

中井履軒《大學雜議》對朱子的評議 視角及其經學意義的衡定

林保全

清華大學華文文學研究所副教授

一、前言：履軒《大學雜議》經學價值的再思考

懷德堂是日本江戶時期(1603-1868)大阪的重要儒學中心，自三宅石菴(1665-1730)開堂設教以來名儒備出，諸如中井齋庵(1693-1758)、中井積善(1730-1804)、中井積德(字處叔，號履軒，1732-1817)、五井蘭州(1697-1762)等人都是著名的儒者¹。其中的中井積德，頗為獨樹一幟，著述不僅質量兼具，更具有強烈的個人學術風格，可以說是懷德堂諸儒中非常重要且值得研究的焦點²。由於懷德堂的學術特色，主要還是以朱子學為核心，因此研究懷德堂的四

本論文承蒙編委會、審查者惠賜修改意見，實惠我良多，謹致謝忱。

- ¹ 關於三宅石菴等人的學行傳略及其相關學術研究，可參閱張文朝：《江戶時代經學者傳略及其著作》（臺北：萬卷樓圖書公司，2014年）、湯淺邦弘編：《懷德堂研究》（東京：汲古書院，2007年）等相關著作。有關懷德堂的成立過程、學術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》（大阪：懷德堂記念會，1925年）、武內義雄：〈懷德堂と大阪の儒學〉，《武內義雄全集》第十卷（東京：角川書店，1979年）、陶德民：《懷德堂朱子學の研究》（吹田：大阪大學出版會，1994年）、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：政治大學中國文學系碩士論文，2015年）、テツオ・ナジタ(Tetsuo Najita)著，子安宣邦譯：《懷德堂：18世紀日本の「德」の諸相》（東京：岩波書店，1992年）等專論。
- ² 中井履軒是少數江戶時代著名的博雅通儒，著作遍及經史子集，其詳細目錄可參閱中井天生：〈水哉館遺編目錄〉（收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》學庸部·壹〔東京：東洋圖書刊行會，1923年〕，頁3-8）一文。至於履軒的行狀及著作介紹，可

書學自然是一門重要的學術領域，而履軒也不例外，有關他的研究也仍然是以四書學為主，只是相對來說，《論》、《孟》多於《學》、《庸》，而《大學》又遠遠不如前三者³。誠然，四書作為一個學術整體反映了朱子的經學旨趣，但彼

參閱三村崑山：〈履軒先生墓誌銘〉，收入同上書，頁1、舊題早野小石：〈履軒先生行狀〉，收入同上書，頁1-3、張文朝：《江戸時代經學者傳略及其著作》，頁190「中井履軒條」、狩野直喜著，鍋島亞朱華譯：〈履軒先生之經學〉，收入林慶彰主編：《經學研究論叢》第九輯（臺北：臺灣學生書局，2001年），頁295-299、加地伸行等著：《中井竹山·中井履軒》，收入小堀一正等：《叢書·日本の思想家》24（東京：明德出版社，1997年）等相關著作。又，履軒的治學及著述，皆有其獨特之處，因此即使是思想史類的專著，大抵皆有專章或專節討論，例如清水正之著，田世民譯：《日本思想全史》（臺北：聯經出版事業公司，2018年）、子安宣邦：《江戸思想史講義》（東京：岩波書店，1998年）等書即是，而履軒之重要性與獨特性即可見一斑。

³ 例如以《論語》、《孟子》為研究核心的有久米裕子：〈中井履軒の《論語》注釋方法に關する一考察：《論語逢原》〈學而篇〉を中心に〉，收入加地伸行博士古稀記念論集刊行會編：《中國學の十字路：加地伸行博士古稀記念論集》（東京：研文出版，2006年），頁634-646、寺門日出男：〈中井履軒《論語逢原》の特徴について〉，收入同上書，頁647-658、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〉，《懷德》第74號（大阪：懷德堂記念會，2006年），頁20-41、〈中井履軒撰《論語逢原》に見える聖人觀〉，《懷德堂センター報》（大阪：大阪大學大學院文學研究科文學部懷德堂センター，2005年），頁3-16、〈「中井履軒の性論と氣稟論と：《論語逢原》を中心に〉，《懷德》第73號（2005年），頁29-42、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卷（2001年6月），頁83-124、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〉，收入張文朝主編：《日本江戸時代《論語》學之研究》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2018年），頁247-281、池田光子：〈中井履軒《孟子逢原》の王道觀〉，《待兼山論叢》（哲學篇）第36號（豐中：大阪大學文學部，2002年），頁35-49、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〉、〈中井履軒對朱子學的批判：從四書的再詮釋出發〉，收入《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2006年），頁171-208、209-240等專論即是；至於以《中庸》、《大學》為研究核心的有藤本雅彥：〈中井履軒の中庸解釋の特質〉，《日本思想史學》第17號（東京：日本思想史學會，1985年），頁30-40、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（三重：三重大學人文學部文化學科，2001年），頁17-32、〈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（三重：三重大學人文學部哲學、思想學系，1999年），頁139-154、湯淺邦弘：〈中井履軒《大學雜議》の思想史的位置〉，《大阪大學大學院文學研究科紀要》第46卷（大阪：大阪大學大學院文學研究科，2009年），頁1-38等專論即是。很明顯地就研究關懷與數量而言，《論》、《孟》還是多於《學》、《庸》。另，本論文所採用朱子與履軒的《大學》底本為〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（臺北：臺大出版中心，2016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》學庸部·壹。

此所重不同，若分而視之，朱子也各自賦予了不同程度的經學內涵。履軒雖然對四書亦各自有所梳理與發揮，但由於所重者唯有《論語》、《孟子》、《中庸》，同時也只有用「雜議」的簡易方式來梳理《大學》，並未以「雕題」或「逢原」系列著作的態度來正視，顯見他對《大學》的重視實不如三書，因此今人的研究自然也忽略較多而關注少⁴。然而，《大學》既然為四書之一，在朱子的經學旨趣中就一定有其不可或缺的學術意義，而這個意義並不會因為履軒的貶抑而失去意義。反之，履軒輕視《大學》，正好可以作為尋繹出真正意義的切入角度，也就是說如果能夠釐清履軒的《大學雜議》（以下簡稱《雜議》）之所以輕視《大學》的原因，並且觀察他如何評議朱子的《大學章句》（以下簡稱《章句》），不僅能夠凸顯兩人對《大學》經典文本與內涵在認知上的歧異，同時也能進一步理解履軒是如何處理朱子所構築的四書體系。這樣的研究既可以補足履軒四書學研究中《大學》領域的不足，也可以用來衡定履軒與朱子學的關係。只是有關履軒《雜議》的相關研究仍屬罕見，不僅未能關注到履軒何以輕視《大學》的原因，而且也尚未深入分析他與朱子《章句》的歧異與內在原因，而這有待本文的探討與展開。因此，本論文嘗試藉由《雜議》作為基底去梳理履軒的觀點，進而與朱子的《章句》相互觀照，抽繹出履軒以何種評議的角度審視朱子，進而衡定其與朱子學的關係及經學史上的地位⁵。

⁴ 履軒以為「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。」由於秦火之故，履軒認為真正能傳孔子之道的書籍，只有《論語》、《孟子》、《中庸》而已，《大學》則顯然不在其中。上引參見中井履軒：《孟子逢原》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》孟子部·貳（東京：東洋圖書刊行會，1928年），頁96。

⁵ 據中井天生所云「雕題」、「逢原」系列的成書過程為：「吾先曾王父履軒先生之經業，有《七經雕題詳》、《略》、《七經逢原》。《逢原》壯歲所著，彙本塗竄，至不可讀，乃細寫在本經上頭，命名曰「雕題」。後三十年，又經刪改，行閒下趾，不復留餘白。於是鈔錄《雕題》，得二十卷，《七經雕題略》是也。其詳者，欲別寫一通，而厭其浩繁，乃所引宋明諸家說，悉削其氏號，會萃為一家之言，遂復舊名曰「七經逢原」，合《大學雜議》，共三十二卷」、「履軒先生著書，《雕題》以外不署名號，獨《逢原》則題「水哉館學」四字，據此可知在履軒的經典注疏中，現存的「逢原」系列應該是較為後來且重要的著作，而《大學雜議》不屬於逢原系列，其重要性就不如其他經典了。然門人欲睹履軒之著作誠屬不易，據序云：「斯書水哉館許受讀者，高足三人耳。懷德堂規，年踰四十，而通朱學者，獨得閱覽」，據此以及序中所云：「《逢原》據朱子《集註》而取舍，舉異而錯同」，可以知道履軒與朱子學的關係是相當密切的。上引參閱中井天生：〈刊大學雜議中庸論孟逢原序〉，收入中井履軒：《大學雜議》，頁1。此外，尚須留意

二、履軒的貶抑《大學》及其與朱子經解的歧異

履軒貶抑《大學》及其與朱子經解上的歧異，最主要的根本原因可聚焦於兩個層面：第一個層面是兩人對《大學》所扮演的型態與功能上的認知不同；第二個層面是兩人對《大學》文本中幾個重要觀念在經解上的歧出。就第一個層面而言，至少涉及了「《大學》是否可以視為四書的整體之一」、「《大學》是否為古之大學教人之法」、「《大學》文本是否為原貌」三個面向。

首先，是關於「《大學》是否可以視為四書的整體之一」，而這一點牽涉到履軒之所以貶抑《大學》經典地位的最根本關鍵。《大學》原本為《禮記》的一篇，在《漢書·藝文志》中屬於「百三十一篇」，是用來解釋《儀禮》的《記》，因此以性質而言本來就不是五經，但廣義而言可以說是五經支流。至唐代《五經正義》選入注疏時才列入「經」的範疇。南宋朱子又從中擷取《中庸》、《大學》與《論》、《孟》合編，兼以後世列為科舉程式，其性質與地位遂不可同日而語，至此也脫離了《禮記》之外，可以獨自與其他三書形成另一種經學體系的整體。誠然，朱子之所以編輯《四書章句集注》的原因難以論定於一，但其中一個目的，應該就是為了與道統論緊密地結合，將理論與實際結合成一完整的系統⁶。從理論來說，朱子之所以要闡明道統，正如同〈中庸章句序〉所揭示的：

《中庸》何為而作也？子思子憂道學之失其傳而作也。蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。其見於經，則「允執厥中」者，堯之所以授舜也；「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」者，舜之所以授禹也。⁷

