

朝鲜儒者诠释《论语》 “学而时习之”章的思想基础

黄俊杰*

一、前言

《论语·学而1》“学而时习之”章在东亚儒家思想史上具有特殊之地位。明儒刘宗周(1578—1645)说：“‘学’字是孔门第一义，‘时习’一章是二十篇第一义。孔子一生精神，开万古门庭阃奥，实画于此”，^[1]德川时代日本古学派儒者伊藤仁斋(1625—1705)说：“《论语》以‘学’之一字。为一部开首，而门人以此章置诸一书之首，盖一部小《论语》云”。^[2]18世纪朝鲜儒者奇学敬(1741—1809)说：“《学而》一章，即是书开卷第一义，而其该体用、兼本末，自初学入德，以至人君为治之序，莫不推验”。^[3]东亚各国儒者在启诵《论语》之际，对于“学而时习之”章都提出各种诠释。朝鲜时代(1392—1910)朝鲜儒者对《论语·学而1》“学而时习之”章，也像中国与日本儒者一样付予高度的重视，他们诠释这一章留下大量的文字。

朝鲜时代儒者解释“学而时习之”章，大致依循两种思想基础进行解释，第一是本《大学》解《论语》，第二是依循朱子的诠释典范。第一个思想基础使多数朝鲜儒者将孔子“学而时习之”的“学”字，理解为《大学》的“明明德”的工夫。第二个思想基础则使许多朝鲜儒者常透过朱子(晦庵，1130—1200)的哲学系统诠释孔学，其中尤其以“心与理之关系”最为关键。朝鲜儒者从这两个思想基础出发解释孔子的“学而时习之”一语，引发许多

* 黄俊杰，台湾大学历史系教授、共同教育委员会主委，台湾大学东亚文明研究中心计划总主持人、副主任。

[1] [明]刘宗周：《论语学案》(台北：台湾商务印书馆景印文渊阁四库全书本，1986)，卷一，第1页。

[2] 《论语古义》，收入：关仪一郎编：《日本名家四书注释全书》(东京：风出版，1973)，第2页。

[3] 奇学敬：《御制经义条对一论语》，氏著：《谦斋集》，收入：《韩国经学资料集成》(汉城：成均馆大学校大东文化研究院，1988)，第26册，论语九，第3页。

哲学问题，值得我们细加探讨。

二、本《大学》解《论语》：“学者，所以明明德也”^[4]及其问题

朝鲜儒者循《大学》的思想体系解读《论语》，并将《论语》的重要章节中的思想概念，放在《大学》的体系中加以诠释。18世纪下半叶的高廷凤（1743—1822）解释《论语·学而1》云：^[5]

《论语》学而章三节，即一部《大学》之全体大用，而其工夫效验，彻头彻尾。浅言之，则初学入德之门，莫切于此；推言之，则圣神功化之极实，亦无以加此。夫学而时习，学者所以明明德也，而在人君，则逊志时敏之，同此时字也。朋来而乐，学者所以新民也，而在人君，则修文德以来之来，同此来字也，不知不愠，学者所以止至善也，而在人君，则荡荡乎民无能名焉，同此极功也。一言而上下皆通、凡圣一致者，虽于六经之中，鲜有此章之比。

高廷凤认为《学而》篇第一章的思想内涵，就是《大学》之内容。所谓“学”，就是指《大学》的“明明德”工夫。高廷凤的诠释，获得后儒的呼应。19世纪上半叶的徐俊辅（字穉秀，号竹坡，1770—1856）更推衍高廷凤之说，认为《学而》章之要义含摄《大学》《尚书》《易》《诗》等经典，他说：^[6]

吾读《论语》首章，不觉手舞足蹈，若将声入心通。盖尝沉潜玩迹于首尾三节，《大学》之工夫功效，《尚书》之心学政事，与夫《易》《诗》之奥旨微义，尽在于此一章。其曰学而时习者，明明德工夫，善习之，则止至善之效着焉，殷宗之典于学、唐尧之明峻德也。其曰朋自远方来者，新民之工夫，言其乐处，止至善之效着焉，禹谟之修文德以来之、齐风之知子之来也。其曰不知不愠云而，明德、新民、所以止至善之极工能事毕矣。大《易》所谓“龙德而隐者”也，有是哉？吾夫子处潜龙勿用之地，真有不见是而无闷之德，此诚确乎？其不可拔潜龙也，其惟吾夫子当之。《鲁论》之首载此章者，即亦乡党画圣人之笔法，吾安得不读之欲手足舞蹈，若将声入心通然乎哉！

