

第一章

從中日儒家思想史脈絡 論「經典性」的涵義

一、引言

《論語》這部書是東亞文明的偉大經典，記載二千年前孔子（551-479B.C.）和他的學生的思想與行誼，雖多是日常生活中的布帛椒菽之言，但孔門師生卻常常體神化不測之妙於人倫日用之間，所以，《論語》一書既充寓日常性之實踐，又富於超越性之內涵，二千年來如驚濤拍岸，召喚著東亞知識份子的心魂。孔子的思想世界是數千年來東亞知識份子魂牽夢縈的精神原鄉。東亞知識份子嚮往孔門境界，希望優入聖域，他們留下數量龐大的解釋《論語》的文字，成為東亞思想史的重要資產。

在東亞儒學史上，對於《四書》的詮釋與再詮釋，一直是儒學發展之所以日新月異的源頭活水。¹《論語》一書在中國儒學史中，更是居於核心之地位，從林泰輔（1854-1922）所編的《論語年譜》²以及1937年高田貞治編著《論語文獻·注

¹ 最新的研究成果包括：黃俊傑編：《中日「四書」詮釋傳統初探》（上）（下）（臺北：臺大出版中心，2004）；黃俊傑編：《東亞儒者的四書詮釋》（臺北：臺大出版中心，2005）。

² 林泰輔：《論語年譜》（東京：龍門社，1916）。

釋書》³，就可見一斑。近六十年來研究中國《論語》學的著作更如雨後春筍，從戰後初期的藤塚鄰（1879-1948），⁴九十年代以降的松川健二（1932-），⁵以及最近的John Makeham（1956-）⁶與唐明貴（1971-），⁷研究成果至為豐碩。至於以孔子思想為主題的中外學術論著，則更是指不勝屈。

在日本儒學史中，《論語》具有舉足輕重的地位，對日本儒者影響深遠。這部書論述的課題是德川時代（1600-1868）日本儒者對於《論語》的詮釋。全書共分五大部分：第一部份「導論」鋪陳本書進行研究之背景知識，共包括三章。第一及第二章從中日儒家思想史的視野，析論東亞儒學史脈絡中所謂「經典性」涵義與跨文化經典詮釋所出現的「脈絡性轉換」問題。第三章解明何以《論語》普獲德川時代日本儒者之推崇而《孟子》則備受批判，並論述本書之研究主題在日本儒學史之重要性。本書第二部分「分論」共二章，分別探討古學派儒者伊藤仁齋（維楨，1625-1705）、古文辭學派大師荻生徂徠（物茂卿，1666-1725）等兩位儒者對《論語》的解釋，各代表日本的《論語》詮釋學的一種類型。前者展現經典詮釋學的護教學特質，後者則寓有深刻的政治之內涵，是一個作為政治論述

³ 高田貞治：《論語文獻・注釋書》（東京：春堂陽書店，1937）。

⁴ 藤塚鄰：《論語總說》（東京：國書刊行會，1949、1988）。

⁵ 松川健二編：《論語の思想史》（東京：汲古書院，1994）；松川健二：《宋明の論語》（東京：汲古書院，2000）。

⁶ John Makeham, *Transmitters and Creators: Chinese Commentators and Commentaries on the Analects* (Cambridge and London: Harvard University Asia Center, 2003).

⁷ 唐明貴：《《論語》學的形成、發展與中衰——漢魏六朝隋唐《論語》學研究》（北京：中國社會科學出版社，2005）。

的經典詮釋學。本書第三部分「個論」共三章，分別扣緊《論語》中具有指標性意義的關鍵命題，如「學而時習之」、「吾道一以貫之」及「五十而知天命」，分析日本儒者之解釋及其在東亞儒家經典詮釋史上的意義。第四部份「結論」一章則綜合本書各章要旨，並扣緊日本《論語》詮釋史，析論日本儒學之「實學」思想特質。日本儒者尙具體而不喜蹈空，崇實測而不尚冥想，在日常性之中掌握「天命」的超越性涵義，體孔子「一貫之道」於人倫日用之間。德川《論語》詮釋學之實踐詮釋學（*praxis hermeneutics*）意涵最爲深切著明。最後第五部份殿以「附論」一章，分析生於德川時代末期而成爲二十世紀日本資本主義之父的澁澤榮一（1840-1931）對《論語》的解釋。澁澤榮一對德川儒者的《論語》學既有繼承，又有創新，將日本「實學」傳統融舊鑄新，並賦予新義。

在進入本書主題之前，我們先從廣袤的中外文化交流的歷史視野來看。中華文化源遠流長，在數千年的歷史進程中繁衍發展，而不斷與域外文化交流互動，吸納外來文化之精華。中華文化之發展如江海之不辭細流，故終能成其遼闊。當代學者推測，遠在漢代中國與羅馬帝國已有某種程度的來往，除了物質文化如絲、玻璃等物品的交流，或許羅馬的臣民，如傳說中的大秦幻人和使者，也曾經來到中國，而中國人也曾輾轉得知羅馬的一鱗半爪。⁸唐朝（A.D.618-907）是中古世界史上的大帝國，唐朝的長安城在當時世界上的地位猶如今日的紐約，唐

⁸ 邢義田：〈漢代中國與羅馬關係的再省察〉，收入邢義田譯著：《西洋古代史參考資料》（臺北：聯經出版事業公司，1987），頁 223-224。

朝的皇帝被四方諸侯稱爲「天可汗」，亞洲各國所派遣的學僧，以及從今日的土耳其斯坦等地來的少數民族，乃至於西方景教、祆教、西域來的佛教等等，都在這個時代流行於中國。⁹摩尼教在公元第八世紀也流行於中國。¹⁰來自印度的佛教，也接受了中國文化的洗禮，並且進而創造了深具中華文化特色的天台宗、華嚴宗以及禪宗，調和折衷中國思想與佛教教義，強調回歸人之主體性的覺醒。大唐盛世中外交流盛況空前。二十世紀西方漢學家就以「折衷精神」（eclecticism）與「世界視野」（cosmopolitanism）兩個名詞，形容大唐文化之特質。¹¹十六世紀以降，耶穌會士來華傳教，中西文化之交流益形頻繁，到了十九世紀中葉鴉片戰爭之後，中國更成爲近代世界的成員。用梁啟超（任公，1873-1929）對中國歷史進程的分期來說，¹²從遠古到秦（221-206B.C.）漢（206B.C.-A.D.220）帝國的建立是「中國之中國」時期，中國開始建立中華文化的特點，疆域大致底定，官僚系統成形，儒家定於一尊，中國之所以爲中國就在這一階段形成。中古時代唐朝則是另一個階段的開始，大唐帝國成爲亞洲的盟主，中國的皇帝被亞洲各國的游牧民族稱

⁹ 傅樂成：〈中國民族與外來文化〉，原刊於《中山學術文化集刊》第四集，1969年11月，後收入氏著：《漢唐史論集》（臺北：聯經出版事業公司，1977），頁357-358。

¹⁰ 沙畹·伯希和著，馮承鈞譯：《摩尼教流行中國考》（上海：商務印書館，1931，1933）。

¹¹ Arthur F. Wright and Denis Twitchett eds., *Perspectives on the T'ang* (New Haven and London: Yale University Press, 1973), "Introduction," pp.1-46.

