

第九章

日本儒家經典詮釋傳統的特質： 「實學」的日本脈絡

一、引言

這部書追溯的是《論語》這部經典跨文化之旅的軌跡。在本書〈自序〉裡，我曾提出這部書關懷的問題有二：

（一）《論語》東傳日本之後，在日本儒者手上經歷何種詮釋之轉折變化？

（二）德川《論語》學的變化歷程呈現何種經典解釋學的涵義？

全書共十章的篇幅，都環繞著以上這兩個問題展開討論。第一章從中日儒學史脈絡析論中日儒者基本上認為「經典」包括社會政治面向、形上學面向與心性論面向。相對於中國宋明理學家扣緊人性論、「理一分殊」以及「危微精一」之十六字心傳作為建立正統性的三大指標，¹德川日本儒者所認知的正統儒學在於以強烈的社會政治取向，而落實在人倫日用之上的「實學」。第二章則探討中國儒家經典中的若干重要概念如「中國」、「道」、「天命」等，在東傳日本之後，都不同程度上經歷某

¹ 參考 John B. Henderson, "Touchstones of Neo-Confucian Orthodoxy," in Ching-I Tu ed., *Classics and Interpretations: the Hermeneutic Traditions in Chinese Culture* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2000), pp.77-84.

種「脈絡性的轉換」，以使中國經典更適應日本的文化風土，這也是日本儒學的「實學」取向的一種表現。本書第三章指出，《論語》與《孟子》東傳日本之後，孔孟政治思想對德川日本政治體制，具有某種潛在的威脅，所以，德川儒者（尤其是荻生徂徠）以「先王之道」解孔子的「道」，企圖拆除孔子政治思想中可能引爆的雷管（雖然未必完全成功），使《論語》更能融入德川政治與社會之中。此外，《論語》中所見的「夷夏」之防這項價值理念，也歷經日本儒者賦予新詮釋，他們以「文化認同」解構「夷夏」之防中的「政治認同」，從而使日本讀者誦讀《論語》而心無罣礙。相對於孔子而言，孟子的政治理想主義與日本天皇體制牴觸甚大，許多日本儒者對孟子批判撻伐不遺餘力，高松芳孫批判孟子「亂聖人之道」，²痛斥孟子為「仁義之賊，〔…〕聖人之大罪人」，³甚至亦有二十世紀漢學家痛感「中國國體易姓革命之不幸」。⁴孟子其人及其思想與日本萬世一系的天皇體制之間，實存有高度緊張性。這是在中日交流史上，《論語》遠較《孟子》更能為日本儒者接受的主要原因。本書第四章分析十七世紀伊藤仁齋對《論語》所進行的護教學的解讀，第五章討論十七世紀末葉荻生徂徠的政治論述的解讀，各自代表德川時代日本《論語》詮釋學的一種典型。本書第六、七、八章也分別討論日本儒者對《論語》的重要篇

² 高松芳孫：《正學指要》，收入《日本儒林叢書》，第11卷，頁37。

³ 高松芳孫：《正學指要》，收入《日本儒林叢書》，第11卷，頁46。

⁴ 宇野哲人：《支那文明記》（東京：大東館，1912），收入小島晉治編：《幕末明治中國見聞錄集成》（東京：ゆまに書房，1997），第8卷。引文見中譯本：宇野哲人著，張學鋒譯：《中國文明記》（北京：光明日報出版社，1999），頁194。

章如「學而時習之」、「吾道一以貫之」以及「五十而知天命」等章的解釋，其言論很具體地顯示日本儒者對孔子思想的理解及其思想傾向，在於「實學」的思想進路。

從東亞比較儒學史的視野來看，日本儒者之所以必須重新解釋《論語》，個別儒者各有不同的原因。但是，從伊藤仁齋以降，德川儒者都在不同程度之內對朱子學展開凌厲的批判，他們透過重新解釋經典而摧毀從十二世紀以降程朱學派所建立的「理」的形上學世界。他們也透過對經典的重新解釋，而建構以「實學」為特色的日本儒學。

二、作為「理」學的反命題的德川實學：《論語》詮釋學的反朱學面向

現在，我們的問題是：德川日本儒者的《論語》詮釋學如何展開其「實學」之特質？正如本書第一章指出，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。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。從德川日本儒者解釋《論語》的言論看來，日本儒者主要從社會政治面掌握《論語》的「經典性」，並通過社會政治性以解構經典的形上學面向，重新解讀經典的心性論面向。

中國儒學從十一世紀二程兄弟到十二世紀的朱子（晦庵，1130-1200），吸納佛道二教的思想資源，融舊鑄新，建構了一個以「理」為中心的形上學與宇宙論的思想世界。在程朱的「理」學思想世界中，傳統儒家的諸多經典及其所承載的價值理念，

都獲得嶄新的詮釋。在朱子的重新編構之下，《四書》取代了《五經》的權威，預告了中國近代性的來臨。「理」或「道」成爲宇宙萬物運行的最高原理，也是日用常行的道德規範，「理一」而「分殊」。

