

# 由《大學》三綱領的詮釋探討 日本江戶初期的儒學發展 ——以藤原惺窩治經方法為中心\*\*

鍋島亞朱華\*

## 摘 要

在王守仁提倡《古本大學》後《大學》的詮釋有多樣化的趨勢，到了明末更形成了「新四書學」的局面，而明代豐富的《四書》詮釋資源也直接影響了日本江戶時代的學者。如藤原惺窩（1561-1619）即是援用林兆恩（1517-1598）《四書標摘正義》編撰《大學要略》。藤原惺窩身為「日本朱子學之祖」林羅山（1583-1657）的老師，後學往往將他歸為朱子學者。但若直接閱讀他的著作，會發現他的思想並不單純屬於朱子學派的範疇。

惺窩閱讀許多剛傳到日本的明末時期的文集，這些書籍對他而言是中國最新的學術，與他的弟子林羅山不同，惺窩較積極、不以學派或思想設限。筆者認為，藤原惺窩的思想並不能單以「包容」來解釋他對陸王之學的看法。欲深入探討惺窩的思想，不只需要關注他對朱子、陸王之學的看法，也必須考慮明代末期的學問對於他的影響。本文欲藉由分析《大學要略》的三綱領

---

2016 年 9 月 29 日收稿，2017 年 4 月 12 日修訂完成，2017 年 5 月 24 日通過刊登。

\* 作者係國立清華大學中國文學系助理教授。

\*\* 本文以〈明末三教思想對日本江戶初期儒學的影響——以藤原惺窩為主〉為題在「2013 中央研究院明清研究學術研討會」（於中央研究院人文社會科學館，2013 年 12 月 5 日）發表之論文為基礎撰寫，感謝評論人與與會學者的意見；亦感謝《漢學研究》匿名審查人的修改意見。

詮釋是如何引用、為何引用《四書標摘正義》，進而論述藤原惺窩的治經方法以及其後對日本儒者《大學》解經方式的影響。

**關鍵詞：**《大學》、明末、林兆恩、日本漢學、藤原惺窩

## 一、前 言

《大學》的詮釋在明代開始有多樣化的趨勢，而明代學者多樣的《大學》詮釋也直接影響了日本江戶時代的學者。其中德川幕府開府之際的學者藤原惺窩（1561-1619）的《大學要略》引用林兆恩（1517-1598）《四書標摘正義》一事，已被學界關注許久。藤原惺窩身為「日本朱子學之祖」林羅山（1583-1657）的老師，往往被強調此身分，因而後學也很自然地將他歸為朱子學者。<sup>1</sup>而他身為僧侶卻志向儒學，與朝鮮朱子學者姜沆（1567-1618）交流後，更堅定了成為儒者的志願，進而還俗一事亦是時常被提及的。若注目於上述的經歷，將藤原惺窩視為朱子學者並不為過，但若直接閱讀其著作，會發現他的思想並不單純屬於朱子學派的範疇，也因此以往的研究認為他基本上是採朱子學的立場，但對於陸王之學是採包容的態度。

筆者認為，藤原惺窩的思想並不能單以「包容」來解釋他對陸王之學的看法。以往的研究較偏於討論惺窩對於朱子與陸象山之爭的看法，但他所處的時代正值中國的明代末期，惺窩也閱讀許多剛傳到日本的陽明學派或是明末時期的文集，這些書籍對他而言是中國最新的學術，其接受消化的過程，與他的弟子林羅山非常不同。眾所皆知，林羅山尊奉朱子學，其立場非常堅定，對於明末的書籍如有不符合朱子學的觀念，僅採取參考的態度。而惺窩則較積極、不以學派或思想設限。因此欲探討惺窩的思想，不只需要瞭解他對朱子、陸王之學的看法，也必須考慮明代末期的學問對於他的影響。由此觀點方能理解他為何在眾多《大學》註釋書中，援用林兆恩的《四書標摘正義》注解《大學》。

---

1 如（日）井上哲次郎，《日本朱子學派之哲學》（東京：富山房，1905）中，第一篇〈京學及び惺窩系統〉，將藤原惺窩視為日本朱子學京學派的始祖，置於第一章。

本文欲藉由分析《大學要略》的三綱領詮釋是如何引用、為何引用《四書標摘正義》，進而論述藤原惺窩的治經方法以及惺窩之後日本儒者對《大學》的解經方式。

## 二、藤原惺窩的生平與時代思潮——儒釋影響力的消長

藤原惺窩生於日本戰國時代，是屬於將進入「近世」的時期。此時期不論是社會情況或是學術思想發展均相當複雜，因此理解其所屬時代的思想背景非常重要。本節將藉由概述源了圓《近世初期實學思想的研究》一書中對於時代背景的論述以建立討論的基礎。源了圓認為日本中世時佛教（禪）與儒學（朱子學）的關係可分為三個時期：<sup>2</sup>

1. 鎌倉時代，由禪僧從中國帶回的新儒學（朱子學），與傳統博士家（古注）的學問形成不同的系統。古注的研究是由博士家獨佔，而新傳入的朱子學則由五山的禪僧所兼修。

2. 南北朝時代，朱子學的影響力漸增，博士家亦開始研讀新注。而禪僧研究朱子學則越來越深入，但仍以佛教為主軸，以儒學輔助佛學。

3. 室町時代—安土桃山時代，儒、釋關係起了大變化，原本以釋為主、以儒為輔的情況轉變為儒釋並立。而以古注為主治經的博士家經學也將《四書》納入「家學」，特別之處在於所採納的並不是完整的《四書集註》，而是只有《大學》、《中庸》採取朱熹的《章句》，《論語》是採何晏集解，《孟子》則是採趙岐注。此種奇特的「四書」註釋組合被稱為「明經家四書」。到了安土桃山時代甚至出現主張「主儒客禪」的思想。

藤原惺窩正是在這個時代背景下誕生，成為新時代學術的先鋒，被後世譽為「近世儒學之祖」。<sup>3</sup>倉石武四郎（1897-1975）認為：「近世的中國古典研究，正是從藤原惺窩打破傳統明經家學開始的。」同時，惺窩也首創「不

---

2 (日)源了圓，原題《近世初期実学思想の研究》(東京：創文社，1980)，頁139-149。

3 關於日本中世儒學的發展，亦參考(日)足利行述，《鎌倉室町時代之儒教》(東京：日本古典全集刊行會，1932)；(日)和島芳男，《中世の儒學》(東京：吉川弘文館，1965)；(日)大江文城，《本邦儒學史論攷》(大阪：全國書房，1944)、《本邦四書訓點并に注解の史的研究》(東京：關書院，1935)，頁1-36。

專屬於公卿、僧侶的士人儒學。不論從學術上還是社會形勢上看，都是值得特別關注的。」<sup>4</sup>可見其在學術思想史上的關鍵性與重要性。

藤原惺窩，名肅，字斂夫，號惺窩，另有柴立子、北肉山人等號。<sup>5</sup>生於播磨國細河邑（現兵庫縣姬路市附近），父親為純，是藤原定家<sup>6</sup>的後裔。惺窩約在 8 歲時跟隨景雲寺的禪僧東冥宗昊、文鳳宗韶，剃渡出家，18 歲時經歷父親與長兄被土豪襲擊慘死的悲劇後，隨母親與弟弟投靠京都相國寺的叔父清叔壽泉。〈惺窩先生行狀〉中記載此時期的惺窩「博學禪教兼見群書」，往後「雖讀佛書志在儒學」。<sup>7</sup>文祿二年（1593）至江戶謁見德川家康，為家康講授《貞觀政要》，是人生中的要事之一。

如上所述，惺窩後來志於儒學，但屬於自學，慶長元年（1596）時，「讀聖賢性理之書，思當世無善師，而忽奮發欲入大明國」。<sup>8</sup>雖然惺窩最後未能達成心願，但此記述可看出他渴望遇到明師的心情，也顯示了當時在日本的儒學研究，除了博士家遵守傳統治經外，鮮少人鑽研性理之學的情況。苦於無人可討論學問的惺窩，在慶長三年（1598）認識了從朝鮮被俘虜至日本的刑部員外郎姜沆，兩人自此成為肝膽相照的知己。〈惺窩先生行狀〉云：