¹² 梁啟超：〈中國史敘論〉第八節「時代之區分」，收入氏著：《飲冰室合集》（上海：中華書局，1960），「文集」第3冊（飲冰室文集之六），頁11-12。

為「天可汗」，這是「亞洲之中國」的時代。十九世紀中葉中英鴉片戰爭之後的中國，開始進入世界之林，而成為「世界之中國」。

在中華文化與域外文化的交流經驗中，中日兩國之間文化關係至為密切。從公元第八世紀開始，大唐文化對日本的「大化革新」影響甚深，十七世紀以降日本德川時代的思想界，更是深受中國思想與文化的衝擊。中日之間思想的交流經驗至為豐富，遠在第九世紀中國文獻典籍之輸入日本據估計就有 1568 種。至十九世紀初年，中文書籍據估計應有百分之七十或八十左右傳入日本。¹³中國典籍隨著每年大量的中國船舶之東渡而傳到日本，書籍內容包括經史子集及地方志、法律書籍等，種類繁多，對日本思想與文化帶來可觀的影響。¹⁴

但是，在東傳日本的諸多中國經典之中，《論語》與《孟子》卻受到日本儒者完全不同的評價。十七世紀日本古學派儒學大師伊藤仁齋將《論語》推崇為「最上至極宇宙第一書」，¹⁵通貫德川時代二百六十八年間，《論語》這部經典成為日本人最尊崇的寶典，各行各業人士廣泛閱讀，甚至號稱現代日本

¹³ 參考嚴紹盪編撰：《日本藏宋人文集善本鈎沉》（杭州：杭州大學出版社，1996），頁 1-2。

¹⁴ 參考大庭修著，戚印平等譯：《江戶時代中國典籍流播日本之研究》（杭州：杭州大學出版社，1998）；大庭修著，徐世虹譯：《江戶時代日本秘話》（北京：中華書局，1997）。

¹⁵ 伊藤仁齋：《論語古義》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973），第 3 卷，論語部一，〈總論〉，頁 4，亦見於：伊藤仁齋：《童子問》，收入家永三郎等校注：《近世思想家文集》（東京：岩波書局，1966，1981），卷上，第 5 章，頁 204。

「資本主義文化」的大企業家澁澤榮一也大談《論語》與企業經營之道，並捐資蒐集《論語》相關資料，成立資料館。¹⁶日本前輩漢學家林泰輔曾編纂《論語年譜》，巨細靡遺列述二千年來《論語》在日本的流傳史實，¹⁷直到今日台灣漫畫家所畫的孔子漫畫，也在日本社會廣為流傳。¹⁸

二千年前孔門師生心靈對話紀錄的《論語》這部書，確是東亞文化傳統中最重要經典，幾千年來東亞知識份子誦讀不輟，留下大量的解經論著。我們可以說，儒家經典及其解釋之發展是東亞思想史最重要的內在動力。但是，我們首先必須要問：什麼是經典？

在不同的文化傳統中，「什麼是經典」這個問題各有其不同的答案。在基督宗教傳統中，所謂「經典」是人與神對話的紀錄；但是在東亞文化傳統中，所謂「經典」常常是人與人（尤其是聖人）心靈激盪互動的紀錄。「經典」之性質因文化脈絡之不同，而有其互異之內涵。關於「經典性」（canonicity）的不同定義具體地說明：各個不同文化傳統中的經典，除了經典

¹⁶ 澁澤榮一（述）草柳大蔵（解說）：《論語と算盤——創業者を読む》（東京：大和出版，1985）；澁澤榮一、竹內均（解說）：《孔子——人間、一生的心得》（東京：三笠書房，1993）。澁澤榮一所蒐集各種《論語》版本及資料，毀於第二次世界大戰期間，戰火劫餘現收藏在東京都立日比谷圖書館之「青淵論語文庫」。關於澁澤榮一對《論語》的解釋，另詳本書第10章。

¹⁷ 林泰輔：《論語年譜》（東京：龍門社，1916；麓保孝修訂版，東京：國書刊行會，1976）。

¹⁸ 蔡志忠畫，和田武司譯：《マンガ孔子の思想》（東京：講談社，1989，講談社十α文庫，1994）。

的共同性質之外，¹⁹更深具個別地域文化之特色，並受到各地域的歷史與文化傳統的投影。我們可以說，所謂「經典」或「經典性」常常是在各地域的思想史或文化史脈絡中被定義的。

本章探討的中心課題是：在東亞儒家思想史脈絡中，「經典性」如何被定義？爲了探討這個問題，我們除了運用儒家涉及經典之特質的直接史料之外，也想從東亞儒者解釋經典文本的言論之中，推敲他們心目中經典之所以爲經典之特質。

二、儒家思想脈絡中「經典性」的三個面向

從中日儒家思想脈絡來看，「經典性」至少包括三個可以區分但又互相涵攝的重要內涵：（1）社會政治的內涵，（2）形上學的內涵，（3）心性論的內涵。我們引用東亞儒者釋經的相關言論，依序加以論述。

（1）社會政治的內涵：儒家定義下的「經典性」，第一個組成要素就是經典必須具有社會政治的內涵，坐而言可以起而行，拯生民於水火，致天下於太平。這種特質源自古代中國政教不分之傳統，古代貴族以《詩》、《書》、《禮》、《樂》等經書治理國家，統領眾庶，所謂「王官學」就是貴族之學。

¹⁹ 世界各文化中經典的共同性質甚多，Harold Bloom 就說經典之所以成爲經典，在於其建立在「疏異性」之上的「原創性」。見 Harold Bloom 著，高志仁譯：《西方正典》（臺北：立緒文化事業公司，1998）（上），頁 7。陳昭瑛近日指出，儒家所理解的「經典性」之特質有三：原創性、被詮釋性、教育性。參看陳昭瑛：〈先秦儒家與經典詮釋問題〉，收入氏著：《儒家美學與經典詮釋》（臺北：臺大出版中心，2005），頁 1-20。這三項幾可視爲大多數經典的共同特質。

從《左傳》記載可見，春秋時代（722-481B.C.）的行人，在外交場合常引用《詩》、《書》作為修辭之依據，甚至春秋各國在戰事場合中也常引《詩》以證成自己之立場，這就是孔子（551-479.B.C.）所說「不學《詩》無以言」（《論語·季氏·13》）的歷史背景。到了貴族凌夷，「王官學」沒落，「百家」之學大興，民間學者雜然紛起，而孔子尤開民間講學之先河。²⁰

自孔子以降，經典之所以成為經典，最重要的特質就是經典必須通過解釋並批導現實世界進而改變世界。孟子（371-289? B.C.）可能是最早提出這種看法的哲人，他說：「王者之跡熄而《詩》亡，《詩》亡然後《春秋》作。晉之《乘》，楚之《檮杌》，魯之《春秋》，一也。其事則齊桓、晉文，其文則史，孔子曰：『其義則丘竊取之矣。』」（《孟子·離婁下·21》）。孟子認為孔子之所以因魯史而作《春秋》，乃是為了從史實中求史義，以致天下於太平。這種將經典視為社會政治之寶典的看法，幾為漢代人之共識，太史公司馬遷（145-86B.C.）解釋孔子作《春秋》之意說：²¹

孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以為天下儀表，貶天子，退諸侯，討大夫，以達王事而已矣。子曰：「我欲載之空言，不如見之於行事之深切著明也。」夫《春秋》，上明三王之道，下辨人事之紀，別嫌疑，明是非，定猶豫，善善惡惡，賢賢賤不

²⁰ 關於「王官學」與「百家言」之討論，參看錢穆：《國史大綱》，收入《錢賓四先生全集》第27冊（臺北：聯經出版事業公司，1998），第6章。

²¹ 司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1985），頁3297。

肖，存亡國，繼絕世，補敝起廢，王道之大者也。

從孟子到司馬遷所主張的「經典性」之社會政治內涵，確屬言之有據，孔子早就說過：「誦《詩》三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對；雖多，亦奚以爲？」（《論語·子路·5》），從孟子以降許多儒者所定義的作為社會學與政治學的「經典」，確實與孔子的說法互相呼應。

經典作為社會政治運作之寶典，在兩漢時代不僅是「經典性」的重要定義，更是社會與政治運作的事實。誠如皮錫瑞（鹿門，1850-1908）所說，漢代政治實受經典之主導，「武、宣之間，經學大昌，家數未分，純正不雜，故其學極精而有用。以〈禹貢〉治河，以〈洪範〉察變，以《春秋》決獄，以三百五篇當諫書，治一經得一經之益也。」²²在兩漢時代，五經應用於施政的實例可謂不勝枚舉，具體地說明經典的政治學涵義在現實世界中的落實。

