

第八章

日本儒者對《論語》 「五十而知天命」的詮釋

一、引言

《論語·為政·4》孔子自述其學思歷程，有「五十而知天命」一語，這句話不僅是孔子一生心路歷程中最具關鍵性的表述，而且，也是東亞經典詮釋史上最具指標性意義的一句話。「五十而知天命」這句話之所以在東亞經典詮釋史上具有指標性，是因為二千年來東亞儒者解釋孔子這句話的諸多言論，顯示東亞儒家解經傳統的兩個面向：第一是解經者常在自己思想或時代思潮脈絡中解經，故其所開發的經典對解經者之「涵義」（significance）遠大於經典本身的「意義」（meaning）。¹ 第二，解經者常在具體的實存情境之中解讀經典，展現「即存在以論本質」之解經方法，並體顯東亞儒家經典之「實存」之特質。

本章分析德川時代日本儒者解釋孔子「五十而知天命」這句話的言論，並在與中韓儒者的解釋互作比較的脈絡中，探討日本儒者兩種解經的突出面向及其方法論問題。本章第二節先縱觀二千年來東亞儒者對「五十而知天命」章的解釋，第三及

¹ 關於 significance 與 meaning 的差別，參考 E. D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967), p. 8.

第四節分別討論日本儒者解釋「五十而知天命」章時所呈現的兩種解釋方法及其問題，第五節提出結論。

二、「五十而知天命」的詮釋及其發展

在討論東亞儒者對「五十而知天命」一語之解釋及其發展之前，我們先將孔子這句話放在中國思想史脈絡中，回顧「天命」概念的源流，並說明孔子在中國古代「天命」觀發展中的地位。接著，我們歸納東亞儒者對「五十而知天命」的解釋言論，區分兩種解釋進路。

（一）「天命」概念的源流與孔子的創新

孔子所說「五十而知天命」這句話的思想史意義，必須放在較為廣袤的歷史背景中考察。公元前第十一世紀，周武王（在位於 1049/45-1043B.C.）伐紂滅商，建立周朝，「天命」作為政治思想的概念開始出現。晚近研究文獻指出，殷人的神稱為「帝」，出土甲骨文武丁（在位於?-1189B.C.）時代卜辭屢見「帝」之稱號，實即殷人之天神，有令雨、授年、降旱、保王、授佑、降祥或降不祥、降禍、降災等力量，這個殷人之神的「帝」，後又稱為「上帝」，是殷人的至上神兼宗祖神。² 在殷周之際，「天」之稱號開始出現，到了武王克商以後，周公開始以「天命」概念將周人在軍事上的勝利加以合法化，特別是在告誡殷

² 參考胡厚宣：〈殷人之天神崇拜〉，收入氏著：《甲骨學商史論叢》（濟南：齊魯大學國學研究所，1944），初集，第二冊，頁 2-5，頁 14；郭沫若：《先秦天道觀之進展》（上海：中法文化出版委員會，1936），頁 10-12。

遺民の場合中，周公常運用「天命」概念強調殷革夏命與周革殷命之必然性。《尚書》〈召誥〉、〈多士〉、〈多方〉三篇記載周公講辭，皆告誡殷遺民周得「天命」故能代商，《尚書·多士》記載成王（在位於 1042/35-1006B.C.）遷殷遺民於維維，周公以王命告之曰：³

王若曰：「爾殷多士！今惟我周王丕靈，承帝事，有命曰：『割殷！』告勅于帝。惟我事不貳適，惟爾王家我適。予其曰：『惟爾洪無度；我不爾動，自乃邑。』予亦念天即于殷大戾，肆不正。」

王曰：「猷，告爾多士：予惟時其遷居西爾，非我一人奉德不康寧，時惟天命。無違，朕不敢有後，無我怨。惟爾知惟殷先人有冊有典，殷革夏命。今爾又曰：『夏迪簡在王庭，有服在百僚。』予一人惟聽用德，肆予敢求爾于天邑商？予惟率肆矜爾，非予罪，時惟天命。」

周公以「天命」自任的新統治者之語氣神氣活現，躍然紙上。《尚書·召誥》又記載，周公攝政七年，成王年長之後，周公還政於成王，命召公營造洛邑，召公曰：⁴

我不可不監于有夏，亦不可不監于有殷。我不敢知曰，有夏服天命，惟有歷年，我不敢知曰，不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命。我不敢知曰，有殷受天命，惟有歷

³ 孫星衍：《尚書今古文注疏》（北京：中華書局，1986）（下），卷 20，〈多士第 20〉，頁 428-429。

⁴ 同上書，（下），卷 18，〈召誥第 18〉，頁 398-400。

年；我不敢知曰，不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命，今王嗣受厥命，我亦惟茲二國命，嗣若功。

王乃初服，嗚呼！若生子，罔不在厥初生；自貽哲命。今天其命哲，命吉凶，命歷年。知今我初服，宅新邑，肆惟王其疾敬德。王其德之，用祈天永命。其惟王勿以小民淫用非彝，亦敢殄戮；用乂民若有功。其惟王位在德元，小民乃惟刑用于天下，越王顯。上下勤恤，其曰：我受天命，丕若有夏歷年，式勿替有殷歷年，欲王以小民受天永命。

從以上這一段話，我們看到周朝的新統治者戰戰兢兢，力圖「受天承命」之心情。周初統治階級這種戒慎敬業的心情，當代學者徐復觀（1902-1982）稱之為「憂患意識」。這種「憂患意識」可視為早期中國人文精神的躍動。周初文獻特別強調殷革夏命，以及周革殷命的經驗教訓，顯示深刻的精神反省；所謂「憂患意識」，就是人經由這種反省而注意自己行爲之後果，因而建立行爲的規範，人已從神的手上取得了自主權。⁵

但是，在周初統治階級所提出的作為政治權力合法化的「天命」概念，仍不脫其宗教色彩，傅斯年（孟真，1896-1950）曾

⁵ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1969），頁 20-21，這部書雖然是在 1963 年由臺中中央書局發行初版，但是，此書第二章原題〈周初人文精神的躍動〉，已在 1960 年 11 月 1 日刊於《民主評論》。關於周初政治思想中的「天命」觀，參看 H. G. Creel, *The Origins of Statecraft in China, Volume One: The Western Chou Empire* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), pp. 81-100.

指出周初統治階級的天道觀說：⁶

此時此輩人之天道觀，仍在宗教之範疇內，徒以人事知識之開展，故以極顯著之理性論色彩籠罩之，以為天人相應，上下一性，求天必求己，欲知天命所歸，必先知人心可歸。此即歐洲諺語所謂「欲上帝助爾，爾宜先自助」者也。此話有必然之附旨，即天命無常是也。惟天命之無常，故人事之必修，此一天人論，可稱之曰「畏天威重人事之天命無常論」。

西周初年所形成的這種「天命」觀，在《詩》、《書》等古籍中隨處可見，《詩·大雅·文王之什·文王》以及《詩·大雅·蕩之什·蕩》，均有「天命靡常」之句。⁷洎乎春秋時代（722-481B.C.），作為主宰人間秩序的「天命」仍甚為流行，《左傳·宣公3年》楚子問鼎，王孫滿曰：「周德雖衰，天命未改，鼎之輕重，未可問也」，〈文公15年〉季文子引《詩·周頌》「畏天之威，于時保之」曰：「不畏于天，將何能保」，

⁶ 傅斯年：《性命古訓辨證》，收入氏著：《傅孟真先生全集（三）》（臺北：國立臺灣大學，1952）引文見頁109。唐君毅分析中國古代的「天命」觀，也指出：「中國宗教思想中之天命觀之具體形成在周初」，見唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（香港：東方人文學會，1966，1973修訂再版），頁504。早在1922年，日本學人對古代中國宗教思想中的「天」與「上帝」嘗有所申論，見：津田左右吉：〈上代支那に於ける天及び上帝の觀念〉，《東洋學報》第12卷第3號（1922年10月），頁24-46；宇野哲人：〈儒教の天命觀〉，《斯文》第4編第2號（1922年4月），頁1-16。

⁷ 《詩經》中的「天命」觀，既強調「天命靡常」、「天難忱斯」，又鼓勵人應修德以配「天命」，主張「聿修厥德」、「自求多福」。參看褚斌杰、章必功：〈《詩經》中的周代天命及其發展變化〉，《北京大學學報》，1983年第6期，頁50-58。

〈昭公 26 年〉晏子曰：「天道不諂，不貳其命」，凡此種種之言論均顯示春秋時人敬畏「天命」之一般心態。

但是，也正是在春秋時代，人的自由意志開始受到肯定，《左傳·昭公 18 年》子產 (?-522B.C.) 所說：「天道遠，人道邇」這句名言，可以視為春秋時代人文精神的躍動。「天」雖有意志，可賞禍福，但人必須修德以副「天」意，晉獻公（在位於 676-651B.C.）時郭偃曰：「棄人失謀，天亦不贊」，⁸ 可視為春秋時代修德論之代表性言論。許倬雲（1930-）先生歸納春秋時代人對「天」有兩種不同態度：一種是人事決於天命的畏天論，另一種是天命因於人事的修德論，⁹ 可以綜括春秋時代「天命」觀的兩種走向。

