東亞儒者的四書詮釋

引　言

黃　俊　傑*

一、

這部書所收錄的十一篇論文，都是臺灣大學東亞文明研究中心在民國九十四年四月九日所舉辦的「東亞四書學國際學術研討會」所發表的論文，經作者修訂後，集結成書出版。本書是繼《中日「四書」詮釋傳統初探》[1]之後的研究成果。本書所收錄的論文作者，三位來自日本（平石直昭、辻本雅史、澤井啟一），一位來自中國大陸（許雪濤），其他七位為在臺灣任教的學者（黃俊傑、唐格理、楊祖漢、蔡振豐、劉又銘、張麗珠、張崑將）。論文作者的學術背景涵蓋了歷史學、中國哲學、中國文學、日本思想史等專業。本書論文共輯為兩部分，第一部分「中國四書學」有四篇，第二部分「日本及朝鮮儒者的四書詮釋」有七篇，最後附有當天座談會關於「東亞四書學」概念之內涵與意義探討的內容。以下我針對這十一篇論文，簡要說明他們的文章要旨，以作為讀者閱讀之參考。

本書第一部分「中國四書學」的第一篇論文作者劉又銘，歷年來對《大學》思想有深入的研究，他在本書的〈大學思想的歷史變遷〉一文中，特別考察了〈大學〉在《禮記・大學》

---

* 臺灣大學歷史系教授

1 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 年）。

思想的原貌，以及朱子（1130-1200）的理本論進路下所解釋的「以孟攝荀」、王陽明心本論進路下所解釋的孟子學，以及明清自然氣本論者逐漸回歸〈大學〉本義所詮釋的「孟皮荀骨」等四個思想典範轉移變遷的歷史變遷。劉又銘已有博士論文《大學思想論證》一書，[2]詳細論證了《禮記・大學》全文（見第一章），本是完整無缺，不用像王陽明一樣稱它為「〈大學〉古本」或「《大學》古本」，而可以直接稱之為「〈大學〉原本」，而且〈大學〉的文體與《荀子》相似，〈大學〉的引書習慣與《荀子》相似，「大學」一詞最早出現於《荀子・大略》，〈大學〉的許多用語、辭句也跟《荀子》接近，劉又銘以此得出〈大學〉可能是荀子或荀子之後不久那個時期的作品，而且可能是荀子一系的作品。劉又銘由此支持馮友蘭的觀點，認為〈大學〉思想本是荀學。因此，劉又銘徹底重讀《禮記・大學》原本，來一一對應朱子所謂「經一章」到「傳六章」的部分，這樣重讀的結果，確定朱子以來所謂「三綱領」原來是個誤讀（雖然有其新的意義和價值），〈大學〉並不是宋明理學主流觀點那種內聖優位或者說以內聖決定外王的型態，劉又銘稱朱子是第一個改變〈大學〉的人，而明代王陽明也沒有回到〈大學〉之本義，並且十足地是以其心本論的孟子學立場解釋〈大學〉。以後〈大學〉在朱子與陽明的詮釋典範之外，以羅欽順、吳廷翰、戴震等持氣本論的明清學者，出現回歸〈大學〉本義的詮釋趨勢，不過劉又銘認為並沒有發展得很完全。劉又銘特別分析比較有完整性的討論者，是清儒陳澧（1810-1882）《東塾讀書記》中有關〈大學〉的探討，因為陳澧直接用《禮記》另一篇也傾向荀學色彩的〈學記〉來解釋〈大學〉，由此說明了陳澧的〈大學〉思想已經回歸到《禮記》，也回歸到〈大學〉的本義。當然，處在「後宋明理學」的情境下，這樣的回歸並非單純的回歸，它是經過轉折辯證後的回歸。應該說，明清自然氣本論的

[2] 劉又銘：《大學思想證論》（臺北：政治大學中文系博士論文，1992 年）。

〈大學〉詮釋跟朱子、王陽明的詮釋一樣，都是為原始文本帶來新的內涵與新的意義的一個詮釋典範。劉又銘本篇以〈大學〉做為例子，說明〈大學〉思想歷經朱子、陽明創造性的詮釋，模糊了〈大學〉思想的原貌，而中國學術史上類似〈大學〉的例子不勝枚舉，故他深信只有一個同時包括孟學、荀學在內的視野才能較完整地檢視、涵蓋〈大學〉思想的歷史變遷，並期待自己以及學術界展開一波自我批判與經典意義還原的運動。