沆見先生而喜日本國有斯人，俱談有日矣。沆曰：朝鮮國三百年以來有如此人，吾未之聞也。吾不幸雖落于日本，而遇斯人，不亦大幸乎。<sup>9</sup>

惺窩在學術思想上受姜沆影響頗深，當時朝鮮學術界屬於朱子學的全盛時期，惺窩與姜沆的討論自然以朱子學為主，在〈問姜沆〉中，惺窩寫著：

予自幼無師，獨讀書自謂漢唐儒者，不過記誦詞章之間，纔註釋音訓，標題事迹耳，決無聖學誠實之見識矣。唐唯有韓子之卓立，然非無失。若無

4 （日）倉石武四郎講述，戶川芳郎等校注，《本邦における支那學の發達》（東京：二松學舍大學 21 世紀 COE 計畫，2006），頁 38。此書近年亦有中文版，杜軼文譯，《日本中國學之發展》（北京：北京大學出版社，2013），頁 90。

5 藤原惺窩的生平參照林羅山，〈惺窩先生行狀〉，載於（日）藤原惺窩，《藤原惺窩集》卷上（東京：國民精神文化研究所，1938），頁 6-13。

6 藤原定家（1162-1241），鎌倉時代初期的公家（貴族）、歌人（和歌創作者）。

7 林羅山，〈惺窩先生行狀〉，《藤原惺窩集》卷上，頁 6。

8 同上註，頁 7。

9 同上註。

宋儒，豈續聖學之絕緒哉。<sup>10</sup>

可見此時的惺窩是完全接受宋儒的道統思想。

慶長九年（1604），惺窩結識林羅山，並收為弟子。因為林羅山的關係，使惺窩得以閱讀從中國進口的大量書籍，從二人的書信往來可看出林羅山是獨尊朱子學的立場，但惺窩對陸王之學抱持包容且開放的態度。對於林羅山來信尋問朱熹與陸九淵之間的學說差異，惺窩回答：

紫陽質篤實而好邃密，後學不免有支離之弊；金谿質高明而好簡易，後學不免有怪誕之弊，是為異者也。人見其異，不見其同。同者何哉？同是堯舜，同非桀紂；同尊孔孟，同排釋老；同天理為公，同人欲為私。……一旦豁然貫通，則同歟異歟，非見聞之智，而必自知然後已矣。<sup>11</sup>

在信中惺窩分析朱熹與陸九淵的特質與後學的弊病後，強調朱陸之「同」，以「同尊孔孟，同排釋老」的概念，將朱陸視為同一學派，此思想可說是理解藤原惺窩的關鍵，也因此後人根據此說將惺窩定位為「包容陸王之學的朱子學者」，但閱讀此書信時需留意這是回答林羅山針對「朱陸之辨」的問題而寫，因此他的問題意識才會圍繞著朱陸。

惺窩晚年選擇過著隱居生活，而在元和五年（1619）時曾應細川忠利<sup>12</sup>之邀講授《大學》，講授內容即為現存的《逐鹿評》（又名《大學要略》），此書可視為是其晚年思想的結晶。

源了圓認為惺窩的思想內容因時期而有所轉變，可從其為自己取的號看出端倪。<sup>13</sup> 柴立子是年輕時的號，取自《莊子》，此時的惺窩傾向於佛教、老莊思想而兼修儒學。第二期則是認識姜沆之後，以惺窩為號，此時的惺窩已志於儒學，並進而還俗。林羅山在〈惺窩先生行狀〉中記述：「先生自稱曰惺窩，取諸上蔡所謂惺惺法也」，<sup>14</sup> 由此可知其號之由來。第三期則由宋學轉至明學，<sup>15</sup> 因為林兆恩「艮背心法」的影響，而將號取為北肉山人。

10 藤原惺窩，《藤原惺窩集》卷上，〈問姜沆〉，頁 135-136。

11 同上註，〈答林秀才 代田玄之〉，頁 139。

12 豐前小倉藩（現北九州）第二代藩主，元和六年即位。

13 （日）源了圓，《近世初期美学思想の研究》，頁 150。

14 林羅山，〈惺窩先生行狀〉，《藤原惺窩集》卷上，頁 7。

15 在此，宋學泛指惺窩所接觸的程朱之學，明學泛指惺窩所接觸的陽明學、陽明後學。

本文將討論《大學要略》，以第三期爲主的惺窩晚年的思想，探究惺窩如何詮釋《大學》，以及爲何接受與朱熹截然不同的明末林兆恩的思想。以下先就林兆恩《四書標摘正義》與《大學要略》作簡單的分析後，進一步討論《大學要略》撰寫形式與思想內容。

### 三、《大學要略》與《四書標摘正義》

#### (一) 撰寫體例

藤原惺窩在《大學要略》中的註釋受到林兆恩的影響，惺窩已在書中提及，而金谷治（1920-2006）在早年即有研究並做扼要的分析。<sup>16</sup> 金谷治認爲惺窩的儒學思想特色在於倫理實踐性，尤其是實學傾向特別明顯。而《大學要略》是惺窩晚年的著作，最能顯現倫理實踐的立場。

《大學要略》所引用的《四書標摘正義》收錄在《林子全集》中，而日本內閣文庫藏有林羅山收藏的版本《林子》20冊，由惺窩時常向羅山借書的關係推測，惺窩極可能是閱讀此版本，故本文將據此版本論述。<sup>17</sup> 據《林子本

---

由於藤原惺窩的思想自早期即以「心學」爲基礎發展，而此「心學」內涵包括了禪宗與儒學內在因素。（源了圓，《近世初期実学思想の研究》，頁 91-92、513-516）故若以「宋代理學」、「明代心學」區分反而失其本色。

16 (日) 金谷治，〈藤原惺窩の儒學思想〉，收入(日) 石田一良等校注，《藤原惺窩 林羅山》，《日本思想大系》第 28 冊（東京：岩波書店，1975），頁 449-470。關於惺窩的《大學》詮釋的研究另有(日) 中村安宏，〈藤原惺窩と林兆恩——《大学要略》をめぐって〉，《文艺研究》138(1995.1): 10-20；楊宏民，〈藤原惺窩の「格物」論について〉，《立命館文學》542(1995.12): 592-613；廖欽彬，〈藤原惺窩の儒学思想——修己治人をめぐって〉，《倫理學》21(2005): 85-97；王明兵，「藤原惺窩研究」（長春：東北師範大學歷史所博士論文，2010.5），第四章〈藤原惺窩の儒學思想實態〉，頁 49-73。

17 根據(日) 佐藤鍊太郎，〈《李氏說書》考——林兆恩《四書正義纂》との比較〉，《日本中國學會報》47(1995): 149-163，《四書標摘正義》應是從《聖學統宗集》摘錄而成，之後又有《四書標摘正義續》，而《林子年譜》中所記載的《林子四書正義》是將《四書標摘正義》、《四書標摘正義續》以及《林子分內集》中的諸書一同編輯而成。最晚成立的是《四書正義纂》，其內容與《四書標摘正義》、《四書標摘正義續》幾乎一致，但分量較少。然而若據《林子本行實錄》則是《四書正義》最早成立，由此可

行實錄》<sup>18</sup>可知《四書標摘正義》的成立應是萬曆五年（1577）。<sup>19</sup>由於《大學要略》許多部分是引自《四書標摘正義》，若想從中了解藤原惺窩的思想，需做詳盡的比較才能看出端倪。故以下先就二書的體例與內容作比較，再進一步探討箇中思想。

林兆恩，字懋勳，別號龍江，道號子谷子，世稱三教先生，主張「道釋歸儒，儒歸孔子」，是明末著名的三教合一的思想家。林兆恩的《大學》註釋收於《四書標摘正義》卷3，首先以「大學」為小標記述總論，再從「大學之道」開始至「所謂平天下」分句解釋。為了方便與藤原惺窩《大學要略》比較，將其分句詳述如下：

「大學之道」、「在明明德」、「在親民」、「在止於至善」、「知止而後有定」、「物有本末」、「古之欲明明德於天下者」、「物格而後知至」、「格物二字正義」、「致知在格物物格而後知至」、「自天子以至於庶人」、「其所厚者薄」、「此謂知本 此以下皆曾子之傳」、「此謂知之至也」、「所謂誠其意者……故君子必誠其意」、「詩云瞻彼淇澳……民之不能忘也」、「詩云於戲前王不忘……此以沒世不忘也」、「康誥曰克明德……是故君子無所不用其極」、「詩云邦畿千里……止於信」、「子曰聽訟吾猶人也……大畏民志」、「此謂知本」、「所謂修身」、「所謂齊其家」、「所謂治國」、「所謂平天下」<sup>20</sup>

後半則再就「在明明德」、「在止於至善」等重點句詳細解說，亦有與前半重複解釋的部分，顯得較雜亂無章。

「在明明德 下俱申釋經傳正義」、「在止於至善」、「在明明德在止於至善並釋」、「靜而後能安」、「欲正其心先誠其意」、「致知在格物」、「止至善格

---

見林兆恩著作的版本問題尚待釐清。本文先就與藤原惺窩有關之部分，根據林羅山藏書《林子》（東京：國立公文書館內閣文庫藏，明刊本）中所收之《四書標摘正義》論述。

18 明·林兆恩，《林子本行實錄》，收入北京圖書館編，《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》第49冊（北京：北京圖書館，1999）。