在以上的思想史背景中，我們就可以比較清楚地掌握孔子「天命」觀的創新意涵。孔子自述「五十而知天命」這句話，在古代「天命」觀思想史脈絡中的創新意義有二：

第一，孔子將周初以降「天命」觀從宇宙論與政治論意涵，轉化為心性論的意涵，完成「天命」觀的「內轉」。誠如唐君毅（1908-1978）所說：中國先哲言「命」之論，初盛於先秦。孔子言「知命」，墨子（約 479-438）言「非命」，孟子（372-289？B.C.）言「立命」，莊子（369-？B.C.）言「安命」、「順命」，老子言「復命」，荀子（313-238B.C.）言「制命」，《易傳》、《中庸》、《禮運》、《樂記》言「至命」、「俟命」、「本

⁸ 《國語》（四部叢刊本），〈晉語〉第 7，頁 5，上半頁。

⁹ 許倬雲：〈先秦諸子對天的看法〉，收入氏著：《求古篇》（臺北：聯經出版事業公司，1982），頁 427。

命」、「降命」。諸家之說，各不相同，但都可以溯遠源於《詩》、《書》中之宗教性之天命思想。¹⁰但是，值得注意的是：孔子所說的「天命」，已經抖落了周初以降外在於人自己的政治論意涵與宇宙論意涵，轉而強調內在於自己的心性修養意涵。¹¹所謂「五十而知天命」，是作為孔子生命體驗歷程的一個重要階段而被提出的命題。它基本上是一個修養工夫論的命題，而不再像在周初統治者口中的政治論的命題。

第二，孔子所說的「知天命」，從周初以降宗教意義的主宰之「天」對人事之單線控制，轉而強調人通過其心性修養工夫，而與天之意志相感通。孔子將周初以降帶有神秘色彩而作為宗教信仰的「天命」，轉化為與人的心性修養密切感應互動的「天命」。清儒劉寶楠（楚楨，1791-1855）撰《論語正義》解釋這句話說：「知天命者，知己為天所命，非虛生也，蓋夫子當衰周之時，賢聖不作久矣。及年至五十，得《易》學之，知其有得，而自謙言『無大過』。則知天之所以生己，所以命己，與己之不負乎天，故以知天命自任。『命』者，立之於己而受之於天，聖人所不敢辭也。他日桓魋之難，夫子言『天生德於予』，天之所生，是為天命矣。惟知天命，故又言『知我者其天』，明天心與己心得通也」，¹²劉寶楠的解釋強調人與天合一，頗稱善解。徐復觀疏解此章說：「孔子的『知天命』，即同於孟子的『知性』。而知性即是『盡心』；因此，〔...〕，

¹⁰ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（香港：新亞研究所，1974），頁 501。

¹¹ 參考高田真治：〈道德的天命思想に就いて〉，《支那學研究》第 4 編（1935 年 2 月），頁 131-207。

¹² 劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，1982），卷 2，頁 44-45。

孔子的『知天命』即是他的『本心』的全體大用的顯現，所以他不是神秘主義。」¹³徐復觀對孔子「知天命」的解釋，很能說明孔子「天命」觀的「心性論的轉向」之特質。

孔子以「五十而知天命」自述其心路歷程，或與實際的仕進經驗互有關係。據《史記·孔子世家》記載，魯定公 8 年（502B.C.），孔子年屆五十，是年公山不狃（即《論語·陽貨》之公山弗擾）以費邑叛季氏，使人召孔子，孔子欲往，子路不悅加以阻止，孔子有意於實踐抱負，但最後終未成行。許同萊（1881-?）撰《孔子年譜》解釋孔子當時心境說：¹⁴

夫子悲天憫人，無時不思追蹤太王王季文王之道。公山不狃來召，真可謂搔著夫子之癢處。其措詞如何，雖不可知，其為迎合夫子之心理，則不難想像而得也。然夫子人倫之至，豈虛言所可欺者，是以欲往而卒不果也。夫子自稱五十而知天命，即此證之，其信然矣。

許氏之說甚是，孔子「五十而知天命」一語確與當時政治背景與個人經驗有關，但孔子從人事而契入「天命」，從個人特殊際遇悟得普遍命題，「知天命」一詞實不可窄化為政治名詞。¹⁵

¹³ 徐復觀：〈有關中國思想史中一個基題的考察——釋論語「五十而知天命」〉，收入氏著：《中國思想史論集續編》（臺北：時報文化出版公司，1982），頁 379-402，引文見頁 388。

¹⁴ 許同萊：《孔子年譜》（臺北：中華文化出版事業委員會，1955）（一），頁 128。

¹⁵ 近人于承武云：「天命就是統治權。知命，就是為了順從天意，爭奪統治權。孔子所說的「知天命」，實在說，是一個政治名詞，其中包含的政治意義是很鮮明的。」其說似尚有一間未達。見于承武：〈釋「知命」——孔

(二) 孔子「天命」說的兩種解釋進路

二千年來東亞儒者誦讀《論語》，對孔子「五十而知天命」一語，各有不同之解讀，眾說紛紜，莫衷一是。我們取其大同而略其小異，大致可以區分為兩種解釋進路：

1. 「決定論」的解釋進路：「五十而知天命」一語中的「天命」，自漢儒開始常解釋為人力不可改變的既定的命運，何晏（190-249）與皇侃（488-545）的解釋可以作為代表：¹⁶

何晏註：孔安國曰：知天命之終始也。

皇侃疏：五十而知天命者，天命謂窮通之分也。謂天為命者，言人稟天氣而生，得此窮通皆由天所命也。天本無言，而云有所命者，假之言也。人年未五十，則仍猶有橫企無崖，及致五十始衰，則自審己分之可否也。故王弼云：「天命廢興有期，知道終不行也。」孫綽云：「大易之數五十，天地萬物之理究矣。以知命之年，通致命之道，窮學盡數，可以得之，不必皆生而知之也。」此勉學之至言也。熊埋云：「既了人事之成敗，遂推天命之期運，不以可否繫其理治，不以窮通易其志也。」

皇侃將孔子的「天命」解釋為「窮通之分」，並說「人稟天氣而生，得此窮通皆天所命也」，將「人」視為被「天」所

子思想新探之一》，《天津社會科學》1983年第5期，頁72-74，引文見73。

¹⁶ [魏]何晏註，[梁]皇侃疏：《論語集解義疏》（臺北：藝文印書館景印知不足齋叢書本，1966），卷二，頁19-20。

宰制的客體，北宋邢昺（932-1010）發揮何晏的解釋說：「五十而知天命者，命，天之所稟受者也。孔子四十七學《易》，至五十窮理盡性，知天命之終始也。」¹⁷這一種解釋進路，明顯地是採取一種「決定論」的進路，主張「人」被「人」以外的「天」所決定。

這種「決定論」的解釋進路，在十七世紀以後的日本也屢見不鮮。舉例言之，十七世紀日本古學派儒者伊藤仁齋（1627-1705）解釋「五十而知天命」一語說：¹⁸

天者，莫之為而為。命者，莫之致而至。皆非人力之所能及。惟善可以獲乎天，惟德可以膺乎命。知此則務於自修，而不萌一毫希望之心。此智致其精，而學到至處也。

伊藤仁齋在上文中解「天命」一語說：「天者，莫之為而為。命者，莫之致而至」，取徑確近於「決定論」的解釋進路。仁齋在《語孟字義》中又說：¹⁹

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

¹⁷ 何晏等注，邢昺疏：《論語注疏》（上海：中華書局，1927-1935），卷二，頁2。

¹⁸ 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，卷之三，頁16。

¹⁹ 伊藤仁齋：《語孟字義》（東京：岩波書店，1971，《日本思想大系》33），頁22。

歸之于天，而又謂之命。蓋以天道至誠，不容一毫偽妄也。

仁齋引孔疏云：「命，猶令也」，企圖以訓詁的方法，重返孔門師生對話的原始語境，實有其古代語意學之根據。²⁰但是，正如子安宣邦最近所指出的，伊藤仁齋對「天命」提出這種解釋，實係針對宋儒而發，是一種解構理學（尤其是朱子學）思想世界的策略。伊藤仁齋「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」，²¹仁齋所要解構是朱子學「理」作為普遍必然性的宇宙理則（詳下文），他將「天命」一詞從理學思想世界中解放出來，而回歸人的世界中作為人所仰望的「天命」。

伊藤仁齋之後，荻生徂徠（1666-1728）對「知天命」的解釋也循「命定論」之思想，荻生徂徠一貫以「先王之道」的政治立場來理解孔子，他說：²²

²⁰ 傅斯年（孟真，1896-1950）曾統計先秦遺文中之「命」字云：「命之一字，作始於西周中葉，盛用於西周晚期，與令字僅為一文之異形。其『天命』一義雖肇端甚早，然天命之命與王命之命在字義上亦無分別。」見傅斯年：《性命古訓辨證》，收入《傅孟真先生集》（臺北：國立臺灣大學，1951），第3冊，中編中，頁1。

