

東亞儒學：經典與詮釋的辯證

黃俊傑 著

臺灣大學出版中心

東亞儒學：經典與詮釋的辯證

目 次

自 序.....	i
壹、論經典詮釋與哲學建構之關係： 以朱子對《四書》的解釋為中心.....	1
一、引言	1
二、哲學建構對經典詮釋的支配性： 朱子不離不雜的二元架構下的經典解釋.....	4
三、經典詮釋與哲學體系之緊張性.....	10
四、邁向經典詮釋與哲學建構的動態平衡.....	20
五、結論	24
貳、「東亞儒學」如何可能？.....	29
一、引言	29
二、方法論的個體論的挑戰： 津田左右吉對「東洋文明」的批判與否定.....	30
三、作為思想發展結果的「東亞儒學」.....	37
四、作為思想發展過程的「東亞儒學」.....	44
五、「東亞儒學」研究的新課題.....	47

六、結論	55
參、東亞儒家經典詮釋傳統研究的現況及其展望	57
一、引言	57
二、東亞儒家經典詮釋傳統研究的現況.....	58
三、東亞儒家經典詮釋傳統研究的展望.....	121
肆、論東亞儒家經典詮釋傳統中的兩種張力	131
一、引言	131
二、經典中的普世價值與解經者的時空特性之間的張力： 性質、原因及其展現.....	133
三、解經者的「文化身份認同」與「政治身分認同」 之間的張力	148
四、結論	159
伍、論東亞遺民儒者的兩個兩難式.....	163
一、引言	163
二、第一個兩難式：「仕」與「隱」的抉擇.....	166
三、第二個兩難式：「文化身份認同」與「政治身分認同」 的融合與撕裂	173
四、結論	184
陸、東亞儒家思想傳統中的四種「身體」： 類型與議題	187
一、引言	187
二、作為政治權力展現場域的身體.....	190

三、作為社會規範展現場域的身體.....	196
四、作為精神修養展現場域的身體.....	204
五、作為隱喻的身體.....	208
六、結論：東亞身體論的三個命題.....	210
柒、中國思想史中「身體觀」研究的新視野.....	219
一、引言.....	219
二、中國思想史中的「身體觀」之特質.....	221
三、作為思維方式的「身體」.....	225
四、作為精神修養之呈現的身體.....	231
五、作為權力展現場所的身體.....	239
六、結語.....	247
捌、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.....	253
一、引言.....	253
二、朱子的詮釋典範及其方法論基礎.....	256
三、朱子詮釋典範的批判（一）：整體論的批判.....	265
四、朱子詮釋典範的批判（二）：內在論的批判.....	271
五、結論.....	276
玖、如何導引「儒門道脈同歸佛海」？ ——蕩益智旭對《論語》的解釋.....	279
一、引言.....	279
二、蕩益智旭對《論語》中的生死觀的解釋.....	281

三、蕩益智旭對「學」、「道」與「天命」的解釋.....	286
四、三教合一思潮下的《論語》解釋策略： 心學立場及其與陽明學의 交涉.....	296
五、結論.....	303
拾、從東亞儒學視域論朝鮮儒者丁茶山 對《論語》「克己復禮」章的詮釋.....	305
一、引言.....	305
二、丁茶山對「克己復禮」章的解釋.....	306
三、丁茶山的解釋之因襲與創新.....	312
四、結論.....	321
拾壹、作為思想發展過程的「東亞論語學」： 研究提案與研究資料.....	323
一、引言.....	323
二、東亞儒學脈絡中的《論語》學.....	324
三、作為思想發展過程的東亞《論語》學.....	328
四、結論.....	331
拾貳、孟子運用經典的脈絡及其解經方法.....	345
一、引言.....	345
二、孟子運用經典的兩個脈絡.....	347
三、孟子解讀經典的兩種方法.....	351
四、結論.....	362

拾參、《孟子》「七十者可以食肉」的社會史詮釋.....	363
一、引言	363
二、古代中國的年齡觀與敬老價值觀.....	365
三、中國古代社會的飲食習慣.....	370
四、結論	374
拾肆、從東亞儒學視域論朝鮮儒者鄭齊斗 對孟子「知言養氣」說的解釋.....	375
一、引言	375
二、「知言」、「養氣」、「集義」：鄭齊斗的孟學詮釋.....	376
三、鄭齊斗的孟子學詮釋之思想史定位： 東亞儒學的視域.....	385
四、結論	394
拾伍、東亞近世儒者對「公」「私」領域分際的思考： 從孟子與桃應的對話出發	395
一、引言	395
二、中國古代思想中「公」「私」概念的發展.....	396
三、東亞儒者對「公」「私」領域關係之看法： 以《孟子·盡心上·35》的解釋為中心.....	405
四、結論	417
拾陸、二十一世紀孟子學研究的新展望.....	419
一、引言	419
二、二十世紀孟子學研究的進路及其方法論問題.....	420
三、二十一世紀孟子學研究的新展望.....	426

四、結論	437
參考書目	445
《論語》篇章索引	477
《孟子》篇章索引	479
名詞索引	481
人名索引	485

自序

最近十餘年來，我的研究興趣主要集中在「東亞儒學」這個新領域，除了撰寫《德川日本《論語》詮釋史論》（臺北：臺大出版中心，2006）專書之外，也隨著研究觸角所及，寫作許多獨立論文，現在將其中主題相近的 16 篇論文經大幅修改後，輯為一書，訂名為：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》。

本書所收 16 篇論文，除了第一篇作為全書導論之外，其餘論文以其論述之內容區分為三個部分：（一）東亞儒學的視野，（二）《論語》的詮釋，（三）《孟子》的詮釋。這 16 篇文字研究的具體題目雖然各不相同，但是都環繞著《論語》與《孟子》這兩部經典，而且都與東亞儒學特別是儒家經典詮釋傳統有關，我想藉集結成書的機會，說明近年來我對於「東亞儒學」這個新領域及其研究課題的一些看法，以就教於學界賢達。

所謂「東亞儒學」這個研究領域，既是一個空間的概念，也是一個時間的概念。作為空間概念的「東亞儒學」，指儒學思想及其價值理念在東亞地區的發展及其內涵。這個意義下的「東亞儒學」，因為視野較「宋明理學」、「德川儒學」或「朝鮮儒學」更為廣闊，所以從「東亞」視野所看到的儒學的問題，與僅從中國、日本或韓國單一地區所看到的儒學內部的問題大

不相同。作為時間概念的「東亞儒學」，在東亞各國儒者的思想互動之中應時而變、與時俱進，而不是一個抽離於各國儒學傳統之上的一套僵硬不變的意識形態。所以，「東亞儒學」本身就是一個多元性的學術領域，在這個領域裡面並不存在前近代式的「一元論」的預設，所以也不存在「中心 vs. 邊陲」或「正統 vs. 異端」的問題。

因為「東亞儒學」的視野涵蓋東亞各地域，所以較諸「宋明理學」或「德川儒學」的傳統研究視野，更能透視儒學傳統的多元多樣性。本書第一篇是作為全書的導論性質的文字，以朱熹（晦庵，1130-1200）的《四書》詮釋事業為中心，探討經典詮釋與哲學建構的關係，指出兩者間在東亞思想史上既不可分割，又互為緊張。兩者間之所以具有不可分割性，乃是因為傳統東亞思想家常常溫故以知新，透過對經典的註解或詮釋而建構自己的思想體系；兩者之間之所以具有緊張性，乃是因為傳統東亞思想家常以其新知掩蓋舊學，以自己的哲學體系重構經典之思想。因此，如何在經典與詮釋之間維持一種辯證性的、動態的平衡，就寢寢然成為傳統東亞思想家的重大挑戰。

正因為東亞儒學中經典與詮釋之間的辯證性互動，是儒學傳統日新又新的根本動力，所以最近十餘年來國內外學界對「東亞儒家經典詮釋傳統」的研究多所著力。本書第二篇論文首先論證「東亞儒學如何可能」這個問題，我提倡的「東亞儒學」研究，固然與現有的研究論著一樣地重視「作為思想發展

結果」的「東亞儒學」研究，但更強調「作為思想發展過程」的「東亞儒學」研究。只有在這種研究焦點從「結果」轉移到「過程」之後，我們才更能欣賞東亞各國的儒學傳統的多元性與多樣性。本書第三篇論文接著回顧「東亞儒家經典詮釋傳統」這個新領域的研究狀況，並提出一些新的研究方向。本書第三篇論文分析東亞儒者詮釋經典時，常出現的兩種張力：一是經典中的普世價值與詮釋者身處的地域特性之間的張力，二是詮釋者的政治身分認同與文化身份認同之間的張力。以上所說的這兩種張力，尤其是第二種類型的張力，在中國儒學內部並未出現或較不明顯，只有在儒學外傳日本、臺灣、朝鮮、越南以後才為之豁然彰顯。由此可見，以「東亞儒學」作為研究視域，所看到的問題確實較以國家為中心的研究視域如「宋明理學」或「德川儒學」所見的問題更多、更廣，也更複雜。

從「東亞儒學」視野著眼，我們的儒學研究就可以豁然開朗，發現芳草鮮美的新研究課題，而欣喜於春在枝頭。首先，「東亞《論語》學」與「東亞《孟子》學」就是值得開發的領域，本書第二及第三部分各篇論文，針對這兩個領域有所探討，就發現東亞儒家經典詮釋傳統中，不論是問題意識或解釋典範的發展，常有其連動之關係，而且以朱子解釋典範為核心而展開、推移，或闡朱、或翼朱、或諍朱、或反朱，但絕不能對朱子視而不見。朱子的《四書》註釋事業在東亞思想史上，確實是「不廢江河萬古流」的劃時代偉構，所以本書第一篇文字以朱子的《四書》解釋為中心論述經典詮釋與哲學建構的關

係，就是著眼於朱子承先啓後的歷史地位。

我們未來的研究應以東亞為視域，以經典詮釋為核心，並以中日韓不同文化為脈絡，分析中日韓儒者解經策略時，既求其同，又求其異。所謂「同」，指東亞儒者如何經由解釋經典而展現具有東亞文化特色的「實學」思想傾向，體神化不測之妙於人倫日用之間；所謂「異」，指東亞儒者在各自不同的思想文化脈絡中，如何展現經典詮釋的異趣。更具體地說，我們可以探索：朱子的《四書》學詮釋典範（尤其是「心」與「理」之關係等命題），自 13 世紀以後在中日韓各國受到何種正面的推行或反面的抨擊？此種《四書》詮釋典範的轉移，具有何種思想史的意涵？我們也可以進一步分析：在東亞《四書》學詮釋典範的轉移過程中，中日韓儒者運用何種解釋策略？這些解釋策略潛藏哪些方法論問題？這些方法論問題應如何衡斷？這些問題的探討可以觸及東亞儒者「即存在以論本質」的解經策略，也可以進一步掌握這種具有「實學」性質的解經策略所涉及的「具體性」與「抽象性」之間，以及「普遍性」與「特殊性」之間的辯證關係，確實在研究上具有極大的潛力。

其次，「東亞遺民儒學」是第二個值得開發的新領域。正如本書第三篇論文所說，在中國歷代政權改朝換代之際，遺民儒者在現實生活上如舊樑棲燕，隨人換姓，便成歸宿，他們面對的是「仕」與「隱」之間的抉擇，也就是孟子（371-289B.C.？）所謂「聖之任」與「聖之清」之間的抉擇。但是，歷代儒者以

孔孟思想作為他們精神的原鄉，在異族入主中國之後，遺民儒者如朱舜水（之瑜，1600-1682）亡命扶桑，或如黃宗羲（梨洲，1610-1695）在滿清統治之下，就面臨「政治身份認同」與「文化身份認同」之間的掙扎。大明帝國滅亡之後，認同大明政權的朝鮮儒者甚至一直沿用「崇禎」的年號。所謂「遺民儒學」這個新課題，可以置於東亞的視域中深入研討，尋幽訪勝，推陳出新。

復次，「東亞儒家身心關係論」是第三個可以再深入探索的新領域。我在本書第七篇中對這個領域最新的研究成果有所詳論。過去半個多世紀以來，有關東亞思想史或哲學的研究論著，多半集中在儒家「心學」的研究，這當然是著眼於東亞儒家傳統一貫地強調「心」對「身」之優先性與支配性，湖南長沙馬王堆 3 號漢墓出土帛書《五行篇》〈經 22〉云：「耳目鼻口手足六者，心之役也。心曰唯，莫敢不〔唯。心曰諾，莫〕敢不〔諾。心〕曰進，莫敢不進。心曰淺，莫敢不淺。」我完全肯定儒家「心學」研究絕對有其研究上的合法性。但是，我近年來也時時感到：在東亞儒家傳統中，「身」與「心」實有其互相滲透性。從「身體哲學」的立場來看，儒家「心學」傳統中的「心」對世界之認知，實有其「身體之基礎」；而且，身體的空間也不是一個客觀的空間（參看：Maurice Merleau-Ponty, tr. by Colin Smith, *Phenomenology of Perception*, London: Routledge & Kegan Paul, 1962, pp.148- 149）。作為一個綜合體的身體，實有其思考之能力。誠如王陽明（守仁，1472-1529）

所說：「何謂身？心之形體運用之謂也。何謂心？身之靈明主宰之謂也」（王陽明：〈大學問〉，收入《王陽明全集》，上海：古籍出版社，1992年，下冊，頁967-973，引文見頁971），我們推衍王陽明之意，可以說：所謂「身」就是精神的身體化；所謂「心」就是身體的精神化，內外交輝，「身」「心」一如！19世紀日本陽明學者大鹽中齋（平八郎，1794-1837）說：「自形而言，則身裹心，心在身內焉。自道而觀，則心裹身，身在心內焉」（大鹽中齋：《洗心洞劄記》。東京：岩波書店，1983，上，第6條），大鹽平八郎的「身裹心」「心裹身」的說法，精簡地告訴我們：身體是一個感性與理性兼具的綜合體，「氣」的流通使身體成為整體，「心」的主導將生理的身體轉化成理性的身體，並在社會政治文化脈絡中，發揮功能性的作用。東亞儒家思想傳統中，這一套（或幾套不同版本的）「身心關係論」，潛藏著可觀的新研究議題，正在召喚著我們策馬入林，探驪得珠。

總而言之，「東亞儒學」這個新領域本身就已經蘊涵著多元論的觀點，也預設一個比較研究的方法論立場。「東亞儒學」雖然包括中國、日本、韓國、臺灣、越南各地的儒學傳統，但是它並不是（或不只是）以上各地域儒學傳統的機械性組合而已。「東亞儒學」之發展既展現「發展的連續性」，又呈現「思想結構的類似性」。我們不僅應研究「東亞儒學」在東亞各地域發展之同調，也要分析其異趣。「東亞儒學」新領域之開拓，一方面超越舊「漢學」之研究方法，另一方面又掙脫「國家中

心主義」的傳統研究格局。它「回顧」乃所以「前瞻」，為「未來」而「過去」。展望 21 世紀全球化時代，如果我們努力以東亞為研究之視野，以儒家經典為研究之核心，以文化為研究之脈絡，既宏觀中西文化交流，又聚焦東亞各地文化之互動，並在上述脈絡中探討儒家經典與儒家價值理念之變遷及其展望，儒學研究必能在 21 世紀別創新局，綻放異彩！

A handwritten signature in black ink, reading '黃後傑' (Huang Houjie). The characters are written in a fluid, cursive style.

2007 年 2 月 17 日丁亥除夕

❧❧ 導論 ❧❧

壹、

論經典詮釋與哲學建構之關係：

以朱子對《四書》的解釋為中心

一、引言

傳統中國哲學家常通過經典註釋或詮釋而建構其哲學體系，並經由其哲學體系而解讀經典。從一方面看，傳統中國哲學家在經典之中，溫故以知新，出新解於陳編；但從另一方面看，中國哲學家又以新知觀照舊籍，賦古典以新義。從這種現象來看，傳統中國哲學家常常身兼哲學史家的角色，他們貫通經典與哲思，求「一貫」於「多識」，寓判教於分疏，並在經典解釋之中述「事」以昭「理」，言「理」以範「事」，將中國學術之道器不二、理事圓融、主客合一的特質展現無遺。¹

這種哲學傳統的形成，原因雖多，但最重要的是則是在公

¹ 黃俊傑：〈儒家論述中的歷史敘述與普通理則〉，收入黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2004），頁 73-104；Chun-chieh Huang, "The Philosophical Argumentation by Historical Narration in Sung China: The Case of Chu Hsi," in Thomas H. C. Lee eds., *The New and the Multiple: Sung Senses of the Past* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2004), pp. 107-120.