19 明·林兆恩，《林子全集》（《四庫存目叢書》子部雜家類第92冊，臺南：莊嚴文化公司，1995）中收有《四書正義》，內容較《四書標摘正義》多，先行研究的論文多以此版本為依據，或是以其他圖書館所藏的線裝本為依據。但日本內閣文庫版應是藤原惺窩實際使用的版本，據此版本才能如實反映惺窩採取與未採取的部分。

20 林兆恩，《四書標摘正義》（《林子》），卷3，頁7b-15b。

致並釋」、「致知在格物。孟子曰：物交物則引之而已矣並釋」、「耳目況心 此下詳釋格致正義」、「在明明德 此下詳釋明德正義」、「吾道一以貫之」、「古之欲明明德於天下者」（此段專評《集註》）、「明德親民」、「傳（解釋「傳」字之意）」<sup>21</sup>

藤原惺窩《大學要略》，首行是「大學要略 逐鹿評上」，也因此《大學要略》亦稱為《逐鹿評》。收於《藤原惺窩集》中的是以《逐鹿評》為書名，然而近期的研究均將此書稱為《大學要略》，為避免混淆，本文亦稱《大學要略》。<sup>22</sup> 會將此書題為《逐鹿評》應是源自於林兆恩的〈鹿談〉，〈鹿談〉收於《四書標摘正義》卷 1，作為此書的序文。林兆恩的門人劉獻策在文末記述：

夫鹿談者，以談仲尼之鹿也。……然鹿不在春秋，而在吾心，吾心一仲尼，是吾心一鹿矣。……試即反而求之，則鹿固在我矣。<sup>23</sup>

由此可推測，惺窩將《大學》的註釋書命名為《逐鹿評》有其用意，他認為林兆恩將《大學》視為逐孔子之心——猶如孟子之「求放心」——，是探究自己的心的一部書，而《逐鹿評》則是對此加以評論。林兆恩主張「孔子之心，曾子之心也；曾子之心，我之心也。以我之心而通於曾子之心，以曾子之心而通於孔子之心，此乃釋經釋傳之大義也」，<sup>24</sup> 而惺窩的思想亦是採相同立場，他在〈五事之難〉中云：「實以我之心而通天地之心，則範圍有道，而天地自我位焉；以我之心而通萬物之心，則曲成有道，而萬物自我育焉。」<sup>25</sup> 這應是惺窩在諸多《大學》註釋中，選擇林兆恩的原因之一。<sup>26</sup>

《大學要略》全書結構分為〈逐鹿評上〉、〈逐鹿評下〉，與《四書標摘正義》一樣，不採朱熹的《大學章句》而是採《古本大學》。在〈逐鹿評上〉，首先解釋「在明明德」、「在親民」、「在止至善」，並簡短說明「知止而后」至「致知在格物」後，有一段總評。在最後則引林兆恩《四書標摘正義》，解釋

21 《四書標摘正義》（《林子》），卷 3，頁 15b-19a。

22 本文所引用的版本據《藤原惺窩集》上卷所收錄之《逐鹿評》，頁 379-418。

23 《四書標摘正義》（《林子》），卷 1，頁 1b。此部分《四庫存目叢書》版未收錄。

24 同上註，卷 3，頁 1b-2a。

25 藤原惺窩，《藤原惺窩集》卷上，頁 131。

26 筆者認為此傾向即是源了圓在《近世初期実学思想の研究》一書中所提出的「以『心學』為基礎的實學」。



「格物」、「在明明德」，又引《論語》〈子罕言利〉章之林兆恩的解說，體裁顯得紊亂，金谷治認為此書應是屬於未定稿的階段，因為後世將惺窩整理階段的草稿忠實地刊行，才会有如此結果。<sup>27</sup> 其細目如下：

「在明明德」、「在親民」、「在止至善」、「知止而后」、「凡此書……（總評）」、「格物」、「在明明德」、「吾道一以貫之」、「古之欲明明德於天下者」、「明明德」、「林子云……（〈子罕言利〉章之解說）」<sup>28</sup>

若與《四書標摘正義》的《大學》相比較，不難發現林兆恩的《大學》註釋即是「體裁紊亂」，亦非常類似「屬於未定稿的階段」。如果藤原惺窩撰寫時是以「評〈鹿談〉」為目的下筆，也就可以說明其前半部分看似紊亂的體例是如何形成的。

〈逐鹿評上〉的後半部分，則又有〈大學逐鹿評〉的篇名，並從「大學之道」開始至「此之謂知本」，逐句解說。〈逐鹿評下〉則自「所謂脩身正在其心者」至最後一句「此謂國不以利為利、以義為利也」為止加以注解。以體例而言，以〈大學逐鹿評〉為篇名的部分是完整的《大學》註釋。

比較〈逐鹿評上〉的前半部分與後半部分看似有重複，然而如解釋「明明德」、「親民」、「止至善」以及「格物」的部分不盡相同。而以〈大學逐鹿評〉為篇名的〈逐鹿評上〉的後半部分，對於「明德」、「至善」的解釋方式有其特色。整體比對《四書標摘正義》與《大學要略》可發現，《大學要略》後半部分的體裁與《四書標摘正義》前半部分相似，而前半部分則與《四書標摘正義》的後半部分相似。

關於藤原惺窩與林兆恩對於《大學》詮釋的比較，在王明兵的「藤原惺窩研究」第四章〈藤原惺窩的儒學思想實態〉中已有詳細的論述，<sup>29</sup> 本文將聚焦於「三綱領」進一步探討如何引用、為何引用。

## （二）「明德」、「親民」、「至善」的內涵與體用關係

朱熹將《禮記》中的《大學》篇整理為《大學章句》，並提出「三綱領」的觀念，此後不論是朱子學者或是主張《古本大學》的陽明學者以及本文所

27 金谷治，〈藤原惺窩の儒學思想〉，頁 361-362。

28 藤原惺窩，〈藤原惺窩集〉卷上，頁 379-383。

29 王明兵，「藤原惺窩研究」，頁 49-73。

關注的日本漢學者均將「三綱領」視為《大學》文本的重點，關於「三綱領」的分析在各種《大學》註釋中均非常仔細。因此本文將著重於「三綱領」分析以下儒者們的見解。

在進一步探討林兆恩與惺窩的見解之前，在此先確認朱熹對「明德」的詮釋。在《大學章句》中朱熹註釋「明德」曰：

明，明之也。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，人欲所弊，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。<sup>30</sup>

這一段註解顯示出朱子學的特色，朱熹認為「明德」是得之於天的，這呼應了朱熹「性即理」的思想。得乎天的明德可以「具眾理而應萬事」，而重要的前提是「虛靈不昧」。關於「虛靈」，朱熹說明：

虛靈自是心之本體，非我所能虛也。耳目之視聽，所以視聽者即其心也，豈有形象？然有耳目以視聽之，則猶有形象也。若心之虛靈何嘗有物？<sup>31</sup>

強調虛靈是心之本體，不是能夠靠後天工夫呈現「虛」的狀況。關於虛靈一詞，由於原本是佛家用語，因此也常遭人質疑，對於此疑問朱熹有以下的回應：

禪家但以虛靈不昧者為性而無具眾理以下之事。<sup>32</sup>

可見朱熹本人認為「虛靈」需要搭配「具眾理而應萬事」才能展現「性即理」的「定理」。

對《大學章句》提出質疑而進一步提倡《古本大學》的王守仁，對於「明德」的詮釋大體上與朱熹沒有太大差別，但亦能從文字上細微的不同顯現出其思想。在《傳習錄》上卷王守仁說：「虛靈不昧，眾理具而萬事出。心外無理，心外無事」，在此沿用朱熹之說使用「虛靈」，但加上後半句「心外無理，心外無事」，強調了「眾理」與「萬事」都是在「心」中。在〈親民堂記〉中

30 宋·朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁 3。

31 宋·朱熹著，黎靖德編，王興賢點校，《朱子語類》第 1 冊（北京：中華書局，1986），卷 5〈性理二·性情心意等名義〉，頁 87。

32 同上註，卷 14〈大學一·經上〉，頁 265。

則記敘著，「明德者，天命之性，靈昭不昧，而萬理之所從出也。」<sup>33</sup> 在此王守仁修改了朱熹的註解，未使用「虛靈」一詞而用「靈昭」，不說「具衆理而應萬事」而說「萬理之所從出」，可看出他將「明德」視為萬理的根源。如果以「虛靈」、「具衆理」來說明，容易產生需要創造「虛」來聚集衆理，而且理是由外來的誤解；因此進一步用「靈昭」來強調萬理就是由「明德」所出。根據年譜可得知《傳習錄》上卷刊刻於 1518 年，而〈親民堂記〉則寫於 1549 年。上述兩則例子即可看出守仁起初是沿用朱熹的「虛靈」，後來改為「靈昭」。

