

東亞儒學史研究的新視野：儒家詮釋學芻議

黃 俊 傑*

一、引言

在東亞研究的諸多領域中，東亞儒學史的比較研究是一個極具發展潛力的課題。學界前輩過去對東亞儒學比較研究已提出呼籲，早在 1966 年 3 月阿部吉雄（1905-）教授在東京大學文學院屆齡退職前的演說中，就曾呼籲日本學者掙脫日本民族中心論，以比較之觀點研究中、日、韓儒學之發展。¹1976 年 8 月 7 日上午，余英時（1930-）教授在臺北以〈清代儒學與知識傳統〉為題發表演說，亦嘗呼籲學者從比較思想史之立場，注意儒學在日、韓、越等鄰邦之發展。²在這個比較思想史研究的新領域裡，現有論著多著眼於儒學與東亞現代化之關係，³雖然

* 臺灣大學歷史學系教授/中央研究院中國文哲研究所籌備處合聘研究員。

¹ 阿部吉雄：〈日鮮中三國の新儒學の發展を比較して〉，《東京支那學報》第 12 號，頁 1-20；Abe Yoshio, “The Characteristics of Japanese Confucianism,” *Acta Asiatica*, 5 (Tokyo: Toho Gakkai, 1973), pp. 1-21；阿部吉雄著，龔霓馨譯：〈中國儒學思想對日本的影響——日本儒學的特質〉，《中外文學》第 8 卷第 6 期（1979 年 12 月），頁 164-177。阿部吉雄也撰寫專著，探討日本朱子學與朝鮮之關係，參看阿部吉雄：《日本朱子學と朝鮮》（東京：東京大學出版會，1965 年，1975 年），尤其是頁 489-561。

² 並參看余先生落實他的呼籲的論文：余英時：〈戴東原與伊藤仁齋〉，《食貨月刊》復刊 4 卷 9 期（1974 年 12 月），頁 369-376。

³ 例如 1988 年 9 月 28 日至 10 月 1 日，日本上智大學召開「儒教與亞洲社會

有少數研究論著探討東亞儒學內部之問題，⁴但較為全面的比較研究，仍是江山有待。

東亞儒學史的比較研究進路甚多，一隅不足以舉之。例如，我們可以扣緊儒學傳統中的核心概念如「心」、⁵「公」、「私」、⁶「義」、「利」、「王」、「霸」等進行比較研究，也可以針對東亞儒者如伊藤仁齋（維楨，1627-1705）與戴震（東原，1723-1777）

——亞洲儒教社會的比較研究（中國、朝鮮、越南、日本）」研討會，溝口雄三發表主題演講，題為：〈儒教與亞洲社會：今日的意味〉。這次研討會的論文，大部分都發表在《思想》1990年6月號（東京：岩波書局，1990年）的《儒教とアジア社會》專號。1990年11月28日至29日，日本的第一屆漢字文化論壇召開會議，主題是：《儒教復興的思考》。1992年9月26日，國立清華大學與日本大阪大學合辦「東亞儒學與近代」國際研討會，也是環繞著這個主題展開討論。關於儒學與東亞地區現代化，最近的論著有：黃秉泰：《儒學與現代化——中韓日儒學比較研究》（北京：社會科學文獻出版社，1995年）；黃俊傑：〈戰後臺灣的近代化としての展望——儒家思想の關連を著目して〉，《町田三郎教授退官紀念中國思想史論叢》（福岡：町田三郎教授退官紀念論文集刊行會，1995年），下卷，頁262-300。

⁴ 例如：阿部吉雄：〈日鮮中三國の新儒學の發展を比較して〉；阿部吉雄：《日本朱子學と朝鮮》；青木晦藏：〈伊藤仁齋と戴東原〉，《斯文》第8編第1號，頁21-49；第2號，頁16-43；第4號，頁21-27；第8號，頁25-30；第9編第1號，頁19-25；第2號，頁21-31；高橋正和：〈孟子字義疏證と語孟字義〉，《別府大學國語國文學》，10，收入《中國關係論說資料十一》（1969年），第一分冊（上），頁553-556；錢穆：〈朱子學流衍韓國考〉，《新亞學報》，第12卷（1977年8月1日），頁1-69；王家驊：《日中儒學の比較》（東京：六興出版，1988年，1991年）；黃俊傑編：《儒家思想在現代東亞：日本篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1999年）。

⁵ 關於中日儒學史中「心」的概念之比較，參看相良亨：〈日本の「心」〉及溝口雄三：〈中國の「心」〉，二文均刊於《文學》第56卷第6號（1988年6月）。

⁶ 參看溝口雄三：〈中國の「公、私」〉；田原嗣郎：〈日本の「公」「私」〉，均收入溝口雄三：《中國の公と私》（東京：研文出版，1995年），頁42-132。

加以比較，⁷但是，更值得深入研究的則是公元第十世紀以後，東亞儒者對經典的解釋及其所顯示的涵義。近一千年來中國、日本、韓國、臺灣、越南等地區儒者對儒家經典或概念之重新解釋，係東亞儒學史之重要現象，舉例言之，十七世紀德川時代（1603-1868）日本儒者伊藤仁齋對《論語》與《孟子》等經典中的「道」等概念都提出新解，石田梅岩（1685-1744）解釋儒學之「理」不僅具有倫理性質，也具有市場規律的內涵。凡此種種都一再顯示：儒學傳統之所以歷經世變而能保持活力，不斷創新，乃是由於歷代儒者不斷地出新解於陳編之中。這種對儒學的詮釋與再詮釋，構成東亞思想史的重要現象之一，值得我們努力加以探討。

以《論語》這部經典為例，自從十七世紀德川儒者伊藤仁齋推崇《論語》為「最上至極宇宙第一書」⁸以降，三百年來廣受日本思想家之推崇。德川時代以降，日本保存並校勘出版若干中國早已亡佚的古版《論語》和《論語》注解，頗具文獻價值。德川時代的日本儒者不受科舉制度的束縛，其經典解釋較為自由。明治以後，日本學者率先以近代西方學術的方法對東方的聖經《論語》進行研究，取得重要成績。現代日本社會的各界人士對《論語》極度愛好，研究也不曾中斷，提出各種新解釋，積累可觀成果。所以，研究十七至二十世紀日本的《論語》詮釋史，不僅可以窺見近世日本漢學思想史上的一些重要傾向（例如所謂「和魂漢才」，「神儒一致」，「華夷變態」和「東

⁷ 余英時：〈戴東原與伊藤仁齋〉，《食貨月刊》復刊4卷9期，頁369-376。

⁸ 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年），第3卷，論語部一，〈總論〉，頁4。

洋盟主」等），同時也可以發現東亞各國倫理思想的一些共同特徵，及其對佛教與基督教的態度和回應。近三百年來日本儒者解釋《論語》之著作可謂車載斗量，但是，日本儒者是在德川以降日本特殊的時空脈絡之中重新解釋《論語》，例如伊藤仁齋所面對的是德川時代封建制度及其對思想的制約，⁹是朱子學之一變而成爲爲封建體制辯護之思想體系，因此乃起而反對朱子學。¹⁰他們解釋《論語》的脈絡性（contextuality）與中國儒者解釋《論語》之脈絡性差異甚大。¹¹兩者的差異性的比較，對於東亞思想史以及東亞文化圈中的經典詮釋學的特殊性之解明頗有助益，可以爲建構具有東亞特色的詮釋學奠定基礎，極具前瞻性。