如果「經典性」是建立在經典的社會政治性之上，那麼經典中的「道」就是一種批導並改變現實世界的具體原則與策略，誠如董仲舒（C.179-C.104B.C.）所說：「道者，所繇適於治之路也，仁義禮樂皆其具也。」²³這種經典中的「道」是徹底的「人道」而不是「天道」，這種「人道」並非不佔時間與空間的、作為抽象原則的形上學之「道」。在這種思想脈絡下，漢代人特別重視《春秋》這部經典，實在是理所當然，事所必

²² 皮錫瑞：《經學歷史》（北京：中華書局，1973），頁90。

²³ 王先謙：《漢書補註》（臺北：藝文印書館影印光緒26年長沙王氏刊本），卷56，〈董仲舒傳第2〉，頁3，右半頁。

至。

德川時代的日本儒者也多半從社會性與政治性來定義「經典性」。從十七世紀古學派大師伊藤仁齋以降，日本許多儒者都不滿朱子（晦庵，1130-1200）在「人道」之上另立「天道」，他們對宋儒之形上學傾向皆特加批判。他們多半主張儒家經典中所謂「道」，就是人倫日用之「道」，伊藤仁齋在《語孟字義》中的一段話，很具有代表性，他說：²⁴

道，猶路也，人之所以往來也。〔...〕大凡聖賢與人說道，多是就人事上說。〔...〕凡聖人所謂道者，皆以人道而言之。〔...〕道者，人倫日用當行之路。

伊藤仁齋認為儒家經典中的「道」，就是「人倫日用當行之路」，因為：²⁵

人外無道，道外無人。以人行人之道，何難知難行之有！夫雖以人之靈，然不能若羽者之翔，鱗者之潛者，其性異也。於服堯之服，行堯之行，誦堯之言，則無復甚難者，其道同也。故孟子曰：「夫道一而已矣。」若夫欲外人倫而求道者，猶捕風捉影，必不可得也。〔...〕天地之間，唯一實理而已矣。

仁齋所謂「實理」²⁶就是具體的社會政治事物，而不是超越的

²⁴ 伊藤仁齋：《語孟字義》，收入井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》（東京：育成會，1901），卷上，「道」，頁18-19。

²⁵ 伊藤仁齋：《童子問》，收入《近世思想家文庫》（東京：岩波書店，1966，1988），頁205。

²⁶ 仁齋甚至以實學之立場重新解釋深具超越性內涵的孟子思想，參看黃俊

形而上的世界。²⁷

同是古學派而反對伊藤仁齋的荻生徂徠，更主張經典有其強烈的社會政治意涵，他強調欲求聖人之道，必求諸《六經》，他的名言是：「《六經》即先王之道」，²⁸所謂「先王之道」就是歷代聖王的禮樂刑政，他分別在所著的《論語徵》、《辨名》、《辨道》中闡揚這個論旨：

蓋先王之道，敬天為本，禮樂刑政，皆奉天命以行之，故知命安分，為君子之事矣。²⁹

道者，統名也。舉禮樂刑政，凡先王所建者，合而命之也，非離禮樂刑政別有所謂道者也。³⁰

先王之道，安天下之道也。其道雖多端，要歸於安天下焉。其本在敬天命，天命我為天子為諸侯為大夫，則有臣民在焉；為士則有宗族妻子在焉，皆待我而後安者

傑：〈伊藤仁齋對孟子學的解釋：內涵、性質與涵義〉，收入氏著：《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2004），第5章，頁125-170。

²⁷ 伊藤仁齋曾進一步解釋「實理」說：「吾聖賢之書，以實語明實理，故言孝、言弟、言禮、言義，而其道自明矣，所謂正道不待多言是矣。若二氏之學，專以虛無空寂為道，無形影，無條理，故謂有亦得，謂無亦得，謂虛亦得，謂實亦得，至於縱橫掉闔，不可窮詰，正足以見其非正學也。」見伊藤仁齋：《同志會筆記》，收入《古學先生文集》，卷5，頁11。

²⁸ 荻生徂徠：《辨道》，收入《荻生徂徠》（東京：岩波書店，1982，《日本思想大系》36），上冊，第2條，頁200下。

²⁹ 荻生徂徠：《論語徵》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973），第7卷，頁5-6。

³⁰ 荻生徂徠：《辨名》，收入《荻生徂徠》，上冊，第3條，頁201上。

也。且也士大夫皆與其君共天職者也。³¹

徂徠認為所謂經典的「古義」乃是先王之道，而先王之道的具體內容乃在禮樂刑政，並以敬天為本，而《六經》就是闡揚先王之道以及安天下之道的經典，十足表現經典的政治意涵。

十七世紀伊藤仁齋以「人倫日用」之「實理」界定儒家經典中的「道」，荻生徂徠以「禮樂刑政」界定「道」，也獲得十八世紀下半葉大阪懷德堂儒者中井履軒（名積德，字處叔，號履軒，1732-1817）的呼應。中井履軒解經，極力批駁朱子學，並強烈主張經典中的「道」的人間性格，他說：「道元假往來道路之名，人之所宜踐行，故謂之道也。所謂聖人君子之道，堯舜文武之道，皆弗離乎人矣。《易傳》諸書乃更假論易道天道，及陰陽鬼神莫不有道焉，並離乎人而為言矣。」³²中井履軒認為孔孟之「道」皆是「人倫日用」之「道」，他解釋《論語·述而·6》「子曰：志於道」一語說：「道，如君子之道，堯舜之道，夫子之道，吾道之道，此與人倫日用當行者，非兩事。〔...〕《集注》解道字，或云：『事物當然之理』，或云：『人倫日用之間所當行者』，如判然兩物，不知其義果經乎？竊恐不若用一意解之。」³³

德川儒者將儒家經典中的「道」從天上轉到人間之後，認

³¹ 荻生徂徠：《辨道》，第7條，頁202上下。

³² 中井履軒：《孟子逢源》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973），第10卷，頁87。

³³ 中井履軒：《孟子逢源》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，第10卷，頁127。

為經典之所以為經典，正是在於它能發揮「人倫日用當行」之社會性與政治性之作用。在對經典中的「道」的性格重新界定之後，德川儒者對於「什麼才是真正的儒家經典？」也提出了嶄新的答案。伊藤仁齋主張《論語》、《孟子》二書是儒家思想的淵源，他推崇《論語》為「最上至極宇宙第一書」，³⁴而《孟子》則為「《論語》之義疏」，³⁵兩者之價值皆高出於《六經》之上。仁齋認為對儒家經典義理的解釋，應以《論語》與《孟子》為依歸。中井履軒對於「正統的」儒家經典，也提出一套看法，他說：³⁶

夫子晚年緒正《六經》，固非無垂教之意。然秦漢以降，《禮》、《樂》已泯滅矣。《詩》、《書》缺亡紛亂，無以見夫子之功。《易經》雖存矣，亦無功。《春秋》亦非孔子之筆，故傳孔子之道者，唯《論語》、《孟子》、《中庸》三種而已矣，皆後人之績，而非宰我所知。豈容據此等說哉？是故夫子垂教之績，皆泯於秦火，而後世無傳也。此頗吾一家之言，人或不之信，仍信用《易傳》、《春秋》者，則塵塵亦唯有是二事而已。學者試取《易傳》、《春秋》，通讀一過以評之，何處是傳堯舜之道者？

中井履軒認為：只有《論語》、《孟子》、《中庸》等三部經典，才能傳孔子之道，其餘如《易傳》和《春秋》均不足為據。

³⁴ 伊藤仁齋：《童子問》，頁 204。

³⁵ 同上註。伊藤仁齋所撰《語孟字義》，卷下，頁 11 及頁 64，亦發揮此說。

³⁶ 中井履軒：《孟子逢源》，頁 96。

朝鮮朱子學大師李滉（號退溪，1502-1571）論儒家經典也強調「聖學爲至治之本」，³⁸他說：³⁹

列聖相承，至孔氏而其法大備，《大學》之格致誠正，《中庸》之明善誠身是也。諸儒迭興，逮朱氏而其說大明，《大學》、《中庸》之章句、或問是也。今從事於此二書，而爲真知實踐之學，比如大明中天，開眼可觀；如周道當前，舉足可履。