徐基德（号石南居士，1832—？）也将“学”解为“大学之道”，他说：^[7]

[4]高廷凤：《御制经书疑义条对——论语》，氏著：《水村集》，收入：《韩国经学资料集成》，第26册，论语九，第23～25页。

[5]同上注。

[6]徐俊辅：《鲁论夏笺》，氏著：《弘斋全书》，收入：《韩国经学资料集成》，第28册，论语十一，第354～356页。

[7]徐基德：《论孟经义问对——论语》，氏著：《石南居士续藁》，收入：《韩国经学资料集成》，第29册，论语十二，第563～564页。

对此学字与“志于学”之学同，即大学之道也。其曰时习者，致知力行之事，而非若俗学之徒事讲诵而已。今之学者从大学而入，据知行而习之，则不失圣人之旨意也。

李崧（字峙穆，号桂杨，1842—1928）也说：^{〔8〕}

《大学》，孔氏之遗书，而为初学入德之门也。《学而》为书之首篇，而为学者入道之门，则德为体而道为用，互相表里之书也。当时三千之徒，莫不闻其说，则圣人虽不言学习从入之方，而皆知明德、新民、止于至善之学矣。故曾子之学，日省其身，必曰传不习乎，独得圣人之宗旨，则学者时习之工，当从《大学》而入门，庶几乎圣人之旨意矣。

根据上述资料，高廷凤、徐基德、李崧都将《学而》篇第一章“学而时习之”的“学”理解为“学”大学之道，也就是指“明明德工夫”。

但是，朝鲜儒者将孔子所说的“学”解释为“明明德工夫”，虽然可以将《论语》与《大学》融于一炉而冶之，但都涉及两个问题：

（1）“明德”的成立基础何在？

（2）“明明德”如何可能？

这两个问题在朱子的《大学章句》中有明确的分析，朱子说：^{〔9〕}

大学者，大人之学也。明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。但为气禀所拘，人欲所蔽，则有时而昏；然其本体之明，则有未尝息者。故学者当因其所发而遂明之，以复其初也。新者，革其旧之谓也，言既自明其明德，又当推以及人，使之亦有以去其旧染之污也。止者，必至于事而不迁之意。至善，则事理当然之极也。言明明德、新民，皆当至于至善之地而不迁。盖必其有以尽夫天理之极，而无一毫人欲之私也。此三者，大学之纲领也。

朱子解释“明德”是指天所赋予人“具众理而应万事”之本质，这种本质朱子称之为“性”，他在《孟子集注》解释告子所谓的“生之谓性”一语时说：^{〔10〕}

性者，人之所得于天之理也。生者，人之所得于天之气也。性，形而上者也。气，性而下者也。人物之生，莫不有是性，亦莫不有是气。然以气言之，则知觉运动人与物莫不异也。以理言之，则仁义理智之禀，岂物之所得而全哉。