這篇論文寫作的目的，在於爲東亞儒家思想史的研究提出

⁹ 參看石田一良：〈德川封建社會と朱子學派の思想〉，《東北大學文學部研究年報》第13號（下），頁72-138。

¹⁰ 阿部吉雄著，龔寬馨譯：〈中國儒學思想對日本的影響——日本儒學的特質〉，《中外文學》第8卷第6期（1979年11月），頁164-177。

¹¹ 關於中日儒者對《論語》詮釋之比較研究，早期有前輩學者武內義雄撰《論語の研究》（東京：岩波書店，1939年，1972年）及津田左右吉撰《論語と孔子の想》，收入《津田左右吉全集》第14卷（東京：岩波書店），其後有藤塚鄰著《論語總說》（東京：國書刊行會，1949年，1988年）乙書，但此書第二篇介紹從鄭玄到朱子的《論語》註疏，第三篇探討徠的《論語徵》對清代經師之關係，並非全面性之研究論著。此外，宮崎市定撰《論語の新研究》（東京：岩波書店，1974年，1975年）偏重歷史及考證。木村英一撰《孔子と論語》（東京：創文社，1971年，1976年），以及狩野直喜撰《論語孟子研究》（東京：みすず書房，1977年），均以文獻考證爲主。晚近有松川健二編：《論語の思想史》（東京：汲古書院，1994年）乙書，集18位學者之力，撰文探討中日韓儒者之《論語》研究，並附詳細的〈論語の思想史年表〉，涵蓋面較廣，值得參考，但以上二書均未從儒家詮釋學或中日比較思想史角度，探索《論語》詮釋史。

一種新的視野，建議從比較思想史的立場，扣緊公元一千年以降中日韓等地區的東亞思想家對儒家經典的詮釋，分析東亞近世儒家經典詮釋傳統的發展及其特質，以邁向儒家經典詮釋學的建構。全文共分五節，第一節就東亞儒學史中的經典詮釋研究這個新領域略加介紹，第二節說明這個領域研究的目標，第三節就此一領域的研究方法提出若干建議，第四節探討可能的研究方向與課題，最後一節則就東亞經典詮釋學的研究提出一些展望。

二、東亞儒家經典詮釋學研究之目標

(一) 為建立具有東亞特色的詮釋學奠定基礎

這種以經典詮釋為中心的東亞儒學史研究，可以為「東亞詮釋學」建立奠定實證研究的基礎。所謂「東亞詮釋學」，是指東亞學術史上源遠流長的經典註疏傳統中所呈現的，具有東亞文化特質的詮釋學。這種極具東亞文化特色的詮釋學，就其發生程序而言，與西方近代的詮釋學（Hermeneutics）頗有恍惚近似之處：兩者皆起於詮釋者與經典之間的主體性之「斷裂」，使兩者之間溝通不易，索解無由。這種雙方主體性之間的「斷裂」，相當大部分原因與所謂人的「語言性」（linguisticity）有關——人生活在語言圈之中，人永遠處於與他人的對話關係之中，人對「過去」或經典的了解與語言的運用有深刻關係。但是，由於時空的阻隔，人的歷史經驗或審美經驗常常發生異化的現象，所以詮釋學乃於焉產生。但就其本質狀態觀之，則東亞詮釋學自有其深具東亞文化特色之面相，值得加以發掘。

通過悠久的經典註疏傳統所見的東亞詮釋學，在儒、釋、道各家有其互異之面貌，其中以儒家詮釋學最具有經世致用之特徵，亦即所謂「實學」¹²之涵義特別顯著。以歷代儒者對《孟子》的詮釋為實例，我們可以看出儒家詮釋學至少有三個突出的面相：（一）作為解經者心路歷程之表述的詮釋學：許多儒者透過註經以表述企慕聖賢境界之心路歷程，如朱子集註《四書》以建立一己之哲學，解釋《孟子》「知言養氣」說以表詮個人對生命之體認；王陽明（1472-1529）在其「百死千難」的心路歷程中所得之「心即理」與「致良知」之精神體驗中，重新解釋古典，都是具有代表性的例證。（二）作為政治學的儒家詮釋學：由於帝制中國的政治體制是以君主為主體，而儒家政治理想是以人民為主體，儒家之價值理想與現實政治世界呈現落差，¹³儒家學者在有志難伸之餘，遂以經典註疏之學術事業寄寓其經世濟民之政治理想，這種詮釋學是一種政治學，而且其中「治道」遠多於「政道」，如康有為（1859-1927）著《孟子微》於二十

¹² 近數十年來，關於東亞「實學」思想之研究論著的出版如雨後春筍，方興未艾，如杉本勛：《近世實學史の研究》、《近世實學史の諸階段とその特色》；源了圓：《實學思想譜系》、《近世初期實學思想の研究》；鄭聖哲：《朝鮮實學思想的譜系》；李佑成：《實學研究序說》，以及大陸學者葛榮晉主編的《明清實學思想史》以及李甦平等著：《中國・日本・朝鮮實學比較》（合肥：安徽人民出版社，1995年）等書。中日韓三方學者合辦的東亞實學研討會，也持續舉辦。但是，晚近中文學術界若干研究明清思想史學者常常將「實學」一詞的涵義與範圍過度擴張，以致缺乏明確之指涉，亟應加以修正。關於這個問題的討論與反省，可以參看姜廣輝、詹海雲、張壽安、劉君燦、林慶彰：〈明清實學研究的現況及展望座談會記錄〉，《中國文哲研究通訊》第2卷第4期（1992年12月），頁9-26。

¹³ 關於這項事實，參考Frederick Brandauer and Chun-chieh Huang eds., *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China* (Seattle: University of Washington Press, 1994).

世紀列強對中國鯨吞蠶食之危機年代，皆寄託其救世宏圖於名山事業之中。(三)作為護教學的儒家詮釋學：歷代儒者以經典註疏作為武器，批駁佛老而為儒學辯護者代不乏人，如王陽明通過對古典的重新解釋以批駁朱子學；清儒戴震（1723-1777）在公元 1777 年撰《孟子字義證疏》駁斥宋儒及佛老之思想，也是這種類型的東亞詮釋學的代表作品。

從孟學詮釋史所見到的這三個東亞儒學詮釋學的突出面相中，第一個面相較為重要，歷代許多儒者註疏經典，常常或是作為一種個人安身立命的手段，或是作為表達個人企慕聖域之心路歷程的一種方式，這正是儒家「為己之學」的一種表現，而將經典解釋與個人生命交織為一，這是「融舊以鑄新」的傳統思考方式。第二種面向與詮釋者對社會政治世界的展望有關。詮釋者企圖透過重新解釋經典的途徑，對他所面對的社會政治問題提出解決方案，這是一種「返本以開新」的思考模式。第三面向則是詮釋者身處於各種思潮強烈激盪的情境中，為了彰顯他所認同的思想系統之正統性，常通過重新詮釋經典的方式，排擊「非正統」思想。這是一種「激濁以揚清」的思考模式。¹⁴

針對東亞之經典詮釋學此一新學術領域，¹⁵我們如果能進行集體研究，從《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》及其他群

¹⁴ 以上參看拙著：《孟學思想史論·卷二》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年），頁471-472。

¹⁵ 最近也有人提議透過對經典詮釋之分析而進行中國思想史研究，參考Daniel K. Gardner, "Confucian Commentary and Chinese Intellectual History," *Journal of Asian Studies*, 57:2 (May, 1998), pp. 410-411。