²¹ 子安宣邦：〈伊藤仁齋「人文時代」的《論語》解——從「知天命」說談起〉，收入子安宣邦著，陳瑋芬譯：《東亞儒學：批判與方法》（臺北：臺大出版中心，2004），頁37-54，引文見頁43。並參看子安宣邦：〈「天命」を知るということ——伊藤仁齋《語孟字義》の一講義〉，收入氏著：《伊藤仁齋の世界》（東京：ペリかん社，2004），頁310-330。

²² 荻生徂徠：《辨名》，收入《荻生徂徠》（東京：岩波書店，1982），《日

孔子五十而知天命，知天之命孔子傳先王之道於後也。孔子又曰：「下學而上達」、「知我者其天乎」，是孔子自言我能下學而上達，故天命我以傳道之任者，為知我者也。他如儀封人言亦爾，孔子學先王之道，以待天命，五十而爵錄不至，故知天所命，不在行道當世，而在傳諸後世已。不爾，孔子知天命，何待五十乎？後儒之解，不能直斥其事，而徒論其心，如仁齋先生「不疑而已矣，安而已矣」是也。嗚呼！聖人之心，安可窺乎？且如仁齋之說，徒言不以名利動其心已，嗚呼不以名利動其心，豈足以盡聖人乎，亦以己心窺聖人已。陋哉僭哉！，僭哉陋哉！

由上引可知，荻生徂徠不滿意伊藤仁齋對於宋儒「知天命」的批判，他論「其事」而不論「其心」，因為「聖人之心」不可

本思想大系》36)，上冊，「天命帝鬼神」第6條，頁236-237。荻生徂徠的「命定論」資料甚多，如《論語徵》（收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，第7卷）中說：「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。」（頁5-6）又如他反對湯武放伐的革命觀，論「天命」與「敬天為本」說：「夫自思孟言知天，而後儒欲知天，或曰天理也，或曰天無心也，豈非不敬之甚邪？聖人尊天之至，唯曰：「天知我」（〈憲問〉篇），而未嘗曰知天焉。思孟亦言知性之為天界，而未嘗論天為何物焉。後儒狃見莊列等書，乃其心傲然而謂天不足敬矣，道之所以不明也。殊不知先王之道，敬天為本，聖人千言萬語，皆莫不本於是者焉。詩書禮樂，莫非敬天，孔子動言天，先王之道如是矣，君子之道如是矣。〔...〕湯武奉天命而行之，亦奚疑哉？孟子所以謂一夫紂者，以明民之所棄即天之所命也，非惡紂之惡也。祇好辨之至，其言激烈，遂致主義不明矣。〔...〕古之務人事者，本於敬天焉，故古人未有天人並言焉者，敬天故也。自思孟好辨，以天人並言，而後敬天之義荒矣。」見《論語徵》辛卷，頁306。

窺，「天命」當然也不能窺探，只能安然接受「天」之所「命」。所以，荻生徂徠又說：「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，皆待我而後安者也。且也士大夫皆與其君共天職者也。」²³ 總之，徂徠思想有日本德川封建時代的背景，比起伊藤仁齋更透露十足的「命定論」解釋傾向。

伊藤仁齋以「天命」為「非人力之所能及」，荻生徂徠將「知天命」解為知「天命我以傳道之任」，皆認為人受「天」之「命」所決定。日本儒者皆川淇園（1734-1807）也有一段文字解釋「五十而知天命」，他說：²⁴

知者，心之喻其來物也。天者，以其轉生於我外而見焉者稱之也。命者，所使我承載，而其事由彼者，謂之命也。知天命者，蓋人有今之所不屑，而異日必悔之。今之所不思，而異日必恥之。今之所不虞，而異日必困之。且其異日之所至，亦甚痛切極苦，難自堪之者焉矣。又有今之所或難，而異日必安之。今之所稍厭，而異日必慕之。今之所或惡，而異日必好之。今之所或窘，而異日必樂之。且其異日之所至，亦甚怡極懌，難自持之者焉矣。然能當今，以察異日所至，而預無失其趨捨之宜者，是亦所謂知天命之類也。夫子已達《詩》、《禮》，

²³ 荻生徂徠：《辨道》，收入《荻生徂徠》，上冊，第7條，頁202。

²⁴ 皆川淇園：《論語釋解》，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21。

而時行無惑，又能覺循《詩》、《禮》者，異日之所至，與不循者異日之所至，而以勉焉。是五十知天命之義也。

十八世紀日本漢學者片山兼山（1730-1782）在《論語一貫》中，也認為「天命」非人力之可為，他說：²⁵

夫天命者，不可以人力為，不可以人智知，然而曰：「知之」者，何也？知其不可奈何，修身履道，安靜而俟之之謂也。

皆川淇園說：「命者，所使我承載，而其事由彼者，謂之命也」，具體說明「命」是人不可違抗的「主宰之天」對人所定的命運。片山兼山說：「天命者，不可以人力為」。十八世紀的中井履軒（積德，1732-1817）說：「命，猶言天意也。古人稱命，必在禍福遭遇上」，²⁶這些言論都是典型的「決定論」的解釋進路。

這種「決定論」的解釋進路，有另一種變形：不將「天」解釋為「主宰之天」或「意志之天」，但是，認為宇宙間有一個普遍而必然的規律或理則，創生萬物，這種規律是萬事萬物之「所以然」。這種解釋進路主張孔子的「天命」，就是指這種作為宇宙萬物之「所以然」的規律。所謂「知天命」，就是瞭解這種規律並順應這種規律。朱子（晦庵，1130-1200）對「五十而知天命」的解釋，可以視為這種解釋進路的代表。朱子在

²⁵ 片山先生遺教，葛山壽述：《論語一貫》（京都：京都大學圖書館藏青羅館木刻本，未著日期），卷1，無頁碼。

²⁶ 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，〈為政〉，頁30。

《論語集註》中對「天命」提出如下解釋：²⁷

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。

朱子將孔子的「天命」解釋為「天道之流行，而賦於物者」，是一種宇宙萬物之「所以當然」的原理。這種原理不是人格神或「主宰之天」，但朱子這種解釋仍具有某種決定論的色彩。

值得注意的是，朱子所謂萬物之「所以然」的「天命」（即是「理」），是指一切客觀存在之中之自然秩序或法則。「理」本身只「存有」而不「活動」，²⁸但是，「天命」（即是「理」）則既是「所以然」，又是「所當然」；既是自然，又是必然。真德秀（1178-1235）編《論語集編》，就特別引用《論語或問》中朱子的解釋：²⁹

或問：「所謂知天命者，何也？」曰：「天道運行，賦與萬物，莫非至善無妄之理，而不已焉，是則所謂天命者也。物之所得，是之謂性；性之所具，是之謂理。其名雖殊，其實則一而已。」「程子直以窮理盡性言之，何也？」曰：「程子之意，蓋以理也、性也、命也，初

²⁷ 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），卷一，頁54。

²⁸ 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1968-1973），第一冊，第一部，「綜論」，頁49-51。

²⁹ 真德秀撰·劉承輯：《論語集編》（臺北：臺灣商務印書館，1983年景印文淵閣四庫全書本），卷一，頁18-19。按朱子《論語或問》有關「知天命」的問答原文，不只是真德秀這裡之引文，真德秀僅節引其中三段問答。原文可參《論語或問》，收入《朱子全書》（上海與合肥：上海古籍出版社與安徽教育出版社，2002），卷二，頁641-644。

非二物而有是言耳。夫三者固非二物，然隨其所在而言，則亦不能無小分別。蓋理以事別，性以人殊，命則天道之全。而性之所以為性，理之所以為理者也，自天命者而觀之，則性理云者，小德之川流；自性者而觀之，則天命云者，大德之敦化也。故自窮理盡性而知天命，雖非有漸次階級之可言，然其為先後，亦不能無眇忽之閒也。」然或者又以天命為窮達之命，則所知云者又若別有所屬者。「然則命有二乎？」曰：「命一也，但聖賢之言，有以其理而言者，有以其氣而言者。以理言者，此章之云是也。以氣言者，窮達有命云者是也。讀者各隨其語意而推之，則各得其當而不亂矣。」

朱子在上述對話中進而闡明：「天命」是天道流行賦予萬物之原理，但這種原理又是一種「至善無妄之理」。換言之，在朱子的解釋中，作為「理」的「天命」，既是宇宙運行的規律，又是人事之規範。朱子將天理之「自然」等同於人事之「當然」。

30

朱子對「知天命」的詮解，在鄰邦朝鮮引起不同的解讀與

³⁰ Wing-tsit Chan, "Neo-Confucianism: New Ideas in Old Terminologies," *Philosophy East and West*, 17:1-4 (Jan., 1967), pp.15-35; Wing-tsit Chan "Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism," in *Études Song in Memoriam Étienne Balazs*, editées par Françoise Aubin, Série II, # I (Paris: Mouton & Co. and École Pratique des Hautes Études, 1973), pp. 73-80; "The Evolution of the Neo-Confucian Concept of Li Principle," *Tsing-hua Journal of Chinese Studies*, N.S; vol.2 (Feb., 1962), pp.123-149. 此文中譯本見：陳榮捷：〈理的觀念之進展〉，收入《宋明理學之概念與歷史》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996）。

