

## 第六章

### 日本儒者對《論語》 「學而時習之」的解釋

#### 一、引言

在第四章及第五章，分論伊藤仁齋所代表的作為護教學的經典詮釋學，以及荻生徂徠所代表的作為政治論述的經典詮釋學之後，我們接著以第六、七、八章三章的篇幅，析論日本儒者對《論語》中的三句關鍵性話語的解釋：（1）「學而時習之」，（2）「吾道一以貫之」，（3）「五十而知天命」。我們也將在東亞儒學的視野中，衡論日本儒者對孔子這三句話的解釋之特殊內涵及其思想史定位與方法論意義。

但是，我們首先必須討論在《論語》全書中何以選擇孔子所說的這三句話，作為分析的主軸，也要說明何以先「學而時習之」，次「吾道一以貫之」，終之以「五十而知天命」。

《論語》是孔門師生的對話錄，從日常生活、修身養性、社會批判、到治國理念，討論範圍至為廣袤，但是，儒學的基本性質是勞思光先生所謂「引導的哲學」（“orientative philosophy”或“philosophy as proposal”）。<sup>1</sup>孔子強調「自我的轉化」是「世

---

<sup>1</sup> 參看勞思光：《中國哲學史》（臺北：三民書局，1981），三下，頁 894-895；Lao Sze-kwang, “On Understanding Chinese Philosophy: An Inquiry and a Proposal,” in Robert A. Allinson ed., *Understanding the Chinese Mind: The*

界的轉化」的基礎與起點，因為「自我」與「世界」是一個連續體。在《論語》的思想世界中，「自我的轉化」始於「學」，《論語》第一篇是〈學而篇〉，孔子所說的話第一個字就是「學」字，《論語》全書「學」字共 64 見，孔子認為「生而知之」的人是最上等的人，其次是「學而知之」的人。（《論語·季氏·9》）孔子雖然肯定有「生而知之」的人，但是，他自認為「我非生而知之者也，好古，敏以求之者也」（《論語·述而·20》），他強調的毋寧是「學而知之」，他鼓勵學生「學而時習之」（《論語·學而·1》），他自述他自己的經驗「十有五而志於學」（《論語·爲政·4》），「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也」（《論語·衛靈公·31》），他憂心於「學之不講」（《論語·述而·3》），他以「默而識之，學而不厭，誨人不倦」（《論語·述而·2》）自我期許。細釋《論語》中的對話語境所出現的「學」字，所謂「學」指學習後天的一般技術或知識而言，如「學稼」（《論語·子路·4》）、「學《詩》」（《論語·季氏·16》）、「學「軍旅之事」（《論語·衛靈公·1》）之類，但是，孔子又常在修德的脈絡中討論「學」，魯哀公（在位於 494-468B.C.）問孔子「弟子孰爲好學？」，孔子以顏回「不遷怒，不貳過」稱許顏回「好學」（《論語·雍也·3》），孔子也常憂慮「德之不修，學之不講」（《論語·述而·3》），孔子強調「學」是通往「仁」、「知」、「信」、「直」、「剛」

---

*Philosophical Roots* (Hong Kong: Oxford University Press, 1989), pp.265-293; 勞思光：〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉，《中國文哲研究集刊》創刊號（1991年3月），頁89-116。

諸德的途徑（《論語·陽貨·8》）。<sup>2</sup>我們可以說，「學」是孔門第一義，所以，我們分析德川日本儒者的《論語》解釋，首先探討他們對「學而時習之」一語的詮釋。

再進一步來看，孔子的「學」之目的何在？孔子明言「志於道」（《論語·述而·6》），又說「可以共學，未可與適道」（《論語·子罕·30》），強調「學」是「適道」的必要途徑，但是未必人人均可經由「學」而「適道」。子夏說：「君子學以致其道」（《論語·子張·7》），均可見「學」之目的在於求「道」。孔子畢生慕道求道，欣夕死於朝聞，兩度以「一以貫之」一語自述其「道」（《論語·里仁·15；衛靈公·3》），所以，本書第七章接著探討日本儒者對「吾道一以貫之」一語的解釋。

最後，本書第八章之所以探討日本儒者對「五十而知天命」一語的解釋，乃是因為孔子勵「學」之目的不僅以內在性的德行修持為其鵠的，而且「人不知而不慍，不亦君子乎？」（《論語·學而·1》），「學」的最終境界可以使己心與天心互通，孔子說：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎」（《論語·憲問·35》）。易言之，孔子的「學」實有其超越性之層面，正如李明輝所說：「〈學而篇〉第一句話強調：『學』必須在傳統的脈絡中進行；第二句話強調：『學』必須在社會的脈絡中進行。當孔子由下學而上達，並期望以『天』來見證其學時，他肯定了『學』對於傳統脈絡與社會脈絡之超越；這也

---

<sup>2</sup> 參看栗田直躬：〈學と教との觀念——上代シナの典籍に於いて〉，收入氏著：《中國上代思想の研究》（東京：岩波書店，1948），頁147-242。

正是第三句話所表達的意涵。因此，這三句話完整的說明了『學』的本質，其中顯示出『內在性』（immanence）與『超越性』（transcendence）之間的張力。換言之，孔子所理解的『學』一方面內在於傳統與社會的脈絡——合而言之，文化的脈絡——中，另一方面又超越於此一脈絡。」<sup>3</sup>孔子力行「學而時習之」，實以「知天命」為其最高境界。我們可以說，在孔子的修養進境中，從志「學」到求「道」到知「天命」，是一個精神上連續躍昇的過程，所以本書第八章論日本儒者對孔「五十而知天命」之體認。

綜上可知，《論語·學而·1》「學而時習之」章在東亞儒家思想史上實有其特殊之地位。明儒劉宗周（1578-1645）說：「『學』字是孔門第一義，『時習』一章是二十篇第一義。孔子一生精神，開萬古門庭闔奧，實畫於此」，<sup>4</sup>德川時代日本古學派儒者伊藤仁齋說：「《論語》以『學』之一字。為一部開首，而門人以此章置諸一書之首，蓋一部小《論語》云」。<sup>5</sup>十八世紀朝鮮儒者奇學敬（1741-1809）說：「〈學而〉一章，即是書開卷第一義，而其該體用、兼本末，自初學入德，以至人君為治之序，莫不推驗」。<sup>6</sup>東亞各國儒者在啓誦《論語》之際，

<sup>3</sup> 見李明輝：〈孔子論「學」：儒家的文化意識〉，收入氏著：《儒家視野下的政治思想》（臺北：臺大出版中心，2005），頁1-16，引文見頁10。

<sup>4</sup> 劉宗周：《論語學案》（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986），卷一，頁1。

<sup>5</sup> 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，頁2。

<sup>6</sup> 奇學敬：《御製經義條對—論語》，氏著：《謙齋集》，收入《韓國經學資料集成》（漢城：成均館大學校大東文化研究院，1988），第26冊，論語

對於「學而時習之」章都提出各種詮釋。

在德川儒學史上，許多日本儒者針對《論語》「學而時習之」章，提出諸多詮釋，在他們個人的文集中，也對先秦孔門的「學」統多所申論。這些解釋言論在很大的程度之內顯示日本儒學的「實學」思想傾向。本章第二節先歸納日本儒者解釋「學」的三種進路。第三節進而討論中國儒者的解釋，第四節探討朝鮮儒者的解釋言論，第五節則在東亞比較視野之中突顯日本儒者詮釋言論的特色。

## 二、日本儒者解釋「學而時習之」章的三種進路

在討論日本儒者對《論語·學而·1》「學而時習之」章的解釋之前，我們必須先說明日本儒者對於「學」的一般性看法。就其主流意見看來，德川日本儒者一般都認為所謂「學」是指學習某種技能並落實在日常生活之中，此之謂「實學」。

十七世紀出身於九州福岡的貝原益軒（名篤信，號損軒，1630-1714），就是一位相當強調「術」的儒者，他主張正確地選擇「術」是學問的第一重要之事。例如他說：「為學者必欲造道，欲造道者，貴在擇術。故學者須以擇術為第一之事。」<sup>7</sup> 貝原益軒對於這樣的「術」的考量，論述最詳細的是他的〈長

---

九，頁3。

<sup>7</sup> 貝原益軒：《慎思錄》，收入《益軒全集》（東京：國書刊行會，1973），卷1，頁12。

生有術論〉，他說：<sup>8</sup>

天下之事無不有法術矣。君子之學，雖窮三才之德，而與術者之所學，其大小不同，然是亦修己治人之法術而已矣，故稱之為儒術。若夫農夫之耕稼，婦女之織社，工匠之修造，文人之著述，兵家之戰鬥，醫家之治療，庖人之割烹之類，大率有所作為者，各無不有法術，其餘之曲藝小技亦皆然。凡天下之事有法術者，必學而後能焉，故得其術而學焉者易成功。

如貝原益軒所說，人應有定則的「法術」。從這樣的立場來看，認為「君子之學」即所說的學問、儒學，不外就是「修己治人之法術」。換言之，農業、機織、工匠、醫療、料理等，亦有其術，而儒學也是一個「大」的「術」，即所謂「儒術」或者是「學術」。

十八世紀儒者也在「實學」的主脈上思考「學」的意義。舉例言之，古學派大師伊藤仁齋的弟子並河天民（名亮，字簡亮，號天民，1679-1718）論學，首揭「學問之道，不在讀書上，而在實行之上」<sup>9</sup>之旨。並河天民強調所謂「道」並不是抽離於民生日用之上的抽象概念，而是必須在生活中體認之原理，他說：<sup>10</sup>

道，乃人之道也，謂之彝倫，蓋天下之所共由，斯民之

---

<sup>8</sup> 貝原益軒：《自娛集》，收入《益軒全集》，卷3，頁210-213。

<sup>9</sup> 並河天民：《天民遺言》，收入《日本儒林叢書》，第5卷，卷上，頁2。

<sup>10</sup> 並河天民：《天民遺言》，卷上，頁2。

所日用，固無難知難行者。若有事役，未得讀書，未得親師，所謂「三人行，必有我師」焉。見善則遷，有過則改爾；若事役有暇，便可親書冊，亦由所易知易行，而著實作工夫，則無不有益者。

