

伊藤東涯〈聖語述〉析論

謝淑熙*

【摘要】

伊藤仁齋（1627年–1705年）、伊藤東涯（1670年–1736年）父子是日本江戶時代（1603年–1868年）的儒學家，東涯繼志述事，並以闡揚孔孟學說為一生之職志。〈聖語述〉一文是將中國儒家先聖先哲之言論彙集成一篇，並以己意加以詮釋，聖哲的立言，具有政治教化、禮儀事功、修身養性的功效。本文首先簡介伊藤東涯的生平事略與學思歷程，其次概述〈聖語述〉全文的大要，並指摘其出處，與我國先秦儒家聖哲之言論相類比，最後歸納伊藤東涯〈聖語述〉的思想內容與學術價值，以檢視日本儒學大師的學術風範。

關鍵詞：伊藤仁齋 伊藤東涯 聖語述 論語 孟子

* 萬能科技大學通識中心兼任講師

Discussion and Narration of Tougai I to's "Celebrity famous saying record"

Hsieh, Shu-Hsi*

Abstract

Both Ito Jinsai and I toTougai (father and son) are the Confucian scholars during the early stages of the Edo period in Japan. ItoTougai continues his father's ambition, and resolves to carry forward the Confucius and Mencius theory.

"Celebrity famous saying record" collects the Chinese Confucianist Saint wise opinions, and annotates by author's opinion. Saint wise opinions Has effect which the political enlightenment, the etiquette matter merit, practicing moral culture and growing the soul.

This article first introduces Tougai Itou's general life story and learning process, then outline the full text summary of "Celebrity famous saying record", and points out Its source, and compares with Chinese Qin dynasty Confucianist Saint wise opinion. Finally induce Tougai Itou's "Celebrity famous saying record" ideological content and academic value to inspect the Japanese Confucianism master's academic style

Keywords: I to Jinsai, I to Tougai, Celebrity famous saying record, Confucian analects, Mencius.

* Vanung University Center for General Education Part-time lecturer

一、前言

儒學一度是日本學術思想的主流，江戶幕府以來，極為發展，包括朱子學派、陽明學派、古學派。而古學派的思想是日本儒學中最具日本特色的一部分，充分地表現了日本文化與日本民族心理的特性。¹日本古學派的出現，從思想的邏輯發展角度來看，和中國清代繼朱子學、陽明學之後出現考證學相類似。伊藤仁齋（1627年-1705年）、伊藤東涯（1670年-1736年）父子。他們是由朱子學而上溯到《論語》、《孟子》等古義，創立了「古義學」，又稱「岷川學派」。因為伊藤仁齋在京都岷川的古義堂講學近40年，故以此聞名全國。弟子前後及2000餘人。²伊藤仁齋卒後，繼承他學術體系的，據《先哲叢談》卷六云：「其徒半從東涯，半從天民。」天民即關河亮，東涯則為仁齋長子。仁齋先生有五子，皆以藏為字，而東涯與末子（名長堅，字才藏）為最優秀，世間皆謂伊藤之首尾藏。³

東涯最大成績，仍在繼承家學與校訂仁齋遺書。井上哲次郎在其著作《日本古學派之哲學》一書，一則稱東涯為師仁齋思想所桎梏，毫無自家創見，雖關於道學著書十有餘種，而仁齋學說以外，未曾放一異彩。再則稱傾聽東涯之言，許多是關於實行的訓戒而已，毫無一家獨得的學說可以介紹。實際可能未必如此，東涯不但系統地整理仁齋遺書，繼承家學之外，實未必無異議於其家說。例如《論語》、《孟子》二書。東涯則更具體地反對道統，在《紹述先生文集·卷八·5道統辨》中言「聖人之道衰，而道統之說作；道統之說作而聖人之道隱，甚矣哉，道統之說，非聖人之意也。」又言「今儒而言道統之說者，是自狹其道而效猶邪術也」。⁴由此可見東涯傳承家學外，也有他獨樹一幟的學風。

¹ 見王家驊著：《儒家思想與日本文化》，（浙江：人民出版社，1990年3月第1版），頁128。

² 見李慶著：《日本漢學史一起源和確立》，（上海：上海外語教育出版社，2002年7月第一次印刷），頁4-5。

³ 見狩野直喜：《古今學變札記》，原稿出於《讀書纂餘》，（みすず書房出版，1980年6月30日），頁1。

⁴ 見金培懿著：〈關於伊藤東涯的《古今學變》〉，《經學研究論叢》第二輯，（臺北：聖環圖書公司，1994年10月），頁271。

二、作者傳略

伊藤東涯（1670年-1736年）⁵，生於寬文十年（1670年，康熙九年），卒於元文元年（1736年，乾隆一年），享年六十七。⁶名長胤，字原藏，號東涯，又號慥慥哉，私諡紹述，平安人。少即好學，博學強記，繼其家學。其為人恭儉謹慎，口訥訥不能言，而經術湛深，終身不仕，在家講學，手不釋卷之外，無他嗜好，以著述為事。現有記錄的著作達一百餘種，遍及漢學、和學術多領域。據《日本諸家人物志》所載，共五十三種。關於哲學方面，有《辨疑錄》四卷、《古學指要》二卷、《學問關鍵》一卷、《天命或問》一卷、《復性辨》一卷、《古今學辨》三卷、餘如《東涯漫筆》二卷、《紹述先生詩文集》三十卷等，均可見其思想所在。但其最大成績，還在於繼承家學與校訂遺書。⁷

（一）東涯的學行

在《先哲叢談》卷四中有詳實記錄：

⁵ 吉川幸次郎、清水茂校注：《日本思想大系・33》之《伊藤仁齋、伊藤東涯》，東京，岩波書店，1983。東涯伊藤氏、名長胤（ちやういん）、字源藏、○東涯伊藤氏、名は長胤（ちやういん）、字は源藏、また通稱に用ゐる。慥々齋（ごう／＼さい）と號す。仁齋の長子なり。よく家學を修して、遺書を校刻して、孝志を表す。其の居堀川の東涯にあり。よつて自號（みづからがう）とす。東涯は是 寬文十年四月二十八日生れ、母は緒方氏、餘弟四人は皆、繼母瀨崎氏の生むところにて、よく愛弟を守り、かつ兄弟ともに家學を主張す。世人歎賞して、伊藤の五藏といふ。殊に東涯および季子才藏（＊蘭嶋）學力優る。よつてまた伊藤の首尾藏と云ひしとぞ。東涯の人となり恭儉謹慎、まことに篤行の君子儒なり。人他を非謗する事を語れば、「惡しきことなり。」と答へ、人の他を美譽することを語れば、「それは善き事なり。」と答へたるのみにて、何の言葉も出さず。すべて訥々然として、言ふ事の能はざるごとくありしとぞ。父の業文十年四月二十八日生れ、母は緒方氏、餘弟四人は皆、繼母瀨崎氏の生むところにて、よく愛弟を守り、かつ兄弟ともに家學を主張す。世人歎賞して、伊藤の五藏といふ。殊に東涯および季子才藏（＊蘭嶋）學力優る。よつてまた伊藤の首尾藏と云ひしとぞ。東涯の人となり恭儉謹慎、まことに篤行の君子儒なり。人他を非謗する事を語れば、「惡しきことなり。」と答へ、人の他を美譽することを語れば、「それは善き事なり。」と答へたるのみにて、何の言葉も出さず。すべて訥々然として、言ふ事の能はざるごとくありしとぞ。父の業を守り、終身官途に就かず。家居して、天下の英才を教育し、他の嗜好なく、手暫も書を釋つる事なかりしとぞ。門下の授徒豪傑多く出づる。元文元年七月十七日卒す。享年六十七。小倉山に葬る。私諡（わたくしにおくりな）して紹述先生といふ。（東京，岩波書店，1983年）。