的是，履軒藉由《大學》來批判朱子經學的作法，並非江戶儒者的特例，在此之前伊藤仁齋的《大學定本》、荻生徂徠的《大學解》，也都是藉由《大學》來批判朱子的經學，因此在學術的傳承中，履軒仍然是前有所承，而非作為一種特例的情況存在，只是履軒仍然有其特殊的進路，非藉由文本的深入分析則無法得知，故本文即在此基礎上展開與論述。

⁶ 朱子道統理論的相關研究，可參閱陳逢源：〈「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），頁63-104。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：臺大出版中心，2014年），頁223-273。等相關專論，履軒的道統的觀念，可參考子安宣邦《江戶思想史講義》，此處不再詳細深入討論。

⁷ 朱熹：〈中庸章句序〉，《四書章句集注》，頁19。

他認為道學的內涵就是道統，而道統的傳承其來有自，至少可以追溯到堯、舜及其所謂的十六字心法。至於堯舜以下的傳承譜系，朱子更是細緻地將其序列出來：

夫堯、舜、禹，天下之大聖也。以天下相傳，天下之大事也。以天下之大聖，行天下之大事，而其授受之際，丁寧告戒，不過如此。則天下之理，豈有以加於此哉？自是以來，聖聖相承：若成湯、文、武之為君，皋陶、伊、傅、周、召之為臣，既皆以此而接夫道統之傳，若吾夫子，則雖不得其位，而所以繼往聖，開來學，其功反有賢於堯舜者。然當是時，見而知之者，惟顏氏、曾氏之傳得其宗。⁸

堯、舜之後，朱子序列了禹、湯一系的君，以及皋陶、伊尹一系的臣，雖然身分有別，但都是參與承接及發揚道統的聖君賢臣。孔子雖然是周公以後的承繼者，但情況較為特殊，因為他既無帝王的君位，也不是輔弼之臣，不過朱子認為他能夠「繼往聖，開來學」，功勞反而賢於堯舜。曾子、子思、孟子，境遇也與孔子相同，因此他們轉而以著書的方式恢弘道統。從朱子的敘述來看，雖然這裏所說的主要還是在講道統序列中的聖賢人物，但其實也已經透露出著書載道的觀念。因此，四書其實就是承載著「道學」，只是各書恢弘道學的形式與其所重各有不同。也就是說如果從道統理論來看，四書其實是一個不可分割的整體，但在不可分割的整體中又各自扮演著不同的載體功能，《大學》亦是如此。

然而，履軒卻不將四書視為一個整體，甚至直指道統理論的謬誤，這在《孟子逢原》、《中庸逢原》等著作中，都可以看到這樣的觀點：

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。⁹

履軒認為所謂的道統論，在唐虞三代之時並無此說，不過就是由韓愈所肇端，而完成於程朱手中，嚴格來說都是後世的產物，並非先秦時期的舊說。再者，即使《孟子》書中有類似後世道統理論，但也沒有像朱子那樣太過加工斧鑿：

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

⁸ 同前註，頁 20。

⁹ 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），頁 165。

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。¹⁰

《孟子·盡心》中的原文，前後大抵相隔五百年，可是孔子之後的曾子、子思、孟子，其間不過百餘年，朱子既要加工成親手授受，又必斧鑿成孟子之後的千五百年無人能夠繼統，顯然已經與孟子之說大相逕庭了。諸如此類否定道統理論的言論極多，無法一一具引，但至少可以看到他確實是否定朱子的道統論。履軒既然否定了朱子的道統論，那麼「四書」與「孔、曾、思、孟」傳承譜系的關係，也就從中斷開了曾子一系了。再加上他認為能夠傳孔子之道的只有《論語》等三書，而《大學》未在其中的觀點，使得履軒並不認為四書可以如朱子那樣被看成一個整體。雖然他也沒有直接以文字表明要將四書拆裂，也沒有明言否定四書不能作為一個經學體系的整體，但他一方面將曾子與孔、思、孟三子的關係斷開，而另一方面又將《大學》絀落於四書行列之外，實際上也就達到了拆解四書作為一個整體的效果。尤其是履軒直接否定《大學》為曾子所作的說法，更是將《大學》從四書的體系與架構中斷開的重要理論來源：

孔氏之遺書，孔子之言，曾子之述，曾子之意，門人之記，並是臆度，絕無左證。篇中若無「曾子曰」三字，其必以為皆曾子之筆也。¹¹

直截明白地就朱子所說的《大學》為曾子所作的相關解釋，一併以「臆度」予以否定。同時，也提出了《大學》不如《中庸》，而時序上也不是在《中庸》之前的觀點：

此篇體裁行文，究竟不脫於《戴記》之臭味，非《中庸》之倫也。……子思《中庸》之前，未有以誠字論道理工夫者，此篇有誠意，必是子思以後之書矣。……此篇蓋成於一人之手矣，一篇中自相為經緯者，《戴記》諸篇，其例不乏。此篇亦不當判經傳矣。¹²

他認為《大學》文筆明顯不如《中庸》，而其體裁行文也不過就是《禮記》諸篇之流，與子思所作的《中庸》根本無法比擬。再者，履軒認為到了《中庸》才開始使用「誠」字來論道理、工夫，在此之前未見有用誠字論道，而《大學》裏面既然有「誠意」的概念，顯然就不會是在《中庸》之前就出現的。關於這個論

¹⁰ 同前註，頁 167。

¹¹ 中井履軒：《大學雜議》，頁 4。

¹² 同前註，頁 4-5。

點其實還有可商榷的空間，因為他只有論斷而沒有證明，但總之履軒就是這樣擲定成局地認定「誠」的觀念及其工夫理論不得早於《中庸》，否則即屬晚出。再者，履軒認為《大學》一體成文，與《禮記》其他篇章性質相同，絕沒有所謂的經傳之分，朱子判為經傳之別，更屬無稽之談。從履軒的否定道統論，以及認定《大學》文本的作者、時序等相關觀點，都正面表列出他不認為《大學》可以與三書並列，同時《大學》文本的順序，也不會早於或優於另外三書。而這些都是履軒之所以貶抑《大學》的最根本原因。

其次，是有關「《大學》是否為古之大學教人之法」的部分。上述道統論是將四書視為一個整體來觀察，接下來則是單獨觀察《大學》，如此一來各書所承載與恢弘道統的型態就有明顯的不同了。以《大學》而言，朱子認為它的型態就是「古之大學所以教人之法」，目的就是為了達成「復其性」：

《大學》之書，古之大學所以教人之法也。蓋自天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性矣。然其氣質之稟或不能齊，是以不能皆有以知其性之所有而全之也。一有聰明睿智能盡其性者出於其間，則天必命之以為億兆之君師，使之治而教之，以復其性。¹³

《大學》一書其實就是上古三代時期大學教育中的教人之法，是為去除氣稟之性的障蔽而達成復性的目的，以反求吾人能夠知其性之所有而全之。此外，朱子也認為大學是銜接小學的重要階段，透過小學與大學不同階段的涵養與學習過程，遂可成就一完整的人：

三代之隆，其法寔備，然後王宮、國都以及閭巷，莫不有學。人生八歲，則自王公以下，至於庶人之子弟，皆入小學，而教之以灑掃、應對、進退之節，禮樂、射御、書數之文；及其十有五年，則自天子之元子、眾子，以至公、卿、大夫、元士之適子，與凡民之俊秀，皆入大學，而教之以窮理、正心、修己、治人之道。¹⁴

三代時期上至王宮下至閭巷，皆有學校可以就學。而八歲時可入小學，學習灑掃、應對、進退之節，以及禮、樂、射、御、書、數之文，至十五歲時則可入大學，進而學習窮理、盡心、修己、治人之道，此即為小學大學之別，而大學又是銜接於小學之後用以成聖成德。除此之外，朱子也指出《大學》所提出的一套具

¹³ 朱熹：〈大學章句序〉，《四書章句集注》，頁1。

¹⁴ 同前註。

體途徑與方法，是用來涵養德性的重要階梯：

夫以學校之設，其廣如此，教之之術，其次第節目之詳又如此，而其所以爲教，則又皆本之人君躬行心得之餘，不待求之民生日用彝倫之外，是以當世之人無不學。¹⁵

「次第節目之詳」就是書中的三綱領八德目，而之所以有此次第節目，是由人君「躬行」之後所獲得的「心得」，其特點又能不離「民生日用彝倫」，故當時之人皆無所不學。唯至周之衰世，聖君不作學校不修，孔子遂獨取先王之法傳誦後世，其後曾子則獨得其宗傳，並作此書以傳義天下：

時則有若孔子之聖，而不得君師之位以行其政教，於是獨取先王之法，誦而傳之以詔後世。若〈曲禮〉、〈少儀〉、〈內則〉、〈弟子職〉諸篇，固小學之支流餘裔，而此篇者，則因小學之成功，以著大學之明法，外有以極其規模之大，而內有以盡其節目之詳者也。¹⁶

「獨取先王之法」並不只限於《大學》，諸如〈曲禮〉、〈少儀〉、〈內則〉、〈弟子職〉等篇，也曾是孔子誦傳後世的內容，只是這些篇章的性質與《大學》的內涵不同，是屬於後來小學的支流。小學之後必有大學，用以擴內充外，進而完成內聖外王的境界。因此，曾子此篇之作，就是爲了銜接小學之後的教育，用來達成復性成聖，若欲外王則有「極其規模」可依，若欲內聖則有「節目之詳」可循。

然而，履軒卻不認爲上古三代之時有大學、小學之分，至多只能有大學，而沒有朱子所說那樣的小學存在：

古者有大學，而無小學。蓋大學者國學也，其他左學右學、東膠西膠、庠序之類猶多矣。國學其冠也，故與眾學比擬，而有大學之名焉。¹⁷

所謂的大學其實就是國學，諸如左學、右學、東膠、西膠、庠序之類的眾學，一樣都是指學校，只是國學乃一國之冠，故以大學稱謂，用以區別於其他眾學。再者，他也認爲朱子所劃分的小學、大學，是以人之年齡劃分，可是如果還原於歷史事實的話，大、小學只是國學與眾學的差別，絕不是年齡上的不同而有大小之分：