但是，自從十七世紀以後，東亞思想界卻興起了綿延不斷一波又一波的批判朱子學的聲浪。朱子苦心孤詣所建構以「理」作爲基礎的形上學世界，遭受到來自清代（1644-1911）中國、德川時代（1600-1868）日本以及朝鮮朝（1392-1910）朝鮮等東亞儒者無情的攻擊與批判，其中較爲渾雄有力的當推德川初期十七世紀古學派的伊藤仁齋與古文辭學派的荻生徂徠，十八世紀中國的戴震（東原，1723-1777），以及十八世紀下半葉的中井履軒（積德，1732-1817）等人。他們對朱子學的批判，常通過對儒家經典的再詮釋而進行，《論語》是許多東亞儒者（尤其是日本儒者）最重視的一部經典。

德川日本《論語》詮釋學的第一種類型，就是作爲護教學的經典詮釋學，以伊藤仁齋爲代表。本書第四章分析伊藤仁齋之重新解釋《論語》，以經典註疏或解釋作爲手段，企圖達到激濁揚清，重構經典原義，並批駁異端的目的。伊藤仁齋批判宋儒說：⁵

孔孟之學，厄於註家久矣。漢晉之間，多以老莊解之。
宋元以來，又以禪學混之。學者習之既久，講之既熟，

⁵ 伊藤仁齋：〈同志會筆記〉，《古學先生詩文集》（近世儒家文集集成第1卷，東京：株式會社ペリかん社，1985），卷5，頁28-29，總頁110-111。

日化月遷，其卒全為禪學見解。而於孔孟之旨茫乎不知其為何物，雖有大智辨，為之解其縛，拔其釘，而終不能使其回首焉。噫！余每教學者，以文義既通之後，盡廢宋儒註腳，特將語孟正文熟讀翫味二三年，庶乎當有所自得焉。

仁齋的《論語》學是一種具有護教學特質的經典詮釋學，在方法上企圖透過訓詁學的操作，以解決經典詮釋學的問題。他的訓詁學方法的具體操作，是回到孔門師生對話的原始語境，釐清《論語》字詞之「古義」，批判宋儒（特別是朱子）的詮釋脫離了古代儒學的脈絡，指出朱子的詮釋是一種「語境的錯置」。伊藤仁齋透過經典原始語境的還原，釐清《論語》中關鍵字詞如「道」或「仁」的古義，將《論語》與諸經融為一爐而冶之，批判朱子的詮釋系統，並建構「古學」派的經典詮釋典範。伊藤仁齋很細膩但精巧地將孔子所說「吾道一以貫之」的「貫」字從朱子所解釋的「通」，回歸到以「忠恕」之道「統」「五行百常」等人倫日用之德行。伊藤仁齋從孔學的重要關鍵如「一貫之道」的詮釋入手，切中肯綮。就對《論語》的詮釋而言，伊藤仁齋對朱子的批判，確實一語中的，切中要害。伊藤仁齋早於清儒百年就從「一以貫之」一語入手，顛覆朱子的《論語》解釋系統，展現反朱子「理」的有力論述。伊藤仁齋的《論語》學企圖通過闢佛老、批宋儒，而完成孔學中的「道」之古義的重建。就這一點而言，伊藤仁齋的《論語》詮釋學實具有濃厚的護教學的性質。

德川日本儒者的《論語》詮釋傳統中所見的反「理」學的解經方法，固然多元多樣，但其中最重要的就是「即存在以論

本質」的方法。孔子所說「五十而知天命」這句話內容平實但意涵深刻，二千年來中、日、韓儒者對這句話說解紛紛，但不出「決定論」與「自由意志論」兩大解釋傳統，到了二十世紀中日學者手中，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」。本書第六章指出，日本儒者解釋「五十而知天命」時，大致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，第一種方法潛藏著「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，或解經者的思想脈絡中加以解讀。這是一種傾向「具體性」思考的思維習慣，深具東亞文化之特色。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，具體性思維傾向在日本儒家經典詮釋傳統中，實居於舉足輕重的地位，而且成為日本儒者反對朱子「理」學的思想武器。

三、作為政治論述的德川實學：《論語》詮釋學的經世性格

德川時代日本儒者《論語》詮釋學的第二種類型，就是作為政治論述的經典詮釋學。日本儒者所建構的經典詮釋傳統的第二個突出面向，寓有極其強烈的經世性格。這是德川實學思

想的另一種表現。

孔子在《論語》中兩度以「一以貫之」一語形容他所抱持的「道」，本書第七章分析德川日本儒者對這句話的解釋，顯示政治之解釋取向。在「吾道一以貫之」的詮釋史上，南宋大儒朱子（晦庵，1130-1200）實居分水嶺之地位。朱子以「通」釋「貫」，並主張必先掌握事物的「分殊之理」才能「一以貫之」，掌握「一本之理」。朱子的詮釋，對朱子以前為融舊鑄新，對朱子以後儒者則為開宗立範，在《論語》詮釋史實居樞紐之地位。十三世紀以後，中國追求景從朱子對孔子之「道」的詮釋典範者固然甚多，但批判攻擊者亦在不少，可分為兩大陣營：一是來自王陽明及王門諸子的「整體論的批判」，主張必先立乎其大，才能識其小；亦即主張「一本」優先於「萬殊」，並較「萬殊」重要。二是來自清儒的「內在論」的批判，主張抽象性內在於具體性之中，並受具體性所決定；亦即主張「一貫之道」只能內在於並見之於「忠」「恕」等具體行為之中。⁶