⁶ 見朱謙之編《日本の古學及陽明學》，（北京：人民出版社，2000年12月第1次印刷），頁74。

⁷ 同前註。

客曰：敢問東涯先生之為人如何？

曰溫厚之長者也，博識洽聞，不減徂徠。惜哉性過謙讓，而智乏施設；學包眾美，而才短教誨；是以有問則答之，答亦不精詳，不問則不示之，不示亦非有吝。然其於父師之說也，補苴罅陋，張皇幽渺，筆削改竄，可謂有大勛勞矣。《童子問》、《語孟字義》之二書，既已刊行，《論孟古義》壞樸略具，而成說未完，先生與門人校讎討論，予亦忝在末席。以今思之，《論語》一書，章章句句，說修為者多，故仁齋之旨符合矣，抑至《孟子》論心性，則窒礙不通者過半矣，故今所刊行《孟子古義》，其實成於東涯削鑿之手者也。由此言之，則東涯之學識，未必無異議於其家說，而孝子仁人，豈忍夢寐之發哉，是以當知先生之篤志賢慮，非他人之所敢及也。⁸

由上述可知，東涯治學之嚴謹，對於家學不敢造次，對於校訂遺書更是反覆斟酌，以不違仁齋之學為目標。

（二）東涯的襟度宏量

從他對徂徠一派的態度，表現得最為具體。當時二人在東西學術界各領風騷，而徂徠每臧否東涯，而東涯卻淡然以對，在《先哲叢談》卷四記其事⁹云：

東涯聲動海內，四方後學多輻湊，管麟嶼既入徂徠門，又心嚮往東涯，遂負笈赴之，徂徠固不為意，春臺內甚不平，各有送別詩。

徂徠云：「五十三驛莫言難，處處山川秋好看；
明日先從函嶺望，如絲大道達長安」，

其二「揮鞭意氣愜秋涼，才子奉恩游洛陽；
但到西山紅葉好，錦衣相映早歸鄉。」自書扇頭以贈之。

春臺云：「田郎妙齡好遠游，一旦尋師西入周；
天邊月落函關曉，雲際星流渤海秋；
周道如砥任奔走，那曉古人骨已朽。
到日試問柱下官，往時老聃今在否？」

⁸ 見朱謙之編：《日本的古學及陽明學》，頁75。

⁹ 同上註。

麟嶼造東涯，出視之，東涯一見且笑曰：「物先生襟度廓如可想見，太宰子亦慷慨有氣節。」

東涯時俊傑輩出，各豎旗幟，以自振一方，而《紹述文集》二十卷，不有一言及之者，識者以為難。

（三）著作風格

東涯著述，皆天下有用之書，其所作詩文，雖非其著意所作，亦甚可觀。¹⁰《紹述先生詩文集》卷首有寬延二年（1749）右大臣藤原常雅撰序稱之曰：

伊藤古學辨明聖旨於數千歲之後，數千里之遠，且其作文取法於韓、歐，將以資之而闡明我聖人之道，徒事詞藻而已耶？其子東涯克繼其志，不墜其聲，蓋有是父而有是子，天實為之也，其文章承之於父，溫存純精粹，不特為一世巨擘耳，殆可追蹤於古人矣。¹¹

東涯的詩文，雖不如專門名家，而其哲學的成就，則真一時巨匠，東涯不但系統地整理仁齋遺書，而且進一步發展了唯物主義哲學。例如仁齋雖不似山鹿素行，完全從道統論出發，尚拘泥於以《語》、《孟》為傳授心法，東涯則較徹底地反對道統論，說：

聖人之道衰，而道統之說非；道統之說作而聖人之道隱，甚矣哉！道統之說，非聖人之意也。

聖人之道，莫大於仁義，復曰禮、曰智、曰權、曰中，眾言兼舉以教人何哉？蓋亦循自然之實而已矣。

先儒之學，求道於理，求道於心，俱非聖人之意也，聖人之道，求道於事實。儒者之道，在日用彝倫，而仁義禮樂為大，皆就事實為工，而有迹之可見，此外更無一語，異乎此者為左道，為邪說，為暴行。¹²

¹⁰ 東涯書籍を檢閲するに誠むべき詩あり。

童謡奴僕蟲鼠の邊、燈火煙中梅雨の天、醉後睡前竝に忙裏、切に書生を戒む、謹て編を繕け。（*童謡奴僕蟲鼠邊。燈火煙中梅雨天。醉後睡前竝忙裏。切戒書生謹繕編。）

¹¹ 見朱謙之編：《日本の古學及陽明學》，（北京：人民出版社，2000年12月第1次印刷），頁76。

¹² 同上註，《紹述先生文集》，卷八，頁9。

綜上所說，伊藤仁齋是在「道」就是人倫日用之「道」的思想脈絡中，推崇《論語》為「最上至極宇宙第一書」。¹³東涯認為道，必須以事實為根據，落實在日用倫常間，而非不務實之高談闊論。

三、〈聖語述〉內容探源

東涯在序言中說：「聖賢之語，言言是實，莫非救世明道之方，然其言浩大，初學之士，苦於不得其要。故今舉其明切者，以著性道教之大旨。倣韓嬰說詩例，首述其大意。末引聖語以結之，名曰〈聖語述〉，凡四十三章。」¹⁴《大學》中有言：「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」說明任何事物的產生，均有本末先後的分別，必須依次而進，不可以造次。論文的創作，也有本末先後的差異，因此本文先探溯〈聖語述〉四十三章之來源，與中國儒家思想切合之處，條分如下：