他批評漢宋以後的儒者將「學問」與「事業」分而為二，他說：  
11

後之學者，以學問事業判然為二，故高談虛玄，研精性理，以為儒雅，以為得道。如經濟之業，富強之業，反以為卑野，附之事為之末。不自知陽儒陰佛，實可歎哉！

並河天民的意思很清楚：所謂「學問」並不是抽離於「事業」之上的抽象概念，反而是從「經濟之業」與「富強之業」之中才能滲透出來的術業。

並河天民對「學」對「學」的意見也得到富永滄浪（名瀾，字子源，號滄浪居士，通稱左仲，1732-1765）的呼應。這位得年僅 33 歲英年早逝的儒者強調，孔子之學「要皆施之於行事耳，豈行事之外別有所謂道也者邪」，<sup>12</sup>他又說：<sup>13</sup>

蓋古之學者主行之，各守其師師，以施之於行事耳。雖有少異同，要不失大綱。後世學者主言之，就古人之書，各取其所好，為之主張，以立一家之學，自謂得聖教之

---

<sup>11</sup> 並河天民：《天民遺言》，卷上，頁 3。

<sup>12</sup> 富永滄浪：《古學辨疑》二卷，收入《日本儒林叢書》，第 5 卷，頁 66-72，引文見頁 67。

<sup>13</sup> 富永滄浪：《古學辨疑》二卷，收入《日本儒林叢書》，第 5 卷，頁 71。

教，各主此而奴彼，猶佛氏之有宗門也。道之裂至於斯而極矣！

富永滄浪主張「主行」或「主言」正是古今學術根本差異之所在。他所謂學問應「主行」的意見，最能透顯「實學」的精神。

十八世紀的儒者與兵學者松宮觀山（本姓菅原氏，名俊仍，字繩用、伯貫，號觀山、觀梅道人，通稱主鈴一左司馬，1685-1780）曾批判「此方〔指日本〕儒者多賤惡父母之國，而大本已違矣」，<sup>14</sup>他呼籲日本儒者應回歸日本的學術傳統，他說：

15

國朝古之學有四道焉：曰記傳道，曰明經道，曰明法道，曰算道。記傳道者，博覽歷史徧通殊俗，修詩賦文章，以堪辭命為職，管家江家是也。明經道者，以精通於十三經為業，清家中家是也。明法道者，以諳律令格式為務，坂上中原是也。算道者，數學也，兼曆法天文，小槻安倍是也。皆備國用者，可謂實學矣。嘗聞當朝國學林家，教導諸生之始，立五科十等云。所謂五科者：經學科、讀書科、詩科、文科和字科是也。所謂十等者：立階級以隨五科所熟進其席次，賞賜有差，以激勵學者，亦欲養作人材以充國用也。近日學風，多不顧國事，措近馳遠，怠卑務高。吁！衰矣哉！

松宮觀山認為「學」就是「實學」，「實學」包括記傳、明經、

---

<sup>14</sup> 松宮觀山：《學論二編》二卷，收入《日本儒林叢書》，第5卷，頁2。

<sup>15</sup> 松宮觀山：《學論二編》二卷，收入《日本儒林叢書》，第5卷，頁2-3。

明法、算術實用之學，他批評「世儒不觀道之所實行，徒拘文字名目之末，而論道之有無，何其盲其耶」。<sup>16</sup>

從以上各家言論加以歸納，我們可以說德川時代儒者基本上認為「學」就是指具體的技藝或治術而言，所謂「實學」必須落實在生活日用之中。現在，我們可以探討德川儒者對「學而時習之」一語的解釋。他們的解釋主要循以下三種進路。

(1) 以「學」為學修己治人之道，尤指「先王之道」：這種解釋進路啓途於十七世紀的古學派大師伊藤仁齋，而在十七世紀末十八世紀初古文辭學派的荻生徂徠手上大暢其流。

伊藤仁齋著《論語古義》，解釋「學而時習之」一語云：<sup>17</sup>

學而時習，則所得日熟，是為誠悅矣。有朋自遠方來，則善與人同，是為誠樂矣。而至於上不怨天，下不尤人，無入而不自得焉，則不啻免為鄉人，是為誠君子矣。而朋來之樂，不慍之君子，皆由學而得焉，則學之為功，不其大乎？夫子所以為天地立道，為生民建極，為萬世開太平者，亦學之功也。故《論語》以「學」之一字為一部開首，而門人以此章置諸一書之首，蓋一部小《論語》云。

這一條解釋前半段屬修己範圍，後半段則屬治人之事。

伊藤仁齋在《語孟字義》中進一步解釋「學」字的涵義，

---

<sup>16</sup> 松宮觀山：《學論二編》二卷，收入《日本儒林叢書》，第5卷，頁4。

<sup>17</sup> 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，頁1-2。

他說：<sup>18</sup>

學者，效也，覺也，有所效法而覺悟也。按古學字，即今效字。故朱子《集註》曰：「學之為言效也。」《白虎通》曰：「學，覺也。」覺悟所不知也。學字之訓，兼此二義而後其義始全矣。所謂效者，猶學書者；初只得臨摹法帖，效其筆意點畫。所謂覺者，猶學書既久，而後自覺悟古人用筆之妙，非一義之所能盡也。《集註》曰：「後覺者必效先覺之所為。」又含覺字之意在，學者多不察。

仁齋基本上發揮朱子的意見，認為「學」既是「效」，又是「覺」，前者是工夫與過程，後者是「學」之目標，所以「學」皆指知行而言，仁齋又說：<sup>19</sup>

學問以道德為本，以見聞為用。孔子曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。」可見聖人以修道德為學問，而非若今人之以道德為道德，以學問為學問也。又曰：「蓋有不知而作之者，我無是也。多聞擇其善者而從之，多見而識之，知之次也。」又曰：「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤。多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。」可見以見聞為用，而非若今人之專以靠書冊講義理為學問之類也，孟子所謂「存養擴充」之類，皆即是「學」。先儒云：「學兼知行而言」，得

---

<sup>18</sup> 伊藤仁齋：《語孟字義》，收入《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978），第6卷，下，頁56。

<sup>19</sup> 伊藤仁齋：《語孟字義》，頁58-59。

之矣。

仁齋以「學」兼知行而言係循朱註之舊軌，我將在本章第三節詳加論述。

繼伊藤仁齋以修己治人之道解釋「學」之內容之後，更進一步從政治觀點以「先王之道」解釋孔子的「學」的是荻生徂徠。徂徠在《論語徵》中說：<sup>20</sup>

蓋先王之道，安民之道也。學者，學之也。學優則仕，以行其道。子路曰：（〈微子〉）「不仕無義，君臣之義，如之何其廢之？」孔子時議論如此。故人不知而不仕，其心有所怫鬱，士子之常也。樂《詩》、《書》以忘憂，儒者之事也。孔子以此自處，亦以勸人，此章之義也。

徂徠將「學」解為「學先王之道」，與他將孔子的「道」解釋為「先王之道」一脈相承，徂徠說：<sup>21</sup>

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

---

<sup>20</sup> 荻生徂徠：《論語徵》，收入關儀一郎編：《日本名家四書詮釋全書》，頁8。

<sup>21</sup> 荻生徂徠：《論語徵》，頁83-84。

「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。

徂徠曾進一步解釋孔子的「學」之涵義，徂徠說：<sup>22</sup>

學者，謂學先王之道也。先王之道，在《詩》、《書》、《禮》、《樂》，故學之方，亦學《詩》、《書》、《禮》、《樂》而已矣，是謂之四教，又謂之四術。《詩》、《書》者，義之府也。《禮》、《樂》者，德之則也。德者，所以立己也。義者，所以從政也，故《詩》、《書》、《禮》、《樂》，足以造士。然其教之法，《詩》曰誦，《書》曰讀，《禮》、《樂》曰習。春秋教以《禮》、《樂》，冬夏教以《詩》、《書》，假以歲月，隨陰陽之宜以長養之，使學者優柔厭飫于其中，藏焉、脩焉、息焉、游焉，自然德立而知明焉，要在習而熟之，久與之化也。是古之教法為爾，《論語》所謂博文約禮者是也。雖然，先王之道所以安民也，故學先王之道，而不知其所以然，則學不可得而成矣，故孔門之教，必依於仁，苟其心常依先王安民之德，造次於是，顛沛於是。終食之間，不敢與之離，則德之成也速，而可以達先王之心也。

正如本書第五章所說，荻生徂徠對《論語》的解釋自成系

---

<sup>22</sup> 荻生徂徠：《辨名》，收入《荻生徂徠》（東京：岩波書店，1972，《日本思想大系》36），「學」第1條，頁249。關於徂徠對「學」的解釋之一般問題的討論，參看末木恭彥：〈荻生徂徠の「學」解釋〉，《中國古典學研究》第32號（1987），頁21-34。

統，這個系統主要由「道」、「聖人」與「《六經》」這三個支點架構而成。荻生徂徠對孔子思想進行政治的解讀，指出「道」乃先王所造作，「聖人」即指先王而言，而且，「聖人之道」僅能求之於《六經》之中。在荻生徂徠這一套解釋系統中，這三個支點緊緊相扣，不可分割。徂徠尊崇《六經》，其思想近荀子而遠孟子，國學派的本居宣長（號鈴屋，1730-1801）就繼承徂徠之信仰經典的態度。<sup>23</sup>

在荻生徂徠的《論語》學中，「先王」居於核心之地位，孔子的「道」被解釋為堯、舜、禹、湯、文、武、周公所創建的「先王之道」。在徂徠的解釋之下，孔子所謂「學」就是「學先王之道」。徂徠從政治立場提出的這種解釋，固然拆解了萬一「王」與「道」背離的狀況時人民可能起而革命的未爆彈，但將「學」解釋為「學先王之道」，卻不免使孔門學統為之狹隘化，並完全屈服於政統之下。

