

拾貳、德川日本儒者對《論語》「學而時習之」章的解釋：中日比較的視野

黃俊傑*

一、引言：東亞文化圈中書院學規之「學」的涵義

東亞各國之書院皆有學規，為師生共守之行為規範。各國書院學規之文字，雖各不相同，但皆涵蓋為學、修身、處事、接物之要，而以「為學」為其核心價值。但是，「學」之內容則各國之書院各有其側重點。例如十三世紀朱熹(晦翁，1130-1200)所撰《白鹿洞書院學規》，¹以「博學」、「審問」、「慎思」、「明辨」、「篤行」為「為學之序」，並下按語曰：「右為學之序。學、問、思、辨四者，所以窮理也」，²主張「學」、「問」、「思」、「辨」之為學工夫乃以「窮理」為目的。十六世紀朝鮮大儒李退溪(滉，字景浩，1501-1670)主持的陶山書院《院規》云：「諸生讀書以四書五經為本原，……知萬善本具於我，信古道可踐於

* 臺灣大學歷史學系教授；中央研究院中國文哲研究所合聘研究員

¹ 朱子於南宋孝宗淳熙 6 年(1179)10 月，開始重建白鹿洞書院，而於 1180 年 3 月完成。見：王懋竑：《朱子年譜》(臺北：臺灣商務印書館，1971 年)，卷 2 上，頁 81-82。關於朱子與白鹿洞書院的研究，參考：陳榮捷：《朱子與書院》，收入：氏著：《朱子新探索》(臺北：臺灣學生書局，1988 年)，頁 478-518。

² 宋·朱熹：《朱子文集》(臺北：財團法人德富文教基金會，2000 年)，卷 74，頁 3731。

今，……」，³顯然以內在於人性中之善為「學」之目標。十八世紀日本大阪懷德堂⁴儒者中井積善(竹山，1730-1804)撰《懷德書院揭示》僅取《論語》孔子之言：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，泛愛眾而親仁。行有餘力，則以學文」，並下按語曰：「聖人之教固多端矣，然其標日用常行之準，深切著明，約而盡者，莫如此章也。」⁵《懷德書院揭示》以「日用常行」之道為「學」之對象。

從中國白鹿洞書院、朝鮮陶山書院以及日本懷德書院的學規，我們看到學規文字中對「學」之對象與目的，各有不同之說法。朱子《白鹿洞書院學規》以「窮理」作為為學目的，李退溪則以契證內在善性為其目標，中井積善則強調日用常行之「實學」。到底「學」字作何解？這是本文探討的主題。

探討東亞儒學中「學」之涵義，最有效的方法之一，就是深入東亞儒者對《論語·學而》第一章的詮釋言論，加以比較分析。本文以德川時代(1600-1868)日本儒者對「學而時

³ 檀國大學校附設退溪學研究所編：《陶山書院古文書 I》，收入：《退溪學研究》第五輯(漢城特別市：檀國大學出版部，1994年)。

⁴ 懷德堂原是大阪的一家私塾，後來在五位商人(所謂「五同志」)的資助之下，從私塾轉化為公開性質的講學場所。關於懷德堂的研究論著較為晚近的有：Tetsuo Najita, *Visions of Virtue in Tokugawa Japan: The Kaitokudo Merchant Academy of Osaka* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p.8。此書有日譯本：子安宣邦譯：《懷德堂：18世紀日本の「徳」の諸相》(東京：岩波書店，1992年，1998年)；陶德民：《懷德堂朱子學の研究》(大阪：大阪大學出版會，1994年)。

⁵ 《懷德書院揭示》，寶曆十四(1764)年甲申初夏，中井積善手稿，原件藏於日本大阪大學懷德堂文庫。

習之」章的解釋為中心，並縱觀中國儒者的解釋，以拓展中日比較儒學史的視野。

在德川三百年的儒學史上，許多日本儒者針對《論語》「學而時習之」章，提出諸多詮釋，在他們個人的文集中，也對先秦孔門的「學」統多所申論。這些解釋言論在很大的程度之內顯示日本儒學的「實學」思想傾向。本文第二節先歸納日本儒者解釋「學」的三種進路。第三節進而討論中國儒者的解釋，第四節則在中日比較視野之中突顯日本儒者詮釋言論的特色。

二、日本儒者解釋「學而時習之」章的三種進路

(一)以「學」為修己治人的「先王之道」：

這種解釋進路啟途於十七世紀的古學派大師伊藤仁齋(維楨，1625-1705)，而在十七世紀末十八世紀初古文辭學派的荻生徂徠(物茂卿，1666-1728)手上大暢其流。

伊藤仁齋著《論語古義》，解釋「學而時習之」一語云：

6

學而時習，則所得日熟，是為誠悅矣。有朋自遠方來，則善與人同，是為誠樂矣。而至於上不怨天，下不尤人，無入而不自得焉，則不啻免為鄉人，是為誠君子矣。而朋來之樂，不愠之君子，皆由學而得焉，則學之為功，

⁶ 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)，頁1-2。

不其大乎？夫子所以為天地立道，為生民建極，為萬世開太平者，亦學之功也。故《論語》以「學」之一字為一部開首，而門人以此章置諸一書之首，蓋一部小《論語》云。

這一條解釋前半段屬修己範圍，後半段則屬治人之事。

伊藤仁齋在《語孟字義》中進一步解釋「學」字的涵義，他說：⁷

學者，效也，覺也，有所效法而覺悟也。按古學字，即今效字。故朱子《集註》曰：「學之為言效也。」《白虎通》曰：「學，覺也。」覺悟所不知也。學字之訓，兼此二義而後其義始全矣。所謂效者，猶學書者；初只得臨摹法帖，效其筆意點畫。所謂覺者，猶學書既久，而後自覺悟古人用筆之妙，非一義之所能盡也。《集註》曰：後覺者必效先覺之所為，又含覺字之意在，學者多不察。