一章：君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，斯五者，天下之達道也。

案：東涯引《大學》：

視而不見，聽而不聞

說明「道」之高妙。

又引《中庸》：

天下之達道五，所以行之者三。君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也。五者天下之達道也。

說明天下所共同遵守的大道有五種，當其力行實踐時則分為三種。

二章：道是非別件事，人人職分之當為者，即是。聖人與天下之人，共守之。……勸獎忠孝，禁遏奇衰……聖人之道云者，亦即其事，乃古昔布告天下大法令也。

¹³ 見黃俊傑著：〈伊藤仁齋對《論語》的解釋：東亞儒家詮釋學的一種類型〉，《中山人文學報》，頁30。

¹⁴ 見《日本儒林叢書》所收錄伊藤東涯著〈聖語述引言〉，（東京鳳出版，昭和53年4月10日），頁1。

案：東涯引《墨子·兼愛篇》云：

聖人以治天下為事者也。必知亂之所自起，焉能治之；不知亂之所自起，則不能治。譬如醫之攻人之疾者然，必知疾之所自起，焉能攻之；不知疾之所自起，則弗能攻。

三章：虞舜之世，堯舜之世，舉契敷五教於天下，設為禮樂兵刑，以使天下之人，由而行之，是謂聖人之道。……天下有道，丘不與易也。

案：東涯引《尚書·堯典》：

帝曰：「契，百姓不親，五品不遜，汝作司徒，敬敷五教在寬。」

又引《論語·微子》：

鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。

四章：五倫之道，人之所不可須臾離者也。……智、仁、勇，三者，天下之達德也

案：東涯引《中庸》：

道也者，不可須臾離也。」；「知、仁、勇，三者，天下之達德也；所以行之者，一也。」

五章：志於道。

案：東涯引《論語·述而》，子曰：

志於道，據於德，依於仁，游於藝。

六章：農耕其野，工利其器，商通其貨，終歲勤勤，以養其父母妻子。

仁者見仁謂之仁，智者見智為之智，百姓日用而不知。

詩云：「不識不知，順帝之則。」此之謂也。

案：東涯引《周易·繫辭上》：

仁者見之謂之仁，智者見之謂之智。

又引《荀子·修身篇》所引：

禮者、所以正身也，師者、所以正禮也。無禮何以正身？無師吾安知禮之為是也？禮然而然，則是情安禮也；師云而云，則是知若師也。情安禮，知若師，則是聖人也。故非禮，是無法也；非師，是無師也。不是師法，而好自用，譬之是猶以盲辨色，以聾辨聲也，舍亂妄無為也。故學也者，禮法也。夫師、以身為正儀，而貴自安者也。詩云：「不識不知，順帝之則。」此之謂也。

七章：故曰苟不至德，至道不凝焉。

案：東涯引《中庸》：

大哉聖人之道！洋洋乎！發育萬物，峻極於天。優優大哉！禮儀三百，威儀三千。待其人而後行。故曰苟不至德，至道不凝焉。

八章：修道之謂教。

案：東涯引《中庸》：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。

九章：率性之謂道。又曰：「道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道。」

案：東涯引《中庸》：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。

又引子曰：

道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道。

十章：堯舜之道，孝弟而已矣

又曰：「道在邇而求諸遠，事在易而求諸難：人人親其親，長其長，而天下平。」
案：東涯引《孟子·告子下》孟子曰：

堯舜之道，孝弟而已矣。」又曰：「道在邇而求諸遠，事在易而求諸難：人人親其親，長其長，而天下平。」

十一章：五味之和，易牙能調之。調之者易牙也，和非易牙之所為也。人倫之道，聖人能教之，教之者聖人也。道非聖人之所創也。故曰修道之謂教。

案：東涯引《孟子·告子上》曰：

易牙先得我口之所喜者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何者皆從易牙之於味也？至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然。

十二章：修身以道，修道以仁。哀公問政。

案：東涯引《中庸》：

子曰：「文武之政，佈在方策。其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。人道敏政，地道敏樹。夫政也者，蒲蘆也。故為政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。」

十三章：道二，仁與不仁而已矣。

案：東涯引《孟子·離婁上》孟子曰：

規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也。欲為君盡君道，欲為臣盡臣道：二者皆法堯、舜而已矣。……孔子曰：『道二：仁與不仁而已矣。』暴其民甚，則身弑國亡；不甚，則身危國削。名之曰『幽厲』，雖孝子慈孫，百世不能改也。」詩云：『殷鑒不遠，在夏後之世。』此之謂也。

人能弘道，非道弘人。

案：東涯引《論語·衛靈公篇》

子曰：「人能弘道，非道弘人。」

十四章：仁人之安宅也，義人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉。

案：東涯引《孟子·離婁章句上》，孟子曰：

仁，人之安宅也；義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！

案：東涯引《孟子·盡心》上：

居仁由義，大人之事備矣。

十五章：博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫。

案：東涯引《論語·子罕》：

顏淵曰：「夫子循循然善誘人，博我以文、約我以禮。」

◎禮者，大而貴賤親疏之殺，小而進退周旋之度

十六章：仁者人也，合而言之道也。

案：東涯引《孟子·盡心》下：

仁者人也，合而言之道也。

十七章：立天之道，曰陰曰陽。立地之道，曰剛曰柔。立人之道，曰仁曰義。

案：東涯引《周易·說卦》中說：

立天之道曰陰曰陽，立地之道曰柔曰剛，立人之道曰仁曰義

十八章：理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。

案：東涯引《孟子·告子》上，孟子曰：

富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。今夫粳麥，播種而耰之，其地同，樹之時又同，淳然而生，至於日至之時，皆熟矣。雖有不同，則地有肥磽，雨露之養、人事之不齊也。故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人，與我同類者。故龍子曰：不知足而為履，我知其不為蕘也。履之相似，天下之足同也。口之於味，有同者四也。易牙先得我口之所喜者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何者皆從易牙之於味也？至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也。……至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」

十九章：以禮制事，以義制心

案：東涯引《書·仲虺之誥》：

王懋昭大德，建中於民，以義制事，以禮制心，垂裕後昆。聖人之製事也，能節宮室、適車輿以實藏，則國必富、位必尊。《管子·禁藏》臣聞古之善製事者，轉禍為福，因敗為功。

二十章：仁者人也，親親為大。義者宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。……仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。禮之實，節文斯二者。

案：東涯引《中庸》：

仁者人也，親親為大。義者宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。

案：東涯引《孟子》孟子曰：

仁之實。事親是也。義之實。從兄是也。智之實。知斯二者弗去是也。禮之實。節文斯二者是也。樂之實。樂斯二者。樂則生矣。生則惡可已也。惡可已也。則不知足之蹈之。手之舞之。

二一章：推己所不欲，而勿施之人，使人各得其分願，則仁得矣。

夫子告曾子曰：吾道一以貫之。

案：東涯引《中庸》：

忠恕違道不遠。施諸己而不願、亦勿施於人。

案：東涯引《論語·里仁》：

子曰：『參乎，吾道一以貫之。』曾子曰：『唯。』子出，門人問曰：『何謂也？』曾子曰：『夫子之道，忠恕而已矣。』

二二章：禮義者，百行之取法也。其事雖善，而苟不中其度，則不可以為道也。故曰：信近於義，言可復也。恭近於禮，遠恥辱也。

又曰：君子有勇而無義，則為亂。小人有勇而無義，則為盜。

又曰：恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。

1.案：東涯引《論語·學而》：

有子曰：「信近於義，言可復也。恭近於禮，遠恥辱也。因不失其親，亦可宗也。」

2.案：東涯引《論語·陽貨》：

子路曰：君子尚勇乎。子曰：君子義以為上。君子有勇而無義為亂，小人有勇而無義為盜。

3.案：東涯引《論語·陽貨》：

子曰：「恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。君子篤於親，則民興於仁。故舊不遺，則民不偷。」