經在近一千年來中日韓等地儒者解釋之變遷入手，將可開創新的研究成果。

（二）透過對儒家經典詮釋學之分析，可以探討東亞思維方式之特質

其次，這種東亞儒學的比較研究工作，也在某種程度之內有助於東亞思維方式的解明。各種類型的東亞詮釋學，都深深浸潤於古典中國「詩」教的傳統之中。溫柔敦厚，「詩」教也。詩可以興、觀、群、怨。中國的「詩」教傳統，常透過對美感經驗的感發興起，以喚醒人的感性主體或德性主體。¹⁶東亞文化中的「興」式思維方式，表現方法固不限一格，但藉經典詮釋以寄寓心曲則為常見之方法，或表述個人企慕聖域之心路歷程；或痛陳時弊，寓經世思想於註經事業之中；或激濁以揚清，藉解經以駁斥異端；凡此種種皆不取僵直之邏輯論證，而以達意為尚，充分顯示東亞文化中之思維方式之特徵。但是，截至現階段為止，國內外學界所出版有關東亞思想研究文獻，不論其研究取向或方法有何差異，其所探討之問題多半屬於「第一序」(first order)的問題，較少涉及屬於「第二序」(second order)之問題，如東亞思想家之思維方式有何特徵等問題。從研究方法論之立場言之，近五十年來的中文學術界關於東亞思想史的研究論著雖然為數甚多，但對思想背後之思維模式或理論基礎進行論述之作品較為少見。

「思維方式」的研究長久以來是哲學家獲得興趣的重要課

¹⁶ Steven Van Zoeren, *Poetry and Personality: Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China* (Stanford: Stanford University Press, 1991).

題，自本紀初，人類學家布留爾（Lucien Lévi-Bruhl, 1857-1939）的《原始思維》¹⁷一書發表以來，更吸引了人類學家及社會學家投入此一領域之研究。近年來，隨著計算機科學以及人工智慧（artificial intelligence）研究的發展，「思維方式」研究更取得了嶄新的意義。

然而在東亞思想史研究領域中，思維方式之研究卻是較少人問津的領域。傳統的歷史學研究側重在歷史事件的重建與疏證，或是對歷史現象提出因果解釋，也就是上文所謂的第一序之研究。至於第二序的思維方式，也就是人如何認識他們自己及其所處的世界；人以何種方式去思考問題，建立其世界觀；這種世界觀與外在的自然環境、社會環境又如何交互滲透或影響等問題，則一向為傳統歷史學家或思想史家所忽視。「思維方式」這個課題的分析與解答，對未來的東亞思想史研究之所以特具重要性，乃是因為這個課題直接觸及東亞文化傳統中所謂「隱默之知」（“Tacit Knowing”，用美國當代哲學家Michael Polanyi之名詞）的層次。¹⁸對於這個問題進行深入剖析，可以加強我們對東亞文化及思想傳統中所謂「深層結構」的了解。

關於東亞思維方式，較早期而全面性的論著，當推日本學者中村元（1912-）在1948-1949年間發表的四巨冊《東洋人の思惟方法》。¹⁹簡言之，中村元的研究方法有二：第一，是經由

¹⁷ 丁由譯：《原始思維》（北京：商務印書館，1987年）。

¹⁸ Michael Polanyi, *The Tacit Dimension* (New York: Anchor Books, 1967).

¹⁹ 東京：株式會社春秋社，1988年，共4卷。此書有修訂並新編的英譯本：Hajime Nakamura, edited by Philip P. Wiener, *Ways of Thinking of Eastern People: India, China, Tibet, Japan* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1964).

語言的表現方式，尤其是語法結構，藉以說明其中所反映出來的思維方式。第二，以印度文化為中心，先從語言的反映探討印度人的思維方式，再藉由印度佛教傳播到中國和日本的過程中，由中日兩民族在接受外來文化的方式中，探討其思維方式。由於中村元對印度佛學造詣較深，以印度思維方式作為研究進路在方法上亦頗為可取。中村元的第一項研究方法則涉及思維研究上的一大課題，或謂語言決定思維，因為語言是思維的唯一工具。這種觀點近來頗為流行，中村元大致是採取這個觀點。但近年來大陸學者陳新夏等人²⁰認為思維決定了語言。其實不論是主張語言決定思維，或是主張思維決定語言，雙方都認為語言與思維密不可分，因而從語言可以反映出一定程度的思維方式。除了這個研究途徑之外，宋德宣等著《中日思維方式演變比較研究》²¹及日本峰島旭雄所編的《東西思惟形態の比較研究》，²²則從比較文化立場探討思維方式。

國內外學術界近年來關於「中國思維方式」的研究成果有：楊儒賓與黃俊傑合編的《中國古代思維方式探索》，²³以及吳光明²⁴與楊儒賓有關身體思維與身體觀的新書。²⁵從學術研究之立場言之，「東亞思維方式」此一研究領域尚有發展空間，扣緊東

²⁰ 《思維學引論》（長沙：湖南人民出版社，1986年）。

²¹ 瀋陽：瀋陽出版社，1991年。

²² 東京：東京書籍株式會社，1977年。

²³ 臺北：正中書局，1996年。

²⁴ Kuang-ming Wu, *On Chinese Body Thinking: A Cultural Hermeneutics* (Leiden: E. J. Brill, 1997), 我在 *China Review International*, Vol. 5, No. 2 (Fall, 1998), pp. 583-589 有書評介紹此書。

²⁵ 楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998年）。

亞近世儒者對經典之解釋此一現象，可以深入分析「東亞思維方式」之特質。

三、東亞儒家經典詮釋學研究方法芻議

東亞儒學史之比較研究，因其範圍、題材、對象而有不同之方法，例如丸山真男（1914-1996）曾以歐洲思想史作為對照，提出研究日本思想史可以從三種不同的研究進路入手：（1）教義史（History of Doctrine）；（2）觀念史（History of Ideas）；（3）精神史（Geistesgeschichte）。²⁶其論點與歐美學者頗不相同。石田一良（1913-）也曾以他自己長期對日本思想史之研究心得為基礎，提出思想史研究之三種對象：（1）高度體系化的思想；（2）未形成logos的意識形態；（3）作為生活方式的思想。²⁷這些研究方法論的提議，都有參考價值，值得作為我們進行東亞儒學史比較研究時之參考。

我想另闢蹊徑，從經典詮釋的語言性與脈絡性兩個角度，思考研究東亞經典詮釋學的兩個可能進路：（一）概念史研究方法與（二）思想史研究方法。

（一）概念史研究方法：所謂「概念史研究方法」是指：扣緊東亞儒學史的重要概念如「心」、「性」、「道」、「教」、「天

²⁶ 丸山真男：〈思想史の考え方について——類型、範圍、對象——〉，收入武田清子編：《思想史の方法と對象——日本と西歐——》（東京：創文社，1961年），頁6-8。但他也認為重要的仍是後兩者。

²⁷ 石田一良：〈日本思想史、文化史の時代區分と轉換期〉，《季刊日本思想史》創刊號（1996年7月），頁134-136。

命」……等，深入分析這些概念在中日韓儒者的經典詮釋中獲得何種新解釋，並分析這種對相同概念的詮釋之差異，在思想史或哲學上的意涵。從概念史研究方法入手，我們可以以某些特定概念在經典詮釋史的發展作為主軸，從點滴觀潮流，分析經典之「舊瓶」如何在歷代東亞解經者手中被裝入「新酒」，²⁸並品嚐「新酒」之滋味。我舉一例說明這種研究方法。

