

中井履軒《中庸逢原》 對朱子經解的理解、攻駁與重建

林保全*

提 要

本論文旨在探討日本德川時期，大阪懷德堂中井履軒《中庸》經解的旨趣與內涵，並藉由履軒《中庸逢原》的分析與梳理，考察履軒如何在理解與攻駁朱子《中庸章句》的同時並重建自己的系統。藉由本文的研究，履軒的經解進路有下列五項：（1）以實證的角度審視思想上的玄思義理。（2）將玄思義理的超越特質置回於歷史脈絡中去重新審視。（3）以文獻辨偽的治學方法去審視文獻來源是否真實或虛偽。（4）以漢唐經師文字訓詁之學去審視玄思義理的創造性詮釋。（5）以人為本位及其所圍繞的人事與現世精神，去審視玄思義理物我無別的一理萬殊。同時，本文亦嘗試梳理履軒的《中庸逢原》及其相關著作，構築其道學的系統，並分別於道統論、天道論、心性論、工夫論、體用論五項議題中探討其內容，展示履軒具有攻駁朱子的經解系統及宋明理學共法的特點。

關鍵詞：中井履軒、中庸逢原、朱熹、中庸章句、東亞儒學

本文於 110.09.09 收稿，111.06.17 審查通過。

* 國立清華大學華文文學研究所副教授。

DOI:10.6281/NTUCL.202206_(77).0003

The Understanding, Refutation, and Reconstruction of Zhu Xi's *Zhongyong Zhangju* by Nakai Riken in His *Zhongyong Fengyuan*

Lin, Bao-Quan*

Abstract

This article seeks to investigate the research on *Zhongyong* (Doctrine of the mean) undertaken by Nakai Riken, a scholar from the Kaitokudō Institute in Ōsaka, Japan in the Tokugawa period. By reference to Nakai's analyses in his work *Zhongyong fengyuan*, this article examines how he understood and refuted Zhu Xi's work *Zhongyong zhangju* while reconstructing his own system. This article identifies five features in Nakai's works: (1) inspecting metaphysical argumentation with positivism; (2) reviewing the transcendental quality of metaphysical argumentation by bringing it back in the context of history; (3) using the method of literature verification to examine whether the sources are authentic and credible; (4) scrutinizing the creative interpretations of metaphysical thoughts in light of Han and Tang scholars' exegeses; and (5) probing the ideas of "everything evolving from one principle" and "the harmonization of objects and ego" in a human-based and secular spirit. Besides, this article attempts to collate Nakai's *Zhongyong fengyuan* and related writings, so as to construct his system of neo-Confucianism. Moreover, this article discusses the contents of Nakai's works in terms of Confucian orthodoxy, natural law, human nature, self-cultivation, and essence-function, thereby

* Associate Professor, Institute of Sinophone Studies, National Tsing Hua University.

revealing Nakai's attributes of refuting Zhu's annotation system as well as the shared principles between his works and neo-Confucianism.

Keywords: Nakai Riken, *Zhongyong fengyuan*, Zhu Xi, *Zhongyong zhangju*, East Asian Confucianism

中井履軒《中庸逢原》 對朱子經解的理解、攻駁與重建*

林保全

一、前言：履軒《中庸》經解的再審視

中井履軒（名積德，字處叔，號履軒，1732-1817），為江戶時期大阪懷德堂的著名學者，學問出入經史貫通子集，更旁及天文、醫藥、制度等，實為江戶時期罕見的博雅通儒。¹懷德堂的學問取徑主要是以朱子的經學作為基底，因此履軒早期所受的儒學教育仍然是由朱子學而入，現存的《論語逢原》、《孟子逢原》、《中庸逢原》、《大學雜議》的經學著作，就是以朱子的《四書章句集注》作為底本，而《周易逢原》、《詩雕題》則是採用朱子的《周易本義》、

* 本論文承蒙審查者、編委會惠賜審查意見，惠我良多，謹至謝忱。

¹ 履軒是少數江戶時代既博學又多才多藝的通儒，不僅遍注群經而且還著作等身，舉其荦荦大者，群經則以《七經逢原》為大宗，及其相關的《七經雕題》、《七經雕題略》，史傳則有《史記雕題》、《漢書雕題》，諸子則有《老子雕題》、《莊子雕題》，集部則有《華胥國物語》、《古風》、《弊帚》、《弊帚統編》、《画舫》等創作集或漢和作品集。甚至有些著作也涉及了當今所謂自然科學的領域，例如與人體解剖相關的《越俎弄筆》，與天文圖有關的《天圖》，也有顯微鏡觀察敘述的《顯微鏡記》，與植物圖鑑有關的《左九羅帖》，其他如本草學、醫學、制度等亦皆有所涉及且散見於其他著作中。另，關於履軒的傳略、著作及介紹，可參閱張文朝：《江戶時代經學者傳略及其著作》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，2014年），頁190，「中井履軒條」、日·加地伸行等著：《中井竹山·中井履軒》，《日本の思想家・24》（東京：明德出版社，1997年）。

《詩集傳》，這樣的選擇顯然是從朱子學「入」，但隨著學問的深化以及自身經典詮釋的逐步展開之後，履軒對朱子詮釋的批判與攻駁就更形激烈，而這樣的特色顯然就是從朱子學「出」了。²

由於履軒的著作相當龐大，本身的經學理論又相當多元，要掌握他的知識系統誠屬不易，但如果以他出入朱子學的特色而言，至少《四書》的經學體系是相當重要的，也因此有關履軒《四書》學的研究成果相當豐碩。³不過比起

² 所謂的出入朱子學，正意味著履軒與朱子之間的詮釋存在著不少的差異，黃俊傑藉由了詮釋的進路來說明兩人在解經時最大的差異在於：「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。」上引參見黃俊傑：〈中井履軒對朱子學的批判：從《四書》的再詮釋出發〉，《東亞儒學史的新視野》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2006年），頁225-226。另，關於懷德堂的成立過程、學術內容特色及其與朱子學的關係等相關研究，可參閱西村時彥《懷德堂考》、武內義雄《懷德堂と大阪の儒学》、陶德民《懷德堂朱子學の研究》、水野圭子《懷德堂的創立及其思想——論日本近世的儒家與大坂商人之融合》、Tetsuo, Najita 著，子安宣邦譯《懷德堂：18世紀日本の「徳」の諸相》等專論。此外，懷德堂儒者對於18世紀大阪地區商人與儒家價值理念的重塑，例如「義利之辨」等重要議題，也牽涉到懷德堂對儒學核心價值的詮釋、關懷與應用，唯此一部分與本文所要處理的旨趣與研究方法的進路稍異，因此暫不深入涉及。

³ 由於《四書章句集注》是朱子的重要學術成果，因此履軒對於《四書》也各自有所詮釋與發揮，而這一方面的學人研究成果也遠較其他領域豐富，例如久米裕子〈中井履軒の《論語》注釈方法に関する一考察：《論語逢原》〈学而篇〉を中心に〉、寺門日出男〈中井履軒《論語逢原》の特徴について〉、藤居岳人〈中井履軒の性善説：《論語逢原》に見える「習」、「蔽」の語を中心に〉、〈中井履軒撰《論語逢原》に見える聖人觀〉、〈「中井履軒の性論と氣稟論と：《論語逢原》を中心に〉、張崑將〈朱子對《論語・顏淵》「克己復禮」章的詮釋及其爭議〉、田世民〈批判性繼承朱子學的《論語》解釋論中井履軒《論語逢原》對朱子《集註》之批判與評論的意義〉、池田光子〈中井履軒《孟子逢原》の王道觀〉、黃俊傑〈中井履軒の孟子學：善性的「擴充」與「道」之人間性的重建〉、〈中井履軒對朱子

《論》、《孟》而言，《學》、《庸》的研究顯然還是偏少，可是《中庸》不僅是朱子用來建構學術體系的重要經典憑據，同時也是三書中較集中地涉及了道統、天道、心性、工夫、體用等重要的道學觀點，對於理解朱子抑或是履軒的經解觀點是相當重要的文本。

然而，由於履軒的經解是建立在朱子的注本之上，具有隨經文及朱注文脈來抒發己見的特點，以致於上述的學術議題都散落在行文之中，如果沒有特別的聚焦而去地毯式勾稽，就會很容易隨著履軒的經解梳理過程中淹沒。就目前的研究成果而言，有關履軒的研究都已開始嘗試從不同的視角展開，但他經解中的道學觀點，至今為止尚未被有系統的勾稽出來，這對於理解履軒的經解而言，仍然是屬於有待努力的領域。再者，履軒經常被判定具有反朱子學的傾向，這是直接依據他對朱子經文注本的批判與攻駁的文字敘述而來，但如果我們只看這些批判與攻駁的文字，卻反而沒有進行系統性的建構履軒自身的經解觀念，又如何能夠掌握履軒經解系統的全貌？即使履軒真的被認定是藉由經學的詮釋來反朱子的道學，但如果沒有先系統性的構築出他的經解觀點，又如何能夠較精準的探討履軒是如何的反？反朱子道學的背後又有何種深刻的內涵？諸如此類都是由於未針對履軒的《中庸逢原》（以下簡稱《逢原》），進行系統性的研究所導致。因此，本論文將嘗試以道統、天道、心性、工夫、體用等五個重要的學術議題作為焦點，以履軒的《逢原》作為主要的文獻依據，並旁

學的批判：從《四書》的再詮釋出發）、湯淺邦弘〈中井履軒《大学雜議》の思想史的位置〉等論文，都反映了當今的研究成果，仍然是圍繞於《四書》學而展開。此外，根據安井小太郎等人的說法認為《論語逢原》與《中庸逢原》是《逢原》系列著作中，較為出類拔萃的著作，而西村天因也提及履軒本人認為《論語》是天下第一等文章，諸如此類的說法，也都有很高的參考價值。上引參見日・安井小太郎等：〈論語逢原解題〉，《日本名家四書註釈全書・論語部4》（東京：東洋圖書刊行會，1928年），頁1、〈大學雜議中庸逢原解題〉，《日本名家四書註釈全書・學庸部1》（東京：東洋圖書刊行會，1913年），頁3、日・西村時彥：〈履軒の經業〉，《懷德堂考》（大阪：懷德堂記念會，1925年），頁111。另，上述所引相關論文，其出版項目敬請參閱文末引用書目，此處不一一詳注。

及《論語逢原》、《孟子逢原》等相關著作，進而探討履軒在理解、批判與攻駁朱子《中庸章句》（以下簡稱《章句》）的同時，又如何重建了自己的經解觀點？又提出了哪些獨特的概念？

由於履軒與朱子的經解差異，固然起因於文本的理解與詮釋進路的不同，然追本溯源兩人對於《中庸》文獻本身的問題也是無法迴避的課題，故以下先行梳理兩人對於《中庸》文本的認識及其所進行的學術工作。⁴

⁴ 有關履軒的《中庸》學研究，可參閱藤本雅彥〈中井履軒の中庸解釈の特質〉、遠山敦〈中井履軒『中庸逢原』の誠をめぐって〉、〈中井履軒『中庸逢原』の一特質——中和と中庸をめぐって〉等論文，至於版本的相關研究可參閱南昌宏〈大阪大学懷德堂文庫所藏『中庸雕題』関連諸本〉、〈中井履軒『中庸』関連諸本の考察〉、池田光子〈中井履軒《中庸逢原》解説及び翻刻附集注〉等專論，如果是有關懷德堂諸人的話，例如湯城吉信〈五井蘭洲「『中庸』天命性図」について〉、〈五井蘭洲『中庸首章解』翻刻・注釈〉。就上述相關研究而言，或者重視履軒的詮釋特點與方法，或者圍繞在討論誠、中、中和、中庸的觀念，或者是從文獻、版本的領域入手，都有不同的成果開展，但顯然履軒經解中的道學觀點，尚未能有系統性的被勾勒出來，仍有待本文的致力。此外，日・市來津由彥等編：《江戸儒學の中庸注釈》（東京：汲古書院，2012年），所收入中村春作〈懷德堂學派の中庸論〉一章，對於懷德堂儒者山片蟠桃的無鬼論、三宅石菴的「中庸錯簡說」，以及中井履軒的《中庸逢原》，其《中庸》註釋的主要特點，亦有精審的觀點，對於本文有重要的指引價值。又，關於履軒對於《中庸》核心議題的內涵與詮釋，目前學界已有不少的探討成果，例如陶德民：《懷德堂朱子學の研究》（吹田：大阪大学出版会，1994年），第1章第2節涉及了履軒的「格物窮理」觀念，武内義雄也曾指出履軒賦予重視「誠」的思想以文獻學的基礎，相良亨在《近世の儒教思想：「敬」と「誠」について》（東京：塙書房，1982年）中則認為，履軒本於《中庸》「誠」的哲學來貫通《四書》，牟宗三則認為朱子本《大學》以解《四書》，諸說法進路雖然不同，但頗值得參考與留意。唯上述議題，雖然可提供本文作為重要的思索憑藉，然所涉及的面向是整個《中庸》詮釋史的脈絡，非本文篇幅內所能處理，暫不延伸出去。另，本文所採用朱子與履軒的《中庸》底本為日・中井履軒：《中庸逢原》，收入大阪大学懷德堂文庫復刻刊行會監修：《中庸雕題》（東京：吉川弘文館，1994年）、宋・朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2016年），由於文中大量徵引兩書內文，為節省篇幅，皆於引文之後簡注書名、頁碼，不另一一出注。