李退溪主張，儒家經典如《大學》或《中庸》等書，都是「實踐之學」。他強調的是經典的政治作用。

從上文的論述可見，東亞儒者常強調經典可以發揮平治天下的政治作用，他們常常將經典中的「道」解釋爲充滿人間性格的「道」。在這種對「道」的理解之下，中日韓儒者所認定的「正統」儒家經典雖然互有不同，但是他們在以「社會性」與「政治性」界定「經典性」這點上，完全若合符節。

（2）形上學的內涵：東亞儒者界定「經典性」的第二項特質是：經典必須有其形上學的內涵。關於從「形上學」界定「經典性」，應可上溯至戰國末期《禮記·經解》及《莊子·天下》等文獻，但最具有代表性的可能仍是朱子。朱子在解釋

³⁷ 中井履軒：《孟子逢源》，頁 246。

³⁸ 李滉：《陶山全書》1（首爾：退溪學研究院，1988，《退溪學叢書》）第 II 部第 1 卷），〈戊辰六條疏〉，引文見總頁 177 下半頁。

³⁹ 同上書，頁 177 下半頁-178 上半頁。

他重訂的《中庸》第 32 章時，對「經」之涵義曾提出如下的解釋：⁴⁰

經、綸，皆治絲之事。經者，理其緒而分之；綸者，比其類而合之也。經，常也。大經者，五品之人倫。大本者，所性之全體也。惟聖人之德極誠無妄，故於人倫各盡其當然之實，而皆可以為天下後世法，所謂經綸之也。其於所性之全體，無一毫人欲之偽以雜之，而天下之道千變萬化皆由此出，所謂立之也。其於天地之化育，則亦其極誠無妄者有默契焉，非但聞見之知而已。此皆至誠無妄，自然之功用，夫豈有所倚著於物而後能哉。

朱子上文中所說的作為常道的「經」之特徵在於「無一毫人欲之偽以雜之，而天下之道千變萬化皆由此出」，這種作為形上之理的「經」，是朱子心目中「經典性」的要件。

朱子從形上的「道」界定「經典性」，代表東亞儒者心目中「經典性」的一個重要面向。程頤（伊川，1033-1107）就說：「今之學者歧而為三：能文者謂之文士，談經者謂之講師，惟知道者乃儒學也。」⁴¹在程頤之前，宋人羅處約（思純，960-992）也說：⁴²

⁴⁰ 朱熹：《中庸章句》，收入朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁 38-39。

⁴¹ 黃宗羲：《宋元學案》（臺北：河洛圖書出版社，1975），卷 15，〈伊川學案上〉，頁 87。

⁴² 〔元〕脫脫等：《宋史》（臺北：鼎文書局，1980），卷 440，列傳第 199，

《六經》者，《易》以明人之權而本之於道；《禮》以節民之情，趣於性也；《樂》以和民之心，全天真也；《書》以敘九疇之祕，煥二帝之美；《春秋》以正君臣而敦名教；《詩》以正風雅而存規戒。是道與《六經》一也。

在許多宋儒心目中，所謂「道與《六經》一也」的「道」，具有純粹的形上學性格。

德川時代日本儒者中，傾向從形上學界定「經典性」的多半是陽明學者，大塩平八郎（中齋，子起，1793-1837）是一個代表人物。大塩平八郎主張經典之特質在於其言「太虛」與「理氣」。以下這段文字雖稍嫌冗長，但可以顯示大塩平八郎從形上學界定經典的思想進路：⁴³

或曰：「於經明言虛，有乎？」曰：「有。《大學》曰：『其心休休焉，其如有容焉。人之有技，若己有之；人之彥聖，其心好之，不啻若自其口出。寔能容之。』這兩箇『容』字，心之量也。心之量，非太虛而何？《中庸》曰：『語大天下莫能載焉。』又曰：『上天之載，無聲無臭，至矣。』其大也，至也，此非太虛而何？孔子曰：『君子不器。』又曰：『吾道一以貫之。』『子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。』子曰：『吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也；我叩其兩端而

〈文苑傳二〉，頁 13032。

⁴³ 大塩中齋：《洗心洞劄記》，收入《佐藤一齋・大塩中齋》（東京：岩波書店，1980，《日本思想大系》46），頁 572。

竭焉。』又曰：『天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？』其不器也，一也，絕四也，空空也，屢空也，天何言也，此皆非太虛而何？孟子曰：『我善養吾浩然之氣。』其浩然也者，非太虛而何？而《易》、《書》、《詩》、《禮》、《春秋》亦及其至矣，則皆不外於太虛之德也。《易》曰『太極』，《書》曰：『無偏無陂，遵王之義；無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路。無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平；無反無側，王道正直。會其有極，歸其有極。』《詩》亦曰：『上天之載，無聲無臭。』《禮》曰：『無聲之樂，無體之禮。』《春秋》曰：『春王元年。』其太極也、有極也、無聲臭也、無聲體也、元也，此皆亦非太虛而何？此凡所舉，經之明徵也。子猶疑之乎？嗚呼！太虛之妙，不可言述者也。然而了理氣合一，則太虛亦惟理氣焉耳。如離理氣，而言太虛者，非四書五經聖人之道也，學者宜知之。」

就東亞思想史觀之，如果從形上學面向界定經典性，那麼，《易經》的地位必然會獲得提升而成爲經典。在春秋時代一般人心目中的經典是《詩》、《書》、《禮》、《樂》等書，例如《左傳·僖公 27 年》：趙衰曰：「說《禮》、《樂》而敦《詩》、《書》。《詩》、《書》，義之府也；《禮》《樂》，德之則也。德義，利之本也。」《論語·述而·18》：「子所雅言，《詩》、《書》執《禮》，皆雅言也。」《論語·子罕·15》：「子曰：『吾自衛反魯，然後《樂》正，《雅》、《頌》各得其所。』」《論語·泰伯·8》：子曰：「興於《詩》，立於

《禮》，成於《樂》。」皆以《詩》、《書》、《禮》、《樂》為經典，《莊子·天下》云：「其在於《詩》、《書》、《禮》、《樂》者，鄒魯之士搢紳先生多能明之。」可見這類經典之傳習以魯國一地為尤盛。到了戰國時代（403-222B.C.），經典的範圍擴大，《莊子·天運》以《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》為「六經」，《莊子·天下》解釋「六經」之主要內容說：「《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名分。其數散於天下而設於中國者，百家之學時或稱而道之。」《禮記·經解》更進一步引孔子之言闡釋《六經》的政治社會文化作用說：

入其國，其教可知也。其為人也，溫柔敦厚，《詩》教也。疏通知遠，《書》教也。廣博易良，《樂》教也。絜靜精微，《易》教也。恭儉莊敬，《禮》教也。屬辭比事，《春秋》教也。故《詩》之失，愚；《書》之失，誣；《樂》之失，奢；《易》之失，賊；《禮》之失，煩；《春秋》之失，亂。

《易經》在戰國時人眼中已躍為《六經》之一，太史公論《六經》之功用，亦以《易經》為首出：⁴⁴

《易》著天地陰陽四時五行，故長於變；《禮》經紀人倫，故長於行；《書》記先王之事，故長於政；《詩》記山川谿谷禽獸草木牝牡雌雄，故長於風；《樂》樂所

⁴⁴ 司馬遷：《史記》，卷130，〈太史公自序〉，頁3297。

以立，故長於和；《春秋》辯是非，故長於治人。是故《禮》以節人，《樂》以發和，《書》以道事，《詩》以達意，《易》以道化，《春秋》以道義。

從漢代以降，經典的範圍頗有變化擴大。⁴⁵在經典範圍的擴大過程中，《易經》之成爲經典具有指標性之意義，誠如陳昭瑛所說：「《易》的加入，使此後儒家對『經典性』的界定起了變化，即在『人道』之上別重『天道』。於是由『人文化成』的意涵引申出宇宙論、形上學的意涵。『經典性』不再侷限於『人道』，而及於天、地、人三極。」⁴⁶總而言之，「《易》者，所以會天道人道也」，⁴⁷《易經》之成爲經典，不僅是從形上學界定「經典性」的必然結果，而且，東亞思想界所開展的《易經》詮釋，更大大地開拓了「經典性」的形上學面向。

