦只養得吾心之常。」^{註 56}黃梨洲以己心「照證」萬物，很能掌握孟子心學之核心。相對而言，山田方谷過於強調任自然，於孟子心學不免有所違失。

（4:2）從山田方谷這個思想人物，可以略窺日本近代思想發展軌跡的複雜性。丸山真男（1914-1996）論日本近代思想史的發展，認為是循「自然」到「人為」的軌跡進行。丸山真男指出，朱子學中的「理」或「天理」代表「自

註 53 《圖解》，頁 3 下半頁。

註 54 黃宗羲：《孟子師說》，收入：《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985），第一冊，卷 2，頁 64。

註 55 同註 41。

註 56 黃宗羲：《孟子師說》，卷 2，頁 66-67。

然」的秩序。朱子學的瓦解是日本思想邁向近代的先聲。^{註 57}丸山真男對日本近代史的解釋，與他所承受的德國唯心論與近代化理論的學術資產頗有關係。從山田方谷之特重「一氣之自然」這條思想線索來看，日本近代思想史的發展也許比從「自然」到「人為」這條線索更為複雜。

誠如宮城公子所指出，山田方谷晚年（63 歲時）由於藩主板倉勝靜入主幕府任老中，而成為幕府最後一名的閣老，擔任正處於難局的幕府之顧問，但為期僅二十日，即以老病之身歸藩，以後時局更不利幕府，因此方谷晚年經歷動盪之時局，其思想難免有所變化。方谷目睹維新政局之亂象，人心險邪，惡行橫漫，他針對朱子哲學之「構成造為」思想所造成的現世現象——亦即作為之意圖及功利之初心，提出「自然之誠」的思想，有心於超越陽明學。^{註 58}從山田方谷這個個案，我們看到幕末維新時期日本思想在「自然」與「人為」兩極之間的迴旋發展。

伍、結 論

本文主旨在探討十九世紀日本陽明學者山田方谷以「氣一元論」為基礎對《孟子·公孫丑上·2》「知言養氣」章所提出的解釋。我們的分析顯示：山田方谷對孟子學的解釋在孟子學詮釋史上確實有其創新性，他主張「天地萬物一大氣耳」，這種「氣」亙古今，貫物我，為四方萬國所同具。山田方谷所持的「氣一元論」立場，使他避開了朱子的孟子學詮釋中諸多問題（如「養氣」與

註 57 丸山真男：《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1976），第一章。此書最近有較好中譯本：王中江譯：《日本政治思想史研究》（北京：生活、讀書、新知三聯書店，2000）。

註 58 宮城公子：前引 山田方谷 世界，頁 471-494。

「知言」孰先？）的糾纏，別創新解，並對朱子的「理氣二元論」提出有力的批判。

但是，山田方谷的孟子學解釋，由於過度強調「氣」化之自然，使孟子養氣理論中的工夫論內涵為之晦而不彰，於孟子學不免有所歧出。

從日本儒學史脈絡來看，十九世紀的山田方谷透過重新解釋孟子學而批判朱子，雖然較十七世紀的伊藤仁齋等古學學派儒者之從字義入手批朱，已更進一層，但是，山田方谷未能針對「如何從具體性透析出抽象性」這個問題提出解析，使他的「理在氣中」的主張顯得不夠周延，也使得他對朱子學的批判成為未完成的學術事業。（2000年9月28日初稿，2001年1月17日二稿，本文曾在《東亞儒學中的經典詮釋傳統》研究計劃第二次研討會宣讀。）

引用書目

中日文論著：

山田準編：《山田方谷全集》（東京：明德出版社，2000）。

山田球：《孟子養氣章或向圖解》（大阪：惟明堂大阪支店據東京弘道書院藏版刊印，1902）。

丸山真男：《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1976）；中譯本：王中江譯：《日本政治思想史研究》（北京：生活、讀書、新知三聯書店，2000）。

王充：《論衡》（四部叢刊初編縮本）。

矢吹邦彥：《炎 陽明學—山田方谷傳—》（東京：明德出版社，1996）。

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，1901-1903年）。

朱熹：《朱文公文集》（四部叢刊初編縮本）。

- :《孟子集註》收入：《四書章句集註》(北京：中華書局，1982)。
- 牟宗三：《心體與性體》(台北：正中書局，1969，1971)。
- 宮城公子：山田方谷 世界，收入：岸俊男教授退官紀念會編：《日本政治社會史研究》(下)(東京：塙書房，1985)。
- 宮城公子：幕末儒學史 視點，〈《日本史研究》232(1981年12月)〉。
- 黃俊傑：德川儒者中井履軒對朱子學的批判：從《四書》的再詮釋出發，〈《朱子學與東亞文明研討會》論文，2000年11月16日-18日，台北市，收入本書第7章。
- :《孟學思想史論》(卷二)(台北：中央研究院中國文哲研究所，1997)。
- :《孟學思想史論》(卷一)(台北：東大圖書公司，1991)。
- 黃宗羲：《黃宗羲全集》(杭州：浙江古籍出版社，1985)。
- 焦循：《孟子正義》(北京：中華書局新校標點，1987)。
- 趙岐注：《孟子》(四部叢刊初編縮本)。
- 黎靖德編：《朱子語類》(北京：中華書局，1980)。
- 郭慶藩：《莊子集釋》(台北：世界書局，1974)(下)。
- 陳榮捷：《朱子門人》(台北：台灣學生書局，1982)。
- 戴震：《孟子字義疏證》，收入：《戴震全集》(北京：清華大學出版社，1991)。

英文論著：

- Huang, Chun-chieh, "The Synthesis of Old Pursuits and New Knowledge: Chu Hsi's Interpretation of Mencian Morality," New Asia Academic Bulletin, no. 3 (Hong Kong, 1982).

Yamada Hokoku' s Interpretations of the Mencius 2A: 2

Chun-chieh Huang *

Abstract

This article discusses the Tokugawa Yang-ming scholar Yamada Hokoku' s readings of the Mencius 2A: 2. We hold that Yamada interpreted the Mencius 2A: 2 by the theory of ch' i which, according to him, pervaded the "self" and the "other" and transcended time and space. Yamada' s theory of ch' i made him put aside many problems involved in Chu Hsi' s hermeneutics of the Mencius. Therefore, Yamada became able to launch vehement attack against Chu Hsi' s li-ch' i dualism. Moreover, Yamada might over-stress the importance of nature at the expense of culture. This intellectual predilection made him take a detour from Mencius.

Key words : Yamada Hokoku, Yomeigaku, Mencius, Hermenutics

*Professor of History, National Taiwan University; Research Fellow, Academia Sinica