二、「泯於秦火」觀念下所衍生的「一家之言」

雖然履軒的《逢原》是以《章句》作為注釋的底本，但這並不意味著他只梳理朱子的注而不處理《中庸》的經，反之履軒不僅理會朱子的注，而且更重視《中庸》的經。⁵ 朱子注《中庸》，履軒同樣也是在詮釋《中庸》，只是他多了朱子的注要梳理，即便他選的是朱子的《章句》，但這不妨礙他是直接面對《中庸》的事實。既然兩人都是面對《中庸》而詮釋，於是在詮釋展開之前對於經典的文獻認知，就會是一個很重要的關鍵性前提。

首先，作者是否為子思的問題。歷來對於《中庸》作者的議題上，有不少學者對子思所作的說法抱持疑義。然而，在這個議題上，兩人同樣都是主張子思為作者，因此在這個議題上可以探討的空間有限。⁶

其次，關於《中庸》是否為先秦時期的舊本或古本？因為如果不是的話，就會牽涉到如何面對現存的版本，甚至要如何復原才能還原出最接近原貌的舊本或古本。就朱子而言，他身處疑經、改經風氣已然盛行的南宋，其經典詮釋

⁵ 履軒有時也會逸出朱子的注文，而直接對《中庸》經文進行詮釋，尤其特別的是朱子在尊經的態度之下，在詮釋的過程中甚多讚譽聖人，而履軒卻不同，他對聖人是有所評議的，例如：「孔子雖聖，而不得位，周流四方，席不得暖，雖欲襲水土，有不可得者，此文頗似過稱。……孔子之德，實有如此者，然世無舉用者，使其不得持載覆幬，其如之何，此文亦過稱耳。凡稱贊之辭，難得其實，古今一轍」、「《中庸》一篇，其說道理、論工夫，至當無滲漏矣。至于稱贊之辭則頗浮虛，或啟後學之病，是為可憾已。豈智力有限，其仰聖人而瞠若，蓋有精神飛動，弗自禁者也，孟子則無是弊矣。」這些敘述，雖然很明顯不是在非議聖人的道德，但從語氣來看，他認為子思有時過譽孔子，或者是子思智力有限而不如孟子的說法，顯然沒有因為聖人之故，就在文章中處處尊奉聖人而讚譽之，這與朱子在宗經徵聖的態度下而不妄議聖人，就有很明顯的不同。上引參見日·中井履軒：《中庸逢原》，頁 192、194。

⁶ 即朱子所謂「子思子憂道學之失其傳而作也」，履軒所謂「子思親秉筆，而皆子思之言」，兩人之意已甚為明確。上引分見宋·朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 19；日·中井履軒：《中庸逢原》，頁 180。

中也有不少疑改的情況出現，例如《大學》的「格致補傳」即是。可是就《中庸》而言，朱子並沒有疑改，他認定《中庸》大抵是先秦的舊本，因而無勞疑改或復原舊貌，唯一要進行的學術工作就只是重新分章而已。但他也不是挪移出一個與《中庸》文脈不同的新次第，而是順著既有的原文加以釐定。然而，即使沒有新的章句次第產生，但從朱子的解釋來看，大致上還是賦予了「一理／萬事／一理」的內涵並以此作為分章的依據。⁷ 另一個作為釐定的原則，就是區分是子思引孔子之言，還是子思自己的論述，例如，第二至十一章，朱子釐定為子思引孔子之言，用來反覆闡述首章章旨，至於第十二章則又釐定為子思的論述，而其後的第十三到二十章，又是子思引述孔子之言，用來推明第十二章的章旨。藉由朱子釐定章節的過程與原則來看，他已經認定《中庸》應該就是先秦的舊本，因此無煩疑改或增添補益，只要重新釐定章節次第，其所蘊含的精義就能更為清楚的顯豁出來。再者，章節的重新釐定之後，也使得子思與孔子的言論其彼此的疆界劃分更為清楚，通篇被定調成子思言論，而孔子之言則是子思作為援引並為了闡明自己論述的性質而存在。如此一來，就如同朱子序中所說的可以「支分節解」、「脈絡貫通」、「詳略相因」、「巨細畢舉」。

然而，履軒卻不認為現存的《中庸》是先秦時期的原貌或舊本，反之他還主張現存的經典十之八九都經過秦火之厄，大抵都泯絕了：

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，豈容據此等作說哉？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，則厘厘亦唯有是二事而已。學者試取《易傳》、《春秋》，通讀一過以評之，何處是傳堯

⁷ 朱子云：「其書始言一理，中散為萬事，末復合為一理」，即「一理萬殊」的觀念運用在解釋章節的順序上。參見宋·朱熹：《中庸章句》，頁 22。

舜之道者？⁸

又如：

《詩》、《書》刪本不傳，而《禮》、《樂》泯滅矣。贊《易》者非孔子，《春秋》孔氏之本失傳，《左氏》、《公》、《穀》之經，乃魯之《春秋》，而非孔子筆削者。⁹

六經雖然是由孔子所緒正，然而自秦漢已來，真正能夠傳孔子之道的經典，其實只有《論語》、《孟子》、《中庸》三種而已。之所以如此，是因為他認為《詩》、《書》或因缺失或因亡佚，造成了文獻及內容上的紛亂，《禮》、《樂》則是在流傳的過程中早已泯滅，皆已無法看見孔子垂教的功效。《周易》雖然尚存，卻也無法有效的傳孔子之道，而《春秋》又非孔子親筆，更無能為之。¹⁰ 因

⁸ 日·中井履軒：《孟子逢原》，《日本名家四書註釈全書·孟子部 2》（東京：東洋圖書刊行會，1928年），頁 96。

⁹ 日·中井履軒：《論語逢原》，《日本名家四書註釈全書·論語部 4》（東京：東洋圖書刊行會，1928年），頁 125。

¹⁰ 履軒對於孔子與今本五經關係的觀點，其立論頗為特別，上兩則引文可視為履軒的總綱，而各經之中又有不同的立論觀點：（1）以《周易》而言，履軒之所以認為《周易》無法傳孔子之道的根本原因有二，其一，現存的《周易》是存在著大量「錯文」的「錯本」，因此他說：「《易》之錯文，〈乾〉、〈坤〉、〈大壯〉為最，先儒於《易》，無錯文之疑，故其解，往往梗塞不通，蓋謂諸經皆壞於秦火矣，唯《易》免於火厄，故無錯謬，豈其然哉！吹毛求疵，無風生波，信耳疑目，邀月見佛。噫！修經亦難得中行。」又說：「是二句，舊錯入于〈彖辭〉，而『龍戰』二句，乃在于此，今並改正。夫純陰未變，安得龍象，是不待論辨者，然錯本滿天下，古來無一人生疑，可怪夫。」其二，《易傳》非孔子所作乃漢儒所為，例如他說：「十翼說在後卷。要之，晁氏所定，實得古文之體，呂氏弗宜更焉。且十翼何孔氏之舊之有？」又說：「翼傳無孔子之筆，歐陽子既有成說，今不更言。十翼之數妄已，勿論可也。」以及：「按《漢書》〈儒林傳〉『田何授王同、周王孫、丁寬、服生，皆著《易傳》數篇』。今之翼傳，除〈大象〉外，蓋皆出於此數人之手也。」又說：「費直長於卦筮，亡章句，以〈彖〉、〈象〉、〈繫辭〉、〈文言〉十篇，解說上下經。」上引參見日·中井履軒：《周易逢原》，收入大阪大學懷德堂文庫復刻刊行會監修：《周易雕題》（東京：吉川弘文館，1997年），分見頁 123、129、213。（2）以《春秋》三傳而言，履軒提出了很特別的觀點，就是現行三傳中的《春秋》經文，不是

此，六經都已失去原本承載孔子垂教的功能，所餘者唯有《論語》、《孟子》、《中庸》尚能保有這樣的功能。他之所以有這樣的觀點，正來自於他主張六經皆已「泯於秦火」，也就是歷經了秦始皇的焚書之禍，因此六經都失去了承載孔子垂教的功能，而學者必須先正視此點，才能在詮釋經典時不至於歧路亡羊。這樣的觀點，正是他引以自信的「一家之言」。¹¹

孔子原本《春秋》中的經文，而是魯國國史《春秋》的遺文，原本孔子《春秋》的經文已遭秦火滅絕，後世已不得而見，例如履軒云：「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》，遂穿鑿傳會，大惑後學。孔氏《春秋》，蓋起筆於平王元年也。東遷大事，其間多故，尤要褒貶者，何為曠四十八年，使萬事無統紀哉？今經終於獲麟，是《穀》、《梁》之私言已。《左氏》之書，獲麟後二年，後儒所謂補經者，仍是舊《春秋》之遺文。」履軒又云：「凡左氏所采摭諸國記載皆在焉，豈特魯之簡牘，簡牘之外，魯國中豈必無記載？左氏作《傳》之時，孔子《春秋》尚不至于手，況《春秋》之旁記簡牘，豈可必得哉！」所謂的「孔子《春秋》尚不至于手」，就是說明了《左傳》的經文絕非孔子原本《春秋》中的經文。再者，履軒認為三傳誤將魯國舊史的《春秋》遺文，視為孔子的《春秋》經文而摭入，將這些舊文、遺文視為孔子的書法、義例而解之，反而會一無所獲，例如他說：「孔子之《春秋》，滅于秦火矣，後世莫得覩焉。今《左氏》、《公》、《穀》之經，摭魯之《春秋》于煨燼之餘，誤以為孔子之《春秋》也。大抵史官，雖未失周公之法，而與孔子之《春秋》夔別，王介甫所謂『斷爛朝報』，是也。三傳所稱，書法褒貶，舉屬傳會，人人異解，一無得孔子之旨，亦其宜耳。所謂魯之《春秋》，是與晉之《乘》，楚之《檮杌》作對者。」上引分見日·中井履軒：《孟子逢原》，頁 246-247；日·中井履軒：《左傳逢原》，收入《七經逢原》（《域外漢籍珍本文庫》，重慶：西南師範大學出版社、北京：人民出版社，2012 年），第 3 輯，第 15 冊，頁 469；日·中井履軒：《孟子逢原》，頁 188。

¹¹ 所謂的秦火指的就是秦始皇焚書：「臣請史官非秦記皆燒之。非博士官所職，天下敢有藏《詩》、《書》、百家語者，悉詣守、尉雜燒之。有敢偶語《詩》、《書》者棄市，以古非今者族。吏見知不舉者與同罪。令下三十日不燒，黥為城旦。所不去者，醫藥卜筮種樹之書。」履軒雖然沒有明言《論語》、《孟子》、《中庸》三書，是否亦遭秦火之厄，但由於《中庸》本為《禮記》之一篇，原屬解釋《禮經》之傳記，本就附屬於六經，而《論語》、《孟子》則可歸為百家語，若按照這樣的屬性類推，照理也可以推出三書亦應當經過秦火，唯三者未遭徹底滅絕而已。上引參見漢·司馬遷：《秦始皇本紀》，《史記》（北京：中華書局，1962 年），頁 255。

由於這樣的獨見，使得履軒不認為現存的六經是先秦時期的舊本，因此在他的經典詮釋工作展開之前，復原經典的原貌遂成為了他的首要之務。雖然，他沒有明白指出三書是否也已「泯於秦火」，但這樣的復原工作也同樣出現在《中庸》，因為他不僅有校對，同時也有疑、改的情況出現，例如他常用「舊脫『某』字，從舊說補之」之類，就是近似於校對的工作，只是他的校對往往不是很嚴格的版本校勘，大抵以「舊」、「舊說」之類的方式刊正，而相同的情況也經常出現在《論語逢原》、《孟子逢原》中。疑改的部分，最明顯的例子就是移動經文或者是錯簡的回正，此詳下所論。姑不論校對的部分，如果單就疑改的態度而言，這跟朱子的觀點已然完全不同，因為朱子認為的《中庸》已經是古本，而履軒顯然並不同意，因此他有責任疑改並「還原」原貌。

履軒認為之所以要疑改，主要是因為以下幾個原因：首先，是這部經典有「錯簡」的情況存在。《中庸》有「錯簡」的觀點並非他的原創，在他所屬的懷德堂就已經有人提出這樣的學術見解。根據中井竹山（名積善，字子慶，號竹山，履軒之兄長，1730-1804）〈中庸錯簡說〉，紀錄了懷德堂初代學主三宅石菴（1665-1730）提出「中庸錯簡」的觀點，而最主要的關鍵就在於第十六章，也就是朱子跟張栻（1133-1180）來信往返討論的重要關鍵之處。¹² 石菴指出朱子解釋第十六章的前後三章時，提出了前三章是「費之小」，後三章是「費之大」，而第十六章則是「兼費隱、包大小」的詮釋方式，用來圓此一章節前後意旨的不連貫，但這樣的處理方式他深有所疑，直到晚年提出「中庸錯簡說」之後方才渙然冰釋。簡單來說，他認為十六章其實就是錯簡，原本