(3) 心性論的內涵：東亞儒者所定義的「經典性」的第三個面向，就是心性論的內涵。東亞儒者從這個角度定義經典的，當以中國的王陽明（守仁，伯安，1472-1528）與日本朱子學者林羅山（忠，信勝，子信，1583-1657）以及陽明學者中江藤樹（1608-1648）的言論爲其代表。

⁴⁵ 漢代《樂經》亡佚，加入《孝經》、《論語》與《爾雅》，劉向校書中秘，作《七略》，其中〈六藝略〉，除六經外加入《孝經》、《論語》與《爾雅》。唐玄宗命徐堅作《初學記》，增五經爲九經，即《禮》與《春秋》各爲三禮與三傳。唐玄宗開成石經，增九經爲十二經，即增加《孝經》、《論語》與《爾雅》，規模與劉向《七略》一致。

⁴⁶ 陳昭瑛：前引〈先秦儒家與經典詮釋問題〉，頁8。

⁴⁷ 荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998），〈語叢一〉，頁194。

經，常道也。這是從漢人崇尚「五經」以後，人人共諭之義。《廣雅》：「經，〔...〕常也。」⁴⁸《爾雅義疏》：「經者，理也。」⁴⁹《廣雅》：「經，徑也。」⁵⁰《釋名》：「徑，經也，言人之所經由也。」⁵¹漢代人習以經典並稱，《漢書·孫寶傳》：「周公上聖，召公大賢，尚猶有不相說，著於經典。」《後漢書·皇后紀上·和熹鄧皇后》：「晝修婦業，暮誦經典，家人號曰諸生。」又〈朱祐傳〉：「宜令三公，並去大名，以法經典。」又〈趙典傳〉：「趙典，字仲經。」義取相應。《釋名·釋典藝》：「經，〔...〕可常用也。」亦謂經即典耳。經典合稱始於漢代，因二字可互訓，如《爾雅》：「典，經也。」就其原意而言，「典」指重要書籍或大型書籍，此與「經」所代表的二尺四寸之官書含意一致。而隨著「經」之訓常，「典」在漢代亦有常法之意。劉熙《釋名》：「經，徑也，常典也，如路徑無所不通，可常用也。」⁵²張華（茂先，232-300）《博物志》：「聖人制作曰經，賢人著述曰傳。」⁵³皇侃（488-545）《孝經序》：「經，常也，法也。」⁵⁴劉勰（彥和，464?-522）《文心雕龍》〈宗經篇〉說：「經也者，恆久之至道，不刊之

⁴⁸ 《爾雅、廣雅、方言、釋名清疏四種合刊》（上海：上海古籍出版社，1989），頁 348。

⁴⁹ 《爾雅、廣雅、方言、釋名清疏四種合刊》，頁 106。

⁵⁰ 《爾雅、廣雅、方言、釋名清疏四種合刊》，頁 482。

⁵¹ 《爾雅、廣雅、方言、釋名清疏四種合刊》，頁 1020。

⁵² 《爾雅、廣雅、方言、釋名清疏四種合刊》，頁 1078。

⁵³ 范寧注，張華：《博物志校證》（臺北：明文書局，1984），頁 72。

⁵⁴ 皇侃：《孝經疏》，參看阮元刻：《十三經注疏》（臺北：文化圖書公司，1970），下冊，頁 2539。

鴻教也」，⁵⁵都是以經典為永恆之常道。

但是，直到十五與十六世紀之交的王陽明，才雄渾有力地指出經典所承載的不易之常道之意涵。王陽明在〈尊經閣記〉中，這樣界定《六經》的「經典性」：⁵⁶

《六經》者非他，吾心之常道也。是故《易》也者，志吾心之陰陽消息者也；《書》也者，志吾心之紀綱政事者也；《詩》也者，志吾心之歌詠性情者也；《禮》也者，志吾心之條理節文者也；《樂》也者，志吾心之欣喜和平者也；《春秋》也者，志吾心之誠偽邪正者也。君子之於《六經》也，求之吾心之陰陽消息而時行焉，所以尊《易》也；求之吾心之紀綱政事而時施焉，所以尊《書》也；求之吾心之歌詠性情而時發焉，所以尊《詩》也；求之吾心之條理節文而時著焉，所以尊《禮》也；求之吾心之欣喜和平而時生焉，所以尊《樂》也；求之吾心之誠偽邪正而時行焉，所以尊《春秋》也。

王陽明將經典中的常道界定為「吾心之常道」，也就是從心性論界定經典性。經典之所以能夠超越時空之限制而「通人物，達四海，塞天地，亙古今，無有乎弗具，無有乎或變者」，⁵⁷乃是因為經典中的「道」皆可一一具存並印證於每一位後代詮釋者的「心」中。

⁵⁵ 周振甫注，劉勰：《文心雕龍注釋》（臺北：里仁書局，1984），頁31。

⁵⁶ 王陽明：〈稽山書院尊經閣記〉，收入《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），上冊，頁254-256。

⁵⁷ 同上註。

十六、十七世紀之交的林羅山（1583-1657），是日本朱子學派儒者，他排擊佛教與耶穌教，提倡神儒合一，也主張理氣合一論。⁵⁸羅山出於藤原惺窩（名肅，字欽夫，1561-1619）門下，家中藏書甚豐，遍讀群經，對《四書》及《五經》均嘗撰題跋，深感日本學者「皆拘於訓詁，不能窮物理，殆數百千歲然」，⁵⁹於是大力提倡朱註。他認為《論語》一書「微程朱，天下茅塞矣。朱子集諸儒之大成，接不傳之遺緒，於是乎《集注》出焉，讀《論語》者，舍《集注》其何以哉？」⁶⁰

就林羅山有關經典的言論觀之，林羅山大致主張經典作者之心與讀者之心可以相印證，他說：⁶¹

四代之書者，聖賢之心畫也。讀者能得其心，則其於天下如示掌乎？謂之書與我不二也耶？

那麼，經典中最重要的思想內涵是什麼呢？林羅山說：⁶²

萬物各有事，每事各具理，理乃心性也。心與性，元一也。拘於形氣，蔽於私欲，不能一之，是以聖人著《大學》書教人，欲使其心與理不二，而後指示曰：「致知

⁵⁸ 參考朱謙之：《日本的朱子學》（北京：人民出版社，2000），頁 183-198。

⁵⁹ 林羅山：〈新版五經白文點本跋〉，收入《林羅山文集》（京都：京都史蹟會，1979），卷 53，頁 619，上半頁。

⁶⁰ 林羅山：〈四書跋：論語〉，收入《林羅山文集》，卷 53，頁 617，上半頁。

⁶¹ 林羅山：〈五經大全跋：書經〉，收入《林羅山文集》，卷 53，頁 618，上半頁。

⁶² 林羅山：〈四書跋：大學〉，收入《林羅山文集》，卷 53，頁 616，上半頁。

在格物」，格物之義，大矣哉！今崇信程朱，乃以格物為窮理之謂也，庶乎其不差焉。古人云：之他道者，謂之異端。由是言之，不之程朱之門者，異端之格物也耶，從此門而入，則殆及於孔門宜哉。

羅山主張包括《大學》在內大部分儒家經典都是教人「心與理不二」。換言之，儒家經典的內涵在於心性論。他從心性論界定經典性。

與林羅山約同時代的日本陽明學開宗思想家中江藤樹（1608-1648），在33歲得到《陽明全集》後，即皈依陽明學，在其所著《翁問答》以及《孝經啓蒙》二書中皆強調以「心法」解經，他對經典的解釋有如下看法主張，他說：⁶³