而關於「明德」一詞，陽明再傳弟子李材在〈知本義下〉中的詮釋為：

明德者非他也，即德性之充滿於吾身而貫通於家國天下者也。……今既知夫身之為本也，而本之、而修之、而一毫精神不以驚於外，則此虛靈之體，自然日充日滿日昭日著，月將日就有緝熙於光明矣。<sup>34</sup>

李材在《明儒學案》中被單獨列為〈止修學案〉，其學說以「修身為本」為宗旨將陽明的「心」的概念擴充至「身」，在此提出「德性之充滿於吾身而貫通於家國天下者」即是以「身」代替了「心」的概念。<sup>35</sup> 而在此李材使用的是「虛靈」一詞，但強調了「自然日充日滿日昭日著」，以具體說明王守仁的「萬理之所從出」，可以說是將朱熹與王守仁欲強調的重點都包含在其中。

若注目於明末的「明德」詮釋，不難發現歷經朱子學、陽明學以後的討論呈現出有趣的現象。如袁黃（了凡，1533-1606）在《四書刪正》曰：「明德者，虛靈不昧之德也」，<sup>36</sup> 並以小字註釋：「虛靈不昧四字極好」。而周汝登

33 分見明·王守仁，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），《傳習錄上》，卷 1〈語錄一〉，頁 15；卷 7〈親民堂記〉，頁 250。

34 明·李材，〈知本義下〉，《見羅先生書》（《四庫全書存目叢書》子部第 11 冊，臺南：莊嚴文化公司，1995），卷 1，頁 681。

35 李材的《大學》詮釋可參考（日）水野實，〈李材の《大学古義》について〉，《斯文》102(1993): 19-37；（日）鍋島亞朱華，〈李見羅の《大學》解釋〉，《大學院紀要 二松》16(2002): 375-396。

36 明·袁黃，《四書刪正》（東京：國立公文書館內閣文庫藏，明刊本（據《內閣文庫漢籍分類目錄》記載），頁 1a。《四書刪正》內閣文庫藏有兩種版本，本文採林家所藏的版本。此書在日本以外的地區不易取得，目前可經由日本國立公文書館的網站「國立公文書館デジタルアーカイブ」（<https://www.digital.archives.go.jp>），下載數位攝影檔案閱覽內閣文庫所藏的兩種版本。

(海門, 1547-1629) 則在《四書宗旨》中引袁黃之說, 曰:「袁了凡云虛靈不昧極好」, 並加上「何更說具衆理而應萬事」。<sup>37</sup>

在此可看出, 在王守仁提出對於朱熹《大學章句》的質疑而提倡《古本大學》後, 到明末探討《大學》時《大學章句》還是有一定影響力。然而看似恢復以朱熹主張的「虛靈」一詞詮釋「明德」, 但周汝登之說其實是將朱熹所重視的「具衆理而應萬事」刪去, 使明德的詮釋更靠近朱熹所排斥的禪宗用語。這也反映出明末多元思想潮流中的一個方向。而本文所討論的藤原惺窩所接觸的《大學》註釋, 即是包含上述明末多元的種種詮釋。因此選擇林兆恩的《四書標摘正義》則有相當重要的含意。

在確認朱熹、王守仁與陽明後學的幾個註釋例子後再回到林兆恩的《四書標摘正義》關於「明明德」的詮釋, 林兆恩曰:

在明明德者, 顯道也。《書》曰:「天有顯道, 厥類為彰」, 君臣之義、父子之仁、夫婦之別、長幼之序、朋友之信, 天敘天秩, 燦然而彰也。故大學之道在明明德。<sup>38</sup>

又將「明德」與「至善」相互對應:

明德者, 顯德也; 至善者, 不顯之德也。顯德者, 人所共知, 人所共由, 五者天下之達道也。不顯之德者, 寂然不動之誠, 喜怒哀樂未發之中, 夫子之所罕言, 而性與天道不可得而聞者。<sup>39</sup>

林兆恩認為「明明德」是「顯道」, 其內容則是「君臣之義、父子之仁、夫婦之別、長幼之序、朋友之信」之五倫。而「明德」是「顯德」, 是與「至善」、「不顯之德」相對應的。並且用《論語》〈泰伯〉「民可使由之, 不可使知之」解釋何謂「顯德」; 以〈子罕〉「子罕言利與命與仁」、〈公冶長〉「夫子之文章, 可得而聞也; 夫子之言性與天道, 不可得而聞也」, 周濂溪《通書》〈聖〉「寂然不動者誠也」, 《中庸》「喜怒哀樂之未發, 謂之中」說明何謂「不顯之德」。強調「明德」與「至善」是「用」與「體」的關係。<sup>40</sup>「明德」雖是「修己」

37 明·周汝登,《四書宗旨》(臺北:中國子學名著集成編印基金會, 1978), 頁 241。

38 林兆恩,《四書標摘正義》(《林子》), 卷 3, 頁 7b-8a。

39 同上註, 卷 3, 頁 18b。

40 關於「明德」、「親民」與「至善」的體用關係, 可參考(日)中村安宏,〈藤原惺窩

工夫，但此處的「修己」不是像朱子所說的，需要將本性「復其初」的內斂工夫，而是顯於外、符合儒家道德觀的行為規範。由此可見林兆恩的見解不僅與朱熹、王守仁不同，與同時代的陽明後學也截然不同。

與上述思想相呼應，林兆恩對於《論語》〈泰伯〉「民可使由之，不可使知之」的詮釋有其獨特之處。

林子曰：德行也者，德之見於行，民可使由之道也。而孔子之所以教人者，教以此矣。……至於性與天道，曰利，曰命，曰仁，所謂不可使知者，則罕言之。<sup>41</sup>

又曰：

孔子所謂予欲無言也。夫曰欲無言者，而前此則有言矣。故有言之教，其教之以民可使由之道乎；無言之教。其教之以不可使知之道乎。<sup>42</sup>

由此可進一步理解，所謂「顯德」是「民可使由之道」，是孔子教人顯而易懂的「民生日用之常」，而「不可使知者」是「不顯之德」，是性、天道等本體。<sup>43</sup> 猶如上述，林兆恩將《大學》中的「明德」解為民生日用之常的人倫關係，跳脫了以往朱熹所謂「人之所得乎天，而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者」的詮釋框架。

對於「親民」，林兆恩有下面的詮釋：

親也者，親之也。明明德以親民，使之相親而和睦也。<sup>44</sup>

在此未採用朱熹的「新民」說，直接採取「親民」，但對親民本身並無特別的見解，僅以「親也者，親之也」說明。但需要注意的是，他將「明德」與「親

と林兆恩——《大学要略》をめぐって》，頁 13。

41 明·林兆恩，《四書正義》（《四庫存目叢書》子部雜家類第 92 冊），頁 697。

42 同上註，頁 722。

43 林兆恩的「不可使知之道」並不是「不能讓人民知道」或是「無法讓人民知道」等含有愚民意味的想法，而是「無法以言語傳達」之意。松川健二提及林兆恩的「不可使知之道」是通往「真知」之道；參見氏著，《宋明の論語》（東京：汲古書院，2000），頁 29。關於林兆恩對於「民可使由之，不可使知之」的詮釋並無愚民意識一事，亦可參考（日）荒木見悟，《明末宗教思想研究》（東京：創文社，1979），頁 330。

44 林兆恩，《四書標摘正義》（《林子》），頁 8a。

民」置於同列，也就是相對於「至善」的「用」。<sup>45</sup> 朱子所謂的「三綱領」，在林兆恩的思想中是日用人倫的「明德」、「親民」與本體的「至善」的關係。

至於林兆恩視為本體的「至善」，其詮釋為：「至善也者，渾然在中，粹然至善也」。<sup>46</sup> 這個解釋若再與朱熹與王守仁的詮釋比較，亦可發現三人在註解上的文字更動反映出自身的學說。