朱子从他的理气二元论出发，论证“性即理”的主张，认为这种“具众

〔8〕李崧：《经义问对——论语》，氏著：《桂阳遗稿》，收入：《韩国经学资料集成》，第30册，论语十三，第205—209页。

〔9〕朱熹：《大学章句》，收入氏著：《四书章句集注》（北京：中华书局，1982），第3。

〔10〕朱熹：《孟子集注》，收入氏著：《四书章句集注》，卷六，“告子章句上”。

理而应万事”的“性”就是人天生之“明德”。但是这种“明德”常会受到“气”之蒙蔽而不明。朱子在《大学或问》中提出非常详尽的解释，他说：^{〔11〕}

以其理而言之，则万物一原，固无人物贵贱之殊；以其气而言之，则得其正且通者为人，得其偏且塞者为物，是以或贵或贱而不能齐也。彼贱而为物者，既梏于形气之偏塞，而无以充其本体之全矣。惟人之生乃得其气之正且通者，而其性为最贵，故其方寸之间，虚灵洞彻，万理咸备，盖其所以异于禽兽者正在于此，而其所以可为尧舜而能参天地以赞化育者，亦不外焉，是则所谓明德者也。然其通也或不能无清浊之异，其正也或不能无美恶之殊，故其所赋之质，清者智而浊者愚，美者贤而恶者不肖又有不能同者。必其上智大贤之资乃能全其本体，而无少不明，其有不及乎此，则其所谓明德者已不能无蔽而失其全矣。况乎又以气质有蔽之心，接乎事物无穷之变，则其目之欲色，耳之欲声，口之欲味，鼻之欲臭，四肢之欲安佚，所以害乎其德者，又岂可胜言也哉！二者相因，反复深固，是以此德之明，日益昏昧，而此心之灵，其所知者不过情欲利害之私而已。是则虽曰有人之形，而实何以远于禽兽，虽曰可以为尧舜而参天地，而亦不能有以自充矣。然而本明之体，得之于天，终有不可得而昧者，是以虽其昏蔽之极，而介然之顷一有觉焉，则即此空隙之中，而其本体已洞然矣。是以圣人施教，既已养之于小学之中，而后开之以大学之道。其必先之以格物致知之说者，所以使之即其所养之中，而因其所发，以启其明之大端也；继之以诚意、正心、修身之目者，则又所以使之因其已明之端，而反之于身，以致其明之之实也。夫既有以启其明之之端，而又有以致其明之之实，则吾之所得于天而未尝不明者，岂不超然无有气质物欲之累，而复得其本体之全哉！是则所谓明明德者，而非有所作为于性分之外也。

根据朱子以上的解释，人心原初状态是“虚灵洞彻，万理皆备”，但是受到“气质物欲之累”而不免于昏蔽，所以“明明德”乃成为必要之工夫。

朝鲜儒者本《大学》解《论语》，将“学”解释为“明明德工夫”，但是却未曾针对上述两个问题有所讨论，不免有所不足。

三、朱子学典范下的《论语》诠释

朝鲜儒者解释“学而时习之”章的第二个思想基础，就是朱子的解释典范。正如《四书》的其他篇章一样，朱子的解释是七百年来东亚儒者解读《四书》的典范，不论是朱子学者或是反朱学者，都无可回避地必须面对朱子的解释典范，或接纳，或推演，或批驳，或争议，但绝不能弃朱子于不顾。朝鲜儒者更是笼罩在朱子学的影响之下，而对“学而时习之”章提出解释。

〔11〕朱熹：《四书或问》（上海：上海古籍出版社，2001），卷一，第3~4页。

朝鲜儒者的诠释言论，主要集中在两项议题：

(1) 在“学”之过程中“心”与“理”之关系：朝鲜儒学深深地浸润于朱子学传统之中，他们解释“学而时习之”一语之涵义，仍循朱子之轨迹，首先触及“学”之过程中“心”与“理”之关系。19世纪儒者朴文一（字大殊，号云庵，1822-1894）说：^[12]

学之为言效也。盖人之有生，莫不有性，而其性也本善，人能因性以有之则，合下便圣，复何待于学也？尧舜性之是也。然气质之禀或不能齐，苟不效先觉所为，则无以明善而复其初也，此学所以不容不务者固如是。又不为无时不习，则工夫间断，无由发明，其所以穷究者不审，故心与理违，而所知者若信若疑，践履者不熟，故身与事殆，而所行者或断或续，号为讲学者，诚不济事。惟其学矣，而复习习矣，而复无时不习，然后真积力久，足目渐到，其于天下之理，通透活络，而向之懵然无知者，晓然如盲者之眼明，而无物不得以辨其黑白。亦于天下之事，烂熟痛决，而向之侘然无能者，坦然如凡者之脚健，而无处不得以致其极远也。如是则所谓义理之悦我心，岂特如刍豢之悦口而已哉？此学所以不能自己，而卒就乎其极者也。

朴文一在上文中的论述，完全循朱子的思路，他认为人气禀有所不齐，如果不学习先觉之典范，则“心与理违”，无以“明善而复其初”。朴文一主张，人必须经过“学”的功夫，才能通达天下之理，娴熟天下之事。朴文一的解释完全与朱子的说法互相呼应，朱子说：^[13]