聖經者，上帝之誥命，人性之注解，三才之靈樞，萬世之師範也。然徒得其辭而不得其意，則尊信雖篤，受用雖勉，而不能免膠柱之弊。或略雖有得其意者，不以溫恭自虛窮之，則不能無六弊等之病，而又或徒為講習討論之間思慮者，亦有之。是以窮經之法以自虛為先，而後當得聖經之主意，而體忍熟察，而觀吾心，吾心之合於聖經者，為真為正，吾本心也。吾心之違於聖經者，為習為邪，非吾本心也，乃後來染習之迷心也。

中江藤樹比林羅山更強調「窮經之法以自虛為先」，如果面對經典沒有溫恭自虛之意，則不能免於「愚」、「蕩」、「賊」、

⁶³ 中江藤樹：《雜著》，收入《藤樹先生全集》（東京：岩波書店，1940），〈聖經〉條，頁241-242。

「絞」、「亂」、「狂」等六個弊端。因此，中江藤樹強調解經者面對經典必須時時刻刻自我省查，以吾心遙契經典。

綜合本節所論，我們可以說：東亞儒者大致從政治學、形上學與心性論三個角度界定「經典性」。從發生歷程來看，經典的政治學內涵最早被認識，漢儒常從社會政治作用之角度看經典。《爾雅》：「典，經也，威則也。」⁶⁴《釋名》：「五典。典，鎮也，制教法所以鎮定上下，差等有五也」，⁶⁵漢代訓詁之書對經典的解釋，已透露漢儒從社會政治角度看待經典之傾向。到了公元第十世紀以降，「經典性」才被學者從形上學與心性論的角度加以定義。「經典性」之定義與內涵的變化，不僅透露不同時代的思想氣候與不同儒者的思想傾向，而且也使許多以前較不為人注意的著作如《易經》取得經典的地位。

三、儒家的「經典性」三個面向間之關係

上節的討論觸及一個問題：在社會政治內涵、形上學內涵以及心性論內涵中，那一種內涵是東亞儒者所認知的「經典性」中最重要而居於首出地位的特質呢？

（一）儒家經典的特質

在分析這個問題之前，我想首先指出：上文所說儒家經典的三種內涵之間，並不是互相排斥而不可並存之關係，因為在儒家經典中，「社會政治論」、「形上學」和「心性論」三者

⁶⁴ 《爾雅、廣雅、方言、釋名清疏四種合刊》，頁 132。

⁶⁵ 《爾雅、廣雅、方言、釋名清疏四種合刊》，頁 1078。

常互相滲透，構成不可分割之整體。朱子手定《中庸》第二十章是一段具有代表性的文字：⁶⁶

哀公問政，子曰：「文武之政，布在方策。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，蒲盧也。故為政在人，取人以身，脩身以道，脩道以仁。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。在下位，不獲乎上，民不可得而治矣。故君子不可以不脩身；思脩身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。〔...〕」

孔子在這一段話中說政治之本在於人，人必須修身以道，「知人」必須「知天」。換言之，人之存在的社會政治面向（「政」）、形而上的面向（「道」）以及心性修養的面向（「修身」）三者，雖然可加以區別但卻不可分離。十六世紀朝鮮僧人休靜（俗姓崔，字玄應，齋號清虛堂，1520-1604）曾解釋《中庸》的「性」「道」「教」之關係說：「道由性而出，言道而不言性，則人不知道之本原。道由教而明，言道而不言教，則不知道之功用。故道之一字，包性包教，推其本原，必歸之天命」，⁶⁷很能點出儒家經典三個面向的連環關係。⁶⁸

⁶⁶ 朱熹：《中庸章句》，收入朱熹：《四書章句集注》，頁28。

⁶⁷ 休靜：《三家龜鑑》卷上，〈儒教〉，收入魏常海主編：《韓國哲學思想資料選輯》（北京：國際文化出版公司，2000），下冊，引文見頁496-497。

⁶⁸ 另參看 Weiming Tu, "The Way, Learning, and Politics in Classical Confucian Humanism," *Occasional Papers* (Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1985), no. 2, 中譯本見：杜維明著，錢文忠等譯：《道、學、

儒家經典中這三個面向之所以「不雜」但卻「不離」，最重要的原因是：儒家經典的內容是聖人及其門徒的心靈對話紀錄，而不是像《聖經》是人與神對話的紀錄。在儒家經典中，與經典作者對話的「他者」（the “other”），是人而不是神，是生存在具體的歷史情境中的人，他所關心的是塵世間的社會政治經濟事務，誠如陸九淵（象山，1139-1193）所說：「儒者雖至於無聲、無臭、無方、無體，皆主於經世」，⁶⁹儒家經典洋溢著強烈的經世精神，儒家經典的作者不是不食人間煙火的高人逸士，而是心繫國計民生，憂國憂民的知識份子。

但是，所謂「經世」的主體卻在於「人」，《中庸》第二十章云：「為政在人，取人以身，脩身以道，脩道以仁」，「人」是經世事業的出發點與終結點。在儒家經典中，「人」是「天人合一」脈絡中的「人」，因此，我們有必要進一步探討儒家經典中的人論與天論。

首先，儒家經典中的「人」並不是一度空間的人，「人」之存在有其超越性的、宇宙論的根源，《論語·為政·4》孔子自述「五十而知天命」，《孟子·盡心上·1》孟子曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」，均是就人之存在有其博厚高明的超越性而言。其次，儒家經典中的「天」並不是「自然之天」、「人格神之天」、「意志之天」，但卻又略具以上三者的部分投影。儒家經典中的「天」與「人」共生共感，

政——論儒家知識份子》（上海：上海人民出版社，2000），頁1-12。

⁶⁹ 陸九淵：《陸九淵集》（臺北：里仁書局，1981），卷2，〈與王順伯〉，引文見頁17。

互滲互動。渺不可知而窺乎其高遠的「天」意，處處可於人事遞嬗與世運興衰之中窺見其消息。我們可以說，儒家經典中的「人」具有「天人合一的」(anthropo-cosmic)的稟賦，而「天」則既有本體論的而又有其實存的(onto-existential)的性格。

(二) 以對孔子的「道」的詮釋為例

正因為儒家經典中具有以上所說的特殊性，而且經典的社會政治面向、形上學面向以及心性論面向結合為一，所以東亞儒者常常在同一部經典之中，讀出不同的意涵。在思想史或經典解釋史上，不同的經典解釋意涵之間，雖然互相爭勝，但是在哲學上，不同的詮釋意涵之間卻各得經典之一體，未必此是而彼非。我們以東亞儒者對《論語·里仁·15》「吾道一以貫之」章的解釋為例加以說明。

儒家經典中最重要概念之一就是「道」。孔子畢生慕道求道，欣夕死於朝聞，他求道之心的堅貞，使顏子嘆欲從而未由。孔子說：「誰能出不由戶，何莫由斯道也」(《論語·雍也·17》)，又鼓勵學生「志於道，據於德，依於仁，遊於藝」(《論語·述而·6》)，但是，孔子所嚮往的「道」之內涵又是如何呢？孔子很少加以定義，但曾兩度以「一以貫之」形容他自己所抱持的「道」。《論語·里仁·15》：「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。』」《論語·衛靈公·3》：「子曰：『賜也，女以予為多學而識之者與？』對曰：『然，非與？』曰：『非也，予一以貫之。』」這兩段

《論語》原典的涵義，「自漢以來不得其解」，⁷⁰東亞儒者對「吾道一以貫之」一語眾說紛紜，莫衷一是。清代學術中漢宋之爭的問題點之一就是對「一以貫之」含意的爭辯。

本書第七章將對孔子所說「吾道一以貫之」這句話有所探討，所以我們在此僅先簡略歸納東亞儒者對孔子的「道」所提出的三種不同的解讀：

1. 社會政治的解讀：第一種解讀主張所謂「一貫」之「道」就是指「忠」「恕」等政治及社會行爲的規範而言。清儒王念孫(1744-1832)、阮元(1764-1849)、洪頤煊(筠軒, 1765-1833)等人都引《爾雅·釋詁》「貫，事也」，《廣雅》「貫，行也」，以論證孔子之「道」指社會政治行爲而言。⁷¹德川時代日本儒者伊藤仁齋的言論，在社會政治解讀方式最具代表性，他說：
72