¹⁵ 同前註。

¹⁶ 同前註，頁2。

¹⁷ 中井履軒：《大學雜議》，頁3。

此學之大小，而不在於人之大小也。夫眾學，其實皆小學也，然各自有名稱，而無特占小名者。天子之元子、眾子，公卿、大夫、元士之適子，年十五皆入大學，則公卿、大夫、元士之眾子，不得入焉；中士、下士之子，亦不得入焉，此等並宜入眾學。凡年十四以下，未必入學，以其幼稚也。且在家受保傅之訓，學文畫，誦古訓而已矣。其或隨兄長，附入眾學者，亦不可謂必無之，但無專教小兒之學宮耳。¹⁸

從制度來看，履軒並不認為有朱子所說的那種小學，專門教導八歲入學的小兒之學，比較合理的情況應該就是隨著兄長附入眾學之中學習，要不然就是在家受保傅之訓導，學文書、古訓而已。朱子諸如此類的矛盾，履軒認為實際上是受到了《漢書·藝文志》的影響：

《漢·藝文志》有小學門，而其所載，皆〈蒼頡〉、〈史籀〉、〈急就〉諸篇，文畫之冊而已矣，無兼涉洒掃應對。凡弟子之職者，以其小兒所學，故稱小學耳，亦非學宮之謂。班固曰：「古者八歲入小學。」此本于劉歆之書而為言也，亦泛稱就學文畫之處，為小學耳，非謂實有小學宮也。然啟後世之謬說者，斯言云。¹⁹

即使《漢書·藝文志》設立了小學一類，但這一類並不是真的在指學校，而是為了收錄識字文書之學而已。至於所謂的〈弟子職〉之類，也不涉及灑掃應對，只是因為〈弟子職〉是有關小兒之學，才以小學稱之，並非指學校或學宮。總之，履軒認為朱子將《大學》視為古之大學教人之法的說法，根本就是臆度之詞：

朱子序中，分疏大學、小學，頗明備，然皆臆度之言。劉歆、班固之外，絕無左證。《戴記》、《管子》諸書，可以見矣。²⁰

由於朱子受到了劉歆(50? B.C.-23 A.D.)、班固(32-92)說法的影響，才有所謂的八歲入小學，十五歲入大學的說法，而這樣的說法在文獻上並沒有其他的證據可以佐證，即使以兩漢以後的史料來看，小學也不是朱子所謂的那種小兒之學：

按北魏〈高佑傳〉：「祐以郡國雖有大學，縣黨宜有黌序，乃縣立講學，黨立教學，村立小學。」所謂小學，是庠序之小者耳，非童學之謂。

北魏〈儒林傳〉云：「詔立國子大學、四門小學。」又云：「詔營國學，

¹⁸ 同前註。

¹⁹ 同前註。

²⁰ 同前註，頁 3-4。

樹小學於四門。」又「劉蘭年三十餘，始入小學，書〈急就篇〉。」²¹履軒引了這兩條史料，就是爲了證明小學的稱謂單純只是爲了區別以及對應郡國國學，而以大、小來別稱，小學絕對不是爲了指稱小兒之學，也不是專門爲了學習灑掃應對之學。從履軒的觀點來看，大學並不存在著朱子所說的那樣，是爲了銜接小學的重要階段，同時更不存在是爲了進入另一種與小學不同的境界而設立。從這一段論述來看，履軒嘗試從史料中的制度層面，來凸顯朱子只偏向經術上的理論建構，卻忽視了此一典章制度在歷史上是否真實存在或合理的可能性等問題。

其三，關於「《大學》文本是否爲原貌」的部分，這一點也就是《大學》是否爲古本的問題。大致而言，朱子並不認爲《大學》是先秦時期的原貌，因此序文即有明言：

顧其爲書猶頗放失，是以忘其固陋，采而輯之，閒亦竊附己意，補其闕略，以俟後之君子。²²

由於此篇有所「放失」，於是他進行了「采而輯之」、「補其闕略」的學術工作來彌補。而所謂的「采而輯之」，實際上包含了將文本分析爲經一章傳十章以及錯簡的訂正：

右經一章，蓋孔子之言，而曾子述之。其傳十章，則曾子之意而門人記之也。舊本頗有錯簡，今因程子所定，而更考經文，別爲序次如左。²³

至於後者的「補其闕略」，則是指朱子自己所增添的「格致補傳」：

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……。²⁴

從朱子所進行的學術工作來看，很明顯他認爲現存的《大學》並非古本，因此必須藉由錯簡的訂正才能復原。但最棘手的是他認爲第五章的傳已經亡佚，於是決定自己來「補傳」還原。朱子的「補傳」明顯就是自己的學術加工產物，並不是訂正錯簡那樣的單純。而履軒並不同意他的「格致補傳」，他認爲「補傳」的內容是非常「可怪」：

「補傳」尤可怪者，在於以窮理至極，豁然貫通無不明，爲初學工夫也。

²¹ 同前註，頁5。

²² 朱熹：〈大學章句序〉，頁3。

²³ 同前註，頁4。

²⁴ 同前註，頁9。

意未誠心未正之初學小子，而使之求聖人之極功，豈非躐等之甚乎哉。²⁵ 當然，履軒是以他自己對《大學》整體的理解角度來看「格致補傳」，因此才有所謂「躐等」之說。他的批評是否切中朱子的本義，其實還有很多探討與商榷的空間，但就原則上來說，他不同意朱子的「補傳」是很明確的，若從他的《天樂樓章句》沒有保留「補傳」的相關文字來看，也就可以知曉了。至於錯簡的部分，履軒雖然沒有直接明言《大學》文本有「錯簡」，但其實是有這樣的觀念：

古本實不可易，而其次序錯亂，則亦不可弗釐正焉。²⁶

他認為今本的《大學》即是古本，只是次序錯亂，必須加以釐正，而所謂的「次序錯亂」，其實意涵等同錯簡。再者，從他對《天樂樓章句》的分章情況來看，也可以發現他對《大學》的文本確實是有分章與更移的學術工作，這也符合他所說的「不可弗釐正」。但他處理的方式，也不是單純地承襲朱子的《章句》加以整理而已，而是有他自己的一套原則，但這裏必須先梳理朱子的分章之後，才能對應出履軒的分章特色與原則，因此先以朱子的《章句》為基準，對照《禮記·大學》之後整理成下列的表格²⁷：

《禮記·大學》	《大學章句》	
「大學之道」至「未之有也」 (此謂知本，此謂知之至也)	經 1	「大學之道」至「未之有也」
所謂誠其意者 曾子曰 (* 朱子移至傳 6)	傳 1	「康誥曰」至「皆自明也」 (釋明明德)
	傳 2	「湯之盤銘」至「不用其極」 (釋新民)
詩云瞻彼 詩云於戲 (* 朱子移至傳 3 後半)	傳 3	「詩云邦畿」至「沒世不忘也」 (釋止於至善)

²⁵ 中井履軒：《大學雜議》，頁 16。

²⁶ 同前註，頁 5。

²⁷ 履軒《天樂樓章句》的分章情況，湯淺邦弘〈中井履軒《大學雜議》の思想史的位置〉中已有詳細的表格，然由於轉引不易，故本文重新製成兩表以利行文說明，其餘的對照表格，敬請參閱原文。此外，亦可參考山下龍二：《大學·中庸》（《全釋漢文大系》第三卷〔東京：集英社，1974年〕，「〔大學〕解說」，頁 19-20、23-26）所整理的表格，亦可清楚理解《古本大學》與《大學章句》的變動及其各自的結構情況。至於古本、今本《大學》相關文獻的探討與分析，敬請參閱黃進興：〈理學、考據學與政治：以《大學》改本的發展為例證〉，《優入聖域：權力、信仰與正當性》（臺北：允晨文化實業公司，1994年），頁 351-391，及唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1991年）等相關章節，皆有詳細的探討與分析，由於篇幅所限，無法一一引述其成果。

康誥曰 (* 朱子移至傳 1)	傳 4	「子曰聽訟」至「此謂知本」 (釋本末)
湯之盤銘曰 詩曰周雖 (* 朱子移至傳 2)	傳 5	「所謂致知」至「知之至也」 (釋格物、致知之義) (* 即格致補傳)
詩云邦畿 詩云緡蠻 子曰於止 詩云穆穆 * (* 朱子移至傳 3 前半)		
子曰聽訟 (* 朱子移至傳 4)	傳 6	「所謂誠其意」至「必誠其意」 (釋誠意)
「所謂修身」	傳 7	「所謂修身」至「在正其心」 (釋正心修身)
「所謂齊其家」	傳 8	「所謂齊其家」至「不可以齊其家」 (釋修身齊家)
「所謂治國」	傳 9	「所謂治國」至「在齊其家」 (釋齊家治國)
「所謂平天下」	傳 10	「所謂平天下」至「以義為利也」 (釋治國平天下)

從《禮記》本的《大學》到朱子的《章句》，朱子的整理原則已經如上所述，主要就是分經分傳、錯簡的訂正以及「格致補傳」的增益，但最重要的核心精神則是盡可能地「規整化」及「系統化」《大學》的文本，也就是說朱子認為經如果是作為總綱而存在，那麼傳就是規整及系統地作為解釋經文的目的而存在。因此，從《章句》的傳七到傳十，與《禮記》的《大學》文本維持原樣的現象來看，朱子認為這應該就是規整性、系統性的證據遺留，先秦時代的古本應該就是有這樣的規整性與系統性，只是由於文本流傳時的「放失」，因此才必須將錯簡訂正復原。至於經一至傳六的部分，朱子則是根據經文中所提到的重要關鍵詞彙，也就是《章句》中的「釋明明德」、「釋新民」、「釋止於至善」、「釋本末」、「釋格物、致知之義」、「釋誠意」等等，將《禮記·大學》文本中所提到有關上述相關的字句，各自進行移動並還原成他心目中的原樣，如此一來《大學》文本遂還原成規整而又具系統的文本了，這也是他所說的：

凡傳十章：前四章統論綱領指趣，後六章細論條目功夫。²⁸

前四章是總論綱領旨趣，就是「釋明明德」至「釋本末」諸章，而「釋格物、致

²⁸ 朱熹：《大學章句》，頁 15。

知」即是後六章的細論條目工夫。

履軒在相同程度上也認為《大學》文本應該是具有規整性與系統性的特點，因此在他的第八章至十一章，仍然保留了《禮記》本的順序，而且他的第七章也是接受了朱子《章句》的順序，而不是依照《禮記》本的文本順序，簡單來說章七到章十一，履軒的章句是跟朱子相同的，而這樣的情況實際上也是承認古本《大學》是具有規整性與系統性的觀點，在這一點上兩人是一致。然而，相較來說履軒的規整性與系統性，顯然在第六章之前與朱子有很明顯的不同，若將履軒與朱子的分章製成下列對照表：