学而时习，何以说也？曰：言人既学而能且知矣，而于其所知之理，所能之事，又以时反复而温绎之，如鸟之习飞然，则其所学者熟，而中心悦怿也。盖人而不学，则无以知其所当知之理，无以能其所当能之事，固若冥行而已矣。然学矣而不习，则表里扞格，而无以致其学之之道；习矣而不时，则工夫间断，而无以成其习之之功。是其胸中虽欲勉焉以自进，亦且枯燥生涩，而无可嗜之味，危殆机隍，而无可即之安矣。故既学矣又必时习之，则其心与理相涵，而所知者益精，身与事相安，而所能者益固，从容于朝夕俯仰之中，凡其所学而知且能者，必皆有以自得于心，而不能以语诸人者，是其中心油然悦怿之味，虽刍豢之甘于口，亦不足以喻其美矣，此学之始也。

朱子强调“学”的功夫的必要性。只有“学”才能达到“心与理相涵”的境界。朱子完全从他所撰《大学格物补传》的思路出发，诠释“学而时习之”一语。朱子《补传》主张，宇宙间所有的存在都有其理则（“天下之物，莫不有理”），而且，人的心均有认知的能力（“人心之灵，莫不有知”）。因

[12]朴文一：《经义——论语》，氏著：《云庵集》，收入：《韩国经学资料集成》，第29册，论语十二，第453~455页。

[13]朱熹：《四书或问》，卷一，第103~104页。

此，“心”对“理”的认知与统摄乃成为可能。于是，“心”与“理”这两项不同质之物，乃又可以取得互动。更精确地说，“心”“理”两分正是“心”“理”互动的基础，这是朱子学中“心”与“理”关系的两个面向。^[14]朱子在《大学格物补传》中的看法，也出现在他对《孟子·公孙丑上2》“知言”这句话的解释之中。朱子认为：“心”具有“知”的能力，^[15]“心”之体用显微无间，可以“穷理而贯通”，^[16]而其极致可以达到于“天下事物之理，知无不到”^[17]的境界。

朱子认为，从“心”“理”二分到“心”鉴知“理”之关键，在于人心之“格物穷理”。朱子主张：^[18]

儒者之学，大要以穷理为先。盖凡一物有一理，须先明此，然后心之所发，轻重长短，如有准则。若不于此先致其知，但见其所以为心者如此，识其所以为心者如此，泛然而无所准则，则其所存所发，亦何自而中于理乎？

朱子认为，“心”之所以可以成为“准则”，乃是以“致知”为其前提。朱子又说：“事事物物皆有个道理，穷得十分尽，方是格物。不是此心，如何去穷理？”^[19]朱子思想中的“心”与事物之“理”并不是一体之两面，所以，如何使“心”鉴知“理”，就构成必须严肃思考的问题。正如朱子在《大学或问》所说：“人之所以为学，心与理而已矣。心虽主乎一身，而其体之虚灵，足以管乎天下之理。理虽散在万物，而其用之微妙，实不外乎一人之心。”^[20]朱子思想中的“理”包括“自然”“所以然”“所当然”等普遍理则。^[21]这种普遍理则皆有待“心”发挥认知功能加以认识，“理”并不即等于“心”，“心”必须讲求认识“理”之功夫与程序。这种功夫与程序就在于孔子所说的“学而时习之”这句话之中。

[14]关于朱子的《大学格物补传》，晚近的研究成果，参考杨儒宾：《朱子的格物补传所衍生的问题》，载《史学评论》，第5期（1983），第133~172页；市川安司：《朱子哲学に見える“知”の考察——〈大学章句〉“致知”の注を中心にして》，收入市川安司：《朱子哲学考论》（东京：汲古书院，1985），第29~68页；大滨皓：《朱子哲学》（东京：东京大学出版会，1983），第7章，第239~267页。

