

伊藤仁齋與「人文時代」的《論語》解 ——以「知天命」說爲主軸——

子安宣邦*
陳靜慧譯**

大 綱

- 壹、五十歲與「知命」
- 貳、「天命」與理學語言
- 參、「天命」與人生的關懷
- 肆、孔子發言的（事例）
- 伍、「命」字的語法差異
- 陸、仰而見「天」

*日本大阪大學名譽教授

**日本九州大學哲學碩士

摘 要

本文以《論語·為政》「五十而知天命」一語為中心，分析德川時代古學派儒者伊藤仁齋對孔子思想的解釋策略，及其宋儒詮釋典範的顛覆。本文首先提出，朱子以理學語言將孔子的「天命」置於天人關係中，解釋為天所賦予人之宇宙論根據。伊藤仁齋重讀《論》《孟》，扣緊孔子發言的具體情境，還原孔子「天命」之原意，展現古義學的方法。通過伊藤仁齋的解釋，孔子及其「天命」概念，重新取得了人文的或文化的涵義。

關鍵字：伊藤仁齋、孔子、論語、天命、古義學派。

知此則知極其燭，而不惑又不足言矣。

（朱子《論語集註》）

處之泰然，履之坦然，不貳不惑，當謂之安，當謂之知。

（伊藤仁齋《語孟字義》）

知天之命我以傳允三之道於後。

（蔡生徂徠《論語徵》）

壹、五十歲與「知命」

「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，不逾矩。」此章語出《論語·爲政篇》爲大家所熟知，吉川幸次郎稱此章爲孔子「自傳」章。所謂「知命」指的是孔子走在人生五十歲的分水嶺上，面對生命所產生之生命「自覺」。對孔子的「知命」一語，後人多所探討，無不欲試圖從中探究其所蘊含的人世命運及生命的終極課題。對「知命」的解釋，吉川氏也嘗從孔子所背負的文化課題問題上切入，作一番深省，他說：

五十而知天命，我想它的意思是：如此地致力於文化建設，因爲這是上天賦予自己的使命。或者說，文化建設是上天安排給人類不得不爲之的宿命。^{註1}

這裡他用「文化」課題來解釋「天命」，因爲吉川認爲「志於學」，意即志在「透過文化建設來貢獻人類」。吉川的「建設文化國家」論點，某種程度反

註1 吉川幸次郎《論語》上二《中國書典選》3，朝日新聞，頁52。

映出日本戰後的時代思潮，是一種祈求和平的決心以及想要以文化建國的理想。而當我們以人世的運命與生命自覺的問題去解釋孔子的「知天命」章，此時在文本的背後，一個作為生命之自覺者的「人文孔子」已經躍然紙上與我相對。換言之，當吾人如此作解時，也意味著在《論語》的文本之後，吾人已掌握了一個我所謂的「人文孔子」了。

把孔子的「知天命」語，解釋作省思生命之課題等的想法，應該是「人文問題被主題化以後」的時代才可能有的。^{註 2} 這裡我所謂的「人文」的時代，其源起應該要從後人開始以「人文」精神解釋《論語》書中的孔子算起了。

貳、「天命」與理學語言

曾幾何時，「天命」一語成為呼應人類內心自覺的用語。雖說如此，然而在理學家（朱子學）的眼中，它卻是儒家知識分子的專門用語，是用以徹底解答人世與天之關聯的根本答案，「天命」已經不再是單純呼應人類自主與內省的用語。至此，吉川所稱「孔子自傳」章的這段話，已經不再是前述那個一步步走向生命不同階段的「人文」孔子自傳式的回顧之語。原本孔子身上就存在著二種形象，一個是歷經人生不同階段的孔子，另一個是儒家知識分子心中，不容讓步的聖人孔子。後者所謂的聖人，是指生而知之，不透過勤勉卻能安而