¹² 積善云「謹按：……爾至於吾石菴先生，深疑於第十六章，潛玩日久，迨晚年一旦有省，迺創錯簡之義，移此章置第二十四章後，曰是或可以得本篇次序，起承之明確矣。於是宿疑始渙然云。」參見日·中井竹山：〈中庸錯簡說〉，收入大阪大学懷德堂文庫復刻刊行會監修：《中庸雕題》（東京：吉川弘文館，1994年），頁7。另，關於朱子與張栻對此章安排的相關討論，可參閱周春健：《宋元明清四書學編年》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，2012年），頁78，束景南：《朱熹年譜長編》（上海：華東師範大學出版社，2001年），頁479。

應該是在二十四章之後，而最主要的理由在於第十六章所提到的「誠之不可揜如此」一段，不應該提前出現在此，因為《中庸》一篇以「誠」作為樞紐，而且是到第二十章方才呈現出誠的完整觀念並深入論述誠的理論，而第十六章所出現的誠，照理說應該像是前文已有所言及之後至此方才提出的，與二十章之後才出現誠的概念，兩者在文意上很難貫通。因此，他主張十六章之前既然沒有誠字及其相對應的觀念，反之就不應該在二十章之前就先出現誠字。再者，第十六章的鬼神觀念，與二十四章的「至誠如神」等觀念，相互配合的天衣無縫，文意上也相當流暢，若移至此章之後，更是文從字順而脈絡貫通。其三，原本十七章所講的「舜其大孝也與」，也因此可以直接往上與第十五章「父母其順矣乎」的文意相承，如此一來就豁然貫通了。¹³

履軒也接受這樣的觀點，他在《章句》的第十五章，也就是《逢原》的第七章之下注云：

此下，舊有鬼神章，是錯簡，今試徙在于後。（《逢原》，頁178）

「鬼神章」是指《章句》的第十六章，雖然沒有說移到何處，但據《逢原》第十六章的注：

誠字始發于此，宜玩其層層漸進文意，是前無有誠字。若鬼神章，是錯簡，既徙在下。（《逢原》，頁184）

¹³ 此即「誠者，《中庸》一篇樞紐，故第二十章兩言『所以行者，一也』，又自『獲乎上之道』，漸次推究，而後歸宿於一誠字，可見子思於是始言誠，關係尤重矣，不宜先在第十六章鶻突說誠，無甚關係也。且是章『誠之不可揜如此』，夫審其文理，蓋前文必已言誠，至此繳之之意，決非始言誠者矣。若夫章句『誠者，真實无妄之謂』，真諸第二十章『反身而誠』之下，則為至切至當，不得已而叢於第十六章，無甚緊要。中間三章，亦不見一炤應經文章句，並未免孤絕焉。又除此一章，則以下章『舜其大孝也與』，承上章『父母其順矣乎』，在二十四章後，則以是章『鬼神』承上章『至誠如神』，以『體物而不可遺』起下章『誠者，物之終始，不誠無物』，文意甚順，珪璋相合，毫無齟齬，不復假費隱大小兼包等，推考以求次序之解也。錯簡之義，所謂四亭八當，顛撲不破者非邪？九原而可作，朱、張二公亦必擊節稱善焉。」參見日·中井竹山：〈中庸錯簡說〉，頁7。

以及《逢原》第十九章「子曰：鬼神之為德，其盛矣乎」的注：

此以下數節，舊錯簡在前，今試徙。（《逢原》，頁 186）

「既徙在下」就是說將上述的「鬼神章」，移至《逢原》的第十九章之末，也就是《章句》的第二十四章之末。這樣的移動，顯然就是接受了石菴的觀點，而此處注文所謂的「誠字始發于此」，以及「宜玩其層層漸進文意」，其實也就是石菴「夫審其文理」一段的觀念，可見履軒接受了石菴的觀點。然而，履軒並不認為此處的錯簡回正之後，《中庸》文獻的問題就解決了，因為錯簡的地方不是只有石菴講的那樣只有一處而已，而這也是他與懷德堂諸儒見解不同的重要之處：

此四句，舊錯在下節不測之下，今試徙。……註不察錯簡，勉強作解，不可從。（《逢原》，頁 188）

引《詩》，承章首「不貳不測」而言也，與「至誠無息」別項。舊不察章首錯簡，故不分章，遂生是謬解也，不可從。（《逢原》，頁 189）

履軒原文中「此四句」指的是「天地之道，博也，厚也，高也，明也，悠也，久也」，而「引《詩》」指的是《詩》云：「維天之命，於穆不已」。如果根據他主張這些錯簡的章節都應該要回正的觀點來看，顯然他不認為今本的《中庸》是先秦時代的那個舊本，而且錯簡應當回正的情況也不會只有石菴的一處，雖然他沒有認為通篇都是錯簡，但至少可以肯定的是朱子所根據的《中庸》本，絕對不是先秦的舊本。

其次，除了錯簡之外，還有脫文或衍文的情況：

下文「忠恕」，與「道不遠人」，分明別項，而舊合為一章，豈不察脫文故耳。（《逢原》，頁 177）

此下舊有「齊明盛服」一節，蓋後人之攢入，今試削。（《逢原》，頁 183）

此下，舊有「在下位不獲乎上，民不可得而治」二句，蓋衍文，從舊說削之。（《逢原》，頁 181）

其中除了第三則較為特殊之外，其餘都是履軒所提出應當注意的脫文或者是有

後人攙入正文的情況。¹⁴ 如果文本都已經需要復原，那麼朱子根據錯誤的文本詮釋，當然也不會得到正確的旨意：

註弗察衍文、錯文，牽合作解，故文理不明。（《逢原》，頁 181）

而錯誤的分章更要加以刊正：

此以下十一章，當通作一章，蓋子思歷引孔子之言，以申明首章中和之義也。註所謂文雖不屬，而意實相承，是也。何必分析，斷絕其意。（《逢原》，頁 172）

此舊與上文分章，然上有故字，不可以分，今合之。（《逢原》，頁 188）

不僅如此，就連朱子因為文獻上的錯簡所引起的錯誤分章，他也要一一匡正，上述「引《詩》，承章首不貳不測而言也」一段即是。諸如此類，都是因為朱子所掌握的文本不是先秦的舊本，所引起詮釋上的各種錯誤。

然而，即使如此，履軒還是認同了朱子所進行的分章工作，因為就算朱子的分章有誤，那還是因為他對於文獻掌握上不夠精準透徹所引起的，並不是「分章」這件學術工作本身的錯，因此履軒仍然嘗試提出了自己的一套分章順序，例如他在《逢原》中就有提出何章該合、何章該析、何章當移之類的，同

¹⁴ 履軒認為「在下位不獲乎上，民不可得而治」兩句屬於衍文的看法，朱子《章句》注中已有指出：「鄭氏曰：此句在下，誤重在此」，也就是說鄭玄已指出這兩句是衍文而朱子依之，唯一的差別是朱子此處並未刪去，而履軒則直接削去。由此看來，履軒所從之「舊說」，在有些地方也是有與朱子一致之處，而這也顯示他使用「舊說」一詞的時候，也未必完全就是以簡單的方式來處理而已，而是充分認識到《章句》內容的結果，故其改動之結果也未必全然與朱子相異。唯本文的主軸主要是釐清履軒在攻駁朱子的觀點及其理解之後的重建，故所揭示者往往是兩者的重大歧異之處，但非意味履軒必然與朱子處處針鋒求異，其中亦必然有同於前賢或朱子之說者，猶如劉勰所謂「非雷同也，勢自不可異也」，而履軒〈古詩逢原序〉亦云「此編據文公《集傳》而取舍焉，故錄其異而不舉其同，讀者參考乃可」，同理可參。上引參見日·中井履軒：〈《古詩逢原》序〉，《古詩逢原》，收入《七經逢原》，《域外漢籍珍本文庫》，第 3 輯，第 15 冊，頁 189。

時也有所謂的《中庸水哉館定本》、《天樂樓章句》，用以跟《懷德堂定本》的章句作區隔。¹⁵ 不過，如果單純比較兩人的分章處理原則的話，履軒並不像是朱子那樣，採取「一理／萬事／一理」以及區別「子思之言／引述孔子之言」的原則去分章，反而是直尋文理之後以意逆志的方法進行，故朱子所分章者，履軒合併者有之；朱子所合併者，履軒分章者亦有之。雖然，相較來說朱子的分章是蘊含「一理萬殊」的觀點，但顯然履軒不接受這樣的系統，因而另外尋求一種以回歸經典文本的自身脈絡去分章，只是錯簡的回正以及以意逆志的分章學術工作，雖然也可以說是他的一家之言，但也往往由於文獻無徵而與宋人移改末流的情況相去不遠了。

三、批判後的重建：履軒經解中的道學觀點

履軒在恢復了《中庸》舊本以及確立了自己的章句之後，接下來就要面對文本的經旨以及朱子的詮釋系統。雖然履軒在詮釋時，一方面固然是以意逆志的方式直尋經文的本義來展開，而一方面仍然要面對朱子的詮釋系統而不能繞過，但由於朱子的《章句》，幾乎是連篇累牘逐句逐章的注釋，履軒能夠獨自面對沒有朱注的經文實則少之又少。但這不是問題的癥結，因為依照詮釋的進路而言，他仍然要先直尋《中庸》文本的本義之後，才能回過頭來面對朱子的系統，而不單單只是透過朱子的系統去尋求《中庸》的本義而已。因此，履軒必須在經解的過程中先藉由以意逆志的經解方法，直尋經文的本義而重建自己的道學觀點後，再回過頭來面對朱子的系統進行攻駁，而其中最重要的關鍵點莫過於道統論、天道論、心性論、工夫論、體用論等五項議題，以下遂藉由履軒的《逢原》及其他重要著作中對朱子批判文字的梳理與勾稽，嘗試重建履軒

¹⁵ 關於《中庸水哉館定本》、《天樂樓章句》與《懷德堂定本》之間的區隔及詳細說明，可參閱日·南昌宏：〈大阪大学懷德堂文庫所藏『中庸雕題』關連諸本〉，收入大阪大学懷德堂文庫復刻刊行會監修：《中庸雕題》，頁 218-225。

的道學觀點。¹⁶

(一) 道統論

朱子道統理論的建構過程頗為複雜，並不是單純藉由《四書章句集注》即可完全掌握，但如果就《四書章句集注》中所要呈現的道統來看，朱子的目的之一就是為了要實踐並呼應他所建立的道統理論，而道統理論也是他將《四書》貫串起來的內在理路。因此，朱子在〈《中庸章句》序〉中，一方面提出了聖學的所有核心精神在於十六字心法，作為道學亙古相傳的核心所在，而另一方面也建構了堯舜以下至孔、曾、思、孟的傳承系譜，並將道學的底蘊呈現在《論語》、《大學》、《中庸》、《孟子》四書，並藉由四子書的集結以及再詮釋，試圖將道學不傳之祕再次弘揚而金針度人。¹⁷

¹⁶ 由於學界對於朱子道學觀點的理解，已較為普及而又為人所知，尤其是只聚焦在《章句》中的道學觀點，而不擴及文集或《四書》以外的其他著作，又會顯得較為單純許多，但相對來說，履軒經解中的道學觀點就反較為陌生了。因此，本文在敘述上會將焦點聚焦在履軒的論述，而朱子的論點則採用學界的共識，進行簡單扼要的敘述即可。再者，履軒經解中的道學觀點，主要呈現在批判朱子《四書章句集注》的詮釋文字之中，對於朱子文集或《四書》以外的著作卻鮮少涉及，因此在敘述朱子的學術觀點時，不漫衍至《章句》以外較為複雜的理論脈絡，以求眉目清晰，而這一部分履軒本來也就沒有涉及，因此即使沒有延伸出去，亦不影響本文的論述觀點。

¹⁷ 就道統理論的肇端而言，還是源自於《孟子》〈盡心篇〉：「孟子曰：由堯舜至於湯，五百有餘歲，若禹、皋陶則見而知之，若湯則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲，若伊尹、萊朱則見而知之，若文王則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲，若太公望、散宜生則見而知之，若孔子則聞而知之。由孔子而來至於今，百有餘歲，去聖人之世，若此其未遠也，近聖人之居，若此其甚也，然而無有乎爾，則亦無有乎爾。」但是孟子跟朱子的道統理論，一個是處於儒學原始的肇端階段，而一個則是理學集大成的定型狀態，兩者當然有很大的差異，但最重要地方就是朱子比孟子更強化了道統傳承系譜的序列，尤其是強化了孔孟之間的曾子、子思，同時又將《四書》緊密地連結起來，並賦予了道統理論的核心內涵為十六字心法，視此為道學真正精神之所在。上引參見戰國·孟子著，宋·孫奭注疏：《孟子注疏》，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，2001年），頁264。另，關於朱子建構道統的理論、原因以及與《四書章句集注》的關係等相關研究，可參閱張亨〈朱子的志業——建立道統意義之探討〉、陳逢源〈「治統」與「道統」——朱熹道統觀之淵源考察〉等相關論文。