朱熹：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。<sup>47</sup>

王守仁：至善者，明德、親民之極則也。天命之性，粹然至善，其昭靈不昧者，此其至善之發見，是乃明德之本體，而即所謂良知也。<sup>48</sup>

朱熹將「至善」解釋為「事理當然之極」，以「理」解釋「明明德」、「新民」等工夫應該到達的至善之境界。這是「人欲完全被克服，天理本身完全呈現的聖人的境界」。<sup>49</sup> 而王守仁也將至善解為「明德、親民之極則」，但不用「事理當然之極」的解釋，直接將「至善」等同於「明德之本體」更將其等同於自身學說的「良知」，並且批評：

後之人惟其不知至善之在吾心，而用其私智以揣摸測度於其外，以為事事物物各有定理也，是以昧其是非之則，支離決裂，人欲肆而天理亡。明德、親民之學遂大亂於天下。<sup>50</sup>

在此顯示王守仁認為如果將「至善」解為「事理當然之極」，以為「事事物物各有定理」將會有「用其私智以揣摸測度於其外」的弊病，強調「至善」在吾心。而林兆恩的解釋雖然與王守仁相似，不同之處在於守仁將「至善」與「明德」互相連結詮釋，但兆恩不將明德視為本體，因此僅以「渾然在中，粹然至善」說明。

### (三)《大學要略》的承襲與創見

45 中村安宏，〈藤原惺窩と林兆恩——《大學要略》をめぐる〉，頁 13。

46 明·林兆恩，《林子》，卷 3，頁 8a-8b。

47 朱熹，《四書章句集注》，頁 3。

48 王守仁，《王陽明全集》，卷 26〈大學問〉，頁 969。

49 (日)島田虔次，《大學、中庸》，《新訂中國古典選》第 4 冊（東京：朝日新聞社，1967），頁 33。

50 王守仁，《王陽明全集》，卷 26〈大學問〉，頁 969。

接著討論藤原惺窩對三綱領詮釋的承襲與創新。關於「明德」，惺窩承襲林兆恩的解釋，在《大學要略》云：

明德ハ君臣父子夫婦長幼朋友ノ五倫ノ五典ナリ。明ニスルト云字、明發教導ノ心アリ。

(明德即君臣父子夫婦長幼朋友之五倫之五典也。明字，有明發教導之心也。)<sup>51</sup>

惺窩直接將「明德」解為「君臣、父子、夫婦、長幼、朋友之五倫之五典」，而對於第一字「明」則認為有「明發教導」的意思。

如同林兆恩，惺窩亦將「明明德」、「親民」與「至善」視為用與體的關係，在「大學之道」一句的解釋時記述：

大ノ字人己合一ト内外合一トノ義アリ。人己合一トハ明明德明ニシ、民ヲ親ヲ則人ト己トノ差別ハナキノ。内外合一トハ明明德、親民ハ外也、止於至善ハ内也。故二人ト己ト内ト外ト無トキハ大ノ字義知可。

(「大」字有人己合一與内外合一之義。人己合一者，若「明明德」而「親民」，則人與己無差別。内外合一者，「明明德」、「親民」為外，「止於至善」為內。故無人己内外時，「大」字之義可知。)<sup>52</sup>

此處的「明明德、親民為外，止於至善為內」一句，是呼應林兆恩的「在明明德、在親民、在止於至善者，内外合一之學也」，<sup>53</sup>明確地表達「明明德」、「親民」是屬於「外」一事。猶如上述，將「明德」視為「用」或是「外」是與朱子截然不同的理解方式，也異於王守仁或其他與林兆恩同時期的學者。藤原惺窩直接承襲了特殊的「明德」詮釋。

相對於林兆恩未對親民有特別註釋，惺窩則將「親民」解為：

民ハ士農工商ノ四民ノ四業也。親ト云字ニ親愛養育ノ心アリ。

(民者，士農工商之四民之四業也。親字有親愛養育之意。)<sup>54</sup>

51 藤原惺窩，《藤原惺窩集》卷上，〈逐鹿評上〉，頁 379。中譯由筆者所加。

52 藤原惺窩，《藤原惺窩集》卷上，〈逐鹿評上〉，頁 385。

53 林兆恩，《四書標摘正義》(《林子》)，卷 3，頁 7b。

54 藤原惺窩，《藤原惺窩集》卷上，〈逐鹿評上〉，頁 379。

他明確指出「民」是指「士農工商」之「民」，<sup>55</sup>並在《大學逐鹿評》中說明「在親民」：

在親民トハ人倫ヲ正メ、上下相親デ和睦スルソ。  
 （所謂在親民，是正人倫，使上下相親而和睦。）

再度強調人倫關係，唯有人倫關係「正確」才能和睦。

另外，在說明「親民」時強調「養」的概念：

私按ニ明德ト云ニ教ノ心アレハ、親民ハ民ヲ養ノ義ナルヘシ。故ニ親愛養ト云ナルヘシ、後生罪我知〔我〕コト此ニアルヘシ。  
 （私按：若明德有「教」之意，親民必有「養民」之義。故「親」應為「愛養」，後生知我罪我在此。）<sup>56</sup>

關於「親民」一解，亦是在王陽明對朱子的注解提出異議後，時常在學界被討論的問題。朱子在編輯《大學章句》時將文中的「親民」改為「新民」，而王陽明主張恢復《古本大學》，並認為「親民」一詞無需改訂。與林兆恩身處同時代並有交流的許孚遠（字孟仲，號敬菴，1535-1604）在其著作《大學述》中有詳盡的論述，亦可作為探討的材料。許孚遠的《大學述》現存有三種版本，<sup>57</sup>其中萬曆二十一年（1593）版與萬曆二十九年版的內容可看出許孚遠思想的變化，而「親民」與「新民」即是顯現思想變遷之一項。

許孚遠在萬曆二十一年版寫著：

經文原是親民。……先儒只因傳中所引新民新命二語，而併改經文，似屬未妥。且新對舊而言，天下之賢人君子眾矣，豈必皆有舊染之污，而待上新之耶。……當從本文親字為長也。<sup>58</sup>

此時的許孚遠認為「親」字不需要改為「新」字。但在萬曆二十九年版則寫著：

55 在江戶儒學中，「士農工商」中的「士」指的是「武士」。

56 藤原惺窩，《藤原惺窩集》卷上，〈逐鹿評上〉，頁 385。

57 參閱（日）鍋島亞朱華，〈明儒許敬菴對《大學》的解釋〉，《經學研究集刊》5(2008.11): 215-226。

58 明·許孚遠，《大學述》〈答問〉，收入《敬和堂集（四卷本）》（東京：國立公文書館內閣文庫藏，明刊本），頁 31a。



親民之親，先儒以為當作新，學者誦習久矣。自王文成先生謂親字義兼教養，於大人一體之學為切，余三十年信之而不疑。一夕誦古之欲明明德於天下一語，恍然有悟。夫與天下共明其明德，正可謂之新民，不可謂之親民也。且傳中自新、新民、新命之云，明有證據。而興仁、興讓、教家、教國、與上老老而民興孝弟語，皆在明明德一邊。蓋脩己治人本無二致，理固如此，仍從朱註作新民云。<sup>59</sup>

許孚遠雖採《古本大學》，但在「親民」的解釋上依據朱子的注解，將「親」字又改為「新」，因此對此再加以說明。此處需注意的是，許孚遠提到王陽明解釋「親」字時，提出「親」字的意思兼「教養」，但許孚遠認為若以「明德」為「修己」工夫，則「親民」應屬「治人」，若直接用「親」字則「教養」之義會淡去，雖然修己與治人的歸宿是一致的，但為了使修己與治人的工夫平衡，還是改為「新民」。可見當時即使採用《古本大學》，對於「親民」一詞還是有爭論，而其論點在於「親」字是否有「教養」義。

如上述的許孚遠之說，藤原惺窩在解「親」字時亦是注意到「親」不能只有「親愛」之義，應該也需兼「教養」之義，故特地強調，並意識到此說是異於常說，云：「『親』應為『愛養』，後生知我罪我在此」，<sup>60</sup>可知惺窩對於此解是非常堅定的。

若與林兆恩的《四書標摘正義》比較可發現，惺窩以兆恩的詮釋為主要論述，但也加上自身的見解，而這些見解則強化了他所追求的價值觀。例如將「明明德」的「明」解為「明發教導」，或強調「親民」的「親」之「親愛養育」義中的「養育」，均是惺窩的引申解釋。而由此處即可看出惺窩選擇《四書標摘正義》的另外一個重要理由：惺窩正是因為贊同將「明德」解為「人倫」而注目於《四書標摘正義》，他認為此詮釋可強調人倫的重要性，而這也是剛結束戰國亂世的日本最需要的概念。<sup>61</sup>