二三章：有禮以制其欲，而使不愆度。正其性，而使不離道，猶五度之裁物也。

禮之於正國也，猶衡之於輕重也，繩墨之於曲直也，規矩之於方圓也。

案：東涯引《禮記·經解》：

禮之於正國也，猶衡之於輕重也，繩墨之於曲直也，規矩之於方圓也。故衡誠縣，不可欺以輕重，繩墨誠陳，不可欺以曲直，規矩誠設，不可欺以方圓，君子審禮，不可誣以奸詐，是故隆禮由禮，謂之有方之士，不隆禮，不由禮，謂之無方之民，敬讓之道也，故以奉宗廟則敬，以入朝廷，則貴賤有位，以處室家，則父子親，兄弟和，以處鄉裡，則長幼有序，孔子曰，安上治民，莫善於禮，此之謂也。

二四章：禮禁亂之所由生，猶坊止水之所自來也

義路也，禮門也。惟君子能由是路，出入是門也。

1.案：東涯引《禮記·經解》：

夫禮，禁亂之所由生，猶坊止水之所自來也。故以舊坊為無所用而壞之者，必有水敗；以舊禮為無所用而去之者，必有亂患。

2.案：東涯引《孟子·萬章》下：

敢問招虞人何以？曰：「以皮冠。庶人以旃，士以旂，大夫以旌。以大夫之招招虞人，虞人死不敢往。以士之招招庶人，庶人豈敢往哉。況乎以不賢人之招招賢人乎？欲見賢人而不以其道，猶欲其入而閉之門也。夫義，路也；禮，門也。惟君子能由是路，出入是門也。詩云：『周道如底，其直如矢；君子所履，小人所視。』」

二五章：其心三月不違仁

七十從心所欲不踰矩

1.案：東涯引《論語·雍也》：

子曰：「回也，其心三月不違仁，其餘，則日月至焉而已矣。」

2.案：東涯引《論語·為政》：

子曰：「吾十有五而志於學；三十而立；四十而不惑；五十而知天命；六十而耳順；七十而從心所欲，不踰矩。」

二六章：孝弟也者，其為仁之本也。

案：東涯引《論語·學而》

有子曰：「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣！不好犯上，而好作亂者，未之有也！君子務本，本立而道生；孝弟也者，其為仁之本歟？」

二七章：孟子苦口為人倡性善之說，欲使人知道之所本，而有所下手也。故曰：盡其心者，知其性也。

案：東涯引《孟子·盡心》上，孟子曰：

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。

二八章：苟得其養，無物不長。苟失其養，無物不消。

案：東涯引《孟子·告子》上，孟子：

苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。

二九章：惻隱之心者，仁之源頭也。惻隱之心者，仁之根苗也。……舉斯心加諸彼而已。

案：東涯引《朱子語類卷第五》，集註說：

愛之理，心之德。愛是惻隱，惻隱是情，其理則謂之仁。心之德，德又只是愛。謂之心之德，卻是愛之本柄。人之所以為人，其理則天地之理，其氣則天地之氣。理無跡，不可見，故於氣觀之。要識仁之意思，是一個渾然溫和之氣，其氣則天地陽春之氣，其理則天地生物之心。今只就人身已上看有這意思是如何。才有這意思，便自恁地好，便不恁地干燥。將此意看聖賢許多說仁處，都只是這意。

案：東涯引《孟子·告子》上曰：

老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運於掌。詩云：『刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦』，言舉斯心加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者無他焉，善推其所為而已矣。今恩足以及禽獸，而功不至於百姓者，獨何與？權，然後知輕重；度，然後知長短。物皆然，心為甚。王請度之！抑王興甲兵，危士臣，構怨於諸侯，然後快於心與？

三十章：竹之性，勁而韌，故擊之而以為弓。鐵之性，堅而利，故淬之而以為劍。

案：東涯引《齊民要術》卷第十後魏高陽太守賈思勰撰
《廣州記》曰（十一）：

石麻之竹，勁而利，削以為刀，切象皮如切芋。……

引《異物志》：

「箭竹，細小而勁實」；棘竹也是實中，宜於「破以為弓」

人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。

案：東涯引《孟子·公孫丑》上，孟子曰：

所以謂人皆有不忍人之心者：今人作見孺子將入于井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交于孺子之父母也，非所以要譽于鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端于我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。

三一章：孟子既說四端之心，又說良知良能，非有二途也。

親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。

案：東涯引《孟子·盡心》上，孟子曰：

人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。

三二章：人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也。

案：東涯引《孟子·盡心》下：

「人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也；人皆有所不為，達之於其所為，義也。」

三三章：先王有不忍人之心，斯有不忍人之政。

案：東涯引《孟子·公孫丑》上，孟子曰：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心——非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡剛端於我者，知皆擴而充之矣，若人之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。

三四章：人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。

案：東涯引《孟子·告子》上：

告子曰：「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」

孟子曰：「水信無分於東西，無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顙；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」

三五章：仁，人心也。義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！

案：東涯引《孟子·告子》上，孟子曰：

仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之；有放心，而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。

三六章：操則存，舍則亡。出入無時，莫知其鄉，惟心之謂與。

案：東涯引《孟子·告子》上，孟子曰：

牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反復，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：「操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。惟心之謂與？」

三七章：性相近，習相遠也。

案：東涯引《論語·陽貨篇》

子曰，性相近也，習相遠也。

三八章：唯上智與下愚不移。

凡為人者，皆可因習而上下，然則為學者，不可諉于己性分之美惡，而當慎其所習。

案：東涯引《論語·陽貨篇》

唯上智與下愚不移

三九章：見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然。

案：東涯引《孟子·公孫丑》上，孟子曰：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心——非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡剛端於我者，知皆擴而充之矣，若人之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。

四十章：惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。……見牽牛羊而過堂下，則忽以羊易之之念萌，此不忍人之心之所素具。

案：東涯引《孟子·梁惠王》上，孟子曰：

齊宣王問曰：「齊桓、晉文之事可得聞乎？」孟子對曰：「仲尼之徒無道桓、文之事者，是以後世無傳焉。臣未之聞也。無以，則王乎？」曰：「德何如，則可以王矣？」曰：「保民而王，莫之能御也。」曰：「若寡人者，可以保民乎哉？」曰：「可。」曰：「何由知吾可也？」曰：「臣聞之胡齋曰，王坐於堂上，有牽牛而過堂下者，王見之，曰：『牛何之？』對曰：『將以釁鐘。』王曰：『捨之！吾不忍其觶觫，若無罪而就死地。』對曰：『然則廢釁鐘與？』曰：『何可廢也？以羊易之！』不識有諸？」曰：「有之。」曰：「是心足以王矣。百姓皆以王為愛也，臣固知王之不忍也。」