《大學章句》		《天樂樓章句》	
經 1	「大學之道」至「未之有也」	1	「大學之道」至「慮而后能得」 (取經 1 前 9 句) 「詩云邦畿」至「沒世不忘也」 (將傳 3 移至此)
傳 1	「康誥曰」至「皆自明也」	2	「湯之盤銘」至「不用其極」 (原傳 2)
傳 2	「湯之盤銘」至「不用其極」	3	「康誥曰」至「皆自明也」 (原傳 1)
傳 3	「詩云邦畿」至「沒世不忘也」	4	「古之欲明」至「致知在格物」 (取經 1 「古之欲明明德」以下 13 句)
傳 4	「子曰聽訟」至「此謂知本」	5	「物有本末」至「則近道矣」 (取經 1 「物有本末」以下 4 句) 「自天子以至」至「未知有也」 (取經 1 「自天子以至」6 句) 「子曰聽訟」至「此謂知之至也」 (原傳 4)
傳 5	「所謂致知」至「知之至也」(格致補傳)	6	「物格而后」至「天下平」 (取經 1 「物格而后」以下 7 句)
傳 6	「所謂誠其意」至「必誠其意」	7	「所謂誠其意」至「必誠其意」 (原傳 6)
傳 7	「所謂修身」至「在正其心」	8	「所謂修身」至「在正其心」 (原傳 7)
傳 8	「所謂齊其家」至「不可以齊其家」	9	「所謂齊其家」至「不可以齊其家」 (原傳 8)
傳 9	「所謂治國」至「在齊其家」	10	「所謂治國」至「在齊其家」 (原傳 9)
傳 10	「所謂平天下」至「以義為利也」	11	「所謂平天下」至「以義為利也」 (原傳 10)

從對照表來看，可以知道履軒不僅不接受朱子的經傳分析，而且還將朱子原本的

經一章，也就是《禮記》本第一段的總綱，割裂成不同的單位：

大學之道……慮而后能得。〔《天樂樓章句》第一章〕

物有本末……則近道矣。〔《天樂樓章句》第五章前半〕

古之欲明明德於天下者……致知在格物。〔《天樂樓章句》第四章〕

物格而后知至……國治而后天下平。〔《天樂樓章句》第六章〕

自天子以至於庶人……未之有也！〔《天樂樓章句》第五章後半〕²⁹

可見履軒明顯將《禮記》本與《章句》本的首章，割裂成四個章節，而且順序也不是依照原來首章的順序。他之所以如此割裂的原因，主要也還是相信《大學》的文本具有規整性與系統性，只是他的原則顯然不是朱子的那套進路，因為朱子所採取的方式是將經傳分離之後，按照經的每個關鍵詞彙，也就是三綱領、八德目的順序，一一重新安排每章傳的內容。然而，履軒的規整性與系統性，卻是表現在不分經傳，並且將朱子視為經的部分，按照三綱領與八德目的順序，一一割裂並以之與朱子各章的傳搭配，也就是說最大的差別在於經是否屬於一個完整的單位。以《天樂樓章句》的第一章為例，其實跟《禮記》本與《章句》本一樣，都是開宗明義揭示「三綱領」以及「定靜安慮得」的觀念，而朱子所搭配的傳一至傳三，分別就是順著三綱領「釋明明德」、「釋新民」、「釋止於至善」而來。可是履軒卻不依從朱子的順序，而是剛好顛倒過來，他的第一章「慮而后能得」之後隨即為：

《詩》云：「邦畿千里……」《詩》云：「緡蠻黃鳥，……」子曰：「於止……」《詩》云：「穆穆文王……」為人君……止於信。《詩》云：「瞻彼淇澳……」《詩》云：「於戲前王不忘！」……此以沒世不忘也。³⁰

事實上這一段即是《章句》的傳三，由於這段裏面大抵皆有與「止」相關的字詞，因此朱子將此段安排為「釋止於至善」，但履軒卻是直接繫在「慮而后能得」之下。至於《天樂樓章句》的第二章，則是與朱子《章句》的傳二相同，也就是「湯之盤銘」一段，第三章則是朱子《章句》的傳一，也就是「康誥曰」一段。從這樣的安排順序來看，履軒的處理方式正好跟朱子的安排順序顛倒，遂成為了先釋「止於至善」，再釋「新民」，後釋「明明德」，這樣的安排約略有為

²⁹ 中井履軒：《大學雜議》，頁7-8。

³⁰ 同前註，頁7。

反朱子而反的意味存在。

至於《天樂樓章句》的第四章純粹只取經文，而第五章則是取經文「物有本末」至「此謂知本」之外，又將原本《章句》傳四移至此章，但這與朱子《章句》處理的精神是一致的，因為傳四在《章句》中本來就是用來「釋本末」一段的經文，而履軒則是直接合併為一章。至於《天樂樓章句》第六章則是八德目原文，而往下的七至十一章，則是分別解釋「誠意」至「平天下」諸德目。

從履軒的《天樂樓章句》來看，雖然最後所呈現的分章結果跟朱子的《章句》非常不同，但其核心精神大抵都建立在《大學》文本應該有一定程度的規整性、系統性之上所展開，只是朱子的規整性與系統性，表現在經一章傳十章，而傳十章又非常規整與系統地在逐文逐條解釋經文，同時也將經文視為「孔子之言，曾子述之」，傳則是「曾子之意，門人記之」，分別區分兩種記述者身分的不同。至於履軒的規整性與系統性，則表現在先截取三綱領的一段，接續著數段解釋前面的綱領，反覆至三綱領結束之後，再以原樣的方式處理八德目。造成這樣的差異，最主要的原因應該是他不認同《大學》文本存在著經傳的分別，同時也沒有所謂的孔子之言，曾子所述之類的觀點。他認為《大學》根本不是什麼曾子述孔子之言，以及曾子門人記曾子之言，這些說法都沒有佐證，只是朱子自己的臆度之詞，也就是說他認為《大學》跟《禮記》的各篇一樣都是傳記之流，不是什麼孔氏遺書，因此也沒有所謂的經傳之別。

再者，從他所進行的學術工作來看，事實上與朱子一樣都認為今本的《大學》有錯簡的情況存在，只是相對來說朱子至少還標舉《大學》文本是孔子遺書的大旗，而其中還包含了曾子所述的孔子之言，以及門人所述的曾子之意，履軒就完全奪旗易幟地否定《大學》是孔子遺書的觀點，單純只將它視為《禮記》各篇的傳記之流，而其地位自然遠遠不如三書了。

雖然履軒與朱子都是針對《大學》的錯簡進行經典文本上的回正，同時也相信古本《大學》在文本上具有規整性與系統性的特色，但由於履軒貶抑了《大學》的地位，不採信它是孔子遺書或有曾子述理的觀點，使得朱子在《大學》文本中所建立起來的經、傳系統，也跟著被履軒所拆解了。不過要說明的是，這種「貶抑」實際上是相對於朱子的「抬升」《大學》而言，因為履軒的意見終究只停留在學術上的討論，而實際上曾子的地位並沒有因此下降，《大學》與其三書的關係也沒有因此而真正的斷開。

三、履軒與朱子對《大學》文本重要觀念理解的歧異

履軒與朱子對《大學》經解歧異的第二個層面，是有關理解文本中「明明德」、「格物致知」兩個重要的觀念。由於朱子對於「明明德」、「格物致知」的理解相當重要，而學界也已經有很深入的探討與分析，但由於下面主要是觀照朱子與履軒在此議題上理解的歧異，因此有關朱子的理解之處，主要還是隨文說解大意，暫不擴大涉入朱子其他經典註釋以及文集書信中的相關論述。

首先是關於「明明德」，朱子在解釋三綱領的時候，主要是以復性的觀點來說解，雖然《大學》不像《中庸》那樣有很明確提到天命、天道、心性的詞彙，但「明明德」是《大學》中少數且重要的關鍵詞彙，因此朱子在此帶入了心性的詮釋：

明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。新者，革其舊之謂也，言既自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也。止者，必至於是而不遷之意。至善，則事理當然之極也。言明明德、新民，皆當至於至善之地而不遷。蓋必其有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私也。³¹

朱子將「明德」視為天命之性、義理之性，而「明明德」的「明」則為復性，性之所以要復，是因為義理之性本無時不明，然由於氣稟也就是氣質之性的影響，使得義理之性暫時受到障蔽，因此需要以復性的工夫，來朗現其義理之性，故朱子對於「明明德」的「明」，就是將其視為「復其初」，或者說就是復性的概念。朱子在解釋傳一的「天之明命」也是如此：

天之明命，即天之所以與我，而我之所以為德者也。常目在之，則無時不明矣。³²

將「明命」視同為「明德」，概念上也等同於義理之性。至於往後的「親民」、「止於至善」，朱子則是把握將此義理之性向外推擴的原則來詮釋。因此「親民」就解釋成「新民」，代表著自己明德之後，更要推及他人使其「去舊染之汙」，用以完成自我明德之朗現，而後推擴於至善之地而不遷，此即為「止於

³¹ 朱熹：《大學章句》，頁5。

³² 同前註，頁6。

至善」。至於「至善」的具體的表現，則是「盡夫天理之極，而無一毫人欲之私」，也就是義理之性純粹至善的至高境界。

然而，履軒並不同意將心性、復性的觀念引進來詮釋，因此在他的《大學》詮釋系統中，就看不到復性的觀念：

明明德，下文引《書》釋之，然唯徵其文字而已，未論其工夫，故其本意難的知焉。³³

履軒認為「明明德」及其下文引《尚書》的相關敘述，都不像是在論述復性的工夫，也就是說這些敘述的性質比較像是在徵引文字而已，很難確定是否真的有提出復性的工夫理論。再者，他也不像朱子那樣將明德解釋成義理之性：

德者，得也。脩之自有工夫，工夫既成，而有得於己，然後稱之為德也。所謂明德者，蓋從其既明之後，稱言之耳，非明德者素自備於己之謂也。³⁴

「德」解釋成「得」，是傳統舊訓中很常見的解釋，而他所認為的「德」，其實是指藉由工夫既成之後的有所「得」，而這種有所得的「得」，在古訓中並不與「道德」概念有直接的關連。因此，所謂「明德」的「明」，也只能解釋成在有所得之後用「明」來稱讚此一有所得，而不是像朱子所說的那樣，是用來指涉作為本有「義理之性」的「明德」。此外，他對於「克明峻德」的解釋也與朱子非常不同：