仁齋基本上發揮朱子的意見，認為「學」既是「效」，又是「覺」，前者是工夫與過程，後者是「學」之目標，所以「學」皆指知行而言，仁齋又說：⁸

學問以道德為本，以見聞為用。孔子曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。」可見聖人以修道德為學問，而

⁷ 伊藤仁齋：《語孟字義》，收入：《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978年），卷6下，頁56。

⁸ 《語孟字義》，頁58-59。

非若今人之以道德為道德，以學問為學問也。又曰：「蓋有不知而作之者，我無是也。」多聞擇其善者而從之，多見而識之，知之次也。又曰：「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤。多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。」可見以見聞為用，而非若今人之專以靠書冊講義理為學問之類也，孟子所謂「存養擴充」之類，皆即是「學」。先儒云：「學兼知行而言」，得之矣。

仁齋以「學」兼知行而言係循朱註之舊軌，我將在本文第三節詳加論述。

繼伊藤仁齋之後，從政治觀點以「先王之道」解釋孔子的「學」的是荻生徂徠。徂徠在《論語徵》中說：⁹

蓋先王之道，安民之道也。學者，學之也。學優則仕，以行其道。子路曰：〈微子〉「不仕無義，君臣之義，如之何其廢之？」孔子時議論如此。故人不知而不仕，其心有所怫鬱。士子之常也，樂《詩》《書》以忘憂，儒者之事也，孔子以此自處，亦以勸人，此章之義也。

徂徠將「學」解為「學先王之道」，與他將孔子的「道」解釋為「先王之道」一脈相承，徂徠說：¹⁰

孔子之道，即先王之道也。先王之道，先王為安民立之，

⁹ 荻生徂徠：《論語徵》，收入：關儀一郎編：《日本名家四書詮釋全書》，頁8。

¹⁰ 荻生徂徠：《論語徵》，頁83-84。

故其道有仁焉者，有智焉者，有義焉者，有勇焉者，有儉焉者，有恭焉者，有神焉者，有人焉者，有似自然焉者，有似偽焉者，有本焉者，有末焉者，有近焉者，有遠焉者，有禮焉，有樂焉，有兵焉，有刑焉，制度云為，不可以一盡焉，紛雜乎不可得而究焉，故命之曰「文」。又曰：「儒者之道，博而寡要。」然要其所統會，莫不歸於安民焉者。

徂徠曾進一步解釋孔子的「學」之涵義，徂徠說：¹¹

學者，謂學先王之道也。先王之道，在《詩》《書》《禮》《樂》，故學之方，亦學《詩》《書》《禮》《樂》而已矣，是謂之四教，又謂之四術。《詩》《書》者，義之府也。《禮》《樂》者，德之則也。德者，所以立己也。義者，所以從政也，故《詩》《書》《禮》《樂》，足以造士。然其教之法，詩曰誦，書曰讀，禮樂曰習。春秋教以《禮》《樂》，冬夏教以《詩》《書》，假以歲月，隨陰陽之宜以長養之，使學者優柔厭飫于其中，藏焉脩焉息焉游焉，自然德立而知明焉，要在習而熟之，久與之化也。是古之教法為爾，《論語》所謂博文約禮者是也。雖然，先王之道所以安民也，故學先王之道，而不知其所以然，則學不可得而成矣，故孔門之教，

¹¹ 荻生徂徠：《辨名》，收入：《荻生徂徠》（東京：岩波書店，日本思想大系36，1978年，1982年），「學」第1條，頁249。關於徂徠對「學」的解釋之一般問題的討論，參看：末木恭彥：〈荻生徂徠の「學」解釋〉，《中國古典學研究》第32號（1987年），頁21-34。

必依於仁，苟其心常依先王安民之德，造次於是，顛沛於是。終食之間，不敢與之離，則德之成也速，而可以達先王之心也。

正如我在最近的論文中所說，¹²荻生徂徠對《論語》的解釋自成系統，這個系統主要由「道」、「聖人」與「六經」這三個支點架構而成。荻生徂徠對孔子思想進行政治學的解讀，指出「道」乃先王所造作，「聖人」即指先王而言，而且，「聖人之道」僅能求之於《六經》之中。在荻生徂徠這一套解釋系統中，這三個支點緊緊相扣，不可分割。

在荻生徂徠的《論語》學中，「先王」居於核心之地位，孔子的「道」被解釋為堯、舜、禹、湯、文、武、周公所創建的「先王之道」。在徂徠的解釋之下，孔子所謂「學」就是「學先王之道」。徂徠從政治立場提出的這種解釋，固然拆解了萬一「王」與「道」背離的狀況時人民可能起而革命的未爆彈，但將「學」解釋為「學先王之道」，卻使孔門學統為之狹隘化，並完全屈服於政統之下。

（二）以傳統文化為「學」之內容：

德川日本儒者解釋「學而時習之」一語的第二種進路，是將「學」之內容解釋為傳統文化的學習。十八世紀下半葉的大阪懷德堂儒者中井履軒(1732-1817)解釋「學而時習之」