（2）以傳統文化為「學」之內容：德川日本儒者解釋「學而時習之」一語的第二種進路，是將「學」之內容解釋為傳統文化尤其是《詩》、《書》、《禮》、《樂》的學習。十七及十八世紀之交的太宰春台（名純，字德夫，1680-1747）開啓這一種解釋進路，他說：<sup>24</sup>

學者，學道藝也。朱熹專以心法為說，乃釋氏之學也。

[...]古之所謂學者，學道藝也。道藝者，《詩》、《書》、

<sup>23</sup> 山下龍二：〈荻生徂徠の經書觀〉，收入東方學創立40週年紀念會：《東方學論叢》（東京：東方學會，1987），頁829-844。

<sup>24</sup> 太宰春台：《論語古訓外傳》（江戶：嵩山房，延享二年1745），頁4。

《禮》、《樂》之謂也，古人所謂皆事也，非如後世徒誦其文也。王肅專以誦習言之，非也。悅者，愉快之意也。凡學者之於業也，始者苦其難能，習之熟，則唯其心之所欲為，若左右無所滯。及其習之益熟，則業與己為一，無心為之而自然能之。此謂習慣若自然，學而至此，不亦愉快乎。

太宰春台解釋「學而習時之」的意涵，認為「學」就是「學道藝」，所謂「道藝」指《詩》、《書》、《禮》、《樂》而言。接著，十八世紀下半葉的大阪懷德堂儒者中井履軒（1732-1817）解釋「學而時習之」一語說：<sup>25</sup>

性善復初，及先後覺。此章不必言。

「學」與「習」，同類而異事。「學」是從人受指道焉，或考之書傳，擇古人之言而師法之也。

未著於行矣，習則駸駸入乎行，不當以學之不已為習。

中井履軒詮釋中所謂「性善復初，及先後覺，此章不必言」，乃係針對朱子而發。朱子集註云：「學之為言效也。人性皆善，而覺有先後，後覺者必效先覺之所為，乃可以明善而復其初也。」

<sup>26</sup>朱子強調所謂「學」就是經由「效」法先聖先賢之所為（朱子說：「學之為言效也」），而彰顯人之內在善性（「明善而復

---

<sup>25</sup> 中井履軒：《論語逢原》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，第6卷，頁10。

<sup>26</sup> 朱熹：《四書章句集注·論語集注》（北京：中華書局，1982），卷1，頁47。

其初」)。中井履軒極反對朱子學以「理」為基礎所建構形而上的思想世界，所以，中井履軒將「學」解釋為「學是從人受指道焉，或考之書傳，擇古人之言而師法之也」，他在文化傳統的脈絡中解釋「學」，認為「學」之內容就是經書中所載之古人言行。

中井履軒對「學」的解釋，必須與他對「道」的解釋一起討論。《論語·里仁》載孔子有「吾道一以貫之」一語，朱子以其「理一分殊」之命題詮釋孔子一貫之「道」，<sup>27</sup>中井履軒反對這種以超絕之「理」下貫之「道」，他宣稱：「夫子之道，仁而已矣，非別有道」，他並指出朱子所說「渾然一理，用處體一等，皆空論」。<sup>28</sup>中井履軒批判朱子的「理」學，重建孔子的「道」之人間性，他認為孔子之「道」皆是「人倫日用」之「道」，他解釋《論語·述而》「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。」<sup>29</sup>中井履軒明白宣稱：「道」就是「人倫日用當行」之道。

由於對孔子的「道」的人間性的重建，所以中井履軒堅持在古代經典中只有《論語》、《孟子》、《中庸》才能傳孔子

<sup>27</sup> 朱熹：《四書章句集註》，卷2，頁72。

<sup>28</sup> 中井履軒：《論語逢原》，頁74。

<sup>29</sup> 中井履軒：《孟子逢原》，頁127。另詳黃俊傑：〈中井履軒對朱子學的批判：從《四書》的再詮釋出發〉，收入氏著：《東亞儒學的新視野》，頁209-240。

之道，《易經》與《春秋》均不足為據，他說：<sup>30</sup>

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。豈容据此等說哉？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？

中井履軒強調《論語》等三部經典，所傳的是作為日常生活的「道」。在這種思想脈絡下，他主張所謂「學」的內容，就是指學上述經典所載的古人之言行。

中井履軒從傳統文化的脈絡解讀「學而時習之」，這種解釋進路也見於許多日本儒者，例如古屋愛日齋就說：「學者，學《詩》、《書》、《禮》、《樂》」，<sup>31</sup>也是在傳統文化的脈絡中解釋「學」的內容。

十九世紀的陽明學者山田方谷（名球，字琳卿，號方谷，1805-1877）解釋《論語》書中的「學」字，也是循這種進路。山田方谷曾受學於佐藤一齋（1772-1859），著有《方谷遺稿》

---

<sup>30</sup> 中井履軒：《孟子逢原》，頁96。

<sup>31</sup> 古屋愛日齋：《愛日齋隨筆》〈論語說〉（京都：愛日書院，寬政八年〔1796〕木刻本），卷26，頁1上-2上。

三卷，<sup>32</sup>著述不多，但「氣一元論」的思想傾向頗為明顯。山田方谷說：「《論語》中之「學」字，大率皆言《詩》、《書》、《禮》、《樂》之事上也」，<sup>33</sup>乃是因為人之心性本體「大本已明」，<sup>34</sup>所以才能由內向外，進而在事上學習。山田方谷展現十足的陽明學思路。

(3) 在社會日常生活的脈絡中解釋「學」：日本儒者解釋「學而時習之」一語的第三種進路，就是將「學」置於社會生活倫理的實踐之中加以理解。

十八世紀折衷學派儒者皆川淇園（名愿，字伯恭，1734-1807）通訓詁考據之學，著有《論語譯解》十卷，解釋「學而時習之」章云：<sup>35</sup>

此篇總言君子之道，以孝悌為本，學文乃為進德之設矣。而君子之道，本末始終，不以忠信，皆不可成。是故忠信為質，以行以學，是乃君子之所務矣。

皆川淇園指出，「學」就是學古代經典所傳遞的價值理念與行為規範，並將他們實踐於日常生活的「君臣父子男女長幼朋友之間」。

---

<sup>32</sup> 山田方谷編：《山田方谷全集》（東京：明德出版社，2000），共三冊，關於山田方谷的傳記，參看矢吹邦彥：《炎の陽明學——山田方谷傳——》（東京：明德出版社，1996）。

<sup>33</sup> 山田方谷：《師門問辨錄》，收入《日本儒林叢書》，第6卷，頁3。

<sup>34</sup> 同上註。

<sup>35</sup> 皆川淇園：《論語譯解》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，第5卷，論語部三，頁1-3。

與皆川淇園同屬折衷學派的東條弘（字子毅，號一堂，1778-1857）不滿於朱子學混合佛老之說，撰《論語知言》以矯正朱子之說。東條弘解釋「學而時習之」章云：<sup>36</sup>

按古單稱「學」有二義焉。有專指文學而言者，有兼日用實踐之事而稱者。今所稱者，兼學古訓及日用實踐而言，如下方雖曰未學，吾必謂之學矣。謂日用實踐之事，明矣，即學問也。朱注誤，宜哉。子路曰：「有民人焉，有社稷焉，何必讀書然後為學？」然此孔子豈以《書》所謂學於古訓乃有獲？及溫故知新，所謂時習之者乎？若夫獨謂文學稱學問者，蓋以戰國為始乎？《孟子·滕文公》曰：吾未嘗學問，好馳馬試劍。是其變遷。

東條弘主張「學」就是學「日用實踐之事」。

從日常生活中解讀孔子所說的「學」之涵義，是日本儒者的主流意見，伊藤仁齋之子伊藤東涯（名長胤，字原藏，1685-1780）說：「學得其方，則應事接物，各得其當，自益益人，莫以尚焉。」<sup>37</sup>將「學」講成「應事接物」之學，正是典型的古學派學風，平正踏實，不涉玄虛。十九世紀的兵學者日尾荆山（名璞、瑜，字葆光、德光，1788-1858）就不滿於當時日本儒者對〈學而〉章的解釋，他提出自己的見解說：「學也者，學其所師之謂。道藝也，德行也，刑政也，凡有益於修己治人

---

<sup>36</sup> 東條弘：《論語知言》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，第8卷，頁13-32。

<sup>37</sup> 伊藤東涯：《閑居筆錄》，收入《日本儒林叢書》，第1卷，頁23。

者皆是也。〔...〕聖人之辭，活用自在，專切於人事。」<sup>38</sup>這種解釋下的「學」特重其社會的面向，是一種社會生活相關的學問。

綜合本節所言，德川時代日本儒者解釋《論語·學而》第一章，其言論之細節雖有出入，但是大致都採取「實學」的解讀進路。他們認為當孔子說「學而時習之」這句話時，心中所想的是修己治人的「先王之道」。日本儒者也認為，「學」的內容是指《詩》、《書》等經典中所傳承的文化傳統，這些文化傳統中的價值理念必須在日常生活中被實踐。

再進一步來看，日本儒者對「學」的解釋有得有失，其得在於掌握孔學的日常性，但其所失則在於滑過孔子所說「知我者，其天乎」的超越性面向。<sup>39</sup>為了將日本儒者的解釋放在東亞儒學史的脈絡中加以比較，我們轉而分析中國與朝鮮儒者對「學而時習之」章的解釋。

### 三、中國儒者的解釋及其哲學問題

---

<sup>38</sup> 日尾荊山：《管仲非仁者辨》，收入《日本儒林叢書》，第5卷，引文見頁11。

<sup>39</sup> 參考李明輝：前引〈孔子論「學」：儒家的文化意識〉，頁1-16；但是，我必須強調，在日本儒者中也有人注意孔子所說「學而習時之」的超越面向，例如十八世紀的森省齋（名祐望，久大，1713-1774）就解釋「學而時習之」說：「其所學而習者，亦莫非人事，而其所遠而說者，亦莫非天理。〔...〕下學人事，而上達天理，皆有以知其性之所有而全之者，眾人之所以復其性也。」（森省齋：《聖學或問》，收入《日本儒林叢書》，第6卷，頁2-3）但是，這種解釋並未形成主流意見。