且雖堯之聖，亦非峻德素自備於己，又明之必有工夫，但不待教戒，自能知德之宜脩，而脩之之方，亦不甚勞思慮，故名之為生知也。脩之之功，亦不甚費力，而無勉強之勞，故名之為安行也。所謂克明峻德者，從堯能脩明之，而峻德既立之後，稱贊之也。若謂堯之生知安行，峻德素既備於己，聖人固無氣稟之拘，又何曾有人欲之蔽，則峻德不待更明之也。《尚書》之文，為不通。³⁵

履軒解釋「峻德」的邏輯如同「明德」，一樣視同為一種已完成的稱讚語或描述詞彙，而非確指義理之性。再者，他同樣也認為如果要讓所得能夠有所「明」、有所「峻」的話，仍然要具備一定的工夫途徑才能達成，不可能不行工夫就能有

³³ 中井履軒：《大學雜議》，頁13。

³⁴ 同前註。

³⁵ 同前註。

所得，不能沒有工夫就能自明、自峻，也就是說並非一開始就是自然而然「素自備於己」了。只是堯舜聖人與一般人不同的地方，就在於他們有類似於「利根」的特質，往往「不待教誡」，也不太需要過多的後天工夫就能自然成就。因此，「克明峻德」只是代表堯舜之德既已修明之後的稱讚之詞，絕不能像朱子那樣將「峻德」解釋成「明德」、「素既備於己」的義理之性。至於「親民」、「其命維新」也不能如朱子那樣解釋成「自新」或「能新其德以及於民」：

「作新民」，謂鼓舞作興其民而新之也，非自新之謂。「其命」，謂上天福祐之命，非王者受命之謂。「維新」與「舊邦」對，言邦雖舊，而盛昌日增，是福祐之新也。³⁶

他認為新民只是「鼓舞作興」人民，也就是藉由鼓舞振興使人民新起，而非自新其本有之德，「維新」也只是指「福祐之新」，非朱子所說的那樣「能新其德以及於民」。

從履軒的解釋來看，表面上只是不認同將心性、義理之性引進來詮釋，但其背後會有很嚴重的理論問題，尤其是如果這裏的解釋不是朱子所說的義理之性，而將「德」解釋成「得」，則所得並不能確保成德的可能性，那麼堯舜又如何能藉由「得」而成爲有「德」的堯舜？再者，所得如果僅能流於知識層面的聞見之知，固然能有所積累，然而積累越多的「得」，終究與儒家重視德性之知的本義有所悖離，更何況堯舜聖人也從來不是因爲他們的聞見之知而讓後來的孔孟及儒家希聖希賢。再者，堯舜之德既然不是一開始就素備於己，但既已成德之後，又如何能確保其德不會喪失而永遠能「克明峻德」？另外棘手的還有，他在《雜議》中並未直接表明他的心性立場，只是很單純地否定朱子的觀點，並且用較爲傳統的詰訓來解釋所謂的德，因此他對心性的立場究竟爲何，也很難於此遽下論斷，而這也不能僅就《雜議》立論了。

接下來是有關「格物致知」的解釋。在朱子的系統中格物致知是一套非常重要的觀念，代表著工夫理論的開展，他也多次在格物致知的關鍵詞彙中加以梳理，例如在解釋經文首次提到的八條目：

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。³⁷

³⁶ 同前註，頁 14。

³⁷ 朱熹：《大學章句》，頁 5。

致知就是將自己的知識領域無限推擴，盡可能地知道世間所有萬事萬物，而格物就是窮究事物之理以至於無所不到、無所不入，而「物格而後知致」則是：

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。脩身以上，明明德之事也。齊家以下，新民之事也。物格知至，則知所止矣。意識以下，則皆得所止之序也。³⁸

如果上述的「格物」、「致知」是比較朝向工夫的進路來解釋，那麼「物格」與「知至」就是比較偏向所到達的結果來說明，因此才有所謂的「無不到」、「無不盡」。至於「格致補傳」，朱子的說法就更為清楚：

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。³⁹

朱子認為萬事萬物皆有其理，而人心則具有認知的功能，但往往未能窮理，遂導致知有未盡，因此《大學》教人之法首先就是著重在即物窮理，藉其已知之理而擴大並推擴至極處，此一段過程則為「格物」、「致知」。至於在此即物窮理之間，若能真積力久則能有一旦豁然貫通的可能性，如此一來體物自然不遺，而吾心之全體大用無不明，這樣的境界就是「物格」、「知至」。

然而，履軒對格物致知的解釋就完全與朱子不同：

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，究竟是招來取納之義。⁴⁰

他所理解的「致知」並不是像朱子那樣強調往外將知識領域推擴至極致，最後可與心性打通並且同條共貫，而是著重於純粹知識領域的開拓而已，也就是說履軒的這段話純粹只是在討論聞見之知，完全不涉及德性之知。而「智之本源，固在于我」，則是履軒強調人具有認知的功能，故致知或求明智皆有其可能與保證，

³⁸ 同前註。

³⁹ 同前註，頁9。

⁴⁰ 中井履軒：《大學雜議》，頁14。

而在藉由尋覓知識的過程中，亦能藉其反饋轉使自我之智更加為「明」。明既然來自於外在事物所致成，因此遂可稱為「致」，也就是藉由外在事物的「招來取納」而使自己的智轉明，但這些都是他在強調認知的功能而與成德之間並無直接的關係。至於「格物」，履軒的觀念也頗為不同：

格物，謂躬往踐其地，蒞其事，執其勞也。譬欲知稼穡之理，必先執耒耜親耕耘，然後其理可得而知也。若欲知音樂之理，必先親吹竽擊鐘，進退舞蹈也。乃厭其煩勞，徒在家讀譜按節，夢想於金石之諧和，鳳皇之來儀，終世弗可得已。學算之牙籌，學書之筆墨，皆然。故欲孝，欲弟，欲信者，弗親蒞其事而得焉哉？此知行並進之方也。若夫冥搜妄索，徒費精神而已矣。此篇格物，與《易》窮理，其義大不同。且夫窮理盡性者，稱贊聖人之極致也，豈可責之意未誠，心未正之初學哉。⁴¹

履軒的致知理論，明顯地將致知劃定在純粹的知識領域之內而不涉及德性領域。相同的，格物也有其特定的範圍與領域。首先，格物必須要親自躬行某事之後才能獲得該事之理，例如想要知道稼穡之理，就必須要先親執農器實際耕耘，才會有此一知識領域之理；又例如想要知道音樂之理，也必須先親自吹奏樂器，才能知道樂理如何，絕不能靜坐空想即可得知其理。人倫之理也是如此，欲知孝悌之理必先親自躬行其事，才有可能知道孝悌之理，否則空思冥想只是徒勞精神而已。因此，履軒強調格物必須跟知行關連起來，只有實際行去格，才會真正致來知，真知是必須透過實行來確保其真正的存在。從這樣的解釋來看，似乎與朱子「即物以窮理」的「即物」沒有嚴重的歧異，都是主張在事物上求得事物之理；只是履軒更加強調「即物」的「即」，更強調知必須透過「行」才是真知。然而，真正的歧異之所在，在於履軒反對無限制的「窮理」，因為他認為並不是所有的事物都值得吾人去窮盡，而這也是他反駁「格致補傳」的重點：

「補傳」尤可怪者，在於以窮理至極，豁然貫通無不明，為初學工夫也。意未誠，心未正之初學小子，而使之求聖人之極功，豈非躐等之甚乎哉。即凡天下之物，亦大泛，失古人急先務之義。且先知而後行，恐難以為始教。已知之理句，與始教句礙，全體大用，亦非佳語。⁴²

履軒認為朱子在《大學》中教人要「窮理至極」，又說《大學》是「初學入德之

⁴¹ 同前註，頁 14-15。

⁴² 同前註，頁 16。

門」，這兩件事情其實是衝突的，因為窮理至極已經可以說是聖學之極功，以這樣的聖學之極功來要求初學者行之，難道不是「躐等」嗎？再者，兩人的另一個嚴重歧異之處，就是履軒認為不需要像朱子那樣窮究所有事事物物之理，最低限度只需要窮究與我有關的事物之理即可：

天下事物之理，與我無干涉者，不必講求也，知之無益，不知無損，何必勞思費功之爲。唯我之所以應物之方，則不可弗知也。五穀樹藝，蠶桑紵麻，五母鷄，二母鹿，數罟不入，斧斤以時，棟宇禦風雨，弧矢威暴亂，馬則羈首，牛則穴鼻，皆明其理以應之，古聖賢之道也。燒埴鎔金，雖我隨物理而應之，而物理反隨應而存焉。若夫蠶何由而吐絲，麻何由而生縷，鷄豚何以養人，酒醴何以醉人，魚所以游泳，禽所以飛翔，皆置而弗論也。禽則贈之，魚則釣之而已矣，何曾其理之問。是理也者，在我之應，而不在物矣。⁴³

天下事物之理雖然衆多，但所貴者在於與我有關而已，如與我無干涉者則可不講求理會，食衣住行等皆是如此。履軒這裏所謂的「與我無關涉」的「我」，用詞雖然曖昧，但稍加細繹即可知曉指的是人之一類，及其所以用來化成人文世界中的種種事物，像這樣的觀點明顯就是否定朱子「即凡天下之物」事事窮盡之說。再者，履軒雖然基於《大學》文本而承認格物致知是必須要存在，但他並不承認有像朱子所說的那樣，在即物窮理的過程中會有「一旦豁然貫通」的情況出現，當然也不會有「衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」的境界達成。更重要的是，履軒認為既然要格物致知，大方向上只要掌握事物的實用原則，與有益於人倫日用的方法即可，而不是爲了要探究其最終的道理、物理，卻不能切於人倫日用，諸如魚爲何能游泳、鳥爲何能高飛，這些都不重要，重要的是只要知道魚鳥可爲我所贈釣而食之之理即可。因此，就履軒的觀點而言，真正要掌握「格物致知」的關鍵之所在，應該是「在我之應，而不在物」，主導者是我而不是在「即物窮理」的過程中反被物所窮了。同時也要符合「適用」（實用）的原則，而非如朱子那樣毫無目的與規劃的即物。誠然，履軒並不一定是真正地理解了朱子的說法，甚至他所理解朱子的觀點，都還有商榷的餘地；但他所提出的理論觀點，是具有以人爲主導而又不離實用的特質，則是相當鮮明的，尤其是將格物致知導向於實用的性質，這更是他的重要經解進路：