迴響。朝鮮儒者尊朱色彩濃厚，故宗朱子之說為多，主陸王心學之論者少。換言之，傾向以朱子「決定論」解釋「知天命」者多，以「心之自由意志」解釋「知天命」者少。例如朴文一（1822-1894）就說：³¹

五十而知天命，則工夫淺深又長得一格也。其於事物之來，不惟剖判無訝，而直是有以灼見事理之所從來也。蓋天命者即天道之流行，而在諸物則為理，在諸人則為性，而知極其至，故能於性理上，有以知得如何，而得為理如何，而得為性也，而向所謂不惑又不足道矣。

朴文一這一段話全是宗奉朱子「格物窮理致知」之說，相信天命之流行，在萬物有一個「理」，在人則統而為「性」，而如果要像聖人一樣達到「知天命」的境界，則必須有窮理盡性的後天工夫，這種言論都先預設一個具有某種決定論意義的「理」，一般人不可躐等而進。再如田愚（1841-1922）解釋「學」者之涵義說：「《論語》開卷一字，是指學性言；《孟子》首章仁義，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。」³²他又區分「本天」與「本心」，抱持批判「心學」的立場，他說：³³

³¹ 朴文一：《經義—論語》，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29冊，頁459。

³² 田愚：《讀論語》，氏著：《艮齋私稿》，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30冊，論語十三，頁153-154。

³³ 田愚：《讀論語》，收入《韓國經學資料集成》，第30冊，頁162。第4行「可知心上更有在」一句疑有漏字。「謂有性理在也」一句係田愚的《艮齋私稿》之校註者所註。

汪氏曰：此章不重心字，且節節皆有精義，非可只以不失本心籠侷括之也。此說宜細究之，其駁雲峰定字，以傳心心學為言，而遂與聖學遠者，極是。呂氏曰：心於性天合一，方為至善，方是聖學，可知心上更有在（謂有性理在也）。故謂聖學都在心上用工夫則可，謂聖學為心學則不可。又曰：說個不踰矩，可知聖人心中，刻刻有個天則在，不是即心是道，此本天、本心之別也。此說尤極精覈，學者宜反己自省，慎勿墮本心之科也。

田愚所謂「不失本心」，係針對朱子在《論語集註》中引胡寅（明仲，1098-1156）的解釋。³⁴ 由上引資料可知，朝鮮儒者田愚批判「心學」甚力，主張在「心上更有性理在」、「刻刻有個天則在」，不能只停留於「心」上，換言之，「心」上還有個「性」「天」或「理」，這就是他所謂的「本心」與「本天」之別，而「本心」與「本天」之別，恰如「知天命」這一章以「決定論」或以「自由意志」解釋的區別，以下即論「自由意志論」的解釋進路。

2. 「自由意志論」的解釋進路：對於孔子的「五十而知天命」的第二種解釋進路是「自由意志論」的進路。這種解釋進路強調「心」的覺醒是「知天命」的基礎。南宋陸象山（九淵，

³⁴ 朱熹引胡寅解「知天命」章說：「聖人之教亦多術，然其要使人不失其本心而已。欲得此心者，惟志乎聖人所示之學，循其序而進焉。至於一疵不存，萬理明盡之後，則其日用之間，本心瑩然，隨所意欲，莫非至理。」參看朱熹：《四書章句集注》，卷一，頁55。

1139-1192) 首發其端，陸象山說：³⁵

志於學矣，不為富貴貧賤患難動心，不為異端邪說搖奪，是下工夫至三十然後能立。既立矣，然天下學術之異同，人心趨向之差別，其聲訛相似、似是而非之處，到這裏多少疑在，是又下工夫十年，然後能不惑矣，又下工夫十年，方渾然一片，故曰：五十而知天命。

象山將孔子志學求道的心路歷程，解釋為「心」的主體性建立的過程，使「心」不受外在的富貴貧賤患難等變化所撼動。

陸象山所開啓的這種肯定人「心」有其自主性的解釋進路，為「五十而知天命」的解釋啓動了「心性論的轉折」。順著這條解釋進路而進一步發揮的人不少，宋代的鮑雲龍（1226-1296）所說「此心與天命相流通，無間然也」³⁶一語，最能得其精神。明末顧憲成（1550-1612）更將這種「人心」與「天命」相通的精神狀態解釋為「人」與「天」之互為「知己」，顧憲成說：³⁷

學至知天命，至矣。知非尋常之知也。孔子又不云：知我其天乎。是故知天命，孔子以天為知己也；知我其天，天以孔子為知己也。夫然孔子渾身一天矣。渾身一天，則凡百骸九竅，無不感之即應，觸之即通矣。

顧憲成將「知天命」解為「人」與「天」互為「知己」，實以

³⁵ 陸九淵撰：《象山全集》（臺北：中華書局，1966），卷三十四，頁26。

³⁶ 鮑雲龍：《天原發微》（臺北：臺灣商務印書館，1983年景印文淵閣四庫全書本），卷五下，頁67、68。

³⁷ 顧憲成：《涇臬藏稿》（臺北：臺灣商務印書館，1978年景印文淵閣四庫全書本），卷九，頁13。

人「心」與「天命」相知為其前提，可謂別具慧識。

這種肯定人的自由意志，肯定人心的自主能力的解釋進路，到了明代大暢其說，以湛若水（1466-1560）、胡直（1517-1585）、蔡清（1453-1508）、章世純（字大力，1575?-1644?）等人之說較有新意。湛若水說：³⁸

此章聖人自言其進德之序，而始之以此也。然以此而始，亦以此而終。夫學莫先於立志，而所志莫大乎道，志於學即志於道也。人之志道，如木之有根，然株幹花實，皆與根一貫者也。三十而立，志之立也。四十不惑，志之不惑也。五十而知天命，窮知此志之蘊也。耳順從心，則極其變化，而所志始畢矣。然則志也者，其聖學始終之要乎？故世之學者，未有不先定其志，能任重而道遠者也。然而持志有要焉，忘則不及，助則過，皆非善學也。勿忘勿助，此孟子之所以善持其志，而為學者之所當從事歟？

湛若水認為為學就是立志，他以「窮知此志之蘊」解「知天命」，「知」不是一種聞見之「知」，而是德性意義的「知」。

明代儒者胡直從人心本來明朗清澈的立場，主張所謂「知天命」就是回復到「人心本明」之原初狀態。胡直說：³⁹

³⁸ 湛若水：《格物通》（臺北：臺灣商務印書館，1983年景印文淵閣四庫全書本），卷三，頁8。

³⁹ 胡直：《衡廬精舍藏稿》（臺北：臺灣商務印書館，1983年景印文淵閣四庫全書本），卷二十九，頁26-27。

「五十而知天命，何也？」曰：「維天之命，而人得之為性，性即人心本明者是也。孔子既能明其本明者，而至不惑，又用力十年，則窮理盡性以至於命矣。既至命，則自能知命，辟如登泰山而居者，自能周知泰山者也。此知，猶乾知，大始之知，知即主也。方其立，則立此命也。不惑，則可以至命。至是，則主宰天命，而造化在我矣。造化在我，則非無窮通而窮亦通也，非無治亂而亂亦治也，非無死生古今，而死亦生今亦古也，即《易》所謂『先天弗違』，《中庸》所謂『達天德』者是也。故曰：知天命。」

曰：「若是，則孔子之學，與先儒所訓窮至物理者一，何其徑庭也？」曰：「儒者必曰，先知後行。夫子十五而學，三十而立，則為先行，四十不惑，其與先知後行之訓，又自悖矣！儒者以窮至物理為入門，所謂窮其當然與其所以然，皆始學事也。今訓不惑，則謂知其所當然，訓知天命，則謂知其所以然，是孔子以四五十之年，乃得為始學之事，則在學者為過早，而在孔子為過晚矣，不又悖之甚乎？今操筆童子莫不曰：吾性之仁，知其為天之元，吾性之禮，知其為天之亨，以此為知天命，是操筆童子賢於仲尼遠矣，其又可通乎？」曰：「然。」

明儒蔡清也說：⁴⁰

⁴⁰ 蔡清：《四書蒙引》（臺北：臺灣商務印書館，1975年景印文淵閣四庫全書本），卷五，頁28-29。

天命即天道之流行而賦於物者，乃事物所以當然之故也。何哉？蓋理悉聚於一心，理之聚於心者，謂之性，總其綱，曰仁義理智，而吾心之仁義理智，非出於人為也，即天之元亨利貞之降於人者也。孟子註孔子四十而不惑，亦不動心之謂，則今以四十不惑與耳順知命，皆為偏主知者，疑亦有泥，蓋不動心兼道明德立也。五十而知天命，蓋凡行之未至者，亦由知之未至也。此以知之至言，而行之至有不假言矣。學者反以專言為疑，何哉？