四一章：不學而知者謂之良知，不慮而得者謂之良能。

案：東涯引《孟子·盡心》上，孟子曰：

人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。

四二章：過與不及，其離於中也，則一。故曰：君子擇乎中庸。

案：東涯引《中庸》：

子程子曰：「不偏之謂中；不易之謂庸。中者，天下之正道。庸者，天下之定理。此篇乃孔門傳授心法，子思恐其久而差也，故筆之於書，以授孟子。其書始言一理；中散為萬事；末復合為一理。放之，則彌六合；卷之，則退藏於密。其味無窮。皆實學也。善讀者，玩索而有得焉，則終身用之，有不能盡者矣。」仲尼曰：「君子中庸；小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中。小人之中庸也，小人而無忌憚也。」

四三章：孟子以四端之心，配之仁義禮智，以為固有……惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。

案：東涯引《孟子·公孫丑》上，孟子曰：

由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡剛端於我者，知皆擴而充之矣，若人之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。

綜上所述，可知在〈聖語述〉四十三章，均引自我國先秦儒家經典，包括《論語》14篇、《孟子》28篇、《大學》1篇、《中庸》7篇；《周易·說卦》2篇、《尚書·堯典》2篇、《禮記》1篇、《荀子》1篇、《朱子語類卷第五》1篇等等。由此可見〈聖語述〉一文，仍以《論語》、《孟子》之經文為著墨之主軸。

四、〈聖語述〉一文詮釋經典之方法

《新唐書·藝文志》說：「自《六經》焚於秦而復出於漢，其師傳之道中絕。而簡編脫亂訛闕，學者莫得其本真，於是諸儒章句之學興焉。其後傳、注、箋、解、義疏之流轉相講述，而聖道粗明。」這也就是皮錫瑞所總結的：「孔子所定謂之經；弟子所釋謂之傳，或謂之記；弟子展轉相授謂之說。」¹⁵對於經典的解讀，孟子(371-289BC)提出「以意逆志」¹⁶的方法，日本德川時代儒者西島蘭溪(1780-1852)¹⁷認為：

心無古今，志在作者，而意在後人。由百世而下，迎溯百世曰逆，非謂聽彼自至也。有心曰意，非謂不敢自必也。¹⁸

西島蘭溪將孟子「以意逆志」的「逆」解為「由百世下，迎溯百世曰逆」，最稱善解。西島蘭溪所強調的是讀者與作者心靈的遙契，這種遙契不拘滯於文本的字面涵義，泯滅時空差距，而使千年如相會於一堂之上。¹⁹解經不論是以經解經、以他經解經、以傳解經，或引其他史、子、集部的資料來解經，都會涉及資料的引用問題。²⁰

東涯在〈聖語述〉一文，所採用的解經方法，是學習孔子所言：「述而不作，信而好古」²¹，及孟子「以意逆志」²²的方法，匯集中國《四書》、《五經》的經典名言，再加以己意以詮釋之，使讀者研讀此文，油然而生「古讀照顏色」的感覺。

例證：〈聖語述〉二二章：

¹⁵ 見皮錫瑞著，周予同注：《經學歷史》，（臺北：藝文印書館，2000年11月），頁67。

¹⁶ 見《孟子》，收入《四部叢刊初編縮本》：「趙岐注：『志，詩人志所欲之事。意，學者之心意也。孟子言說詩當本之志，不可以文害其辭，文不顯乃反顯也。』」（北京：中華書局，1982年），卷九，頁75下。

¹⁷ 西島蘭溪(1780-1852)，字元齡，江戶時代的儒學家。

¹⁸ 見西島蘭溪：《讀孟叢鈔》，收入關儀一郎編《日本名家四書註釋全書》，（東京：鳳出版，1973年），第13本，卷九，頁353-354。

¹⁹ 見黃俊傑著：〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉，收入李明輝編《儒家經典詮釋方法》，（臺北：喜瑪拉雅基金會發行，2003年7月初版），頁174。

²⁰ 見林師慶彰著：〈竹添光鴻《左傳會箋》的解經方法〉，收入張寶三、楊儒賓編《日本漢學研究初探》，（臺北：國立臺灣大學出版，2004年6月第一版），頁64。

²¹ 《論語·述而篇》，子曰：「述而不作，信而好古，竊比於我老彭。」

²² 《孟子·萬章上》，孟子曰：「故說詩者，不以文害辭，不以辭害志，以意逆志，是為得之。」

禮義者，百行之取法也。其事雖善，而苟不中其度，則不可以為道也。故曰：信近於義，言可復也。恭近於禮，遠恥辱也。
又曰：君子有勇而無義，則為亂。小人有勇而無義，則為盜。
又曰：恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。

案：1.東涯引《論語·學而》：

有子曰：「信近於義，言可復也。恭近於禮，遠恥辱也。因不失其親，亦可宗也。」

案：2 東涯引《論語·陽貨》：

子路曰：君子尚勇乎。子曰：君子義以為上。君子有勇而無義為亂，小人有勇而無義為盜。

案：3東涯引《論語·陽貨》：

子曰：「恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。君子篤於親，則民興於仁。故舊不遺，則民不偷。」

綜上所述可知，東涯引用孔子、有子、子路三個人之話語，匯集成一段〈聖語述〉之文句，並未在字句、字義上加以訓詁，僅在文句上加以重組，並以作者之見解加以詮釋，而整體之意涵與原意相去不遠。

細讀〈聖語述〉全文，與其父仁齋《論語》詮釋學的方法大異其趣，伊藤仁齋透過註解《論語》而重新解釋孔子思想，所採取的方法有兩種：

(一) 以訓詁學方法重讀《論語》，並顛覆宋儒的解釋系統：

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。

(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。

第一部份是字句的文義訓詁，第二及第三部份則是仁齋自抒胸臆，別創新見之

部份。²³

除上述之外，東涯在〈聖語述〉一文中，也採用孟子解經的方法，解經不應拘泥於文辭而膠柱鼓瑟或刻舟求劍，應通觀經文的整體意義，進而遙契經典作者的原意。²⁴著作之目的是將古聖先賢修己治人、經邦濟世之至理名言，加以統整，並以己意貫穿之，使我國儒家經典之義涵在日本大放異彩。

五、〈聖語述〉一文所蘊涵之儒學思想

伊藤仁齋推崇《論語》為「最上至極宇宙第一書」，認為要了解孔子思想，必須依據《論語》，並以《孟子》為手段，於是他把自己的學問稱作「古學」，把自己的著述稱作「古義」，把自己的私塾稱作「古義堂」，以示復興孔子、孟子的古老學問。其子東涯傳承家學，對中國儒家孔孟之道，著墨甚多，在〈聖語述〉開宗明義篇上就闡述「為學者，須識所謂道云者？」那麼何謂道呢？東涯在《紹述先生文集·卷二十·務實》中說「聖人之道，莫大於仁義，復曰禮，曰智，曰權，曰中，眾信兼舉以教人何哉？蓋亦循自然之實而已矣。」《東涯漫筆·卷上》則言「先儒之學，求道於理，求道於心，俱非聖人之意也，聖人之道，求道於事實。」又言「儒者之道，在日用彝倫，而仁義禮樂為大，皆就事實為工」，對東涯而言，道儒以事實為根據。²⁵茲就〈聖語述〉四十三章的旨意所蘊涵的儒學思想，分別論述如下：