本書第二篇論文是, Kirill O. Thompson（唐格理）的〈朱熹對《四書》裡「智」的反思：生命之流裡智慧之弋射之道〉，是從他的英文稿“Zhu Xi’s Reflection on ‘Wisdom’ in the Four Books” 翻譯而來。在這篇文章中，他扣緊《論語》中的「智」，分述孔子、孟子、朱子對「智」的哲學理解。首先唐格理從中文「知」及「智」的象形結構意義，說明「知」在語義上暗指對目標或獵物射擊，它與字根「口」配合，則顯示了言語表達。這個圖像不僅顯示了專注在一件事物或事件上，而且可以精確地表達或描述它。而「智」這個圖像暗示了一種帶有口頭保證的領悟與理解。由「智」的這種圖像意義，唐格理進一步觀察孔子這種生命裡的「智慧之弋射之道」，是一種具有活力而強調履行、實踐的層面。例如孔子與古聖先賢重視技能、技巧與嚴密儀式。接著，唐格理再分析孟子對孔子「智」的觀察，孟子特稱孔子為「聖之時者」，以孔子智慧為基礎，將孔子從其他兩位「聖之清者」、「聖之任者」分別開來，孟子說：「智，譬則巧也；聖，譬則力也。由射於百步之外也，其至，爾力也；其中，非爾力也。」對於孟子而言，智慧的特質在射中靶心時扮演兩個角色。第一，智慧提供了一個適當的方向：知道要射什麼，要瞄準哪裡。第二，智慧涉及了技巧，也就是術式、技法，這包含在拉開弓箭，將珠子射向靶心——但這並非透過墨守成規，更重要的是去參照情況的變化，援引經驗，做出調整，例如測量風速、氣流與距離。第三位了解孔子的「智」者是朱子，唐格理把朱子當成是一名獻身於知識與理解的哲學家。值

得注意的是，他除了建構出一套廣大淵博的系統之外，還詳述了一套求學方法（格物致知；格物窮理）。研究和求學標幟著朱子終身事業的特色。對於朱子而言，智因而顯示了人對於變化、形態與現象之理的敏銳鑑別和適應——但它同時也包含了「明」和「巧」，以在複雜多變的情境下，作出合宜的、適當的回應。最後，唐格理以「智」思想為中心，對應於儒家其他道德概念的「仁」與「義」及「道」等，而說「仁」與「道」對於「智」提供了價值的遠景，然而「智」的施行表達了人經由深切洞察的經驗與求學而對變化與環境的敏銳鑑別：在生命之流當中，「仁」代表著人從箭囊中拉出箭矢，「義」則使人熟悉拉弓的方向，「權」則指導人瞄準準星；最後，「智」則是練就正中靶心的修習技巧，特別是在晦暗不明或流變不定的情況時。唐格理並由此觀察到傳統中國哲學的特質是奠基於變動的實在世界，而植根於現象的本體論。所以，孔子的智慧在於他對變化的認知與解讀；但對於孟子而言，孔子的道並非固定的信條，而是一種敏銳的觀照方式——使得人的回應可以與事物的自然推進與傾向互相協調。至於就朱熹而言，孔子能從其他聖人中出類拔萃的原因，就在於他能理解變動與轉化，故稱之為「聖之時者」。

本書第三篇論文是張麗珠的論文〈清代的義理學轉型與《四書》詮釋：以《論語正義》、《孟子正義》為觀察對象〉。張麗珠這篇文章從一個宏觀的架構，考察清代義理學著的嶄新意義。長期以來，學術界對乾嘉重考據輕義理的方法，總有負面的評價。但是，張麗珠卻認為清儒的「從考據進求義理」的方法運用，真正的目的在於建立反映清人價值觀的新義理學，以成一家之言，是故新義理學才是他們的終極關懷，因此肯定清代新義理學在儒學史上的轉型意義。清代新義理學之課題，是張麗珠沉潛多年的論題，她近年來分別出版《清代義理學新