註 2 對於「人文時代」一語，我想先引用以下フコウ的發言，他說：「在十八世紀之前，沒有所謂的「人文」一語。不管是從生命的層次、工作的層次或是語言的歷史沉積等的方面來說，也都是如此。所謂人文正是最近不過二百年前開始，從或可稱之為「知」之造物者手中所交出來的，完全是一個新近的產物。」（《言葉と物……人文科學の考古學》ミシエル・フコウ著，渡 佐佐木譯，新潮社，頁 328）他的意思是說：從「知」所引發的「人文」課題問題，不是多早以前的事，不過是最近二百年前才開始的。這裡衍申了一個問題，吾人解讀《論語》時，所謂的「人文時代」應該是從什麼時候開始算起呢？

行之的孔子。然而如此一來，站在這樣的聖人觀之上的理學家，對於《論語》中孔子回首向來，描述自己勤學不倦，階段式地進德修業的那段話，要如何作解呢？

對於這個問題，程子說：「爲學者立法，使之盈科而後進，成章而後達耳。」^{註3} 胡安國則說：「聖人之教亦多術，然其要使人不失其本心而已。欲得此心者，惟志聖人所示之學，循其序而進焉。至於一疵不存，萬理明盡之後，則其日用之間，本心整然，隨所意欲，莫非至理。」^{註4}

程子等人不認爲《論語》中這段話，是他對自己學問與人生歷程的回顧，即不以「自傳章」解之，而認爲是孔子提示了志學進道的法則（標準）。爲什麼會產生這樣大的差距？問題或許是因爲對理學家而言，《論語》所代表的意義，與吾人的認同不同之故。對理學家而言，從《論語》書中並不能直接解得「人文孔子」，或者說他們不認爲《論語》是可與人世相對照的生命之學。

既然說《論語》一書不能與讀者各自的人生相對照，對理學家而言「五十而知天命」章也就不可能讓人託思自寓，說是孔子感慨人生，自覺使命之類的。那麼，所謂的「知天命」理學家究竟如何注解？我們首先來看看朱子的解釋，他說：

天命，即天道之流行而賦於物者，乃事物所以當然之故也。知此則知極其精，而不惑又不足言矣。^{註5}

註3 朱子《論語集註》（朱熹撰《四書集註》，藝文印書館版，《論語》）。

註4 同上。

註5 同上。

此外，程子也是以「窮理盡性」^{註6}解釋「知天命」。程子、朱子在環繞著「知天命」問題的解釋上，都是以窮宇宙之哲理解之，思考的方向決不會朝著所謂生命課題。在此，他們用以指攝宇宙之哲理時所使用的語言，是他們自己所開創的理學語言。他們認為「知天命」的「知」，指的是窮宇宙之哲理。換句話說，他們是用理學的語言談理學的奧秘。所謂的「天命」，就是用這樣的理學語言所談述的宇宙哲理了。所以如果「天命」可談，就只能透過理學式的語言去表述了。

對於「天命」，理學家朱子是用怎樣的理學語言去解釋呢？透過《中庸》冒頭「天命之謂性」這句話，我們可以一窺究竟。他說：「命，猶令也；性，即理也。天以陰陽五行，化生萬物。氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。」^{註7}，上面這段話正是所謂理學語言的展開。對於「知天命」，朱子用自己的理學語言賦予解釋說：「天命，即天道之流行而賦於物者，乃事物所以當然之故也。」朱子認為「天命」是天人關係中，人之所以立根之處（性即理），是天所賦予的，是本有的。

參、「天命」與人生的關懷

在理學家而言，所謂「天命」是天人關係中所規定的人（事物）的存在根據。陳淳在《性理字義（北溪字義）》中，用解釋的層次重新架構理學，當然也是從「命」字開始作解，他說：「命，猶令也，如尊命、台命之類。天無言做，如何命？只是大化流行，氣到這物便生這物，氣到那物又生那物，便是分

註 6 同上，「知天命，窮理盡性也。」

註 7 朱子《中庸集註》（前揭《四書集註》）。

付命令他一般。」而我所謂用解釋學所架構的理學，就是像上述一般，從氣對物的化生作用與天理之賦予上分釋「天命」。黃淳一開始就用氣化生萬物來解釋「命」，而下面的這段話，後來更是招致仁齋的強烈反駁。他說：「命」字有二義，有以理言者，有以氣言者。^{註 8}