¹² 黃俊傑：〈荻生徂徠詮釋《論語》的三個支點：兼論作為政治學的經典詮釋學的特色〉，《東アジア世界と儒教》國際研討會論文，日本關西大學，2004年9月16-17日。

一語說：¹³

性善復初，及先後覺。此章不必言。

「學」與「習」，同類而異事。「學」是從人受指道焉，或考之書傳，擇古人之言，而師法之也。

未著於行矣，習則駸駸入乎行，不當以學之不已為習。

中井履軒詮釋中所謂「性善復初，及先後覺，此章不必言」，乃係針對朱子而發。朱子集註云：「學之為言效也。人性皆善，而覺有先後，後覺者必效先覺之所為，乃可以明善而復其初也。」¹⁴朱子強調所謂「學」就是經由「效」法先聖先賢之所為(朱子說：「學之為言效也」)，而彰顯人之內在善性(「明善而復其初」)。中井履軒極反對朱子學以「理」為基礎所建構形而上的思想世界，所以，中井履軒將「學」解釋為「學是從人受指道焉，或考之書傳，擇古人之言而師法之也」，他在文化傳統的脈絡中解釋「學」，認為「學」之內容就是經書中所載之古人言行。

中井履軒對「學」的解釋，必須與他對「道」的解釋一起討論。《論語·里仁》載孔子有「吾道一以貫之」一語，朱子以其「理一分殊」之命題詮釋孔子一貫之「道」，¹⁵中井履軒反對這種以超絕之「理」下貫之「道」，他宣稱：「夫

¹³ 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》，頁 10。

¹⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》(北京：中華書局，1982 年)，卷 1，頁 47。

¹⁵ 宋·朱熹：《四書章句集註》卷 2，頁 72。

子之道，仁而已矣，非別有道」，他並指出朱子所說「渾然一理，用處體一等，皆空論」。¹⁶中井履軒批判朱子的「理」學，重建孔子的「道」之人間性，他認為孔子之「道」皆是「人倫日用」之「道」，他解釋《論語·述而》「子曰：志於道」一語說：「道，如君子之道，堯舜之道，夫子之道，吾道之道，此與人倫日用當行者，非兩事。……集注解道字，或云：『事物當然之理』，或云：『人倫日用之間所當行者』，如判然兩物，不知其義果經乎？竊恐不若用一意解之。」¹⁷中井履軒明白宣稱：「道」就是「人倫日用當行」之道。

由於對孔子的「道」的人間性的重建，所以中井履軒堅持在古代經典中只有《論語》、《孟子》、《中庸》才能傳孔子之道，《易經》與《春秋》均不足為據，他說：¹⁸

夫子晚年緒正六經，固非無垂教之意。然秦漢以降，禮樂已泯滅矣。詩書缺亡紛亂，無以見夫子之功。《易經》雖存矣，亦無功。《春秋》亦非孔子之筆，故傳孔子之道者，唯《論語》、《孟子》、《中庸》三種而已矣，皆後人之績，而非宰我所知。豈容據此等說哉？是故夫子垂教之績，皆泯於秦火，而後世無傳也。此頗吾一家之言，人或不之信，仍信用《易傳》、《春秋》者，則塵塵亦唯有是二事而已。學者試取《易傳》、《春秋》。

¹⁶ 中井履軒：《論語逢原》，頁 74。

¹⁷ 中井履軒：《孟子逢原》，頁 127。另詳：黃俊傑：〈中井履軒對朱子學的批判：從《四書》的再詮釋出發〉，收入：黃俊傑：《東亞儒學的新視野》（臺北：臺大出版中心，2004 年），頁 209-240。

¹⁸ 中井履軒：《孟子逢原》，頁 96。

通讀一過以評之，何處是傳堯舜之道者？

中井履軒強調《論語》等三部經典，所傳的是作為日常生活的「道」。在這種思想脈絡下，他主張所謂「學」的內容，就是指學上述經典所載的古人之言行。

中井履軒從傳統文化的脈絡解讀「學而時習之」，這種解釋進路也見於許多日本儒者。例如古屋愛日齋就說：「學者，學《詩》《書》《禮》《樂》」，¹⁹也是在傳統文化的脈絡中解釋「學」的內容。

(三)在社會生活倫理的脈絡中解釋「學」：

日本儒者解釋「學而時習之」一語的第三種進路，就是將「學」置於社會生活倫理的實踐之中加以理解。

十八世紀折衷學派儒者皆川淇園(名愿，字伯恭，1734-1807)通訓詁考據之學，著有《論語譯解》十卷，解釋「學而時習之」章云：²⁰

此篇總言君子之道，以孝悌為本，學文乃為進德之設矣。而君子之道，本末始終，不以忠信，皆不可成。是故忠信為質，以行以學，是乃君子之所務矣。

皆川淇園指出，「學」就是學《詩》《書》《禮》《樂》等經典所傳遞的價值理念與行為規範，並將他們實踐於日常生活的「君臣父子男女長幼朋友之間」。

¹⁹ 古屋愛日齋：《愛日齋隨筆》〈論語說〉(京都：愛日書院，寬政八年〔1796〕木刻本)，卷26，頁1上-2上。

²⁰ 皆川淇園：《論語譯解》，收入：《日本名家四書註釋全書》，頁1-3。

與皆川淇園同屬折衷學派的東條弘(字子毅，號一堂，1778-1857)不滿於朱子學混合佛老之說，撰《論語知言》有心於矯正朱子之說。東條弘解釋「學而時習之」章云：²¹