貌》，[3]以及《清代新義理學：傳統與現代的交會》，[4]是她在這個專門領域的豐碩成果。在本書所收錄的這篇論文中，張麗珠正面肯定清代新義理學，為了證成她關懷之論點，這篇文章根據朱熹《四書集注》、清儒劉寶楠（1791-1855）《論語正義》與焦循（1763-1820）《孟子正義》為觀察對象，並參以焦循《論語通釋》、戴震（1723-1777）《孟子字義疏證》以及若干時人論述，以觀察清儒經典詮釋對於義利觀、性論、理欲觀，以及德與智、常與權等儒學中重要概念之與宋儒釋義殊別，看出清儒有重新強調禮學傳統、兼重「義利合一」，區別私利欲的「不害義」層次，以及尊情尚智的道德觀，並在通權達變的義理上，強調經驗判斷的道德觀等等，由此得出清代新義理學很重要的一個價值，便是成為傳統與現代的橋樑。張麗珠此文企圖反省長期以來學術界對於儒學的現代化轉型，多半從「西學外鑠」的歷史與外在因素的單面觀察，講求現代化的科學價值、科學方法與形式邏輯，只是以近現代化的歷史需要做為根據，又反過來為其近代化過程提供內在的推動力，少有從內發—即從清代新義理學發展的現代化精神—來審視此一課題。張麗珠所謂的「新義理學」價值轉型的契機，肇始於明清氣論逐漸受到重視的時候；爾後清儒以「實在界」做為視野與論域、以殊異於理學形上取向的經驗面價值做為歸趨，建立起和理學架構迥異的新義理學，此一新義理學由戴震集大成。這種義理新構體現了清人「崇實黜虛」的學術性格，強調現象界的經驗事實，主張通情遂欲、義利合趨；爾後才是緊接著的十九世紀末西學東傳，此時比較謹嚴意義的實證哲學被引進中土，儒學亦遂融入並與之合流，一條中西哲學交融的大道被打開了。總而言之，張麗珠這篇文章，透過《論語正義》、《孟子正義》和闡揚義理的《論語通釋》、《孟子字義疏證》做為主要材料，證論清儒結合了考據學與義理學，通過重新詮釋儒家經典的方式以進行義

---

[3] 張麗珠：《清代義理學新貌》（臺北：里仁書局，2002 年）。

[4] 張麗珠：《清代新義理學：傳統與現代的交會》（臺北：里仁書局，2003 年）。

理改造，來說明現代化轉型頗多得力於清代義理轉型之本土性資源，以其預先廓清了部分不合時宜、與現代化思維衝突的舊價值，所以儒學得以在清廷門戶洞開後更迅速地與西學合趨。

本書第四篇論文是大陸學者許雪濤的〈劉逢祿《論語述何》及其解經方法〉，許雪濤是近年來中國年輕學者鑽研公羊學的少數學者之一，這篇文章以魏源（1794-1857）所輯劉逢錄（1776-1829）遺書的《劉禮部集》之《論語述何》版本為主，分析清代公羊家劉逢祿所著的《論語述何》如何以公羊學詮釋《論語》。許雪濤指出劉逢祿解《論語》的方法，是用了「深化主題」、「類比引申」、「斷章取義」等方法將《論語》與公羊學一體化。因此，許雪濤通過上面所分析的三種方法，特別是從劉逢祿斷章取義的解讀來看，肯定所謂「論語述何」的主詞並非《論語》，而是隱藏在後面的解讀者「劉逢祿」，解讀者的主動性在幾種方法裡展露無遺，這種做法開啟了晚清《論語》大義公羊化之風氣。劉逢祿之後，宋翔鳳（1779-1860）、陳立（1808-1869）、戴望（1837-1873）、康有為（1858-1927）等相繼沿此路說《論語》，形成了清代晚期《論語》大義公羊化之學風。

二、

本書第二部分「日本及朝鮮儒者的四書詮釋」共收錄有七篇論文。第五篇論文是京都大學辻本雅史教授的〈日本德川時代「四書學」的開展與轉變：從媒體的觀點出發〉，這篇論文從十七世紀後的出版媒體之觀點，看日本德川儒者雖然基本上吸收的是大陸科舉制下的朱子四書學，特別是明代的《四書》註本，但並不只是朱注《四書》而已，所以辻本雅史本論文的重點在證明十七世紀以後的日本吸收大陸儒學（朱子學）時，《四書集註》等朱子本身的文本並沒有獨立存在過。朱子的《集註》與圍繞在《集註》之上，堆積如山的繁瑣議論（註疏之書）