然而，履軒卻完全否定朱子的道統理論，並在攻駁的過程中予以瓦解，而值得注意的是，他瓦解朱子道統論的主要方式，最核心的原則就是將朱子的去歷史脈絡化，重新置回於歷史的脈絡中，再從文獻真偽以及漢唐經師的文字訓詁之學入手。就朱子的道統理論而言，不僅有脫離歷史脈絡而橫隔世代的聖賢相傳系譜，又有奧秘心法於千年之後失而復得的超越性，使得道統理論具有濃厚的創造性詮釋的特色。履軒一方面具有史學實證的治學特質，另一方面又擅長掌握漢唐經師文字訓詁之學的途徑，使得他攻駁朱子的道統理論時，特別顯得左右逢源。履軒先從回歸歷史的脈絡去檢驗朱子的道統理論，指出這種理論並非先秦時代即有的理論：

陶虞三代，何曾有道統之說哉！道統蓋胚胎乎韓子，而成於程、朱子矣。

究竟後世人之言語，徒自窄小焉耳。（《逢原》，頁 165）

更遑論道統的授受歷程上也有問題，例如在年限上，朱子所言的千有餘歲，其實不太精準，而朱子又因為孔曾思孟的系譜順序，以孟子上承子思，遂進而將《孟子》七篇都視為孟子為了闡明子思《中庸》之旨的觀點而作，都是屬於無稽之談：

《孟子》七篇中，述《中庸》之語者數章矣，然文或不同，未知就此書而摘抄焉與？何為不稱「子思曰」也，或私淑之所獲，而未審語言所出與？此等皆無所考，但以七篇為推明《中庸》則誣矣，是彊使孟子繼子思之統也。果如此，七篇中何無一言相及也？且孟子於孔子，自托於見知，不敢居於聞知也，故其歿，未得謂失傳。若五百千歲之後，有能賴七篇之書，以獲孔子之道者，即是孟子之傳矣。凡見知之業，皆不期乎親手授受焉。（《逢原》，頁 167）

《孟子》書中雖然被認為有引述類似《中庸》原文的地方，然而文句或有不同，並不能確定就是摘鈔《中庸》而來，但這還不是關鍵之處，最重要的是《孟子》書中並未言及子思，因此若必如朱子所言，則根本是厚誣古人，強使孟子承繼子思之統。再者，孟子在〈盡心篇〉中以見知方式定位其與孔子之間的關係，而不以聞知的方式自居，可見孟子認為他自己所承載與闡明者當為孔子之道而

非子思的《中庸》，也就是說履軒認為《孟子》書中所呈現的觀念其實是上接孔子：

孟子……輒曰：「所願則學孔子也。」豈敢著書以推明《中庸》，而承繼子思之統哉。（《逢原》，頁167）

更何況如果回到〈盡心篇〉原文，孔子之前大抵以五百年為斷限，然而孔孟之間不過百餘年，孟子已然自居為見知，朱子又何必一定要在這之間強塞曾子、子思進來，然後又必然要判定為親手授受，如此一來反而更成就了道統理論的瑕疵之處：

孟子見知、聞知章，頗類乎道統之說，然皆相後五百餘歲，而中間無人。孔孟之間，僅百有餘歲，孟子又自居於見知，後儒乃窮論曾、思，必欲其親手授受，是大不可曉者。程子在思、孟之後，千五百歲，以為繼統，而不嫌乎中間無人，何前後之不相副也。（《逢原》，頁167）

朱子又以遠在千五百年之後的二程上承孟子之統，時間又與孟子所言的五百年作為間隔的說法，既彼此無法比擬，又難以解釋何以中間都沒有人可以承繼？至於道統理論中那種高妙的「心領神會」，以及玄虛的隔空傳授的觀點，更是他極力攻駁的關鍵，這在《孟子逢原》中詮釋「見知」、「聞知」時，就可以看到這樣的特見：

見知、聞知雖駢舉，而是章之義，以見知者之著書，闡明其道為主。意謂，自非見知之闡明，後聖雖興，安得聞知乎先聖之道哉！此知見知之著書，正是先後聖相承之祕錄矣。¹⁸

〈盡心篇〉中雖然同時提到了見知、聞知，但實際上而言，履軒認為見知者比起聞知者更為重要，因為透過見知者的著書闡明，後來者才能有機會聞知先王之道。因此他認為〈盡心篇〉所歷序的堯、舜、禹、湯、文、武等人都一樣，藉由見知者的著書闡明，以供後來聞知者能有為者亦若是，而孟子著七篇，其

¹⁸ 日·中井履軒：《孟子逢原》，頁472。

用心亦不外於此：

大抵見知者，附麗聖人而闡明其道，以傳于後世者矣。孟子蓋懼孔子之道湮滅，而傷孔門無闡明之業也，於是發憤，欲自居於見知之任，則不與孔子同世矣。然居相近而世未遠，與親見而知者，不甚相遠也。若捨今而弗理焉，誰復闡明，救湮滅之禍哉？是自序敢任見知之業之意也。¹⁹

從《孟子逢原》的詮釋來看，雖然他主要的目的還是說明孟子以見知自任，故著書七篇用以闡明孔子之道，但內裏其實與《中庸逢原》一致，都是主張孟子所承繼者為孔子而非子思，而孟子既然上承孔子之志，自然也就沒有所謂孔、曾、思、孟四子相傳的順序存在，也就是說如果回到文獻與歷史的脈絡之中，孟子既「沒有」、「也沒有要有」承繼子思的意圖，是再明顯不過了。

此外，履軒也從文獻辨偽的角度，針對道統理論的核心內涵十六字心法，判斷這種說法的謬誤及不可信：

人心道心，與孔孟之言不合，今載于《古文尚書》，不足據。是語若載在于《家語》、《孔叢子》、《荀》、《揚》等書，可謂得其所矣，不可以間於《詩》、《書》孔孟之言也。（《逢原》，頁 165）

而舜所增益三句十二字更是文獻無徵，若以意逆志，何以堯授舜心法時不是在歷試之初？

據〈堯典〉，堯初聞舜之盛德，即有禪位之意，於是先釐降二女，以觀其內。既而舉用之，歷試三載，益有以驗其德，然後授天下而老焉。夫舜未聞執中之前，歷數既在躬矣，既聞之後，亦未聞其德更有進益也。且堯何為愛惜於執中祕訣，不肯告於歷試之初，乃俟授受之際，始告之也？天下豈有是理哉！（《逢原》，頁 166）

不僅舜增添一事經無明文，就連孔子「開來學」，又何曾有「執中」之記載？

孔子之開來學，未必以執中為主，則其傳乃搖搖焉。必如孟子聞知章，

¹⁹ 同前註，頁 474。

然後為得其實。（《逢原》，頁 166）

而所謂的「允執厥中」若置回於原文的脈絡中，也還是不能從文字訓詁的角度解讀出心法的內涵：

「咨爾舜，天之曆數，在爾躬，允執其中，四海困窮，天祿永終。」蓋《尚書》之文而逸矣，今載于《論語》。按是數句，當在〈堯典〉「舜讓于德弗嗣」之下，「正月上日，受終于文祖」之上，是舜方初攝政之時矣。「允執厥中」，誠過剛過柔之類。「允執」者，隨事應物而不之失也，專在政治上而言，所以使四海安寧，不困窮耳，曾無心法。

「執中」，大抵與「欽哉」意同，惟是誠勉之而已，無深義，不足稱授受。（《逢原》，頁 165）

「允執」在原文脈絡的解釋裡，其實就只是在說政治上的應對施為，要隨事應物而不要有所過失，即便單就「執中」而言，其語氣如同「欽哉」，不過就是勉勵為之的語氣而已，期許在執政上毋過剛過柔。履軒的《論語逢原》中也有同樣的觀點：

「允」是愜當之義，有物各適于宜之意，非信孚之類。

凡物當其可之謂中，如人之賢不肖，亦以中不中目之。《孟子》「中也養不中」是也。

是語元平穩，與欽哉相去不遠，不當作傳授心法。²⁰

這些都是從傳統漢唐經師的文字訓詁之途，來攻駁朱子的創造性詮釋，並回歸於原始文獻的本義。雖然履軒也認為，如果從文獻而言，即使湯有執中之證，但文武至周公、召公之間也沒有文獻證據顯示他們有執中之說，心法最終不過就是朱子縝密構築出來的「臆度」之說而已：

唯湯執中，為有證矣。文武至周召，並無執中之證，無證之言，臆度已。夫臆度之言，豈可進乎此哉！道統之傳，於是乎搖搖如縣旌然。（《逢原》，頁 166）

²⁰ 日·中井履軒：《論語逢原》，頁 391。

至此，朱子貫串四書與堯舜聖賢之間的系譜，以及後世不傳之祕而為道學所重獲的奧義心法，其內在理路與超越性意義，遂在履軒置回於歷史脈絡、文獻辨偽與漢唐經師文字訓詁學的過程中，瓦解了道統的系統，而履軒重建後的道學觀念，就只有孟子上承孔子，既沒有超越性意義的心法存在，也不存在著沒有真實歷史文獻所支撐的臆度系譜。

總結本段履軒所提出的重要觀點如下：（1）將朱子去歷史脈絡化的道統論述，重新置回於歷史的脈絡中去瓦解朱子的道統論。（2）以文獻真偽及漢唐經師的文字訓詁之學入手，攻駁朱子的道統論述既缺乏真實歷史文獻的依據與實證，同時也藉由漢唐以來經師的解釋進路，去釜底抽薪朱子在道統論述上的創造性詮釋。

（二）天道論

朱子的天道論系統相當複雜，但如果不看文集或語類、專著之類的文獻而只觀察《章句》的話，則較為單純許多。大致而言，朱子在《中庸》的注釋中隨著經文詮釋，說明天道以陰陽五行化生萬物的過程中，一旦萬物成形之時氣亦隨形相賦，而這一部份即被視為氣質之性，然由於萬物由天所化生而成，因此皆有天所賦予之理於其中，此一部份即可稱之為性，而性也可說是純粹至善之理，也就是「性即理」，同時也是各種健順五常之德的總稱，與氣質之性對稱為天地之性。換言之，在朱子的系統中萬物皆賦有此天地之性，然由於氣化過程所受的氣稟影響不同，因此形成了各種「過」或「不及」的差別，使得氣質之性障蔽了天地之性的朗現，於是就必須藉由各種「復性」工夫的展開，使其本性復明。此一工夫朱子認為就是《中庸》所說的「修道」，而人事的總總修道則可統稱之為「教」，概括之則為人文世界的禮樂刑政。反之，如果性呈現與天理一致的狀態時，則此時即屬性即理的狀態，也就是《中庸》所說的「率性」。大抵而言，《章句》中所呈現的天道觀是包含形上之理，以及形下之氣，理以下又有陰陽、五行的參與，人物皆有此一天地之性，唯物不能通或不能推，而氣質之性則隨天地之性於賦形的過程中與形相存，人之一類則能以率

性、修道的方式，去朗現或契合此一天地之性而能不受氣質之性的障蔽。²¹

履軒在詮釋《中庸》以及面對朱子的天道觀系統時，也大致不離經文「天命之謂性」的觀點展開論述，雖然《中庸》經文並沒有提到陰陽或氣化的關鍵詞彙，但是履軒與朱子一樣，在詮釋的過程中都將陰陽氣化的觀點收攝進來：

天以陰陽化生焉，若以語氣化之初，則寔然，人與濕生之蟲，無以異，及形化既行，氣化斯息，人與蟲異。（《逢原》，頁 170）

萬物皆是天道藉由陰陽二氣所化生而來的觀點，與朱子之說並無二致，只是履軒更強調人物雖然都是陰陽氣化而來，但氣化、形化以後，則人與物更相形漸異。《中庸》原文本無陰陽二字，甚至也沒有氣的關鍵字詞，履軒的觀念應該不是藉由《中庸》的經文直尋而來，而是從其他經典文獻中所獲得的觀念，但無論如何與朱子相同則是一致。不過《中庸》雖然沒有陰陽的詞彙，但對履軒而言，其實就是文本中「鬼神」的觀念轉化而來：

言物莫不受陰陽之輔佐，實不能遺棄之也。陰陽即鬼神矣，古無陰陽語，陰陽之運用，亦謂之鬼神耳，亦指其精神如有知覺者而言。所謂天地之功用，造化之迹，二氣之良能等，略得其義，而未得其辭也。

陰陽之妙用，名之為神，其既托于物，曰精神，或精靈，或魂魄，其歸一也。（《逢原》，頁 187）

由於古代沒有陰陽的詞彙，這裡所謂的陰陽之運用、妙用，其實都是指鬼神，因此不論是稱之為「天地之功用」、「造化之迹」、「二氣之良能」等，在概念上都約略與鬼神一詞相同，只是詞彙上不甚精準而已。甚至鬼神之妙用如果就附托於物中而言，則可稱之為「精神」、「精靈」、「魂魄」。雖然在詞彙的使用概念上，履軒的內涵確實與朱子略有不同，但這不是最大的差異，兩人最根本的不同，在於五行是否參與了整個化生的過程，而很顯然履軒並不同意