孟子在〈公孫丑上〉第二章提出「知言養氣」說，言簡意賅，義蘊豐富，其中諸多單位概念及其詮釋均值得深入分析，尤以「知言」此一概念在東亞儒學史中最具指標性之意義。朱子將孟子的「知言」概念解釋為「知理」，朱子認為「心」具有「知」的能力，「心」之體用顯微無間，可以「窮理而貫通」，²⁹而其極致可以達到於「天下事物之理，知無不到」。³⁰朱子又說：「知言，知理也。」³¹「知言，便是窮理。」³²一旦「心」對「理」洞察無礙，那麼，對社會上種種「言」自然也就無所不「知」。朱子對孟子「知言」所提出的解釋，與他對孟子「集義」概念的詮釋密切結合。朱子解釋「集義」說：「集義，猶言積善，蓋欲事事皆合於義也。」³³朱子更進一步解釋：「集義」說：「只是

²⁸ Wing-tsit Chan, "Neo-Confucianism: New Ideas in Old Terminologies," *Philosophy East and West*, 17:1-4 (Jan., 1967), pp. 15-35; idem, "The Evolution of the Neo-Confucian Concept of *Li* as Principle," *Tsing-hua Journal of Chinese Studies*, N.S., Vol. 4, No. 2 (Feb., 1962), pp. 123-148.

²⁹ 朱子：《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。

³⁰ 黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），第1冊，卷15，頁296。

³¹ 《朱子語類》，第4冊，卷52，頁1241。

³² 同前註。

³³ 朱熹：《孟子集註》，收入朱熹：《四書章句集註》（北京：中華書局，1983

無一事不求箇是而已矣。」³⁴「『集義』，只是件件事要合宜，自然積得多。」³⁵又說：「集，猶聚也。『處物爲義』，須是事事要合義。〔……〕」³⁶朱子把孟子「集義」一詞中的「集」字解釋爲「聚」，把「義」字解釋爲事物分殊之「理」。「集義」就被朱子解釋爲：積聚事事物物的分殊之理，成爲一種知識活動。

朱子對「知言」、「養氣」等概念之解釋，引起後儒之強烈批判。王守仁（陽明，1472-1529）以「致良知」釋「集義」，與朱子之解釋相去絕遠；明末黃宗羲（梨洲，1610-1695）在《孟子師說》之中即批駁朱子的解釋，認爲朱說歧事與理爲二，近乎告子義外之說。王夫之（船山，1619-1692）對「知言」之解釋亦與朱子出入甚大。日本德川時代儒者中井履軒（1732-1817）批判朱子之解釋爲「克治之功勤，而擴充之旨微矣」。伊藤仁齋（維楨，1627-1705）更在《語孟字義》（成書於1683年）及《孟子古義》二書中，本乎一元論之立場對朱子的《四書集註》大張撻伐，兼及朱子對「知言」之「知」字解釋之不當。甚至朝鮮李朝時代（1392-1910）儒者丁若鏞（茶山，1762-1836）著《孟子要義》，也批評朱子，認爲朱子解「不動心」，違失孟子原旨。逮乎二十世紀，當代研究儒家思想學者對朱子對知言養氣的解釋，亦多未能印可。³⁷

《孟子》「知言養氣」章的詮釋在東亞儒學詮釋史上千折百

年），卷3，頁232。

³⁴ 《朱子語類》，第4冊，卷52，頁1259。

³⁵ 同前註。

³⁶ 同前註。

³⁷ 參考拙著：《孟學思想史論·卷二》，第5章〈朱子對孟子知言養氣說的詮釋及其迴響〉，頁191-252。

回，曲暢旁通，真是「窮島嶼之縈迴，列岡巒之體勢」，具體顯示東亞近六百年儒學思想物換星移之大勢，就其對東亞儒學史發展所發揮之指標性作用而言，對此類關鍵性概念之詮釋進行概念史的分析，確能自點滴以觀潮流，有其研究方法上之優勢。

正如我過去所說，³⁸採取這種概念史研究方法探討經典詮釋史，應特別注意下列問題：

- (1) 儒家思想系統或學派或思潮，包括那些不可再加細分的「單位觀念」？這些「單位觀念」之結構性或階層性的關係如何？
- (2) 儒家經典詮釋系統中，潛藏何種「未經明言的」(tacit) 的「文法」或「深層結構」？
- (3) 儒家經典詮釋系統的理論周延性如何？

以《孟子》這部經典所見的「義利之辨」為例，所謂「義利之辨」並不是孤立的一組對立的概念，「義利之辨」這一組概念與「公私之分」、「王霸之別」都構成互相滲透的有機結合關係。東亞各國儒者論證多主張：王者以「公」存心，見「義」勇為，以人民之福祉為依歸，創造「大利」以與人民分享；霸者則從「私」字出發，見「利」忘「義」，凡事從「為我」出發，獨佔一切利益。《孟子》書中這三組互有關係的配對觀念，在東亞儒者的詮釋進程中因人、因學派、因時代而有不同的轉折變化；而且這三組互有關係的概念，實在是以分享或獨佔做為他們的「文法」。質言之，「義利之辨」、「公私之分」、「王霸之別」等重要命題，均以

³⁸ 參看黃俊傑等：〈中國政治思想史研究方法試論〉，《國立中央大學文學院人文學報》第16期（1997年12月），頁1-43，尤其是頁22-23。

利益之分享或獨佔爲其判準。

從東亞近世儒者對《孟子》以及其他儒家經典的詮釋言論看來，「義」、「利」、「王」、「霸」、「公」、「私」等概念確實構成有機結合之關係，牽一髮而動全身，因此，我們採取概念史研究進路以解讀東亞儒家經典詮釋史，應特別注意中日韓儒者詮釋系統中諸多概念之有機聯結關係。

尤有進者，東亞儒者解經史的發展實以中國爲中心，諸多解經系統在時間系列上，常先出現於中國，再經由朝鮮而傳到日本，其發展歷程有其時間的階序性。我們採取概念史研究進路，也可以特別注意這種從中國向日韓地區層層推廣的階序性。

（二）思想史研究方法：所謂「思想史研究方法」是指：將東亞儒者對經典的詮釋，置於詮釋者所處的歷史脈絡中加以分析，從而將經典詮釋者身處的時空情境，及其詮釋言論的歷史背景與具體涵義加以解明。這種研究方法特別注意下列問題：

- （1）經典詮釋者在何種歷史脈絡或具體情境中解讀經典？
- （2）經典中所潛藏的議題或理念，在何種歷史情境被顯題化？
- （3）經典與解讀者的時代有何種互動關係？

這三種問題的提問及其解明，可以使經典詮釋的發展與時代變遷之關係獲得更明晰的圖像。

我們舉例說明這種研究方法的實際運用。第一個例子見於孟子學詮釋史。宋代知識分子與思想家對於孟子政治思想曾有激烈爭辯。這一段爭辯及其豐富的意涵，必須放在宋代政治史的脈絡中才能正確地加以掌握。我過去對這個問題的研究指