在中國《論語》解釋史上，歷代儒者對「學而時習之」章提出各種解釋。在他們數量龐大的說解言論之中，觸及諸多哲學問題，其中較為重大者如（1）「學」的本質何在，（2）知識與行動之關係如何，（3）「心」與「理」關係如何等問題，既是中國儒家思想史的重要問題，也具有普遍的哲學意義。

《論語》一書以「學而時習之」一語開卷，明白揭示「學」在先秦孔門的重要性。孔子承認人生而天資不同，他雖然肯定有「生而知之」（《論語·季氏·9》）的人，「學而知之」已屬次等，但是，孔子自認為「我非生而知之者也，好古以求之者也」（《論語·述而》），他經常強調的毋寧是「學而知之」。他鼓勵學生「學而時習之」（《論語·學而·1》），他自述他自己的經驗說「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也」（《論語·衛靈公·30》），他憂心於「學之不講」（《論語·述而·3》），他以「默而識之，學而不厭，誨人不倦」（《論語·述而·2》）自我期許。

（1）「學」之本質：二千年來中國儒者詮釋《論語》時，所觸及的第一個問題就是：孔子的「學」是內省的思考活動或是外爍的窮理活動？這個問題潛藏在孔子所說「學而時習之」一語之中。在漢魏古注中，對「學」字的註釋較少，「學」字似乎尚不成為註解的對象，當時學者較關心的是「時」字的問題，如王肅（195-256）注云：「時者，學者以時誦習。」<sup>40</sup>而皇侃（488-545）疏則對「學」有三「時」之說大加發揮。清儒

---

<sup>40</sup> 何晏集解，皇侃義疏，鮑廷博校：《論語集解義疏》（臺北：藝文印書館景印知不足齋叢書本，1966），卷1，頁1-4。

任啟運（鈞臺，1670-1744）撰《四書約旨》云：「但孔子時，先王之教未遠，學尙不患其差，患在不能時習。故本文不于學字上分辨，只于時習上策勵也。時習只有勿忘意，而勿助即在其中。」<sup>41</sup>其說可從。皇侃《論語義疏》引《白虎通》訓「學」爲「覺」：「《白虎通》云：『學，覺也，悟也。』言用先王之道，導人情性，使自覺悟也。去非取是，積成君子之德也。」<sup>42</sup>這段疏解中包含了以下幾種涵意：一、「用先王之道」，表示所學的內容是經書等聖王之跡；二、「使自覺悟」，表示人應有一本然的狀態，但爲後天氣質所障蔽，因此「學」的目的在於去除此障蔽，而回復本然狀態；三、「積成君子之德」，表示爲學的目標在於成德，而不在於聞見知識，近於宋儒所強調的成德之學。

（a）逮乎北宋，「學」的第一種解釋是訓爲「覺」，邢昺（字叔明，931-1010）引《白虎通》將「學」字聲訓爲「覺」，<sup>43</sup>邢昺將「學」解釋爲內省性的道德思考活動，這種解釋在錢時（字子是，号融堂，1175-1244）手上獲得了更精細的申論。錢時說：<sup>44</sup>

學者，覺其所固有而已，故曰：「大學之道，在明明德。」

---

<sup>41</sup> 任啟運：《四書約旨》（四庫全書存目叢書 第178冊）（臺南：莊嚴文化事業，1997），頁60。

<sup>42</sup> 《論語集解義疏》，卷1，頁1-4。

<sup>43</sup> 邢昺：《論語注疏》（臺北：中華書局據阮刻本校刊，1966），卷1，頁1-2。

<sup>44</sup> 錢時：《融堂四書管見》（臺北：臺灣商務印書館景印四庫全書珍本，1969-70），卷1，頁1-2。

心本無體，虛明無所不照；為物所誘，為意所蔽，為情所縱，而昭昭者昏昏矣。是故貴於覺也，不覺則何以習？  
〔...〕

錢時將「學」解釋為「覺其所固有」，並強調心本來虛明澄澈，但易為外物所蔽，所謂「覺」就是使心恢復如太虛之澄然之原初狀態。錢時所用的語彙，雖然是宋明儒習用的「心體」、「太虛」、「澄然」等，但他基本上走的孟子的思路。在《論語》詮釋史上將「學」字解為「覺」的人，基本上是本孟子解孔子。

南宋楊簡（慈湖，1140-1225）解釋「學」字，就以孟子的「求其放心」的說法解釋「覺」的過程，他說：<sup>45</sup>

當知夫學問之道無他，求其放心而已矣。但夫放逸則勞他求，他求則成，放他求則成勞，是心有安有說，無勞無苦，是心初無奇，初無心，則吾目視耳聽、手持足履、口語心思之心，此心非物，無形無限量，無終始，無古今，無時不然，故曰無時不習。時習之習，非智非力。用智，智有時而竭；用力，力有時而息。不竭不息，至樂之域。

楊慈湖上述解釋中的「心」是不受時間與空間所制約的，而且無形無量，所以隨時隨地可以覺悟。陸九淵（象山，1139-1192）《象山語錄》云：「如『學而時習之』，不知時習者何事？非學有本領，未易讀也。苟學有本領，則知之所及者，及此也，

---

<sup>45</sup> 楊簡：《慈湖遺書》（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986），卷10，頁1。

仁之所守者，守此也，時習之，習此也。說者，說此。樂者，樂此。如高屋之上建瓴水矣。學苟知本，《六經》皆我註腳」。<sup>46</sup>象山所說為學必須知「本」，即指內省性的道德思考活動。

訓「學」為「覺」，必涉及「心」之覺醒。此一詮釋進路至明代心學一系思想家而大暢其流，明代郝敬（1558-1639）說：「〔...〕然不言所學何事，蓋心在則無事非學。」<sup>47</sup>郝敬以「心」為「學」之前提，王守仁（陽明，1472-1529）進一步說：「『學』是學去人欲，存天理，從事於去人欲存天理，則自正諸先覺，考諸古訓，自下許多問辨思索存省克治工夫，然不過欲去此心之人欲，存吾心之天理耳。」<sup>48</sup>王陽明不同意訓「學」為「效」之說，認為「學」不是知識性外求活動，「學」的根本內容就是「去人欲，存天理」，是一種「心」的原初狀態的恢復。

陽明之後，心學大暢。例如王國瑚（1592年進士）說：「總論天下快心之事，盡在學中。從俗情引入道情也。〔...〕此學不是俗學，迺是心學。博文而求識其心，約禮而求復其心。《大學》八條目，皆是以心求心，故以心得心。若如徧物之俗學，皓首狗象，何悅何樂，而成其為君子乎？」<sup>49</sup>王國瑚對「學」的詮釋展現鮮明的陽明學風格，博文約禮、三綱八目，皆是以心求心，「學」乃是心學。再如，周宗建（來玉，1582-1626）說：

---

<sup>46</sup> 陸九淵：《象山語錄》（臺北：臺灣中華書局，1966），卷34，頁1-2。

<sup>47</sup> 郝敬：《論語詳解》（續修四庫全書第153冊）（上海：上海古籍出版社，1995），頁61。

<sup>48</sup> 王陽明：《王文成全書》（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986），卷1，頁54。

<sup>49</sup> 王國瑚：《四書窮鈔》（四庫全書存目叢書第181冊），頁373。

「古人之學，總是理會心性，此心苟不放散，閒行散坐，傍柳隨花，何時非學？」<sup>50</sup>在周宗建的解釋中，「學」之目的在理會心性，故行住坐臥皆可學，似有禪宗意味。明末高僧蕩益智旭（1599-1655）解釋孔子的「學」說：「人人本有靈覺之性，...今學即是始覺之智」，<sup>51</sup>，民國時代江謙（字易園，號陽復，1876-1942）推衍智旭之意說：「圓覺之人，知天下一切事物皆吾心也。一事未治，一物未安，則是吾心未治未安也。治之安之，悅可知矣，〔...〕。」<sup>52</sup>以上各家都主張「學」之目標在於回歸「心」之覺醒，亦即「存心復性」。

(b)第二種解讀「學而時習之」的進路，將「學」訓為「效」。朱子《論語集註》解釋「學」之涵義說：「學之爲言效也。人性皆善，而覺有先後，後覺者必效先覺之所爲，乃可以明善而復其初也。」<sup>53</sup>朱子又說：「所謂學者，有所效於彼，而求其成於我之謂也。以己之未知而效夫知者，以求其知；以己之未能而效夫能者，以求其能。皆學之事也。」<sup>54</sup>朱子此處所說「知」與「能」，也可以聯繫到「知」與「行」之問題（說詳下）。

在朱子的解釋中，「學」是一種向外覓理的知識活動。但是，朱子又強調其目的在於「明善而復其初」，也就是將所效

<sup>50</sup> 周宗建：《論語商》（臺北：臺灣商務印書館景印四庫全書珍本，1973），卷上，頁1-2。

<sup>51</sup> 智旭注，江謙補注：《論語點睛補註》，收入《四書蕩益解》（南投：中台山佛教基金會，1997），引文見頁224。

<sup>52</sup> 同上書，頁224-225。

<sup>53</sup> 朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁47。

<sup>54</sup> 朱熹：《四書或問·論語或問》（上海：古籍出版社，2001），頁103。

仿學習而得之「理」落實到心性之上。所以，朱子解釋下的「學」，雖然在發生程序上是一種向外覓理的效仿行爲，但其本質實是以心性修養的道德修爲作為目的。

朱子後學以朱註為典範，以「學」特指效法學習古聖先賢之所為。朱門高弟陳淳（北溪，1153-1217）主張「學」乃經由效法先覺者之所為，其目的在於去除氣質障蔽，回復本然之性。<sup>55</sup>金履祥（仁山，1232-1303）主張「學」是取法聖賢之所為，主要在事上磨練。<sup>56</sup>許謙（白雲，1270-1337）發揮朱註，以「學」指效法先覺，但此「先覺」是指古人而非今人，而其事則見諸經典。<sup>57</sup>