2 東亞儒學：經典與詮釋的辯證

元前第一個千年紀元之內，中華文化經歷所謂「哲學突破」（“philosophic breakthrough”）之後，經典的權威就已建立，成爲古代中國人從修身、齊家到治國、平天下的共識與準則。而且，經典的範圍也與時俱進，不斷擴大。《左傳·僖公 27 年》趙衰云：「說《禮》《樂》而敦《詩》《書》，《郭店楚墓竹簡》〈語叢一〉綜括《易》、《詩》、《春秋》、《禮》、《樂》等經典的內容，²《莊子·天運》有「丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經，自以爲久矣，孰知其故矣」之語，這未必是實錄，然可推知戰國時已有以《詩》、《書》等六部儒家經典爲「六經」的說法。³東漢劉歆（子駿，?-23）校書中秘，作《七略》，其中〈六藝略〉，除「六經」外也包括《孝經》、《論語》與《爾雅》。唐玄宗（在位於 712-756）命徐堅（元固，?-729）作《初學記》，書中有「九經」之說，即《禮》與《春秋》各爲三禮與三傳，以及《易經》、《書經》與《詩經》。⁴唐文宗（在位於 827-839）開成石經，增九經爲十二經，即增加《孝經》、《論語》與《爾雅》，規模與劉歆《七略》一致，到了明代，更有《十三經注疏》的彙刻。經典範圍的不斷擴大，更加強了中國哲學家「從經典出發思考」的傳統，而從經典詮釋建構哲學系統，就成爲傳統中國哲學史的主流，朱熹詩云：「問渠那得清如許，爲有源頭活水來」，旨哉斯言。

² 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998），〈語叢一〉，頁 194-195。

³ [清]郭慶藩：《莊子集釋》（北京：中華書局，1982），第 2 冊，卷 5 下，〈天運第 14〉，頁 531。

⁴ 見《初學記》（臺北：新興書局，1966），卷 21，〈文部·經典一〉，頁 1。

但是，正如劉笑敢（1947-）所說：「註釋工作要求的是歷史的、文本的、客觀的定向，盡可能避免主觀的見解，而哲學創造活動是個人的、當下的、主體的、創造的定向」，⁵從經典註釋活動與哲學創造活動的外部形式來看，兩者誠然是類型不同而性質相反的知識活動。但是，從中國哲學史的具體經驗來看，兩者雖然形式上相反但實質上卻相輔相成。傳統中國哲學家在「歷史的」、「文本的」、「客觀的」的經典詮釋活動之際，就已同時完成了「個人的」、「當下的」、「主體的」、「創造的」哲學建構活動。這兩種知識活動之間，既有其交融性，又有其緊張性，也就是在兩者之間既聯合又鬥爭的過程中，邁向動態的整合性。

本文以朱子的《四書》詮釋事業為中心，論證傳統中國的經典詮釋與哲學建構之間的複雜關係。第二節析論兩者之間雖表現而為交融性，但究其實質則是哲學建構對經典詮釋發揮其支配性之作用。第三節討論因哲學系統對經典詮釋的支配性，而引起的兩者之間的緊張性及其原因。第四節分析兩者之間邁向動態整合的可能性及其方法。第五節提出若干結論。

⁵ 劉笑敢：〈經典詮釋中的兩種內在定向及其外化——以王弼《老子注》與郭象《莊子注》為例〉，《中國文哲研究集刊》第26期（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2005），頁318。

二、哲學建構對經典詮釋的支配性：朱子不離不雜的二元架構下的經典解釋

我們首先探討哲學建構與經典詮釋的第一種關係：前者對後者常具有支配性，甚至在某些狀況下有其顛覆性。朱子畢生理會《四書》，並通過以「體」「用」以及「理」「氣」等概念為核心之哲學系統，賦《四書》以新解，就是中國哲學史上的代表作。

「舊學商量加邃密，新知培養轉深沈。却愁說到無言處，不信人間有古今」，⁶朱子在 1178 年所賦的這首詩，可以作為他畢生學術事業的最佳註解。但是，我想加一轉語，朱子實際上是以其「新知」掩蓋「舊學」，以「今」釋「古」，他的《四書章句集注》雖為經典開生面，但終不免刑求古人之病。我們以朱子運用「體」「用」這一組相對概念對《四書》的解釋為例加以分析。

但是，在進入析論朱子以「體」「用」等概念解釋《四書》之前，我們必須先對朱子哲學的特質略作說明。朱子分析宇宙現象常採取「一分為二」的思考方式，他與學生討論《易·繫

⁶ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集（1）》，收入《朱子全書》（上海與合肥：上海古籍出版社與安徽教育出版社，2002），第 20 冊，卷 4，〈鵝湖寺和陸子壽〉，頁 365；據王懋竑：《朱子年譜》（臺北：臺灣商務印書館，1977 臺一版，人人文庫特 127），朱子此詩成於淳熙 6（1178）年己亥，朱子時年 50。關於朱陸鵝湖之會，參考 Julia Ching, “The Goose Lake Monastery Debate

辭》時說：「此只是一分爲二，節節如此，以至於無窮，皆是一生兩爾」，⁷朱子的「體」「用」、「理」「氣」、「天地」「人欲」等相對概念，都是在他「一分爲二」的思維習慣中所提出。但是，我們必須接著指出：朱子又同時強調這種貌似二元性的概念或現象之間，實際上又存有不可分割的、相反而相成的關係。朱子說：「東之與西、上之與下，以至於寒暑、晝夜、生死，皆是相反而相對也」，⁸他又說：「凡事無不相反以相成」，⁹凡此都說明：朱子既以「體」「用」二分、「理」「氣」二分、「天理」「人欲」二分的架構思考問題，但他又同時強調「體」「用」、「理」「氣」、「天理」「人欲」等都是不離不雜的關係，朱子解釋他的「理一分殊」學說云：「所謂理一者，貫乎分殊之中，而未始相離耳」，¹⁰也是說明這種不離不雜的概念之間存有辯證性之關係。¹¹

在釐清朱子思想的基本特質之後，我們可以進而探討他的經典解釋。《論語·學而·12》「有子曰：禮之用，和爲貴。先

(1175),” *Journal of Chinese Philosophy*, 1 (1974), pp.161-178.

⁷ 黎靖德編：《朱子語類(3)》，收入《朱子全書》，第16冊，卷67，頁2218。

⁸ 黎靖德編：《朱子語類(3)》，收入《朱子全書》，第16冊，卷62，頁2006。

⁹ 黎靖德編：《朱子語類(3)》，收入《朱子全書》，第16冊，卷62，頁2007。

¹⁰ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》，第12冊，卷37，〈與郭冲晦〉，頁1635-1640，引文見頁1639。

¹¹ 劉述先主張「由形上構成的角度看，朱熹是二元論。由功能實踐的角度看，朱熹是一元論；兩方面融為一體，才能夠把握到朱熹思想的全貌。」，可稱的論。參看劉述先：〈朱熹的思想究竟是一元論或是二元論？〉，《中國文哲研究集刊》(臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1991)，創刊號，頁181-198。

王之道斯為美，小大由之。」朱子在體用論的宋儒論述語境中解釋說：¹²

禮者，天理之節文，人事之儀則也。和者，從容不迫之意。蓋禮之為體雖嚴，而皆出於自然之理，故其為用，必從容不迫，乃為可貴。先王之道，此其所以為美，而小事大事無不由之也。

朱子這一段集注，不論就《四書》學史或就朱子學而言，都具有深刻的義蘊，其尤關重大者有以下二點：

(1) 朱子解釋《論語》「禮」字云：「禮者，天理之節文，人事之儀則也」，有其文獻上的依據。《孟子·離婁上·27》孟子(371-289B.C.?)云：「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也。...禮之實，節文斯二者是也」，《禮記·坊記》：「禮者，因人之情而為之節文，以民坊者也」，《管子·心術》：「禮者，因人之情，緣義之理而為之節文」，朱子所云「節文」二字本此。朱子以「禮」為「天理之節文」，亦有其古典之依據，《禮記·仲尼燕居》：「禮也者，理也」，早有以「理」釋「禮」之例。

但是，值得注意的是，朱子以「天理之節文」等同於「人事之儀則」，亦以宇宙萬物之「所以然」等同於人倫日用之「所當然」，也就是以「實然」(to be)等同於「應然」(ought to be)。朱子循這種思路解釋《四書》，例如對於《論語》中孔子

¹²朱熹：《論語集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷6，頁167。

(551-479B.C.)「五十而知天命」一詞，朱子解釋說：「天命，即天道之流行而賦於物者，乃事物所以當然之故也」，¹³又說「天道運行，賦與萬物，莫非至善無妄之理，而不已焉，是則所謂天命者也」，¹⁴都以「天命」既是自然之規律，又是人事之規範，兩者雖可分但卻又不離。在朱子的「理」學系統中，宇宙論與倫理學貫通為一，「自然」等同於「當然」，確實發前人之所未發，¹⁵而且朱子更細分「理」之各種形態如「自然之理」、「本然之理」、「必然之理」、「所以然之理」、「當然之理」等，¹⁶以解釋《四書》中的概念。

(2) 朱子在解釋《論語》「禮之用，和為貴」一語時，區分「禮之體」與「禮之用」，並以禮之體「出於自然之理」，完全在朱子自己的思想脈絡中解讀「禮之用，和為貴」這句話的涵義。朱子將「禮」分為「體」與「用」兩面，並以「禮之體」

¹³ 朱熹：《論語集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷1，頁75。

¹⁴ 朱熹：《論語或問》，收入《朱子全書》，第6冊，卷2，頁641。

¹⁵ 先秦儒家只有《孟子·告子·7》「心之所同然者何也？謂理也，義也」一語中「理」作義理解，「理」之哲學是朱子創見，參考 Wing-tsit Chan, "Neo-Confucianism: New Ideas in Old Terminologies," *Philosophy East and West*, 17:1-4 (Jan., 1967), pp.15-35; Wing-tsit Chan, "Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism," in *Etudes Song in Memoriam Etienne Balazs*, éditées par Françoise Aubin, Série II, # I (Paris: Mouton & Co. and École Pratique des Hautes Études, 1973), pp.73-80; "The Evolution of the Neo-Confucian Concept of Li Principle," *Tsing-hua Journal of Chinese Studies*, N.S.; vol.1.2(Feb., 1962), pp.123-149. 此文中譯本見陳榮捷：〈理的觀念之進展〉，收入陳榮捷：《宋明理學之概念與歷史》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996）。

¹⁶ Wing-tsit Chan, *Chu Hsi: Life and Thought* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1987), p.49.

與「禮之用」構成「禮」之整體。就這一點而言，朱子可說是採取某種一分爲二但又合二爲一的思路以進行經典解釋。¹⁷

朱子運用「體」「用」這一組概念，進行對《四書》的解釋，他不僅以「體」「用」解釋孔子的「禮」，也以「體」「用」解釋「道」這個概念。朱子在《中庸或問》中，解釋「中」與「和」說：¹⁸

謂之中者，所以狀性之德，道之體也，以其天地萬物之理，無所不該，故曰天下之大本。謂之和者，所以著情之正，道之用也，以其古今人物之所共由，故曰天下之達道。蓋天命之性，純粹至善，而具於人心者，其體用之全，本皆如此，不以聖愚而有加損也。

朱子以「道之體」說「中」，而以「道之用」說「和」，但是作爲「道之體」與作爲「道之用」的「中」與「和」，雖可分卻不可離，朱子又說：¹⁹

¹⁷ 程樹德（郝庭，1877-1944）本於宋學立場，對朱子以「體」「用」之說解釋孔子「禮」學大加推崇，其言曰：「道家、釋家所言與儒理相通者甚多，程朱皆以體用言禮，正其最精到處。今乃以其用語出自內典而欲刪之，仍屬門戶之見。此章《集注》之失在未細玩『亦』字，將兩層說成一層。且師心自用，將歷來注疏家分段方法一概抹殺，至於文理不通。後來亦無人加以指摘，是可異也。若其以體用詁經，正其精細處，不敢沒其所長也。」見程樹德：《論語集釋》（北京：中華書局，1990），第1冊，頁49。

¹⁸ 朱熹：《中庸或問》，收入《朱子全書》，第6冊，上，頁558。

¹⁹ 同上書，頁559。

觀其一體一用之名，則安得不二？察其一體一用之實，則此為彼體，彼為此用，如耳目之能視聽，視聽之由耳目，初非有二物也。

揆朱子之意，「體」與「用」之關係類似「本體」與「現象」之關係，兩者可分而不可離。朱子解釋孔子所說「吾道一以貫之」時說：「至誠無息者，道之體也，萬殊之所以一本也；萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊也」，²⁰ 朱子解釋《孟子·梁惠王下·5》「人皆謂我毀明堂」章云：「天理人欲，同行異情。循理而公於天下者，聖賢之所以盡其性也；縱欲而私於一己者，眾人之所以滅其天也。二者之間，不能以髮，而其是非得失之歸，相去遠矣」，²¹ 朱子也以「心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲」²² 解釋《論語·顏淵·1》「克己復禮為仁」章，朱子運用「體」「用」、「理」「氣」、「天理」「人欲」等概念雖展現某種二元論的思想意趣，但既一分為二，又二合為一，正如他所謂的「一本」與「萬殊」之可分而不可離。

綜合本節所論，以朱子對《論語·學而·12》「禮之用，

²⁰ 朱熹：《論語集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷2，頁96。朱子論《論語·子罕·17》「逝者如斯夫」章云：「天地之化，往者過，來者續，無一息之停，乃道體之本然也」，其說脫胎於程子之說：「此道體也。天運而不已，日往則月來，寒往則暑來，水流而不息，物生而不窮，皆與道為體，運乎晝夜，未嘗已也」，但較程子之說更進一層。見《論語集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷5，頁144。

²¹ 朱熹：《孟子集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷2，頁267。

²² 朱熹：《論語集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷6，頁167。

和為貴」章的解釋為例，我們看到了朱子以「體」「用」、「理」「氣」、「天理」「人欲」二分的思想進行他的《四書》詮釋事業。但是，朱子釋「禮」既是「天理之節文」，又是「人事之儀則」，又暗示了「理」與「事」（或曰「氣」）的不可分離。總而言之，朱子正是以不離不雜的概念架構，進行他對《四書》的解釋。

三、經典詮釋與哲學體系之緊張性

現在，我們要問：朱子運用上述不離不雜的概念架構如「體」「用」、「理」「氣」、「天理」「人欲」等概念，所完成的《四書》詮釋事業，固然將《論》《孟》《學》《庸》融為一爐而治之，²³而且從元仁宗皇慶 2（1313）年朱子《集注》成為科舉考試之定本之後，²⁴《四書》取代《五經》而成中、日、韓三地讀書人必讀之經典，但是，朱子以自己的哲學系統貫通《四書》，是否會在經典文本與解釋者之間造成緊張性？

從朱子的《四書》詮釋事業來看，這個問題的答案是肯定的。兩者之間的緊張性可以區分為至少以下兩種類型：

²³ 參考 Wing-tsit Chan, "Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism," in *Études Song in Memoriam Étienne Balazs*, Editées par Françoise Aubin, Série II, #1 (Paris: Mouton & Co. and École Pratique de Haute Études, 1973), pp. 60-90.

²⁴ 宋濂：《元史》（四部備要本），卷 81，頁 2 下半頁-3 上半頁。

(1) 語境的緊張性：朱子詮釋《四書》是在他的宋儒語境中進行，尤其是他的不離不雜的概念架構之中解讀經典。朱子的語境與《四書》的原始語境落差極大，兩者之緊張性遂不可免。

說明語境的緊張性最具有代表性的例子，就是朱子對「禮之用，和為貴」一語的解釋。正如本文第二節所說，朱子在「體」「用」相對的宋儒語境之中解釋有子所說「禮之用」的「用」的涵義。朱子的解釋就受到 17 世紀德川時代（1600-1868）日本古學派儒者伊藤仁齋（維楨，1627-1705）的批判，伊藤仁齋解釋「禮之用，和為貴」這句話說：²⁵

用，以也。《禮記》作「禮之以和為貴」，是也。和者，無乖戾之謂。蓋禮勝則離，故行禮必以和為貴。

伊藤仁齋回歸《論語》的原始語境，回到孔門師生對話的現場，依孔門師生對話的具體「事例」解讀《論語》，²⁶伊藤仁齋在批判朱子的解釋時，引用《禮記》為據，指出「禮之用」的「用」，應解釋為「以」，他進一步批判朱子在「體」「用」相對的語境

²⁵ 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，第3卷，頁10，參考黃俊傑：《德川日本論語詮釋史論》（臺北：臺大出版中心，2006），頁107-144。

²⁶ 參考子安宣邦：〈伊藤仁齋與「人的時代」的《論語》解——「知天命」說〉，收入子安宣邦著，陳瑋芬譯：《東亞儒學：批判與方法》（臺北：臺大出版中心，2004），第3章，頁37-53；子安宣邦：《伊藤仁齋的世界》（東京：ベリかん社，2004），頁310-330。

中解釋「禮之用」一語的錯誤，伊藤仁齋說：²⁷

舊註曰：「禮之為體雖嚴，然其為用必從容而不迫。」蓋體用之說起於宋儒，而聖人之學素無其說。何者？聖人之道，不過倫理綱常之間，而各就其事實用工，而未嘗澄心省慮，求之于未發之先也。故所謂仁義理智，亦皆就已發用工，而未嘗及其體也。唯佛氏之說，外倫理綱常，而專守一心，而亦不能已於人事之應酬，故說真諦說假諦，自不能不立體用之說。唐僧《華嚴經》疏云：「體用一源，顯微無間」是也。其說浸淫乎儒中，於是理氣體用之說興。凡仁義理智，皆有體有用。未發為體，已發為用。遂使聖人之大訓，支離決裂，為有用無體之言。

伊藤仁齋所謂「舊註」正是指朱註而言，他認為朱子的「體」「用」說已逸脫於《論語》原始語境之外，而雜染佛家思想。伊藤仁齋這種批判符合思想史的事實，根據陳榮捷（1901-1994）先生的考證，「體」「用」之意，早已見諸鄭玄（127-200）之《禮記》〈序〉，最初以「體」「用」二字而表達其哲學關係者為王弼（226-249）註《老子》第三十八章曰：「雖貴以無為用，不能捨無以為體也。」佛門中人如僧肇（384-414）與法藏（643-712）皆言「體」「用」，北宋張載（橫渠，1020-1077）《正蒙·神化篇》及胡瑗高第劉彝（執中，1017-1098）嘗言：

²⁷ 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》，第

「聖人之道，有體、有用，有文」，²⁸ 邵雍（1011-1077）《皇極經世書》均用「體」「用」概念，至程頤（伊川，1033-1107）《易傳序》「體用一源，顯微無間」之語而成爲宋儒之共識。²⁹ 但是，「體用一源，顯微無間」8字連用，是程頤首次使用，並不是如伊藤仁齋所謂「唐僧」之語，³⁰ 而且，伊藤仁齋引用《禮記》斷定《論語》中「禮之用」的「用」字應作「以」解，似尙有一問未達，因《禮記》較《論語》爲晚出，證據力似嫌不足。在《論語》原典中，「用」字共 18 見，或作名詞，作「用度」解，如〈顏淵·9〉：「年飢，用不足，如之何？」，或作動詞用，作「使用」解，如〈里仁·6〉：「有能一日用其力於仁矣乎？」〈雍也·6〉：「雖欲勿用，山川其舍諸？」〈陽貨·4〉：「割雞焉用牛刀？」均未在宋儒所使用的「體」「用」說的語境中談論「用」字。

朱子治學受程頤影響最大，所編《近思錄》引用程頤之言論最多。³¹ 朱子的「體」「用」之說，受程頤啓發最大，他正

3 卷，論語部一，頁 11。

²⁸ 黃宗義：《宋元學案》（臺北：河洛圖書出版社，1975），卷一，《安定學案》，頁 26。

²⁹ 陳榮捷：〈體用〉，收入韋政通編：《中國哲學辭典》（臺北：大林出版社，1981），頁 853。

³⁰ 此點承中央研究院中國文哲研究所李明輝教授教示，衷心感謝。

³¹ 陳榮捷統計指出，《近思錄》引用程頤達 338 次，遠超過引用程顥（明道，1032-1085）162 次、張載 110 次及周敦頤（茂叔，1017-1073）12 次。參考 Wing-tsit Chan “On *Chin-ssu Lu and Commentaries*,” in Wing-tsit Chan tr., *Reflections on Things at Hand* (Princeton: Princeton University Press, 1967), p. 331.