同在。因此，日本的儒者乃是在取捨選擇明末各種注疏本後，或依據或被規定方向地誦讀《四書》和朱子的《集註》。辻本雅史考察日本幾個大儒，如與明代四書學對抗的山崎闇齋（1618-1682）及其學派、解構四書學的伊藤仁齋（1627-1705），以及以五經中心學問為主的荻生徂徠（1666-1728），證明德川與中國朱子四書學的不同學問類型。這是因為日本並無科舉制，加上《四書》歷經日本古學派的解構，在日本已不具絕對性的權威，因此「四書學」在日本只是一個暫定的概念，在日本討論四書學，只能設定為一種方法概念，可稱之為「作為方法的四書學」。

日本古學派的伊藤仁齋與荻生徂徠兩位大儒向來是學者研究的重鎮。本書第六篇論文作者是東京大學的平石直昭教授，在英文論文 “On Itô Jinsai’s Philosophy Centered on the *Confucian Analects*” 中，平石直昭分析日本古義學派的伊藤仁齋以《論語》、《孟子》對抗宋學的《四書》中心主義的思想內涵。他指出，仁齋的儒學主張「學者當以《論語》、《孟子》為本，《論語》、《孟子》既治，則六經可不治而自明矣」。故對於〈大學〉的思想問題，仁齋舉十證以論其非孔氏遺書；至於《中庸》，仁齋雖然承認是子思推衍孔子之說，但卻否認十六字的傳授心法是孔門之說。仁齋尊《論》《孟》而貶《學》《庸》，認定《論》、《孟》是介紹道德和政治原理之書，學者應先重《論》、《孟》，而勿迷途於六經之中，因為在仁齋看來，六經並非道德與政治原理之書，其中《易經》與《禮經》具有強烈的卜筮與宗教傾向。因此，平石直昭又分析仁齋站在道德原理立場對峙於鬼神與卜筮，認為當人們運用道德原理時，並不需要卜筮與鬼神。在仁齋看來，向鬼神或卜筮祈求是基於自利心態，平石直昭由仁齋對鬼神與卜筮的否定態度，說仁齋具有強烈的道德自律感，也從這個角度看到仁齋何以會以孔、孟作為所有道德教育中的導師，甚至如孟子稱孔子「賢於堯舜」，因為即使是三代聖人也無法將道德教學全面展開，只有經過孔子

努力建構道德自律方法，才清楚地被闡明。平石直昭由此看到仁齋所持的政治與道德的二元論，仁齋譏諷朱子以正心誠意說君王，希望王者之心轉化，不過仁齋認為那並無益於治道。仁齋不相信一個空有「正心誠意」的王者就可以治民，而是一個王者之德，應該是樂天下之樂，憂天下之憂，以民為赤子。為了證成仁齋的道德與政治二元論，平石直昭最後將仁齋放到他的出身町人的背景及德川武士階級的封建社會脈絡，指出仁齋出身的社會背景可能影響仁齋的思想。因為在那樣的出身與社會階級脈絡下，基本上就是一個政治與道德兩分的社會。所以，仁齋堅持他的道德自律，一生寧願選擇作為民間學者，婉拒藩侯的招聘，目的是為了繁衍儒學的道德教學，這與其他在政治上有表現的儒者如山鹿素行（1622-1685）、熊澤蕃山（1619-1691）、山崎闇齋等，形成鮮明的對比。平石直昭在本文中從仁齋一生追隨孔、孟的道德自律教學中，指出仁齋如何形成他的《論》、《孟》中心主義，並從社會史脈絡看出仁齋的政治與道德二元性的原因，提供更深刻地一個瞭解仁齋的面向。

本書第七篇論文是日本學者澤井啟一的〈荻生徂徠的《學》、《庸》解釋及古文辭學〉，他從徂徠的古文辭的方法論立場，解析徂徠獨特的《大學》與《中庸》的解釋。澤井長期以來即對徂徠的古文辭方法論有諸多的研究，[5]這篇論文也是他綜合其舊作〈荻生徂徠的「大學」解釋〉[6]及〈荻生徂徠的「誠」解釋〉[7]兩篇文章，並扣緊古文辭學的方法所修正的作品。澤井啟一指出，徂徠認為《大學》的功能有二：第一，是位於教育制度頂點的教育設施，同時因遵奉先王之道，所以也