日本儒者將孔子「一以貫之」的「道」解釋為「先王之道」，是具體的制度設施與人為造作，而不是抽象的、具有普遍必然性的、宇宙萬物之「所以然」的形上之「理」。日本儒者以「統」釋「貫」，而不是如朱子以「通」釋「貫」。日本儒者也以「仁」釋「一」，他們著重人與人之間的互動，反對形上之「理」對人間萬事萬物的宰制。

⁶ 參看黃俊傑：〈孔子心學中潛藏的問題及其詮釋之發展：以朱子對「吾道一以貫之」的詮釋為中心〉，《法鼓人文學報》，創刊號（2004年7月），頁19-38。

德川時代日本儒者對孔子「吾道一以貫之」一語的解釋，也部分地體顯日本儒者採取「即存在論本質」的解經方法。這種解經方法主張將經典文本的概念或命題，置於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。從德川時代日本儒者對孔子「吾道一以貫之」一語的解釋，我們可以發現日本儒者傾向於從先王所造作的典章制度與政法禮儀的社會政治脈絡中，掌握孔子的「道」之具體涵義。在日本儒者的解釋中，人的主體性或主體道德，只有在群體性之中才能充分發展，也才能取得意義。

德川儒者這種「即存在論本質」的方法，在本書第五章所分析的荻生徂徠的《論語》詮釋學中表現得最為深切著明。徂徠採政治之觀點進入孔子的思想世界。在徂徠的政治性的解讀之下，孔子心目中的「聖人」變成政治領袖「先王」，是禮樂政刑等政治制度與設施的建構者。也在同樣的政治性的解讀之下，徂徠將講求治平之術的《六經》的位階放在《論語》之上。荻生徂徠的《論語》學之基本性質是一種作為政治論述的經典詮釋學，這是德川儒學的「實學」精神的表現。

四、結論

「橫看成嶺側成峰，遠近高低各不同」，德川時代日本儒家學者各立門戶，交相攻訐，思潮激盪，波濤洶湧。德川儒者常常一門之中，諸家兼採；各派之間又相互影響，構成德川思想史的萬花筒。所以，德川思想史的解讀可以採取多元多樣之

角度。本書從德川儒者的《論語》詮釋史這個角度切入，我們發現：德川儒者的《論語》解釋學在外部形式上表現為對朱子學解釋典範的批判、揚棄與超越；在思想內容上沿著從朱子學的「自然」（nature）即「文化」（culture）的思想模式，向「自然」與「文化」分道揚鑣的道路發展。在德川儒者透過對《論語》的再解釋，而重新建構的孔學世界中，「人」與「天」的連繫被切斷，「天命」與人心不再互通，「天」不再是人可知可感之超越實體。於是，孔子所說：「知我者，其天乎？」、「五十而知天命」等生命的體證之言，對日本儒者都成為難以體認的命題，或至少必須予「存而不論」的命題。孔子的「道」的超越性格被抖落了，伊藤仁齋說：「〔...〕凡聖人所謂道者，皆以人道而言之。〔...〕道者，人倫日用當行之路。」⁷又說：「人外無道，道外無人」，⁸道在俗中，仁齋強調「道」的人間性與社會性。荻生徂徠則更進一步，徂徠宣稱「孔子之道，即先王之道也」，⁹又說：「大抵先王之道在外，其禮與義，皆多以施於人者言之」，¹⁰這是政治論述意涵濃烈的經典詮釋學。

總而言之，貫穿德川日本《論語》詮釋史的是所謂「實學」的思想傾向。用伊藤仁齋的話來說，所謂「實學」就是「以實語明實理」。¹¹正是這種具有日本文化特色的「實學」精神，撐

⁷ 伊藤仁齋：《孟子字義》，收入井上哲次郎、蟹江義九編：《日本倫理彙編》（東京：育成會，1901），卷上，「道」，頁18-19。

⁸ 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。

⁹ 荻生徂徠：《論語徵》，頁62。

¹⁰ 荻生徂徠：《辨名》，「恭敬莊慎獨」，第6條，頁228。

¹¹ 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

起德川三百年的日本《論語》學，重建並強化東亞儒學傳統的經世性格，但也滅殺甚至拋棄了人之價值的存有論的根源。其所得在此，其所失亦在此。

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，至於縱橫捭闔，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。