按古單稱「學」有二義焉。有專指文學而言者，有兼日用實踐之事而稱者。今所稱者，兼學古訓及日用實踐而言，如下方雖曰未學，吾必謂之學矣。謂日用實踐之事，明矣，即學問也。朱注誤，宜哉。子路曰：有民人焉，有社稷焉，何必讀書然後為學？然此孔子豈以《書》所謂學於古訓乃有獲？及溫故知新，所謂時習之者乎？若夫獨謂文學稱學問者，蓋以戰國為始乎？《孟子·滕文公》曰：吾未嘗學問，好馳馬試劍。是其變遷。

東條弘主張「學」就是學「日用實踐之事」。

綜合本節所言，德川時代日本儒者解釋《論語·學而》第一章，其言論之細節雖有出入，但是大致都採取「實學」的解讀進路。他們認為當孔子說「學而時習之」這句話時，心中所想的是修己治人的「先王之道」。日本儒者也認為，「學」的內容是指《詩》《書》等經典中所傳承的文化傳統，這些文化傳統中的價值理念必須在日常生活中被實踐。

再進一步來看，日本儒者對「學」的解釋有得有失。其得在於掌握孔學的日常性，但其所失則在於未能理解孔子所說「知我者，其天乎」的超越性面向。²²為了將日本儒者的

²¹ 東條弘：《論語知言》，收入：《日本名家四書註釋全書》，頁13-32。

²² 李明輝最近指出：「〈學而篇〉第一句話強調：『學』必須在傳統的脈絡中進行；第二句話強調：『學』必須在社會的脈絡中進行。當孔子由下學而

解釋放在東亞儒學史的脈絡中加以比較，我們轉而分析中國儒者對「學而時習之」章的解釋。

三、中國儒者的解釋及其哲學問題

在中國《論語》解釋史上，歷代儒者對「學而時習之」章提出各種解釋。在他們數量龐大的說解言論之中，觸及諸多哲學問題，其中較為重大者如(一)「學」的本質何在，(二)知識與行動之關係如何，(三)「心」與「理」關係如何等問題，既是中國儒家思想史的重要問題，也具有普遍的哲學意義。

《論語》一書以「學而時習之」一語開卷，明白揭示「學」在先秦孔門的重要性。孔子承認人生而天資不同，他雖然肯定有「生而知之」(《論語·季氏·九》)的人，「學而知之」已屬次等，但是，孔子自認為「我非生而知之者也，好古以求之者也」(《論語·述而》)，他經常強調的毋寧是「學而知之」。他鼓勵學生「學而時習之」(《論語·學而·一》)，他自述他自己的經驗說「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也」(《論語·衛靈公·卅》)，他憂心於「學

上達，並期望以『天』來見證其學時，他肯定了『學』對於傳統脈絡與社會脈絡之超越；這也正是第三句話所表達的意涵。因此，這三句話完整的說明了『學』的本質，其中顯示出『內在性』(immanence)與『超越性』(transcendence)之間的張力。換言之，孔子所理解的『學』一方面內在於傳統與社會的脈絡—合而言之，文化的脈絡—中，另一方面又超越於此一脈絡。」其說甚有見地。見：李明輝：〈孔子論「學」：儒家的文化意識〉，收入：何國忠編：《社會變遷與文化詮釋》(吉隆坡：馬來西亞華社研究中心，2002年)，頁15-27，引文見頁23。

之不講」(《論語·述而·三》)，他以「默而識之，學而不厭，誨人不倦」(《論語·述而·二》)自我期許。

(一)「學」之本質：

二千年來中國儒者詮釋《論語》時，所觸及的第一個問題就是：孔子的「學」是內省的思考活動或是外燦的窮理活動？這個問題潛藏在孔子所說「學而時習之」一語之中。在漢魏古注中，對「學」字的註釋較少，「學」字似乎尚不成為註解的對象，當時學者較關心的是「時」字的問題，如王肅(195-256)注云：「時者，學者以時誦習。」²³而皇侃(488-545)疏則對「學」有三「時」之說大加發揮。清儒任啟運(鈞臺，1670-1744)撰《四書約旨》云：「但孔子時，先王之教未遠，學尚不患其差，患在不能時習。故本文不于學字上分辨，只于時習上策勵也。時習只有勿忘意，而勿助即在其中。」²⁴其說可從。皇侃《論語義疏》引《白虎通》訓「學」為「覺」：「《白虎通》云：『學，覺也，悟也。』言用先王之道，導人情性，使自覺悟也。去非取是，積成君子之德也。」²⁵這段疏解中包含了以下幾種涵意：一、「用先王之道」，表示所學的內容是經書等聖王之跡；二、「使自覺悟」，表示人應有一本然的狀態，但為後天氣質所障蔽，因此「學」的目

²³ 魏·何晏集解；梁·皇侃義疏；清·鮑廷博校：《論語集解義疏》(臺北：藝文印書館景印知不足齋叢書本，1966年)，卷1，頁1-4。

²⁴ 清·任啟運：《四書約旨》(四庫全書存目叢書 第178冊)(臺南：莊嚴文化事業，1997年)，頁60。

²⁵ 《論語集解義疏》卷1，頁1-4。

的在於去除此障蔽，而回復本然狀態；三、「積成君子之德」，表示為學的目標在於成德，而不在於聞見知識，近於宋儒所強調的成德之學。

1.逮乎北宋，「學」的第一種解釋是訓為「覺」，邢昺(931-1010)引《白虎通》將「學」字聲訓為「覺」，²⁶邢昺將「學」解釋為內省的道德思考活動，這種解釋在錢時手上獲得了更精細的申論。錢時說：²⁷