除了以上各家之外，高拱（字肅卿，號中玄，1512-1578）、<sup>58</sup>張居正（太嶽，1525-1582）<sup>59</sup>均以「學」為仿效聖賢，但以復其初為目的。明儒劉宗周（1578-1645）則強調「學所以求覺」，他說：<sup>60</sup>

學之為言效也，漢儒曰覺，非也。學所以求覺也，覺者心之體也，心體本覺，有物焉蔽之，氣質之為病也，學

---

<sup>55</sup> 陳淳：《北溪大全集》（臺北：臺灣商務印書館景印四庫全書珍本，1971），卷18，頁3-5。

<sup>56</sup> 章一陽輯：《金華四先生四書正學淵源》（四庫全書存目叢書第163冊），頁643。

<sup>57</sup> 許謙：《讀論語叢說》（續修四庫全書第153冊），頁1。

<sup>58</sup> 高拱：《日進直講》（四庫全書存目叢書第157冊），頁297。

<sup>59</sup> 張居正：《論語直解》（無求備齋論語集成第八函）（台北：藝文印書館，1966），頁1。

<sup>60</sup> 劉宗周：《論語學案》（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書珍本，1986），卷1，頁1-2。

以復性而已矣。

劉宗周認為「心之體」有時易為外物所蔽，所以，必須經過「學」之工夫與過程，才能達到「復性」之目的。

(2) 知與行之關係：二千年來中國的《論語》詮釋者解釋「學而時習之」一語時，所觸及的第二個問題是：知與行的關係如何？這個問題早潛藏於孔學之中。孔子極端強調知行合一，子曰：「君子恥其言而過其行。」（《論語·憲問·27》）孔子又對子貢強調：「先行其言而後從之。」（《論語·為政·13》）孔子理想中的「君子」「欲訥於言而敏於行。」（《論語·里仁·24》）孔子又說：「古者言之不出，恥躬之不逮也。」（《論語·里仁·22》）「其言之不忤，則為之也難。」（《論語·憲問·20》）總之，孔子主張「行」先於「言」，而且兩者應一致。孔子這種知行觀在荀子（約 298-238B.C.）手上獲得充分發揮，荀子說：「學至於行而止之矣」（《荀子·儒效》），《禮記·中庸》「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」的為學次第，也預設「學」必落實於「行」的前提。

朱子《集註》解釋孔子所說「學而時習之」一語時，引用程頤（伊川，1033-1107）的話：「學者，將以行之也」，<sup>61</sup>並在《論語或問》中進一步申論說：「學」之所以能「行」，關鍵在於效法前輩：<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> 程頤之說，亦見朱熹：《論語精義》（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書珍本，1986），卷1上，頁1-7。

<sup>62</sup> 朱熹：《四書或問》（上海：上海古籍出版社，2001），卷1，頁103。

或問：學之為效，何也？曰：所謂學者，有所效於彼而求其成於我之謂也。以己之未知，而效夫知者，以求其知；以己之未能，而效夫能者，以求其能，皆學之事也。

朱子又曰：「學之一字，實兼致知、力行而言。」「正是如此。博學、審問、謹思、明辨、篤行，皆學之事」。<sup>63</sup>

朱子主張「學」之內容在於仿效「知者」、「能者」之所為。朱子集注所謂「學之為言效也」，包括知識與實踐，明代呂柟（涇野，1479-1542）發揮朱子之意指出「學」兼「知」與「行」，仿效學習對象可以是古德，也可以是當代典範人物，學習的內容就是「仁」。<sup>64</sup>呂柟解釋下的孔子的「學」，基本上是指一種道德價值的學習與實踐。

那麼，這種「知行合一」的「學」如何可能呢？陳櫟（1252-1334）推衍朱子《集註》之意，申論「知行合一」之基礎在於性善論。陳櫟從人性之本善，解釋朱子解釋「學」字中所謂「明善而復其初」之所以可能。<sup>65</sup>

朱子之後，沿著朱子的論述脈絡，主張「學」必須兼重知與行的學者甚多，如鄭汝諧（字舜舉，號東谷，約 1126?-1205?）用「學」與「習」來概括「知」與「行」的關係。<sup>66</sup>清儒李光地

---

<sup>63</sup> 轉引自胡廣：《論語集註大全》（無求備齋論語集成第七函），卷1，頁2。

<sup>64</sup> 呂柟：《四書因問》（臺北：臺灣商務印書館景印四庫全書珍本，1971），卷3，頁14。

<sup>65</sup> 轉引自胡廣：《四書大全·論語集註大全》（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986），卷1，頁2。

<sup>66</sup> 鄭汝諧：《論語意原》（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986），卷1，頁1-2。

(榕村, 1642-1718) 認為「學」即是學《詩》、《書》、《禮》、《樂》而已，其要在兼知行而言。<sup>67</sup>

(3) 「心」與「理」之關係：中國儒者解釋「學而時習之」一語時，所涉及的第三個問題就是：「心」與「理」之關係如何？這個問題不見於先秦孔學。在朱子之前，將「為學」與「窮理」聯繫在一起的學者，如游酢（薦山，1053-1123）說：「理也義也，人心之所同然也。學問之道無他，求其心所同然者而已。學而時習之，則心之所同然者得矣，此其所以說也。」<sup>68</sup>陳祥道（1053-1093）《論語全解》云：「學所以窮理，教所以通物。學而時習之，則於理有所見，故悅。」<sup>69</sup>晚生於朱子3年的張栻（南軒，1133-1180）《癸巳論語解》云：「言學者之於義理，當時紬繹其端緒，而涵泳之也。」<sup>70</sup>上述說法可能受到程頤的影響，游酢為程門弟子，陳祥道與張栻則都受到二程的啟發。同樣的情形也出現在上節所說「學」與「知」「行」的關係中，程頤也表示：「所以學者，將以行之也。」<sup>71</sup>因此可以說，對「學」與「知」、「行」、「心」、「理」等討論，由程頤啟其端，但到了朱子才更加體系化。但朱子的解釋典範確立之後，「心」

<sup>67</sup> 李光地：《讀論語劄記》（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986），卷上，頁1-2。

<sup>68</sup> 朱熹：《論語精義》（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986），卷1上，頁1-7。

<sup>69</sup> 陳祥道：《論語全解》（臺北：藝文印書館景印無求備齋論語集成本，1966），卷1，頁1。

<sup>70</sup> 張栻：《癸巳論語解》（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986），卷1，頁1。

<sup>71</sup> 朱熹：《論語精義》（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986），卷1上，頁1-7。

與「理」的關係就成為歷代儒者解讀「學而時習之」一語的重要問題。朱子與學生有以下一段問答：<sup>72</sup>

劉問「學而時習之」。曰：「今且理會箇『學』，是學箇甚底，然後理會『習』字、『時』字。蓋人只有箇心，天下之理皆聚於此，此是主張自家一身者。若心不在，那裏得理來！惟學之久，則心與理一，而周流泛應，無不曲當矣。〔…〕」

朱子在上述解釋中指出，孔子所謂「學」就是發揮「心」對「理」的認知功能，使天下之「理」皆聚集於「心」，而達到「心與理一」的境界。

但是，朱子所謂「心與理一」，是指一種完成的境界，這種境界之達到仍有賴於「學」的工夫。《論語或問》有以下一段解釋：<sup>73</sup>

蓋人而不學，則無以知其所當知之理，無以能其所當能之事，固若冥行而已矣。然學矣而不習，則表裏扞格，而無以致其學之之道；習矣而不時，則工夫間斷，而無以成其習之功。是其胸中雖欲勉焉以自進，亦且枯燥生澀，而無可嗜之味，危殆杌隉，而無可即之安矣。故既學矣又必時習之，則其心與理相涵，而所知者益精，身與事相安，而所能者益固，從容於朝夕俯仰之中，凡其所學而知且能者，必皆有以自得於心，而不能以語諸

---

<sup>72</sup> 黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷20，頁446-447。

<sup>73</sup> 朱熹：《四書或問》，卷1，頁103-104。

人者，是其中心油然而悅懌之味，雖芻豢之甘於口，亦不足以喻其美矣，此學之始也。

朱子在上文中強調，只有通過「學」的工夫，才能使「心與理相涵」。朱子解釋「學而時習之」一語時，隱涵著「心」與「理」在本質上並不合一，必須經過某種認知之過程才能合一的主張。這種主張也表現在他對《孟子》的解釋之中，朱子說：<sup>74</sup>

心者，人之神明所以具眾理而應萬事者也。性則心之所具之理，而天又理之所從以出者也。人有是心，莫非全體，然不窮理，則有所蔽，而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而無不知者也。既知其理，則其所從出亦不外是矣。以《大學》之序言之，知性則物格之謂，盡心則知至之謂也。

朱子在這一段話中所謂：「心者，人之神明所以具眾理而應萬事者也」，是指「心」經過「格物致知」的工夫而與「理」為一之最高境界。<sup>75</sup>在邁向這種境界的過程中，「學」是絕對必要的工夫。「心」與「理」的關係這個問題，自朱子以後成為東亞儒者解釋《論語》「學而時習之」章時，所思考的重要問題，尤其深獲朝鮮儒者的重視（詳本章第四節）。

---

<sup>74</sup> 朱熹：《孟子集註》，收入朱熹：《四書章句集註》（北京：中華書局，1983），頁349。

<sup>75</sup> 關於朱子學中「心」與「理」關係的討論，參考市川安司：〈朱子哲學における物の意義〉與〈朱子哲學に見える「知」一考察——〈大學章句〉「致知」の注を中心にして〉，二文均收入氏著：《朱子哲學論考》（東京：汲古書院，1985），頁3-68。