---

[5] 參看澤井啟一：〈作為「方法」的古文辭學〉，《思想》，第 766 號（1988 年）。

[6] 澤井啟一：〈荻生徂徠的「大學」解釋〉，《哲學》70（東京：早稻田大學哲學會出版，1982 年）。

[7] 澤井啟一：〈荻生徂徠的「誠」解釋〉，《東洋的思想與宗教》2（東京：早稻田大學東洋哲學會出版，1985 年）。

祭祀身為制作者的先王，成為祭祀場所。第二，則是實踐養老等禮儀的場所。前者並非徂徠獨創，但是後者則是徂徠解釋的一大特質。澤井啟一分析了徂徠所理解的古代《大學》，是個不僅由人君、世子來實踐孝弟及養老等道德行為，同時更透過開放民眾以觀眾的身分參加儀式，企圖達成教化民眾的目的。澤井啟一認為，徂徠將《大學》設定為多目的、多功能的設施，而且認為它不只代表君主道德行為的實踐，甚至擔負了某種由「劇場效果」以構成民眾教化的構想，是相當值得注目的。其次，澤井啟一分析徂徠對《中庸》的獨特的解釋。他指出，徂徠將《中庸》定位為子思為對抗老子之徒而完成的作品，主張子思論辯中「誠」論點的成立契機，是在對抗老子之徒批判聖人之道，以及批判孔子非聖人的觀點時應運而生的。因此，「誠」就成為《中庸》的中心主題。職是之故，徂徠注意到老子的自然問題，視「人為」為「偽」，徂徠遂提出以「作為」對抗之。澤井啟一分析徂徠的「與生俱來的自然性」與「熟習而得的自然性」等兩種自然性意涵，前者是老子思想的自然意涵，後者是徂徠為對抗老子自然思想而提出的自然意涵，意謂經由作為結果所獲得的自然性，並不是內在生來自然性的再現。亦即經過不斷地模仿練習某種技能後，久而久之，那種「作為」將不被意識為作為本身，從這一點意義來看，徂徠認為是一種極為自然的安定狀態，所以子思才會將它解釋為「誠」，表現出這是一種無自覺而自然的心理狀態。澤井啟一上述的論點，可以說是對丸山真男名著《日本政治思想研究》[8]分析徂徠從「自然」到「作為」思想模式的另類觀察，對學界深具啟發。

相較於日本學者關注古學派的四書學研究，本書第八篇是張崑將的論文〈安藤昌益的儒教批判及其對《四書》的評論〉，

---

[8] 丸山真男：《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1946 年）；中譯本，王中江譯：《日本政治思想史研究》（北京：生活、讀書、新知三聯書店，2000 年）。

特別注意到德川中期的一位強調「自然直耕」思想家安藤昌益（1703？-1762）。張崑將扣緊昌益的儒教批判以及從他對四書的評論，進一步檢視安藤昌益反儒教的思想內涵，論證昌益在東亞儒教的批判史上，實佔有其獨特的意義。張崑將指出安藤昌益對儒教的批判，最可注意者有三，其一是否定儒家聖人或聖王系譜，其二是以儒教五常（仁義禮智信）之德為亂罪根源，其三是打破儒教的五倫關係。昌益之所以反對儒家聖王，是因伏羲之世以前本是沒有君王，也無上下、貴賤，人人身行耕農，安食安衣的自然之世。但伏羲一出，眾人擁立建都，後世號之為王，成為「不耕之始」者。其次，昌益之所以反對儒教五常，因他認為「仁」是罪根、「禮」是「迷亂根」、「義」是「殺人根」、「信」是「災根」、「智」是「盜根」，不僅否定儒教五常的道德性，更視之為罪亂災禍的淵源。再者，昌益之所以要打破儒教的五倫關係，是因為他從中看到了五倫關係的不平等性，他不以父子為首倫，也排除五倫的君臣階級，特別凸顯夫婦之倫為第一，並透過血緣關係的橫向與縱向的無限擴展，看出彼此之間均只是一族、一倫。從安藤昌益身上，我們看到了一位打破階級、種族、親族而抱持平等主義精神的思想家。張崑將從昌益的〈論語評〉、〈孟子評〉、〈大學評〉、〈中庸評〉，分析昌益對儒教與《四書》的批判，讓我們看到昌益講《大學》的「明德」，旨在闡明他的「自然明德」概念；論《中庸》思想，目的在說明他的「自然中庸」理念；談《孟子》的「浩然之氣」時，主要批評孟子不知「自然真氣」；論述《論語》的「吾道一以貫之」時，瓦解了孔子的仁學精神，違背他的「直耕自然之道」。更明白說，安藤昌益對朱註《四書》根本沒有興趣，只是拿來當作發揮自己的自然哲學之批判對象或思想。張崑將從安藤昌益這位如此反儒教的獨特思想家身上，進一步反省「東亞儒教」或「東亞四書學」概念的問題。張崑將指出東亞國家雖都有儒釋道三教的文化傳統，但不意味「東亞」這樣的概念，可與任何發源的母體之學術概念相結合在一起，即