上引資料中，胡直的解釋最為精彩之處在於：跳脫朱子以降「先知後行」之說，而主張人心本與天命相通；蔡清則將「理」之聚於「心」此一事實特加強調，他們徹底將朱子解釋典範中知識論的觀點轉化為心性論的立場。

這種「自由意志」論的解釋進路，潛藏著一種「自由」即是「必然」的假設：認為人「心」一旦完全澄澈，就能明察「天命」之必然發展，明儒章世純說：⁴¹

人不知天命，則以天下事皆力所能為。如是，其爭之於時勢也必力，其求之於智詐也必深，則仁義道德有不能安守者矣。信之其命，則無求無憂，無求無憂而後安然自得於正大之理，所以從道甚循也。夫天下豈盡不知命哉？其心猶有疑也，心猶有疑，則亦不知而已矣。雖以

⁴¹ 章世純：《四書留書》（臺北：臺灣商務印書館，1973年景印文淵閣四庫全書本），卷三，頁7-8。

聖人，必心定而後達，歷久而後信，心有以漸達於利害矣，然後能付之造化，而所見於世，求而不得者有矣，不求而得者有矣，而後知天命之必爾，而不存或然之意。

章世純的解釋以「心」之覺醒為前提，將心的「自由」與（天命的）「必然」加以統一，使人不再成為被「天命」所宰制的客體，徹底揚棄漢儒以降的「定命」或「祿命」說。

韓國儒者雖然以宗奉朱學者為多，但亦不乏以心學解「知天命」者，如柳健休引一位名為大山的學者的話說：⁴²

大山曰：天命天道天理之天字，恐以形體之天言之。形體之天，雖是道中之一物，然既有是形體，則道理又全具於其中，而其運用皆天之所為，則謂之天道天理天命，何不可之有？如有是理而後有是人，然既有是人，則道理全具於其心，故謂之人道人理人性。

這段話重點顯然在強調「心學」，柳健休傾向「心即理」的思維，一切的「人道人理人性」是透過「心」而與「天命天道天理」相通無二，這是典型的「自由意志」論的解釋進路。又如楊應秀替朱註引胡寅的「不失本心」立場辯護道：⁴³

《註》胡氏曰：「教亦多術，然要使人不失其本心」云云。敢問：「此本心者，性之謂歟？」曰：「心與性雖相離不得然，不可直以性為心也。此所謂本心者，即《大

⁴² 柳健休：《東儒四書解集評》，收入《韓國經學資料集成》，第28冊，頁250-251。

⁴³ 楊應秀：《論語講說》，收入《韓國經學資料集成》，第23冊，頁46-47。

學》所謂『明德』而《章句》所釋『人之所得乎天，而虛靈不昧以具眾理而應萬事者也。』蓋在天之神，在人為心，而其本體純粹至善，故胡氏既曰：『要使人不失其本心』又曰：『至於一疵不存，萬理明盡之後，則其日用之間，本心瑩然，隨所意欲，莫非至理。』朱子曰：『胡氏不失其本心一段，極好。儘用仔細玩味，聖人千言萬語，只是要人收拾得箇本心，日用之間著力屏去私欲，扶持此心出來。』由是觀之，則人之本心之莫不純善可知也。而今湖中一種議論，以為聖人眾人之心，各自不同，而未發之前，善惡種子自在，拍頭胡叫，譏斥人之為心本善之說者，不遺餘力，此何所見，可笑也。」

前文已經指出朱子的立場傾向「決定論」，但從朝鮮儒者楊應秀在上文中所認為的朱子立場，寧可說是「自由意志」之立場，因為朱子在《集註》中又引用胡寅的「心學」解釋此章，可知在朱註中允許有「決定論」與「自由意志」兩種解釋的空間，所以朱子特別引程頤（1033-1107）與胡寅之解釋，程頤代表「窮理盡性知命」的近似決定論立場，⁴⁴胡寅則代表後者，但朱子顯然傾向伊川的立場。朝鮮儒者討論這章時，也特別注意程頤與胡寅兩人解釋之不同，⁴⁵而楊應秀在這裡則選擇朱子傾向「自

⁴⁴ 朱註引程伊川曰：「孔子生而知者也，言亦由學而至，所以勉進後人也。立，能自立於斯道也。不惑，則無所疑矣。知天命，窮理盡性也。耳順，所聞皆通也。從心所欲，不踰矩，則不勉而中矣。」又曰：「孔子自言其進德之序如此者，聖人未必然，但為學者立法，使之盈科而後進，成章而後達耳。」參見朱熹：《四書章句集注》，卷一，頁54-55。

⁴⁵ 例如朴知誠在所著《劄記—論語》（收入《韓國經學資料集成》，第18冊），就像是設問：「志學章圖註胡氏不可躐等之說，與程子成章後達之說，皆

由意志」之立場，但也顯見仍有朝鮮儒者在高度尊朱的原則下申論心學傳統。

3. 孔子「天命」觀的現代新詮：關於孔子的「五十而知天命」一語，上文歸納東亞思想史所見的「決定論」與「自由意志論」這兩種解釋取徑，近數十年在中外學術界中頗有合流之趨勢，而對「五十而知天命」一語提出更為圓融的解釋。

日本前輩學者宮崎市定（1901-1995）首先從思想史軌跡探討從孔子經墨子到孟子的「天」及「天命」思想之發展。墨子超越孔子的「天命」思想，而主張「天」是賞善懲惡的正義之神；孟子吸收「天命」說而創造了以民心為依據的革命思想。宮崎市定認為，從孔子到孟子的思想發展，必須考慮到墨子的存在，才能達到正確的理解。宮崎市定指出：孔子認為「天」與「天命」都無法從人間窺知，是理智以外的存在。孔子所主張的「仁」是人道，但人間之事多少還是受到不可知的「天命」之影響，這就是所謂「知命」。墨子不講「天命」而講「天志」，他把「天」視為正義之神，會對掌權者的善惡施以賞罰；然而這樣的理論在現實中的證據並不多見。孟子認為政治革命雖因「天命」而起，卻是由「人心」之歸趨所定，天命與歷史現象是不可分的。這種革命論因為有歷史主義之成分，所以突出了

是進就之工程也；不可半途廢之說，與程子勉進後人之說，皆是勸勉之意，而《集註》既載程說，又存胡說，何也？」曰：「程說為未學者言，胡說為已學者說，二說自不同也。為未學者言，故先之以勸勉之意，而後示以進就之工程；為已學者言，故先之以進就之工程，而後示以勸勉之意。」
（頁 225）

時間觀念，強調「天時」的重要性。⁴⁶

金谷治（1920-）對孔子「天命觀」的闡釋自成理路，他指出：在孔子之前，中國知識份子對於「人」的覺醒之歷程，首先表現為對於「人」在自然學與生物學上的意義缺乏興趣，而以「人」存在於社會、存在於政治中的思考為其主流；發展到孔子，主張「人」的獨特存在性憑藉社會道德而成形，同時又與神或自然界保持聯繫。孔子思想中所未觸及的自然學上的「人」之覺醒，不久之後便老莊道家中萌芽、開展，更進一步形成中國醫學的獨特傳統。

金谷治進一步指出：在孔子思想中「天」既是不可知的存在，則「天命」亦不可知；因此金谷治主張孔子所謂「五十而知天命」一語的涵義應該是：「悟出生命之不可知」乃為「知命」。⁴⁷孔子「五十而知天命」中，「天命」一詞自宋明以來一直被定位在「天賦德命」之上。金谷治從《論語》、《孟子》中對「命」一詞的諸多用例之分析，證明孔孟心目中的「天命」實指「無可違抗的命運」，而非「天賦之德命」；這是孔孟深刻自覺到人性活動有其侷限。但孔孟並不因此而放棄人為的努力。金谷治認為孔子思想中的「天」有其雙重性格，一面是支持人的存在、積極推展人的活動而令人信賴；另一面是阻止人

⁴⁶ 宮崎市定：〈中國古代における天と命と天命の思想——孔子から孟子に至る革命思想の發展〉，原刊於《史林》第46卷第1號，1963年1月，後收入氏著：《論語の新しい読み方》（東京：岩波書店，2000），頁164-204。

⁴⁷ 金谷治：〈人間觀の覺醒〉，收入氏著：《中國古代の自然觀と人間觀》〔金谷治中國思想論集【上卷】〕（東京：平河出版社，1997），頁268-286，尤其是頁274。

性活動、給與限制而令人畏懼。因此，分別來自這個相互矛盾的「天」之雙面性的「性」與「命」，理應不該有「一貫」的關係存在。從而，這個與人之稟性相對立而阻礙人性自體活動的「命」，遂成爲內省到人的有限性的動因；而「五十而知天命」一句話，應該可以看成是孔子對這個有限性之自覺的表白。