59 許孚遠，《大學述》〈支言〉，收於《敬和堂集（九卷本）》（東京：尊經閣文庫藏，明萬曆刊本），頁 1b。

60 筆者注意到林羅山確實閱讀過許孚遠的著作，而此文獻也有借給藤原惺窩的紀錄。但此說是否受許孚遠影響，則需要再進一步探究。

61 廖欽彬在〈藤原惺窩の儒学思想——修己治人をめぐって〉中提及：惺窩認為在人倫毀壞的時代，重視人倫、仁、義理的儒學比佛教重要，並且認為「未伴隨『治人』的『修己』工夫應被視為異端之學」，頁 87-88。

《大學要略》的後半採逐句註釋的方式，但林兆恩的注解並非能對應所有的句子，因此惺窩採取了若無林兆恩的注解即採朱子的《大學章句》的方式。因為此舉，惺窩也被認為是「折衷派」。但在此現象需要注意的是，惺窩採朱熹注解的部分，集中於「字義」，並未採取其有關心性之論的言說。因此，形式上看似折衷，但在文字間隱約顯現了惺窩本身的思想。

#### (四) 惺窩以後的解經方式——以中江藤樹為例

關於惺窩的學問，其繼承者最有名的當然是林羅山。但林羅山並未繼承惺窩最晚年的思想——《大學要略》。林羅山的《大學》觀完全尊奉朱子，因此惺窩獨特的《大學》詮釋並未被羅山接受。而惺窩融入明代心學思想的注經方式，被日本陽明學的始祖中江藤樹（1608-1648）所繼承。這在研究江戶初期儒學的發展時，亦是值得玩味的現象。因此本節以中江藤樹的《大學》詮釋為例，一窺惺窩以後的解經方式。

中江藤樹關於《大學》的著作有 10 種，有以漢文寫成的也有以和文（日文）寫成的。可將其分為兩大類：<sup>62</sup>

- 一、《大學啟蒙》（漢文，僅存部分）、《大學考》（和文）、《大學序說》（漢文）、《大學朱子序圖說》（漢文）、《大學序宗旨圖》（漢文）
- 二、《古本大學全解》（漢文）、《古本大學傍訓》（漢文）、《大學考》（漢文）、《大學蒙註》（和文）、《大學解》（和文）

第一類是以朱子學為基礎的前期著作，而第二類則是以陽明學為基礎的後期著作。由他大量的《大學》經解可看出此書在藤樹學說形成上的重要性，亦可看出藤樹前後期的思想變化。前期的著作主要以朱熹的註解為主較無藤樹本身的創見，本文主要引用其後期的著作論述。

關於三綱領中的「明德」，中江藤樹在〈經解〉<sup>63</sup>中云：「學問之道無他，明明德而已矣」，可見「明明德」佔其學問中極重要的地位。源了圓亦認為在

62 (日) 吉田公平，〈中江藤樹の四書学〉，收入《日本の陽明学》（東京：ペリかん社，1999），頁 83。

63 (日) 中江藤樹，〈經解〉，收入《藤樹先生全集》第 1 冊（東京：岩波書店，1940），頁 17。以下簡稱《全集》。

藤樹的思想中，即使前後期有改變，但一貫在於其核心的就是《大學》的明德思想。<sup>64</sup> 藤樹對於「明德」的詮釋如下：

本與太虛同體，故天地萬物盡包在明德裏面。聖人明德明，故與天地合其德，與日月合其明，與鬼神合其吉凶。<sup>65</sup>

明德者，人性之總號，德，得也，所得于天，而虛靈洞徹。其光明正大，無不照，無不自得，雖下愚，不減不昧，故號明德。<sup>66</sup>

在第一則藤樹指出「明德」是與「太虛」同體，因此天地萬物都在明德裏面；第二則亦以「虛靈洞徹」形容「德」，在此進一步將「明」與「德」拆開說明，指出「明」是「光明正大，無不照，無不自得，雖下愚，不減不昧」，因此稱為「明德」。由於將「明」、「德」拆開解釋，故朱熹的「虛靈」概念可由「德」解釋，而王守仁的「萬理之所從出」的概念則可包含於「明」的詮釋。

雖然藤樹在「明德」的注解中引用「虛靈」未用「靈昭」，但他在說明「在止於至善」時則曰：「親民之心，即良知之靈照，所謂善也」，<sup>67</sup> 以「良知之靈照」說明「善」。「靈照」一詞與「虛靈」相同，亦是佛家用語，然而「靈照」較少被使用在《大學》詮釋中。而在《明儒學案》中被記述為「師事甘泉，其後慕陽明之學……」的唐樞（一菴，1497-1574）在其〈語錄〉中有以下記載：

齊治平，乃修身之所在；心則身之主宰。然心太虛，不能施力，則感應處可以表見，是為意。這感應從何來？心虛則生靈。曰：知有物一觸，其靈畢照。於是因其物感以此靈照而應之，則格致之功盡。感應實得其理而主宰者是正矣。<sup>68</sup>

唐樞以「虛」與「靈」說明《大學》中的「心、意、知、物」。此段文字有兩點可提供本文作為討論資源，一是「心太虛，不能施力」，但「心虛則生靈」：

64 源了圓，《近世初期実学思想の研究》，頁 350。關於中江藤樹的「明德」亦可參考（日）伊香賀隆，〈中江藤樹の「明明德」について〉，《東洋大學中國哲學文學科紀要》21(2013.3): 197-217。

65 中江藤樹，〈經解〉，頁 17。

66 中江藤樹，《全集》第 1 冊，卷 9〈古本大學全解〉，頁 505。

67 同上註，頁 506。

68 明·黃宗羲，《明儒學案》（臺北：世界書局，1992），卷 40〈甘泉學案四〉，頁 419。

一是「知有物一觸，其靈畢照」。「心虛則生靈」的想法恰巧符合藤樹的思想，而唐樞以「知有物一觸，其靈畢照」使王守仁的「靈昭」一說更加明朗。藤樹的「良知之靈照」即是結合了王守仁的「良知」與唐樞的「靈照」。<sup>69</sup>

關於「親民」的詮釋，藤樹與林兆恩一樣未採取朱熹的「新民」說。這對陽明學者而言可說是當然的選擇。

親，愛也。民，人也，包五倫可講。親民者，親愛人之真情，一體不可息之良知是也。<sup>70</sup>

然而王守仁在〈大學問〉或〈大學古本傍釋〉中並未對「親民」二字有直接的字意解說，說明「親民」時往往與「明德」一同敘述：

明明德者，立其天地萬物一體之體也。親民者，達其天地萬物一體之用也。<sup>71</sup>  
明明德，親民，猶修己安百姓。<sup>72</sup>

從兩條引文可看出，王守仁將明德與親民視為體用關係，以及將明德視為「修己」、親民則為「安百姓」。藤樹在〈古本大學全解〉中結合了上述〈大學問〉與〈大學古本傍釋〉寫道：

第一句（明明德）修己，所以立吾萬物一體之體，渾淪之工夫也。第二句（親民）成己、成物，所以吾達萬物一體之用，下手之工夫也。<sup>73</sup>

在此可看出，藤樹將守仁的兩篇解釋結合以外，將「安百姓」改為「成物、成己」。藤樹為何要以〈中庸〉的「成己、成物」改寫「安百姓」？可以根據

69 山下龍二引用中江藤樹的〈大上天尊大乙神經序〉中「今讀唐氏禮元剩語而豁然得證悟靈像之真而喜不寐」（《全集》第 1 冊，頁 140），認為在明儒的著作中唐樞《禮元剩語》與藤樹的關係最深（（日）山下龍二，〈中国思想と藤樹〉，收入《中江藤樹》（《日本思想大系》第 29 冊，東京：岩波書店，1974，頁 383）。以此推論，唐樞的《大學》詮釋亦有可能影響藤樹。關於「良知」，藤樹在接受王守仁將「致知」解為「致良知」的前提下，有「天性之靈昭明覺之謂知」（中江藤樹，《全集》第 1 冊，頁 9），「蓋學者格物而身心須與不離知，則明德昭明，而光於四海，通於神明」（同上書，頁 10）等敘述。