學者，覺其所固有而已，故曰：「大學之道，在明明德。」心本無體，虛明無所不照；為物所誘，為意所蔽，為情所縱，而昭昭者昏昏矣。是故貴於覺也，不覺則何以習？……

錢時將「學」解釋為「覺其所固有」，並強調心本來虛明澄澈，但易為外物所蔽，所謂「覺」就是使心恢復如太虛之澄然之原初狀態。錢時所用的語彙，雖然是宋明儒習用的「心體」、「太虛」、「澄然」等，但他基本上走的孟子的思路。在《論語》詮釋史上將「學」字解為「覺」的人，基本上是本孟子解孔子。

南宋楊簡(慈湖，1140-1225)解釋「學」字，就以孟子的「求其放心」的說法解釋「覺」的過程，他說：²⁸

²⁶ 宋·邢昺：《論語注疏》(臺北：中華書局據阮刻本校刊，1966年)，卷1，頁1-2。

²⁷ 宋·錢時：《融堂四書管見》(臺北：臺灣商務印書館景印四庫全書珍本，1969-70年)，卷1，頁1-2。

²⁸ 宋·楊簡：《慈湖遺書》(臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986年)，卷10，頁1。

當知夫學問之道無他，求其放心而已矣。但夫放逸則勞他求，他求則成，放他求則成勞，是心有安有說，無勞無苦，是心初無奇，初無心，則吾目視耳聽、手持足履、口語心思之心，此心非物，無形無限量，無終始，無古今，無時不然，故曰無時不習。時習之習，非智非力。用智，智有時而竭；用力，力有時而息。不竭不息，至樂之域。

楊慈湖上述解釋中的「心」是不受時間與空間所制約的，而且無形無量，所以隨時隨地可以覺悟。陸九淵(象山，1139-1192)《象山語錄》云：「如『學而時習之』，不知時習者何事？非學有本領，未易讀也。苟學有本領，則知之所及者，及此也，仁之所守者，守此也，時習之，習此也。說者，說此。樂者，樂此。如高屋之上建瓴水矣。學苟知本，六經皆我註腳」。²⁹象山所說為學必須知「本」，即指內省性的道德思考活動。

訓「學」為「覺」，必涉及「心」之覺醒。此一詮釋進路至明代心學一系思想家而大暢其流，明代郝敬(1558-1639)說：「……然不言所學何事，蓋心在則無事非學。」³⁰郝敬以「心」為「學」之前提，王守仁(陽明，1472-1529)進一步說：「『學』是學去人欲，存天理，從事於去人欲存天理，則自正諸先覺，考諸古訓，自下許多問辨思索存省克治工

²⁹ 宋·陸九淵：《象山語錄》(臺北：臺灣中華書局，1966年)，卷34，頁1-2。

³⁰ 明·郝敬：《論語詳解》(續修四庫全書第153冊)(上海：上海古籍出版社，1995年)，頁61。

夫，然不過欲去此心之人欲，存吾心之天理耳。」³¹王陽明不同意訓「為」為「效」之說，認為「學」不是知識性外求活動，「學」的根本內容就是「去人欲，存天理」，是一種「心」的原初狀態的恢復。

陽明之後，心學大暢。例如：王國瑚說：「總論天下快心之事，盡在學中。從俗情引入道情也。……此學不是俗學，迺是心學。博文而求識其心，約禮而求復其心。《大學》八條目，皆是以心求心，故以心得心。若如遍物之俗學，皓首窮象何悅何樂，而成其為君子乎？」³²王國瑚對「學」的詮釋展現鮮明的陽明學風格，博文約禮、三綱八目，皆是以心求心，「學」乃是心學。再如，周宗建(來玉，1582-1626)說：「古人之學，總是理會心性，此心苟不放散，閒行散坐，傍柳隨花，何時非學？」³³在周宗建的解釋中，「學」之目的在理會心性，故行住坐臥皆可學，似有禪宗意味。另外，江謙說：「圓覺之人，知天下一切事物皆吾心也。一事未治，一物未安，則是吾心未治未安也。治之安之，悅可知矣，……。」³⁴以上各家都主張「學」之目標在於回歸「心」之覺醒，亦即「存心復性」。

2.第二種解讀「學而時習之」的進路，將「學」訓為「效」。

³¹ 明·王陽明：《王文成全書》(臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986年)，卷1，頁54。

³² 清·王國瑚：《四書窮鈔》(四庫全書存目叢書第181冊)，頁373。

³³ 明·周宗建：《論語商》(臺北：臺灣商務印書館景印四庫全書珍本，1973年)，卷上，頁1-2。

³⁴ 明·智旭注，江謙補注：《論語點晴補註》(無求備齋論語集成第八函)(臺北縣板橋市：藝文印書館，1966年)，頁1-2。

朱子《論語集註》解釋「學」之涵義說：「學之為言效也。人性皆善，而覺有先後，後覺者必效先覺之所為，乃可以明善而復其初也。」³⁵朱子又說：「所謂學者，有所效於彼，而求其成於我之謂也。以己之未知而效夫知者，以求其知；以己之未能而效夫能者，以求其能。皆學之事也。」³⁶朱子此處所說「知」與「能」，也可以聯繫到「知」與「行」之問題(說詳下)。