出：³⁹北宋以降，宋代知識分子對孟子政治思想爭辯的引爆點在於孟子不尊周王並遊說諸侯以一統天下的行爲。孟子不尊周王之所以成爲引爆點，實有其北宋政治史的特殊背景在焉。從北宋建國以來的大環境來看，孟子不尊周王這件事實所潛藏的王霸異質論與君臣相對說，對北宋以降中央集權的政治體制，以及尊王的政治思想，均形同水火。而就王安石變法特別標榜孟子作爲精神標竿而言，孟子無形中爲王安石新法運動背書，遂不免激起反新法人士的批判。在這兩大政治史因素的輻輳作用之下，孟子的不尊周王終於成爲眾矢之的，引爆宋代知識分子的孟子學爭議。宋代知識分子的孟子學爭議中的王霸之辨，隱涵著理想主義與現實取向兩種政治態度的對立。擁護孟子尊王黜霸的宋儒，大致都抱持理想主義，以理想中的「三代」作爲論政的標準，以堯舜作爲取法的對象，王安石就是典型的代表。反之，批判孟子的宋儒傾向於將三代秦漢隋唐一體視之，從現實角度論政，司馬光（君實，1019-1086）即爲代表人物。其次，君臣之分問題起於孟子所持「大有爲之君必有所不召之臣」的主張。孟子的君臣相對說，實本於戰國時代（403-222B.C.）士氣高漲而國君多好戰好利之徒之歷史背景，但是宋儒卻在宋代的歷史脈絡中批判孟子，例如司馬光就基於他以名分論爲基礎的政治思想，以及反王安石新法的政治立場，對孟子大加撻伐。孟子不尊周王並鼓動諸侯一統天下以成其新王，這項行動直接

³⁹ 黃俊傑：《孟學思想史論·卷二》，第4章，頁127-190；Chun-chieh Huang, "Chinese Hermeneutics as Politics: the Sung Debates over the *Mencius*," in Ching-i Tu ed., *Classics and Interpretations: The Hermeneutic Tradition in Chinese Culture* (New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers, 2000), pp. 195-214。

引爆王霸之辨這個問題，因為孟子之不尊周王必然涉及孟子對「王」的定義及其實質內容。當宋儒閱讀孟子王霸論時，不僅是在孟子政治思想脈絡中思考「王」與「霸」的概念，他們更是將「王」與「霸」置於宋代政治與思想的特殊脈絡中加以考慮，他們在宋代政治的脈絡（context）中閱讀孟子政治思想中這個「文本」（text），如此一來，孟子王霸論對宋代權力結構的潛在威脅性乃為之豁然彰顯，其引起非孟與尊孟二派宋儒之激烈爭議，乃屬理所當然，事所必至。

宋代儒者透過對孟子思想的重新詮釋以表達他們的政理想念，寄寓心曲。因此，他們的詮釋學本質上就是一種政治學；而且更值得注意的是，這種政治學在很大的程度上是一種道德學。在這些宋代知識分子對孟子學的詮釋中，翼孟與攻孟雙方爭辯王霸之分、君臣之別、尊孔問題時，處處均以充滿道德內涵的語言發言，也朝向道德的目標。他們基本上是在道德的脈絡中談論政治的問題。從這個個案，我們可以發現中國儒家詮釋學的現實取向性格特別強烈。中國的經典詮釋者並非為詮釋經典而詮釋經典，他們是為淑世、經世、乃至救世而詮釋經典。在作為政治學的中國儒家詮釋學傳統之中，「是什麼」與「應如何」是如此深刻地合而為一，「事實判斷」（factual judgement）與「價值判斷」（value judgment）也通貫而為一體，「回顧性的」（retrospective）的儒家經典詮釋行動與「展望性的」（prospective）對未來的提案，也融合無間。

從這個儒家經典詮釋個案，我們可以明顯地看出：如果抽掉北宋王安石變法以後所引起的權力關係的重組這個具體而特殊的歷史背景，那麼，宋代知識分子或儒者爭辯孟子政治思想的原因及其意義，就顯得晦而不彰，甚至難以掌握。

第二個經典詮釋的個案是日據時代（1895-1945）臺灣詩人對於儒家詩學的詮釋。陳昭瑛最近的研究指出：「作為漢民族的傳統文化的一環，儒家詩學在日據時代也和傳統文化一樣面臨兩種嚴酷的考驗，一是被異族殖民同化，有亡史滅文之虞；一是在新文化運動的挑戰下，獲得了『現代轉化』的機緣。這兩大因素塑造了日據時代臺灣儒家詩學的特殊風貌。亡國離亂的痛苦以及異族同化的壓力，使詩評家個別凸顯『變風變雅』的價值，這和傳統儒家詩學的經典中把『正經』放在『變風變雅』之上的價值取向截然不同。從儒家的整體精神看來，清末朱子學的影響逐漸消退。相似的亡國經驗，使日據時代的儒學向南明儒學的經世精神回歸。表現在詩學方面，便是對詩歌之道德教化、經世濟用之功能一再強調。和宋元以來詩話傳統中儒、釋（以禪宗為主）分庭抗禮的形式相比，這個時期臺灣的詩學是儒家一枝獨秀的局面。」⁴⁰

第三個例子是日據時代（1895-1945）臺灣的民間知識分子李春生（1838-1924）。李春生是一個虔誠的基督教徒，經商致富，晚年著述甚多，對儒家經典提出諸多解釋，尤集中在《中庸》「贊天地之化育」、「天地參」、「峻極於天」等說法，因為這些說法不但肯定人在宇宙中的特殊地位，甚至將其地位提高到與天、地並列為三才。就李春生的基督教背景而言，這是無法接受的，因為這無異否定了上帝的超越性，是對上帝的嚴重褻瀆。李明輝最近指出：李春生對儒家經典的詮釋，基本上採取

⁴⁰ 陳昭瑛：〈儒家詩學與日據時代的臺灣：經典詮釋的脈絡〉，收入氏著：《臺灣儒學：起源、發展與轉化》（臺北：正中書局，2000年），頁251-288，尤其是頁252-253。

兩種詮釋策略：「一方面，他強調這些文句出現於《中庸》的後半部，是『子思所述之言，非親出孔子』。另一方面，他設法淡忘這些文句中與其基督教觀點相牴牾的意涵，將『贊天地之化育』解釋為『以人力輔助天功』之義，並將『與天地參』之『參』理解為『參贊』之『參』、而非『並列爲三』之義。至於『峻極於天』，則是過份誇張的說法，是『作者失慎，而述者欠通』。」⁴¹從這個個案，我們看到在基督教思想脈絡中，儒家經典獲得完全不同的解釋。

從日據時代臺灣的儒家詩學以及李春生的經典詮釋這兩個個案，我們看到東亞儒者的經典詮釋工作是在複雜的政治、社會、經濟網絡中進行的，因此，我們研究東亞儒學詮釋史必須注意經典詮釋者所身處的歷史脈絡，才能正確掌握解經者的用意。舉例言之，我們只有在朱子學成爲官方意識形態的歷史背景中，才能了解爲什麼從十七世紀以降清代（1644-1911）中國、德川時代日本以及李朝（1392-1910）朝鮮等東亞儒者對朱子所建構的以「理」爲中心的形上學世界，施以無情的攻擊與批評，其中尤其以德川初期十七世紀古學派大師伊藤仁齋、十八世紀中國的戴震，以及十八世紀下半葉的中井履軒（1732-1817）等人攻朱最爲峻烈。近世東亞儒者通過對古代儒家經典如《四書》的重新詮釋以批判宋學。他們都是站在他們身處的德川日本封建體制以及清代官方壟斷「理」的解釋權以致「以理殺人」的歷史脈絡之中，思考並批判朱子學。⁴²因此，經典解釋者的脈絡