是在宋儒論述語境中解讀《論語》，因與《論語》文本的原始語境有其落差而造成緊張性。

(2) 思想的緊張性：經典文本與解釋者的思想系統之間，常因後者對前者進行支配性的解釋，而造成極大的緊張性。我們以朱子的《四書》詮釋為例闡釋這種緊張性。

(a) 對《孟子·告子上·3》的詮釋：朱子從「理」的哲學之觀點出發，解釋孟子的性善說時，就出現了經典文本與詮釋之間思想內容的緊張性。《孟子·告子上·3》告子曰：「生之謂性」，朱子在《集注》之末，加一長文說：³²

愚按：性者，人之所得於天之理也；生者，人之所得於天之氣也。性，形而上者也；氣，形而下者也。人物之生，莫不有是性，亦莫不有是氣。然以氣言之，則知覺運動，人與物若不異也；以理言之，則仁義禮智之稟，豈物之所得而全哉？此人之性所以無不善，而為萬物之靈也。告子不知性之為理，而以所謂氣者當之，是以杞柳、湍水之喻，食色無善無不善之說，縱橫繆戾，紛紜舛錯，而此章之誤乃其本根。所以然者，蓋徒知知覺運動之蠢然者，人與物同；而不知仁義禮智之粹然者，人與物異也。孟子以是折之，其義精矣。

朱子在「理」、「氣」二分的思想架構中，解讀告子（約

³² 朱熹：《孟子集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷11，頁396。

420-350B.C.) 與孟子的辯論。朱子說：「性者，人之所得於天之理也」，明白表現他所持的「性即理」的哲學立場。朱子此說本於程頤，程頤說：「性即理也。所謂理，性是也。天下之理，原其所自，未有不善」，³³程頤又解釋孟子性善說云：「性無不善，而有不善者才也。性即是理，理則自堯、舜至於塗人，一也。」³⁴朱子在解釋《孟子·告子上·6》公都子與孟子辯「性」與「才」之問題時，就引用程頤與張載的說法：³⁵

程子曰：「性即理也，理則堯、舜至於塗人一也。才稟於氣，氣有清濁，稟其清者為賢，稟其濁者為愚。學而知之，則氣無清濁，皆可至於善而復性之本，湯、武身之是也。孔子所言下愚不移者，則自暴自棄之人也。」又曰：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明，二之則不是。」張子曰：「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」

但是，程頤所持「才稟於氣，氣有清濁」的說法，則明顯地與《孟子·告子上·6》文本中孟子說：「若夫為不善，非才之罪也」的說法有所出入。

朱子自己也察覺程頤所謂「性即理」的說法，未能與孟子原文完全密合，所以，朱子在這一章集注之後，又加寫一段解

³³ 程顥、程頤：《河南程氏遺書》，收入《二程集》（上）（北京：中華書局，2004），卷第22上，頁292。

³⁴ 同上書，卷第18，頁204。

釋曲爲彌縫，他說：³⁶

愚按：程子此說才字，與孟子本文小異。蓋孟子專以其發於性者言之，故以爲才無不善；程子兼指其稟於氣者言之，則人之才固有昏明強弱之不同矣，張子所謂氣質之性是也。二說雖殊，各有所當，然以事理考之，程子爲密。蓋氣質所稟雖有不善，而不害性之本善；性雖本善，而不可以無省察矯揉之功。學者所當深玩也。

朱子企圖在孟子所說的「才」與程子所說的「才」概念之間曲爲彌縫，並拉近《孟子》文本與朱子及程子的解釋之差距，但是，卻更進一步暴露他自己的詮釋與經典文本的距離，因爲孟子所說的「才」實指「心」之具有仁義禮智等「良能」而言，正如牟宗三所說，孟子的「才」純指理性層而言，並非指由「氣」而生的實然層而言。³⁷但是，程頤所說的「才」，正如朱子所說：「兼指其稟於氣者言之」，明顯地與孟子所持「仁義內在」的立場頗有差距。值得注意的是，朱子卻斷定：「以事理考之，程子爲密」，他以程子之說批評孟子之說，確實不能免於以「今」釋「古」、刑求古人之嫌。

朱子的經典詮釋與經典文本之間，因思想差距而引起的緊

³⁵ 朱熹：《孟子集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷11，頁400。

³⁶ 同上註。

³⁷ 牟宗三：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985），頁26，牟宗三將孟子的「若夫為不善，非才之罪也」譯為「至若彼作不善之事，這並非其原初良能之才有什麼不足處（非才之罪）」，見《圓善論》，頁24。

張性，早就引起後儒的注意。17世紀日本的伊藤仁齋就指出「先儒立本然氣質之說，於是牴牾殊甚，遂不滿于孟子之言。噫！」³⁸伊藤仁齋口中的「先儒」就是指朱子而言。他認為朱子「本然之性」與「氣質之性」的說法已沾染佛老思想，他說：³⁹

大抵異端之教，雖復不一，要之不出二塗。高則空虛，卑則法術。異世殊域，如出一律。此告子、莊、老之學，所以暗合於佛氏。而後世儒者，自以為孔、孟宗旨，而其實出於佛、老之緒餘者，亦坐此耳。

伊藤仁齋批評朱子雜染佛老，並不公允。事實上，宋明儒者尤其是朱子，常從倫理學立場批判佛教。⁴⁰19世紀朝鮮時代（1392-1910）儒者丁若鏞（茶山，1762-1836）也批評朱子以「氣質之性」與「本然之性」的概念解釋孟子性善說之不當：

41

萬物一原，悉稟天命，苟以是而謂之理同，則誰曰不可，但先正之言，每云理無大小，亦無貴賤，特以形氣有正有偏，得其正者，理即周備，得其偏者，理有楛蔽，至

³⁸ 伊藤仁齋：《孟子古義》，頁 234-235。

³⁹ 同上註。

⁴⁰ 參考 Charles Wei-hsün Fu, "Morality or Beyond: The Neo-Confucian Confrontation with Mahāyāna Buddhism," *Philosophy East and West*, vol. 23, no.3, 1973; Charles Wei-hsün Fu, "Chu Hsi on Buddhism: A Critical Examination," in Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), pp. 377-407.

⁴¹ 丁若鏞：《孟子要義》，氏著：《與猶堂全書》，收入《韓國經學資料集成》（首爾：成均館大學大東文化研究院，1988），第 43 冊，孟子九，頁 390-391。

云本然之性，人物皆同，而氣質之性，差有殊焉，斯則品級遂同，豈唯一原之謂哉？

丁茶山與伊藤仁齋一樣，他們都注意到朱子的概念架構與孟子從內在論所展現的「仁義內在，性由心顯」的思想格局之間，有極大的落差，也有極大的緊張性。

(b) 對《四書》中重要概念的詮釋：除了上文所學朱子解釋《孟子·告子上·3》的例子之外，朱子以其極具宰制性的「理」之哲學重新詮釋《四書》，確實與《四書》文本之間有極大的緊張性，例如《論語·學而·2》載有子之言：「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本與！」朱子即註釋之曰：「仁者，愛之理，心之德也」，⁴²並引程子之說「德有本，本立則其道充大」，《論語》原典中「本立而道生」一語中的「生」字，即有價值內在之意味。程子之說對原文中「本立而道生」的「生」字實在無法安頓，錢穆（賓四，1895-1990）就指出「朱子此注，其依違於孔、孟、二程之間而彌縫求合之情，亦可見」，⁴³是非常敏銳的觀察。市川安司（1910-）的研究更進一步指出：由於「理」概念的流入，朱子對《論語》中的「天」、《孟子》中的「盡心」以及《中庸》的「誠」的解釋，都與原典文本歧出甚大。⁴⁴最近的研究文獻也指出：朱子對《中庸》

⁴² 朱熹：《論語集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷1，頁68。

⁴³ 錢穆：〈從朱子論語注論程朱孔孟思想歧點〉，氏著：《孔子與論語》，收入《錢賓四全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998），第4冊，頁272。

⁴⁴ 參看市川安司：〈論語集注に見える「天」の解釋〉、〈孟子集注「盡心」

的「慎獨」概念的解釋，也與《中庸》原典中「慎獨」強調內在意志的涵義有所差距。朱子將「慎」理解為戒慎、謹懼，而「獨」既可以指人不及知而已獨知己之內心狀態，也指獨居、獨處的物理空間，但主要是指空間而言。朱子的解釋緩解了他的詮釋與文本的矛盾，但朱子始終將「慎獨」看作誠其意的工夫和手段，而非誠其意本身，因此縮小了「慎獨」的本來含義，也降低了「慎獨」作為實踐方法的意涵。⁴⁵朱子對「慎獨」的詮釋確與《中庸》「慎獨」的涵義有所差距。

我們更進一步從朱子自己所說的解經方法來看，朱子對《四書》的解釋，確實因其與原典思想差距過大而難以化解文本與解釋之間的緊張性。朱子自述他的解經方法說：「大抵某之解經，只是順聖賢語意，看其血脈通貫處，為之解釋，不敢自以己意說道理」，⁴⁶朱子所提倡並認為自己所身體力行的是一種扣緊文本，讓文本自己說話的素樸的解經方法，他又說：⁴⁷

凡解釋文字，不可令注腳成文。成文則注與經各為一事，人唯看注而忘經。不然，即須各作一番理會，添卻

の解釋について〉及〈中庸章句の「誠」〉三文，收入氏著：《朱子哲學論考》（東京：汲古書院，1985），頁113-180。

⁴⁵ 梁濤：〈朱熹對「慎獨」的誤讀及其在經學註釋中的意義〉，《哲學研究》（北京）2004年第3期。

⁴⁶ 黎靖德編：《朱子語類（2）》，收入《朱子全書》，第15冊，卷52，頁1717。

⁴⁷ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》，第24冊，卷74，〈記解經〉，頁3581，關於朱子注重語言文獻的解經方法，參看朱漢民：〈言·意·理：朱熹的《四書》詮釋方法：語言—文獻〉，《孔子研究》（濟南：孔子基金會），2004年第5期。

一項工夫。竊謂須只似漢儒毛孔之流，略釋訓詁名物及文義理致尤難明者，而其易明處，更不須貼句相續，乃為得體。蓋如此，則讀者看注即知其非經外之文，卻須將注再就經上體會，自然思慮歸一，功力不分，而其玩索之味，亦益深長矣。

朱子提倡注重文本，扣緊文本作者的語境與文本的語脈為之詮釋，但是從上文所探討他對《孟子·告子上·3》以及對《孟子·梁惠王下·5》的註解看來，朱子也常常踰越自己所訂的解經準繩。

四、邁向經典詮釋與哲學建構的動態平衡

討論至此，我們不禁要問：上文所說朱子的《四書》詮釋與他自己的哲學建構之間的緊張性，是否可能化解？如何才能邁向兩者之間的動態平衡關係？

正如法國哲學家呂克爾（Paul Ricoeur, 1913-）所說，「所有詮釋學的目的，都是要征服存在於經典所屬的過去文化時代與詮釋者本身之間的疏遠和距離」，⁴⁸經典文本與後代解釋者因

⁴⁸ Paul Ricoeur 著，林宏濤譯：《詮釋的衝突》（臺北：桂冠圖書公司，1995），頁 14。

爲時間睽隔、空間互異、語言不通，而產生巨大的差距。⁴⁹中國經典解釋史上的經典詮釋者曾嘗試過許多方法，力求克服文本與解釋者之間的落差與距離。當代學者周光慶（1944-）曾歸納中國古典解釋學史上所出現的三種解釋方法論：（1）語言解釋方法論：在「名實之辨」、「言意之辨」、「義理與考據之辨」中走向成熟，先後形成了「以名舉實」、「約名相期」、「辨名析理」、「得意忘言」、「逐層推捭」、「由詞通道」、「因聲求義」等語言解釋基礎理論，以及具體的釋詞的基本方法與析句的基本方法；（2）歷史解釋方法論：創始於《左傳》的「以事解經」法，興起於孟子的「知人論世」說，以設身處地、對話交流爲旨趣，與語言及心理解釋相結合，重考證與證據，發展出許多具體的方法，而重點則是追敘歷史背景與解說典章典故；（3）心理解釋方法論：起於孟子的「以意逆志」說，成於朱子的「喚醒體驗」論，包括「喚醒—體驗—浹洽—興起」四個層面的理論內容與運作程序。⁵⁰

周光慶所歸納的解釋方法，大致能含括中國經典解釋傳統的重要方法，但這些方法也各有其方法論的侷限性，我在此無法一一細論，我只想從周光慶涉及的孟子解經方法中探索兩個可能化解文本與詮釋之間的緊張性的方法：

⁴⁹ 清儒陳澧（1810-1882）說：「詁者，古也。古今異言，通之使人知也。時有古今，猶地有東西南北。相隔遠，則言語不通矣。地遠則有翻譯，時遠則有訓詁。有翻譯，則能使別國如鄉鄰；有訓詁，則能使古今如旦莫。」見《東塾讀書記》（臺北：臺灣商務印書館，1967 臺一版，人人文庫），卷 11，頁 183。

第一，解經者與文本作者對話的方法，或可稱之為「對話法」(“dialogical approach”)：⁵¹這種方法就是《孟子·萬章上·4》所謂「說《詩》者，不以文害辭，不以辭害志。以意逆志，是為得之」的方法。這裡所謂「以意逆志」的「逆」，朱子理解為：⁵²

逆者，等待之謂也。如前途等待一人，未來時且須耐心等待，將來自有來時候。他未來，其心急切。又要進前尋求，卻不是「以意逆志」，是以意捉志也。如此，只是牽率古人言語，入做自家意中來，終無進益。

朱子說法的原意應是告誡解經者不可過於急切，以致於唐突聖賢，但他將「逆志」的「逆」解為「等待」，似嫌過於消極，賦予文本作者過多主動性，而將解經者置於被動之位置。

我認為，所謂「對話法」，應是經典文本與解經者互為主體性的一種親切對話的方法。這種解經方法特別強調以讀者之「心」經由經典而上溯千載，遙契經典作者之「心」，正如陸九淵（象山，1139-1193）說：「心只是一個心，某之心，吾友

⁵⁰ 周光慶：《中國古典解釋學導論》（北京：中華書局，2002），頁11-12。

⁵¹ 用 Dominick LaCapra 的名詞，參考 Dominick LaCapra, “Rethinking Intellectual History and Reading Texts,” *History and Theory*, XIX: 3(1980), pp.245-276, 收入 Dominick LaCapra, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1983), pp.23-71, 並參考 Dominick LaCapra, “History, Reading, and Critical Theory,” *American Historical Review*, Vol. 100, No.3 (June, 1995), pp.799-828.

⁵² 黎靖德編：《朱子語類（1）》，收入《朱子全書》，第14冊，卷11，頁336。

之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同。」⁵³張載甚至提倡以「心解」之方式解經，他說：「心解則求義自明，不必字字相校。」⁵⁴17世紀日本陽明學派思想家中江藤樹（1608-1648），在其所著《翁問答》以及《孝經啓蒙》二書中，強調以「心法」詮釋經典。⁵⁵這種解經方法強調經由「心解」而與古人精神相往來，以化解兩者之間的緊張性。

第二，將經典文本置於經典的時代脈絡中解讀的「歷史法」（或近於 LaCapra 所謂：“Historical approach”）：所謂「歷史法」，就是《孟子·萬章下·8》所謂「頌其詩，讀其書，不知其人，可乎？是以論其世也，是尙友也」的「尙友古人」，讀者攜古人之手，與古人偕行，並在古人的時空脈絡中與古人通其呼吸、共其慧命的方法。⁵⁶這種解讀經典的方法，較能進入經典作者的心魂，對古人的言語也較能得其平、得其實。這種「歷史法」以「脈絡化」（contextualization）為其特徵，而「對話法」則以「心解」為基礎，強調「心」的「非時間性」與「非空間性」之特質。

⁵³ 陸九淵：《陸九淵集》（臺北：里仁書局，1981），卷2，35，〈語錄下〉，頁444。

⁵⁴ 張載：《經學理窟》，收入《張載集》（北京：中華書局，1978），「義理」，頁276；類似說法亦見於《張子語錄》，收入《張載集》，頁309。

⁵⁵ 中江藤樹：《雜著》，收入《藤樹先生全集》（東京：岩波書店，1940），〈聖經〉條，頁241-242。

⁵⁶ 我曾對孟子這兩種解經方法有所討論，參考 Chun-chieh Huang, “Mencius’ Hermeneutics of Classics,” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. I, no.1 (Winter, 2001), pp.15-30.

五、結論

誠如張隆溪（1947-）所說：「我們〔...〕可以把中國文化傳統說成是一種闡釋學傳統，因為它有一個漫長的、始終圍繞著一套經典文本發展起來的詮釋性傳統，以及建立在大量品評之上的財富」，⁵⁷在中國長達二千年的經典詮釋傳統中，蘊藏著豐沛的方法論資源，有待開發。但是，由於中國傳統的經典詮釋學的中心課題不在於「如何了解文本」，而在「如何受文本感化」。在傳統中國的經典解釋者看來，知識上的領略只是內化經典並實踐經義的手段而已，⁵⁸解經是過程、是手段，求道才是終極目的。⁵⁹傳統中國哲學家詮釋經典不以通博自炫，而以畜德自勉，虛心涵泳，切己體察，所以，中國經典解釋學的知識論與方法論問題，較少獲得充分的剖析，所謂「中國詮釋學」之建設仍是江山有待。本文以朱子對《四書》的解釋為中心，分析經典詮釋與解釋者的哲學體系之間的複雜關係，所論僅是中國經典詮釋學的幾個側面而已，諸多義蘊尚待深入開發。

⁵⁷ Longxi Zhang, *The Tao and the Logos: Literary Hermeneutics, East and West* (Durham: Duke University Press, 1992), 中譯本：張隆溪著，陳川譯：《道與邏各斯》（成都：四川人民出版社，1998），〈序〉，頁 23。

⁵⁸ 參考 Steven Van Zoeren, *Poetry and Personality: Reading Exegesis and Hermeneutics in Traditional China* (Stanford: Stanford University Press, 1991), p.112.