在朱子的解釋中，「學」是一種向外覓理的知識活動。但是，朱子又強調其目的在於「明善而復其初」，也就是將所效仿學習而得之「理」落實到心性之上。所以，朱子解釋下的「學」，雖然在發生程序上是一種向外覓理的效仿行為，但其本質實是以心性修養的道德修為作為目的。

朱子後學以朱註為典範，以「學」特指效法學習古聖先賢之所為。朱門高弟陳淳(北溪，1153-1217)主張「學」乃經由效法先覺者之所為，其目的在於去除氣質障蔽，回復本然之性。³⁷金履祥(仁山，1232-1303)主張「學」是取法聖賢之所為，主要在事上磨練。³⁸許謙(白雲，1270-1337)發揮朱註，以「學」指效法先覺，但此「先覺」是指古人而非今人，而其事則見諸經典。³⁹

³⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁47。

³⁶ 宋·朱熹：《四書或問·論語或問》(上海：古籍出版社，2001年)，頁103。

³⁷ 宋·陳淳：《北溪大全集》(臺北：臺灣商務印書館景印四庫全書珍本，1971年)，卷18，頁3-5。

³⁸ 明·章一陽輯：《金華四先生四書正學淵源》(四庫全書存目叢書第163冊)，頁643。

³⁹ 元·許謙：《讀論語叢說》(續修四庫全書第153冊)，頁1。

除了以上各家之外，高拱(字肅卿，號中玄，1512-1578)、⁴⁰張居正(太嶽，1525-1582)⁴¹均以「學」為仿效聖賢，但以復其初為目的。明儒劉宗周(1578-1645)則強調「學所以求覺」，他說：⁴²

學之為言效也，漢儒曰覺，非也。學以求覺也，覺者心之體也，心體本覺，有物焉蔽之，氣質之為病也，學以復性而已矣。

劉宗周認為「心之體」有時易為外物所蔽，所以，必須經過「學」之工夫與過程，才能達到「復性」之目的。

(二)知與行之關係：

二千年來中國的《論語》詮釋者解釋「學而時習之」一語時，所觸及的第二個問題是：知與行的關係如何？這個問題早潛藏於孔學之中。孔子極端強調知行合一，子曰：「君子恥其言而過其行。」(《論語·憲問》)孔子又對子貢強調：「先行其言而後從之。」(《論語·為政》)孔子理想中的「君子」是「欲訥於言而敏於行。」(《論語·里仁》)孔子又說：「古者言之不出，恥躬之不逮也。」(《論語·里仁》)「其言之不佞，則為之也難。」(《論語·憲問》)總之，孔子主張「行」先於「言」，而且兩者應一致。孔子這種知行觀在

⁴⁰ 明·高拱：《日進直講》(四庫全書存目叢書第157冊)，頁297。

⁴¹ 明·張居正：《論語直解》(無求備齋論語集成第八函)，頁1。

⁴² 明·劉宗周：《論語學案》(臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書珍本，1986年)，卷1，頁1-2。

荀子(約298-238B.C.)手上獲得充分發揮，荀子說：「學至於行而止之矣」(《荀子·儒效》)，《禮記·中庸》「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」的為學次第，也預設「學」必落實於「行」的前提。

朱子集注解釋孔子所說「學而時習之」一語時，引用程頤(伊川，1033-1107)的話：「所以學者，將以行之也」，⁴³並在《論語或問》中進一步申論說：「學」之所以能「行」，關鍵在於效法前輩：⁴⁴

或問：學之為效，何也？曰：所謂學者，有所效於彼而求其成於我之謂也。以己之未知，而效夫知者，以求其知；以己之未能，而效夫能者，以求其能，皆學之事也。

朱子又曰：「學之一字，實兼致知力行而言。」「正是如此。博學、審問、謹思、明辨、篤行，皆學之事」。⁴⁵

朱子主張「學」之內容在於仿效「知者」、「能者」之所為。朱子集注所謂「學之為言效也」，包括知識與實踐，明代呂柟(涇野，1479-1542)發揮朱子之意指出「學」兼「知」與「行」，仿效學習對象可以是古德，也可以是當代典範人物，學習的內容就是「仁」。⁴⁶呂柟解釋下的孔子的「學」，

⁴³ 宋·朱熹：《論語精義》(臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書珍本，1986年)，卷1上，頁1-7。

⁴⁴ 宋·朱熹：《四書或問》(上海：上海古籍出版社，2001年)，卷1，頁103。

⁴⁵ 轉引自明·胡廣：《論語集註大全》(無求備齋論語集成第七函)，卷1，頁2。

⁴⁶ 明·呂柟：《四書因問》(臺北：臺灣商務印書館景印四庫全書珍本，1971年)，卷3，頁14。

基本上是指一種道德價值的學習與實踐。

那麼，這種「知行合一」的「學」如何可能呢？陳櫟(1252-1334)推衍朱子集註之意，申論「知行合一」之基礎在於性善論。陳櫟從人性之本善，解釋朱子解釋「學」字中所謂「明善而復其初」之所以可能。⁴⁷

朱子之後，沿著朱子的論述脈絡，主張「學」必須兼重知與行的學者甚多，如鄭汝諧用「學」與「習」來概括「知」與「行」的關係。⁴⁸清儒李光地(榕村，1642-1718)認為「學」即是學《詩》《書》《禮》《樂》而已，其要在兼知行而言。