[15]黎靖德编：《朱子语类》（北京：中华书局，1994），第1册，卷15，第300页。

[16]朱熹：《孟子或问》，收入：《朱子遗书》（台北：艺文印书馆影印清康熙中御几吕氏宝诰堂刊本），第5册，卷13，第1页。

[17]朱熹：《孟子或问》，卷13，第1页。

[18]《朱子文集》（台北：财团法人德富文教基金会，2000，以下引用均用此版本），第3册，卷30，《答张敬夫》，第1156页。

[19]《朱子语类》，第8册，卷121，第2940页。

[20]朱熹：《大学或问》（京都：中文出版社影印和刻近世汉籍丛刊本，1977），第40页。

[21]参考陈荣捷：《理的观念之进展》，载《崇基学报》第4卷第1期（1964年11月），第1~9页；Wing-tsit Chan, Chu Hsi: Life and Thought (Hong Kong: The Chinese University Press, 1987), p. 49; 陈荣捷：《宋明理学之概念与历史》（台北：“中央研究院”中国文哲研究所筹备处，1996），第135页。

韩儒朴文一从“心”“理”二分到“心”与“理”合一，论证“学”之必要性，完全循朱子学的思想模式。

在朱子学的系统中，“理”这个概念具有双重之内涵。“理”既是“天理之节文”，又是“人事之仪则”。“理”既是宇宙万事万物运行之理则，又是人世间之道德规范。“理”既是“所以然”，又是“所当然”，所以朱子的“理”之哲学衍生诸多哲学问题。但是，朝鲜儒者在朱子学的典范之下解释“学而时习之”一语时，并未触及“理”之双重性这个问题。大多数韩儒多半将“理”理解为心性之“理”，也就是朱子所谓“人事之仪则”，而忽略朱子的“理”作为规律这个面向，也就是朱子所谓“天理之自然”的面向。

说明韩儒这种诠释倾向，19世纪下半叶的田愚（字子明，号良斋，1842—1928）对“学而时习之”的解释，具有代表性的意义，他说：^[22]

《论语》开卷第一字，是指学性言；《孟子》首章仁义，亦是性；《大学》首章所止之至善，亦是性；《中庸》首句又直言性。圣贤之言，舍性字无所谓学，奈何近儒却以贬个性字为宗旨。其不然者，其心亦不肯以性为主宰，吾惧夫圣门性学殆其绝矣。学是何所学？欲学气、学心，则气有精粗，非可学者也。心有时踰矩违仁，亦非可学者也。然则不得不以性为师也。夫先觉之所知所行，皆性也，此圣门本天之学也。《注》：“学之正”，实指此而言，若以心与气为之本，则是佛、老之传也。次节《注》：“以善及人”，亦指性之善而云尔。三节亦言：“吾之心学吾之性，以成吾之德，时君时相之不见知，吾何为而不平哉。”学之正，习之熟，说之深而不已，此语极宜体会。

田愚解释下的“学”之对象，是指人内在之善性，“学性以成德”，而不是向外觅“理”以求“心”与“理”之合一。

田愚所谓“学性以成其德”，指的是“学”的最终了目的，略近于朱子所谓“明善而复其初”。朱子《论语集注》对“学”字的涵义提出如下之解释：^[23]

学之为言效也。人性皆善，而觉有先后，后觉者必效先觉之所为，乃可以明善而复其初也。

朱子将孔子的“学”理解为一种效仿，是一种向外觅理的知识活动。但是，朱子又明言，这种知识活动的目的在于“明善而复其初”，也就是将所效仿学习而得之“理”落实到心性之上。所以，朱子解释下的“学”，虽然在发生程序上是一种向外觅理的效仿行为，但其本质状况实是以心性修养的道德修

[22]田愚：《读论语》，氏著：《良斋私稿》，收入：《韩国经学资料集成》，第30册，论语十三，第153~154页。

[23][宋]朱子：《四书章句集注·论语集注》（台北：台湾中华书局据吴县吴氏仿宋本校刊，1966），卷一，第1~2页。

为作为目的。我们可以说，朱子以“效”为“学”之手段，而以“明善而复其初”为其目的。明儒冯从吾说：“学所以求其觉，学然后觉”，^[24]均指“学”之目的而言。朝鲜儒者田愚以“学”指“学性以成其德”，乃依朱子学“性即理”之立场，必有之结论。

(2)“知”与“行”之关系：孔门教学之目的在于培养整全的人格，孔子所谓的“君子不器”（《论语·为政》）就是指整全人格的特质而言。具有整全人格的“君子”可以“仁者不忧，智者不惑，勇者不惧”（《论语·宪问》）。“君子”的人格是“义以为质，礼以行之，逊以出之，信以成之”（《论语·卫灵公》），“君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已。”（《论语·学而》）。具备整全人格的“君子”，孔子有时也称之为“士”，因为他们具有完整的人格，所以他们的行为可以做到“行己有耻，使于四方，不辱君命”（《论语·子路》）。孔子有时也称之为“成人”，这种“成人”“见利思义，见危授命，久要不忘平生之言”（《论语·宪问》）。先秦孔门讲“学”均兼“知”“行”而言。