²¹ 唯需說明者，朱子在《中庸章句》中並未明確使用「天地之性」、「氣質之性」的詞彙，此處因行文方便，暫時借用陳述，並不意謂朱子此處的心性論述，即與詞彙的創立者或持此立說者完全一致。

五行的作用，並嘗試從化生的過程中予以批判與剔除：

《中庸》以後，忠信減聲價，又有五行家，以信配土德，竟為一團死貨矣。（《逢原》，頁 184）

他認為五行的觀念是周秦之末所出現的，並非先秦時期的原創思想，甚至後來的漢代儒生雜取五行與五德相配，更是錯亂之極。此外，履軒又云：

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。²²

可以很清楚的看出履軒認為五行不僅不是孔孟儒家的本旨，甚至是後起之說來擾亂先秦儒家本旨的障礙，就連宋代的二程、張載等人的天道觀，也是受到五行說的擾亂與影響，使得其說法終究拖泥帶水而不夠清晰灑脫。因此，他並不同意朱子以五行來詮釋化生的過程，更不同意以五行去匹配五德，於是在他的系統中就沒有五行來參與運作。另外，值得一提的是，履軒在《中庸》的注釋中雖然沒有涉及對張載太虛氣化觀念的檢討，但他在《孟子逢原》中有加以辨別天道與太虛氣化的差別，可以作為履軒天道觀念的補充：

太虛氣化等，是張子之立言矣，元與孟子不吻合者，縱令其盡善矣，不得采入于七篇解中，況多可議者乎。²³

以實理言之，太虛與天不同。天者，日月星辰繫焉，左旋右轉，各有可推焉。天之下，地之上，空虛不旋轉者，謂之太虛。若人仰望焉，併太虛，通謂之天，亦可，《詩》「鳶飛戾天」是也。然推其名義立論，如張子，則不得混天、虛為一矣。虛者無物，亦無理。

有日月、有星辰，安得稱為空虛哉。

氣化也者，兼鳥獸而言也，豈可專指人哉，鳥獸豈有道之名。²⁴

履軒的詮釋進路是盡可能的不要從經典原文中創造性詮釋太多義理，而是盡可

²² 日·中井履軒：《孟子逢原》，頁 142。

²³ 同前註，頁 387。

²⁴ 同前註，頁 387-388。

能的依據傳統文字訓詁的解釋途徑入手，因此對於朱子引入張載的太虛妙義，自然不表贊同。但從他的解釋來看，卻難免落了以實證的角度來對待玄虛的哲思義理，因為他認為天既然容有日月星辰，如此又豈能是「虛」？也就是說他將「天之下」、「地之上」的「不旋轉」空間視為「虛」才是「太虛」，再往上的空間容有宇宙星辰等實有物，絕不會是「虛」，因為「虛者無物，亦無理」，而這樣的解釋就是以文字訓詁的方式來處理哲學思維的義理性詮釋了，也略有漢代王充（27-91）以實證角度質疑《尚書》「血流漂杵」的典故了。然而，更值得注意的是，履軒對於「氣化」與人事間的觀點也與朱子大相徑庭：

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。唯堯之洧水，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。

推世之變衰，屬之氣化者，是漢儒之遺臭矣，學者不當萌諸心。²⁵

履軒主張的氣化不關乎人事，因此只有天變災異這種天災的事情才能歸為氣化所為，至於大禹時期的洧水之類，只要能夠透過人為措施的方式去救治、救濟，就可以歸類於人事，而一旦屬於人事的話，這種事就與氣化無關。若是從朱子的角度來看的話：

一治一亂，氣化盛衰，人事得失，反覆相尋，理之常也。（《孟子集注》，頁 379。）

朱子的氣化觀點並不單純只是作為一種參與化生或創生萬物的機能而存在，它甚至會在人文世界中深入地與人事交互影響，也就是朱子將原本參與化生、創生過程以及具有自然天象性質的氣化，往下參與人文世界中的人事，尤其是朝

²⁵ 同前註，頁 184。

代的興衰治亂更是如此。氣化究竟如何參與人事以及朝代的興衰治亂，朱子在《四書章句集注》中沒有更多的論述文字，此處也暫時不往外蔓衍，但如果就履軒的觀點來看，顯然他想要凸出的觀點是：氣化的內涵單純只是參與天道化生、創生的過程以及自然界中的種種天象變化，凡是人可以藉由政策或相關行為去救治或救濟的事情，都不應該被歸於氣化，而興衰治亂更是如此，所謂的朝代易鼎更迭，充其量不過就是放任人事不為，或識見未明而不能提早或盡力有所施為而已。

總結本段履軒所提出的重要觀點如下：（1）將朱子天道氣化過程中有關五行的參與全部剔除，因為五行是周秦之末所出現的後起之說，非先秦即有的原創思想。（2）否定張載太虛氣化的觀點，朱子不應採入《四書》的詮釋系統之中。（3）將朱子的氣化論能夠參與人事得失、治亂興衰的觀點，徹底分擘清楚，主張氣化只能參與化育的過程，而所有的人事得失、治亂興衰都回歸到人可以自決的領域之中。

（三）心性論

由於朱子主張萬物皆稟受天命之性而來，故物我皆有此天地之性，唯其中之差別在於氣化過程中氣稟的差異。人由於得五行之純粹，不像物或禽獸之不能推，因此在心性理論上，又遠較物或禽獸來得精細與複雜，表現在他的系統上就成為了性即理或心性情三分，以及已發、未發等相關理論的呈現，而這在物或禽獸則是不能通或不能推，故通常所論者唯在於人之一類而已。再者，「性／情」也可被視為「形上（天地之性）／形下（氣質之性）」兩種不同的表現，性未發時即天理，故性即理，而此一狀態即經文所謂的「中」。若性已發時，則有喜怒哀樂之種種樣態，其表現則稱之為情，而情則有正與不正的面向，若情之發皆中節，則情屬正向之狀態而無所乖戾，此一狀態即經文所謂的「和」，至於不正處，則有其對治工夫可言。

然而，履軒經解系統中的道學觀點，其心性論主張可說是與朱子系統中歧異最大之處，而這些歧異大致集中在三個面向：第一，物無性，第二，氣稟無

善惡，惡由習蔽來，第三，性非渾然整全而待成長完成。

第一，物無性。就此面向來看，履軒所主張的物無性，是針對天命之性人物共有的觀點予以攻駁，因而提出了唯有人才有性（天地之性）而物無性（天地之性）的觀點。在宋明理學的系統中，無論是程朱理學、陸王心學，抑或是所謂的理學三系、一系，在「天命之謂性」的下貫過程中，大多主張人與物都同樣稟受此天命之性，當然朱子也不例外：

人物之性，亦我之性，但以所賦形氣不同而有異耳。（《章句》，頁43）

朱子認為物與我（人）皆有此天地之性，所差別者即在於形氣上的不同而已。這樣的觀點通常也是道學的共法，無論理學內部派別的差異為何，在此觀點上都大約一致。可是履軒的觀點卻已經打破了這樣的共法，逾越了道學跨派別的核心觀念：

禽獸唯知營食字子避害趨利而已，無仁義之性，人則異乎此。自五倫之親愛，推而至于博愛，所謂人道也，即是仁矣。人道中，又以親親為大耳，不得著高妙理解。（《逢原》，頁181）

履軒起始即否認物或禽獸有天命之性，並且明確表示天地之性只有人之一類才有，世間萬物及禽獸皆無，因此人才能推出五倫、博愛、親親等專屬於人類的人道，這些行為背後的根源即是仁，而動物無此仁、無此性，後面自然就不能推出這樣的行為。簡單來說就是朱子等道學家先設定人物共有此性，而物之所以不能通、不能推，則是由於氣稟的限制，履軒則設定人有此性而物無，物既無此性，往後自然也不會有仁義的行為。於是朱子所主張天地之性人物皆有的理論，履軒認為充其量不過就是「高妙理解」，甚至還直指《中庸》所論之學其實就只是人理、人道而已：

《中庸》為學者而作，皆人理也，人道也，何曾論物性哉。是故雖有戕父之獸，食母之鳥，君子固弗屑意焉。（《逢原》，頁170）

「何曾論物性」就是直接否定了物我皆有天命之性的觀點了，而這樣的觀點在《孟子逢原》中也可以見及：

孟子道性善，專論人性，豈併論物性乎哉？凡註，性併舉人物者，皆非。人與物異類，而物亦多種矣，但其飲食牝牡，就利避害，皆同，是形不同，而氣則同耳。人有仁義之性，而物皆無之，是其所以異也。仁義之性，即天地之理矣，物豈能同得焉哉？如形氣正偏，孟子所不言，舍之可也。

據註，是人亦性善，物亦性善，而其所以分，特以形氣之正偏而已。末又云：全所受之正，亦謂形氣也，大與孟子之旨異，可怪之甚。²⁶

性專謂人生而已，不當挾物性作說。²⁷

履軒認為人與動物雖然形體不同，但皆由氣化的內涵則是一致，因此舉凡人與動物之間的種種「飲食牝牡」、「就利避害」，雖有形式上的不同，但都是根源於氣稟而來，其內含則是一致。朱子以人得氣之正物得氣之偏，來解釋物雖得天命之性卻無法開展天地之性的根本原因，則是不得孟子本旨，因為在履軒的觀念裡性或天地之性，正是人之一類得天獨厚而被天所賦予的，這無論是在孟子還是子思，都是作如是主張。又例如：

人之所得於天者，人性也，人氣也；物之所得於天者，物性也，物氣也，故其知覺運動，未嘗有同也。氣且然，況性乎？物未嘗有仁義之性，何全偏之論？人之知覺運動，未必蠢然也，何同異之疑？

註，人物之生，莫不有是性，此句尤舛。禽獸何曾有仁義之性哉？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。²⁸

履軒所主張的人有天地之性而物無之的觀點，已甚為明確，雖然物亦有物性，但絕非與人性同，人性是天地之性而物性則不是。甚至，他認為人與物在氣化的過程中，雖然都受到氣的影響是一致的，然由於氣稟的多寡不同，人物之間

²⁶ 同前註，頁 241-242。

²⁷ 同前註，頁 252。

²⁸ 同前註，頁 319。

的形氣表現也就截然不同，而氣展現于賦形的結果中也會有「人氣」、「物氣」的差異，因此人物之間的知覺運動就有所不同。此點在理解上並無疑義，只是這樣的解釋實際上也還是與朱子氣之正偏的內裏一致，唯履軒似乎沒有意識到，但至少物無性的觀點，確是直截了當判然二分而與朱子不同。然而，值得注意的是，履軒此段的敘述，似有漢儒以「存有」（being）解釋「生成」（becoming）的意味，容易引發吾人進而思考其基本立場與漢儒是否一致或者有何異同，甚至是否受到漢儒的啟發等等，凡此議題皆值得深入爬梳予以定位，唯此一議題涉及先秦兩漢以來的人性論，限於文章篇幅，本文暫不蔓衍延伸，避免論述議題過於歧出。至於朱子所謂的人物「莫不有是性」之說，履軒認為大抵都是宋代理氣之說的影響，並非孟子原旨，甚至朱子在理氣脈絡底下所開展的「性即理」，履軒也加以攻駁：

在於事物為理，具於人心為性，未當混合作解。註性即理也，可謂崑崙吞椒者。（《逢原》，頁 170）

以及：

物猶事也，非指萬物。註天下之物，失之。理盡物盡，並非。

凡人所為之事，亦皆物也。孝者若有未誠，便不喚作孝；忠者若有未誠，便不喚作忠……父子君臣，亦物也；孝弟忠信，亦物也。物字意廣如此，但不兼萬物。（《逢原》，頁 187-188）

將物解為事，是從漢唐經師對《大學》「格物」的解釋而來，但履軒更進而將經文所提到的物與事直接與人連結而不延伸出去，不像是朱子那樣廣泛的解釋成人與萬事萬物。這樣的經解進路，就是延伸自履軒所認為的觀點：只有人才有天地之性、仁義之性，人以外的萬事萬物則無。因此，經文所說的物或事，履軒自然而然都視為是圍繞於人所展開的物或事，而朱子的性即理之說，一方面主張萬事萬物皆有性，另一方面又將理擴大至萬事萬物，如此一來性即理之說則超越了人事之外而無窮無盡，這自然不符合履軒物無性的觀點，而且他也明言：

水之性寒，火之性熱，鏡之性照，刀之性割，狗之性守，鼠之性竊，人

之性善，虎之性害，各性其性也。性豈得用理一字作解哉？²⁹

當然履軒將物的功能性與人的性善、動物性本能作如是的敘述，或許是因為他將「各性其性」的「性」，理解為自然的趨向，在此意義上遂能同時談論人、物、動物之自然趨向如何，所遂行之事如何，來論定其具有何種之性，是有其自身的脈絡可循，但至少他的「各性其性」的說法，是用來反對朱子的「性即理」之說則是明確的。物無性的觀點既已辨別之後，履軒更進而將氣稟之性摒除於天地之性之外：