⁴¹ 李明輝：〈李春生所理解的中國文化經典〉，收入李明輝編：《中國經典詮釋傳統（二）：儒學篇》（臺北：財團法人喜瑪拉雅研究發展基金會，2001年）。

⁴² 關於德川封建體制與朱子學關係，參看石田一郎：〈德川封建社會と朱子學

性的解明，實在是研究東亞儒學詮釋史的重要方法。「雲破月來花弄影」，皎潔的明月只有在朵朵烏雲與花枝掩映之中，才能烘托出它的清新與美麗。

綜上所說，我們建議以「概念史研究方法」及「思想史研究方法」作為研究東亞儒家詮釋學的兩條進路。前者扣緊經典詮釋的「語言性」(linguisticity)，特別注意解經者處於經典所創造的語言世界之中，作為經典語言世界的一分子而解讀經典。⁴³後者則扣緊解經者的「歷史性」，著眼於解經者是一個複雜歷史條件交互作用下的具體的人，詮釋者與經典之間構成「互為主體性」(inter-subjectivity)之關係，儒家經典詮釋既是「我註六經」亦是「六經註我」，因此詮釋者的「歷史性」在經典解釋中就居於關鍵之地位。⁴⁴

四、東亞儒家經典詮釋學的研究方向

東亞儒學史波濤壯闊，思潮洶湧，各派之間固然互相爭衡，

派の思想》，《東北大學文學部研究年報》第13號（下），頁72-138；阿部吉雄著，龔霓馨譯：〈中國儒學思想對日本的影響——日本儒學的特質〉，《中外文學》第8卷第6期（1979年11月），頁164-177。關於戴震反宋儒之外緣歷史背景，通讀《孟子字義疏證》即可瞭然，無待贅言。勞思光先生對戴震反「理欲說」之外緣旨趣有深入之說明，參看勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1989年），三下，頁876-877。

⁴³ Cf. Hans-Georg Gadamer, "The University of the Hermeneutical Problem," in his *Philosophical Hermeneutics*, tr. and ed., by David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976), pp. 3-17.

⁴⁴ 拙作：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，《臺大歷史學報》第24期（1999年12月），頁1-28，收入第2章。

但在交鋒之際卻也交互影響，構成複雜的思想潮流，因此，東亞儒家經典詮釋學可能的研究方向，也就林林總總，一隅不足以舉之。我先從地域的角度，就這個領域試擬三個研究方向：

（一）中國儒學是東亞儒學史發展之主軸，德川日本與李朝朝鮮儒學之發展與中國儒學有其密切之關係，所以東亞儒家經典詮釋學的研究必須以中國儒者對經典之詮釋作為重要參考架構。從這個立場來看，我們可以首先探討中國儒學經典詮釋之遠源，研究先秦時代儒家經典之形成及其在漢唐時代之詮釋，取朱子（1130-1200）所謂「漢注唐疏不可偏廢」之義。其次，將儒學傳統中「道中庸」與「極高明」之兩大層面兼顧並觀，我們可以研究東亞儒者對《論語》與《易經》這兩部經典的詮釋。朱子係近世儒學史之劃時代人物，朱子之進《四書》而退《五經》，決定近世東亞儒學之新方向，誠如錢賓四（1895-1990）所說，朱子係中國儒學史上孔子以後第一人，⁴⁵朱子之經典詮釋中所呈現之世界觀與認知方式之特質，可以成爲一個重要研究課題。最後，中國儒學源遠流長，但以《春秋》一經與現實之互動最爲密切，漢儒以《春秋》斷獄乃人人皆知之史實。在日據時代（1895-1945）臺灣儒學中，《春秋》精神也發揮其嚴夷夏之防的作用。《春秋》「文成數萬，其指數千，萬物之聚散，皆在《春秋》」（《史記·太史公自序》），卷帙雖然浩繁，然其微言大義「甚幽而明，無傳而著，不可不察也」（《春秋繁露·竹林第三》），《春秋》精神在日據時代的臺灣的展現，有待深入考掘。

⁴⁵ 錢穆：《朱子新學案》（臺北：三民書局，1971年），（一），頁2。

（二）在東亞儒學經典詮釋史的研究中，德川時代日本儒學值得特別深入研究，以彌補中文學術界長久存在之一大缺憾。中國與日本地理位置鄰近，誠如 1898 年（日本明治三十一年，清光緒二十四年）10 月 22 日康有為（南海，1858-1927）詩云：「海水排山到日本，天風引月照琉球」，所以，中日兩國自古以來文化、政治及經濟關係密切，中古時代大唐文化的輸入曾激起日本的「大化革新」運動，到了德川時代日本更是廣泛地吸收中國文化。但是，近百年來由於日本侵略中國而使兩國關係緊張。進入二十世紀以後，中國雖有大量學生留學日本，民國十七年（1928）國民黨人戴傳賢（季陶，1891-1949）出版《日本論》更極力呼籲加強日本研究，但是，二十世紀中文學術界之關於日本的研究成果，與日本學術界關於中國的大量研究成果相比，實在令人汗顏，關於日本儒學之學術性著作更是屈指可數，比起日本源遠流長數量可觀的研究論著，實難以相提並論。最近二十多年來，歐美學術界在「日本基金會」推動之下，關於日本的研究論著之出版有如雨後春筍，不論就質或量而言，均非華文學術界所能比擬。最近十年來海峽兩岸學者開始對日本儒學的研究感到興趣，但就已出版的論著看來，似乎仍以通論性著作為多，專論性之論著較少，我們如能深入研究近三百年日本儒者之經典詮釋史中之特定課題，當有其一定之意義與價值。

在上述考量之下，這個新領域中的研究課題可以包括日本古學派儒者如伊藤仁齋等人以及其他德川儒者對《論語》、《大學》、《中庸》、《詩經》等經典之解釋，並與中國儒者之經典詮釋互作比較，以拓展視野。此外，也可以研究德川時代日本儒者對中國禮學之詮釋，因為上述以《四書》等經典為中心的詮

釋之研究構想，所探討者屬菁英文化（elite culture）之範疇，但東亞儒學實有其「道中庸」之性格，所謂「君子敦厚以崇禮」，中國禮學在德川時代之詮釋與實踐，特別值得我們加以研究。

（三）在東亞儒學經典詮釋史中，李朝朝鮮儒學之研究，在當前海峽兩岸華人學術界中有其創新意義，並深具學術價值。在朝鮮儒學中，《大學》一書在東亞近世儒學中實居樞紐之地位，我們可以採取比較思想史之觀點，探討中韓儒者對《大學》解釋之異同；其次，孟子的「四端之心」在宋儒中朱子與湖湘學者之間有所爭論。朱子根據其情、理二分的義理架構，批評楊時（龜山，1053-1135）、謝良佐（1050-1103）與湖湘學者對「仁」的詮釋。針對同樣的問題，朝鮮儒者李退溪（1501-1570）提出「四端七情之辨」，將「四端」與「七情」分屬理、氣。奇高峰則根據朱子的觀點一再與他辯難，反對將四端與七情視為異質之物。其後的李栗谷（1536-1584）繼續發揮奇高峰的觀點，批評李退溪的「四端七情之辨」。⁴⁶我們如果能夠採取比較思想史及比較哲學之觀點進行研究，成果可期。

以上是從中國、日本、韓國三個不同地域的儒家經典詮釋史著眼，提出一些可能的研究方向，我們循著這些方向，也許可以發展出具有東亞思想與文化之普遍意義的地域性儒學內涵。上文（二）曾提到十七世紀以降東亞思想界反朱子的思潮，就這股思潮的內容而言，近世東亞反朱學者多循經典疏解之途徑以達其反朱學之目的，這股反朱學思潮不僅在空間上廣集中

⁴⁶ Edward Y. J. Chung, *The Korean Neo-Confucianism of Yi T'oebye and Yi Yulgok: A Reappraisal of the "Four-Seven Thesis" and Its Practical Implications for Self-Cultivation* (Albany: State University of New York Press, 1995).