70 中江藤樹，《全集》第 1 冊，〈古本大學全解〉，頁 506。

71 明·王守仁，〈大學問〉，《王陽明全集》，頁 968。

72 明·王守仁，〈大學古本傍釋〉，《王陽明全集》，頁 1193。

73 中江藤樹，《全集》第 1 冊，〈古本大學全解〉，頁 506。

上面引用的「親民」之「民」的解釋做說明。藤樹認為「民」是「人也，包五倫可講」，這與惺窩所云「民者，士農工商之四民之四業」的定義不同，也擴展了守仁的「百姓」概念。藤樹不以社會身分定義「民」，僅以「人」來解釋，並且認為應該進一步加上「五倫」的人際關係來說明。這是因為藤樹的社會地位與講述對象與惺窩不同而產生的不同詮釋。惺窩的講述對象為在上位者，因此「民」亦以由上看下的角度詮釋。雖然在「明德」的解釋中引用林兆恩的著作以「五倫」說明，而「親民」解釋也使用「人倫」觀念，但惺窩的「五倫」或「人倫」意涵是「民」面對五倫時該有的道德行為準則，與藤樹純粹直指人際關係是不同的。由於「民」的定義不同，因此「親」的定義也會改變，也因為如此藤樹並未提及惺窩所重視的「教養」意涵。藤樹是一位捨棄武士身分的學者，他的講述對象較多是一般人。一樣是「親民」，藤樹的親民並不是以「安百姓」的角度說明，而是純粹以「親，愛也」，「親民者，親愛人之真情」說明。他認為所「親」的對象不是政治上由上對下的關係，而是在日常五倫之中的親愛關係，並且將此真情等同於「一體不可息之良知」，以陽明學的核心價值理解「明德」與「親民」。

藤樹在〈大學蒙註〉則細說「民」的內涵：

民ハ人ナリ。人倫五ツアリ、父子ナリ、君臣ナリ、夫婦ナリ、長幼ナリ、朋友ノ交ナリ。民ノ字五倫ヲ包テ可講。<sup>74</sup> 生トシ生ル人、イカナル田夫野人、愚痴不肖ニシテモ人倫ノ交際ニ慈愛ノ心ナキハ非人ナリ。  
 (民，人也。人倫有五，父子也，君臣也，夫婦也，長幼也，朋友之交也。民字需兼五倫講。芸芸眾生，不論田夫野人、愚痴不肖，在人倫交際上無慈愛之心則非人也。) <sup>75</sup>

根據此段可更加直接地理解藤樹所謂的「民」，為了強調所謂「人」是包含社會中所有的人，先以「云云眾生」為首，並將當時在社會上無地位的「田夫野人、愚痴不肖」<sup>76</sup>也列出，強調在人際關係上不能沒有慈愛之心。這就是他所謂的「成己、成物」，對於所有眾生抱持著慈愛之心，而天底下所有眾生亦需抱持著慈愛之心。

74 〈大學蒙註〉欄外有「包，カネテト讀ム（包，讀作兼）」之小註。

75 中江藤樹，《全集》第2冊，頁20。中譯由筆者所加，以下亦同。

76 此意涵應與陽明學者時常提的「愚夫愚婦」相同。

或許有鑑於過度強調「親愛」或「慈愛」一詞，藤樹在〈大學解〉對此有進一步說明：

或曰、親愛トイアハズメ親民トアルハイカン。曰、親愛トイエバ泛クメ親切ナラズ。親民トイエバ切近ニメ認ヤスシ。

(或曰：何不言親愛而言親民。曰：言親愛則廣泛而不親切。言親民則切近且易認知。)<sup>77</sup>

由此可以得知藤樹認為「親民」一詞比「親愛」更加親切，這也是因為他將「民」解釋為「人」才能得到的結論。因為民的內涵是與自己親近的（五倫關係的）人，所以是貼近而容易認知的工夫下手處。

山下龍二在〈中國思想與藤樹〉中提及明末思想與中江藤樹的關係，<sup>78</sup>文中舉出管志道、林兆恩、朱俊柵、干鑑、陳埴、唐樞、周汝登、王守仁、王畿等人的著作直接或間接影響了藤樹的思想。<sup>79</sup>由此亦可看出藤樹閱讀的範圍與內容如同惺窩廣泛多元，而其接受明末思想後反映於《大學》詮釋的方式亦與惺窩相似。

#### 四、結 論

在討論惺窩的思想時需要注意的是，在他所處的時代，他算是接受「朱子學」的先端人物，但他在消化朱子學的同時，陽明學與陽明後學的書籍也陸續傳入日本。以往在討論此事時，往往將惺窩不排斥明末所謂的「異端」思想，解釋為他未理解朱子與陽明以及其後的思想家的差異，均把他們視為「中國的學問」而未加批評的接受。但由於惺窩曾編《鼈頭評注四書大全》，提到「輯錄性理諸家之說記載於欄外」；<sup>80</sup>並試圖刊行《四書集註》的「訓讀版」，親自為其點校，可知他不論對明代學者或是朱熹的注解都經過詳細閱

77 中江藤樹，《全集》第 2 冊，卷 12〈大學解〉，頁 26。

78 (日)山下龍二，原題〈中国思想と藤樹〉，收入《中江藤樹》，《日本思想大系》第 29 冊，頁 376-396。

79 以本文中提及的羅近溪的例子，再加上若以《孝經》在其思想上所佔的地位探討，或許藤樹亦有受到近溪的影響。這需要往後進一步討論。

80 (日)安井小太郎，《日本儒學史》(東京：富山社，1939)，頁 11。

讀。而惺窩亦閱讀諸多明末所謂「異端」學者的言說，<sup>81</sup> 故筆者認為惺窩是理解箇中的不同，並且是從各式《大學》註釋中挑選了林兆恩的註釋。

總結上述，筆者認為藤原惺窩採用《四書標摘正義》中的《大學》詮釋的原因有二。1. 對於林兆恩的「心學」思想起共鳴。林兆恩將「孔子之心」與自己的心視為相同的心，進而將老莊、佛陀之心也視為是相同的心，認為應該以孔子的「顯德」入手，進而理解「不顯之德」，此思想是他的三教一致觀的源頭。而藤原惺窩雖由佛教轉為儒學，接受了朱子學後身為儒者的立場就未再改變過，但他的思想基礎中一直保持著與林兆恩相類似的「心學」認知，也因此他未將陸王之學視為「異端」，而面對明末多元的思想時亦保持相同的態度，故對於明末的「異端」也未加以排斥。

2. 林兆恩重視人倫的《大學》詮釋，符合了惺窩的需求。此現象亦是在討論《大學要略》時值得玩味的點。由於《大學要略》的講授對象是當時的掌權者，所以惺窩會注重人倫規範或是著重「治人」的一面或許是應有的結果。但他在三教一致論者的《大學》見解中找到符合此時需求的詮釋，也反應了明末三教思想重視五倫的一面。如荒木見悟認為林兆恩提出了新的三教一致論，將「世間性（綱常）與出世間性（極則）一體化」，<sup>82</sup> 而正是此「一體化」的觀點被惺窩所接納。我們可以發現在探討明末與江戶初期的經典詮釋時，傳統儒家所說的道統與異端並不適用於這個時代，或者說，被視為「異端」，在這個時代並不會直接等同於負面評價。而藤原惺窩採用明儒詮釋所發展的治經方式，可說是在摸索適合新時代新學問的狀況下，相對自由的學術風氣中所形成的。

如上所述，關於惺窩的學問，其繼承者最有名的當然是林羅山。然而重視朱子學道統的林羅山在《大學》詮釋上並未繼承惺窩最晚年的思想——《大學要略》。林羅山的《大學》觀完全尊奉朱子，因此惺窩獨特的《大學》詮釋並未被羅山接受。在最後一小節以「惺窩融入明代心學思想的解經方式」為切入點討論江戶初期的中江藤樹，的確可說是承接了惺窩的解經方式。本文

---

81 如《四書知新日錄》出現在林羅山借予藤原惺窩的書單中，此書是網羅明末有關《四書》注解的一部書籍，可明顯看出明末異於朱子、陽明學說的獨特詮釋。

82 (日) 荒木見悟，《明末宗教思想研究》，頁 330。

將時代限定於江戶初期，用意在於與幾乎同時期的明代末期相連結，然而若將「融入明代心學思想的解經方式」擴充至江戶中晚期，我們亦可從大鹽中齋（1793-1837）的《古本大學刮目》<sup>83</sup> 看出其承接。

《古本大學刮目》一書的體例為：1. 自序，2. 凡例，3. 綱領，4. 引用姓氏，其中包含（1）王門親炙私淑：72 名、（2）漢代～清代：150 名（宋 39、元 6、明 94、清 16），總共引用 222 名，5. 〈大學古本旁註〉（王陽明），6. 本文（分 37 段）。從「凡例」中可看出中齋是採用古本，且分段依毛西河之註解（奇齡，1623-1716）分為 37 段。且記述著「一曰說破全旨大意、二曰析講名義、三曰通解經義、四曰存疑餘論」，<sup>84</sup> 山下龍二認為這是「劃時代的編撰方式」。<sup>85</sup> 中齋在此書指出《大學》之要旨在「誠意」，「親民」應做「親」而非改為「新」，以「致良知」解「致知」。由此除了可以確認中齋是以陽明的學說為基礎註釋《大學》之外，與惺窩及藤樹不同之處在於，因為時代的關係中齋也援用了清代學者的見解。即使如此，從「引用姓氏」可看出中齋特地將「王門親炙私淑」的儒者置於前，而其他引用的儒者中也是明代儒者佔的比例最高，可見若依據「融入明代心學思想的解經方式」的觀點探討，中齋將可成為另外一個例子。但這一方面必須釐清清代學術對於中齋的影響，也必須與其師佐藤一齋的學說加以對照才能有進一步的論述。本文所探討的解經方式，若以「日本陽明學者的治經」為視角將整個江戶時期做連結，或許藤原惺窩在日本學術史上將有一新的地位，這亦是往後持續探討的課題。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