是章專論性也，曾不帶氣質，氣質非性也。³⁰

性自性，氣質自氣質，判然二物，焉得有氣質之性？即無氣質之性，則性不待稱本然。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。³¹

履軒認為氣質是氣質，性自是性，絕無所謂既是氣質又是性，而將氣質也稱之為氣質之性，則是起因於宋儒喜歡兩兩相對的概念，致使宋儒在心性論上也往往喜歡分判天地之性與氣質之性。此外，又例如：

天命者，指天特賦予於人者而言，不兼萬物，亦不帶形氣。若形氣，鳥獸蟲魚亦有焉，非此所言及。故形氣，君子不以為性，孟子亦言「君子不謂性也」，蓋以形氣稟於父母故也。（《逢原》，頁 170）

在這段敘述中，履軒一樣極力辨別天地之性不帶有氣質之性，不雜有形氣，用來攻駁朱子習慣將氣質也稱為氣質之「性」的觀點。當然，這樣的說法值得商榷，因為履軒將道學中的「氣質之性」的「性」，也就是傳統以來的天地之性，解釋成含有氣質之性的觀點，但就傳統理學的天地之性與氣質之性的內涵而言，天地之性本來就純粹至善，本來就不雜有氣質之性於其中，而履軒刻意

²⁹ 同前註，頁 140。

³⁰ 日·中井履軒：《論語逢原》，頁 343。

³¹ 日·中井履軒：《孟子逢原》，頁 328。

提出辨別，反倒是彰顯出自身理解的盲點。

第二，氣稟無善惡，惡由習蔽來。履軒接著提出了「氣稟非善惡」的觀點。氣稟原來是解釋惡的來源，在孟子就是指「小體」或者是「耳目之官不思」之類，一旦人從小體，蔽於物、物交物，則「心之官」受到障蔽，就會有惡的行為產生，但「乃若其情，則可以為善」，也就是說性純粹至善，人行為上的惡，都是由於天地之性的障蔽所導致的。然而，履軒的氣稟卻不是作為解釋惡的來源：

昏明強弱，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？³²

由於氣化賦形的過程中亦有氣稟不一的情況，因此就會呈現出彼此之間昏明強弱的不同，而這些昏明強弱都是氣質多寡的表現而已，絕對不能將氣稟視為氣質之性，而斷定其不可移改。雖然在這段敘述中，履軒沒有提到惡從何來，仍然只是要辨別氣質之「性」不是「性」的觀點而已，但也已經提到他對氣稟或氣質的觀點，只視為有昏明強弱的差別而已。至於惡的來源，履軒則是直接點明不是氣稟或氣質，而是來自「習蔽」：

氣稟者，惟是昏明強弱之分矣，未嘗有善惡。人有昏弱而善，亦有昏弱而惡，有強明而善，亦有強明而惡，可見善惡與氣稟無干涉。〈洪範〉所謂「變友」是柔之善，「沈潛」是柔之惡，「高明」是強之善，「彊弗友」是強之惡。若欲知其善惡所由出，惟宜於習與蔽求之。³³

氣稟雖然有昏明強弱之分，但沒有善惡之別，也不是惡的來源，昏明強弱之人

³² 同前註，頁 329。

³³ 日·中井履軒：《論語逢原》，頁 344。

都各有善惡不等的情況，至於人之所以為不善，應當由習蔽求之：

人之不善，唯習與蔽之由。註特舉蔽而不及于習，為未備。³⁴

過不及，多生於各人習蔽之敗壞，亦因世教衰頹，不當專咎氣稟。註生稟之異，未圓。（《逢原》，頁 173）

將善與惡以及後天行為上的「過」與「不及」歸咎於氣稟，並不是最圓滿的解釋，也不該將氣稟視為惡的來源的最終保證，而是應當考量人在生命歷程經驗中所產生的各種習蔽：

但人生落地，即有習有蔽，鮮不淆其性，壞其道，是故聖人立教，以脩復其破壞，導人使由焉。教者五典之等，人倫之則，契為司徒敷五教，是也。（《逢原》，頁 170）

「人生落地，即有習有蔽」即是說明吾人生命經驗歷程中所引起種種習行上的障蔽，使得天地之性無法真實地朗現（淆性、壞道），因此才有種種對治工夫出現，而聖人所以設立五典而教之，就是為了「脩復其破壞」。此外，他又認為：

未至於聖者，必有習蔽，除之而未盡焉，必有氣質，變之而未化焉，豈得歸咎于人欲之私哉，註謬。（《逢原》，頁 184）

履軒雖然將惡的來源歸因於後天的習蔽，而不是先天的氣稟，但也不是無視氣稟的影響遂存而不論，反而是要吾人藉由人文化成的方式去變化移改。惡的來源即使是歸根於習蔽，而不是傳統理學的氣稟論述，但這樣的思考方式，仍然會面臨何者才是最終的根源命題。事實上，之所以要以氣所形成的氣質之性視為一種必要的存在，就是為了解決惡的來源問題。因此，不論是形氣或氣稟，只要氣化成形的同時，形氣、氣稟就會存在，習蔽之所以能夠成為習行上的障蔽，正是來自於氣存在於吾類之形體上所形成的影響，人就是有此氣稟、氣質之性，後天的習行才有可能障蔽我們，而履軒將氣稟或惡的來源，再往後推至吾人生命經驗歷程中所出現的習行障蔽，雖然是想要消解朱子的過於「一偏」

³⁴ 日·中井履軒：《孟子逢原》，頁 139。

（偏重氣質之性、氣稟的論述），但顯然並沒有考慮到惡的最終根源命題了，而這命題也不會因為他將惡的根源後推至習蔽就可以迴避了，更何況履軒認為氣質也是需要移改、對治，但既然不是善惡，又為何需要移改？諸如此類氣質與習蔽之間的關係，履軒的觀念往往不甚明確，而且也沒有進一步的探討，但或許是因為履軒認為宋儒之說並非先秦思想的本義，而先秦的儒學也沒有後來宋明理學中精細的理氣論述，一旦「習」與「蔽」在《論語》中已被當作不善表現的來源時，履軒在回歸經典詮釋的過程中，也就很有可能直接就將「習」、「蔽」視為惡的來源了。

第三，性非渾然整全而待成長完成。履軒認為性非渾然整全而待成長完成的觀點，仍然與傳統宋明理學的觀點大相徑庭。在道學家的觀點而言，性是渾然整全純粹至善的觀點，只有已發、未發或者是障蔽、朗現的狀態，唯有讓純粹至善的性永保朗現而不受氣稟的障蔽才是重點，也因此才有工夫論的出現，而要點則總歸學界所謂的「意志純化」。但是履軒的觀點卻不持性是渾然整全，而是將意志純化的過程，視為從未成熟至成熟、雛形至長成的過程，近似於完成度多寡的概念：

仁義，譬猶雞也，性之善，猶卵在胎也。卵已墜地，猶惻隱羞惡也。抱育累旬，骨體成焉，羽毛生焉，破殼而出，能自飲啄，是雛耳，未可命以雞。既累月，羽長而冠成，鼓翼而鳴，於是乎始有雞之名矣。是為本語。今又指雛為雞者，謂其非鷲雉之雛也，又指卵為雞者，亦所以別於鷲雉之卵也，其實未成雞也。推本而言之，所謂煩簡之差耳。抑卵之抱育，雛之羽毛，方長之際，正是擴充之秋也。³⁵

履軒將仁義等外在行為比喻長成之雞，而具有行此仁義之潛質的性善比喻成卵在胎中，而卵一旦墜地則猶如有惻隱羞惡之心隨之而來，待其破卵而出時只能視為雛雞而非成雞，也就是說人之性善在初生之時即有惻隱之心的潛質，但未必能夠將仁義等行為徹底的實踐出來，甚至有可能有此惻隱之心卻未必能夠行

³⁵ 同前註，頁 104-105。

此仁義行為，必待經年累月之培養長育而為成雞，如此一來惻隱之心遂能堅定不移的實踐出來。這樣的比喻很明顯的是將性視為一種完成度的概念，雖然人初生之性具有善的潛質，但是光有潛質而沒有培養至圓滿完成的階段，性善仍只是在初生時的基礎階段而已，在行為實踐的過程中，永遠都有可能表現出不善、不仁義的行為，唯有藉由後天的培養、擴充才能使潛質徹底完全的長成，至此臻至聖人境界之後就不復有不善的行為。又如下列的比喻：

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，皆坐於此復初與養性，猶出入往還，義不相容。³⁶

將性比喻成鐵質，而鐵質具有刃的潛質但卻不是目前的形狀或狀態所能呈現出來，若不加以開發琢磨，鐵質仍然是鐵質而非刀刃的狀態，但其具有刃的潛質則無疑。人性也是如此，人之性善於初生之時，猶如山中存有之鐵質，但要行仁義光有潛質不夠，因為仍然會有行惡的可能性，只有培養、擴充、鍛鍊至極致，使得性善潛質完全開發至完滿，如此一來才能臻至聖人境界，永不再為惡。總之，履軒總結說：

若任性之動止，順而不害而已，曾無擴充工夫，則自少至老，永無長成之望，亦豈可謂養哉！³⁷

性善只是潛質，但任由性善而不加以擴充、鍛鍊、完成，即便長大成年或者甚至年長，其性善仍然只是初生時的潛質狀態，仍然有為不善的可能，也「永無長成」的可能了。像這樣的觀念，就是由於履軒將性善視為是一種從潛質到圓滿的完成度概念才會出現的情況，若不臻至圓滿境界，就終身有為惡的可能，而一旦開發圓滿完成，則吾人自然如堯舜聖人：

³⁶ 同前註，頁 387。

³⁷ 同前註，頁 386。

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。³⁸

履軒直接將「赤子之心」解釋成人我同時皆具有的性善潛質，都是可以成為堯舜的「種子」，而不是如朱子所說的那樣，只要有「赤子之心」即直接等同於已成為聖人的「堯舜之德」，反之「赤子之心」的種子，一定要經過培養、擴充，才能臻至堯舜聖人的境界。

傳統道學中的性善，原本只是一心之朗現一心之障蔽的觀點，至此反而成為了完成度的命題了，也從聖凡只是一體兩面的迷悟反覆迴轉過程，轉而成為了由凡入聖的單行道完成進程。

總結本段履軒所提出的重要觀點如下：（1）物無性。將宋明理學以來包含朱子將天地之性視為物我皆有的共法一刀兩切，主張唯人有天地之性而物無之，如此一來朱子的「性即理」之說，也被修正為「各性其性」。（2）氣稟無善惡，惡由習蔽來。將宋明理學以來包含朱子將惡的來源視為氣稟的共法，嘗試回歸先秦的文本之中，並往後推至《論語》所說的「習蔽」。（3）性非渾然整全而待成長完成。將宋明理學以來包含朱子將天地之性視為原本就是純粹至善、整全，只有朗現與障蔽的雙向共法，修正為從具有性善的潛質而需加以擴充，直到圓滿完成而不再有障蔽為止的單向進程。

（四）工夫論

朱子的工夫論牽涉到心性情三者之間的關係以及由於義界內涵的差異，而有不同的思考方式，可說是極為複雜，甚至還有所謂中和新舊說的不同進路。但如果就《章句》的詮釋而言，朱子主要的論述方式還是圍繞在文本的「誠者

³⁸ 同前註，頁 84-85。

（天理）／誠之者（人事）」、「自誠明／自明誠」、「天道／人道」的思考方式展開，前者約略可視為即本體即工夫，而後者約略可視為以工夫復其本體；前者為聖人，不待思勉而從容中道，而後者則是未至於聖人而有人欲之私，故必須擇善固執以臻至聖人之不待思勉，且又從容中道的境界。再者，對於經文中的尊德性（存心）、道問學（致知）的詮釋，也同樣符合這樣的思考模式，而後者當然也有具體的條目，例如誠之者的部分有博學、審問、慎思、明辨、篤行，以及「致曲」的工夫理論。