至此，「天命」成了理學世界的概念用語，同時理學家透過理學語言作概念之重構，進而對已構成之理論步步修正。因之，解構理學式語言，是「天命」古義再現過程中所不可避免的。

伊藤仁齋的《語孟字義》，對「天命」古義重新探討時，就是以《性理字義》的「命」字解釋爲基礎，提出自己的新解。他說：

孔氏疏曰：命，猶令也。令者，即使令、教令之意。蓋吉凶禍福，貧富夭壽，皆天之所命，而人力之所能及，故謂之命也。何謂天之所命？以其非人力所致而自至，故總歸之于天，而又謂之命。蓋以天道至誠，不容一毫僞妄也。^{註 9}

一開始仁齋說：「命，猶令也。」，對「命」字的解釋與朱子、陳北溪一樣，但這其實是仁齋對理學（朱子學）世界的解構策略。^{註 10} 雖然一開始在「命」字的解釋上並無不同，但是緊接在「天」與天所出來的「命」字上，他提出了完全不同的解釋。他以為「天」所出來的「命」，是指我人生之中，不得不如

註 8 《北溪字義》·《理學叢書》，中華書局出版，卷三「命」，頁 1。

註 9 《語孟字義》·《日本思想大系》33，岩波書店，頁 22。

註 10 所謂仁齋的古義學策略，在字義解釋上是針對理學的「字義」解釋而發，以理學家所解讀的《語》、《孟》爲對象，進行重讀、再讀的工作。參見拙論〈二つの「字義」・儒學の再構成と脱構成〉（子安宣邦《江戸思想史講義》所收，岩波書店，1998）。

此的命運歸結，即「吉凶禍福，貧富夭壽」之類。這些都是人力所不能控制，命運上不得不如此的結果。仁齋認為，人生之中靠自己的力量也無可奈何的歸結（命），就是「天」。從而所謂的「天」，決定了我人生之中的無可奈何，對於這個遠遠超越自己的天，吾人是只能景仰之了。

而與仁齋的「天命」古義同被還原的是對人生的關注，這裡承認了自己人生中的必然，就是「天」以及由之於天的「命」。「天」是我的人生歸結（命）中無可逃避的正門，是賦予我生命而高高在上的超越者。所謂的「天」或者「天命」，對仁齋而言是與這樣的人生態度高度相連的超越性理念。這些超越性的概念，本身則是拒絕語言的說明。在《語孟字義》中仁齋對「天命」的解釋，是一種對概念式的定義與語述方式的否定，同時他發展出一種新的反論式詮釋。因之，《語孟字義》在很多地方省略了說明或論證的過程，而呈現一種主題式的跳躍與唐突的結論^{註 11}。剛才所引「天命」第一條末尾，有「蓋以天道至誠，不容一毫僞妄也」，就是以很唐突的方式出現的天道觀。

所謂的「天道至誠，不容一毫僞妄也（天道透視人間，不容許人世間有絲毫僞妄）。」面對「天的主宰性」，個人要實踐上述的理念，勢必要經過許多內面的反省。然而這種內心世界的反省，卻很難用語言去描述。這種內視反省的過程，乃不得不用跳躍式的語言去呈現。如前所述，《語孟字義》中經常出現這樣的跳躍。透過對理學家「天命」、「天道」解釋的解體，這種語言上的跳躍，就成了試圖在《論》、《孟》中重構字義的古義學派所不得不面對的宿命了。仁齋的古義學，就是背負了這樣的使命與課題的語言運作。

註 11 《語孟字義》的「天道」章中，說：「生生不已，即天地之道也。故天地之道，有生無死，有聚無散。」仁齋生生不息的天地觀也幾乎唐然地出現，對站在理學（朱子學）思惟與語言結構之外的仁齋古義學而言，這是其不得不如此的言語特質。

透過古義學這種語言解體過程，我們首次得以從《論語》書中，析解出所謂「人文時代」的精神。那麼，古義學究竟是透過怎樣的解體運作過程，讓我們得以從《論語》書中找到人文孔子？