朱子诠释“学而时习之”章时，特别强调“学”之目的乃在于“行”，^[25]他说“学之为言效也”的涵义在于“以己之未能，而效未能者，求其解，皆学之事也”。^[26]朱子的诠释都强调“知”必须在“行”上实践。

朝鲜儒者在朱子学的典范之下解读《论语》，非常强调“学”兼“知”“行”而言。18世纪下半叶的李元培（字汝达，号龟岩，1745—1802）说：^[27]

臣元培窃以为学而时习之“学”，兼穷理力行而言，即三代所以教之之学，而孔子十五而志于学之学也，非异端之教，俗儒之习所厕列于其间也。

李元培说孔子的“学”乃“兼穷理力行而言”，这种“学”所穷之“理”乃是道德之“理”，是“大人之学”。

19世纪下半叶的朴宗永（字美汝，号松坞，？—1875）也从知行合一的角度解释孔子的“学”，他说：^[28]

学者欲知其未知，欲能其未能也。而究其归则兼知行而言，欲复其本然之善也。虽生知之圣，苟不学焉，则何以到圣人之域乎？是以孔子曰：“我学不厌而教不倦也。”既学矣而苟不时习，工夫间断而无以成其习之之功，故必曰

[24][明]冯从吾：《少墟集》（台北：台湾商务印书馆景印四库全书珍本，1979），卷二，第29～30页。

[25][宋]朱熹：《论语精义》（台北：台湾商务印书馆景印文渊阁四库全书本，1986），卷一上，第1～7页。

[26][宋]朱熹：《四书或问》（上海：上海古籍出版社，2001），卷一，第103页。

[27]李元培：《经义条对——论语》，氏著：《龟岩集》，收入：《韩国经学资料集成》，第26册，论语九，第39～40页。

[28]朴宗永：《经旨蒙解——论语》，氏著：《松坞遗稿》，收入：《韩国经学资料集成》，第29册，论语十二，第397～398页。

“时习”，盖其学习为自修而及人也，成己成物，由吾学习而成，则岂无所喜悦之心乎？孟子曰：“理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”理义随处充满，无所亏欠，则自然中心悦豫，不知手之舞、足之蹈，其为悦容有纪乎？

总之，朝鲜儒者循朱子学之典范，解释孔子的“学而时习之”，均强调“学”固然以“复其本然之善”为目标，但是，实践层次的工夫仍是必要之过程。

四、结 论

儒家经典是东亚近世儒学史发展的原点，公元10世纪以后中国、朝鲜及日本等地儒家学者思考问题，多半从《论语》《孟子》《大学》《中庸》等经典出发，如《论语》中孔子所说的“学”“道”“天命”，《孟子》中的“四端”，《中庸》的“七情”之“已发”“未发”等，都成为中日韩儒者思辨之哲学问题。东亚儒者透过诠释儒家经典的途径，建构他们自己的思想体系。在这个意义上，儒家经典诠释正是东亚近世儒学发展的动力。本文以朝鲜儒者对《论语·学而1》的解释作为主题，分析朝鲜儒者对“学而时习之”一语的解释言论，及其所触及的哲学问题。

本文之分析发现：朱子学是朝鲜时代朝鲜儒者重构孔子思想世界的思想资源。朝鲜儒者对“学而时习之”一语的解释，将孔子心目中的“学”放在《大学》“明明德”的思想架构加以理解。他们将“学”理解为“明明德”之工夫。朝鲜儒者也循朱子之思路，触及“学而时习”的过程中，“心”与“理”之关系以及“知”与“行”之关系这两个哲学问题。

朝鲜儒者大致采取“性即理”的朱子学立场，以“学性以成德”作为“学”之目的，而且认为“学”乃“兼穷理力行而言”，总而言之，朝鲜儒者解释下的孔子之“学”，是《大学》中所谓的“大人之学”，也是一种德行之学。

(2004年5月5日初稿)