⁴⁹

(三)「心」與「理」之關係：

中國儒者解釋「學而時習之」一語時，所涉及的第三個問題就是：「心」與「理」之關係如何？這個問題不見於先秦孔學。在朱子之前，將「為學」與「窮理」聯繫在一起的學者，如游酢(薦山，1053-1123)說：「理也義也，人心之所同然也。學問之道無他，求其心所同然者而已。學而時習之，則心之所同然者得矣，此其所以說也。」⁵⁰陳祥道(1053-1093)

⁴⁷ 轉引自明·胡廣：《四書大全·論語集註大全》(臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986年)，卷1，頁2。

⁴⁸ 宋·鄭汝諧：《論語意原》(臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986年)，卷1，頁1-2。

⁴⁹ 清·李光地：《讀論語劄記》(臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986年)，卷上，頁1-2。

⁵⁰ 宋·朱熹：《論語精義》(臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986年)，卷1上，頁1-7。

《論語全解》云：「學所以窮理，教所以通物。學而時習之，則於理有所見，故悅。」⁵¹張栻(南軒，1133-1180)《癸巳論語解》云：「言學者之於義理，當時紬繹其端緒，而涵泳之也。」⁵²上述說法可能受到程頤的影響，游酢為程門弟子，陳祥道與張栻則都受到二程的影響。同樣的情形也出現在本文上節所說「學」與「知」「行」的關係中，程頤也表示：「所以學者，將以行之也。」⁵³因此可以說，對「學」與「知」、「行」、「心」、「理」等討論，由程頤啟其端，但到了朱子才更加體系化。但到了朱子的解釋典範確立之後，「心」與「理」的關係就成為歷代儒者解讀「學而時習之」一語的重要問題。朱子與學生有以下一段問答：⁵⁴

劉問「學而時習之」。曰：「今且理會箇『學』，是學箇甚底，然後理會『習』字、『時』字。蓋人只有箇心，天下之理皆聚於此，此是主張自家一身者。若心不在，那裏得理來！惟學之久，則心與理一，而周流泛應，無不曲當矣。……」

朱子在上述解釋中指出，孔子所謂「學」就是發揮「心」對「理」的認知功能，使天下之「理」皆聚集於「心」，而達

⁵¹ 宋·陳祥道：《論語全解》（臺北：藝文印書館景印無求備齋論語集成本，1966年），卷1，頁1。

⁵² 宋·張栻：《癸巳論語解》（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986），卷1，頁1。

⁵³ 宋·朱熹：《論語精義》（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986年），卷1上，頁1-7。

⁵⁴ 宋·黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），卷20，頁446-447。

到「心與理一」的境界。

但是，朱子所謂「心與理一」，是指一種完成的境界，這種境界之達到仍有賴於「學」的工夫。《論語或問》有以下一段解釋：⁵⁵

蓋人而不學，則無以知其所當知之理，無以能其所當能之事，固若冥行而已矣。然學矣而不習，則表裏扞格，而無以致其學之道；習矣而不時，則工夫間斷，而無以成其習之之功。是其胸中雖欲勉焉以自進，亦且枯燥生澀，而無可嗜之味，危殆杌隉，而無可即之安矣。故既學矣又必時習之，則其心與理相涵，而所知者益精，身與事相安，而所能者益固，從容於朝夕俯仰之中，凡其所學而知且能者，必皆有以自得於心，而不能以語諸人者，是其中心油然悅懌之味，雖翳葵之甘於口，亦不足以喻其美矣，此學之始也。

朱子在上文中強調，只有通過「學」的工夫，才能使「心與理相涵」。朱子解釋「學而時習之」一語時，隱涵著「心」與「理」在本質上並不合一，必須經過某種認知之過程才能合一的主張。這種主張也表現在他對《孟子》的解釋之中，朱子說：⁵⁶

心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。性則心之

⁵⁵ 宋·朱熹：《四書或問》卷1，頁103-104。

⁵⁶ 宋·朱熹：《孟子集註》，收入：朱熹：《四書章句集註》（北京：中華書局，1983年），頁349。

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。

朱子在這一段話中所謂：「心者，……所以具眾理而應萬事者也」，是指「心」經過「格物致知」的工夫而與「理」為一之最高境界。在邁向這種境界的過程中，「學」是絕對必要的工夫。「心」與「理」的關係這個問題，自朱子以後成為東亞儒者解釋《論語》「學而時習之」章時，所思考的重要問題，尤其深獲朝鮮儒者的重視，我在另文中有所探討。

57

但是，經由「學」而完成的「心」與「理」相涵之境界，卻牽引出一個問題：「窮理」與「盡心」孰先？這個問題是朱子學必然出現的一個問題。朱子以後學者的思想立場，從他們對這個問題的回應，可以窺見一二。清儒呂留良(莊生，1629-1683)說：⁵⁸

儒者之所謂覺者，指此理。外道之所謂覺者，單指心。理必格物致知而後覺，所謂知性之天而心乃盡也。覺心則必先去事，叩之障而直指本體，故以格致為務外支

⁵⁷ 另詳：黃俊傑：〈朝鮮儒者詮釋《論語》「學而時習之」章的思想基礎〉，收入：高明士編：《東亞傳統教育與法制研究》(臺北：臺大出版中心，2005年)。

⁵⁸ 清·呂留良：《論語講義》(無求備齋論語集成第二十函)，頁2。

離，然自以為悟本體者，於事理究竟膠黏不上。於是後來陽儒陰釋之說，又變為先見本體，而後窮事物。自以為包羅巧妙，不知先約而後博，先一貫而後學識，乃所謂支離務外。聖門從無此教法，六經具在，可覆驗也。