（一）道是修己治人之方、經邦濟世之道

儒者之道，在日用彝倫，而仁義禮樂為大，皆就事實為工，而有跡之可見，此外更無一語，異乎此者為左道，為邪說，為暴行。東涯即完全從事出發，而將其具有家學淵源的樸素唯物主義，更推進了一步。道是人事，不是什麼心性之名。如在封建社會裏，為父焉而當慈，為子焉而當孝，為君焉而當使臣為禮，為臣焉而當事君以忠，

²³ 見黃俊傑著：〈伊藤仁齋對《論語》的解釋：東亞儒家詮釋學的一種類型〉，《中山人文學報》第15期（2002年10月），頁22。

²⁴ 見黃俊傑著：〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉，收入李明輝編《儒家經典詮釋方法》，（臺北：喜瑪拉雅基金會發行，2003年7月初版），頁174。

²⁵ 見金培懿著：〈關於伊藤東涯的《古今學變》〉，收入《經學研究論叢》第二輯，（臺北：聖環圖書公司，1994年10月），頁272。

這都是先有事實，而後有道之名可言。²⁶舉例說明如下：
東涯在〈聖語述〉第四章說：

五倫之道，人之所不可須臾離者也。而非智則無以照之，非仁則無以守之，非勇則無以到之。故曰：智、仁、勇，三者，天下之達德也。

東涯認為孔子所遵循的道，是落實在君臣、父子、夫婦、兄弟姊妹、朋友之間的關係，這五種就是天下人所共同遵守的倫常大道。三達德，就是智、仁、勇。智能、仁愛、勇氣，是天下通行的品德，是用來調節君臣、父子、夫妻、兄弟和朋友之間的人際關係。所以孔子說：「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。知斯三者，則知所以修身；知所以修身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣。」（《中庸》）靠誠實、善良的品德意識來培植加固日用倫常大道的推行。

伊藤仁齋將「道」引進他的倫理思想之中，他認為道應該是與人的先天本性相一致，也即與仁相一致。有人的地方，就應該有道。也就是應該有仁。「道」是「仁」的具體應用，是所有人應該遵循的日常生活的行為規範。²⁷而東涯紹述父志，在〈聖語述〉四十三章中對於「道」之闡釋，也頗為詳實。

（二）堯舜之世，舉契敷五種日用倫常大道於天下

君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之交，五種日用倫常大道之推行，在時間則可以上溯到堯舜。東涯引《尚書·堯典》下：

帝曰：「契，百姓不親，五品不遜，汝作司徒，敬敷五教在寬。」

鄭玄注：「五品：父、母、兄、弟、子。」「五教，謂父義，母慈，兄友，弟恭，子孝也。」孟子《孟子·滕文公上》：「人之有道也，飽食、煖衣、逸居而無教，則近

²⁶ 見伊藤東涯著：《紹述先生文集》，頁25。

²⁷ 見王健著：《儒學在日本歷史上的文化話命運—神體儒用的辨析》，（河南：鄭州大象出版社，2006年3月第1次印刷），頁169。

於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫——父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」此即儒家所謂五倫之教。《孟子》之說蓋本《尚書》而加以申論。人倫即人與人的關係，五倫之教指人與人之間合理的關係及行為準則。父子之間有骨肉之親，故應父慈子孝；君臣之間有禮義之道，夫婦之間重愛敬而責任有內外之別，夫主外而婦主內，夫婦宜相敬如賓；長幼之間有尊卑之序，幼敬長而長扶幼，兄友而弟恭；受友之間有誠信之德。

在〈聖語述〉第三章說：

虞舜之世，堯舜之世，舉契敷五教於天下，設為禮樂兵刑，以使天下之人，由而行之，是謂聖人之道。年代遷革，其法不全行於天下。在下大人，如孔子、孟子，私舉其道，以詔之人曰：是故聖人之道，於是乎以道為私家物，然道之在天下者，固自若也。故曰：天下有道，丘不與易也。

東涯既然說道乃日常人倫之用，禮也是含括在道裏面，又唐虞之治重民事，以禮為先。換言之，堯舜是以道治天下，治與道合而為一；在上者以身躬親，是以雖未以仁智為教，然自收仁智之極效。²⁸所以東涯說：「聖人之道云者，亦即其事，乃古昔布告天下大法令也。」在〈聖語述〉第二十章說：

仁者人也，親親為大。義者宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。又曰：仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。智之實，知斯二者弗去是也。禮之實，節文斯二者是也。

〈聖語述〉第三一章說：

親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。其保四海，達天下者，皆仁義之極功也。

〈聖語述〉二六章說：

²⁸ 見金培懿著：〈關於伊藤東涯的《古今學變》〉，頁275。

事父而孝，事兄而弟者，其心和順而自無犯上作亂，悖逆爭鬪等事，此其資稟之美，本近於道，乃造道之根本也，自是而充養不已，以馴致其盛，則仁可得矣。故曰孝弟者，其為仁之本也。

由上述可知，仁是做人的根本道理，從親愛自己的父母做起；義，就是合宜的行為，尊重賢人為最大的義。親愛親族有親疏的差別，尊重賢人也有輩份的等級，禮節乃是由此所產生的。仁義，是人生的基本道德規範，應落實在具體的生活層面上。夫義，路也；禮，門也，惟君子能由是路出入是門也。對孟子而言，人存心修身，合於仁義，就是性善的表徵。君王施行仁政，就是推恩的擴充。推恩的道德依據：「未有仁而遺其親者也；未有義而後其君者也。」「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運於掌。」推恩不是單向度的，在上者能推恩施行仁政，老百姓也必能推恩而敬上，如此，社會以仁義為準則的道德秩序就建立起來了。

（三）立天之道，曰陰曰陽。立地之道，曰剛曰柔。立人之道，曰仁曰義

《周易·說卦》中說：「立天之道曰陰曰陽，立地之道曰柔曰剛，立人之道曰仁曰義」就提到了天道、地道、人道，孔子重視人的價值，就體現了天道向人道轉化的問題。「以仁為核心」，在孔子的觀念裡面主要有三方面「己所不欲，勿施於人」「己欲立而立人，己欲達而達人」「博施於民而能濟眾」。在〈聖語述〉第十七章說：

立天之道，曰陰曰陽。立地之道，曰剛曰柔。立人之道，曰仁曰義。

東涯認為仁義相輔相成，以成就為入之道，猶天道之有陰有陽，地道之有剛有柔。伊藤東涯非常了解中國的書院，他強調：「人性之美稟乎天，而成之即在乎人。故古之聖王設為庠序學校，教之有方，率之有人。」²⁹而我國儒家的核心思想是怎麼做人，

²⁹ 見伊藤東涯著：《廣業書塾記》（1718），在《講學堂記》（1724）中，伊藤東涯又稱：「引至後世，州府郡縣，莫不有學及書院義塾之建，皆以倡明斯道為務」。《紹述先生文集》卷六，伊藤東涯著，《近世儒家文集集成》本，ベリかん社，1997年。