肆、孔子發言的（事例）

讓我們回到仁齋語學的運作現場，看看「天命」古義如何再現。對仁齋來說，所謂「天命」並不是與聖人之知相對應的，他的「天」與「命」都是朝向生命而發的概念。「天命」可以說是面對人生時所擁有的信念。對於「天命」二字的訓義，仁齋先引述孟子的話：

孟子曰：「莫之爲而爲者天也，莫之致而至者命也。」是天命二字正訓也。學者當以孟子之語爲準，而理會凡經書所說天命二字之義，自不至於失聖人之指之遠矣。蓋天者，專出於自然，而非人力之所能爲也。命者，似出於人力而非人力所能及也。天猶君主，命猶其命令。天者，命之所由出。命者，天之所出。故命比於天稍輕。^{註 12}

孟子繼承了孔子的「血脈」，仁齋先引述承他的話作爲「天命」二字的正訓。透過《論》、《孟》或者說重讀《論》、《孟》字義，可以說就是《語孟字義》解釋字義的方法，也就是古義學的方法。這裡說：「天者，專出於自然，而非人力之所能爲也。命者，似出於人力而非人力所能及」。於是，「天」也好，「命」也好，都成了是與人生的必然歸結相關的概念。仁齋進一步從《論》、《孟》二書找出孔、孟相關的發言「事例」，欲使「天命」二字的古義更爲鮮明。他說：

註 12 《語孟字義》「天命」1，前揭書，頁 20。

「故孟子以舜之相堯，禹之相舜，歷年多，施澤於民久遠，暨堯舜之子皆不肖，推歸之於天，以其專於自然，而非人力之所能為也。夫子以伯牛疾為命，蓋人之死也，多皆己之所自致，唯若伯牛之疾，非其不能謹疾而有以致之，故曰：似出於人力，而實非人力之所能及也。此孟子成說，當謹守之，不可復用後世紛紛之說。」^{註 13}

《語孟字義》這種試圖從《論》、《孟》二書找出孔、孟發言「事例」，以求明本義的方法，是對「命名」第一現場的重視^{註 14}，同時也把焦點指向語言最初成立之際的發言現場。這種溯源經書，以求字義的方法，也是解釋學上常採用的傳統釋經法。這種作法可以說就是把已然被概念化的東西，放回經書求證；或者說透過引經溯源，以求概念之正當化、正統化的一種步驟。例如《性理字義》裡陳淳說的：「問：天之所命，果有物在上面安排分付之否？曰：天者理而已矣。古人凡言天處，大概皆是以理言之。……《論語集註》：『獲罪於天』，曰：天即理也。」^{註 15}，就是一個很好的例子。這裡對於「天」的定義，他立即套用《論語集註》朱子的話說：「天即理也」，又以朱子所引《論語》的話以求言論之正當化。結果其所謂的引經溯源，不過是為求取自己言論正當化的過程罷了。因之，過程本身很戲劇性地暴露出，所謂理學不過是以自己的理學理論為表，以重構注經之學。

《語孟字義》對字義的探討，則是從孔、孟的發言「事例」中去探討字義，

註 13 同上。

註 14 在解釋「字義」時，古義學是從經書中所出現孔子「命名」的第一現場取材，這是古義學「事例」主義式解經方法的另一側面。請參照前揭論文〈二たつの《字義》・儒學の再構成と脱構成〉。

註 15 前揭《性理字義》「命」，頁 5。

這與《性理字義》用理學式的解釋以確定字義的作法相反。所謂「事例」主義式的探討，也就是解釋字義之際，回到該名詞出現的第一現場，即依該名詞於文脈中具體使用的「事例」場面探究其義。例如：伯牛臥疾在床，孔子握著他的手，嘆曰：「命矣！斯人而有斯疾。」的場面引用，是以這個第一場景來暗示「命」字的字義。在這裡，「命」的意思與孔子之嘆有密不可分的關係。仁齋這種由「事例」而探求字義的作法，在解答問題時，例如對「命」之問，他不是用一般概念的「命者，何也」去定義，同時批判在此一般定義下的經解是為臆說，一方面則以誰人在何種情況下言「命」的具體「事例」回答。這裡的「誰」，當然就是孔子了。