日韓三地區，在時間上也涵蓋十七、十八及十九世紀三百年。這種瀰漫於近三百年東亞思想界反朱子學思潮的普遍意義在於顯示中日韓三國之從傳統邁向現代，但它在三個地區別具有不同的思想史意義。就日本而言，朱子學思維方式的瓦解，可視為從「自然」向「人爲」的思想發展軌跡；⁴⁷但是就中國而言，朱子學受到戴震批判，其所顯示的「近代性」則表現在戴震之揚棄宋儒的理氣二元論，主張「自然」即「必然」，提出「理也者，情之不爽失者也」、「理存乎欲」之新命題，以及對於個人的慾之正視等方面。中日思想史的發展，在相近的思想趨勢中仍潛藏著互異的涵義。

除了從東亞各國的地域性著眼之外，我們也可以集中焦點於儒家經典中潛藏的重大議題，如（1）知識與德行孰先？何以故？（2）「心」與「理」之關係如何？（3）自然秩序與人文秩序關係如何？等問題，再扣緊經典中關鍵性的篇章，深入分析這些篇章在中日韓儒者詮釋中之變化。我舉三例以概其餘：

（1）《論語·爲政》第四章孔子自述其學思歷程有「五十而知天命」一語，二千年來中日韓儒者說辭紛紜，莫衷一是。何晏（?-249）《論語集解》及皇侃均以祿命解「天命」，朱子

⁴⁷ 這是丸山真男的看法。丸山真男認為德川思想史的發展循「宋學→山鹿素行、伊藤仁齋→荻生徂徠→本居宣長」的軌跡。他也指出，徂徠學的興起瓦解了作為德川封建體制之意識形態基礎的朱子學思維方式，奠定日本的近代意識。參看丸山真男：《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1976年）；此書最近有較好的中譯本：王中江譯：《日本研究思想史研究》（北京：生活、讀書、新知三聯書店，2000年）；英譯本：Masao Maruyama, translated by Mikiso Hane, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan* (Tokyo: University of Tokyo Press, 1974)。

則解曰：「天命，即天道之流行而賦於物者，乃事物所以當然之故也」，近乎以「理」解「天命」。清儒劉寶楠（楚楨，1791-1855）《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，故以天知命自任。『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」，⁴⁸則強調人與天之合一，頗稱善解。徐復觀（1902-1982）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，再直截的說一句，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。」⁴⁹《論語》「五十而知天命」在日本儒者手中也歷經互異之解釋，我們如果以《論語·為政》「五十而知天命」說為主軸，探討歷代中國儒者及德川時代日本儒者如伊藤仁齋、荻生徂徠、中井履軒、豬飼敬所等人對此說之解釋，就可以分析中日儒者對孔子思想解釋之差異所顯示之思想史涵義。

為了解中日儒者對「五十知天命」說之解釋及其思想史涵義，我們可以扣緊中日儒學史之脈絡性進行分析。所謂「脈絡性」兼攝二義：一是指個別的中日儒者如何在其思想之整體脈

⁴⁸ 劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，1982年），卷2，頁44-45。

⁴⁹ 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年），頁379-402，引文見頁388。

絡中詮釋「五十而知天命」說。此一層次之「脈絡性」涉及所謂「詮釋的循環性」問題。二是指個別儒者之詮釋與中日儒學史之整體脈絡如何發生聯繫。就研究進路而言，本文第三節所說的「概念史」（History of Ideas）研究方法當有助益。

（2）《論語·顏淵》子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」一句，在東亞儒家經典詮釋史上極具關鍵，公元第四世紀以後中國儒者解釋《論語》「克己復禮」章之轉折變化，很能透露中國思想史旋乾轉坤之消息。孔子答顏淵問「仁」時所說「克己復禮」和「為仁由己」這兩句話，言簡意賅地暗示了「仁」與「禮」的複雜關係。朱子《集註》云：

仁者，本心之全德。克，勝也。己，謂身之私欲也。復，反也。禮者，天理之節文也。為仁者，所以全其心德也。蓋心之全德，莫非天理，而亦不能壞於人欲。故為仁者必有以勝私欲而復於禮，則事皆天理，而本心之德復全於我矣。

《朱子語類》卷四一云：「克去己私，復此天理，便是仁」，亦同此意，皆以「天理之公」與「人欲之私」互對，強調以前者戰勝後者，朱子以「勝」解「克」即本此而言。朱子註《孟子·梁惠王下》第五章所云：「克己復禮之端」，蓋指「克去己私，復此天理」之工夫而言。自從朱子將「克己」解釋為去除「己身之私欲」以後，引起了明清兩代儒者的批判，如明末陽明門下的鄒守益（1491-1562）、王龍溪、羅近溪，清初的顏元（習齋，1635-1704）、李塨（恕谷，1659-1733）、戴震（東原，1723-1777），對朱子的「克己復禮」的解釋，均有強烈批判。

戴震更將朱註中之「私欲」，分解為「私」與「欲」，主張「私」故當去之，但「欲」則不可去。宋儒「存天理去人欲」之思想，至戴震而一大轉折，並以「欲」為首出。「克己復禮」解釋之變化，具體而微顯示明清思想史之轉折。⁵⁰類似狀況也可以在日本及朝鮮的儒者的解釋中看到。

(3) 朱子手訂《中庸》第一章：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」一段，在東亞儒學史上極具關鍵，當代儒者唐君毅（1908-1978）所撰重建中國哲學之作品，總集為《中國哲學原論》，就取《中庸》「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」之旨，區分為《導論篇》（一冊）、⁵¹《原性篇》（一冊）、⁵²《原道篇》（三冊）、⁵³《原教篇》（二冊）。⁵⁴《原道篇》所述者為形上學之發展，偏重人之究極實現與人文世界所依據之道，《原性篇》所述者為人性論之發展；《原教篇》所論則為宋明理學之發展。最近一千年來，東亞儒者之哲學立場與思想傾向，常能從他們對《中庸》「性」、「道」、「教」三字之解釋中透露其消息。

朱子《中庸章句》詮釋此章說：「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，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂

⁵⁰ 參見溝口雄三：《中國前近代思想の屈折と展開》（東京：東京大學出版會，1980年），第3章，〈清代前葉における新しい理觀の確立——克己復禮解の展開からみて〉，頁283-331。

⁵¹ 唐君毅：《中國哲學原論：導論篇》（香港：東方人文學會，1966年）。

⁵² 唐君毅：《中國哲學原論：原性篇》（香港：新亞書院研究所，1968年）。

⁵³ 唐君毅：《中國哲學原論：原道篇》（香港：新亞書院研究所，1974年）。

⁵⁴ 唐君毅：《中國哲學原論：原教篇》（香港：新亞書院研究所，1975年）。

性也。率，循也。道，猶路也。人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。」⁵⁵朱子以「理」釋「性」，在人倫日用飲食男女的現實世界之上，另立一個受「理」所駕御的超越世界。朱子學的這個超越世界，對公元十三世紀以後東亞思想界影響深遠，陳淳（北溪，1159-1223）撰《北溪先生字義詳講》就敷陳朱子學說：⁵⁶