「仁」在儒家思想體系中地位至關重要，在《論語》11705字中出現了109次之多。儒家思想恢弘博大，然以仁為核心，仁為其綱領，仁舉而百目張。《論語·鄉黨篇》中記載：「厩焚，子退朝，曰傷人乎？不問馬。」在人不如馬的時代裡面，孔子能問人而不及馬，提出「仁者愛人」的思想，是非常偉大的，彰顯了人的價值。東涯在〈聖語述〉第十六章說：

仁者人也，合而言之道也。

「仁者，人也。」人之所以為人者，以其有此而已。一心之間，渾然天理，動容周旋，造次顛沛，不可違也。一違，則私慾間乎其間，為不仁矣。雖曰二物，其實一理。蓋仁即心也，不是心外別有仁也。「仁者，人也。合而言之，道也。」此是說此仁是人底道理，就人身上體認出來。又就人身上說，合而言之便是道也。「仁者，人也。合而言之，道也。」只仁與人，合而言之，便是道。猶言「公而以人體之便是仁」也。「仁者，人也」，非是以人訓仁。且如君臣之義，君臣便是人，義便是仁；盡君臣之義即是道，所謂「合而言之」者也。因為道是天下之達道，是千萬人同所履行，所以不能單指具於己心之理以為道。往古來今天地間自有一個正當不易道理，天下萬世之人不由此以行，則不可以為人，這所謂道，當然要和自己一人之所得獨行的所謂心法不同。³⁰

（四）居仁由義

東涯在〈聖語述〉第十四章說：

仁人之安宅也，義人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉。

又曰：居惡在仁是也，路惡在義是也。居仁由義，大人之事備矣，其義亦然。

東涯引《孟子·離婁章句上》說：「仁，人之安宅也；義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！」宋代愛國詞人陸游在《老學庵筆記》卷三中說：「居仁由義吾之素，處順安時理則然。」誠然內懷仁愛之心，行事遵循義理，則可以俯仰無愧於天地間。

³⁰ 《日本的古學及陽明學》，頁79。

在〈聖語述〉第三五章說：

仁，人心也。義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！

案：東涯引《孟子·告子》上之說法，強調孟子認為學問的根本就在於「求放心」，是指道德心。而「仁，人心也」與「求放心」實際說的是同一個心，所以也應該是指道德心。這裡需要說明一點，孟子在「仁，人心也」之後，又提出「義，人路也」。孟子義論的一個重要特點是將義歸於主體心，把義看作主體心的外在表現。因此，這裡的仁、義並不是並列關係而是從屬關係。孟子的意思是，作為「人心」的仁具有高度的理性自覺，作為「人路」的義即來自於仁，掌握了仁也就掌握了義。

（五）盡心知性

東涯所認識的心，是專就思慮發動上而言，並無所謂心之本體，亦不問心之本體為善惡抑非善非惡，總之本心雖善，而易陷於暴棄之域，所以《書》言「以禮制心」，《孟子》言「以仁存心，以禮存心」，所重乃在道法，而非心法。³¹

〈聖語述〉第二七章說：

孟子苦口為人倡性善之說，欲使人知道之所本，而有所下手也。故曰：盡其心者，知其性也。

案：東涯引《孟子·盡心》上，孟子曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」性為心之體，心是性之用。人盡其善心則知性知天，天是心的表現，發揚天道需「存其心，養其性」，在此孟子對於天賦於了道德精神，故有言修身立命。推而廣之，人生在世之貧賤富貴、物慾名譽，乃因世人心存妄念而有所分別取捨。故其所產生的吉凶禍福、求而不得、是非毀譽無不困擾世人，導至心神不安，甚者賦之予怪力神談以求解脫。故當「修身以俟之」，修身養性，揚善抑惡，無動是非之念，敢於面對順境逆境，則可安身立命而無殆。

東涯從發用上言心，心是具體的不是抽象的，即自己一人之所獨具的人心，亦即普通心理學所指有情感能思慮能分別的心理作用。當然這一個心決不能離開物質而存

³¹ 《日本的古學及陽明學》，頁81。

在，不能離開肉體而有所謂精神的存在。由於東涯堅決地捍衛了唯物主義，所以他對於心與身的關係，也提出了他獨特的唯物主義的新觀點。³²

說得最明白的是《閒居筆談》卷下一段：

心與血肉相待以有生，猶匏竹相圍而聲出，破之則啞；金石相戛而火發，離之則已。人之一身四肢百骸完具無缺，飲食不失其養，血氣不失其平，陰陽不失其和，而後心靈能明矣。

東涯繼承仁齋家學，主張性善乃就氣質而言。他給「性」下一個定義：

性者，人生稟受之名也。凡人之為生，自耳目口鼻之欲，以至昏明強弱之差，嗜好癖疾之偏，皆其所生來稟受各自不同，名之曰性。

這裏所謂性，正是宋儒斥之為氣，為欲，為人心；東涯認為氣之外無理，欲之外無善，人心之外無道心。³³

（六）彰顯人性四善端

孟子肯定人性是善的，其理據是：「惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。」「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」（《孟子·告子上》）孟子從人有四端之心，肯定人性本善，其先設條件是四端之心的本質是善的。

東涯在〈聖語述〉第四三章說：

孟子以四端之心，配之仁義禮智，以為固有……惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。

³² 《日本的古學及陽明學》，頁83。

³³ 同前註，頁84。

徐復觀先生在《中國人性論史—先秦篇》上說：「孟子所說的性善之性，指的不是生而即有的內容，僅指的是在生而即有的內容中的一部分。而這一部分，不是出自思辨的分析，乃指的是人的心的作用。」³⁴孟子所說的性，其實是指心，性善即是心善。由此可知，以善惡論性所討論的其實是心而不是性。從以上四善端即是四惡端的討論看來，人心也不是必然的善。王陽明四句教是對心的最好說明：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」「性相近」和「性相同」兩種觀點有著不同的社會意義。從性相同的觀點出發，在群體的社會中會出現兩種情況，一是強人同己，一是求同存異。強人同己是以強凌弱的手段壓制他人；求同存異是以少數服從多數的方式和平共處，但處於弱勢的少數人的自由意志仍然被限制和壓抑。從性相近的觀點出發，群處的社會追求的是「和而不同」，能充分體現宏大的包容度和愛人的仁心。

因為人性相近，聖人與我為同類者，所以舉同類之相似，亦可以喻性之善。《紹述先生文集》卷七有《堯舜與人同論》，說得最為透徹。

蓋其所以可為堯舜者何也？以與吾同類也，其所以可為堯舜之道者何？擴充所以與吾同類者而已矣。所以與吾同類者何？謂仁也義也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；無分堯舜庶民，莫不皆有此性，所謂堯舜與人同者，豈不信哉。而堯舜性之，而庶民去之，是以其類雖同，而其分大異。³⁵