然而，履軒的工夫論，顯然就沒有這樣的雙向對舉論述，而是簡潔地提出「明善」來作為工夫本旨：

是章以誠身為主，而明善又誠身之工夫。（《逢原》，頁 184）

以明善作為工夫，當然是直尋經文「誠身有道：不明乎善，不誠乎身矣」而來，而明善的具體內容就是要吾人在行事上用力：

明善所包雖廣，主意在行事上，著實用力，通曉當行路徑而已。何物是忠，何物是信，何物是禮，何物是義，百行皆然，不當空空洞洞，推入于命理中。（《逢原》，頁 184）

只要是人事上的具體行為，都是吾人用力之處，而這樣的觀念，在《孟子逢原》中也可見及：

凡人之讀書學問，皆所以明善而已。上文遞送，皆踐履實是矣。明善始入乎學。³⁹

總之圍繞在人而非物所展開的工夫，正是由於履軒重視人性而不承認物性之後，自然會推導出該有的論述，但若要更具體而言，也就是經文中所說的學問思辨等項目：

人若欲明善，何為而可？其必學問思辨，以求之而已。下文擇善以下，全是明善之工夫，是勉人學問之意。（《逢原》，頁 184）

朱子同樣也要學問思辨，同樣也要致曲，但履軒刻意點明了「主意在行事上」，

³⁹ 同前註，頁 212。

更重視的是在人事的工夫。這種直尋經文而來的工夫理論，既不失為簡潔有力，同時更無煩朱子那種繁複的工夫進程，甚至還逸出了人事之外的格致之論：

《大學》誠意格致，與《中庸》誠身明善，全無二致，然誠意格致，大煩解說，而岐路易迷，不如誠身明善之直率平易也。學者盍移誠意格致之工夫，而專用力於誠身明善也。苟於誠身明善有得焉，則誠意格致，何勞解說，亦何勞工夫。（《逢原》，頁184）

履軒認為《中庸》的工夫主意就在於「誠身明善」，其道理與《大學》所謂的「誠意格致」並無不同，只是「誠意格致」在理解上不易，也容易導致朱子那種繁複的歧路工夫理論，反而不如「誠身明善」簡潔直率而又平易，甚至只要掌握此道，誠意格致亦可豁然貫通了。雖然履軒在致曲的解釋上，也有類似朱子那種事事格去的說法：

致曲，謂事事上用工夫也。一事推極，到至當處，別又治一事，事事皆造其極，可以有誠也。誠然後著明變化，沛然莫之能禦也。如書生治經，既治一經，然後別治一經，皆要精密，諸經皆明，然後貫通，有自得處，非偶然也。（《逢原》，頁186）

但他這種「事事皆造其極」的理論，大體來說還是他上述所謂「主意在行事上」、「百行皆然」觀點的延伸，也就是圍繞在人事之上所展開的工夫理論，這與朱子藉由《大學》格物致知所推出來的窮理之法，而逸出人事之外的工夫理論，還是有本質上的不同。

除了圍繞於「主意在行事上」之外，也由於履軒的心性論是以完成度的概念來架構，因此他的工夫論就應該要緊扣如何才能達到最圓滿的完成度，如此才算是在立論上建立起一套穩固的基礎。然而，檢閱了履軒的相關著述之後，其實他並沒有提出另外一套有別於道學的工夫論，他的工夫論大致上一方面循著孟子的擴充立論，而另一方面則直接將朱子或道學家的工夫論視為是「復性」而予以貶抑。在他的觀點中，人初生所具的性不過就是潛質或種子，程朱等人的「復性」工夫理論，卻反而要人回到原本的狀態，而不是要人努力臻至聖人那種已圓滿而又完全開發的道德狀態。因此，履軒對於朱子所使用的「復

性」一詞及其作為工夫論的觀點，往往加以攻駁而不遺餘力，這在履軒的著作中皆可見及，例如：

大抵孟子唱擴充之功，而後儒持復初之說，故往往不合。⁴⁰

又例如：

孟子之擴充，工夫在外；程朱之擴充，工夫在內，此其不相合處。⁴¹

程朱道學中的工夫論，被履軒視為是往內的復性工夫，而非孟子往外的擴充工夫，這樣的論述也正是根源於他的心性論。至於往外擴充的力學進路無論如何努力，一旦臻至完滿就如同「生知之聖」（利根之人）之境界，而無所差別：

力學至其極，與生知之聖，無以異也，是《中庸》之大意。（《逢原》，頁 193）

履軒不否認有生知之聖（利根之人）如堯舜等聖人的存在，但即使是一般人只要能夠藉由「力學」而達至圓滿的話，其最終的境界都沒有差別了，而這也是《中庸》所要揭示的旨意。

當然，履軒並沒有針對擴充工夫提出了完整的論述，也沒說明為何臻至聖人境界，就可以根除習蔽而從此不惡，更沒有說明如何檢驗自己的心性是否已達到圓滿完成的最終階段而不用再有工夫，因而留下了許多理論上的曖昧不明之處。再者，將復性視為內在工夫，將擴充視為外在工夫，自然也存在不少誤讀、誤解道學工夫理論的情況，因為即使是擴充的工夫理論，仍然是根源於內在的心性動力才能往外擴充，而非如「擴充」字面上所示，即可直接視為外在工夫，而這也已經不是朱子或道學家原本的工夫內涵了。

總結本段履軒所提出的重要觀點如下：（1）以「誠身明善」作為工夫本旨，將朱子窮究事理的格致工夫，收攝並回歸於「主意在行事上」，全以人事為主的工夫論。（2）將宋明理學以來包含朱子復性的工夫論共法，加以攻駁並修正為往外擴充至圓滿的完成度進程。

⁴⁰ 同前註，頁 386。

⁴¹ 同前註，頁 139。

(五) 體用論

體用理論在道學的詮釋過程中，是一套相當基本的模式，朱子在《中庸》的詮釋過程中也運用了不少體用的模式進行詮釋，例如在章節的安排上，他在第一章的總綱就表示《中庸》全本都在發揮「一理」、「萬事」（一理萬殊）的觀念，連章節結構的安排，也是隱合這樣的理論。其次，他在解釋世界圖像時，也是符合體用模式的展開，例如像是「小德者，全體之分；大德者，萬殊之本」即是，而在人文化成的過程中，朱子也將天地之性在人文化成的過程中所朗現的狀態，詮釋成體用模式的展開，他將天地之性視為本體，而所有人文化成的過程中其實都是本體的朗現，因此一理萬殊並非是割裂的兩種不同的對立面向。若再具體而言，所有的人文都必須以天地之性為體，否則一切即成虛文，而人文世界中所有的禮樂刑政等制度，都是為了朗現天地之性或復性的目的而存在，若本體不明，則所有禮樂刑政的用就都是虛文了，因此誠即是本，而九經是末。同樣，經文中的「費（用之廣）」、「隱（體之微）」，以及仁（體之存）智（用之發）的關係，也都是體用模式下的詮釋進路。

然而，在履軒的詮釋系統中，他認為用兩兩相應的概念去詮釋經文，並不一定是經文原本就存在的旨意，甚至可能是後起的觀念：

理氣之說，與孔孟之言不合，尚復何論焉？但耦對可厭耳。（《逢原》，頁 165）

就廣義而言，理氣也可以視為一種體用模式的詮釋進路，雖然他沒有直接挑明理氣就是體用關係，但他在這裡很清楚說明理氣這種對應關係的說法，不是孔孟之學的本旨，甚至也不會是《中庸》裡面應該有的觀念：

此以上三十餘句，都主張理氣之說，而數演兩心精一之義矣，與子思《中庸》無干涉。夫《中庸》之序，焉用此物為哉！豈以《中庸》不道兩心、理氣為欠事，而欲竊添補，以充其顧與，則亦汰矣。（《逢原》，頁 165）

同樣的道心、人心這種相對的概念，也是如此：

道心者，對人心而言，子思之學，無人心之說，則不得援率性證道心也，率性無對故也。（《逢原》，頁 166）

甚至費隱之間，也只是單純文意上的舉對，並不特別存在著所謂的體用關係：註受病，正在以體用解費隱也。故大小之外，別求所以然之理，舉無形無象者以為隱，於是雖莫破之小者，以其猶有形象也，不得弗歸之費矣。凡以所當然、所以然論道理者，舉屬於妄謬，蓋漆園氏之遺臭云。（《逢原》，頁 176）

這些所謂的體用，如果不是來自於程朱等人的詮釋而不符合先秦儒學的本旨，就單純只是文意上的「耦對」而已，不是有什麼體用關係存在其中。在他的觀念裡，朱子太過習慣使用體用的模式去詮釋經文，很容易陷入了一種相對的觀念之中，即便朱子所講的還是體用一元、顯微無間的觀念，不一定就是履軒所理解的那樣，但履軒認為還是會在文句或文意上，總有一種相對應的概念產生，而這些都是他所要攻駁的：

註至誠無息、萬物得所、一本萬殊、道體道用，並不可從。程說尤為難從，天道人道、於穆不已、乾道變化，傳會之甚，頗駭視聽。⁴²

古人孟子以上，未有體用之說，解中不當用。⁴³

諸如理氣、體用、道心人心等兩兩相應之說，都是程朱等人所發揮（傳會）出來的說法，而不是先秦儒學的本旨了。

總結本段履軒所提出的重要觀點如下：（1）將理氣的觀念與論述模式視為後起之說，非孔孟及《中庸》本旨。（2）將朱子在《中庸》利用理氣、體用模式的詮釋文字，直接視為文意上的舉對而已。

由於履軒依《中庸》及朱注之文隨文說解，使得這五項議題的說解散落於四處，也沒有大篇幅或成系統的獨立論述文字，因此在釐定這五項議題彼此的細項關係時，較難以直截論斷，但綜觀這五項議題的內涵，至少彼此之間是互相形成一套有機的關係，進而架構起履軒自身的道學系統。

⁴² 日・中井履軒：《論語逢原》，頁 75-76。

⁴³ 日・中井履軒：《孟子逢原》，頁 106。

四、結 論

履軒所屬的懷德堂原本就是以朱子學作為核心的學術場域，然而他在面對朱子學的過程中卻往往展現出強烈的批判與攻駁，而「逢原」系列的著作尤其如此。然而，就朱子的《四書章句集注》而言，它既然作為承載與弘揚道學的重要著作，當然也必然有朱子的「自得」與「獨見」，但對於履軒而言，朱子的觀點既非自得也不是獨見，反而是遮蔽經典本義的障礙，而《逢原》的相關系列著作，其旨趣自然就是要藉由批判與攻駁的治學路徑，去廓清朱子所罩下的障蔽，還原出經文的原旨。然而，由於履軒攻駁時的遣詞用字過於激烈，致使他自身的觀點往往隱沒於行文之中，而他在理解與攻駁之後所重建的經解系統亦未能被清楚的掌握。因此，藉由《逢原》及其他相關著作的探蹟索隱，鉤深致遠，進而重建履軒經解中的道學觀點，使其以較具系統性的方式呈現出來，是一項必要的學術工作。

至於五項議題的觀點分別如下：（1）道統論：履軒瓦解了朱子所建立的道統系譜，不承認有孔、曾、思、孟的序列，歷史文獻只呈現出孟子上承孔子，而所謂的道心、人心也終究不過是虛偽臆度的產物，並非奠基於真實可信的文獻之上，而千年以後二程復得此一不傳之祕的事情，更屬傳會的無稽之談。（2）天道論：履軒將五行剔出了氣化的過程，同時也將朱子的氣化既能參與人事變化之餘，又可影響朝代興衰的觀點，修正為氣化只參與天地化育而不干預朝代的興衰治亂，只要是人為可以致力的事情，都不是氣化可以影響。因此，履軒特別重視人為的救治之道與積極的人事施為，而非將朝代的興衰治亂歸因於氣化。（3）心性論上：履軒提出了「物無性」、「氣稟無善惡，惡由習蔽來」、「性非渾然整全而待成長完成」三個重要的觀點，徹底與傳統宋明理學的共法背道而馳。「物無性」的觀點，將人的地位與價值從張載以來的「民吾同胞，物吾與也」的觀點抽離出來，凌駕在萬物之上。「氣稟無善惡」的觀點，將惡的來源，往後推至吾人日常生活經驗中的習蔽，雖然更重視日常生活經驗中習

蔽的影響，但卻使得惡的來源失去根源。「性非渾然整全」的觀點，更將渾然整全純粹至善的性，拆解成有不同階段的待成長進程，完全與宋明理學的觀點大相徑庭背道而馳。履軒心性論的特異之處，不僅僅只是與朱子立說的不同而已，而是歧出於整個宋明理學的共法了。（4）工夫論：在重視人的觀點之下，履軒的工夫論一樣也強調以人為核心，並主張「主意在行事上」，以人、人事為主的外在擴充工夫，而非無窮無盡的去格致萬事萬物之理，同時也將程朱的內在復性工夫視為是錯誤的途徑而予以攻駁，雖然凸出了重視人的觀點，但外在擴充與內在復性的劃分，反而彰顯了自身處於理解的歧途上。（5）體用論：履軒認為凡是理氣、體用、道心人心兩兩相對之說，都是源自於莊子的論旨，絕非先秦孔孟儒學本旨，都必須予以剔除，如此一來「體用一源，顯微無間」的理事關係，至此從中而截斷了。

從以上的論述來看，履軒經解中的道學觀點繼承程朱而來的已經少之又少了，修正與歧異之處卻是比比皆是，至此似乎可以論斷履軒並非完全紹繼朱子的道學。但履軒是否因此就反道學？這問題較難直截了當的論定，因為他雖然對朱子的道學予以批評與攻駁，看似有反道學的傾向，甚至在著作中出現了不少稱自己的詮釋為「經解」的詞彙，約略可見履軒是將自己定位成經學人物而非道學家，然而較為棘手的是履軒仍然有他自己的天道、心性、工夫、體用的觀點，雖然這些觀點履軒也一定會認為是從經文的本旨而來，但這不妨礙他也有道學觀點的事實，也就是履軒反對朱子的道學而想要回到經學，但在經學的詮釋過程中仍然建立了自己特有的道學觀點，這也使得要斷定履軒的學術特質，仍然是存在著無法刀切兩面、涇渭分明的可能性。