⁵⁹ 朱子說：「經之有解，所以通經。經既通，自無事於解，借經以通乎理耳。理得，則無俟乎經。」見黎靖德編：《朱子語類（1）》，收入《朱子全書》，第 14 冊，卷 11，頁 350。

本文的探討顯示：在中國經典解釋傳統中，經典文本與解經者的哲學建構之間，存在著既不能分割，而又互為緊張的關係。兩者之間之所以不可分割，是因為中國哲學家常常首先是哲學史家，他們經由古聖先賢及其經典的召喚，而浸潤在古典的精神世界之中，他們「回顧性地」為經典作註解，正是他們「展望性的」哲學建構工作的起點。但是，經典文本與解經者之間，又有其緊張性，因為中國哲學家（如本文所研究的朱子）常常抱著他們自己的哲學問題進入經典，以自己的思想扣撞經典作者的心靈，因此，某種「解釋的張力」終難以避免。

本文最後建議從孟子學汲取化解兩者間的張力的方法論的靈感：一是尙友古人，與古人對話，進入古人的心魂，這是「對話的」經典詮釋法，二是進入古人的時空情境，在古人的脈絡中溫故而知新，這是「歷史的」解釋方法。兩者交互應用，庶幾在經典詮釋與哲學建構之間獲致動態的平衡。

※本文初稿發表於《南京大學學報（哲學·人文科學·社會科學）》，第44卷第2期，總第176期，經大幅修訂而定稿。

❧ 東亞儒學的視野 ❧

貳、

「東亞儒學」如何可能？

一、引言

在 21 世紀全球化的時代裡，「東亞儒學」研究這個新學術領域並不是不證自明的，它的存在之理由必須經過充分的論證。從字面的、形式的觀點來看，所謂「東亞儒學」這個名詞受到「東亞」與「儒學」這兩個概念的規範或限制。首先，「東亞儒學」研究的對象以中國大陸、臺灣、韓國、日本、越南這些被稱為「東亞」的地理區域為其範圍。其次，「東亞」這個地理範圍又是被「儒學」所界定的，也就是說：「東亞儒學」這個學術領域中的所謂「東亞」，指受到儒學傳統所浸潤的東亞地域為其範圍。

但是，以上對「東亞儒學」一詞所作的形式的描述，實不足以充分說明「東亞儒學」之所以成立以及如何成立的理由。本文的目的在於提出「東亞儒學」這一個學術領域，析論其所以成立之理由，探討其所開啓的新研究課題。「東亞儒學」這個研究領域的提法，首先就會受到方法論的個體論者的質疑，認為並不存在作為整體的所謂「東亞儒學」，而只有作為個體

的「中國儒學」、「日本儒學」、「朝鮮儒學」、「臺灣儒學」等。本文第二節首先討論津田左右吉（1873-1961）對「東洋文明」一詞的質疑及其所潛藏的方法論的個體論傾向，並討論在建構「東亞儒學」研究方法論時個體論觀點的不足。第三節論證作為思想發展之結果的「東亞儒學」具有「寓多於一」之基本特質。第四節分析作為思想發展過程的「東亞儒學」在研究上的重大意義。本文第五節進一步說明將「儒學」置於「東亞」的脈絡思考之下，所彰顯的新的問題意識。第六節則綜合本文論點，並提出結論。

二、方法論的個體論的挑戰：津田左右吉對「東洋文明」的批判與否定

我們對「東亞儒學」研究的思考，可以從津田左右吉的論點開始。津田左右吉是 20 世紀在日本思想史與中國思想史領域中，卓然自成一家的大家。曾任早稻田大學教授，著述宏富，數量可觀，任何翻閱《津田左右吉全集》的讀者，都不免驚嘆其學問之河漢無極。津田左右吉曾獲日本表彰最高文化貢獻的文化勳章，在日本思想史、日本古代史及中國思想史均有研究專著，在上述各學術領域影響深遠。¹

¹ 津田左右吉論述日本思想史的著作有《文學に現はれたる我が國民思想の研究》共 4 冊，論述日本古代史的著作有《神代史の研究》、《古代記事及日本書紀の研究》、《日本上代史研究》及《上代日本の社會及び思想》四種，

在津田左右吉廣博的學問中，有一項通貫性的主題，這就是：主張日本文化與中國文化完全不同，而且，所謂「東洋文明」或「東洋精神」並不存在。津田左右吉在〈支那思想與日本〉一文開宗明義就宣稱：²

日本文化是根據日本民族生活的獨特的歷史而展開，具有獨特的形式的文化，從來與支那文明完全不同。換言之，日本與支那是各別的歷史、各別的文化或文明、各別的世界。從來沒有將日本與支那兩者包而為一的所謂東洋的世界。從無所謂「東洋文化」、「東洋文明」這種東西。

津田左右吉進一步指出：日本人的生活與中國人的生活完全不同。在家族制度、社會組織、政治形態、風俗習慣等方面，日本人與中國人殆無共通之處。³津田左右吉又說，中國與日本不僅民族、語言、人種不同，而且，自然地理風土也互異，所以影響所及，使生活方式如衣、食、住，以及人的生理心理各

論述中國思想史的專著有《道家の思想と其の展開》、《儒家の研究》（3卷）、《左傳の思想史的研究》、《論語と孔子の思想》等書。津田先生的學問世界門庭寬闊，研究津田學問的著作有：家永三郎：《津田左右吉の思想史的研究》（東京：岩波書店，1972），上田正昭編：《人と思想・津田左右吉》（東京：三一書房，1974），大室幹雄：《アジアタム頃—津田左右吉の生と情調》（東京：新曜社，1983），劉萍：《津田左右吉研究》（北京：中華書局，2004）。

² 津田左右吉：〈シナ思想と日本〉，收入氏著：《津田左右吉全集》（東京：岩波書店，1965），第20卷，頁195。

³ 津田左右吉：《津田左右吉全集》，第20卷，頁302-303。

方面均有差異。⁴津田左右吉引用佐久間象山（1811-1864）的詩：「東洋道德西洋藝，匡郭相依完圈模，大地一周一萬里，還須缺得半隅無」，說明所謂「東洋」一詞是在幕末時代，才被日本人賦予文化的意義。⁵事實上，並沒有作為整體的「東洋」這種事物。

津田左右吉對於作為整體的「東洋文明」之否定，有其個人思想上的背景。津田左右吉對明治維新（1868）以來日本新文化的成就備加肯定，從而蔑視中國的文化，並在其大量著作中論證日本文化之不同於中國文化之處。正如增淵龍夫（1916-1983）所指出，津田左右吉對中國思想的批判研究之根本問題在於，完全以從中國以外所設定的普遍規準來考量中國的特殊性。津田左右吉對於中國文化實缺乏內部的理解。⁶

我們如果將津田左右吉放在 19 世紀末 20 世紀初的日本知識界的脈絡來看，就可以發現：津田左右吉對中國的蔑視，實在是浸潤在他的時代日本知識界的思想氣氛之中的。舉例言之，對於「東洋」一詞看法與津田左右吉南轅北轍的漢學家內

⁴ 同上書，頁 303。

⁵ 同上書，頁 272。子安宣邦曾撰系列文章〈東洋について〉，發表於藤原書店出版的《環》雜誌，並收入《「アジア」はどう語られてきたか：近代日本のオリエンタリズム》（東京：藤原書店，2003 年 4 月）一書。關於「東洋」一詞在明治及大正時期的演化，參看陳瑋芬：〈自我的客體化與普遍化—近代日本的「東洋」論及隱匿其中的「西洋」與「支那」〉，《中國文哲研究集刊》18 期，2001 年 3 月。

⁶ 增淵龍夫：〈日本の近代史學史における中國と日本（I）—津田左右吉の場合〉，收入氏著：《歴史家の同時代史的考察について》（東京：岩波書店，1983），頁 3-48，尤其是頁 47-48。

藤湖南（1866-1934），雖然主張「所謂東洋史就是中國文化發展的歷史」，⁷強調中國文化的先進性，但是，內藤湖南在中國旅遊時「平常與中國人擦肩而過，衣袖相觸亦覺不快」，⁸對中國與中國人仍難掩其鄙夷之情。內藤湖南所抱持的這種日本優越感，在他對待新殖民地臺灣時，完全流露無遺。內藤湖南在1898（明治31）年4月起在臺灣居留一年多，針對日本帝國對臺灣的統治發表諸多言論。在日本佔領臺灣初期，有人主張臺灣既已成爲日本屬地，臺灣三百萬人既已入日本帝國之國籍，自應與日本人一視同仁，同等對待。內藤湖南強烈反對這種「一視同仁說」。內藤湖南認爲，精緻的文明政治是人類經歷諸多挫折，損失諸多生命與財產才能獲得。如果將這種福祉施予後進地區的人民，則與人道的常規與人間同情之旨意有所違背，而且，這種做法不僅是不明實情，更是不察理勢。內藤湖南指出：臺灣的人民與一般生蕃，都是非常低等的種族，既無國家觀念，亦缺乏惻隱之心，趨名好利，不適合「一視同仁」的德政。⁹除了內藤湖南之外，年代較早而成爲日本「文明開化」啓蒙導師的福澤諭吉（1834-1901），也在對近代日本社會影響極大的《文明論概略》書中，明白提倡「以西洋文明爲目標」。¹⁰福澤諭吉主張「現代世界的文明情況，要以歐洲各國和美國

⁷ 內藤湖南：《支那上古史》，收入氏著：《內藤湖南全集》（東京：筑摩書局，1944），頁9。

⁸ 內藤湖南：〈燕山楚水〉，收入氏著：《內藤湖南全集》，第2卷，頁75。

⁹ 內藤湖南：〈變通なき一視同仁〉，收入氏著：《內藤湖南全集》，第2卷，頁394-396。

¹⁰ 福澤諭吉著，北京編譯社譯：《文明論概略》（北京：商務印書館，1995），

為最文明的國家，土耳其、中國、日本等亞洲國家為半開化的國家，而非洲和澳洲的國家算是野蠻的國家。」¹¹他認為在文明的演進階段中，中國是落後的國家。

以上這種以西洋文明為先進之文明，並鄙視東洋文明（特別是中國文明）的意見，是日本自明治維新成功以降，瀰漫於日本思想界的一般氛圍。津田左右吉之鄙視中國，並峻別日本文化與中國文化，正是基於這種時代思想背景。

津田左右吉之峻別日本文化與中國文化，如《莊子·德充符》云：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」固然可以說是涉及中日文化差異的程度與觀察點的問題，但是，從我們所關心的「東亞儒學」研究方法論而言，津田左右吉對「東洋文明」的批判卻潛藏著一個方法論的傾向：津田左右吉對「東亞文明」的批判，無意中採取或傾向於某種未經明言的「個體論」的方法論立場。從津田左右吉的言論中，可以推演出一種方法論觀點：所謂「東亞儒學」作為一個整體實際上是不存在的。真正存在的只有中國儒學、日本儒學、韓國儒學等具體而特殊的「個體」。而且，作為「整體」的「東亞儒學」之特質，只能在個別的地域性的儒學傳統中尋覓。

當然，我也必須接著強調，20世紀日本知識界並不是只有

第2章：〈以西洋文明為目標〉，頁9-29。

¹¹福澤諭吉：《文明論概略》，頁9。

津田左右吉所代表的建立在方法論的個體論之上的「脫亞論」一種聲音而已。事實上，從 20 世紀初期以降，主張以東亞作為整體的意見，一直未嘗中斷。20 世紀初長期資助中國革命，並與孫中山（1866-1925）、黃興（1874-1916）、宋教仁（1882-1913）等人建立深厚友誼，也曾協助康有為（長素，1858-1927）亡命日本的宮崎滔天（1871-1922），就是「興亞論」的人物。孫中山為宮崎滔天的回憶錄《三十三年之夢》寫序說：「〔宮崎滔天〕日憂黃種陵夷，憫支那削弱，數游漢土，以訪英賢，欲共建不世之奇勛，襄成興亞之大業」，¹²可視為歷史的見證。藝術史學者岡倉天心（1862-1913）在 1903 年以英文撰寫《東洋之理想》，考古學者濱田耕作（1881-1938）在 1939 年出版《東亞文明之黎明》，佛教史學者金山正好在 1942 年撰寫《東亞佛教史》，都從文化史的不同角度切入，論述整體性的「東亞」概念。戰前日本這種文化史意義下的「東亞」概念，與政治上的「東亞」概念常互為表裡。¹³

第二次世界大戰結束以後，日本學術界批判「歐洲中心論」，而主張「東亞一體論」的意見，更是此起彼落，蔚為主流意見。1969 年東京的岩波書店所出版的《岩波講座世界歷史》叢書，就將近代以前的世界史分成自成體系而明晰可辨的七個

¹² 宮崎滔天著，啟彥譯：《三十三年之夢》（臺北：帕米爾書店，1984），〈孫文序〉，頁 1。關於宮崎滔天，參考野村浩一著，張學鋒譯：《近代日本的中國認識》（北京：中央編譯出版社，1999），頁 115-170。

¹³ 參看子安宣邦：《東亞儒學：批判與方法》（臺北：臺大出版中心，2004），第 10 章，頁 142-159。

世界歷史：曰古代近東世界，曰地中海世界，曰東亞歷史世界，曰南亞世界，曰內陸亞洲世界，曰西亞世界，曰中古歐洲世界。¹⁴中國史著名學者如東京大學的前田直典（1915-1949）、京都大學的宮崎市定（1901-1995），都將中國史放在東亞史脈絡中考察。¹⁵其中東京大學的西嶋定生（1919-1998），以漢字、儒教、佛教、律令制作為東亞歷史世界的共同要素，¹⁶更是自成一家之言，但也引起諸多批判性的迴響。這種以東亞作為整體的學術觀點，綿延至於今日乃有所謂「亞細亞學」的提出。¹⁷

以上說明 20 世紀日本知識界「脫亞論」與「興亞論」的兩種意見在學術研究上的表現。主張「脫亞論」的津田左右吉對「東亞文明」作為整體性概念的否定，潛藏著某種「個體論」的方法論的立場，對「東亞儒學」這個學術領域之所以可能，提出了強而有力的挑戰，使我們嚴肅思考「東亞儒學」如何可能這個問題。

¹⁴ 《岩波講座世界歷史》（東京：岩波書店，1969）。

¹⁵ 參考高明士：《戰後日本的中國史研究》（臺北：明文書局，1996），頁 40。

¹⁶ 參看西嶋定生：〈六-八世紀の東アジア〉，收入《岩波講座『日本歷史』》，第二卷（東京：岩波書店，1962）；〈東アジア世界の形成——總說〉，收入《岩波講座『世界歷史』》，第 4 卷（東京：岩波書店，1970）；〈東アジアの形成〉，《日本の社會文化》（1）（東京：講談社，1973）。

¹⁷ 東京大學東洋文化研究所編：《アジアの將來像》（東京：東京大學出版會，2003）。

三、作為思想發展結果的「東亞儒學」

「東亞儒學」作為一個整體性的概念之提法，並非始自今日。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。¹⁸1976 年余英時（1930-）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。¹⁹除了近年來在各地零星舉行的有關儒學與東亞相關議題的研討會之外，針對「東亞儒學」這個議題所進行的研究，較具規模的是臺北中央研究院中國文哲研究所從 1993 年 8 月起所推動的「當代儒學主題研究計畫」，這項計畫第二期以「儒家思想在近代東亞的發展及其現代意義」為主題，由劉述先（1934-）教授與李明輝（1953-）教授共同主持，執行期間自 1996 年 8 月至 1999 年 7 月。在 1999 年 7 月 6 至 8 日在中央研究院舉辦「儒家思想在現代東亞國際研討會」，邀請各方學者就儒家思想在東亞各地（包括臺灣、中國大陸、日本、韓國、新加坡、馬來西亞、越南等

¹⁸ 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》，8 卷 6 期（1979 年 12 月），頁 164-177。阿部吉雄也撰寫專書，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，1965，1975），尤其是頁 489-561。

¹⁹ 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。

地)的現代發展,或者就現代儒學在整個東亞地區所面對的共同問題發表論文。²⁰這項計畫第二期研究成果,共出版《現代儒家與東亞文明:問題與展望》、《現代儒家與東亞文明:地域與發展》、《儒家思想在現代東亞:總論篇》、《儒家思想在現代東亞:日本篇》、《儒家思想在現代東亞:中國大陸與臺灣篇》、《儒家思想在現代東亞:韓國與東南亞篇》6本書,均由中央研究院中國文哲研究所出版。另外,臺灣大學在2000年至2004年所推動的《東亞近世儒學中的經典詮釋傳統》研究計畫,參與之教師與研究生更多,在這項研究計畫及其後續研究計畫的推動之下,中外學術界關於「東亞儒家經典詮釋研究」這個領域的研究活動日益活躍。臺灣大學現在執行中的《東亞經典與文化研究計畫》建立在自1998年以來各階段的研究成果基礎之上,以東亞為研究之視野,以經典為研究之核心,以文化為研究之脈絡,既宏觀中西文化交流,又聚焦東亞各地文化之互動,並在上述脈絡中探討經典與價值理念之變遷及其展望。該計畫參與學者之研究成果,陸續由臺灣大學出版中心印行,至今共出版專書70餘種,依性質分為《東亞文明研究叢書》、《東亞文明研究資料叢刊》、《東亞文明研究書目叢刊》等三大系列。²¹

近10年來學術界關於「東亞儒學」這個新學術領域的研

²⁰ 參閱李明輝:〈中央研究院「當代儒學主題研究計畫」概述〉,《漢學研究通訊》,總76期(2000年11月),頁564-571。

²¹ 參看 <http://www.eastasia.ntu.edu.tw>。

究，基本上是將「東亞儒學」視為儒家思想在東亞地區發展之結果。在這種觀點之下，「東亞儒學」雖然包括中國、日本、韓國、臺灣、越南各地的儒學傳統，但是它並不是（或不只是）以上各地域儒學傳統的機械性組合而已，它既展現「發展的連續性」，又呈現「思想內涵的相似性」。我們接著闡釋「東亞儒學」的雙重特徵。

首先，「東亞儒學」在形成過程中展現某種「發展的連續性」。儒學源起於中國，16世紀以後在日本蔚為主流，其發展呈現水紋擴散式的連續性。在儒學東傳日本的進程中，朝鮮實居於橋樑之地位。阿部吉雄的研究告訴我們：德川初期日本朱子學的發展，實與朝鮮的朱子學著作有其深刻之關係，尤其是朝鮮朱子學者李滉（退溪，1502-1571）的著作，幾乎全部都在日本出版。明儒羅欽順（1466-1547）的《困知記》對朱子哲學有所修正，對德川思想界頗有影響，在日本印行的《困知記》，也是以朝鮮本作為底本。元儒許衡（1209-1281）的《魯齋心法》與朱世傑（漢卿，生卒年不詳）的《算學啓蒙》等書，在中國早已亡佚，但是卻因在朝鮮出版而流傳，因此，文祿慶長之役（1592-1598）以後流傳到日本，尤其是《算學啓蒙》一書，由於收入星野實宣（1628-1699）的《國字解》，而對日本的算學產生深遠的影響。除此之外，朝鮮刊本的醫學與藥學相關書籍也流傳日本，對德川以降日本醫學的發展影響深遠。《剪燈新話句解》成為江戶時代怪談小說的起源之一，《棠陰比事》也成為日本的裁判小說與法醫學的起

源之一，而且也對日本文學造成甚大的影響。²²

中國儒學之傳播於日本，除了經由朝鮮的管道之外，中國書籍也直接經由海路而流傳日本。學者的研究指出：從公元第9世紀起中文典籍已輸入日本，至19世紀中文書籍據估計約百分之七十至八十已在日本流傳，輸日書籍之類別除傳統的經史子集之外，尚包括各種地方志、法律書籍等，對日本思想與文化影響甚大。²³在東亞儒學發展史上，諸多典籍以及典籍中所潛藏的學術議題，從中國向周邊地區如韓國、日本逐層推擴，很像投石入湖所激起的同心圓逐層展開的過程，展現某種「發展的連續性」。

其次，「東亞儒學」的思想內涵也呈現某種「思想內涵的相似性」。這種所謂「思想內涵的相似性」，指中國、韓國、日本、臺灣、越南各地的儒學傳統雖然各有其地域性的特色，但是，東亞各地儒者都誦讀同樣的儒家經典，尤其是《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》等書，思考同樣或類似的哲學問題，例如《論語》中的重大命題如「學而時習之」、「吾道一以貫之」、「五十而知天命」；《孟子》書中的「四端」、「暴君

²² 阿部吉雄：《日本朱子學と朝鮮》（東京：東京大學出版會，1965，1975），頁19。

²³ 嚴紹澧編撰：《日本藏宋人文集善本鈎沉》（杭州：杭州大學出版社，1996），頁1-2；大庭修著，戚印平等譯：《江戶時代中國典籍流播日本之研究》（杭州：杭州大學出版社，1998）；大庭修著，徐世虹譯：《江戶時代日本秘話》（北京：中華書局，1997）。

放伐」、「民貴君輕」；《中庸》的「已發未發」等問題，都成爲東亞儒者思考問題的起點，因此，東亞儒者思想系統由於都在不同程度上「從經典出發思考」，而出現某種思想上的家族類似性。「東亞儒學」也因此成爲東亞世界的重要思想系統。

將「東亞儒學」的「思想上的家族類似性」呈現的最爲清楚的，就是一種超越中日韓國界疆域，認同於儒家價值理念的「儒學意識」。16世紀儒者藤原惺窩（名肅，字歛夫，1561-1619）有很強烈的儒家認同，「常慕中華之風，欲見其文物」，²⁴懷抱濃烈的中國情懷。自藤原惺窩在1600年著儒服見德川幕府以降，日本儒者心儀中華文化，深契儒家價值，以孔孟思想世界作爲他們精神的原鄉。古學派大師伊藤仁齋推崇《論語》爲「最上至極宇宙第一書」。²⁵仁齋在夜行遇劫造次之際，仍正氣凜然對盜匪曉以大義，宣稱自己是「以人道教人」²⁶的「儒者」，可以反映他對儒家價值契入之深。