⁴³ 同前註。

譬如治曆，推日星之運行，得所以成晦朔冬夏之數，則已矣。若日月所以照，霜露所以隊之理，則勿問已。禹之治水也，辨山川之險易，審水勢之順逆，而利導之而已矣。非辨水性，審水味，若後世茶人也。醫之辨草木，取其充藥籠者而已矣。其他野草山木，勿省也，如今時本草家者流，則固矣。古聖賢之於物，適用之外，無論其理也。若以一人之心百年之功，而欲推窮萬事萬物之理，其亦難矣，聖賢必不其然焉。眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明，此豈小可之事也哉。然仍居於正心誠意之前，是次序尤不可曉。⁴⁴

格物致知也好，即物窮理也罷，都要符合治曆、治水、治病的功能一樣，是爲了有利吾人生存的實用目的，而不是爲了要去探索背後最根本的高妙物理或不切人倫日用的理，諸如窮究日月何以會發光照臨，水性之味道差別如何等等即是。否則以一人的心力，去行朱子那種需要百年之功的「即凡天下之物」工夫，這對初學者而言，難道不是非常艱深？更何況這樣艱深的工夫理論，竟然還置於正心誠意之前，那往後的工夫又要如何順利開展呢⁴⁵？

總之，履軒的格物致知是在知行的架構下展開，所有的知必須建立在實際的具體求知行爲上才能獲得真正的知，而知的積累也可以使智轉明，同時在實際的求知行爲過程中，又必須以符合人倫日用、實用作爲準則，而揚棄朱子那種無窮事物之理的格致工夫進路。如此一來，履軒的格物致知，對外可以有利益於人倫日用而化成人文，向內亦可積累知識使智轉明，但無論如何都不會像朱子那樣可以藉由格物致知，來讓自己的德性之知圓滿地朗現。而這樣的觀點雖然非常的有特色，但與朱子經解的進路卻大相逕庭。

四、履軒《大學雜議》經學史意義的衡定

接下來要探討的是，該如何藉由上述這些經解上的歧異來衡定履軒《雜議》所展現的經學史意義？

⁴⁴ 同前註，頁17。

⁴⁵ 關於履軒的格物致知具有經驗與實用的觀點與特色，亦可參閱田尻祐一郎：〈懷德堂學派——五井蘭洲と中井履軒〉，收入源了圓編：《江戸の儒學：『大學』受容の歴史》（京都：思文閣，1988年）、以及陶德民：《懷德堂朱子學の研究》，「竹山・履軒・蟠桃の『格物窮理』論」一節。

事實上，履軒雖然被後來的學者歸類為古注學派，但如果就《雜議》所展現的經學史意義而言，最重要的是履軒自身想致力於跳脫出朱子學藩籬的企圖，並進而建立起自己的一家之言。由於履軒的學術傳承脈絡來自懷德堂，而懷德堂長期以來又以朱子學為基底，因此履軒本來就理所當然與懷德堂朱子學有非常深的淵源，更遑論他的多數著作還是以朱子的注本為底本。然而，從《雜議》經解的歧異來看，履軒已經很明顯地想要跳脫出朱子經學的藩籬，不論是經文的章節次第，或者是在重要觀念的理解上，都有別於朱子的經解進路。更重要的是，這一連串歧異的背後，還涉及了對朱子道統論的否定，將《大學》與曾子所作的關係脫鉤，讓《大學》被絀落而重新置回於《禮記》等議題。如此一來，四書作為朱子經學的核心遂於無形之中被拆解了。而四書是朱子至死之前仍然致力建構的經學體系，可以視為朱子經學的核心所在，如果履軒都已經執意要貶抑並絀落《大學》，又有何理由可以將履軒強留在朱子學的藩籬之內？然而，履軒既然致力於擺脫朱子學的藩籬，而其背後所使用的經解方法究竟為何也當一併考慮在內。

履軒既然想要擺脫朱子經學的藩籬，背後當然也少不了一套自己的經解進路來實踐與呼應。首先，在履軒的經解方法中，較常見的是遵循古義的運用原則，而這特點一方面表現在掌握字的本義上，例如履軒將「德」解釋成「得」：

德者，得也。脩之自有工夫，工夫既成，而有得於己，然後稱之為德也。所謂明德者，蓋從其既明之後，稱言之耳，非明德者素自備於己之謂也。⁴⁶

事實上這是從《說文解字》而來，《說文》中收「惠」字，許慎、段注如下：

外得於人，內得於己也。从直心。
此當依小徐通論作內得於己，外得於人。內得於己，謂身心所自得也。外得於人，謂惠澤使人得之也。俗字段德為之。德者、升也，古字或段得為之。⁴⁷

兩相對照即可發現，履軒的觀點顯然就是從《說文》古義而來，而這種經解方法用在其他的字詞時，當然就是遵循古義的特色，但若用於重要的觀念詞彙上，例如像是「德」，也就是所謂性命之學的關鍵詞彙時，反而會很接近乾嘉考據學者

⁴⁶ 中井履軒：《大學雜議》，頁13。

⁴⁷ [漢]許慎著，[清]段玉裁注：《說文解字注》（臺北，天工書局，1998年），頁502。

常用的經解方法。只是履軒的著作並非通篇都是純粹的考據學，或者是具有考據學思考的特色，因此嚴格來說，他不能單純被歸類為清朝乾嘉時期那種非常純粹的考據學者。

另一種遵循古義的表現，則是採取了朱子以前的舊說，例如履軒將「格物致知」解釋成：

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，究竟是招來取納之義。⁴⁸

鄭玄(127-200)的解釋則是：

格，來也。物，猶事也。其知於善深則來善物，其知於惡深則來惡物，言事緣人所好來也。此「致」或為「至」。⁴⁹

雖然細緻的解釋還是有別，但是履軒的「招來取納」的觀點，大方向而言就是從鄭玄「來」的古義所衍生。誠然，履軒的遵循古義，有時往往也跟古學派伊藤仁齋(1627-1705)的觀點相近，例如仁齋認為《大學》不傳孔子之言的觀點：

按《大學》之書，蓋戰國之間，齊魯諸儒熟《詩》、《書》二經，而未嘗窺孔門宗旨所作也，故其說學問處，固不能無詭于孔孟。⁵⁰

履軒也有相近似的觀念：

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。⁵¹

履軒認為傳孔子之道只有三書，顯然《大學》不在其中，而這樣的觀點也與仁齋近似。又例如仁齋認為《大學》中的「明」有時是一種稱讚或形容的詞彙，不是用來解釋成天命之性：

《章句》解「明德」曰「虛靈不昧，具眾理而應萬事」，蓋深泥「明」

⁴⁸ 中井履軒：《大學雜議》，頁14。

⁴⁹ [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達等正義：《禮記正義》（臺北：藝文印書館，2001年《十三經注疏附校勘記》本），卷60，頁1b。

⁵⁰ 伊藤仁齋：《大學定本》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》學庸部·壹，頁24。

⁵¹ 中井履軒：《孟子逢原》，頁96。

字，而不知本贊美聖人之德之辭也。⁵²

而履軒也同樣有這樣的解釋：

所謂「克明峻德」者，從堯能脩明之，而峻德既立之後，稱贊之也。⁵³

雖然履軒與仁齋有相同或類似的觀點，但這裏並不意味著履軒與古義學派的經解進路就是「出則合轍」，因為在有些關鍵的經解上，兩人還是背道而馳的，例如仁齋解釋「親民」：

「親民」，程子作「新民」，新者，革其舊之謂。三代書傳，多說新字，下文亦有新民字，當從程子。⁵⁴

言新民，以新己之德為本也。⁵⁵

然而履軒的解釋：

「作新民」，謂鼓舞作興其民而新之也，非自新之謂。⁵⁶

兩人雖然都同意將「親民」解釋成「新民」，但這是來自於經典文本原來就有「新民」一詞的制約結果，仁齋隨即補充解釋成「新己之德」，而履軒則解釋成「鼓舞作興其民而新之也」，一則向內己，一則向外人，顯然兩人還是有所不同，而這些不同之處也不少，此處不一一羅列。

除了上面的遵循古義之外，履軒也承繼了宋儒疑經、改經的精神，並具體運用於經文的詮解與評議朱子的經學，而他的著作中就有很多疑改的現象出現，尤其是《論語逢原》、《孟子逢原》、《中庸逢原》等系列著作中都可以看到，而這一點非常重要，只是關注甚少也缺乏討論。宋儒治經時的疑改精神與方法，是中國經學史上的一個重要特色與議題。而所謂的疑改，是指宋儒逐漸勇於懷疑經典並非完全由聖人所作，尤其是指孔子，而內容再也不是完全不可非議，甚至也敢於懷疑經文有錯簡的情況。起初疑經時尚有理據支持與佐證，但南宋以後往往就是「各師己意」，而疑經愈甚，最後則不能不對經文逕改。也就是《四庫全書總目》所謂的「動輒刪改」。遂造成南宋時期各種經文改本、刪本、補本的大量出現⁵⁷。不過就本質而言，疑改只是一種經解的方法，本身並沒有是非對錯可

⁵² 伊藤仁齋：《大學定本》，頁4。

⁵³ 中井履軒：《大學雜議》，頁13。

⁵⁴ 伊藤仁齋：《大學定本》，頁3。

⁵⁵ 同前註，頁6。

⁵⁶ 中井履軒：《大學雜議》，頁14。

⁵⁷ 此即《提要》所說的「洛、閩繼起，道學大昌，擺落漢、唐，獨研義理，凡經師舊說，

言，最重要的是經解者背後所持有的理據為何？是否有足夠的版本、校讎等相關證據可以支撐其說。如果言之有故，持之成理，疑改亦屬可行，而這就屬於版本、校讎的學科範圍之內。反之，如果證據不足或不提出證據，往往就容易有自我作古或師心自用的流弊。

由於履軒不僅熟讀經典，加上他對史部領域的廣泛涉略也是江戶儒者中所罕見的，諸如天文地理、典章制度等皆有一定程度的研習，而他的史學背景有時也會成爲支撐他疑改背後的理論基礎來源，例如：