但是，經由「學」而完成的「心」與「理」相涵之境界，卻牽引出一個問題：「窮理」與「盡心」孰先？這個問題是朱子學必然出現的一個問題。朱子以後學者的思想立場，從他們對這個問題的回應，可以窺見一二。清儒呂留良（莊生，1629-1683）說：<sup>76</sup>

儒者之所謂覺者，指此理。外道之所謂覺者，單指心。理必格物致知而後覺，所謂知性之天而心乃盡也。覺心則必先去事，叩之障而直指本體，故以格致為務外支離，然自以為悟本體者，於事理究竟膠黏不上。於是後來陽儒陰釋之說，又變為先見本體，而後窮事物。自以為包羅巧妙，不知先約而後博，先一貫而後學識，乃所謂支離務外。聖門從無此教法，《六經》具在，可覆驗也。

劉琴（1736年舉人）說：<sup>77</sup>

子曰，人欲明善復初，端有賴於學。學也者，致知力行以效法古聖先賢之所知所能也。使學而不習，則表裡扞格，無以致學知之道。習而不時，則工夫間斷，無以成習之之功。故學既矣，而又時時溫習所知之理，所能之事，則心與理相融，而所知益精。身與事相安，而所能益固。學熟於己，不亦油然而喜悅而其進自不能已乎？學在於兼知行，若能如此，則心與理方能交融。

上引呂留良與劉琴對「學而時習之」的解釋，均籠罩在朱子學

---

<sup>76</sup> 呂留良：《論語講義》（無求備齋論語集成第二十函），頁2。

<sup>77</sup> 劉琴：《四書順義解》（四庫全書存目叢書第178冊），頁625。

的範圍之下。呂留良認為所謂「學」是以「覺」此「理」為對象，而且必須經過格物致知的功夫，才能知「理」。呂留良的說法循朱子的解釋典範。劉琴主張「學」必通貫「知」與「行」，才能使「心」與「理」合一。上述兩家的詮釋言論，都涉及朱子所遺留下來的「窮理」與「盡心」孰先的問題。

相對於朱子的解釋，王陽明主張「學」的內容即在於「求放心」，使心能回復其本然狀態，其中即蘊含眾「理」由後天氣質之「心」回到先天「本然之心」以後，「理」即在其中。我們先看王陽明師生的對話：<sup>78</sup>

子仁問：「學而時習之，不亦說乎？先儒以學為效先覺之所為，如何？」先生曰：「學是學去人欲，存天理，從事於去人欲存天理，則自正諸先覺，考諸古訓，自下許多問辨思索存省克治工夫，然不過欲去此心之人欲，存吾心之天理耳。若曰效先覺之所為，則只說得學中一件事，亦似專求諸外了。〔...〕」

王陽明批評朱子訓「學」為「效」之說，認為這是外求，「學」只是「去人欲，存天理」。在上引對話中，王陽明不需另設一個外在對象去仿效。《四書明儒大全精義》引蔡清（1453-1508）曰：「人性皆善者，理之一也；覺有先後者，氣質之不一也。」<sup>79</sup>蔡清的論述與陽明的論述脈絡相近。明末王肯堂（1589 年進

---

<sup>78</sup> 王陽明：《王文成公全書》（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書珍本，1986 年），卷 1，頁 54。

<sup>79</sup> 湯子方輯：《四書明儒大全精義》（四庫未收書輯刊/壹輯第捌冊）（北京：四庫未收書輯刊編纂委員會，2000），頁 142。

士)在《論語義府》中說：<sup>80</sup>

天之生人，蓋無有一理而不渾涵于其心。吾之心理，亦無有一時而不順通于所感。蓋自孩提之愛技而已然矣！但行之而不著，習矣而不察，天生斯民，便先知以覺後知，先覺以覺後覺。今學者為學，其道術亦多端，使非藉先覺經書，啟迪而醒悟之，安能迪知聖時之時而習之也哉！

王肯堂在上文中主張「理」早已俱存於「中」，但須藉由先覺與經書的啟發，才能醒悟。他的詮釋近於陽明而遠於朱子。

綜合本節所論，中國儒者對孔學中的「學」之涵義的解釋，內容至為豐富。第一種是以「覺」訓「學」的解釋進路，起於北宋邢昺，南宋楊簡與陸象山申其說，至明代心學一系而大暢其流，王陽明集其大成。第二種解釋進路是以「效」訓「學」，起於朱子，大暢於朱子後學如陳淳、金履祥、許謙。此外，中國儒者對「學」之解釋，也涉及「知」與「行」的關係，以及「心」與「理」之關係等哲學問題。在各種解釋的發展過程中，皆顯示朱子的詮釋實居於分水嶺之地位。

#### 四、朝鮮儒者的解釋及其思想基礎

朝鮮時代儒者解釋「學而時習之」章，大致依循兩種思想基礎進行解釋，第一是本《大學》解《論語》，第二是依循朱

---

<sup>80</sup> 王肯堂：《論語義府》（四庫全書存目叢書第161冊）（台南：莊嚴文化事業公司，1977），頁385。

子的詮釋典範。第一個思想基礎使多數朝鮮儒者將孔子「學而時習之」的「學」字，理解為《大學》的「明明德」的工夫。第二個思想基礎則使許多朝鮮儒者常透過朱子的哲學系統詮釋孔學，其中尤其以上節所觸及的「心與理之關係」最為關鍵。朝鮮儒者從這兩個思想基礎出發解釋孔子的「學而時習之」一語，引發許多哲學問題，值得我們細加探討。

(一) 本《大學》解《論語》：「學者，所以明明德也」<sup>81</sup>

朝鮮儒者循《大學》的思想體系解讀《論語》，並將《論語》的重要章節中的思想概念，放在《大學》的體系中加以詮釋。十八世紀下半葉的高廷鳳（1743-1822）解釋《論語·學而·1》云：<sup>82</sup>

《論語》學而章三節，即一部《大學》之全體大用，而其工夫效驗，徹頭徹尾。淺言之，則初學入德之門，莫切於此；推言之，則聖神功化之極實，亦無以加此。夫學而時習，學者所以明明德也，而在人君，則遜志時敏之，同此時字也。朋來而樂，學者所以新民也，而在人君，則修文德以來之來，同此來字也。不知不愠，學者所以止至善也，而在人君，則蕩蕩乎民無能名焉，同此極功也。一言而上下皆通、凡聖一致者，雖於《六經》之中，鮮有此章之比。

高廷鳳認為〈學而〉篇第一章的思想內涵，就是《大學》之內

---

<sup>81</sup> 高廷鳳：《御製經書疑義條對——論語》，氏著：《水村集》，收入《韓國經學資料集成》，第26冊，論語九，頁23-25。

<sup>82</sup> 同上註。

容。所謂「學」，就是指《大學》的「明明德」工夫。高廷鳳的詮釋，獲得後儒的呼應。十九世紀上半葉的徐俊輔（字穉秀，號竹坡，1770-1856）更推衍高廷鳳之說，認為〈學而〉章之要義含攝《大學》、《尚書》、《易》、《詩》等經典，他說：<sup>83</sup>

吾讀《論語》首章，不覺手舞足蹈，若將聲入心通。蓋嘗沉潛玩蹟於首尾三節，《大學》之工夫功效，《尚書》之心學政事，與夫《易》、《詩》之奧旨微義，盡在於此一章。其曰學而時習者，明明德工夫，善習之，則止至善之效著焉，殷宗之典于學、唐堯之明峻德也。其曰有朋自遠方來者，新民之工夫，言其樂處，止至善之效著焉，《禹謨》之修文德以來之、《齊風》之知子之來也。其曰不知不愠云而，明德、新民、所以止至善之極工能事畢矣。大《易》所謂「龍德而隱者」也，有是哉？吾夫子處潛龍勿用之地，真有不見是而無悶之德，此誠確乎？其不可拔潛龍也，其惟吾夫子當之。《魯論》之首載此章者，即亦鄉黨畫聖人之筆法，吾安得不讀之欲手足舞蹈，若將聲入心通然乎哉！

徐基德（號石南居士，1832-？）也將「學」解為「大學之道」，他說：<sup>84</sup>

對此學字與「志于學」之學同，即大學之道也。其曰時

---

<sup>83</sup> 徐俊輔：《魯論夏箋》，氏著：《弘齋全書》，收入《韓國經學資料集成》，第28冊，論語十一，頁354-356。

<sup>84</sup> 徐基德：《論孟經義問對—論語》，氏著：《石南居士續稟》，收入《韓國經學資料集成》，第29冊，論語十二，頁563-564。

習者，致知力行之事，而非若俗學之徒事講誦而已。今之學者從大學而入，據知行而習之，則不失聖人之旨意也。

李嶽（字時穆，號桂楊，1842-1928）也說：<sup>85</sup>

《大學》，孔氏之遺書，而為初學入德之門也。〈學而〉為書之首篇，而為學者入道之門，則德為體而道為用，互相表裏之書也。當時三千之徒，莫不聞其說，則聖人雖不言學習從入之方，而皆知明德、新民、止於至善之學矣。故曾子之學，日省其身，必曰傳不習乎，獨得聖人之宗旨，則學者時習之工，當從《大學》而入門，庶幾乎聖人之旨意矣。

根據上述資料，高廷鳳、徐基德、李嶽都將〈學而〉篇第一章「學而時習之」的「學」理解為學「大學之道」，也就是指「明明德工夫」。

但是，朝鮮儒者將孔子所說的「學」解釋為「明明德工夫」，雖然可以將《論語》與《大學》融於一爐而冶之，但都涉及兩個問題：

- (1) 「明德」的成立基礎何在？
- (2) 「明明德」如何可能？

這兩個問題在朱子的《大學章句》中有明確的分析，朱子說：<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> 李嶽：《經義問對——論語》，氏著：《桂陽遺稿》，收入：《韓國經學資料集成》，第30冊，論語十三，頁205-209。