但是，在強調「東亞儒學」的形成過程中，由中國向周

²⁴ 林羅山：〈惺窩先生行狀〉，收入《林羅山文集》（京都：京都史蹟會編纂，1979），卷第40，頁463。

²⁵ 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），第3卷，論語部一，〈總論〉，頁4，亦見於伊藤仁齋：《童子問》，收入家永三郎等校注：《近世思想家文集》（東京：岩波書店，1966，1981），卷上，第5章，頁204。

²⁶ 原念齋：《先哲叢談》（江戶：慶元堂、擁萬堂，文化13年〔1816〕），卷4，頁2-3。

邊地域如水波紋式的層層展開，而且各地儒者均誦讀並思考中國儒家經典，「東亞儒者」因而具有某種「發展的連續性」與「思想上的家族類似性」的同時，我們必須立即聲明：上述說法並不必然預設一個以中國儒學為中心，而以周邊地域儒學為邊陲的立場。子安宣邦（1933-）最近對這種以中國為中心的文化一元論立場有所質疑，他說：²⁷

如果把「東亞儒學」當作不言自明的概念，以此為出發點所記述的東亞儒學史，將成為朝鮮、日本等周邊地域的儒學發展史，帶著向儒學核心回歸的性質。這樣的儒學史記述，以「中心—周邊」的結構關係為前提。政治上它是支配（中心）—服從（周邊）的結構，文化上就變成發源（中心）—接受（周邊）的結構。這個構造傳統稱之為「華夷秩序」，是一個中華中心主義的文化秩序、國際秩序。當「東亞儒學」被認知為不言自明的概念時，我們就被迫無條件接受中心—周邊的文化結構、與以中華帝國為核心的文化一元論。

子安宣邦這一段質疑，的確一針見血。以中國儒家傳統作為中心的文化一元論，正是以中華帝國政治上的「華夷秩序」作為基礎而展開論述。中國的「文化唯我論」源遠流長，中華帝國的統治者以自我為中心，而將四鄰外族視為「東夷」、「西戎」、「南蠻」、「北狄」，王爾敏（1927-）曾詳考先秦典

²⁷ 子安宣邦：《東亞儒學：批判與方法》，〈序〉，頁 VI。

籍中出現「中國」詞稱者共 25 種，歸納諸書所載「中國」詞稱之總數，共為 178 次，其所含意旨，約有 5 類：(1) 京師之意，凡 9 次；(2) 國境之內之意，即所謂國中，凡 17 次；(3) 諸夏之領域，凡 145 次；(4) 中等之國之意，凡 6 次；(5) 中央之國之意，凡 1 次。其中佔最大多數者，則為第三種以諸夏領域為範圍者，佔全部數量 83%；其次指為國境之內者佔 10%；再次指為京師者佔 5%。²⁸從古籍所見「中國」一詞之涵義，可以發現近代以前中國的「文化一元論」的世界觀形成甚早。

但是，這種「文化一元論」已經隨著 1911 年辛亥革命成功滿清帝國瓦解而走入歷史，21 世紀的世界政治與文化的新秩序，正是建立在對「多元文化」與「多元現代性」的肯認之上而展開的。所謂「東亞儒學」在 21 世紀臺灣的提法，正是預設了一個文化多元性的立場，在承認儒學傳統在東亞如中國、朝鮮、日本、臺灣、越南各地域，各自展現其多彩多姿、多元多樣的面貌與內涵，但卻又異中有同，東亞各地之儒者都心儀孔孟精神原鄉，被《論語》《孟子》等原典所感召，並因應他們所身處的時空情境的需求，而出新解於陳編，建

²⁸ 王爾敏：〈「中國」名稱溯源及其近代詮釋〉，收入氏著：《中國近代思想史論》（臺北：作者自印，1977），頁 441-480，引用統計數字見頁 442，引文見頁 443。「中國」概念在隨著中國經典東傳東亞周邊地域以後，在近世日本及現代臺灣，經歷概念內涵的轉化，參看黃俊傑：〈論中國經典中「中國」概念的涵義及其在近世日本與現代臺灣的轉化〉，《臺灣東亞文明研究學刊》3:2（2006 年 12 月）。

構深具各地民族特色的地域性儒學系統。簡言之，「東亞儒學」的特質在於「寓一於多」，在儒學傳統的大框架中展現東亞文化的多元性。

四、作為思想發展過程的「東亞儒學」

上節所說邁向「多元文化論」的「東亞儒學」研究事業，最需要的是一種研究典範的轉移：將過去作為結果的「東亞儒學」研究，轉換為作為過程的「東亞儒學」研究。所謂「作為過程的東亞儒學」研究工作，特別聚焦於東亞各國儒學發展的時間性與空間性，強調「東亞儒學」在發展過程中的同中之異，注意同樣以《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》為基本經典的儒學系統，在傳到日本、朝鮮、臺灣、越南等異域之後，經歷何種詮釋的新變化，出現何種思想的新內容，正如 16 世紀朝鮮朱子學大師李退溪以數十年歲月編《朱子節要》（成書於 1556 年，明嘉靖 35 年，李朝明宗 10 年）之後說：「況今生於海東數百載之後，又安可蘄見於彼，而不為之稍加損約，以為用工之地」，²⁹源起於中國山東半島的儒學，在東亞各國不同的政治、經濟、社會背景之下，必然經過各地特殊的時空條件的制約而呈現不同的面貌。作為受儒家價值理念所浸潤的知識

²⁹ 李滉：《朱子書節要序》，《陶山全書》3（首爾：退溪學研究院，1988，《退溪學叢書》），卷 59，頁 259。

人，在中日韓三地各有其互不相同的存在形態，也發揮不同的社會與政治功能。³⁰

我們以影響日本文化至深且鉅的《論語》這部經典在德川時代日本儒者手中所獲得的新詮釋為例，說明作為過程的「東亞儒學」的研究取徑。正如我最近的研究所指出：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，或至少必須予以「存而不論」的命題。貫穿德川日本《論語》詮釋史的是所謂「實學」的思想傾向。正是這種具有日本文化特色的「實學」精神，撐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

³⁰ Hiroshi Watababe, "Jusha, Literati and Yangban: Confucianists in Japan, China and Korea," in Tadao Umesao, Catherine C. Lewis and Yasuyuki Kurita, eds., *Japanese Civilization in Modern World V: Culturedness (Senri Ethnological Studies 28)* (Osaka: National Museum of Ethnology, 1990), pp.13-30; 渡邊浩：〈儒者・讀書人・兩班——儒學的「教養人」的存在形態〉，收入氏著：《東アジアの王權と思想》（東京：東京大學出版會，1997），頁115-141。

的存有論的根源。³¹

從德川時代儒者《論語》解釋史的具體經驗，我們可以看到：東亞各國思想界接受包括儒家經典在內的中華文化及其價值時，都經過一段調整重構的過程，使外來的中華文化與思想可以適應異域的文化與思想風土。在這個意義上，日韓等地區的歷史，絕不可被視為日韓等地接受漢化的歷史；日韓等地儒學，也絕不能被視為作為「中心」的中國儒學在「邊陲」地區的版本。

更進一步從研究方法論的角度來看，作為過程（而不是作為結果）的「東亞儒學」研究，所關心的日本、朝鮮、臺灣、越南等東亞各地域的思想與文化建構各自的主體性之具體而特殊的過程。這種研究方法從重視「結果」到重視「過程」的轉向，深受竹內好（1910-1977）的啟發，也可以與竹內好的論點互相發明。竹內好強調思考中日兩國近代化歷程，不應以西歐近代化經驗作為參照模式，而盲目地追逐西歐的歷史軌跡。他強調應重視亞洲自身發展的原理。竹內好特別強調我們應研究的並不是作為「實體化」的亞細亞，而是作為「方法」的亞細亞。³²換言之，竹內好認為我們不應將亞洲當作一個地理學上或國家的實體概念，而是作為每個亞洲國家，自身應內

³¹ 黃俊傑：《德川日本《論語》詮釋史論》（臺北：臺大出版中心，2006），頁 315-316。

³² 竹內好：《方法としてのアジア》，收入《竹內好全集》（東京：筑摩書房，

發地從自己主體中產生價值精神，而不是外發式的接受西歐價值觀（如日本的近代化），這是一個「主體形成過程」的「方法」，不是以東代西，或以西代東，或是以誰的價值取代誰的價值，或者誰的價值優越於誰的價值，這種「主體形成」的重點在於其形成的「過程」。竹內好所謂的作為「方法」亞洲研究，特指亞洲各地之主體性形成過程這個意義而言。竹內好在二戰期間的論點，在戰後獲得了溝口雄三（1933-）³³與子安宣邦³⁴的發揮。我們在此所說的「作為思想（或思潮）發展過程的東亞儒學」研究，強調「過程」重於「結果」（雖然也不忽視「結果」），與竹內好等人的觀點雖然說法不同，但可以互相參考。

五、「東亞儒學」研究的新課題

作為思想發展過程的「東亞儒學」雖然展現多元多樣的地域特色，但是，它卻不是各地域儒學傳統的機械性組合而已，它是一個具有共同的價值理念作為基礎的思想系統。在這個「東亞儒學」思想系統的照映之下，儒學研究的視野獲得前所未有的拓展，研究的課題也獲得嶄新的意義。

1981），卷5，頁93-94。

³³ 溝口雄三：《方法としての中國》，李魁平等譯：《日本人視野中的中國學》（北京：中國人民大學出版社，1996）。

我們如果將儒學研究的眼光侷限在中國本土，那麼，不論是「兩漢儒學」、「宋明理學」或是「清代儒學」，雖然因時代不同而思想內涵有所改變，但是，由於儒學價值理念經由科舉考試制度及其教育管道，而與中華帝國的政治秩序密切配合，甚至以中華帝國的政治秩序作為其傳播的基礎，所以，儒家價值理念與中華帝國的地域社會之間，並不會產生緊張性。相反地，整個傳統中國展現強烈的「政治一元論」、「社會一元論」，甚至價值理念也具有高度的一致性。³⁵而且，由於上述中華帝國的「一元論」特質的影響，所以，在二千年來中國儒學傳統中儒者的「政治身份認同」與「文化身份認同」，在漢人建立的王朝的時代裡也是合而為一的。

傳統中國儒者「政治身份認同」與「文化身份認同」合而為一的情況，甚至也體現在流亡海外的中國儒者身上。明末清初的朱舜水就是一個例子。朱舜水在滿清入關明朝滅亡之後，亡命日本，企圖乞師日本以光復大明江山。³⁶朱舜水的「政治身份認同」對象無疑地是大明政權。他又認為，政權的基礎在於文化，他答日本友生安東守約函云：「近者，中國之所以亡，亡於聖教之墮廢，則奔競功利之路開，而禮義廉恥之風息。欲

³⁴ 子安宣邦：《方法としての江戸》（東京：ぺりかん社，2000）。

³⁵ 參看 Donald W. Tregold, *The West in Russia and China: Religious and Secular Thought in Modern Times* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), vol. 1, p. xxii.

³⁶ 今井弘濟、安積覺：〈舜水先生行實〉，收入《朱舜水集》（北京：中華書局，1980），下冊，附錄一，頁 612-624，引文見頁 614。

不亡得乎？知中國之所以亡，則知聖教之所以興矣。」³⁷他的「政治身份認同」與「文化身份認同」合而為一。朱舜水流亡日本，時時感嘆「孔、顏之獨在於中華，而堯、舜之不生於絕域」，³⁸他顯然以中華為文化之中心，而以日本為邊陲。他認為日本之所以「亙千古而未見」堯、舜的原因乃是因為「不學」。³⁹像朱舜水這樣將「政治」與「文化」合而為一的人，其實並不是特例，而是中國儒學史所見的常態。

但是，一旦我們將研究視野擴大到整個東亞地區而不僅僅侷限在中國本部，那麼，儒學研究的課題及其視野，就為之大為拓展；儒學研究也因為被置於東亞世界的廣袤脈絡中加以考量，而取得了嶄新的意義。東亞脈絡中儒學研究的新課題甚多，有待我們尋幽訪勝，推陳出新。我僅就近日讀書所得，提出以下兩個研究的新課題：

（1）中國儒學價值理念與東亞地域特性之間的張力：儒學於二千年前源起於中國山東半島，本是一種所謂「地域性知識」（Local knowledge），但在歷史進程中發展成為東亞世界的普世價值。如果從儒學之產生及發展的具體歷史條件來看，儒學的許多價值理念如「華夷之辨」、「忠」、「孝」等等，仍有其相當強烈的中國文化特性，在某種程度上與中國農村經濟、家

³⁷ 《朱舜水集》卷七，〈書簡四·答安東守約書·14〉，頁182。

³⁸ 《朱舜水集》卷七，〈書簡四·答安東守約書·1〉，頁170。

³⁹ 同上註。

族社會與專制政治有其深刻的關係。

這一套具有深厚的中華文化色彩的儒學價值理念，一旦傳播到中國以外的東亞周邊地區如朝鮮、日本、臺灣、越南等地，甚至遊牧經濟的蒙古地區，由於各地的地域特性與中國的地域特性之間有其巨大的落差，因而產生某種張力關係。以日本為例，日本的天皇制度以及封建制度的政治社會背景，對於從中國傳來的儒學都必須加以調整修正，以求其適應日本的社會政治特性與思想風土，形成日本思想史所見的「外來思想風土化」的現象。⁴⁰

上述中國儒學價值理念與東亞各地地域特性之間的張力，使中國儒學的內涵在東亞地區經歷轉型、變異或扭曲，而呈現東亞儒學的多元性內涵。我舉二例以說明儒學在東亞的多元樣態：

第一，中國自北宋以降一向「孔孟」並稱，孟子入祀孔廟，號為「亞聖」。但是孔孟之學東傳日本之後，彼邦儒者就因應日本之特性而有所調整於其間。《論語·八佾·5》子曰：「夷狄之有君，不如諸夏之亡也」，《論語·子罕·14》有「子欲居九夷」之語，均在日本獲得新解。朱子學派儒者林羅山（名忠，信勝，1583-1657）以為孔子欲居之「九夷」即為日本，並宣

⁴⁰ 參考宮川透：《近代日本思想の構造》（東京：東京大學出版會，1988），頁5。

稱日本係「君子」之國。⁴¹伊藤仁齋更批駁孔學中的「華夷之辨」云：⁴²

諸侯用夷禮，則夷之，夷而進於中國，則中國之。蓋聖人之心，即天地之心，遍覆包涵無所不容，善其善而惡其惡，何有於華夷之辨。後之說《春秋》者，甚嚴華夷之辨，大失聖人之旨矣。

仁齋以「聖人之心」之普遍性破除「華夷之辨」之藩籬，以解消孔學中的中國因素，深具意義。孟子其人及其書，由於易姓革命之政治思想與德川日本封建政治體制相去萬里，所以日本儒者斥孟排孟者代不乏人。荻生徂徠（物茂卿，1666-1728）早就有意將孟子逐出孔廟「四聖」、「十哲」之列，⁴³以孟子好辯為其「病根」。⁴⁴徂徠門人太宰春臺（1680-1747）著〈孟子論〉、〈斥非〉以批駁孟子，其後又有伊東藍田（1733-1809）撰〈藍田先生湯武論〉（1774年刊行）論湯武乃篡弑而非革命，1778年佐久間太華（?-1783）撰〈和漢明弁〉一文以呼應此說，幕末藤澤東暎（1793-1864）撰《思問錄》及《原聖志》，均對

⁴¹ 林羅山：〈孔子浮海〉，收入《林羅山文集》（京都：京都史蹟會編纂，1979），卷第36，頁408-409。

⁴² 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），頁32。

⁴³ 荻生徂徠：《護園一筆》，收入《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978），第1冊，頁1-3。

⁴⁴ 荻生徂徠：《孟子識》，收入《甘雨亭叢書》（天保間日本板滄氏刊本）第五集，頁18。

孟子政治思想痛加批駁。由於徂徠學派諸子斥孟過甚，遂引起仁齋學派的深谷公幹撰〈駁斥非〉、〈辨非孟論〉，反駁太宰春臺非孟之說，迴護孟子及仁齋。程朱學者藪孤山（1732-1790），於 1775 年撰〈崇孟〉一文，批駁春臺非孟立場。服部栗山於 1782 年撰〈讀崇孟〉一文補充藪孤山之說，徂徠學派中山城山（1782-1837）著〈崇孟解〉，支持太宰春臺之非孟立場以駁斥藪孤山之尊孟論。⁴⁵凡此種種爭辯，均顯示孟子政治思想與德川日本的地域特性之扞格不入。

第二，中國儒學中的諸多概念傳到日韓等地，均因思想風土之差異，而獲得新的解釋。已故島田虔次（1917-2000）早已說過，朱子學傳到日本就失去了中國宋學中那種「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」的規模宏闊的精神。⁴⁶不僅宋代儒學的精神在德川日本有其變貌，儒學中的「公」、「私」、「心」等概念在中日儒學史的內涵也大異其趣，⁴⁷日本思想史所見的「心」，是「自然的」（おのずから）與「自發的」（みずから）之合一的媒介物；⁴⁸中國思想史所見的「心」，則具有所謂「宇宙的性格」，是虛靈、活潑的存在，而且具有

⁴⁵ 參考張崑將：《日本德川時代古學派之王道政治論：以伊藤仁齋、荻生徂徠為中心》（臺北：臺大出版中心，2004），第 5 章，頁 219-286。

⁴⁶ 島田虔次：《朱子學と陽明學》（東京：岩波書店，1967，1984），頁 2。

⁴⁷ 溝口雄三：〈中國的「心」〉，《文學》第 56 卷第 6 號（1988 年 6 月）；氏著，〈中國における公私概念の展開〉，《思想》第 699 號（1980 年 3 月），收入溝口雄三：《中國的公と私》（東京：研文出版，1995）；趙士林譯，溝口雄三著：《中國的思想》（北京：中國社會科學出版社，1995）。

⁴⁸ 相良亨：〈日本の「心」〉，《文學》，56 卷 6 號（1988 年 6 月），頁 246-262。

本體論的意義。所謂「宇宙的性格」，是指「心」之作為萬物生意的發用，由此種發用所共通的共生與共感，以及此種共生共感之所以成為可能的自然理則。⁴⁹再如儒學傳統中的「忠」、「孝」兩大價值概念，在中國與日本思想中也有不同的內涵。張崑將（1967-）最近分析日本近世「忠」、「孝」兩種思維的典型，以陽明學者從中江藤樹到大鹽中齋所強調的「孝」，與兵學者從山鹿素行（1622-1685）到吉田松陰（1830-1859）所著重的「忠」作為分析的主軸。張崑將指出：日本的「忠」與「孝」因共同具有本土性的神道意識，展現日本傳統思維方式的特色。他提出近世日本思想家「忠」、「孝」的兩種思想實植根於傳統的神道宗教意識與神道思想，這兩種日本本土思想提供了「忠」與「孝」的超越原理之精神根據，因此，在理論上與實踐上，恰可作為幕末水戶學者與勤皇學者倡導「忠孝一體」的最佳思想資源，並成為近代日本「祭教政」三位一體的理論基礎。這種思想內涵與中國以「仁本論」作為超越原理相當不同。張崑將企圖從這個角度觀察中日兩民族對於道德單位觀念的重要歧異。⁵⁰凡此種種，都可以顯示：儒學在東亞的確深具多樣性，絕非中國儒學之單一面貌所能涵括，這種多樣性實植源於東亞各地之地域特色與民族文化傳統之中。