所謂「東亞儒教」或「東亞四書學」（或「東亞佛教」、「東亞道教」等學術概念語詞）這樣籠統結合的概念，可能潛藏著以「偏」蓋「全」、以自我為中心、以他者為邊緣的可能性動機，他提醒兩岸學者應慎用「東亞」一詞。

本書第九篇論文是黃俊傑所撰〈澁澤榮一解釋《論語》的兩個切入點〉。黃俊傑在這篇文章中，說明澁澤榮一（1840-1931）的《論語與算盤》出版的背景，他指出《論語與算盤》初版於 1928 年（民國十七年，昭和三年）問世。大正時代（1912-1926）與昭和（1926-1989）初期的日本，處於明治維新（1868）成功之後，睥睨亞洲，顧盼自雄，這是日本最鄙視中國的時代，也是中日關係頗為緊張的時代。澁澤榮一在這樣的歷史背景之中大力推崇《論語》，確實目光如炬。正如二十世紀初期來華旅遊的日本漢學家一樣，澁澤榮一也發現文化中國的思想世界與政治社會中國的現實世界的巨大差距，他對古代中國文化不勝其嚮往之情，但是當他親履中華大地之後，他痛感中國人的個人主義與利己心態之昂揚。但是，這些問題並不滅殺他對孔子與《論語》的崇敬之情，他對《論語》的鼓吹，甚至曾引起在京都大學求學的青年吉川幸次郎的不快。澁澤榮一畢生搜羅各種語文與版本的有關《論語》的書籍，雖均毀於第二次世界大戰的戰火，但他的後人在戰後繼續收集而收藏於現在東京都市圖書館的「青淵文庫」，仍極有研究價值。

黃俊傑這篇文章即以《論語與算盤》為主軸，探討澁澤榮一對《論語》的解釋，發現澁澤榮一在二十世紀日本《論語》普及化運動中居功厥偉。澁澤榮一對孔子思想的解釋，循德川以降從「實學」角度解讀《論語》的舊傳統。《論語與算盤》這部書，可以視為伊藤仁齋所說「道在俗中」的二十世紀版本。黃俊傑更分析《論語與算盤》是從兩個方面將「道在俗中」的命題進行二十世紀的論述：第一，澁澤榮一在解釋孔子思想

時，一再強調「倫理」（ethics）並不是建立在「形上學」（metaphysics）之上，而是從「實踐」（praxis）之中建構起來。他認為，整部《論語》所展現的就是「實學」的世界。第二，澁澤榮一主張孔學世界中「義」「利」並非對立之敵體，他主張「道德、事實與利益合一」，他鼓吹將《論語》的為人處世原則運用到現代企業經營之中。總而言之，從十九世紀以後，《論語》這部經典成為日本社會普及性的讀物。在《論語》普及化運動之中，澁澤榮一及其《論語與算盤》，居於一個特殊重要的位置，代表了《論語》走向民間人倫日用，走向現代社會，並迎向二十世紀資本主義的新時代，建立「士魂商才」的新倫理典範。