据序，十五入大學者，公卿以下，皆適子，又無中士以下。雖加以凡民之俊秀，其數不多也。八歲入小學者，王公以下，不論適庶，加以中士以下之子，又益之以庶人之子弟，其數甚多，則小學之數，非數十百倍於大學，弗能受也。又公卿以下之眾子，中士以下之子，十五以上，入于何學？序中未列此等制度，則其節目，亦未可謂詳矣。洒掃應對，雖十五以上，亦可學習者矣，何必小兒！⁵⁸

這種思考方式很值得注意，他的用意原本是爲了凸顯朱子只重視經術理論建構上的圓滿，而忽略了理論的圓滿也可能會與歷史上的典章制度有衝突。因此履軒在這段中刻意彰顯如果一定要像朱子所說十五歲入大學的話，那在制度上一定會出現學校數量無法容納實際的就學人數，更遑論小學的學校數量了。而這樣的思考方式與宋儒歐陽修(1007-1072)的疑經精神頗爲神似：

三代之政美矣，而周之治跡所以比二代而尤詳見於後世者，《周禮》著之故也。然漢武以爲瀆亂不驗之書，何休亦云六國陰謀之說，何也？然今考之，實有可疑者。夫內設公卿、大夫、士，下至府史、胥徒，以相副貳；外分九服、建五等、差尊卑以相統理，此《周禮》之大略也。而六官之屬略見於經者五萬餘人，而里閭縣鄙之長、軍師卒伍之徒不與焉。王畿千里之地，爲田幾井，容民幾家？王官、王族之國邑幾數？民之貢賦幾何？而又容五萬人者於其間，其人耕而賦乎？如其不耕而賦，則何以給之？夫爲治者，故若是之煩乎？此其一可疑者也。⁵⁹

俱排斥以爲不足信。其學務別是非，及其弊也悍（如王柏、吳澄攻駁經文，動輒刪改之類）。」〔清〕紀昀等：〈經部總敘〉，《四庫全書總目》（臺北：藝文印書館，1997年），卷1，頁1。

⁵⁸ 中井履軒：《大學雜議》，頁4。

⁵⁹ 〔宋〕歐陽修著，李逸安點校：〈問進士策三首〉，《居士集》，《歐陽修全集》（北

歐陽修疑經的論點，在於《周禮》原本所提供的內容是一種國家的制度與藍圖，但若將這種制度與藍圖，設想其實際施行之後所產生窒礙難通的結果，就會凸顯出《周禮》的官制是一種理想的制度，能否實際施行就不一定了。因此理論上是一回事，但實際上又是另外一回事了。履軒與歐陽修的思考模式相同，他將朱子十五歲入大學的說法，嘗試置回於典章制度的實際施行過程中可能會出現的難題並予以檢討，一樣會出現類似歐陽修懷疑的結果。像這樣經解方法的運用，就是要有史學背景的學者才能夠有這樣的前見知識。當然，這種經解方法也不是只出現在《雜議》而已，履軒的其他著作中仍然是可以見到的。

不過，履軒的疑改有不少是沒有版本、校讎上的文獻可供佐證，也會流於「動輒擅改」的情況出現，只不過他不認為這是負面的「各師己意」，而是自己定義成正向的「以意逆志」。這個詞彙常出現在他的經典注釋之中，例如：

凡此篇，文辭未粹美，讓於《中庸》數等矣。以意迎志，可也，勿泥文生硬解。⁶⁰

「以意逆志」原本出自《孟子·萬章》「故說詩者，不以文害辭，不以辭害志。以意逆志，是為得之」，若不涉入精細的解釋，簡單來說就是直尋經典文本的意義，其方法本身也沒有對錯可言，端看使用者如何利用文本內外的相關制約文獻進行經解。事實上，履軒的疑改或者說以意逆志的表現之一，就是在錯簡的判定與回正，例如在上述所引及的「古本實不可易」一段中，他認為《大學》雖然是古本但有錯簡的情況存在，因此必須予以釐正。可是《雜議》通篇中沒有說明判定的理由與回正的證據就逕自更改，並提出自己的《天樂樓章句》改本，像這樣的作法嚴格來說都沒有版本、校讎的佐證，但或許可以視為以意逆志所獲得的真相了。

不過有些解釋，雖然也是以意逆志之下所呈現出來的結果，但並非毫無創見，例如上述曾討論過履軒將「格物致知」緊扣「知行」與「人倫日用」的途徑，即是一處極佳的例子。以知行而言，履軒特別強調藉由該領域的實際操作時所獲得「知」，才是真正獲得該領域知識的具體方法。他將格物理解成一定要有具體的操作行為，才能算是獲得真知的途徑，才是真正的致知，才是知行合一的格物致知，絕對不是空思冥想、冥搜妄索即可達成。甚至履軒用了經文中「聽

京：中華書局，2001年），卷48，頁673-674。

⁶⁰ 中井履軒：《大學雜議》，頁15。

訟」一段來做比喻：

聽訟一節，薄斷格物致知之義也。夫使民無訟之理，何由而得之哉。若未嘗聽訟，則使無訟之理，茫乎無由知之矣。既嘗聽訟，斷曲直，則民之情僞，我已知之矣，則使無訟之事，亦可得而為也。聽訟格物也，能使無訟，是知之至也。⁶¹

履軒認為要達到「無訟」的結果就是要透過具體的「聽訟」行為來去達成。只有具體的完成每一件聽訟的行為，才能夠真正辨是非，斷曲直，才能真正解決訴訟之事，而解決之後才有可能達到「無訟」的理想境界。所以格物就如同聽訟一樣，必須賦予具體的實際操作行為（物格），而後才能達到真正無訟（知至）的可能。履軒所處的江戶時期是朱子學與陽明學並存的時代，而知行的議題又是朱子學與陽明學的核心議題之一，因此履軒將知行的概念援引進入格物致知的解釋，是有其時代的背景與因素。不過，履軒在這裏只是將知行套入解釋，很多細緻的問題其實並沒有開展，也很難與朱子、陽明等學者的知行理論進行詳細的對勘，但至少可以知道的是，履軒限定格物致知的過程必須要有其相對應的實際行為出現，致知的可能性才有保證，而這一方面也就遮斷了藉由純粹抽象的思辨也可能獲得知的途徑了。此外，朱子的格物致知雖然方法上放在即物窮理，但其目的是為了開發並增強心性的朗現，因此格物窮理與心性兩者不是斷裂的關係。但是履軒則是切斷了這樣的可能性：

知至，特以一事而言，未論貫通。⁶²

朱子所預設的格物致知、即物窮理最後一定會有貫通心性的可能性，而履軒的格物致知，只是每一個知行領域的範圍內可獲得相對應的知，可以至極處，但絕不會讓心性豁然貫通。因此，履軒的知行與開發、朗現心性還是兩截的事情，這也是他在解釋上與朱子完全歧異的地方，而且也非常具有個人的色彩，同時也是江戶儒者中頗具特色的思考方式。至於「人倫日用」的援引，履軒並不是唯一有這種關懷的學者，而是江戶時代儒者共同的關懷課題，這種課題也取代了宋明儒者的超越性關懷⁶³。然而，不得不說的是，這種超越性的關懷仍然是以《論語》的詮釋居多，但將其援引進入《大學》格物致知的解釋之環，算是較為特殊的，而

⁶¹ 同前註。

⁶² 同前註，頁 16。

⁶³ 參見黃俊傑：《東亞儒家仁學史論》（臺北：臺大出版中心，2017年）、《德川日本《論語》詮釋史論》（臺北：臺大出版中心，2006年）等相關研究。

這也是履軒經解的特色與融合時代關懷的重要體現。

五、結論

由於履軒的《雜議》相當簡薄短小，也沒有像《逢原》系列著作那樣受到學者的關注，致使履軒的《大學》經解，長期以來乏人問津，而這很大一部分的原因是來自於他本人的貶抑《大學》。然而，履軒的貶抑《大學》卻也很容易讓學者隨著他本人的貶抑，而直接忽視履軒《雜議》背後所蘊含的經學史意義，而本論文的梳理就是爲了藉由履軒《雜議》的貶抑《大學》，從看似輕視《大學》的負面觀點背後，抽絲剝繭出它所蘊含另一面的經學意義。

履軒貶抑《大學》最主要的根本原因，在於他不認同朱子所詮釋的《大學》，甚至否定了朱子所構築的經學觀念，而這一方面呈現在兩人對於《大學》所扮演的型態與功能的認知不同，以及文本中兩個重要觀念的理解歧異。

就《大學》所扮演的型態與功能而言，首先，朱子藉由了道統理論的建構，將《大學》與其他經典合成四書，形成了一個重要的經學新體系，而《大學》與其他三書一樣都是扮演著傳承、恢弘道統，以及復性的功能。再者，朱子視《大學》的內容是孔子的言論而由曾子所述整理而成，這是他劃分經傳的理據來源；而履軒則是從一開始就判定朱子的道統理論並非先秦孔孟時代的舊物，而是韓愈以後所建立的，否定他利用道統理論將《大學》的地位抬升。再者，履軒也認爲從《大學》的文體來看，其實跟《禮記》各篇一樣，都遜於子思《中庸》的文筆，裏面又出現了誠的觀念，而履軒又認定誠的觀念不能早於《中庸》，因此《大學》裏面出現誠的觀念，就代表著一定是晚於《中庸》，其順序絕對不是朱子所構築的道統理論那樣，是孔、曾、思、孟的次序。從而斷開了四書的連結，黜落了《大學》的地位。

其次，朱子構築了小學進入大學的爲學次第，開拓了從灑掃應對的小人之學到復性成德的大人之學，因此《大學》的次第節目遂成爲了重要的工夫論，甚至還爲此添補了「格致補傳」；但履軒卻不認爲古代存在著小學與大學兩種不同性質的學制。他列舉了史料去檢視朱子說法的謬誤，小學、大學單純只是指同一種學校在不同區域上的稱謂有別而已，小學並不是小人之學，而是爲了相對區別於郡國之學的大學而已，試圖將朱子大人之學、成德之學的理想性一舉擊破。

再者，朱子認為《大學》是古本無誤，但由於「放失」之故，在內容與順序上有亡佚與錯序，而「格致補傳」的增補與經傳的重新釐定，就是為了恢復古本《大學》；履軒卻不認同朱子的復原成果，他認為朱子的整理本仍然不是最終的原貌，自己所整理的《天樂樓章句》才是真正的古本《大學》。只不過異中有同的是，兩人都一致認為《大學》文本的內部具有規整化與系統化的特性，因此在還原的過程中都掌握了這個原則，於是在整理的成果中，仍然有部分的章節次序是一致的，只是兩人在運用時所重不同，而履軒又往往有為反朱子而反的情緒存在，因此文本的復原結果還是有很多的不同之處。