如果說《性理字義》是一本「字義集」，那麼《語孟字義》就是一本「事例集」了。所謂的「事例」主義，首先就是針對理學的解釋方法提出古義學的字義法。同時，所謂「事例」主義，重視文本，其實也就是把視線放在「事例」具體出現的人物之上。把《論語》的「知天命」一語，解釋為是孔子對自己人生之回顧時，讀者是把孔子所說的話，作為重要的「事例」引證，放到自己的人生線上去對照的。

伍、「命」字的語法差異

理學家以孔子之知是宇宙哲理層次的聖人之知。對此仁齋站在批判的角度上，試圖重解《論語》。他認為孔子的「知天命」，是人文孔子對自己人生之回顧。今天的時代可謂已經進入「人文時代」的反省期，雖曰反省，其實它的過程不如我們想像中容易。《語孟字義》各章，正是仁齋對重讀《論語》的固執

堅持，並且用他的一生反覆累積與實踐所完成的。^{註 16}《語孟字義》帶領讀者在閱讀《論語》時，能立即把焦點對上「人文時代」的精神。透過《語孟字義》，我們首先得以知道它重讀的過程，以及透過怎樣的語言運作而得以成功，同時也可以知道它運作的過程與結果。仁齋說：

經書所連用天命二字，有以天與命並言者。其以天與命並言之命，即性命之命，意重。若所謂「五十知天命」及「死生有命」，孟子曰：「莫之致而至者，命也」之類，是也。其以天之所命言者，即與字之意，猶孟子所謂「此天之所予我者」之予字，意輕。《中庸》所謂「天命之謂性」，是也。猶曰天與之謂性。若以此命字作性命之命看，則意義不通。^{註 17}

他的意思是說：一般經書「天」與「命」二字連用時，有「天命」並言及「天之命」的兩種意思，二者「命」字意義不同。「天命」並言的時候，「命」字的意較重，是「性命」之「命」的意思。作「天之命」解釋時，「命」字的意思較輕，如「天命之謂性」的「性」是也，而「知天命」的「命」字，當然是屬於前者了。了解一般經書中「命」字的語法上的差別，在讀解之際兩者不可混用。仁齋接著再說明語法上的區別，以文字而言，有「實字」與「虛字」之別，他說：

蓋文字本有實字，有虛字。性命之命，是實字。天之所命之命，是虛字。先儒謬以虛字作實字看，故有理命、氣命之別，又有在

註 16 仁齋的著作以《語孟字義》為首，都未曾在他生前完成。仁齋終其一生不會間斷修定的工作。以《論語古義》來說，就作了五次修改。詳見拙著《伊藤仁齋——人倫世界的思想》（東大出版會，1982年）。

註 17 前揭《語孟字義》上，「天命」2，頁 21。

天為命，在人為性之說。皆不知《中庸》之命字，本虛字，非實字故也。夫一命而立二義，甚無謂。況以虛字為實字，其誤大矣。所謂「求其說而不得，從而為之辭」者也。^{註 18}

仁齋嗣子東涯（1670-1736）在他的《操觚字訣》中認為「命、性、行」一類的字，是「無作用」的「虛」字；又說「天地、日月、命令」一類的字是「實字」。^{註 19}。照他的說法，「虛字」應是「月言」；而「實字」應是「體言」。仁齋對「命」字的用法就有「月言」與「體言」之別。他說：《中庸》的「天命之謂性」的「命」字就是月言。他認為宋代的學者誤把這個「命」字當作體言，認為與「性命」之「命」同意，乃至牽強附會，而有「命」字有二義，有以理言者，有以氣言者、「在天謂之性，在人謂之性」^{註 20}之類的說法。仁齋以為出現「命」有二義的說法，完全是因為無視於語法上的差別之故。