48

另外，日本學者大濱皓（1904-）指出：孔子在人類歷史的底層，見到了人力之無可爲：「道之行矣，命也；道之廢矣，命也。」命運左右了「道」的興廢，因此孔子思考「道」時不能跳過「命」，而「命觀」又與「天觀」緊密相連。孔子對「天」所賦予自己的命運很安心，孔子對「天」的看法有兩面：孔子說「不怨天」的時候，所埋怨的對象是自然法理；說「知我者其天乎！」的時候，「天」卻是人格神、主宰神。在信任天命的同時，孔子也強調「知天命」是成爲君子的條件。「知天命」者，瞭解自然與歷史的由來起源、瞭解維持自然及歷史的根源、瞭解貫通自然與歷史的必然性，從而瞭解在這樣的自然及歷史中的自我之命運。這種觀念並不是困於宿命的鎖鏈，也不是在必然中喪失了自我，而是發現了必然之中的可能性。孔子從政治性與現實性的角度來考量一般人習慣性的信仰，因此雖然對

⁴⁸ 金谷治：〈孔孟の「命」について——人間性とその限界——〉，原刊於《日本中國學會報》第8集（昭和31年，1956年10月），頁43-54；後收入氏著：《死と運命》（東京：法藏館，1987），頁89-117，尤其是頁106-107。另參金谷治：〈「天」について——孔子の宗教的立場——〉，《死と運命》，頁118-135；〈知命について——人間存在の自覺——〉，《死と運命》，頁136-166。

作為人格神或主宰神的「天」有所懷疑，但仍然予以承認。這是因為「五十而知天命」是對自然及歷史必然之理的認識，從時空之流中自覺到自己的位置。大濱皓認為這是理智的極致。孔子所謂「知天命」是朝向根源性的自由之轉捩點，這種自由就是「樂」的境界，也是悠遊於命運的境界。「居陋巷，人不堪其憂」，但卻不改其樂的顏回，以及「樂以忘憂，不知老之將至」的孔子，他們所引以為「樂」的即是「道」。⁴⁹

二十世紀日本文學家井上靖（1907-1991）撰寫孔子傳記，對「五十而知天命」之境界，有如下一段文字：⁵⁰

所謂知天命，是否即是這個意思？其一是領悟到上天賦予自身的差遣，再就是悟及此項事功既然置於上天嚴謹的天道運行之中，遂也無法期望事事順利，隨時都會遭遇意想不到的種種困難。——合此兩種領悟，應該就是知天命之意罷。

井上靖雖非學院派學者，但他寫孔子傳長達7年（1981-1988），其間親身尋訪魯都曲阜、齊都臨淄、陳都淮陽、宋都商丘、鄭都新鄭、蔡舊都上蔡與新都新蔡、衛都濮陽、齊桓公會盟之地葵丘、以及孔子周遊列國最後一站的負函（今之河南信陽）等地凡六趟。井上靖筆下的孔門師生栩栩如生，孔子精神尤躍然紙上，令人動容。井上靖對「五十而知天命」一語的解釋，既

⁴⁹ 大濱皓：〈孔子思想の三支點——道、命、樂〉，收入氏著：《中國古代思想論》（東京：勁草書房，1977），頁3-39。

⁵⁰ 井上靖著，劉慕沙譯：《孔子》（臺北：時報文化出版公司，1990），頁130。

掌握人秉天命而生，應勇於承擔生命之職責，又理解人生之有限性，亦即在「自由意志論」與「決定論」的解釋進路之中得其中道，頗得孔學之精神。

二十世紀日本漢學家吉川幸次郎（1904-1980）解釋「五十而知天命」一語云：「致力於文化建設，因為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為之的宿命。」⁵¹吉川幸次郎的解釋也是同時兼顧「五十而知天命」一語中，所蘊涵的主體自由與客觀限制兩個面向。

當代中國學人對孔子「五十而知天命」一語的新解釋，以錢穆（賓四，1895-1990）、徐復觀（1902-1982）、勞思光、劉述先（1934-）之說最稱善解。錢穆解「天命」一語云：「天命者，乃指人生一切當然之道義與職責。道義職責似不難知，然守道盡職而仍窮困不可通者，有之矣。何以當然者而竟不可通，何以不可通而仍屬當然，其義難知。遇此境界，乃需知天命之學」，⁵²又扣緊公山弗擾之召云：「人當以行道為職，此屬天命。但天命人以行道，而道有不行之時，此亦是天命。陽貨、公山弗擾皆欲攀孔子出仕，而孔子終不出。若有可為之機，而終堅拒不為。蓋知此輩皆不足與謀，枉尺直尋，終不可直。」⁵³錢先生以「五十而知天命」一語既肯定人以行道為職責之自由義，又認知道之不行為有其客觀限制義。徐復觀指出《論語》中的「性

⁵¹ 吉川幸次郎：《論語》（上）（中國古典選3）（東京：朝日新聞，1959-1963），頁52。

⁵² 錢穆：《論語新解》，收入《錢賓四先生全集》3（臺北：聯經出版事業公司，1998），引文見35。

⁵³ 錢穆：《孔子傳》，收入《錢賓四先生全集》4，頁33。。

與天道」，乃承「五十而知天命」之「天命」而來。孔子之「好古敏求」，「信而好古」，這是在外在經驗界中的追求；至「五十而知天命」，孔子進一步對於外在的經驗，賦與內在而先天的根源與根據。這種天命既不是傳統之「死生有命，富貴在天」的天命，亦不是如朱子所謂賦於物的「事物所以當然之故」；而是指道德的先天的內在的性質；這種性質，至《中庸》才進一步指出為「天命之謂性」。⁵⁴勞思光分析孔子的哲學立場是先區分「義」與「命」，對「自覺主宰」與「客觀限制」同時承認，各自劃定其領域；然後則就主宰性以立價值標準與文化理念，只將一切客觀限制視為資料條件。既不須崇拜一虛立之超越主宰，亦不須以事實代價值，或以自然代自覺；而這種自覺主宰亦不須求超離。於是，即在「命」中顯「義」，成為這種精神方向之主要特色。孔子不奉神權，不落物化，不求捨離，只以自覺主宰在自然事實上建立秩序，這就是孔子的「人文主義」。⁵⁵

劉述先最近對這個問題提出新闡釋。劉述先對孔子思想中隱含的「天人合一」一貫之道提出新解釋，他指出：（一）對於傳統神鬼以及天的信仰，孔子以不同的態度視之。（二）儒家思想一貫之道採兩個不同方向伸展。（三）孔子因天道而論人事。劉述先指出：孔子思想中「道」的存在與否取決於很強的「命」的因素，子曰：「道之將行也與，命也；道之將廢也

⁵⁴ 徐復觀：〈中庸的地位問題〉，收入氏著：《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1975），尤其是頁77。

⁵⁵ 勞思光：《新編中國哲學史》（一）（臺北：三民書局，1981-1988），頁139-140。

與，命也。」「命」指的常常是外在的命運，而「天命」卻關聯到內在，常常顯示了很深的敬畏與強烈的擔負感。但「天命」的來源固然來自於天，「命」的來源也還是同一個天。我們既可以理解內在於我們的「天命」，也有不可理解的同樣來自於天的外在的命運。因此我們必須結合這兩方面的體證，才能把握「知命」的深刻涵義。劉述先借用宋儒的術語來說，所謂的「知天命」乃在於必須同時體現「理命」（天命的稟賦）與「氣命」（外在的命運），就是接受自己只是個有限生命的事實，而在自己不可掌握的命限以內，發揚自己內在的稟賦，努力行道，但因有外在命運的限制，所以無論善惡皆以平順的態度加以接受。⁵⁶

綜上所述，現代中日學人對「五十而知天命」一語的解釋，大致認為這句話可以理解為孔子認識到客觀因素的限制性，而回歸人內在的稟賦，以「道」自任並力行之。人既不完全屈從「天命」，但也認識到人的自由的客觀局限，樂天知命。

三、日本儒者的解經方法（一）：「脈絡化」解經方法及其問題

現在，我們進一步分析日本儒者解釋「五十而知天命」一語時，所採取的解經方法。本章第二節有關「五十而知天命」的詮釋資料顯示：東亞儒者解釋「五十而知天命」一語，可以

⁵⁶ 劉述先：〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道——一個當代新儒學的闡釋〉，收入《儒家思想義涵之現代闡釋論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000），頁 1-26，尤其是頁 22-24。

區分爲「決定論」與「自由意志論」兩種解釋進路，並指出日本儒者的解釋，比較傾向於「決定論」解釋進路。本節接著指出：日本儒者解釋這句話時，採取兩種解經方法。第一是將「五十而知天命」一語置於解經者的時代思想脈絡中加以解釋。第二是扣緊人之實存情境以論孔子「五十而知天命」之原始涵義。兩者各有其方法論的問題。我們先討論第一種解經方法及其問題。

所謂「脈絡化」解經方法，就是將孔子「五十而知天命」一語置於解經者所處的時空脈絡中加以理解或印證。這種意義下的「脈絡化」解經方法，與孟子所提倡的「知人論世」（《孟子·萬章下·8》）解經方法貌同而實異。孟子的方法是將經典本文置於經典及其作者身處的時空脈絡之中解讀，⁵⁷但我們在這裡所說的，則是指解經者將文本置於解經者自己的時代或自己的思想脈絡中加以解讀這種方法。

日本儒者在「命定論」的時代思想氛圍中提出對孔子所說的「五十而知天命」的解釋，就與東漢以降命定說流行的時代思想氛圍桴鼓相應，並深深浸潤在命定說的思想之中。上節何晏解「五十而知天命」一語時引孔安國說：「知天命之終始也」，皇侃接著疏解說：「五十而知天命者，天命謂窮通之分也。謂天爲命者，言人稟天氣而生，得此窮通皆由天所命也」，⁵⁸這種

⁵⁷ 另詳黃俊傑：〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉，《臺大歷史學報》，第 28 期（2001 年 12 月），頁 193-206；Chun-chieh Huang, "Mencius' Hermeneutics of Classics," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, vol. 1, no. 1 (Winter, 2001), pp. 15-30.