履軒另一個與朱子歧異的地方，表現在《大學》「明德」與「格物致知」重要觀念的理解上。朱子一如往常地將他所建構的心性論與工夫論帶進來解釋，使得心性與復性的觀念進入了「明明德」的詮釋之中；履軒則否定文本具有這樣的觀念存在，而是企圖回歸《說文》的古義。再者，朱子將他繁複且精細的工夫理論具體呈現於「格致補傳」的文字之中；履軒則不同意，因為他所理解的格物致知，是以我為主體而去選擇被格的對象物，不是像朱子那樣無窮無盡地去窮究事物，最後而為物所窮，同時也必須掌握與人有關的實用性質（「適用」），而不是像朱子那樣漫無邊際地窮究天下萬事萬物之理，又不一定切合人倫日用。再者，朱子的格物致知是為了最後的「衆物之表裏精粗無不到，吾心之全體大用無不明」，從知識貫通到德性，但是履軒認為那是不存在的途徑，格物致知終究只是知識領域的事情，可以至知識的極致，但不會與德性貫通，這是截然兩種不相干涉的事情。

然而，履軒貶抑《大學》的背後，仍然不乏其自身的經學意義，而這就表現在他雖然作為懷德堂的一員，但他所展現的經學意義就是積極地擺脫出懷德堂朱子經學的藩籬而自成一家之言，即使他後來被歸類為古注學派，但這也不妨害他想要擺脫朱子學而自成一家之言的理念。履軒有很強烈的企圖想要建立自己的一家之言，因此在《雜議》中可以看到他經解的過程不特主一家之言，而是具有多元經解的方法與特色，不僅有遵循古義的經解方法，與乾嘉學者有閉門造車出則合轍之處，同樣也有與古義學派伊藤的觀點相近似，但都沒有——規模於兩者之後。甚至他也承繼了宋儒疑經、改經的治經方法，只是履軒有豐厚的史學知識，與其他專主經學的江戶儒者不同，而這也使得他在疑、改的過程中，也有切中肯綮之處，頗得歐陽修疑《周禮》的精髓。不過，履軒有時也有動輒擅改或是各師己意的情況，但這種方法他認為是承自孟子「以意逆志」而來。即便後來的學

者認為這種情況有可能流於自我作古或師心自用的弊病，但就履軒自己而言，這是以意逆志方法的運用並且能探蹟索隱出真正的經旨。再者，有些以意逆志的經解，其實也體現了所有的歷史都是當代史的特點，反映了履軒作為江戶儒者之一，卻也具備了當代關懷的特色，他一方面將朱子學與陽明學所爭論的知行議題，融入了格物致知的解釋之環，而另一方面也將江戶儒學對現實世界關懷的「人倫日用」精神，替代並移轉了朱子在格物致知中無窮無盡的即物窮理內涵，將朱子藉由格物致知來開發或朗現心性的超越性的關懷，具體落實於現實世間的人倫日用知識領域中，同時也遮斷了朱子藉由追求知識途徑來貫通德性的超越性色彩，當然這樣的理論多少也反映出他的格物致知具有實學的色彩。

中井履軒《大學雜議》對朱子的評議 視角及其經學意義的衡定

林保全

本論文旨在藉由日本江戶時期懷德堂中井履軒的《大學雜議》，觀察履軒採取何種視角來評議朱子的經學。雖然履軒的《大學雜議》是以朱子的《大學章句》作為底本，但由於履軒堅信《大學》與其他三書的經典地位不能等同而語，因而極力貶抑《大學》的價值，使得朱子所構築的四書體系受到履軒的質疑。再者，履軒與朱子對於《大學》經解的歧異也不少，藉由本文的分析，最主要的根本原因來自於兩個層面：第一個層面是對《大學》所扮演的型態與功能上的認知有異；第二個層面則是對《大學》文本中幾個重要觀念理解上的歧異。文末則試圖藉由上述的梳理與分析，再重新針對履軒《大學雜議》的經學史意義予以衡定。

關鍵詞：中井積德 《大學雜議》 朱熹 《大學章句》 東亞儒學

A Study of Nakai Riken's Appraisal of Zhu Xi's *Daxue zhangju*

LIN Bao-quan

This paper investigates Nakai Riken's appraisal of Zhu Xi's *Daxue zhangju* (*Interpretation of the Great Learning*) by reference to the former's *Daigaku zaggi* (*Commentary on the Great Learning*). Nakai Riken was a Japanese scholar from the Kaitokudō Academy in the Edo period. Although Nakai's *Daigaku zaggi* was based on Zhu's *Daxue zhangju*, their interpretations of the *Great Learning* diverged sharply. According to the analysis of this paper, the root cause of their differences was twofold. First, the two scholars differed widely in their assessments of the *Great Learning's* form and function. Second, they understood several key concepts found in the *Great Learning* differently. This paper concludes by organizing and analyzing these results to reposition Nakai's *Daigaku zaggi* in intellectual history.

Keywords: Nakai Riken *Daigaku zaggi* Zhu Xi *Daxue zhangju*
East Asian Confucianism

徵引書目

- 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：政治大學中國文學系碩士論文，2015年。
- 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〉，收入張文朝主編：《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。
- 朱熹：《四書章句集注》，臺北：臺大出版中心，2016年。
- 狩野直喜著，鍋島亞朱華譯：〈履軒先生之經學〉，收入林慶彰主編：《經學研究論叢》第九輯，臺北：臺灣學生書局，2001年。
- 紀昀等：《四庫全書總目》，臺北：藝文印書館，1997年。
- 張文朝：《江戶時代經學者傳略及其著作》，臺北：萬卷樓圖書公司，2014年。
- 張亨：《思文論集：儒道思想的現代詮釋》，臺北：臺大出版中心，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卷，2001年6月，頁83-124。
- 清水正之著，田世民譯：《日本思想全史》，臺北：聯經出版事業公司，2018年。
- 許慎著，段玉裁注：《說文解字注》，臺北：天工書局，1998年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1991年。
- 陳逢源：《「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。
- 黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》，臺北：臺大出版中心，2006年。
- _____：《德川日本《論語》詮釋史論》，臺北：臺大出版中心，2006年。
- _____：《東亞儒家仁學史論》，臺北：臺大出版中心，2017年。
- 黃進興：《優入聖域：權力、信仰與正當性》，臺北：允晨文化實業公司，1994年。
- 鄭玄注，孔穎達等正義：《禮記正義》，收入《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，2001年。
- 歐陽修著，李逸安點校：《歐陽修全集》，北京：中華書局，2001年。
- 三村崑山：〈履軒先生墓誌銘〉，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》學庸部·壹，東京：東洋圖書刊行會，1923年。
- 子安宣邦：《江戶思想史講義》，東京：岩波書店，1998年。
- 山下龍二：《大學·中庸》，收入《全釋漢文大系》第三卷，東京：集英社，1974年。
- 久米裕子：〈中井履軒の《論語》注釋方法に關する一考察：《論語逢原》〈學而篇〉を中心に〉，收入加地伸行博士古稀記念論集刊行會編：《中國學の十字路：加地伸行博士古稀記念論集》，東京：研文出版，2006年。
- 中井天生：〈水哉館遺編目錄〉，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》學庸部·壹，東京：東洋圖書刊行會，1923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》學庸部·壹，東

- 京：東洋圖書刊行會，1923年。
- _____：《孟子逢原》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》孟子部・貳，東京：東洋圖書刊行會，1928年。
- _____：《中庸逢原》，收入大阪大學懷德堂文庫復刻刊行會監修：《中庸離題》，東京：吉川弘文館，1994年。
- 田尻祐一郎：〈懷德堂學派——五井蘭洲と中井履軒〉，收入源了圓編：《江戸の儒學：『大學』受容の歴史》，京都：思文閣，1988年。
- 加地伸行等：《中井竹山・中井履軒》，收入小堀一正等：《叢書・日本の思想家》24，東京：明德出版社，1980年。
- 早野小石：〈履軒先生行狀〉，收入關一郎編：《日本名家四書註釋全書》學庸部・壹，東京：東洋圖書刊行會，1923年。
- 伊藤仁齋：《大學定本》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》學庸部・壹，東京：東洋圖書刊行會，1923年。
- 西村時彥：《懷德堂考》，大阪：懷德堂記念會，1925年。
- 池田光子：〈中井履軒《孟子逢原》の王道觀〉，《待兼山論叢》（哲學篇）第36號，豐中：大阪大學文學部，2002年，頁35-49。
- 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：《中國學の十字路：加地伸行博士古稀記念論集》，東京：研文出版，2006年。
- 武内義雄：《武内義雄全集》第10卷，東京：角川書店，1979年。
- 陶徳民：《懷德堂朱子學の研究》，吹田：大阪大學出版會，1994年。
- 湯淺邦弘編：《懷德堂研究》，東京：汲古書院，2007年。
- _____：〈中井履軒《大學雜議》の思想史的位置〉，《大阪大學大學院文學研究科紀要》第46卷，大阪：大阪大學大學院文學研究科，2009年，頁1-38。
- 源了圓編：《江戸の儒學：『大學』受容の歴史》，京都：思文閣，1988年。
- 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，三重：三重大學人文學部哲學、思想學系，1999年，頁139-154。
- _____：〈中井履軒『中庸逢原』の誠をめぐって〉，《人文論叢》第18號，三重：三重大學人文學部文化學科，2001年，頁17-32。
- 藤本雅彦：〈中井履軒の中庸解釋の特質〉，《日本思想史學》第17號，東京：日本思想史學會，1985年，頁30-40。
- 藤居岳人：〈中井履軒撰《論語逢原》に見える聖人觀〉，《懷德堂センター報》，大阪：大阪大學大學院文學研究科文學部懷德堂センター，2005年，頁3-16。
- _____：〈「中井履軒の性論と氣稟論と：《論語逢原》を中心に〉，《懷德》第73號，大阪：懷德堂記念會，2005年，頁29-42。
- _____：〈中井履軒の性善説：《論語逢原》に見える「習」、「蔽」の語を中心に〉，《懷德》第74號，大阪：懷德堂記念會，2006年，頁20-41。
- テツオ・ナジタ (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。