聖人之道，不過彝倫綱常之間，而濟人為大。故曾子以忠恕發揮夫子一以貫之之旨。嗚呼！傳聖人之道而告之後學，其旨明且盡矣。夫子嘗答樊遲問仁曰：「與人忠」，子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」夫子唯曰：「其恕乎。」孟子亦曰：「強恕而行，求仁無近焉。」可見忠恕二者，乃求仁之至要，而聖學之所成始成終者

⁷⁰ 清儒劉寶楠(1791-1855)之語，見劉寶楠：《論語正義》(北京：中華書局，1990)，上冊，頁152。

⁷¹ 均見：劉寶楠：《論語正義》(北京：中華書局，1982)，(一)，頁258-259。

⁷² 伊藤仁齋：《論語古義》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，第3卷，頁230-231。

也。蓋忠恕所以一貫之道也，非以忠恕訓一貫也。先儒以為，夫子之心一理渾然，而泛應曲當，惟曾子有見於此，而非學者之所能與知也。故借學者忠恕之目，以曉一貫之旨。豈然乎哉？

伊藤仁齋以「彝倫綱常」及「濟人」解釋孔子的「一以貫之」，正是扣緊「道」的社會政治內涵而言，他反對朱子以「理」釋「道」。伊藤仁齋也以「統」字解孔子「一貫」的「貫」字說：

73

貫，統也。言道雖至廣，然一而不雜，則自能致天下之善，而無所不統，非多學而可能得也。〔...〕曾子以為，忠恕足以盡夫子之道也，因為門人述夫子一以貫之之旨如此。〔...〕夫道一而已矣。雖五常百行，至為多端，然同歸而殊塗，一致而百慮。天下之至一，可以統天下之萬善，故夫子不曰「心」，不曰「理」，唯曰：吾道一以貫之也。

伊藤仁齋以屬於社會政治範疇的「忠」「恕」之「道」，「貫」通「五行百常」等諸般行爲。

除了伊藤仁齋之外，年代較晚的荻生徂徠（物茂卿，1666-1728）也採取類似的解釋進路，他說：⁷⁴

⁷³ 伊藤仁齋：《論語古義》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，第3卷，頁53-54。

⁷⁴ 荻生徂徠：《論語徵》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，第7卷，論語部五，頁82。

蓋孔子之道，即先王之道也。先王之道，先王為安民立之，故其道有仁焉者，有智焉者，有義焉者，有勇焉者，有儉焉者，有恭焉者，有神焉者，有人焉者，有似自然焉者，有似偽焉者，有本焉者，有末焉者，有近焉者，有遠焉者，有禮焉，有樂焉，有兵焉，有刑焉，制度云為，不可以一盡焉，紛雜乎不可得而究焉，故命之曰「文」。又曰：「儒者之道，博而寡要。」然要其所統會，莫不歸於安民焉者。

荻生徂徠以「安民」解釋孔子的「道」（即「先王之道」），所著重的是「道」的「人間性」，也就是「道」的社會政治性。

2. 形上學的解讀：對於「吾道一以貫之」這句話，進行形上學解讀，最具代表性的是朱子。朱子解釋這句話說：⁷⁵

貫，通也。唯者，應之速而無疑者也。聖人之心，渾然一理，而泛應曲當，用各不同。曾子於其用處，蓋已隨事精察而力行之，但未知其體之一爾。夫子知其真積力久，將有所得，是以呼而告之。〔...〕夫子之一理渾然而泛應曲當，譬則天地之至誠無息，而萬物各得其所也。自此以外，固無餘法，而亦無待於推矣。

朱子以「通」解釋「貫」，將「一貫之道」解為「渾然一理，而泛應曲當，用各不同」，顯然是從朱子「理一分殊」之哲學立場解釋孔子，將孔子的「道」解釋為抽象的「理」，這是朱子融貫《四書》為一體所採取的一貫的解釋立場。例如《論語·

⁷⁵ 朱熹：《論語集注》，頁 72。

里仁·8》子曰：「朝聞道，夕死可矣」一句，朱注云：「道者，事物當然之理」，⁷⁶也顯示朱子將孔子的「道」解為作為不佔時間與空間的形上的原則：理。

十九世紀日本陽明學者大鹽中齋亦喜唱以「一貫之學」對經典進行形上學解讀。大鹽中齋特別強調，以「孝」上貫抽象的本體義與宇宙論，亦下貫現象界的道德，大鹽中齋說：

以孝貫萬善，以良知貫孝，以太虛統良知。⁷⁷

孝即萬善，良知即孝，太虛即良知，而一貫之義乎哉！

⁷⁸

又曰：⁷⁹

不肖如予者，而非講孝則必良知，非語良知則必太虛。

思欲返支離於一貫，括眾善於一性也。

從以上引文可知，日本陽明學如大鹽中齋將「孝」等同於「太虛」，填充客觀超越意義的「性體」，以對經典進行形上學之解讀，取代宋儒以「仁義禮智」作為「性體」的形上學內容，這與中國陽明學「心即理」的取徑雖相通，但以「孝」貫穿功夫與本體之概念，這是陽明思想中未見的思路，日本陽明學者所出現的這種將「孝」賦予形上學內涵的思路，值得注意。

⁷⁶ 同上書，頁 71。

⁷⁷ 大鹽中齋：《增補孝經彙註》，收入井上哲次郎、蟹江義丸共編：《日本倫理彙編》，陽明學派之部（下），〈序〉，頁 549。

⁷⁸ 大鹽中齋：《增補孝經彙註·序》，頁 550。

⁷⁹ 大鹽中齋：《儒門空虛聚語·附錄引》，收入井上哲次郎、蟹江丸共編：《日本倫理彙編》，陽明學派之部（下），頁 515。

3. 心性論的解讀：第三種解讀進路是心性論的解讀。這種進路濫觴於王陽明，大暢於近代儒者熊十力（子貞，1885-1968）。

王陽明以「體用一源」概念中之「體」解釋孔子「一以貫之」的「一」，《傳習錄》有一段對話：⁸⁰

國英問：「曾子三省雖切，恐是未聞一貫時工夫。」
先生曰：「一貫是夫子自見曾子未得用功之要，故告知，學者果能忠恕上用功，豈不一貫？一如樹之根本，貫如樹之枝葉，未種根，何枝葉之可得？體用一源，體未立，用安從生！謂『曾子於其用處蓋已隨事精察而力行之，但未知其體之一』，此恐未盡。」

王陽明在上述對話中批評朱註，⁸¹認為所謂「一貫」是指「體」，但這個「體」的具體涵義如何，王陽明在此並未明言。但從陽明思想脈絡推測，應是指「良知之本體」，頗具心性論之意涵。我的推論可以獲得王陽明自己的印可。王陽明〈答顧東橋書〉云：⁸²

夫子謂子貢曰：「賜也，汝以予為多學而識之者歟？非也。予一以貫之」。使誠在於多學而識，則夫子胡乃謬為是說以欺子貢者邪？一以貫之，非致其良知而何？
《易》曰：「君子多識前言往行，以畜其德」，夫以畜

⁸⁰ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳注集評》（臺北：臺灣學生書局，1983），卷上，第112條，頁134。