（2）東亞儒學也顯示東亞儒者的「文化身份認同」與「政

⁴⁹ 溝口雄三，前引〈中國の「心」〉，頁 232-233。

⁵⁰ 張崑將：《德川日本「忠」「孝」概念的形成與發展》（臺北：臺大出版中心，2005）。

治身份認同」之雙重性：正如前文所說，在中國本部中，儒者深契儒家價值傳統，也以漢人所建立的王朝為政治之正統，他們的「政治身份認同」與「文化身份認同」合而為一。但是，東亞各國儒者雖然心儀孔孟之學，浸潤於儒家價值之中，以儒學為「文化身份認同」之對象，可是他們卻不是中國人，他們另有各自的「政治身份認同」。例如 16 世紀朱子學派儒者林羅山就宣稱：「本朝（按：指日本）文物之隆盛，與中華（按：指中國）可以抗衡」。⁵¹德川初期儒學與兵學者山鹿素行在所撰《中朝事實》中更比較中日人物說：「逮如其中人，外朝（按：指中國）之人材更不可抗中華也（按：指日本），凡《春秋》傳所載，亂臣賊子，及名家胄族之冒惡沈姪，中華未曾有之屬不乏，況傳之前後乎？」⁵²日、韓各地儒者生於其本國的政治情境之中，他們以中國政權為異國，如此一來，他們的「文化身份認同」與「政治身份認同」恆處於不重疊之狀態中，所以，兵學者山鹿素行才會說：「愚生中華（按：指日本）文明之土，未知其美，專嗜外朝（按：指中國）之經典，嚶嚶慕其人物，何其放心乎？何其喪志乎，抑妙奇乎，將尚異乎？」⁵³山崎闇齋（1019-1682）也才會問弟子：如果中國侵略日本，孔、孟為大將及副將「牽數萬騎來攻我邦，則吾黨學孔孟之道者為之如

⁵¹ 林羅山：〈新刊本朝文粹序〉，收入《林羅山文集》（京都：京都史蹟會編纂，1979），卷第 48，頁 560。

⁵² 山鹿素行：《中朝事實》，收入廣瀨豐編：《山鹿素行全集》（東京：岩波書店，1942），第 13 卷，頁 369。

⁵³ 山鹿素行：《中朝事實》，收入《山鹿素行全集》，第 13 卷，頁 225。

何？」。⁵⁴山鹿素行與山崎闇齋的問題，並不是無的放矢的「概念的遊戲」，而是東亞各地儒者由於「文化身份認同」與「政治身份認同」撕裂，所必然提出的問題。

以上這兩個東亞儒學史研究的新視野，不僅可以為傳統的中國儒學史研究開拓新的問題，提出新的研究方法，也可以推陳出新，創造新的研究成果。

六、結論

「東亞儒學」作為 21 世紀亞洲研究的新學術領域，絕對不是一種企圖在東亞地區尋找歐洲思想的對應物的「反射的東方主義」(reflexive Orientalism)，更不是孤芳自賞地帶有某種自戀狂(narcissism)傾向的、自我肯定的(self-assertive)的以東亞為範圍的新「國學」。

「東亞儒學」是一個自成一格的(sui generis)、自成體系的學術領域，它並不是中國、日本、朝鮮、臺灣、越南各地儒學的機械式的組合或拼裝，也不是東亞各地儒學的總合而已。相反地，當東亞各地儒者共同誦讀孔孟原典，企望優入聖域的時候，東亞儒者已經超越各地之侷限性而形成一種「儒學共同

⁵⁴ 原念齋：《先哲叢談》，卷 3，頁 4，下半頁-頁 5，上半頁。

體」，共同體的成員都分享儒家價值理念。「東亞儒學」作為這種東亞「儒學共同體」成員心智勞動的成果，既是一種展現各地儒者思想類似性的思想系統，又能呈現各地文化的特殊性，可謂「同中有異」、「異中有同」。我們強調「東亞儒學」研究，不僅應視為儒學思想發展的「結果」，更應視為「過程」。正是在「過程」中，東亞各地儒者的主體性，才能如實地呈現出來。在這個意義下的「東亞儒學」研究之中，並不存在著「中央—邊陲」的預設，甚至也不存在著「方法—目的」的預設。相反地，「東亞儒學」撤除一切藩籬，以「東亞」為整體，為「東亞」而存在。在這個意義下的「東亞儒學」，正是 21 世紀全球化時代中進行「文明對話」的重要精神資產！

※本文初稿刊於《清華學報》，新 33 卷第 2 期，2003 年 12 月，頁 455-468，經大幅修訂而定稿。

參、

東亞儒家經典詮釋傳統研究的

現況及其展望

一、引言

「東亞儒家經典詮釋傳統研究」是近十餘年來在東亞研究學門中，較受國內外學術界重視，並且出版論著較多的一個學術領域。這個領域不論就其研究主題的多元性、研究內容的複雜性、研究地域的廣袤性而言，或就其時間之綿延性而言，均極具發展的潛力。就其研究主題言之，東亞儒家經典詮釋傳統之研究涉及政治權力之轉換與社會經濟之變遷，亦與詮釋者之思想傾向及時代思想氛圍密不可分，研究主題多元多樣。就其研究內容言之，東亞儒家經典詮釋傳統涉及小學、名物制度之學、思想史以及詮釋學之知識，可謂「下學而上達」，考據與理論兼而有之。就其研究之地域言之，儒家經典是東亞各國知識份子必讀之典籍，數千年來中、日、韓、越及臺灣各地思想史之發展，與各地思想家對中國經典之解釋有極其深刻之關係，但各地之詮釋卻展現其他地域性或民族性之特色。儒家經

典誠可視為東亞各國思想史之公分母。儒家經典中之普世價值與東亞各國地域特性相激相盪，刺激東亞周邊地域之思想家出新解於陳編，經典的普世價值正在於其對各地解釋者的召喚之中日益彰顯。就其時間範圍言之，儒家經典是數千年來東亞思想發展之原點，歷代思想家闡釋經典，繼往開來，自古至今，綿延不斷。儒家經典的超時間性，正是建立在時間的綿延性之中，因此，「東亞儒家經典詮釋之研究」此一領域，近十餘年來之所以吸引中外學者之注意，群起而尋幽訪勝，推陳出新，實屬理所當然，事所必至。

本文寫作之目的，在於檢討「東亞儒家經典詮釋傳統研究」這個學術領域的發展現況，並站在現有研究成果的基礎上，展望未來可能的研究方向。但是，必須說明的是，本文並不從事巨細靡遺的目錄學式的回顧，因此，本文並不企圖臚列此一領域所有的中外研究論著書目。本文將以「問題導向」之方式，檢討現有的研究成果，特別集中在儒家經典之範圍，歸納現有研究論著主要的問題意識，並展望未來的研究新議題。

二、東亞儒家經典詮釋傳統研究的現況

關於「東亞儒家經典詮釋傳統研究」這個領域，近數十年來頗受中外學術界重視，出版論著為數極多，相關研究書目的

回顧，¹以及晚近出的二本英文專書，²已有論文加以檢討，本文將近十餘年來重要論著中所呈現的問題意識加以歸納，並略述其要點如下：

(一) 東亞儒家經典詮釋的類型、特質與方法

近十年來，湯一介（1927-）提倡「中國的解釋學」不遺餘力，³此外，大陸學界也有二冊論文集出版，⁴洪漢鼎主編的《中國詮釋學》第一輯也在2003年10月出版。⁵臺灣大學的部分教師，在1998-2000年之間，自主地籌組並推動「中國文化中的經典詮釋傳統研究計畫」，包括十餘個子計畫，取得初步成果。從2000年以降，這項計畫轉型為「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統研究計畫」（2000-2004）、「東亞文明研究中心計

¹ 方克濤：〈英美學界對於中國經典詮釋傳統之研究：回顧與展望〉，收入黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》（臺北：臺大出版中心，2004），頁221-262。

² 李淑珍：〈當代美國學界關於中國註疏傳統的研究〉，收入《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》，頁263-304。

³ 湯一介：〈能否創建中國的解釋學？〉，《學人》第13輯（南京：江蘇文藝出版社，1998）；〈再論創建中國解釋學問題〉，《中國社會科學》2000年第1期；〈三論創建中國解釋學的問題〉，《中國文化研究》，2000年夏之卷；〈關於僧肇注《道德經》問題——四論創建中國解釋學問題〉，《學術月刊》2000年第7期。〈「道始於情」的哲學詮釋——五論創建中國解釋學問題〉，以上四文皆收入：湯一介：《和而不同》（瀋陽：遼寧人民出版社，2001），頁1-55。

⁴ 成中英編：《本體與詮釋》（北京：生活·讀者·新知三聯書局，2000）；陳少明編：《經典與解釋》（廣州：廣東人民出版社，1999）。

⁵ 本書由山東人民出版社出版（2003年）。該刊每年出版一冊，主編是洪漢鼎，執行主編是傅永軍。

畫」(2002-2005)、「東亞經典與文化研究計畫」(2006-)等，參與之學者更多，在這些研究計畫的推動之下，中外學術界關於「東亞儒家經典詮釋研究」這個領域的研究活動日益活躍，該計畫出版中文專書累計已 70 餘冊。⁶但較有系統地探討一般意義下的中國經典詮釋學的類型、特質及方法等問題而撰成專書的，則有張隆溪、⁷董洪利(1948-)、⁸黃俊傑(1946-)、⁹李清良(1970-)、¹⁰周光慶¹¹與林義正(1946-) ¹²等人。

張隆溪對中西文學詮釋學極為嫻熟，出入中外，悠然自得，所撰《道與邏各斯》一書頗受中外學界注目，並有中譯本刊行。張隆溪一向反對自黑格爾以降許多人以中西文化為不相容之敵體的偏見。他認為，這種將中國視西方的「非我」之態度是一種文化上的新殖民主義。¹³張隆溪著眼於中西文學傳統中的心同理同之處，他說：

⁶ 參看：<http://www.eastasia.ntu.edu.tw>。

⁷ Longix Zhang, *The Tao and the Logos: Literary Hermeneutics, East and West* (Durham: Duke University Press, 1992), 中譯本：張隆溪著，陳川譯：《道與邏各斯》(成都：四川人民出版社，1998)；*Mighty Opposites: From Dichotomies to Difference in the Comparative Study of China* (Stanford: Stanford University Press, 1998)。

⁸ 董洪利：《古籍的闡釋》(遼寧：教育出版社，1993)。

⁹ 黃俊傑：《孟學思想史論》(卷二)(臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997)；Chun-chieh Huang, *Menician Hermeneutics: A History of Interpretations in China* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2001)。

¹⁰ 李清良：《中國闡釋學》(長沙：湖南師範大學出版社，2001)。

¹¹ 周光慶：《中國古典解釋學導論》(北京：中華書局，2002)。

¹² 林義正：〈論中國經典詮釋的兩個基型：直釋與旁通——以《易經》的詮釋為例〉，《臺大哲學論評》第 31 期(2006 年 3 月)，頁 35-75。

¹³ 張隆溪：《道與邏各斯》，〈中譯本序〉，頁 11。

儘管闡釋學作為一種理論是以德國哲學傳統中發展出來的，我們卻確乎可以把中國文化傳統說成是一種闡釋學傳統，因為它有一個漫長的、始終圍繞著一套經典文本發展起來的詮釋性傳統，以及建立在大量品評之上的財富。這些東西是可以與為西方闡釋學傳統提供了基石的聖經詮釋相比擬的。以經典的閱讀和評論中產生出來的許多理論問題，無論對中國的學者還是對西方的聖經詮釋者來說都是共通的，而且在兩種文化傳統中都直接涉及到文學批評。¹⁴

《道與邏各斯》這部書一再強調超越東西文化的差異，而求中西之大同，但是，張隆溪並非渾淪地將中西視為一體，例如他明辨中國的「道」與西方的 Logos 的不同，就極具啟發性，他說：

幾乎每一部中國古代文本都是一部互文（intertext），然而這互文卻頗有意味地不同於解構主義批評的理解。解構主義的互文是一個沒有起源的「蹤跡」，中國的互文作為蹤跡卻總是引尋人們回到起源，回到傳統的源頭，回到道與儒的偉大思想家們。在這一意義上，中國文字的力量把作者變成了權威性文本，當從古代著作中引用一句話時，並不存在老子其人或《老子》其書的分別。可見，在中國傳統中，文字的權力就這樣在受到貶低的同時，也為自己行使了報復，而形上等級制也在剛剛建

¹⁴ 同上書，〈序〉，頁 23。

立之時便從基底遭到破壞。這也許正是「道」不同於邏各斯之處：「道」幾乎無需等待直到 20 世紀才開始的對拼音文字的拆除，無需等待德里達式的解構技巧和解構策略。¹⁵

在指出中國的「道」與西方的 Logos 不同之餘，張隆溪在本書結論中強調：中西文化的共通之處，正是在於欣喜接納解釋的差異。張隆溪從中國傳統詩學中對「詩無達詁」的肯定，說明中國傳統中存有一種開放的心胸，他稱之為「詮釋的多元性」。

¹⁶

董洪利的《古籍的闡釋》一書，主要目的在於歸納整理中國古籍註釋史的發展（第一章），說明註釋的目的（第二章），指出註釋的內容與方法（第三、四章），以及註釋的體式（第五章）。本書內容主要是對中國古籍的註釋傳統的各種形式的方面，例如分期、通假、詞義、句讀，以及體式等，加以歸納分類並說明。本書與同類性質的書籍相較，¹⁷涵蓋時間範圍較廣，但通論多於專論。本書較有創意的是第二章。董洪利在本章中首先指出，古籍的註釋均以還原典籍作者的原意為目的，但是，這種追求原意說其實難以成立，因為：（1）作品語言的侷限使作者的意圖不可能充分而完整地表達出來，言不盡意是

¹⁵ 同上書，頁 81。

¹⁶ 同上書，頁 290-299。

¹⁷ 例如加賀榮治的書就以魏晉為範圍，時間範圍較為集中，論述較為深入，但廣度不及本書。參看加賀榮治：《中國古典解釋史：魏晉篇》（東京：勁草書房，1964），頁 1-49。

作者與作品關係中存在的普遍現象。(2) 作品的完成和作者語境的消失，使作者所要表達的意義只有宣示義能完整固定在上下文結構的語境之中，而啓示義失去確定情境，進入意義未決或多義待決狀態。(3) 作品若脫離作者語境，就成爲自主性的客體，對任何時代的任何讀者或解釋者開放。(4) 作者意圖所規定的作品語言和意象是作品意義得以實現的決定因素，但只能決定解釋的大致範圍和走向，無法限定解釋的具體內容和方式。(5) 解釋者只能在個人的社會文化背景、傳統觀念、風俗習慣、知識經驗等基礎上，發展他的解釋。¹⁸董洪利認爲，註釋的真實目的就是理解作品的意義。理解作品的意義是一種創造性的解釋活動，其創造性就在理解過程之中。理解的創造性普遍地存在於古籍註釋中。既然理解是一種創造性的解釋活動，那麼解釋者爲追求新奇獨特的創意，就可能會出現某種主觀任意性的解釋。如何克服這種任意性的解釋，就成爲註釋理論必須關注的問題。解釋的客觀性就存在於理解的過程之中，由作品語言所表達的內容和解釋的理解之相互作用所決定。¹⁹

黃俊傑長期研究《孟子》詮釋史，在他的中英文書籍中，曾以孟子學解釋史爲中心，歸納中國詮釋學的三種類型：(一) 作爲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，如朱熹集注《四書》以建立自己之哲學，解釋《孟子》「知言養氣」說以表詮個人對生命之體

¹⁸ 董洪利：《古籍的闡釋》（遼寧：教育出版社，1993），頁 72-73。

¹⁹ 同上書，頁 77。

認；王陽明在其「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，重新解釋孟子學，都是具有代表性的例證。(二) 作為政治論述的儒家詮釋學：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，儒家之價值理想難以在現實世界中實踐，於是，許多儒家學者在有志難伸之餘，以經典註疏之學術事業寄寓其經世濟民之政治理想，這種詮釋學是一種道德學，而且其中「治道」遠多於「政道」，如康有為著《孟子微》於 20 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：中國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，如韓愈（退之，768-824）撰〈原道〉、〈與孟尚書書〉以孟子傳孔子之道，認為「功不在禹下」，皆有詮釋經典以護教之用心在焉。王陽明通過對孟子的「盡心」與「集義」等概念的重新解釋以批駁朱子學；清儒戴震（東原，1724-1777）在公元 1777 年撰《孟子字義疏證》駁斥宋儒及佛老之思想，也是這種類型的中國詮釋學的代表作品。

在以上這三個中國詮釋學的突出面相中，第一個面向較為重要，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的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。²⁰

黃俊傑進一步指出：中國詮釋學的基本性質是一種「實踐活動」，或者更正確地說：中國詮釋學是以「認知活動」為手段，而以「實踐活動」為其目的。「認知活動」只是中國詮釋學的外部形式，「實踐活動」才是它的實際本質。中國詮釋學實以「經世」為本。²¹

黃俊傑最近撰文探討一個經典詮釋傳統中具有普遍意義的問題：在東亞儒家思想脈絡中，「經典性」如何被定義？黃俊傑從東亞儒學史的思想脈絡，釐清構成儒家「經典性」的主要質素。他指出儒家的「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。²²

經典解釋者本身是一種歷史情境的產物，那麼，解釋者的「歷史性」應如何安頓？黃俊傑最近撰文針對這個問題有所探

²⁰ 同註9。

²¹ 黃俊傑：《孟學思想史論》（卷二），頁481。

²² 黃俊傑：〈從中日儒家思想史脈絡論「經典性」的涵義〉，《中國哲學史（季刊）》（北京：中國哲學史學會）第2期（2002年5月），頁35-47。

討。他分析東亞儒學經典詮釋史所蘊藏的一個方法論問題：經典以及經典的解釋者都是特定時空的產物，各有其「歷史性」。爲了有效地解釋經典，經典解釋者是否必須經過解構自己的「歷史性」才能進入經典的思想世界？何以故？這個問題既具有東亞儒學的特殊性，又具有詮釋學的普遍意涵。黃俊傑扣緊這個問題，以《論語》與《孟子》等儒學經典的解釋爲例，探討經典詮釋者與經典之間的複雜關係。

黃俊傑在這篇論文中指出儒家經典詮釋學是一種體驗之學，詮釋者與經典之間構成「互爲主體性」之關係。經典解釋者的「歷史性」之所以重要，乃是因爲它是開發經典中之潛藏涵義的動力。但是，解釋者的「歷史性」卻又是一把「兩刃之劍」，它常常也會扭曲經典之意涵。因此，如何適當安頓解釋者的「歷史性」就成爲一個方法論問題。但是，經典的「超時間性」正是在時間性之中才能建構完成。經典以這種方式建構其「超時間性」，卻又涉及經典作者意旨是否可知，以及經典中的歷史敘述與普遍理則之間的緊張性問題。解經者固然不應也不可能完全解消自己的「歷史性」，而以一個「空白主體」的姿態進入經典的世界；但也不可過度膨脹解經者的「歷史性」，以致流於以今釋古，刑求古人。因此，解經者必須在完全解消自己的「歷史性」與過度膨脹自己的「歷史性」之間，獲致一個動態的平衡。²³