本書有關朝鮮儒者的《四書》解釋，收錄有楊祖漢的〈朝鮮陽明學者鄭霞谷的「生理說」及其對告子學說的詮釋〉以及蔡振豐的〈伊藤仁齋與丁若鏞的《中庸》古學詮釋〉二篇文章。第十篇作者楊祖漢，近年來特別關注朝鮮儒學的研究，撰有〈韓儒李晦齋對朱子學的理解：「無極太極論辯」之疏釋〉、〈李退溪與奇高峰「四端七情」之論辯〉，以及〈鄭霞谷對王陽明哲學的理解〉等論文，均將修訂收入專書之中，對韓國儒學具有一定的理解。本書所收錄的〈朝鮮陽明學者鄭霞谷的「生理說」及其對告子學說的詮釋〉一文，則是楊祖漢再次扣緊朝鮮非正統的陽明學者鄭齊斗（字士仰，號霞谷，1649-1736）的思想之研究成果。告子的「生之謂性」與孟子的「性善論」之辯，本是《孟子》一書的重大思想課題，楊祖漢的論文針對朝鮮非正統儒的陽明學者鄭霞谷之生理說，認為霞谷頗能掌握告子原義，又藉兼攝明道、陽明之說，其立論很有特色。根據楊祖漢的研究指出，霞谷雖以理氣一體反對朱子的心理二分，以理是活動的對峙於朱子的理是靜態的，但依據霞谷的生理說，此理在人，是以「心」的存在狀況而存在。但若是如此，因只有人有心，而物沒有心，則靈通之理（生理）只可於人處表現，而在物處便沒有生理，這便有違於理的普遍性。這不免出現霞谷

之理氣論的一難題。易言之，霞谷之學說，雖然反對朱子理氣論，但其生理說卻受朱子理氣論影響，故霞谷之學說，客觀面之意味亦是很強，此一面相，和陸、王心學有所不同，企圖以理氣論之模式理解良知生理之意義。楊祖漢特別指出霞谷的思想矛盾，認為霞谷既以生理為大本，而理是活動的，即是良知與惻隱，則此理只能從人心上說。若只能從人心上說，而物不能有，則此生理便不能說是普遍的理體。所以，霞谷所說的生理，應是屬於「性」的層次，而非屬於「理」的層次。性雖然是理，但那是理即於氣而言，此時之理，便不是原初之理了。因此霞谷對告子「生之謂性」之分析，可見霞谷雖主張心即理，良知即惻隱即生理，但他的理論，仍受到朱子學的深刻影響，他此一心學的型態，與陸、王是不同的。他由良知而證理為活理、生理，由是而重視生理作為生化之本原之義，這是由良知本心、主體自覺而漸重客觀之天道，由生理為本體而說明宇宙之生化，由生理與氣之關係說明人、物之不同，顯示了霞谷有強烈的宇宙論、形上學的理論興趣，此與陸、王之直接由本心之充分實現以言天道，而不從客觀的天道說起之意味有所不同。這種「生理說」的確表現了霞谷思想的特色，也亦表現了他從心學歧出的思想傾向。

本書最後一篇論文是蔡振豐所撰的〈伊藤仁齋與丁若鏞的《中庸》古學詮釋〉。在這篇文章中，蔡振豐比較了日本古學派大師伊藤仁齋（1627-1705）與朝鮮儒者丁若鏞（茶山，1762-1836）二者對《中庸》的解釋，並由此而分析二者的所謂「古義」的內涵。蔡振豐之所以將年代差了一百多年的兩位儒者加以對比，著眼於二者皆持「三書主義」，即不滿朱子的《四書》解釋，仁齋認為《大學》並非孔子之遺書，丁若鏞反對《大學》是道統之所在，僅承認《論語》、《孟子》、《中庸》三書的經典意涵。因此，蔡振豐比較二者對《中庸》的注解，認為伊藤仁齋的《中庸發揮》與丁若鏞的《中庸自箴》及《中庸講義》實為程朱與陸王理學之外，重要的《中庸》詮釋成果