大學者，大人之學也。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。

朱子解釋「明德」是指天所賦予人「具眾理而應萬事」之本質，這種本質朱子稱之為「性」，他在《孟子集註》解釋告子所謂的「生之謂性」一語時說：<sup>87</sup>

性者，人之所得於天之理也。生者，人之所得於天之氣也。性，形而上者也。氣，性而下者也。人物之生，莫不有是性，亦莫不有是氣。然以氣言之，則知覺運動人與物莫不異也。以理言之，則仁義理智之稟，豈物之所得而全哉。

朱子從他的理氣二元論出發，論證「性即理」的主張，認為這種「具眾理而應萬事」的「性」就是人天生之「明德」。但是這種「明德」常會受到「氣」之蒙蔽而不明。朱子在《大學或問》中提出非常詳盡的解釋，他說：<sup>88</sup>

以其理而言之，則萬物一原，固無人物貴賤之殊；以其氣而言之，則得其正且通者為人，得其偏且塞者為物，是以或貴或賤而不能齊也。彼賤而為物者，既梏於形氣

---

<sup>86</sup> 朱熹：《大學章句》，收入氏著：《四書章句集注》（北京：中華書局，1982），頁3。

<sup>87</sup> 朱熹：《孟子集註》，收入氏著：《四書章句集註》，卷六，〈告子章句上〉，頁。

<sup>88</sup> 朱熹：《四書或問》（上海：上海古籍出版社，2001），卷一，頁3-4。

之偏塞，而無以充其本體之全矣。惟人之生乃得其氣之正且通者，而其性為最貴，故其方寸之間，虛靈洞徹，萬理咸備，蓋其所以異於禽獸者正在於此，而其所以可為堯舜而能參天地以贊化育者，亦不外焉，是則所謂明德者也。然其通也或不能無清濁之異，其正也或不能無美惡之殊，故其所賦之質，清者智而濁者愚，美者賢而惡者不肖，又有不能同者。必其上智大賢之資乃能全其本體，而無少不明，其有不及乎此，則其所謂明德者已不能無蔽而失其全矣。況乎又以氣質有蔽之心，接乎事物無窮之變，則其目之欲色，耳之欲聲，口之欲味，鼻之欲臭，四肢之欲安佚，所以害乎其德者，又豈可勝言也哉！二者相因，反覆深固，是以此德之明，日益昏昧，而此心之靈，其所知者不過情欲利害之私而已。是則雖曰有人之形，而實何以遠於禽獸，雖曰可以為堯舜而參天地，而亦不能有以自充矣。然而本明之體，得之於天，終有不可得而昧者，是以雖其昏蔽之極，而介然之頃一有覺焉，則即此空隙之中，而其本體已洞然矣。是以聖人施教，既已養之於小學之中，而後開之以大學之道。其必先之以格物致知之說者，所以使之即其所養之中，而因其所發，以啟其明之大端也；繼之以誠意、正心、脩身之目者，則又所以使之因其已明之端，而反之於身，以致其明之之實也。夫既有以啟其明之之端，而又有以致其明之之實，則吾之所得於天而未嘗不明者，豈不超然無有氣質物欲之累，而復得其本體之全哉！是則所謂明明德者，而非有所作為於性分之外也。

根據朱子以上的解釋，人心原初狀態是「虛靈洞徹，萬理咸備」，但是受到「氣質物慾之累」而不免於昏蔽，所以「明明德」乃成爲必要之工夫。

朝鮮儒者本《大學》解《論語》，將「學」解釋爲「明明德工夫」，但是却未曾針對上述兩個問題有所討論，不免有所不足。

## (二) 朱子學典範下的《論語》詮釋

朝鮮儒者解釋「學而時習之」章的第二個思想基礎，就是朱子的解釋典範。正如《四書》的其他篇章一樣，朱子的解釋是七百年來東亞儒者解讀《四書》的典範，不論是朱子學者或是反朱學者，都無可迴避地必須面對朱子的解釋典範，或接納，或推演，或批駁，或爭議，但絕不能棄朱子於不顧。朝鮮儒者更是籠罩在朱子學的影響之下，而對「學而時習之」章提出解釋。朝鮮儒者的詮釋言論，主要集中在兩項議題：

(1) 在「學」之過程中「心」與「理」之關係：朝鮮儒學深深地浸潤於朱子學傳統之中，他們解釋「學而時習之」一語之涵義，仍循朱子之軌跡，首先觸及「學」之過程中「心」與「理」之關係。十九世紀儒者朴文一（字大殊，號雲菴，1822-1894）說：<sup>89</sup>

學之為言效也。蓋人之有生，莫不有性，而其性也本善，人能因性以有之則，合下便聖，復何待於學也？堯舜性

---

<sup>89</sup> 朴文一：《經義—論語》，氏著：《雲菴集》，收入《韓國經學資料集成》，第29冊，論語十二，頁453-455。

之是也。然氣質之稟或不能齊，苟不效先覺所為，則無以明善而復其初也，此學所以不容不務者固如是。又不為無時不習，則工夫間斷，無由發明，其所以窮究者不審，故**心與理違**，而所知者若信若疑，踐履者不熟，故身與事殆，而所行者或斷或續，號為講學者，誠不濟事。惟其學矣，而復習習矣，而復無時不習，然後真積力久，足目漸到，**其於天下之理，通透活絡**，而向之懵然無知者，曉然如盲者之眼明，而無物不得以辨其黑白。亦於天下之事，爛熟痛決，而向之俚然無能者，坦然如凡者之腳健，而無處不得以致其極遠也。如是則所謂義理之悅我心，豈特如芻豢之悅口而已哉？此學所以不能自己，而卒就乎其極者也。

朴文一在上文中的論述，完全循朱子的思路，他認為人氣稟有所不齊，如果不學習先覺之典範，則「心與理違」，無以「明善而復其初」。朴文一主張，人必須經過「學」的功夫，才能通達天下之理，爛熟天下之事。朴文一的解釋完全與朱子的說法互相呼應，朱子說：<sup>90</sup>

學而時習，何以說也？曰：言人既學而知且能矣，而於其所知之理，所能之事，又以時反復而溫繹之，如鳥之習飛然，則其所學者熟，而中心悅懌也。蓋人而不學，則無以知其所當知之理，無以能其所當能之事，固若冥行而已矣。然學矣而不習，則表裏扞格，而無以致其學

---

<sup>90</sup> 朱熹：《四書或問》，卷一，頁103-104。

之之道；習矣而不時，則工夫間斷，而無以成其習之功。是其胸中雖欲勉焉以自進，亦且枯燥生澀，而無可嗜之味，危殆杌隉，而無可即之安矣。故既學矣又必時習之，則其心與理相涵，而所知者益精，身與事相安，而所能者益固，從容於朝夕俯仰之中，凡其所學而知且能者，必皆有以自得於心，而不能以語諸人者，是其中心油然悅懌之味，雖芻豢之甘於口，亦不足以喻其美矣，此學之始也。

朱子強調「學」的功夫的必要性。只有「學」才能達到「心與理相涵」的境界。朱子完全從他所撰〈大學格物補傳〉的思路出發，詮釋「學而時習之」一語。朱子〈補傳〉主張，宇宙間所有的存在都有其理則（「天下之物，莫不有理」），而且，人的心均有認知的能力（「人心之靈，莫不有知」）。因此，「心」對「理」的認知與統攝乃成爲可能。於是，「心」與「理」這兩項不同質之物，乃又可以取得互動。更精確地說，「心」、「理」兩分正是「心」、「理」互動的基礎，這是朱子學中「心」與「理」關係的兩個面向。<sup>91</sup>朱子在〈大學格物補傳〉中的看法，也出現在他對《孟子·公孫丑上·2》「知言」這句話的解釋之中。朱子認爲：「心」具有「知」的能力，<sup>92</sup>「心」之體用顯微

---

<sup>91</sup> 關於朱子的〈大學格物補傳〉，晚近的研究成果，參考楊儒賓：〈朱子的格物補傳所衍生的問題〉，《史學評論》，第5期（1983），頁133-172；市川安司：〈朱子哲學に見える「知」の考察——《大學章句》「致知」の注を中心にして〉，收入市川安司：《朱子哲學考論》，頁29-68；大濱皓：《朱子哲學》（東京：東京大學出版會，1983），第7章，頁239-267。

<sup>92</sup> 黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1994），第1冊，卷15，頁300。

無間，可以「窮理而貫通」，<sup>93</sup>而其極致可以達到於「天下事物之理，知無不到」<sup>94</sup>的境界。

朱子認為從「心」「理」二分到「心」鑑知「理」之關鍵，在於人心之「格物窮理」。朱子主張：<sup>95</sup>

儒者之學，大要以窮理為先。蓋凡一物有一理，須先明此，然後心之所發，輕重長短，如有準則。若不於此先致其知，但見其所以為心者如此，識其所以為心者如此，泛然而無所準則，則其所存所發，亦何自而中於理乎？

朱子認為，「心」之所以可以成為「準則」，乃是以「致知」為其前提。朱子又說：「事事物物皆有箇道理，窮得十分盡，方是格物。不是此心，如何去窮理？」<sup>96</sup>朱子思想中的「心」與事物之「理」並不是一體之兩面，所以，如何使「心」鑑知「理」，就構成必須嚴肅思考的問題。正如朱子在《大學或問》所說：「人之所以為學，心與理而已矣。心雖主乎一身，而其體之虛靈，足以管乎天下之理。理雖散在萬物，而其用之微妙，實不外乎一人之心。」<sup>97</sup>朱子思想中的「理」包括「自然」、「所以

---

<sup>93</sup> 朱熹：《孟子或問》，收入《朱子遺書》（臺北：藝文印書館影印清康熙中禦兒呂氏寶誥堂刊本），第5冊，卷13，頁1，上半頁。

<sup>94</sup> 朱熹：《孟子或問》，卷13，頁1，上半頁。

<sup>95</sup> 《朱子文集》（臺北：財團法人德富文教基金會，2000，以下引文均用此版本），第3冊，卷30，〈答張敬夫〉，頁1156。

<sup>96</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，第8冊，卷121，頁2940。

<sup>97</sup> 朱熹：《大學或問》（京都：中文出版社影印和刻近世漢籍叢刊本，1977），頁40。

然」、「所當然」等普遍理則。<sup>98</sup>這種普遍理則皆有待「心」發揮認知功能加以認識，「理」並不即等於「心」，「心」必須講求認識「理」之功夫與程序。這種功夫與程序就在於孔子所說的「學而時習之」這句話之中。