²³ 黃俊傑：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，收入氏著：《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2004），頁39-72。

黃俊傑最近也撰文探討儒家經典中的歷史敘述與普遍理則之間的辯證關係。在儒家經典中所見的對黃金古代或典範人格的敘述，都是以朝向提煉出普遍的道德理則或抽象命題為其目的。因此，儒家歷史學實質上是一種道德學或政治學。在這種特質之下，儒家歷史敘述是一種抽離普遍理則的手段。但是，問題是：儒家經典中的普遍理則（「道」）及其具體化（聖人及其在歷史上的遭遇），卻又有巨大落差，而使兩者間恆存有緊張性。這種緊張性處處挑戰著經典中的「道」的普遍必然性。

清代的漢宋之爭其實都忽略了儒家經典中歷史敘述與普遍理則之間，實有其互相滲透性。在儒家傳統中，「述事而理以昭焉，言理而事以範焉」，所謂「性與天道」皆寄寓於具體的前賢往聖之行誼之中，經典正是載「道」之器。在道器不二、理事圓融的儒家傳統中，普遍而抽象的理則，只有在特殊而具體的歷史經驗中才能覓得，所以，儒家思想傳統中的「普遍性」乃是一種「具體的普遍性」。用傳統的語彙來說，「經」、「史」原不歧而為二，所以，在儒家經典詮釋傳統中，研讀儒家典籍應該：「先讀經，後讀史，則論事不謬于聖賢。既讀史，復讀經，則觀書不徒為章句」，只有「經」、「史」通貫，理事並觀，解釋者才能掌握儒家經典中「寓抽象性於具體性」及「即特殊性以論普遍性」之關鍵性特質。²⁴

²⁴ 黃俊傑：〈儒家論述中的歷史敘述與普遍理則〉，《臺大歷史學報》第25期（2000年6月），頁1-24，收入氏著：《東亞儒學史的新視野》，第3章，頁73-104。

近年來針對中國詮釋學的特質撰寫專書加以論析的則有李清良與周光慶。李清良撰《中國闡釋學》一書，全書分為「導論」、「語境論」、「『時』論」、「理解根據論」、「理解過程論」、「闡釋論」六大部分，共 16 章凡 45 萬字，規模宏闊，企圖甚大。李清良在本書首先開宗明義認為可以從中國文化出發建立中國詮釋學。在本書「導論」中，李清良指出：中國詮釋學理論植根於中國傳統學術方法之中。李清良稱這種傳統方法為「雙重還原法」，包括：「本質還原法」向事物的原初狀態還原，「存在還原法」則是向領會的原初狀態還原。他又指出：中國闡釋學理論的基本問題是：詮釋者對於身外之人與物，能否理解？如何理解？其原初觀念則是：只要擁有相一致的語境，意義就會呈現，理解就能產生。中國闡釋學理論正是為了解決這個基本問題，論證這個原初觀念，形成獨具特色的理論體系。²⁵ 本書第二、三、四章析論中國詮釋學的語境問題。李清良認為，中國的語境論之關鍵處在於：任何語境都包括詮釋者。他指出，詮釋者有其「存在境域」與「終極境域」，前者賦予詮釋者自己存在意義之語境；後者指天地宇宙作為意義之源流的語境。李清良主張：「存在境域是理解者所有闡釋語境的總根源。語境的變化必然導致意義的變化，語境層次的變化則必將導致意義豐富程度與確定程度的變化。中國語境論因此有『各有所處』觀與『知人論世』觀」。²⁶

²⁵ 李清良：《中國闡釋學》，頁 1-46。

²⁶ 同上書，頁 3。

《中國闡釋學》一書在中國經典詮釋傳統研究這個領域中，較具創意的是第二篇時間論。第二篇共四章分論時間之定義、時間之特質、時間與「道」之關係，以及意義之時間性等問題。李清良在本書第八章從「時間」這個角度，提出詮釋學的兩個問題：第一，隨「時」變化其意義的同一言辭，是否具有一種相對確定的意義？換言之，相對確定的意義是否存在？第二，各有特定之「時」的領會者之間，能否互相理解？換言之，相互之間的理解是否可能？第一個方面其實就是意義的時間性問題，第二個方面則是理解的時間性問題。²⁷李清良引用大量中國古籍中有關時間之文獻，指出中國詮釋者常常分別「原意」與「用心」，就是既要看到意義的「變易」，又要看到意義的「不變」。論述之「原意」雖然千變萬化，互相矛盾，但其「用心」則一。同一作者或同一文本，總是存在著一種基本的意義。只有承認有一種相對確定或相對一致的意義存在，闡釋才有可能。否則，闡釋便是不必要也不可能。²⁸

接著，李清良在本書第三篇鋪陳中國詮釋學中理解的根據理論。第三篇共包括三章，李清良指出：在中國闡釋學理論中，真正的理解就是「以心會心」（或「心心相印」、「將心比心」等），真正的理解者也就是「會心人」、「知心人」。所以，理解如何可能的問題也就是：「以心會心」如何可能？李清良認為，所謂「以心會心」就是詮釋者與文本作者之間達到語境的一致

²⁷ 同上書，頁 251。

²⁸ 同上書，頁 282。

性。所謂「語境的一致性」包括「語境要素的一致性」與「意義方式的一致性」。本書第四篇及第五篇分論理解的過程與解釋的方式，共包括五章。李清良認為，中國詮釋學理論大致主張詮釋者常安於層次較低的語境，而構成理解之「蔽」。李清良解釋傳統中國所謂「虛心」，就是指儘量擴大自己的存在境域而言。他提出，與「虛心」的闡釋學態度相對應的理解方法，就是「熟讀深思」與「得意忘言」相結合的方法。李清良在第五篇指出，在中國的詮釋理論中，所有不同的闡釋方式都是由「解喻結合」的闡釋方式派生出來的。「解」即解說式闡釋方式，主要通過字句的訓釋解說文本原意；「喻」即譬喻闡釋方式，主要通過提供不同的語境顯示文本用心。只有理解時得意忘言，才能在闡釋時運用譬喻式闡釋方式。

本書主要優點有二：第一是通識大體，論中國詮釋學能見其大經大脈；第二是李清良對中國典籍頗為嫻熟，旁徵博引，融鑄各家。但是，本書長處所及，短亦伏焉。本書由於大量引用古籍，常使論述脈絡為之阻滯，文氣不暢。其次，由於李清良論中國詮釋學著眼於疏解其大體，諸多細節常未遑深究。舉例言之，李清良論中國的時間觀之特性及其與詮釋活動之關係，固能見其大體，但是對中國的「時間」概念之分析似尚有一間未達。中國思想傳統中的「時間」並不是「感性直觀的形式」，而是充滿了具體性的內涵，不僅與空間性交織融貫為一體，²⁹並且與世運之興衰、人物之賢奸、世事之滄桑密不可分。

²⁹ 參考 Chun-chieh Huang and Erik Zürcher, "Cultural Notions of Time and Space

但是，中國的「時間」卻又寓抽象性於具體性之中，在時間遷變之中孕育著「超時間性」的道德命題。³⁰李清良論中國的「時間」觀，如能更進一步抉發中國的「時間」觀的複雜性，則他在第八章論意義的時間性與層次性，當更能得其肯綮。再如本書第三篇論中國詮釋學理論中所謂「以心會心」之可能性，此即張載所謂「心解」，張載說：「心解則求義自明，不必字字相校」，³¹如此一來，必將觸及諸多經典詮釋學的方法論問題，例如：如何保證詮釋者的「心解」合於經典文本作者之原意（朱子所謂「合符於聖人之心」）？如何使經典詮釋不因各人之「心解」而淪為詮釋的無政府狀態？諸如此類較為細部的問題，均值得探索。李清良的書對這類問題，尚可進一步深入發揮，策馬入林，探驪得珠。

在這個研究課題上最新出版的著作是周光慶的《中國古典解釋學導論》³²一書。周光慶早年的專業領域是漢語史研究。他治學從語言學走向語言哲學，也從訓詁學走向古典解釋學。周光慶從 1993 年開始倡議中國古典解釋學研究，³³主張以中國

in China,” in Chun-chieh Huang and Erik Zürcher eds., *Time and Space in Chinese Culture* (Leiden: E. J. Brill, 1995), pp. 3-14.

³⁰ 參考黃俊傑：〈中國傳統歷史思想中的時間概念及其現代啟示〉，收入黃俊傑編：《傳統中華文化與現代價值的激盪與調融》（二）（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002），頁 3-28；Chun-chieh Huang, “‘Time’ and ‘Supertime’ in Chinese Historical Thinking,” in Chun-chieh Huang and John B. Henderson eds., *Notions of Time in Chinese Historical Thinking* (Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, 2006), pp. 19-44.

³¹ 張載：《經學理窟》，收入《張載集》（北京：中華書局，1978），頁 276。

³² 周光慶：《中國古典解釋學導論》（北京：中華書局，2002）。

³³ 周光慶：〈中國古典解釋學研究芻議〉、〈朱熹經典解釋方法論初探〉二文，

古典解釋學研究深化並活化漢語史研究，並運用漢語史研究方法，將詞文分析、語境分析等與解釋者體驗貫通而為一體。這本《中國古典解釋學導論》是周光慶十年來在這個領域探索的心得。

《中國古典解釋學導論》全書共分七章，第一章論中國文化經典的歷史存在，第二章討論中國古典解釋的源起與發展，第三章分析中國古典解釋學的典範體式。第四、五、六等三章，分論中國古典解釋學的語言解釋、歷史解釋與心理解釋。第七章則以董仲舒（約 179-104 B.C.）、王弼（A.D.226- 249）、朱子與戴震四人，對中國古典解釋學進行個案解釋。

周光慶出身漢語史研究領域，本書第一章論中華文化經典即從漢語的特性切入。他指出：漢語的詞義具有渾圓性、語法具有意合性、修辭具有空靈性，因此，中國經典文本的詞語意義有其多層次與複合性，句段意脈常見中斷與遙接，使經典的主題思想深具開放性，表達方式也深具召喚性。³⁴以上各項論點均持之有故，言之成理，俱見作者的漢語史素養在他建構中國古籍解釋學時，所發揮的正面作用。

本書最重要的貢獻在於提出中國古典解釋學的三種解釋方法論：³⁵語言解釋方法論、歷史解釋方法論、心理解釋方法論。周光慶並指出以上這三種解釋方法論之間相互貫通、相互

刊於《華中師範大學學報》第 2 期（1993 年）。

³⁴ 周光慶：《中國古典解釋學導論》，頁 46-66。

³⁵ 同上書，頁 11-12。

發明，富有鮮明的民族特色：(1) 語言解釋方法論，在相繼興起的「名實之辨」、「言意之辨」、「義理與考據之辨」中走向成熟，先後形成了「以名舉實」、「約名相期」、「辨名析理」、「得意忘言」、「逐層推捭」、「由詞通道」、「因聲求義」等等著名的語言解釋基礎理論，以及具體的釋詞的基本方法、析句的基本方法，並逐漸顯現出科學化的趨向；(2) 歷史解釋方法論，創始於《左傳》的「以事解經」法，興起於孟子的「知人論世」說，以設身處地、對話交流為旨趣，與語言解釋、心理解釋相結合，重考證，重證據，發展出許多具體的方法，而重點則是追敘歷史背景與解說典章典故；(3) 心理解釋方法論，肇興於孟子的「以意逆志」說，成熟於朱子的「喚醒體驗」論，以心性學說為根據，包含著「喚醒－體驗－淡洽－興起」四個層面的理論內容與運作程序，次序分明，層層上透，與語言解釋、歷史解釋相互貫通。

本書第七章對中國古典解釋學所進行的四個個案研究中，最值得注意的是第三節對朱子《四書》解釋方法論的分析。周光慶首先指出朱子的《四書》解釋方法論深具系統性，其中尤其是以逐層推捭為關鍵的語言解釋方法，以及以喚醒體驗為契機的心理解釋方法最為重要。³⁶

整體而言，周光慶對中國古典詮釋學的特質及其方法論的探討，主要得力於他長期浸潤於漢語歷史詞彙的研究經驗，所

³⁶ 同上書，頁 412-430。

以，本書中諸多論點常能注意到一般中國哲學家或中國思想史家未嘗措意的問題，例如他指出朱子強調語言解釋必須立足於具體語境，並貫通相關語境以「剖析名義」，³⁷確實發前人之所未發。

最近撰文分析中國經典詮釋傳統的基型、目的與方法的，則有林義正。林義正以中國歷代儒者對《春秋》這部經典的詮釋為例，析論中國經典詮釋的目的與方法。林義正指出，歷代詮釋《春秋》的學者常常面對諸多問題，例如：孔子為何而作《春秋》？如何作《春秋》？是作經還是修史？方法是借事明義？還是直書其事？其意是新周還是從周？這些都與詮釋的目的與方法有深刻關係。林義正指出：傳統《春秋》類的著作表現在詮釋、書法、批評與考訂四個方面上，詮釋著眼於義，書法著眼於文，批評與考訂著眼於文本原義與史事真實的考究。傳統對《春秋》的詮釋總是離不開詮釋者的目的與方法，目的在致用者，其方法採取託比或見指不任辭的方式，不免以己意解經，其失也誣，故有回歸本義之舉；「通本義」與「致其用」往往構成經典詮釋目的的兩端，因應詮釋目的的兩端，在方法上也就有「即事存真」與「借事致用」二種方式。林義正認為這是中國經典詮釋活動的基本型態。³⁸

林義正也以歷代學者對《易經》的詮釋作為實例，探討中

³⁷ 同上書，頁 423。

³⁸ 林義正：〈論中國經典詮釋的目的與方法——以《春秋》的詮釋為例〉，《臺大哲學論評》第 32 期（2006 年 10 月），頁 1-44。

國經典詮釋的兩個基型。林義正所謂「基型」，指中國經典詮釋的基本形式而言，它沒有內容而僅具形式意義。林義正認為，中國經典詮釋有兩個基本形式，是指它存在著不可彼此化約的二個形式：一個是「直釋」，另一個是「旁通」。前者是指針對某一經典本身作闡發詮釋，後者是指對兩個以上的相異經典進行互通詮釋，及闡明此一經之旨義與彼一相異經典之旨義相通。換言之，只就個別的一經作詮釋，對經中的字、句、章、篇、卷逐次解釋，謀求由部分到整體間義理融貫的詮釋謂之「直釋」，而進一步謀求相異經典間義理融貫的詮釋謂之「旁通」。林義正認為，中國經典詮釋特別重視「旁通」，那是一種對「和」理念永恆追求的表現，它促成了三教合一，甚至未來的中西會通。³⁹

林義正在以上兩篇論文中，通過《春秋》及《易經》的詮釋傳統，歸納出中國經典詮釋傳統之目的與方法，均顯示出中國解經傳統的「實學」特質，深具東亞文化之特色。

（二）權力結構、政治秩序與東亞儒家經典詮釋的互動

近十年來「東亞儒家經典詮釋研究」這個領域，第二個較獲重視的課題是「權力結構、政治秩序與東亞儒家經典詮釋的互動」這項課題。這項課題之所以值得探索，主要原因在於：在東亞各國的儒家經典詮釋傳統中，從一方面看，諸多解經社

³⁹ 林義正：〈論中國經典詮釋的兩個基型：直釋與旁通——以《易經》的詮釋為例〉，《哲學論評》第31期（2006年3月），頁35-75。

群常在政治領域中交鋒激辯，在經典解釋的表面現象之下，常潛藏著巨大的政治動機。因此，東亞各國政治權力的鬥爭常表現而為經典解釋的辯論與鬥爭，在權力轉移的歷史時刻裡，詮釋者常常鐵騎並出，刀槍錚鳴。從另一方面看，在東亞各國歷史扉頁快速翻動的年代中，如中國的春秋戰國時代、秦末漢初、魏晉南北朝、隋末唐初、唐末五代、宋元之際、明末清初、清末民初等，日本的德川初期、幕末維新時期，朝鮮朝末期西力東漸之際，以及臺灣乙未割臺之際等時期，經典解釋均與權力轉移以及政治秩序的變動，發生密切互動之關係，值得特別深入研究。

關於這項研究課題，近年來的研究成果為數不少，例如張崑將在 1998 年在臺灣大學歷史研究所提出的碩士論文，⁴⁰探討日本德川時代古學派的王道政治論，就以「權力」與「經典詮釋」作為探討的主軸。這篇碩士論文以日本古學派大師伊藤仁齋與荻生徂徠為研究中心，扣緊「王道政治論」的線索，微觀地探索日本儒學的細密化與儒學思想的質變，並且宏觀地鳥瞰德川思想的演變趨勢。張崑將從孟子王道思想中抽繹出（1）君臣關係（2）湯武放伐論（3）管仲論（4）王霸論（5）仁義與禮樂之爭等五項議題加以分析，作為探究之中心主軸。基本上這本論文所處理的「王道思想」內涵，均環繞在上述五項議題，並扣緊日本德川時代古學派的伊藤仁齋與荻生徂徠的「王

⁴⁰ 張崑將：《日本德川時代古學派之王道政治論：以伊藤仁齋、荻生徂徠為中心》（臺北：臺大出版中心，2004）。

道政治論」。

張崑將指出，「王道」概念既是「君王之道」，也是「先王之道」，尊孟的伊藤仁齋所倡導的「王道」思想代表前者，非孟的荻生徂徠所主張的「王道」思想則代表後者。所謂「君王之道」不是以「位」為前提來定義「王道」，「君王之道」亦包括古代的先聖先王之道，亦含攝對現實中的君王呈現理想的君道思想，即使是諸侯王也都在指涉範圍之內，而伊藤仁齋解釋《孟子·梁惠王上》說：「孟子不必以踐天位為王，而苟行仁政，則秦、楚二王，亦皆可以稱王者也」，可以說代表這種範圍的「君王之道」。所謂「先王之道」特指古代的先聖先王所踐履之道，如孔子、孟子常藉堯舜禹湯文武等先王或聖王的典範，為現實中的諸侯王陳述理想的「王道」思想，荻生徂徠所說的「先王之道」特指六經中的先王，創作禮樂制度以垂教後世者，並且具體呈現「在位」的「先王」或「聖王」，諸侯王不與焉。換言之，特尊《論語》、《孟子》的伊藤仁齋的「王道」思想具有普遍意義，而荻生徂徠的「王道」則專指六經先王之道而言。

本書的創見在於從古學派的王道思想內涵中，分析日本儒者具有「實學」性格的特色，而這種實學並不是以「心性論」的內在道德價值判斷作為基礎。張崑將從微觀的角度切入，從「仁」、「義」、「禮」、「智」、「道」、「德」等儒學的「單位觀念」中，深入分析荻生徂徠與伊藤仁齋的「王道政治論」之理論基礎，論證日本古學派的實學特色，並以此解釋中國儒學觀念在