⁵⁸ 同上註 12。

「決定論」色彩濃厚的解釋，實與東漢以降思想氛圍相表裡。漢儒有所謂「正命」、「遭命」、「隨命」等命定論之說，⁵⁹荀悅（148-209）《申鑒》云：「或問天命人事。曰：有三品焉。上下不移其中，則人事存焉爾。命相近也，事相遠也，則吉凶殊也。故曰：『窮理盡性以至於命』」，⁶⁰荀悅這種命定論的思想傾向，從東漢通貫到魏晉，是當時一般的思想氛圍。何晏與皇侃就是在這種命定論的氛圍中解讀「五十而知天命」一語。

從十七世紀伊藤仁齋以降，日本儒家常常以「非人力所能及」解釋孔子的「天命」，十八世紀懷德堂儒者中井履軒所謂「古人稱命，必在禍福遭遇上」⁶¹這句話很具有代表性。德川時代日本儒學史雖然反朱學者風起雲湧，但是他們多半接受命定論。這類命定論的言論屢見不鮮，久米訂齋（順利，1699-1784）有以下兩段話：⁶²

（1）修德延壽，國祚永命，常人見之，以為命可變，而疑定有生之初之言。孟子曰：「求之有道，得之有命。」朱子曰：「全其天之所付，不以人為害之。」故夫子曰：「不待命而貨殖。」程子曰：「竊造化之機」，朱子曰：「雖富貴之極，亦有品節限制，則是亦有命也。」若深

⁵⁹ 詳細討論參考：唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，第17章，頁540-582。

⁶⁰ 荀悅：《申鑒》（臺北：臺灣中華書局，1981年據漢魏叢書本校刊，四部備要本），頁11-12。有關荀悅思想與背景的分析研究，可參Chi-yün Chen, *Hsün Yüeh (A.D. 148-209): The Life and Reflections of an Early Medieval Confucian* (New York: Cambridge University Press, 1974)。

⁶¹ 同上註19。

⁶² 久米訂齋：《晚年謾錄》，收入《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1971），第2卷，頁11-12。

知此義，定有生之初者，何疑乎？

(2) 天之所命有順逆，而無正不正。大德有位祿壽，所謂順也。孔顏不有位祿壽，所謂逆也。在人有正不正，故順受其正，而桎梏而不死。

久米訂齋說：「天之命有順逆，而無正不正」，反映德川日本儒學界命定論之思想氛圍，孔子的「五十而知天命」一語正是在這種氛圍中被解讀。

這種「脈絡化」解經方法，固然可以使古今不斷為兩橛，使古人思想與現代解經者親切對話，但是因為對話的主體在於解經者而不是經典，從而衍生一些方法論上的問題，其中最為重大的就是：解經者將經典文本納入解經者的時代或個人思想脈絡中加以解讀，由於每位解經者的思想「脈絡」與經典的「脈絡」並不相同，不免強古人以就自己，造成某種「解釋的無政府主義」。

爲了探索這種「解釋的無政府主義」問題，我們可以從朱子的話開始討論。朱子說：「解說聖賢之言，要義理相接去，如水相接去，則水流不礙。」⁶³朱子強調解經「要義理相接去」，非常正確。但是，問題是：以何人的義理「相接」經典中的聖人之言？答案很明顯：以解經者心中的義理去「相接」。以「五十而知天命」這句話的解釋為例，朱子將孔子的「天命」納入他自己以「理」爲中心的哲學系統加以理解，「天命」就成爲宇宙萬物運行之「理」。我們可以說，朱子將孔子置於他自己

⁶³ 黎靖德編：《朱子語類》，卷19，頁347。

的思想脈絡中理解，頗有屈人從己之嫌，朱子後學更是如此，於是，《論語》中孔子的原始語境之遭受扭曲乃成爲不可避免之事。十七世紀日本古學派的伊藤仁齋就看出了朱子以及陳淳（北溪，1159-1223）對「五十而知天命」之解釋的問題，伊藤仁齋說：⁶⁴

聖人既曰「天道」，又曰「天命」，所指各殊。學者當就其言各理會聖人立言知本指。蓋一陰一陽往來不已之謂天道；吉凶禍福不招自至之謂命，理自分曉。宋儒不察，混而一之，於聖經特甚矣。陳北溪《字義》曰：「命一字有二義，有以理言者，有以氣言者。」其說出於考亭，杜撰特甚。觀其所謂理之命者，即聖人所謂天道者。而獨於聖人所謂命者，推為氣之命。故天道天命混而為一。而聖人所謂命者反為命之偏者，可乎？聖人既曰天道，又曰天命，則可知天道與天命自有別。北溪又謂有理之命，又有氣之命。而氣之命中，又有兩般。嗚呼！聖人之言奚支離多端，使人難曉若此邪？

伊藤仁齋本其古學本色，企圖還原孔子發言時的原始語脈，他認為「吉凶禍福不招自至之謂命」，是否完全能夠完全掌握孔子「五十而知天命」之原始意涵，仍有待商榷，但是，伊藤仁齋指出朱子與陳淳的解釋逸脫於孔子的原始語脈之外，則有其充分的理由。

⁶⁴ 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》〈卷之五〉，卷之上，頁16-17。

日本儒者將孔子的「五十而知天命」一語放在他們時代的「命定論」脈絡中加以解釋，這種「脈絡化」解經方法潛著「解釋的無政府主義」的問題，確實是一個經典詮釋的方法論問題，因為如果每一位解經者，都從自己時代思想脈絡解釋經典的文本，那麼，每個不同時代的解經者可以家自為說，人自為書，此亦一是非，彼亦一是非，人人自求其「心解」，⁶⁵於是，正如徐光啓（子先，1562-1633）所說：「讀古人書，往往各有所會心。當其獨契，不必喻諸人人，並不必印諸著書之人」，⁶⁶「解釋的無政府主義」終不可避免。這個問題如何解決，確實是「脈絡化」解經方法必須面對的挑戰。

總而言之，「脈絡化」的解經方法從經典文本中所開發的「意義」，基本上是經典對解讀者的「涵義」，遠大於經典本身的「意義」。經由這種「脈絡化」方法所解讀的，主要是解經者個人及其時代經由經典而折射的思想，頗有「古為今用」之意。

四、日本儒者的解經方法（二）：「即存在以論本質」之解經方法及其問題

⁶⁵ 張載（橫渠，1020-1077）說：「心解則求義自明，不必字字相校」，見張載：《經學理窟》，收入《張載集》（北京：中華書局，1978），頁276，「心解」二字出此。張載又說：「誦詩雖多，若不心解而行之，雖授之以政則不達，使於四方，言語亦不能，如此則雖誦之多悉以為？」亦強調「心解」之重要性，見《張子語錄》，收入《張載集》，引文見頁309。

⁶⁶ 《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1971），卷107，杜知耕《幾何論約》條引徐光啟之語，此條資料承湖南大學李清良教授提示，至深感謝。

(一) 釋義

從「五十而知天命」一語的詮釋史，所呈現的第二種包括日本儒者在內的東亞儒者解經方法是：即「存在」以論「本質」。這種解經方法雖然可能以不同的解釋策略解讀文本，但是這些解釋策略都建立在一個共同的假設之上：經典文本（例如「天命」）的意義，只有在實存情境中才能加以正確的解讀。換言之，這種方法假定：抽象的概念或命題（如「五十而知天命」），只有在具體的時空的情境或實踐之中，才能獲得瞭解。

(二) 運用

這種解經方法的實際運用，大致主張將經典文本的概念或命題，置於解經者之具體實踐的情境之中，才能掌握其真正的涵義。這種解經方法在日本德川思想史上反朱子學的儒者中，表現得最為明顯。我們以批判朱子不遺餘力的伊藤仁齋為例加以說明。