「命」一字有二義：有以理言者；有以氣言者，其實理不外乎氣。蓋二氣流行萬古，生生不息，不止是箇空氣，必有主宰之者，曰：「理」是也。理在其中為之樞紐，故大化流行，生生未嘗止息。所謂以理言者，非有離乎氣，只是就氣上指出箇理，不雜乎氣而為言爾。如「天命之為性」、「五十知天命」、「窮理蓋性至於命」，此等命字皆是專指理而言，天命及天道之流行而賦予於物者。就元亨利貞之理而言則謂之「天道」，即此道之流行賦予於物者而言則謂之「天命」。

陳淳以「理」為主宰萬物的「樞紐」，其「流行而賦予於物者」謂之「天命」。陳淳及其所秉承的朱子「理」之哲學，受到十六世紀以後東亞各國儒者之批判，日本德川古學派大師伊藤仁齋撰《語孟字義》就與陳淳《北溪先生字義詳講》立論互異，伊藤仁齋說：⁵⁷

⁵⁵ 朱熹：《中庸章句》，收入朱熹：《四書章句集註》（北京：中華書局，1983年），頁17。

⁵⁶ 陳淳：《北溪先生字義詳講》（臺北：廣文書局，1979年景印和刻本近世漢籍叢刊），頁14。

⁵⁷ 伊藤仁齋：《語孟字義》，收入《日本思想大系》〈伊藤仁齋·伊藤東涯〉（東京：岩波書店，1971年），頁120。

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。

仁齋指名批駁陳淳之說，主要是因為仁齋將孔孟經典中所見的「道」理解為「人倫日用當行之路」，⁵⁸從而構構宋儒及朱子所建立的以「理」為基礎的形上學世界。仁齋明白宣稱「人外無道，道外無人」，⁵⁹他提倡回歸孔孟原典，企圖以訓詁學方法解決經典詮釋問題，其書早於十八世紀的戴東原約百年，開啓了東亞近世儒者回歸經典運動之新聲。此種新動向也同時展現對宋代儒學之強力批判，尤集中在對宋儒所立的超絕之「理」之拒斥，以及強調於人事中覓「天理」之主張。凡此種種新動向，皆顯示伊藤仁齋在東亞近世儒學史之重要地位。⁶⁰仁齋與陳北溪

⁵⁸ 同前註，卷上，「道」，頁 19。

⁵⁹ 伊藤仁齋：《童子問》，收入《近世思想家文集》（東京：岩波書店，1966年，1988年），卷上，第 8 章，頁 205。

⁶⁰ 黃俊傑：〈伊藤仁齋對孟子學的解釋：內容、性質與涵義〉，收入拙編：《儒家思想在現代東亞：日本篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1999年），頁 135-179；又收入拙著：《東亞儒學史的新視野》（臺北：財團

年代相去近四百年，皆自信回歸原典以詮釋孔孟本懷，然《北溪先生字義詳講》與《語孟字義》思想內涵相去甚遠，其事正是東亞比較思想史之一大課題。⁶¹伊藤仁齋在所撰《中庸發揮》書中，對「天命之謂性」等語，亦有進一步之闡釋，很能透露他的哲學立場。

我舉《中庸》首章為例，主要是爲了說明：儒學經典中的重要篇章，在東亞儒家經典詮釋史中常常發揮溫度計似的指標作用，解經者之哲學立場、政治主張及思想傾向常能從他們對經典中特定篇章之詮釋言論中窺見。這類篇章不勝枚舉，如《孟子·盡心上》第一章「孟子曰：『盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。』」一語，⁶²《論語·雍也第六》第一章「雍也，可使南面」一語，⁶³都在東亞儒學經典詮釋史上發揮指標性的作用。

總而言之，儒家經典實在是東亞思想史的原點（locus classicus），《論語》、《孟子》及其他經書蘊涵諸多哲學命題，在東亞各國儒者間獲得不同的詮釋，我們如果扣緊儒學經典中的關鍵性篇章，分析其在東亞儒學史上解釋之變化，必能事半功倍，得窺東亞儒家詮釋學之肯綮。

法人喜瑪拉雅研究發展基金會，2001年），第5章。

⁶¹ 子安宣邦就指出這兩本《字義》頗可比而觀之，參看子安宣邦：《江戶思想史講義》（東京：岩波書店，1998年），頁79-136。

⁶² 我曾有所討論，參看拙作：〈孟子盡心上第一章集釋新詮〉，《漢學研究》第10卷第2期（1992年12月），頁99-122。

⁶³ 徐復觀對這一章有所討論，見徐復觀：〈國史中人君尊嚴問題的商討〉，收入氏著：《儒家政治思想與自由民主人權》（臺北：八十年代出版社，1979年），頁161-170。

五、結論

二十世紀下半葉的世界史，有兩個潮流特別顯著：一是隨著高科技的發展而來的「全球化」(Globalization)或所謂「超國家化」(Transnationalization)的趨勢，使國與國之間乃至區域與區域之間的人為阻隔逐漸泯除，所謂「地球村」日益成爲事實；二是在國際化的大潮流中，全球各地的尋根意識日益覺醒。「全球化」與「本土化」這兩股歷史趨勢相激相盪，互補互利，形成辯證性的發展關係。從「全球化」與「本土化」的辯證發展這個角度，我們可以發現，愈是具有本土性的知識或是創作，愈能夠走向全球與國際。反過來說，只有在保留本土文化特質的基礎上，全球化才取得了真正的世界性的意義。

作爲人文研究重要組成部分的儒學研究，在二十一世紀日益強化的「全球化」與「本土化」潮流中，也必須改弦更張，我們一方面要打破日本學者溝口雄三(1932-)所批判的「國家歸屬主義」⁶⁴的中國文化觀，不僅走向亞洲，更走向世界，將儒學不僅視爲亞洲文明的共同遺產，而且更是與世界其他文明對話的文化根源。但是，另一方面，我們也要注意儒學發展史中所呈現的東亞各地域的特色。必須普遍性與特殊性兼容並觀，我們才能掌握東亞儒學史的地域性特質及其普世性價值。

這篇論文基於上述信念，嘗試揭示東亞儒學史研究的一個新視野。我們在本文第二節建議以東亞儒者對儒家經典之詮釋

⁶⁴ 溝口雄三：《方法としての中國》(東京：東京大學出版會，1989年)，頁304。

作為研究的新策略點，由此邁向儒家詮釋學的建構，並嘗試解明具有東亞文化特色的思維方式之特徵。本文第三節提出兩種可能的研究方法：「概念史」研究方法與「思想史」研究方法，前者著重經典詮釋的「語言性」，後者重視解經者的「脈絡性」。本文第四節則進一步從儒學的地域性以及儒家經典內部的問題意識等兩個角度，提出若干可能的研究方向。

朱子詩云：「問渠那得清如許，爲有源頭活水來。」儒家經典正是東亞思想史得以日新月異的源頭活水。從儒家經典詮釋史入手，正是我們開啓儒學研究新境界的一個嶄新的「阿基米德的立足點」（Archimedean Point）。