這裡，仁齋從語法的角度批判《性理字義》，即「理之命、氣之命」、「在天謂之性，在人謂之性」的說法，他所表達的是怎樣的思慮呢？《性理字義》從「命」的字義開始，首先以天道之流行，萬物之所以立來解釋「命」。所說的「天命」是與萬物之成立有關的概念，與天有必然的關係（好像是受天之命一般）。萬物之成立與天的關係，可分為物質的成立及立足之根據的成立二者。所謂的「氣之命」與前者有關；而所謂的「理之命」則與後者有關。兩者都與天持有必然性的關係，這點是一樣的。所以，對理學家來說，所謂的「命」是天人關係中，用以表達天與人之關係的概念。談與天之關係時，捨其物質形成的而不說，只談二者關係時，就是所謂的「理之命」、「天命之謂性」的「命」了。所以陳淳說：「天命之謂性」、「五十而知天命」、「窮理、盡性、至命」等，

註 18 同上。

註 19 東涯《操觚字訣》，「字例」1。

註 20 前揭《性理字義》上「命」，頁1。

其「命」「皆是專指理而言」^{註 21}。這些「命」，都是從天人關係中人之所以立足的根據上來說。這種天人關係中人之所以立足的根據，從「天」的角度來說就是「命」；若是從「人」的角度來說，那就是「性」了。於是，陳淳有圖解式的解釋，以「元亨利貞」說「天之命」；以「仁義禮智」之德說「人之性」，將之實體化，說：「得天命之元，在我謂之仁。」^{註 22} 在圖式化之同時，陳淳又說：「性與命本非二物，在天謂之命；在人謂之性。」

這裡我之所以要詳述陳淳《性理字義（北溪字義）》的「命」字字義，是想要看看不管是「命」字也好，「性」字也好，理學家在其意義的把握上是如何深繫在天人關係的思惟上的。在這種思惟的強力作用下，最後是把「命」與「性」放在天人關係的兩極而實體化。仁齋說「天命之謂性」的「命」字體言化，批評的就是理學家這種帶強烈規範性的思考模式，幾乎是將「命」、「性」字實體化，放在天人關係的兩極。仁齋以為「命」字是「虛字」，如果把「命」當作是天之德予以實體化，的確是有圖式思惟傾向的嫌疑。然而從理學的角度來看，不管「命」字是「虛字」也好，是「實字」也好，它是用以表達天人關係的概念，這點是不會改變的。的確如此，理學家不管是概念的定義抑或是字義的解釋，基本上都是從天人關係上去推衍的。其中，最重要的當然是「人」在這個天人關係中的定位了。因之，理學式的思考模式，就是透過概念的定義、字義的解釋，在這個天人關係的思考主軸上不斷地反復與解說，構成同一性質的所謂理學（朱子學）思惟之展開。

「命」一字經常是用以衍申天人關係的思惟語言，仁齋是從「命」字的語法上指出其差異說：「命字有實字，有虛字。」這種對語法差異的指摘，也許

註 21 同上。

註 22 同上書，「性」，頁 6。

不能動搖它經常都是在天人關係上推衍的思惟模式。然而，對仁齋來說，指出「命」字在語法上的差異，無論如何都已經駁說了此一性質的理學思惟模式了。仁齋專言「命」字之語法差異，此時「人」在所謂的天人關係中，所立足的根據已經不是在對天的關係之上了。在仁齋眼裡，離開了與天之內在關係的「人」，才是回到真正回到《論語》本文線上。「人」離開了與天的內在關係，所謂的「天」就成了在我之外的，相對於我的存在。

於是《論語》中，那個仰天而嘆曰：「命也矣！斯人也而有斯疾。天的人文孔子出現了；說：「獲罪於天，無所禱也。」那個喪天自謙的孔子也回來了。

陸、仰而見「天」

談到這裡，我們要來看看《語孟字義》「天命」章第一條大尾，仁齋所說的：「蓋以天道至誠，不容一毫僞妄也」這句了。仁齋從「命也，猶令也。」開始談「命」字的解釋，但是為什麼又很唐突地用「主宰天」來作結，我們終於可以探討這種跳躍式的思想所代表的意義了。