劉琴說：⁵⁹

子曰，人欲明善復初，端有賴於學。學也者，致知力行以效法古聖先賢之所知所能也。使學而不習，則表裡扞格，無以致學知之道。習而不時，則工夫間斷，無以成習之之功。故學既矣，而又時時溫習所知之理，所能之事，則心與理相融，而所知益精。身與事相安，而所能益固。學熟於己，不亦油然而喜悅而其進自不能已乎？學在於兼知行，若能如此，則心與理方能交融。

上引呂留良與劉琴對「學而時習之」的解釋，均籠罩在朱子學的範圍之下。呂留良認為所謂「學」是以「覺」此「理」為對象，而且必須經過格物致知的功夫，才能知「理」。呂留良的說法循朱子的解釋典範。劉琴主張「學」必通貫「知」與「行」，才能使「心」與「理」合一。上述兩家的詮釋言論，都涉及朱子所遺留下來的「窮理」與「盡心」孰先的問題。

相對於朱子的解釋，王陽明主張「學」的內容即在於「求放心」，使心能回復其本然狀態，其中即蘊含眾「理」由後

⁵⁹ 清·劉琴：《四書順義解》（四庫全書存目叢書第178冊），頁625。

天氣質之「心」之回到先天「本然之心」以後，「理」即在其中。我們先看王陽明師生的對話：⁶⁰

子仁問：「學而時習之，不亦說乎？先儒以學為效先覺之所為，如何？」先生曰：「學是學去人欲，存天理，從事於去人欲存天理，則自正諸先覺，考諸古訓，自下許多問辨思索存省克治工夫，然不過欲去此心之人欲，存吾心之天理耳。若曰效先覺之所為，則只說得學中一件事，亦似專求諸外了。……」

王陽明批評朱子訓「學」為「效」之說，認為這是外求，「學」只是「去人欲，存天理」。在上引對話中，王陽明不需另設一個外在對象去仿效。《四書明儒大全精義》引蔡清(1453-1508)曰：「人性皆善者，理之一也；覺有先後者，氣質之不一也。」⁶¹蔡清的論述與陽明的論述脈絡相近。明末王肯堂(1589年進士)在《論語義府》中說：⁶²

天之生人，蓋無有一理而不渾涵于其心。吾之心理，亦無有一時而不順通于所感。蓋自孩提之愛敬而已然矣！但行之而不著，習矣而不察，天生斯民，便先知以覺後知，先覺以覺後覺。今學者為學，其道術亦多端，使非藉先覺經書，啟迪而醒悟之，安能迪知聖時之時而習之

⁶⁰ 明·王陽明：《王文成公全書》（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書珍本，1986年），卷1，頁54。

⁶¹ 清·湯子方輯：《四書明儒大全精義》（四庫未收書輯刊/壹輯第捌冊）（北京：四庫未收書輯刊編纂委員會，2000年），頁142。

⁶² 明·王肯堂：《論語義府》（四庫全書存目叢書第161冊），頁385。

也哉！

王肯堂在上文中主張「理」早已俱存於「中」，但須藉由先覺與經書的啟發，才能醒悟。他的詮釋近於陽明而遠於朱子。

綜合本節所論，中國儒者對孔學中的「學」之涵義的解釋，內容至為豐富。第一種是以「覺」訓「學」的解釋進路，起於北宋邢昺，南宋楊簡與陸象山申其說，至明代心學一系而大暢其流，王陽明集其大成。第二種解釋進路是以「效」訓「學」，起於朱子，大暢於朱子後學如陳淳、金履祥、許謙。此外，中國儒者對「學」之解釋，也涉及「知」與「行」的關係，以及「心」與「理」之關係等哲學問題。在各種解釋的發展過程中，皆顯示朱子的詮釋實居於分水嶺之地位。

四、結論

本文在中日儒學史的視野中，探討德川日本儒者對《論語·學而》第一章的解釋。我們發現：日本儒者解釋孔子所說「學而時習之」這句話時，常常在政治脈絡、文化傳統脈絡或社會倫理脈絡中理解「學」的內容及其涵義。日本儒者強調孔門所謂「學」指學古代典籍中所見的理念，並將他們在修己治人的政治情境中或社會生活中加以實踐。日本儒者的解釋，具體而微的展現日本儒者的「實學」思想特質。⁶³

日本儒者的「實學」傾向，如果放在中日《論語》解釋史的脈絡中，就更加容易突顯其特質。本文探討中國儒者對

⁶³ 參考：源了圓：《近世初期實學思想の研究》（東京：創文社，1980年）。

「學而時習之」章的解釋，我們進一步發現：公元十三世紀以後朱子的解釋實居典範之地位。朱子認為「學」雖必經仿效先賢所為之過程，但必以「明善而復其初」為其目的。朱子的詮釋也觸及「知」與「行」之關係，以及「心」與「理」之關係等重大問題。兩者均涉及工夫論問題，亦觸及人之內在性與超越性問題。

中國儒者解釋「學而時習之」章，在很大的範圍內觸及朱子學以「理」為基礎所建構的形而上思想世界。與中國儒者對比之下，日本儒者雖然解釋進路互有不同，但他們都不滿於朱子建構的「理」的形上世界，他們將孔子所說的「學」解為「先王之道」或學「日用常行之道」，均展現反「理」學的「實學」性格。