韓儒朴文一從「心」「理」二分到「心」與「理」合一，論證「學」之必要性，完全循朱子學的思想模式。在朱子學的系統中，「理」這個概念具有雙重之內涵。「理」既是「天理之節文」，又是「人事之儀則」。「理」既是宇宙萬事萬物運行之理則，又是人世間之道德規範。「理」既是「所以然」，又是「所當然」，所以朱子的「理」學衍生諸多哲學問題。但是，朝鮮儒者在朱子學的典範之下解釋「學而時習之」一語時，並未觸及「理」之雙重性這個問題。大多數韓儒多半將「理」理解為心性之「理」，也就是朱子所謂「人事之儀則」，而忽略朱子的「理」作為規律這個面向，也就是朱子所謂「天理之自然」的面向。

說明韓儒這種詮釋傾向，十九世紀下半葉的田愚（字子明，號良齋，1842-1928）對「學而時習之」的解釋，具有代表性的意義，他說：<sup>99</sup>

《論語》開卷第一字，是指學性言；《孟子》首章仁義，

<sup>98</sup> 參考陳榮捷：〈理的觀念之進展〉，《崇基學報》第4卷第1期（1964年11月），頁1-9；Wing-tsit Chan, *Chu Hsi: Life and Thought* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1987), p. 49；陳榮捷：《宋明理學之概念與歷史》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996），頁135。

<sup>99</sup> 田愚：《讀論語》，氏著：《良齋私稿》，收入《韓國經學資料集成》，第30冊，論語十三，頁153-154。

亦是性；《大學》首章所止之至善，亦是性；《中庸》首句又直言性。聖賢之言，舍性字無所謂學，奈何近儒卻以貶簡性字為宗旨。其不然者，其心亦不肯以性為主宰，吾懼夫聖門性學殆其絕矣。學是何所學？欲學氣、學心，則氣有精粗，非可學者也。心有時踰矩違仁，亦非可學者也。然則不得不以性為師也。夫先覺之所知所行，皆性也，此聖門本天之學也。

田愚解釋下的「學」之對象，是指人內在之善性，「學性以成德」，而不是向外覓「理」以求「心」與「理」之合一。田愚所謂「學性以成其德」，指的是「學」的最終目的，略近於朱子所謂「明善而復其初」。朱子《論語集註》對「學」字的涵義提出如下之解釋：<sup>100</sup>

學之為言效也。人性皆善，而覺有先後，後覺者必效先覺之所為，乃可以明善而復其初也。

朱子將孔子的「學」理解為一種效仿，是一種向外覓理的知識活動。但是，朱子又明言，這種知識活動的目的在於「明善而復其初」，也就是將所效仿學習而得之「理」落實到心性之上。所以，朱子解釋下的「學」，雖然在發生程序上是一種向外覓理的效仿行為，但其本質狀況實是以心性修養的道德修為作為目的。我們可以說，朱子以「效」為「學」之手段，而以「明善而復其初」為其目的。明儒馮從吾（字仲好，號少墟，

---

<sup>100</sup> 朱熹：《四書章句集注·論語集注》，卷一，頁47。

1556-1627?)說：「學所以求其覺，學然後覺」，<sup>101</sup>均指「學」之目的而言。朝鮮儒者田愚以「學」指「學性以成其德」，乃依朱子學「性即理」之立場，必有之結論。

(2)「知」與「行」之關係：孔門教學之目的在於培養整全的人格，孔子所謂的「君子不器」（《論語·為政·12》）就是指整全人格的特質而言。具有整全人格的「君子」可以「仁者不憂，智者不惑，勇者不懼」（《論語·憲問·28》）。「君子」的人格是「義以為質，禮以行之，遜以出之，信以成之」（《論語·衛靈公·18》），「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。」（《論語·學而·14》）。具備整全人格的「君子」，孔子有時也稱之為「士」，因為他們具有完整的人格，所以他們的行為可以做到「行己有恥，使於四方，不辱君命」（《論語·子路·20》）。孔子有時也稱之為「成人」，這種「成人」「見利思義，見危授命，久要不忘平生之言」（《論語·憲問·12》）。先秦孔門講「學」均兼「知」「行」而言。

朱子詮釋「學而時習之」章時，特別強調「學」之目的乃在於「行」，<sup>102</sup>他說「學之為言效也」的涵義在於「以己之未能，而效未能者，求其解，皆學之事也」。<sup>103</sup>朱子的詮釋都強調「知」必須在「行」上實踐。

<sup>101</sup> 馮從吾：《少墟集》（臺北：臺灣商務印書館景印四庫全書珍本，1979），卷二，頁 29-30。

<sup>102</sup> 朱熹：《論語精義》（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986），卷一上，頁 1-7。

<sup>103</sup> 朱熹：《四書或問》（上海：上海古籍出版社，2001），卷一，頁 103。

朝鮮儒者在朱子學的典範之下解讀《論語》，非常強調「學」兼「知」「行」而言。十八世紀下半葉的李元培（字汝達，號龜巖，1745-1802）說：<sup>104</sup>

臣元培竊以為學而時習之「學」，兼窮理力行而言，即三代所以教之之學，而孔子十五而志于學之學也，非異端之教，俗儒之習所廁列於其間也。

李元培說孔子的「學」乃「兼窮理力行而言」，這種「學」所窮之「理」乃是道德之「理」，是「大人之學」。

十九世紀下半葉的朴宗永（字美汝，號松塢，?-1875）也從知行合一的角度解釋孔子的「學」，他說：<sup>105</sup>

學者欲知其未知，欲能其未能也。而究其歸則兼知行而言，欲復其本然之善也。雖生知之聖，苟不學焉，則何以到聖人之域乎？是以孔子曰：「我學不厭而教不倦也。」既學矣而苟不時習，工夫間斷而無以成其習之之功，故必曰「時習」，蓋其學習為自修而及人也，成己成物，由吾學習而成，則豈無所喜悅之心乎？孟子曰：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」理義隨處充滿，無所虧欠，則自然中心悅豫，不知手之舞、足之蹈，其為悅容有紀乎？

---

<sup>104</sup> 李元培：《經義條對——論語》，氏著：《龜巖集》，收入《韓國經學資料集成》，第26冊，論語九，頁39-40。

<sup>105</sup> 朴宗永：《經旨蒙解——論語》，氏著：《松塢遺稿》，收入《韓國經學資料集成》，第29冊，論語十二，頁397-398。

總之，朝鮮儒者循朱子學之典範，解釋孔子的「學而時習之」，均強調「學」固然以「復其本然之善」為目標，但是，實踐層次的工夫仍是必要之過程。

### （三）結語

朱子學是朝鮮時代朝鮮儒者重構孔子思想世界的思想資源。朝鮮儒者對「學而時習之」一語的解釋，將孔子心目中的「學」放在《大學》「明明德」的思想架構加以理解。他們將「學」理解為「明明德」之工夫。朝鮮儒者也循朱子之思路，觸及「學而時習」的過程中，「心」與「理」之關係以及「知」與「行」之關係這兩個哲學問題。

朝鮮儒者大致採取「性即理」的朱子學立場，以「學性以成德」作為「學」之目的，而且認為「學」乃「兼窮理力行而言」，總而言之，朝鮮儒者解釋下的孔子之「學」，是《大學》中所謂的「大人之學」，也是一種德行之學。

## 五、結論

本章在東亞儒學史的視野中，探討德川日本儒者對《論語·學而》第一章的解釋。我們發現：日本儒者解釋孔子所說「學而時習之」這句話時，常常在政治脈絡、文化傳統脈絡或社會倫理脈絡中理解「學」的內容及其涵義。日本儒者強調孔門所謂「學」指學古代典籍中所見的聖賢行止及其價值理念，並將他們在修己治人的政治情境中或社會生活中加以實踐。日本儒者的解釋，具體而微的展現日本儒者的「實學」思想特質。

日本儒者的「實學」傾向，如果放在東亞《論語》解釋史

的脈絡中，就更加容易突顯其特質。本章探討中國儒者對「學而時習之」章的解釋，我們進一步發現：公元十三世紀以後朱子的解釋實居典範之地位。朱子認為「學」雖必經仿效先賢所為之過程，但必以「明善而復其初」為其目的。朱子的詮釋也觸及「知」與「行」之關係，以及「心」與「理」之關係等重大問題。兩者均涉及工夫論問題，亦觸及人之內在性與超越性問題。朝鮮儒者解釋「學而時習之」一語，可說完全籠罩在朱子學典範之下，他們將「學」理解為「明明德」的工夫，他們的解釋也觸及朱子學中「心」與「理」之關係等問題。

中國儒者解釋「學而時習之」章，在很大的範圍內觸及朱子學以「理」為基礎所建構的形而上思想世界。與中國儒者對比之下，日本儒者雖然解釋進路互有不同，但他們都不滿於朱子建構的「理」的形上世界，他們將孔子所說的「學」解為「先王之道」或學「日日常行之道」，均展現反「理」學的「實學」性格。與朝鮮儒者的解釋對照而言，日本儒者對「學而時習之」的解釋，可說外馳事業遠大於內省工夫。在日本儒者的解釋之中，孔子的學問事業成為追求「先王之道」或「人倫日用之道」的學問，他們強調在社會政治脈絡或傳統文化脈絡中學習，而抖落孔子之「學」的超越性內涵，雖然十八世紀的森省齋有所謂「下學人事，上達天理」的提法，但在德川思想界畢竟不是主流思想。總而言之，德川儒者對於孔子的「學」的解釋，實不能免於使人成為「一度空間的人」之危機。