⁸¹ 朱熹：《論語集注》，頁72。

⁸² 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳注集評》，卷中，第140條，引文見頁187。

其德為心，則凡多識前言往行者，孰非畜德之事？此正知行合一之功矣。好古敏求者，好古人之學而敏求此心之理耳，心即理也，學者學此心也，求者，求此心也。

王陽明以「致良知」解孔子的「一以貫之」，明顯是從心性論著眼。到了二十世紀熊十力更大暢此一解釋進路說：⁸³

此云「一」者，正謂本心耳。孟子云：「學問之道無他，求其放心而已」者，此「心」字，亦指「本心」。人皆有「本心」，而不自識，即其心便放失，將任私意私欲作主於內，而一切聞見，莫非意欲之私，妄生分別，妄起執著，云何而非蔽塞。若本心呈露，即一切聞見之知，皆是本心發用，故得此心者，便「一以貫之」。

熊十力以「本心」釋「一以貫之」的「一」，以「聞見之知」釋「之」字，將孔子「一以貫之」的「道」的內涵，從朱子學中作為形上之「理」的「天道」，拉回到人間，賦予心性論之內涵而成為人之所以為人的「人道」。

綜合本節所論，我們從東亞儒者對孔子「吾道一以貫之」一語的詮釋言論中，可以看到社會政治論的、形上學的、心性論的三種詮釋進路，在東亞儒學詮釋史上都有儒者加以運用，從經典文本中別創新解，這三種詮釋進路各得經典之一體，並與東亞儒學史脈絡所定義的「經典性」遙相呼應。我們在本書第七章對日本儒者對「吾道一以貫之」一語的解釋，將有深入的討論。

⁸³ 熊十力：《讀經示要》（臺北：廣文書局，1970），卷2，頁147。

四、結論

本章從東亞儒學史的思想脈絡，釐清構成儒家「經典性」的主要質素，第二節指出儒家的「經典性」包括三個主要面向：社會政治性的、形上學的、心性論的內涵，第三節也指出：儒家的「經典性」依這三個面向而被定義，儒家的「經典」也在這三種思考進路中獲得詮釋。

現在，我們要問：儒家「經典性」的三大界面之間如何劃清其界限？這個問題之所以值得深究，乃是因為所謂「經典性」是由後代的「知音」（經典詮釋者）對經典予以定性，並加以定位。本章的論述已說明，「經典性」之取得關鍵在於後代詮釋者這項事實。但是，如果後代的經典詮釋者才是建構「經典性」的主要動力，那麼，「經典性」的界限之釐定，就成為極其複雜的問題了。

「經典性」的界限之所以複雜而不易釐定，原因很多，但以下列兩項原因最為重要：第一，儒家經典中「道」有其普世性。誠如王陽明所說：「經，常道也。〔...〕通人物，達四海，塞天地，亙古今，無有乎弗具，無有乎弗同，無有乎或變者也。是常道也」，⁸⁴儒家經典中的「道」的普世性更是超越華夷界限，德川日本陽明學者佐藤一齋（坦，大道，1772-1859）說：「茫茫宇宙，此道只是一貫。從人視之，有中國，有夷狄。從天視之，無中國，無夷狄。」⁸⁵儒家經典中這種超越人我、古

⁸⁴ 同註 53。

⁸⁵ 佐藤一齋：《言志錄》，收入《佐藤一齋・大鹽中齋》（東京：岩波書店，

今、夷狄界限而深具普世性的「道」，人人皆可求而得之、安之、樂之、舞之、足之、蹈之。

第二，東亞儒者解經相當強調以解經者之「心」遙契經典作者之「心」。陸象山說「心只是一箇心，某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同。」⁸⁶張載（橫渠，1020-1027）甚至提倡以「心解」之方式解經，他說「心解則求義自明，不必字字相校。譬之目明者，萬物紛錯於前，不足爲害；若目昏者，雖枯木朽株，皆足爲梗。」⁸⁷佐藤一齋也強調以「心」解經說：「經書文字，以文字注明之可也。意味則當以我心透入得之，畢竟不能著文字。」⁸⁸又說：「窮經須要考據於此心，引證於此心。如徒就文字上考據引證，輒謂窮經止此，則陋甚。」⁸⁹東亞儒者所提倡的這類解經方法，洋溢著「自由的」（“liberal”）解經精神，因詮釋者的個人具體而特殊的情境之不同，而對經典提出不同的解釋。陳昭瑛最近將傳統儒家的「經」「權」概念，運用到經典詮釋上說：⁹⁰

放在經典詮釋的脈絡，我們可以說「經、權」關係中的「經」相當於經典的文本本身，是「一」，是「原」，

1980，《日本思想大系》46），頁227，第131條。

⁸⁶ 陸九淵：《陸九淵集》，卷2，35，〈語錄下〉，頁444。

⁸⁷ 張載：《張載集》（臺北：里仁書局，1981），〈經學理窟〉，「義理」，頁276。

⁸⁸ 佐藤一齋：《言志錄》，頁234，第235條。

⁸⁹ 佐藤一齋：《言志錄》，頁234，第236條。

⁹⁰ 陳昭瑛：前引〈先秦儒家與經典詮釋問題〉，頁12-13。

是掌握一切變化的基地；而「經、權」關係中的「權」，即上面引文中的「應變」、「盡變」、「持萬」，相當於對經典文本所作的各種詮釋。

如果經典文本是「一」，經典詮釋應是「應變」、「盡變」。在這個意義上，經典詮釋行動是一種「體常而盡變」⁹¹的思想創造事業。在「權變」而多樣的解釋之中，如何建立「經典性」呢？更具體地說，在以上所說經典中「道」具有普世性格，人人皆可知「道」、信「道」、樂「道」，以及解經者訴諸「心解」的詮釋方法交互作用之下，經典詮釋充滿「權變」精神，於是，儒家經典的「經典性」就具有高度的「遊移性」。如此一來，「經典性」的界限如何釐定呢？

對於「經典性」的界限之問題，比較樂觀的人也許會建議以古聖先賢的言行作為劃定界限之標準。西漢末年的揚雄（53B.C.-A.D.18）所撰的《法言》就有以下一段對話：⁹²

或問「道」。曰：「道也者，通也，無不通也。」或曰：「可以適它與？」曰：「適堯、舜、文王者為正道，非堯、舜、文王者為它道，君子正而不它。」

揚雄主張以堯、舜、文王之言行作為劃定儒家經典之正統性的界限。註解《法言》的汪榮寶（袁甫，？-1933）引申揚雄之意說：「孔子作《春秋》，口授弟子，大要在乎法堯、舜，述

⁹¹ 馬浮（一浮，1883-1969）先生語，見馬一浮：《復性書院講錄》（臺北：廣文書局，1971），卷1，〈讀書法〉，頁18，下半頁。

⁹² 汪榮寶：《法言義疏》（北京：中華書局，1987），問道卷第4，頁109。

文王。〔...〕自餘衰周諸子，若農家者流爲神農之言，道家者流爲黃帝之言，墨家者流爲夏后氏之言，捨堯、舜、文王而依託古聖，別立宗旨，則董生所謂非六藝之科、孔子之術者，皆子雲所謂它道也。」⁹³汪榮寶的申論可稱善解。但是，汪榮寶仍未能完全卻除「經典性」的「遊移性」之疑慮，因爲孔子「法堯舜，述文王」之意，仍有待於後代「知音」之「心解」才能加以解讀，而解經者之「心」則極具自由性與動態性，誠如司馬光（君實，1019-1086）所形容：「夫心，動物也。一息之間，升天沉淵，周流四海，固不肯兀然如木石也。」⁹⁴解經者的「心」一息之間可以升天沉淵，因此，經典的「經典性」也必然有其「游移性」。這種「游移性」正是深植於經典中的「道」的普世性與詮釋者的「心」的動態性之中。

從這個角度來看，我們也許可以說：儒家經典的「經典性」及其諸多內涵之間，並無明確的界限，因爲「經典性」的界限之想像性的或人爲的成份，實大於其實體性之成份。所以，當中國儒家經典東傳日本之後，不僅「經典性」被日本儒者重新定義，經典的內涵也獲得嶄新的詮釋。

⁹³ 同上書，頁 109-110。

⁹⁴ 司馬光：〈答韓秉國書〉，收入《司馬文正公傳家集》（萬有文庫叢要本），頁 766-768。