本文雖然嘗試去釐清履軒經解中的道學觀點，讓它以較具系統性的面貌呈現出來，但他的道學觀點置放於學術史的歷史脈絡中又有何重要性與特殊性，以及一些圍繞在《逢原》而產生的重要議題，例如江戶儒者對於《中庸》分章問題的討論與履軒的關係或差異情形為何，或者是履軒的詮釋體系在日本《中庸》學史的脈絡中該如何定位，甚至是懷德堂對於明代學術的接受情況如何影響竹山、履軒學說的形成，抑或是履軒從《雕題》到《逢原》系列之間的著作

呈現了何種的學術軌跡，以及與竹山的〈中庸斷〉、蘭州的〈中庸首章解〉有何不同的學術視野等等，諸如此類的學術議題，已無法於一篇之文中面面俱到了，是為本文的侷限。再者，若能將履軒置於 18 世紀下半葉德川日本以及東亞思想史之歷史脈絡中考量，宏觀 18 世紀東亞思想界反朱子學思潮之動向，並在此一思潮中衡定履軒批朱之代表性及其意義，深思在何種意義之下、何種方面之上、何種程度之內的反朱子學者？以及所謂「反朱」是何種意義的反朱等等？都是值得深入探討的，但備多力分容易使主軸隱沒，又限於篇幅所致，也唯有先奠基於此而期待日後的開展了。但就現階段而言，作為江戶經學中精通四部之學的履軒，他在《中庸逢原》中所展現的經解方法，實具有下列五項的特質：（1）以實證的角度審視思想的玄思義理，（2）將玄思義理的超越特質置回於歷史脈絡中去重新審視，（3）以文獻辨偽的治學方法去審視文獻依據是否真實，（4）以漢唐經師文字訓詁之學去審視玄思義理的創造性詮釋，（5）以人為本位及其所圍繞的人事與現世精神，去審視玄思義理物我無別的一理萬殊。這五項特質在在都具有不拘一格、不恪守一家一派的經解進路，在江戶經學中實獨樹一幟，從而建立起自己多元的經解方法，不僅具有閱讀上的價值，同時也值得學者的留意。

（責任校對：王誠御）

引用書目

一、傳統文獻

戰國·孟子著，宋·孫奭注疏：《孟子注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，2001 年。

漢·司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1962 年。

* 宋·朱熹：《四書章句集注》，臺北，大安出版社，2016 年。

（日）伊藤仁齋：《中庸發揮》，《日本名家四書註釈全書·學庸部 1》，

東京：東洋圖書刊行會，1913年。

- * (日) 中井竹山：〈中庸錯簡說〉，收入大阪大學懷德堂文庫復刻刊行會監修：《中庸雕題》，東京：吉川弘文館，1994年。
- * (日) 中井履軒：《中庸逢原》，收入大阪大學懷德堂文庫復刻刊行會監修：《中庸雕題》，東京：吉川弘文館，1994年。
- * (日) 中井履軒：《周易逢原》，收入大阪大學懷德堂文庫復刻刊行會監修：《周易雕題》，東京：吉川弘文館，1997年。
- * (日) 中井履軒：《論語逢原》，《日本名家四書註釋全書·論語部4》，東京：東洋圖書刊行會，1928年。
- * (日) 中井履軒：《孟子逢原》，《日本名家四書註釋全書·孟子部2》，東京：東洋圖書刊行會，1928年。
- * (日) 中井履軒：《古詩逢原》，《七經逢原》，《域外漢籍珍本文庫》，重慶：西南師範大學出版社、北京：人民出版社，2012年，據日本三村崑山鈔本影印，第3輯，第15冊。
- * (日) 中井履軒：《左傳逢原》，《七經逢原》，《域外漢籍珍本文庫》，重慶：西南師範大學出版社、北京：人民出版社，2012年，據日本三村崑山鈔本影印，第3輯，第15冊。

二、近人論著

- 田世民：〈批判性繼承朱子學的《論語》解釋論中井履軒《論語逢原》對朱子《集註》之批判與評論的意義〉，收入《日本江戶時代《論語》學之研究》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2018年。
- 束景南：《朱熹年譜長編》，上海：華東師範大學出版社，2001年。
- 周春健：《宋元明清四書學編年》，臺北：萬卷樓圖書有限公司，2012年。
- 張 亨：〈朱子的志業——建立道統意義之探討〉，《思文論集：儒道思想的現代詮釋》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2014年。

DOI:10.6327/NTUPRS-9789863500445

- 張文朝：《江戶時代經學者傳略及其著作》，臺北：萬卷樓圖書有限公司，2014年。
- 張崑將：〈朱子對《論語·顏淵》「克己復禮」章的詮釋及其爭議〉，《臺大歷史學報》第27期（2001年6月）。DOI:10.6253/ntuhistory.2001.27.04
- 陳逢源：〈「治統」與「道統」——朱熹道統觀之淵源考察〉，《「融鑄」與「進程」：朱熹《四書章句集注》之歷史思維》，臺北：政大出版社，2013年。
- 陶德民：《懷德堂朱子學の研究》，吹田：大阪大学出版会，1994年。
- 黃俊傑：〈中井履軒的孟子學：善性的「擴充」與「道」之人間性的重建〉，《東亞儒學史的新視野》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2006年。
DOI:10.6327/NTUPRS-9869998070
- * 黃俊傑：〈中井履軒對朱子學的批判：從《四書》的再詮釋出發〉，《東亞儒學史的新視野》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2006年。
- （日）Tetsuo, Najita 著，子安宣邦譯：《懷德堂：18世紀日本の「徳」の諸相》，東京：岩波書店，1992年。
- （日）久米裕子：〈中井履軒の《論語》注釈方法に関する一考察：《論語逢原》〈学而篇〉を中心に〉，收入加地伸行博士古稀記念論集刊行會編集：《中国学の十字路：加地伸行博士古稀記念論集》，東京：研文出版，2006年。
- （日）市來津由彦等編：《江戸儒學の中庸注釈》，東京：汲古書院，2012年。
- （日）水野圭子：《懷德堂的創立及其思想——論日本近世的儒家與大坂商人之融合》，臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，2015年，林啟屏先生指導。
- （日）加地伸行等著：《中井竹山・中井履軒》，《日本の思想家・24》，東京：明德出版社，1997年。
- （日）安井小太郎等：〈大學雜議中庸逢原解題〉，《日本名家四書註釈全書・學庸部1》，東京：東洋図書刊行会，1913年。

- (日) 安井小太郎等：〈論語逢原解題〉，《日本名家四書註釈全書・論語部4》，東京：東洋図書刊行会，1928年。
- (日) 西村時彦：〈履軒の経業〉，《懷徳堂考》，大阪：懷徳堂記念会，1925年。
- (日) 池田光子：〈中井履軒《孟子逢原》の王道観〉，《待兼山論叢（哲学篇）》第36號（2002年12月）。
- (日) 寺門日出男：〈中井履軒《論語逢原》の特徴について〉，收入加地伸行博士古稀記念論集刊行會編集：《中国学の十字路口：加地伸行博士古稀記念論集》，東京：研文出版，2006年。
- (日) 池田光子：〈中井履軒《中庸逢原》解説及び翻刻附集注〉，《大阪大學大學院文學研究科紀要》第49號（2009年3月）。
- (日) 武内義雄：〈懷徳堂と大阪の儒学〉，《武内義雄全集》，東京：角川書店，1979年，第10卷。
- (日) 相良亨：《近世の儒教思想：「敬」と「誠」について》，東京：塙書房，1982年。
- * (日) 南昌宏：〈大阪大学懷徳堂文庫所藏『中庸雕題』関連諸本〉，收入大阪大学懷徳堂文庫復刻刊行会監修：《中庸雕題》，東京：吉川弘文館，1994年。
- (日) 南昌宏：〈中井履軒『中庸』関連諸本の考察〉，《懷徳》第62號（1994年1月）。
- (日) 湯淺邦弘：〈中井履軒《大学雜議》の思想史的位置〉，《大阪大學大學院文學研究科紀要》第46號（2009年3月）。
- (日) 遠山敦：〈中井履軒『中庸逢原』の一特質—中和と中庸をめぐって〉，《論集》第9號（1999年3月）。
- (日) 遠山敦：〈中井履軒『中庸逢原』の誠をめぐって〉，《人文論叢》第18號（2001年3月）。
- (日) 藤本雅彦：〈中井履軒の中庸解釈の特質〉，《日本思想史学》第

17 號（1985 年 9 月）。

（日）藤居岳人：〈中井履軒撰《論語逢原》に見える聖人觀〉，《懷徳堂センター報》2005 年（2005 年 2 月）。

（日）藤居岳人：〈「中井履軒の性論と気稟論と：《論語逢原》を中心に〉，《懷徳》第 73 號（2005 年 1 月）。

（日）藤居岳人：〈中井履軒の性善説：《論語逢原》に見える「習」、「蔽」の語を中心に〉，《懷徳》第 74 號（2007 年 11 月）。

（説明：書目前標示 * 號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Huang, J.-J. (2006). Zhongjing Luxuan dui Zhuzi xue de pipan: Cong Sishu de zai quanshi chufa [Nakai Riken's critique of Zhu Xi studies: From the reinterpretation of the Four Books]. In *Dongya ruxue shi de xinshiye* [The new horizons of the history of East Asian Confucianism] (pp. 225-226). Taipei: National Taiwan University Press.
- Minami, M. (1994). Oosakadaigaku kaitokudoubunko syozou "tyuuyou tyoudai" kanren syohon [Texts related to the Zhongyong diao ti collected in the Osaka University Kaitokudō Library]. In *Zhongyong diao ti* [Interpretations of the Doctrine of the Mean] (pp. 218-225). A block-printed copy from the Osaka University Kaitokudō Library. Tokyo: Yoshikawa Koubunkan.
- Nakai C. (1994). Yuuyou sakkan setu [The wrong strip sequencing of the Doctrine of the Mean]. In *Zhongyong diao ti* [Interpretations of the Doctrine of the Mean] (pp. 6-8). A block-printed copy from the Osaka University Kaitokudō Library. Tokyo: Yoshikawa Koubunkan.
- Nakai R. (1994). Zhongyong fengyuan [Annotation of Zhu Xi's interpretation of the Doctrine of the Mean]. In *Zhongyong diao ti* [Interpretations of the Doctrine of the Mean] (pp. 164-196). A block-printed copy from the Osaka University Kaitokudō Library. Tokyo: Yoshikawa Koubunkan.

-
- Nakai R. (1997). Zhouyi fengyuan [Annotation of Zhu Xi's interpretation of the Classic of Changes]. In *Zhouyi diao ti* [Interpretations of the Classic of Changes] (pp. 121-272). A block-printed copy from the Osaka University Kaitokudō Library. Tokyo: Yoshikawa Koubunkan
- Nakai R. (1928). Lunyu fengyuan [Annotation of Zhu Xi's interpretation of the Analects]. In *Riben ming jia shishu zhu shi quan shu* [Complete works of commentaries on the Four Books by renowned Japanese scholars] (pp. 1-396). Lunyu Volume 4. Tokyo: Toyo Book Publishing.
- Nakai R. (1928). Mengzi fengyuan [Annotation of Zhu Xi's interpretation of the Mencius]. In *Riben ming jia shishu zhu shi quan shu* [Complete works of commentaries on the Four Books by renowned Japanese scholars] (pp. 1-475). Mencius Volume 2. Tokyo: Toyo Book Publishing.
- Nakai R. (2012). Gushi fengyuan [Annotation of Zhu Xi's interpretation of the Classic of poetry]. In *Qijing fengyuan* [Annotation of Zhu Xi's interpretation of seven classic texts] (pp. 189-487). Book 3. Volume 15. Chongqing: Southwest China Normal University Press; Beijing: People's Publishing House. A photocopy from Mitsumura Konyama's handwritten copy.
- Nakai R. (2012). Zuo Zhuan fengyuan [Annotation of Zhu Xi's interpretation of the Zuo Zhuan]. In *Qijing fengyuan* [Annotation of Zhu Xi's interpretation of seven classic texts] (pp. 468-652). Book 3. Volume 15. Chongqing: Southwest China Normal University Press; Beijing: People's Publishing House. A photocopy from Mitsumura Konyama's handwritten copy.
- Zhu, X. (2016). *Sishu zhangju ji zhu* [Collected annotations of the Four Books]. Taipei: Da'an Publishing. (Original work published in the Song dynasty)

臺大中文學報

(第七十七期抽印本)

中井履軒《中庸逢原》對 朱子經解的理解、攻駁與重建

林保全著

臺灣 臺北

國立臺灣大學中國文學系 印行

中華民國一百一十一年六月出版