認為人人皆可以做到堯舜的地步，這裡包含著某些人類平等的思想。然而東涯在人性觀上的最大特點，還在於提倡因情知性說，即因情之可為善，以證性之善。³⁶

六、結語

在當代，日本的儒學已經融入日本人的思維方式、行為方式、情感方式及生活方式之中，成為日本民族性的重要組成部分。其表現形態可以用「日用而不知」來概括。

³⁴ 見徐復觀著：《中國人性論史—先秦篇》，（臺北：臺灣商務印書館，1999年），頁170。

³⁵ 《日本的古學及陽明學》，頁85。

³⁶ 同上註，頁86。

³⁷古學派代表人物的觀點雖略有不同，但他們都主張返回古典，並企圖從古典中尋找到對當時的現實生活有用的智慧，即回歸到「經世之學」與「實用之學」上來。伊藤仁齋認為要了解孔子思想，必須依據《論語》，並以《孟子》為手段，於是他把自己的學問稱作「古學」，把自己的著述稱作「古義」，把自己的私塾稱作「古義堂」，以示復興孔子、孟子的古老學問。而東涯克紹箕裘，〈聖語述〉一文，也是以我國先秦經典為寫作範疇，希望藉著「王道政治論」內涵的線索，微觀地探索日本儒學與中國儒學思想的質變，並且宏觀地鳥瞰江戶時代日本儒學思想的演變趨勢。

伊藤東涯在〈聖語述〉一文中，詮釋我國儒家典籍，並未承襲其父伊藤仁齋以訓詁學之方法解決詮釋學之問題，而是將經典話語重新組合，重建古籍之意涵，並且強化其政治、教化之功效。而仁齋詮釋《孟子》，廣泛參考字書及漢儒訓釋，以重建孔、孟之「古義」為職志，然以方法論之限制，使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。³⁸總之，伊藤東涯寂然凝慮，詮釋〈聖語述〉的意涵，給我們一個啟示：詮釋者與古人神交，思接千載，視通萬里，徵聖立言，布在方策，在經過生命境界的印證與學思歷程之拓深，讓我國先秦的經典，能潤澤異國的儒學，異代知音重啟儒家經典的生命力，這是值得我們迴響與省思的課題。³⁹

³⁷ 見劉岳兵、孫惠芹著：〈日本儒學及其對日本文化與現代化的影響—評王家驊的三本書〉受錄於《日本研究》1995年第4期：「《日中儒學的比較》（東京六興出版社1988年6月版，以下簡稱《比較》）、《儒家思想與日本文化》（浙江人民出版社1990年3月版，以下簡稱《文化》）、《儒家思想與日本的現代化》（浙江人民出版社1995年5月出版，以下簡稱《現代化》）三部專著，在揭示日本儒學從古至今的發展形態和社會功能、日本儒學對日本文化的影響、中日儒學的差異以及這種差異對日本現代化的影響等方面的系統論述，的確『填補了國內外這一領域的空白』。」

³⁸ 見黃俊傑〈伊藤仁齋對《論語》的解釋：東亞儒家詮釋學的一種類型〉，（臺北：國立臺灣大學日本語文學系，《日本漢學國際學術研討會》，收入《中山人文學報》第15期，2002年10月），頁40。

³⁹ 同上註：「伊藤仁齋的《論語》詮釋學這一個個案啟示我們：如果經典詮釋學不僅是詮釋經典意涵的一種工具而已，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。」，頁41。

參考文獻

一、古籍部份

- (三國)何晏集解·(宋)邢昺疏：《論語注疏》(清阮刻十三經注疏本)，臺北：藝文印書館，1993年9月十二刷。
- (漢)趙岐注、舊題(宋)孫奭疏：《孟子》(清阮刻十三經注疏本)，臺北藝文印書館，1993年9月十二刷。
- (魏)王弼、(晉)韓康伯注、(唐)孔穎達等正義：《周易疏注》(清阮刻十三經注疏本)，臺北：藝文書館，1993年9月12刷。
- 《新唐書》：臺北：鼎文書局，76年5月5版
- (清)皮錫瑞著、周予同注：《經學歷史》，臺北：藝文印書館，2004年3月初版五刷。
- (日)伊藤東涯著：《紹述先生文集》《近世儒家文集集成》本，ベリかん社1997年。
- 《日本儒林叢書》，東京：鳳出版，昭和53年4月10日。

二、近人論著

- 續方惟精原著、丁策譯：《日本漢文學史》，臺北市：正中書局，1980年。
- 朱謙之著：《日本的朱子學》，北京：人民出版社，2000年。
- 朱謙之編：《日本の古學及陽明學》，北京：人民出版社，2000年。
- 李慶著：《日本漢學史一起源和確立》，上海：上海外語教育出版社，2002年。
- 王健著：《儒學在日本歷史上的文化命運—神體儒用的辨析》，鄭州：大象出版社，2006年。
- 王家驊著：《儒家思想與日本文化》，杭州：浙江人民出版社，1990年。
- 徐復觀著：《中國人性論史—先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1999年。

三、期刊論文

- 林師慶彰著：〈竹添光鴻《左傳會箋》的解經方法〉，收入張寶三、楊儒賓編《日本漢學研究初探》，2004年。
- 狩野直喜：《古今學變札記》，原稿出於《讀書纂餘》，實鐸書房出版，1980年。
- 黃俊傑著：〈伊藤仁齋對《論語》的解釋：東亞儒家詮釋學的一種類型〉，臺北：國立臺灣大學日本語文學系，《日本漢學國際學術研討會》，收入《中山人文學報》

第15期，2002年。

黃俊傑著：〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉，收入李明輝編《儒家經典詮釋方法》，臺北：喜瑪拉雅基金會發行，2003年。

劉岳兵、孫惠芹著：〈日本儒學及其對日本文化與現代化的影響—評王家驊的三本書〉，《日本研究》第4期，1995年。

西島蘭溪：《讀孟叢鈔》，《日本名家四書註釋全書》第13本，東京：鳳出版，1973年。

金培懿著：〈關於伊藤東涯的《古今學變》〉收入《經學研究論叢》第二輯，臺北：聖環圖書公司，1994年。

◎附錄：伊藤東涯之單篇論文

篇 名	年代	收 藏 之 書 目
1. 〈古今學變〉	1983	收入吉川幸次郎、清水茂校注《日本思想大系・33》之《伊藤仁齋，伊藤東涯》，東京，岩波書店
2. 〈學問關鍵〉	1974	收入木村英一編集《日本の思想・11》之《伊藤仁齋集》，東京，築摩書房
3. 〈古學指要〉	1978	收入《日本儒林叢書》第五冊，東京，鳳出版
4. 〈太極圖說管見〉	1978	收入《日本儒林叢書》第五冊，東京，鳳出版
5. 〈太極圖說十論〉	1978	收入《日本儒林叢書》第五冊，東京，鳳出版
6. 〈通書管見〉	1978	收入《日本儒林叢書》第五冊，東京，鳳出版
7. 〈聖語述〉	1978	收入《日本儒林叢書》第六冊，東京，鳳出版
8. 〈讀詩要領〉	1978	收入《日本儒林叢書》第六冊，東京，鳳出版