孔子說：「五十而知天命」這句話中的「知」應作何解？這個問題是探討解經方法的異同的一個重要指標。朱子答覆學生的問題時說：⁶⁷

知天命，是知這道理所以然。如父子之親，須知其所以親，只緣元是一箇人。凡事事物物上，須是見它本原一線來處，便是天命。

朱子將「知天命」解為「知這道理所以然」，是一種認知意義

⁶⁷ 黎靖德編：《朱子語類》，卷4，頁552。

的「知」，將「天命」視為可知可解的「道理所以然」。

相對於朱子對「知」的解釋，伊藤仁齋對「知」字別有見解，他說：⁶⁸

聖人所謂知者，與後儒所謂知者，亦夔然不同。所謂知也者，自修己而及乎治人，自齊家而及于平天下，皆有用之實學。

伊藤仁齋在修齊治平等所謂「有用之實學」的脈絡中理解「知」的涵義。伊藤仁齋將孔子的「知」解釋為一種實踐論意義的「知」，而不是一種知識論意義的「知」。伊藤仁齋由此解釋孔子「知天命」就是「夫子已達《詩》、《禮》，而實行無惑」⁶⁹之意。伊藤仁齋這種解釋之中，潛藏著一種假設：經典文本中的「本質」性意義，只有在具體的實踐的「存在」過程中，才能被正確解讀。用傳統中國的語彙，我們可以說：伊藤仁齋以及許多古學派儒者，都分享「理在事中」的基本假設。

以「理在事中」作為理論基礎，伊藤仁齋及其古學派門徒，就可以賦古典以新義，並對朱子學的解經典範施予重擊。伊藤仁齋之子伊藤東涯（1670-1736）就批判朱子說：⁷⁰

「五十知天命」，與「不知命，無以為君子也」同意，先儒以為聖人物格知至之境，全體大用無不明之事，是不可曉。其說蓋自學術上來，以與《大學》符，不徒注

⁶⁸ 伊藤仁齋：《語孟字義》，卷之上，頁30。

⁶⁹ 伊藤仁齋：《論語古義》，卷3，頁16。

⁷⁰ 伊藤東涯：《閒居筆錄》，收入《日本儒林叢書》，第1卷，頁42。

解之差也。

古學派儒者認為以朱子為代表的宋儒本《大學》解《論語》，不符孔子原意。古學派學者認為孔子的原意，只有在具體存在的實踐行為與活動之中才能掌握，伊藤仁齋對孔子所說「吾道一以貫之」一語，提出如下的解釋：⁷¹

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？

伊藤仁齋在以上這段解釋中主張「忠恕所以一貫之道也，非以忠恕訓一貫也」。仁齋以為，只有通過「忠」「恕」這種具體實踐行動，才能彰顯孔子的「道」的一貫性。他這種說法充分體現「即存在以論本質」的解經方法。

除了古學派儒者之外，批判朱子學的荻生徂徠也採用這種「即存在以論本質」的解經方法，他這樣解釋孔子的「五十而

⁷¹ 伊藤仁齋：《論語古義》卷2，頁53-54。

知天命」：⁷²

五十命為大夫（〈內則〉），五十而爵（〈王制〉），以行先王之道於其國。學之效，至是而極矣。然五十始衰（〈王制〉），故自此之後，不可復有所營為。故五十而爵不至，有以知天命也。孔子又曰：「知我者其天乎？（〈憲問〉）」知天之命我以傳先生之道於後也。宋儒之解，過乎高妙，所以蓋乎聖人之道而流乎佛老也。

徂徠引用《禮記》等古典說明「五十命為大夫」，從具體生命歷程闡釋「五十而知天命」的意義。

（三）問題

這種「即存在以論本質」的解經方法，固然可以對朱子學的思想系統施以強有力的批判，摧毀朱子在「人」的世界之上另立一個「理」的世界的解經典範，但是，這種解經方法卻也衍生一個問題，那就是：「人之存在的超越性的失落」問題。因為德川時代日本古學派的伊藤仁齋等人，將「道」理解為「人倫日用」之「道」，並強調在「人道」中尋覓「天道」的消息，所以，經由這種解經方法，儒家經典中的「人」就成為扁平的人或一度空間的人，人之存在的超越性依據遂頓然失落。這種「即存在論本質」的解經方法，對於儒家經典中許多涉及超越性問題的篇章，就顯得掌握無方，更遑論開發其博厚高明的深刻意義了。

爲了說明這種解經方法中所潛藏的「人之存在的超越性之

⁷² 荻生徂徠：《論語微》，頁 28。

失落」的問題，我們以《孟子·盡心上·2》的解釋加以說明。

《孟子·盡心上·2》孟子曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」這句話言簡意賅，意蘊無窮。孟子思想中從「盡心」到「知性」到「知天」的思想，從「心」的「擴充」進而溝通人我，貫通天人，躍入「上下與天地同流」之境界，充分展現孟子思想中人之存在的超越性的根源。二千年來東亞儒者對孟子這句話的解釋眾說紛紜，各種詮釋很明確地反映解釋者的思想立場。朱子從《大學》「格物致知」立場解釋這句話說：⁷³

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。

朱子立一「理」以解釋「心」、「性」、「天」，引起日本與朝鮮儒者之撻伐，朝鮮儒者丁茶山(1762-1836)就批判朱子說：⁷⁴

至於大學之格物致知，所格者，物有本末之物；所致者，知所先後之知。身與物為本末，修與治為先後，此與知

⁷³ 朱熹：《孟子集註》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，1982），頁349。

⁷⁴ 丁若鏞：《孟子要義》，收入氏著：《與猶堂全書》第2集（漢城：景仁文化社，1973），卷二，頁36下半頁。

性知天之論原不相干。且所謂知性者，欲知吾性之能樂善取惡，一念之萌，以率以修，以達天德也。若以理為性，以窮理為知性，以知理之所從出為知天，遂以知理之所從出為盡心，則吾人一生事業推有窮理一事而已，窮理將何用矣？夫以理為性，則凡天下之物，水火土石草木禽獸之理皆性也。畢生窮此理而知此性，仍於事親敬長忠君牧民禮樂刑政軍旅財賦實踐實用之學，不無多小缺欠。知性知天，無或近於高遠而無實乎？先聖之學斷不如此。

丁茶山批判朱子的「理」學，他反對在人的實存情境人倫日用之外另立一個「理」以駕御這個世俗世界。韓儒丁茶山的意見，與十七世紀日本伊藤仁齋的說法頗可互相發明，仁齋解這句話說：⁷⁵

盡心者，謂擴充四端之心，而至於其極也。知性者，謂自知己性之善而無惡也。言自能盡其心者，知其性之善可以擴充也。苟能知其性之善，則知天亦自在其中矣。蓋性則天之所命，善而無惡，故曰知性則知天矣。

仁齋強調「天之所命」只能在人「心」之中尋求。仁齋又說：⁷⁶

孟子之書，自首至終，通貫一意，別無他說。所謂「知性」者謂知性之善，「養性」者謂養性之善，皆以性之

⁷⁵ 伊藤仁齋：《孟子古義》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》第9卷，卷之七，頁283。

⁷⁶ 同上書，頁284。

善而言。一無「知性之理」之說。所謂「心」者，皆指仁義之良心而言，又無以「心之量」而言者也。大凡欲讀孟子之書者，當以孟子之言相證。不可以己之意解之，若舊解所說者，皆臆度之見，非孟子之本旨也。

這段話雖然說得義正詞嚴，批判朱子「理」學固然雄渾有力，但就探掘孟子性善論的超越根據而言，終嫌尚有一間未達。之所以如此，主要是受限於這種「即存在論本質」的解經方法，伊藤仁齋只從人之實存面向看人，忽視人之實存面向之外尚有所謂「上下與天地同流」的超越面向。

總結本節所論，「即存在以論本質」是日本儒家經典詮釋史常見的一種解經方法，是東亞文化圈中的具體性思維傳統的一種表現。東亞文化圈的思想家，常常從具體而特殊的事象中，抽離抽象而普遍的命題。在這種思維傳統之下，包括日本儒者在內的東亞許多儒者，常常在具體的實存情境中解讀經典文本的意義。他們傾向於主張只有在具體的時間與空間交錯的情境或條件中，才能正確掌握經典文本中的抽象概念或普遍命題的意義。這種解經方法雖然深具所謂「實學」的性質，但是也常常不能免於「人的超越性之失落」的問題。

五、結論

本章以孔子所說「五十而知天命」這句話為中心，首先檢討二千年來中日韓儒者對這句話的解釋，我們發現大致可以區分為「決定論」與「自由意志論」兩大解釋傳統，到了當代中日學者手中，這兩種解釋進路融而為一，認為孔子這句話可以

理解為孔子在「必然」的侷限之中，看到了人的「自由」。

本章接著分析兩千年來日本儒者解釋「五十而知天命」時所採取的兩種解經方法：第一種是「脈絡化」解經方法，第二種是「即存在以論本質」的解經方法，各有其解釋策略上之優勢，但是，第一種方法潛藏者「解釋的無政府主義」的危機，第二種方法則常出現「人之存在的超越性之失落」之問題。

從本章所分析日本儒學史上常見的這兩種解經方法來看，所謂「脈絡化」方法將文本置於解經者所身處的時空脈絡中加以解讀，這是一種「具體性」的思維習慣。其次，所謂「即存在以論本質」的解經方法強調在經典文本中的思想之實存的性格，更是一種典型的具體性思考方式。所以，總結本章討論之內容，我們發現：具體性思維傾向在包括日本在內的東亞儒家經典詮釋傳統中，實居於舉足輕重的地位。