之一。二者的詮解不但有溯源古學的意義，而且又表現為兩種不同的古學詮釋，甚有其思想史上的意義。

蔡振豐特別比對了仁齋與若鏞對於《中庸》的「喜怒哀樂之未發」一節、「天命之謂性」一節以及「中庸」一詞的解釋。根據蔡振豐的分析，伊藤仁齋並未正面的面對朱子詮釋《中庸》時的理論問題，而是先構想有所謂的古本《中庸》，認為朱子據《中庸》而說的某些文本，在古本《中庸》中並不存在。丁若鏞對《中庸》的解釋態度則推溯《論語》、《孟子》，以為「喜怒哀樂之未發」非指為「一切思念」或「心知思慮」之未發，故以「吾心之本體」必須能知能思，方合孔孟之道。由此可知丁若鏞對朱子的不滿，有極大的原因在於他反對以形上學式的理氣論或性情觀去解釋《中庸》。其次，二者對「天命之謂性」一節的解釋，蔡振豐認為丁若鏞以「嗜好之性」反朱子的氣質之性，也由「安不安」說性之能感能知，明顯與他所理解的《孟子》所論之性相合，也與日本伊藤仁齋《中庸發揮》以《孟子》四端之心說性有所相合。但是伊藤仁齋與丁若鏞的不同出現於對於「天命之謂性」的解釋，丁若鏞之說「道」、「教」與仁齋有明顯的差異。雖然二者皆以孟子的性善論為基礎，但丁若鏞的解釋大都不脫《孟子》性善說之旨，仁齋則不強調道德主體之能思能知，而只強調聖人的垂教之功，及其在道德教化上的權威性。再者，蔡振豐並由伊藤仁齋與丁若鏞對「中庸」一詞的解釋之差異，分析仁齋所言的中庸平常之理即是孔孟的仁義之教，所以仁齋所謂的中庸之義，實際指涉的即是孔孟所說的「教化內容」。丁若鏞則上溯《尚書》，以說明「中庸」之德的提出，具有傳承堯舜之道的意義，較之仁齋的古學，可說更為徹底。丁若鏞之說不但能順解《中庸》本文，而且執持《孟子》性善之說更嚴。蔡振豐由以上的分析指出，伊藤仁齋與丁若鏞的「古學」之「古」之意涵頗有出入，他認為丁若鏞尚能依《孟子》「性善」論，著重於人在道德行為中，所呈顯「主體自由」的部分；伊藤仁齋則並不強調《孟子》「性善」說中「主體自

由」的一面，仁齋認為《孟子》學之重點在於「王道」而非「性善」，這顯然自孟子「性善論」之旨脫逸而出了。由這種主體性自由的觀點，蔡振豐認為仁齋的「古學」比起丁若鏞並不真古，所以丁若鏞較仁齋更能賦予《中庸》重要的地位，丁若鏞對《中庸》的解釋可以說是一部成功的古學詮釋。

四、

綜而言之，本書所收十一篇關於《四書》詮釋的論文，在中國《四書》詮釋的研究方面比較偏重清代學者以及與當代學者的對話；日本《四書》詮釋研究方面則比較偏重於日本古學派伊藤仁齋與荻生徂徠的儒學研究與解釋；朝鮮儒學方面，則關注到平常臺灣學界忽視的兩位儒者，一是陽明學者鄭齊斗，一是實學派的丁若鏞，二者都不被視為朝鮮朱子學正統。總之，本書對於「東亞四書詮釋」的探索研究，只是初步階段，許多尚待開發的課題如對於元、明代的《四書》詮釋，或是朝鮮朱子學派大家（如李退溪、李栗谷等）的《四書》解釋之特色，乃至日本古學派以外（如朱子學派、陽明學派、懷德堂朱子學派等）等等，都有待從微觀的角度，個別地深入研究。除此之外，也應從宏觀的視野，注意四書學作為中日韓儒學的同異或傳承關係，舉例言之，在本書之中辻本雅史即以出版媒體的觀點，關注從中國晚明的四書學著作傳到日本後，分析日本四書學的興盛與衰弱之過程；再如蔡振豐比較韓國丁若鏞與日本古學派伊藤仁齋的《中庸》思想的解釋。凡此種種，都關注到東亞各國《四書》詮釋之關係，從思想比較或出版著作的傳承角度切入，探索各國《四書》詮釋之關係。以上微觀與宏觀之視野應同時並進，本書的研究成果只是初試啼聲，希望將來對東亞《四書》詮釋的探索與研究能更上層樓。