宋·朱熹，《四書章句集註》，北京：中華書局，1983。

宋·朱熹著，黎靖德編，王興賢點校，《朱子語類》，北京：中華書局，1986。

83 於天保七年（1836）成書，（日）大鹽中齋，《古本大學刮目》，收入（日）井上哲次郎、蟹江義丸共編，《日本倫理彙編 陽明學派の部下》（京都：臨川書店，1970），頁 143-442。

84 同上註，頁 149。

85 （日）山下龍二，《陽明學の研究 展開編》（東京：現代情報社，1971），頁 211。



- 明·王守仁,《王陽明全集》,上海:上海古籍出版社,1992。
- 明·林兆恩,《林子本行實錄》,收入北京圖書館編,《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》第49冊,北京:北京圖書館,1999。
- 明·林兆恩,《林子》,東京:國立公文書館內閣文庫藏,明刊本。
- 明·林兆恩,《林子全集》,《四庫存目叢書》子部雜家類第92冊,臺南:莊嚴文化公司,1995。
- 明·林兆恩,《四書正義》,《四庫存目叢書》子部雜家類第92冊,臺南:莊嚴文化公司,1995。
- 明·許孚遠,《敬和堂集(四卷本)》,東京:國立公文書館內閣文庫藏,明刊本。
- 明·許孚遠,《敬和堂集(九卷本)》,東京:尊經閣文庫藏,明萬曆刊本。
- 明·李材,《見羅先生書》,《四庫全書存目叢書》子部第11冊,臺南:莊嚴文化公司,1995。
- 明·袁黃,《四書刪正》,東京:國立公文書館內閣文庫藏,明刊本(據《內閣文庫漢籍分類目錄》記載)。經由「國立公文書館デジタルアーカイブ」網站(<https://www.digital.archives.go.jp>)下載數位攝影檔案。
- 明·周汝登,《四書宗旨》,臺北:中國子學名著集成編印基金會,1978。
- 明·黃宗羲,《明儒學案》,臺北:世界書局,1992。
- (日)藤原惺窩,《藤原惺窩集》,東京:國民精神文化研究所,1938。
- (日)中江藤樹,《藤樹先生全集》,東京:岩波書店,1940。
- (日)大鹽中齋,《古本大學刮目》,收入(日)井上哲次郎、蟹江義丸共編,《日本倫理彙編 陽明學派の部下》,京都:臨川書店,1970,頁143-442。

## 二、近人論著

- (日)大江文城 1935 《本邦四書訓點并に注解の史的研究》,東京:關書院。
- (日)大江文城 1944 《本邦儒學史論攷》,大阪:全國書房。
- (日)山下龍二 1971 《陽明學の研究 展開編》,東京:現代情報社。
- (日)山下龍二 1974 〈中国思想と藤樹〉,收入《中江藤樹》,《日本思想大系》第29冊,東京:岩波書店,頁356-407。
- (日)中村安宏 1995 〈藤原惺窩と林兆恩——《大学要略》をめぐる〉,《文芸研究》138(1995.1): 10-20。
- (日)井上哲次郎 1905 《日本朱子學派之哲學》,東京:富山房。
- (日)水野實 1993 〈李材の《大学古義》について〉,《斯文》102: 19-37。
- 王明兵 2010 「藤原惺窩研究」,長春:東北師範大學歷史所博士論文。
- (日)伊香賀隆 2013 〈中江藤樹の「明明徳」について〉,《東洋大學中國哲學文

學科紀要》21(2013.3): 197-217。

- (日) 吉田公平 1999 〈中江藤樹の四書学〉, 收入《日本の陽明学》, 東京: ペリカン社, 頁 73-90。
- (日) 安井小太郎 1939 《日本儒學史》, 東京: 富山社。
- (日) 佐藤鍊太郎 1995 〈《李氏說書》考——林兆恩《四書正義纂》との比較〉, 《日本中國學會報》47: 149-163。
- (日) 足利衍述 1932 《鎌倉室町時代之儒教》, 東京: 日本古典全集刊行會。
- (日) 和島芳男 1965 《中世の儒學》, 東京: 吉川弘文館。
- (日) 松川健二 2000 《宋明の論語》, 東京: 汲古書院。
- (日) 金谷治 1975 〈藤原惺窩の儒學思想〉, 收入(日) 石田一良等校注, 《藤原惺窩 林羅山》, 《日本思想大系》第 28 冊, 東京: 岩波書店, 頁 449-470。
- (日) 倉石武四郎講述, 戸川芳郎等校注 2006 《本邦における支那學の発達》, 東京: 二松學舍大學 21 世紀 COE 計畫。
- (日) 倉石武四郎講述, 戸川芳郎等校注, 杜軼文譯 2013 《日本中國學之發展》, 北京: 北京大學出版社。
- (日) 島田虔次 1967 《大學、中庸》, 《新訂中國古典選》第 4 冊, 東京: 朝日新聞社。
- (日) 荒木見悟 1979 《明末宗教思想研究》, 東京: 創文社。
- 楊宏民 1995 〈藤原惺窩の「格物」論について〉, 《立命館文學》542(1995.12): 592-613。
- (日) 源了圓 1980 《近世初期実学思想の研究》, 東京: 創文社。
- 廖欽彬 2005 〈藤原惺窩の儒学思想——修己治人をめぐって〉, 《倫理學》21(2005): 85-97。
- (日) 鍋島亞朱華 2002 〈李見羅の《大學》解釋〉, 《大學院紀要 二松》16: 375-396。
- (日) 鍋島亞朱華 2008 〈明儒許敬菴對《大學》的解釋〉, 《經學研究集刊》5(2008.11): 215-226。

## The Development of Early Tokugawa Confucianism as Seen in Interpretations of the Three Main Concepts in the *Daxue*: With a Focus on Fujiwara Seika's Method of Studying the Classics

Nabeshima Asuka\*

### Abstract

Interpretations of the *Daxue* (大學 The Great Learning) diversified following Wang Yangming's 王陽明 advocacy of the ancient edition. By the late Ming, this trend had formed a new phase of *Four Books* studies, and the rich interpretational resources this produced during the Ming were a direct influence on Japanese scholars of the Edo period. Among these, Fujiwara Seika 藤原惺窩 (1561-1619) quotes Lin Zhaoen's 林兆恩 (1517-1598) *Sishu biao zhai zhengyi* (四書標摘正義 Interpretations of Remarks and Notes on the *Four Books*) in his own work *Daigakuyouryaku* (大學要略 Summary of the Great Learning). As the teacher of Hayashi Razan 林羅山 (1583-1657), the father of Japanese Zhuzi 朱子 studies, Fujiwara Seika has been frequently referred to by his followers as a Zhuzi scholar. However, a read of Fujiwara's own works reveals that his thought cannot be purely categorized as of the Zhuzi School.

Fujiwara Seika read many late Ming collected works that had been newly introduced in Japan. For him, these books were the latest scholarship from China. Unlike his student, Hayashi Razan, Fujiwara Seika did not restrict

---

\* Nabeshima Asuka is an assistant professor in the Department of Chinese Literature at National Tsing Hua University, Hsinchu.

himself to any particular school of thought. The author believes that simple “inclusiveness” does not adequately explain Fujiwara Seika’s thoughts and opinions on the Lu-Wang school. To more deeply explore Fujiwara Seika’s ideas, we must not only focus our attention on his opinions of Zhuzi and the Lu-Wang school, but also consider the influence of late Ming scholarship on him. By analyzing how and why *Daigakuyouryaku* cites the three main guiding principles of the *Sishu biao zhai zhengyi*, this paper further discusses Fujiwara Seika’s method of studying the Chinese classics and its influence on subsequent methods employed by Japanese scholars to study the *Daxue*.

**Keywords:** *Daxue* 大學, late Ming, Lin Zhaoen 林兆恩, Japanese sinology, Fujiwara Seika 藤原惺窩