他認為「天道至誠，透視人間，不容許絲毫的虛偽。」這裡「天的主宰性」的這種說法，可以說是試圖對理學思惟模式進行解體的古義學，對支撐自身的操作理念再作確認。這種想法並不是仁齋展開理論後所得到的結論，而應該說是欲對理學式的思考及解釋，或者說對天人關係思惟模式進行解體還作的仁齋，再次體認到「天終究是一終極的主宰性存在」，所得到的理念。古義學試圖從夫子形而上學的「天道」、「天命」，或者說構成理學根幹的概念中解構而出，在其解構運作展開的過程中，仁齋再一次體認到了「天的主宰性」的問題。

以下，我們從之前提到遠引經源頭的「事例」主義方法，看看仁齋如何從

文章中確認孔子所深信不疑的「主宰天」。《語孟字義》「天道」章的第六條有：

一陰一陽往來不已之謂天道，其義甚明矣。子貢何以謂「不可得而聞」乎？蓋於一陰一陽往來不已之理，則學者或可得而聞也，至於維天之命，於穆不已之理，則非聰明正直，仁熟智至者，則不能識之。所謂「維天之命，於穆不已。」即《書》曰：惟天無視，克敬惟親。又曰：天道福善殃淫。易曰天道虧盈而益謙之意。孔子曰：「天生德予，桓魋其如予何？」又曰：「獲罪於天，無所禱也。」亦是也。是子貢所謂不可得而聞也者，蓋若此。^{註 23}

「獲罪於天，無所禱也。」對於這個孔子徒然仰望，未能表於言辭而秘藏心中的「天」，仁齋的古義學已然有所體會。讓我們再一次來看看仁齋的古義學對「天」的處理方式。這裡所謂的「天」，是指《論語》「事例」中，與孔子同時出現的那個「天」。所謂的「天」，在《論語》的「事例」中都是與孔子一起出現。

這個孔子仰而視之的「天」，決不是理學思惟結構下的，構成其理論基礎的那個「天」。由理學思惟所織構的所有語言，表達上大概都是從與天的關係中去展開的，而惟有走出這樣的語言結構，才能夠仰而見「天」。或者應該說，只有走出這樣的語言結構之外，「天」才能夠與仰而視之的「人」一起呈現。欲對理學思惟進行解體的仁齋古義學，與《論語》中那個仰「天」的人文孔子結為一體，在過程中自己也重新找回了這個可仰可見的「天」。

在閱讀《論語》中的人文孔子同時，我們也讀到了「人文時代」的「天」。亦即在理學思惟與語言的結構之外，「天」已經不再是吾人的存在根據，我們

註 23 前揭《語孟字義》上，「天道」6，頁18。

找到的是可仰視之的「天」。《論語》「知天命」章的天，是吾人與孔子皆可仰而視之的，這個「天」不是吾人的存在根據，而是可畏且可見的「天」。

Itô Jinsai and His Humanistic Reading of the *Analects*
— An Inquiry into the Interpretations of Confucius’
“Understanding the Decree of Heaven”

Koyasu, Nobukuni *

Jing-hwei Chen **

Abstract

The present article analyzes the Tokugaku Confucianist Itô Jinsai’s interpretive strategy for re-reading Confucius’ notion of “Decree of Heaven” and his attack against the Sung Neo-Confucian interpretation of Confucius. It is argued that Chu Hsi interpreted the “Decree of Heaven,” in the context of Sung Neo-Confucian linguisticality, as the cosmological basis of human existence. In contrast, Itô Jinsai re-read the *Analects* in the context of the concret situatedness in which Confucius spoke of the “Decree of Heaven.” In this way, Itô Jinsai became able to claim the “ancient meaning” of Confucius. It is in this typical Kogigaku School’s method of reading the Confucian classics that the humanistic meanings of Confucius resumed.

Key words : Itô Jinsai, Confucius, *Analects*, Decree of Heaven, Kogigakuha

*Professor Emeritus, Osaka University, Osaka, Japan

**Master of Philosophy, Kyushu University, Japan