日本的質變。張崑將發現不論尊孟的伊藤仁齋或反孟的荻生徂徠，均顯示反對孟子以及宋儒以「心」解釋「仁」德的思想內涵，這種以實學為特質的思想具有以下兩個特質：第一，伊藤仁齋與荻生徂徠皆不從「以力假仁」的觀點分析孟子的王霸說；第二，伊藤仁齋與徂徠皆不信任「道德」具有內心轉化之可能。伊藤仁齋重視有實質的達遍天下成效的「實德」，不重王者內心的成德功夫；在荻生徂徠思想中，「力」與「德」根本不可分，荻生徂徠更承認「力」的施行之合理性，不信任單言「德」即可成就安天下之道，所以強調安民之禮樂治術之道。就伊藤仁齋與徂徠思想的共通特色而言，伊藤仁齋與徂徠的王霸之別與義利之辨並非孟子「仁義內在」的命題，徂徠更是對霸者持高度肯定的態度，所以伊藤仁齋與徂徠也都高度地評價管仲。

張崑將並將「王道」思想的課題，延伸到德川日本思想的脈絡，探索伊藤仁齋與荻生徂徠的「王道政治論」以及「尊孟」與「非孟」在德川後期思想中所產生的影響。從張崑將的分析中可知，以伊藤仁齋和徂徠的「尊孟」與「非孟」之爭為中心，激起以後德川儒學思想界極大的漣漪，而其爭辯之思想內容，均扣緊上述「王道政治論」的內涵而展開。從張崑將對於中日王道政治論的比較研究中，可以清晰地瞭解日本反朱學者的思想傾向與實學的特色。

在中國思想史領域中，扣緊「權力」與「經典詮釋」的互動關係的專著，二十餘年前前輩學者徐復觀（1902-1982）先

生的《兩漢思想史》卷二與卷三，⁴¹仍是典範性的開山之作。最近的作品則有蔣義斌的國科會研究報告。蔣義斌研究漢代《春秋》經傳對決策制定的影響，他指出：漢代的政策深受《春秋》這部經典的影響，隨著古文經學的興起，《左傳》對《春秋》的解釋，亦成爲決策時的參考原則。今文學強調權力的「相維」，而古文學強調上下尊卑，認爲古文經學破壞了今文學的制度設計原則。在對外的政策方面，今文學認爲夷狄亦是「一氣之所生」，古文經學則重攘夷，因此，今古文學派在漢代制定對外決策時產生不同的影響。西漢成功地建立與四夷和平關係，但至東漢末年決定對羌人的政策時，最後採用古文學的態度，爲日後長期民族爭端伏下遠因。⁴²蔣義斌所編〈漢代《春秋》對決策制定影響資料編年〉，⁴³極便參考。

在臺灣儒學史領域中，陳昭瑛在 2000 年發表〈儒家詩學與日據時代的臺灣：經典詮釋的脈絡〉一文，是探討「權力」與「經典詮釋」的互動關係的重要論文。這篇論文主旨在於分析傳統儒家的詩學在臺灣淪爲日本殖民地的期間，獲得何種不同的詮釋。陳昭瑛指出：「作爲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重嚴酷的考驗，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

⁴¹ 徐復觀：《兩漢思想史》（卷二）（臺北：臺灣學生書局，1976）；《兩漢思想史》（卷三）（臺北：臺灣學生書局，1979）。

⁴² 蔣義斌：《漢代春秋經傳對決策制定的影響》，國科會研究計畫編號：NSC 86-2411-H-034-011，1998 年 8 月 25 日修訂。

⁴³ 同上書，頁 101-223。

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，使詩評家特別凸顯『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。」⁴⁴陳昭瑛這篇論文最重要啓示在於告訴讀者：在權力結構與政治秩序完全改組的時代（如日據時代的臺灣），經典的解釋（如儒家詩學）常會面臨質變（如詩學的「變風變雅」）。

在臺灣思想史上，日據初期號為臺灣首富的李春生（1838-1924）以信仰基督教的民間知識份子立場詮釋儒家經典，是一個特殊的個案。李明輝撰有論文分析李春生在日據時代的臺灣對中國儒學經典的解釋。⁴⁵李明輝指出：李春生在日據時代臺灣的特殊時空情境中解釋經典，涉及文化身份認同與政治身份認同雙重問題。

除了上文所介紹的論著之外，最近扣緊「權力」與「經典詮釋」這個主軸，而深入論述的是甘懷真的《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》一書。⁴⁶這部書探討秦漢至隋

⁴⁴ 陳昭瑛：〈儒家詩學與日據時代的臺灣：經典詮釋的脈絡〉，《臺灣儒學：起源、發展與轉變》（臺北：正中書局，2000），頁 251-288，引文見頁 252。

⁴⁵ 李明輝：〈轉化抑或對話？——李春生所理解的中國經典〉，收入李明輝編：《中國經典詮釋傳統（二）：儒學篇》（臺北：臺大出版中心，2004），頁 299-338。關於李春生與儒家思想的關係，李明輝另有〈李春生與儒家思想〉一文，收入劉述先編：《儒家思想在現代東亞：中國大陸與臺灣篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000），頁 229-254。

⁴⁶ 甘懷真：《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（臺北：臺大出版中心，2004）。

唐間的皇帝制度的政治秩序，尤其集中於權力與知識的關係。更具體地說，本書探討的是儒家學說與「儒教國家」、「皇帝制度」的關係。首先，儒教國家與皇帝制度是一種權力機制，本書強調權力的內涵是一種文化建構，具有中國文化的特殊性。處於不同時空情境中的行動者，可能有不同的權力理解方式。甘懷真主張應扣緊歷史脈絡，分析古人如何依其既有文化，並透過語言詮釋以建構其所認定的權力。其次，就儒家學說而言，本書集中於禮學。再者，就儒學與政治制度的關係而言，本書批判過去的研究論著常將先秦以來的儒學當作不變之整體，而忽略了儒學作為知識系統，對於歷史中的政治行動者而言，就是一種「政治論述」。換言之，儒學的內涵並非一成不變。儒學的內涵常決定於歷史中的行動者如何理解其所處的歷史脈絡，根據其意志，並受其策略影響，對於具有共識的儒學文本，進行「經典詮釋」。

最近數十年來中國政治史研究的焦點課題是中國的皇帝制度。甘懷真在本書中主張，我們研究皇帝制度時，應拋開西方的概念，而以中國歷史上的政治制度與語言，說明皇帝制度的權力運作。這些政治語言幾乎都從儒家經典而來，被視為是儒家的概念，如本書所探討的「禮」、「天」、「制禮」、「國家」、「反逆」、「舊君」、「名分」、「皇帝」等。甘懷真主張必須將這些概念還原到中國歷史脈絡中，才可以理解中國政治制度的特殊性。甘懷真在本書中有關反逆罪的研究，說明我們不能以現代的個人權利或法益等概念理解皇權的運作，例如中國唐代法

律的主旨就是在維護君臣關係的集體性，以確立名分秩序。甘懷真也從「國家」一詞的分析出發，探討此一詞稱所表現的一種古代的特殊政治制度。本書並反省既有的「君尊臣卑」的學說，主張應回歸中國史的脈絡，追究當時人如何思考其所處的政治脈絡，如本書對於「國家」的研究指出「國家」被視為一個身體，君臣共組一個身體。研究者必須從這種當代人的理解去探討政治制度。古代東亞的中國與週邊政權的關係，也不同于近代以來西方帝國主義者與殖民地的關係，本書從冊封關係的研究入手，說明這種關係是一種東亞特殊的「名」的授受的關係，藉由禮儀符號的互動，中外政權各自建構其政治上的主體性，所以不是單純的支配與臣服的關係。

本書也指出，當儒家經典成為皇帝制度的聖經，儒教成為「國教」之後，儒家經典的文本就成為政治理論的根據。然而，作為政治論述的儒學之經典詮釋學確實是一種政治詮釋學，例如「天子」一詞雖可以上溯至西周時代，但儒者對於「天」的意義賦予不同的詮釋，例如在「氣化宇宙論」的影響之下，天子的職能因之有所不同，「天子」一詞被賦與不同的權力。「皇帝」此一名號也有類似情形。雖然「皇帝」之稱號成立於秦始皇之時，卻經由後代儒家經典，而對其權力性質提出不同的定義，藉此塑造儒者理想中的政體。甘懷真在本書中對於「舊君」的研究，也在說明漢晉之間的政治行動者為了建構一個新的「士大夫社會」，經由《儀禮·喪服》中的經文的詮釋，創造了一個具理想性的新的人際關係。本書也由此探討近年來將儒

學當作爲政權合法化背書的學說。儒學作爲一種政治詮釋學，不僅是政權合法化的工具，它更是提供了行動者文化想像的資源，所以一方面設定了行動者解釋現實的框架，另一方面也提供了創造新的政治秩序的可能性。本書各章諸多論點，啓示讀者儒學與政治秩序的關係之複雜性，實非過去「專制論」者的單面向思考所能完全概括。甘懷真藉由經典詮釋的理論啓發，進一步思考歷史中的人如何運用既有的文化資源（如經典）與社會制度（如人際關係）以建構其主體性。

從問題意識的提出與研究途徑的選擇來看，甘懷真這部新書與他多年來的研究一脈相承。甘懷真於 1993 年在臺灣大學歷史研究所提出的博士論文《唐代京城社會與士大夫禮儀之研究》，就認爲禮制中的諸多符號不只是政治權力的反映、工具或裝飾而已，禮制本身就是權力。現在這部新書沿襲同樣思路，探討唐代以前的皇帝制度中的權力關係，而運用經典詮釋的角度與方法，並藉由禮制等語言符號作爲主要的分析對象。這部書最大的貢獻在於指出，儒家經典詮釋學在很大的程度上就是一種政治學。這項論點與黃俊傑在 1997 年探討宋儒對孟子政治思想的爭辯及其蘊涵的問題時，所獲得的結論可以互相發明。⁴⁷

從上述甘懷真與黃俊傑的研究可以看出：中國以及東亞的經典詮釋者並非爲詮釋經典而詮釋經典，他們是爲淑世、經

⁴⁷ 黃俊傑：〈宋儒對孟子政治思想的爭辯及其蘊涵的問題〉，《孟學思想史論》（卷二），第四章，頁 127-190。

世、乃至救世而詮釋經典。在作為政治論述的東亞經典詮釋傳統之中，「是什麼」與「應如何」是如此深刻地合而為一，「事實判斷」與「價值判斷」也通貫而為一體。正如甘懷真所說，歷史的行動者因政治身分或政治動機不同，而對經典提出不同的解釋，⁴⁸從而造成了對儒家經典中的語言符號的解釋出現斷裂性，這是過去的研究論著較少注意的一個面向。

（三）東亞儒家經典詮釋傳統的發展：本土的資源與域外的詮釋

近年來「東亞儒家經典詮釋傳統研究」的第三個議題是：東亞儒家經典詮釋之本土學術資源、發展及其在域外（如日本、朝鮮與臺灣）之新詮。在這項研究課題上用力最多是臺灣大學從 2000 年 4 月開始推動的《東亞近世儒學中的經典詮釋傳統》研究計畫（2000 年 4 月至 2004 年 3 月）。這個計畫的整體目標在四年（2000-2004）內，研究漢唐以降尤其是宋代以後之中國（960-1911）、德川時代日本及朝鮮時代朝鮮儒家學者對如《四書》等經典中之思想的詮釋，以擴大東亞思想史研究之視野，並分析具有東亞特色之經典詮釋傳統，該計畫除探討屬於「第一序」之經典解釋之內容之外，更重視屬於「第二序」之經典解釋方法論或解釋策略等問題。

本項研究計畫執行中的八項分項計畫分別研究德川時代日本儒者對《論語》、《大學》、《中庸》等經典及其他禮經之詮

⁴⁸ 甘懷真：《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，頁 vii。

釋、中韓近世儒者對《孟子》詮釋之比較、漢唐及宋明儒對《四書》與《易經》之解釋、臺灣儒學中的《春秋》思想等課題。該計畫所屬分項計畫主持人所屬單位包括臺大、清華大學與中央大學。臺大並推動配合措施，邀請臺大專任教師以及各校參與人員（含研究生）參與計畫。

（1）東亞儒家經典詮釋的本土資源：（a）上項研究計畫的分項計畫主持人張寶三追溯漢唐時代儒者的經典詮釋傳統以及字義訓詁之學。張寶三撰〈漢唐儒學注疏源流論考〉一文說明：漢唐儒學經典的詮釋，以注疏爲其主流。但是，從漢注發展至唐疏，形式及實質均有發展。張寶三針對漢唐儒學注疏源流中之問題加以分析，以究明漢注唐疏發展之脈絡。張寶三首先指出漢代以前已有解經之作，並指出漢代經解稱「注」始於東漢末葉。張寶三接著再探討漢代經解活動騰興之原因及其內容，分析漢代章句學之起源，章句學之增繁與刪減，章句學之評價等問題。這篇論文回顧義疏之起源，並論述六朝儒家講經儀式中「執經」、「執讀」、「摘句」、「錄義」等參與者之職任，進而闡明其與義疏成立間之密切關係。⁴⁹

張寶三在所撰〈論訓詁學研究與儒家注疏之關係〉一文中，又指出中國訓詁學在傳統學問中屬於小學之一部分，小學自漢代以來就以作爲經學之附庸而存在，因而訓詁學向來被視爲經學的工具之學，兩者之間關係密切。在經學之中，注疏之

⁴⁹ 張寶三：〈漢唐儒學注疏源流論考〉，本文之部分內容，改題爲〈漢代章句之學論考〉，刊於《臺大中文學報》第14期（2001年5月），頁35-76。

學與訓詁學之關係尤為密切。這篇論文以當代學者所著訓詁學著作為例，舉出其中實例加以討論。張寶三強調：訓詁學者對注疏須有基本之認識；訓詁學者須熟悉注疏之體例；訓詁學者論述經、注之含義應適度參考注或疏；訓詁學者對注疏之解讀須力求正確。張寶三強調訓詁學研究與注疏間有其密切關係，並呼籲訓詁學者應更重視對注疏之研究。⁵⁰

張寶三在 1992 年提出《五經正義研究》論文，獲臺灣大學中文研究所博士學位。他在本計畫中曾撰文分析儒家經典詮釋傳統中注與疏之關係，他認為：儒家「義疏」之體源於南北朝時期儒者對經書所作之再詮釋，並不僅是「註釋之註釋」，而且「義疏」對於注而言，除申述或補充其義外，對注說之不當或違反經義者，亦加以訂正，並無「疏不破注」之體例。至唐代修撰《五經正義》，為統一經訓，作為科學考試之依據，刪去舊疏中違注之部分而專崇注說，後人每言「疏不破注」，實為《五經正義》中所呈現之現象。⁵¹張寶三又指出：《五經正義》並非全囿於注說，其對於經義及注義仍有所推闡及發展。他的說法當有助於對《正義》解經方式及其特質之瞭解。⁵²

中國儒家經典詮釋的另一項本土資源，就是字義訓詁傳

⁵⁰ 張寶三：〈論訓詁學研究與儒家注疏之關係〉，《經學研究論叢》第十輯（臺北：臺灣學生書局，2002），頁 123-134。

⁵¹ 張寶三：〈儒家經典詮釋傳統中注與疏之關係〉，宣讀於政治大學文學院等單位主辦之「孔學與二十一世紀」國際學術研討會（2001 年 9 月 28-29 日，臺北），會議論文集由政大文學院編印出版（2001 年 10 月）。

⁵² 張寶三：〈唐代儒者解經之一側面——《五經正義》解經方式析論〉，《中國

統。張寶三另有專文說明字義訓詁是儒家經典詮釋之基礎，經典語境及經義詮解對字義訓詁均能產生制約作用。但是，另一方面，字義訓詁在經典詮釋中卻也有其侷限性。⁵³

(b)《易經》的詮釋：在「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」研究計畫之中，鄭吉雄集中研究東亞思想經典詮釋的重要本土資源之一——《易經》。鄭吉雄開展的主題是以圖書之學亦即「河圖洛書」的思想內涵為中心的《易》學詮釋，自 2002 年開始，逐漸擴及《周易》經傳關係的再檢討。自 2004 年起，又逐漸擴及韓國《易》圖與儒圖之間關係的研究。

在《易》圖研究方面，鄭吉雄以公元第 10 至 17 世紀為研究斷代，探討儒道兩家不同論述的差異如何反映在《易》圖書之學的演變之中，事實上是透過《易》學來重新探討思想史上宋代道學起源的問題。他在 2002 年出版《易圖象與易詮釋》一書，⁵⁴收錄他在本計畫第一、二年所完成的研究成果〈從經典詮釋傳統論二十世紀《易》詮釋的分期與類型〉、〈《易圖明辨》與儒道之辨〉、〈論儒道《易》圖的類型與變異〉、〈周敦頤《太極圖》及其相關詮釋問題〉、〈高郵王氏父子對《周易》的詮釋〉等五篇論文，這五篇論文都涉及《易》學詮釋的重要問題。

哲學》第 24 輯（瀋陽，2002 年 4 月），頁 467-533。

⁵³ 張寶三：〈字義訓詁與經典詮釋之關係〉，《清華學報》新 32 卷 1 期（2002 年 6 月），頁 47-63。

⁵⁴ 鄭吉雄：《易圖象與易詮釋》（臺北：臺大出版中心，2004）。

《易圖象與易詮釋》這部書，在「東亞儒家經典詮釋研究」這個領域中，比較突出的貢獻有二：

第一，一般學者研究中國經典詮釋傳統，均以注疏文字為主，鄭吉雄的研究則以「圖」為主，開啓一種「圖象詮釋學」的可能願景，別有新意。他從正、續《道藏》、《藏外道書》和其他儒家文獻所載錄的數千幅圖表中，過濾了 498 幅圖，歸納出儒、道二家《易》圖之間的差異，以及圖象詮釋在《易》學解釋學上所展現的多樣性。鄭吉雄認為，一般研究《易》學的學者對於《易》圖的價值，褒貶不一，南轅北轍。貶抑《易》圖的學者認為《易》圖迷信附會，而推崇《易》圖的學者則說解紛紛，但亦未中肯綮。本書論證《易》圖之學的學術價值與思想內涵，尤其〈論儒道《易》圖的類型與變異〉一文，將儒籍和正、續《道藏》中數千幅《易》圖全數過濾一遍，擇精汰冗，將《易》圖依儒道兩種思想內涵區分為四種類型，有其貢獻。鄭吉雄研究《易》圖追溯到各種象數理論，深入說《易》圖的內在脈絡。他更透過分析古今流傳各種樣式的《太極圖》加以歸納，分析其形體，說明該圖與周敦頤（茂叔，1017-1073）《通書》的思想上的密切關係。可見本書雖然以圖書之學為主，卻能同時觸及《易》學義理、象數、圖書三個不同的面向。

第二，鄭吉雄這部書將《易》圖置於中國思想史的脈絡中加以分析，探討「儒道之辨」的議題，並從思想史的角度指出：以圖象詮釋抽象觀念，應該是源於道教方士而非儒門學者。北宋儒者吸收了道家圖象的方法，以建構其形上學理論；元明時

期道教學者，又吸收北宋儒者的《易》圖以說明道教修煉之術，儒道思想在《易》圖書之學中的分與合，皎然可見。

鄭吉雄在《易圖象與易詮釋》的基礎上，又執行「東亞《易》圖象詮釋研究計畫」，又同時注意到另一個近世《易》詮釋的重大問題——經傳關係——的研究上。他先後發表〈二十世紀初《周易》經傳分離說的形成〉⁵⁵、〈從乾坤之德論「一致而百慮」〉⁵⁶兩篇文章，同時檢討《周易》經傳分離說形成的特殊背景，以及《易經》形上學為陰陽相反相成的辯證關係。鄭吉雄所撰〈論象數詮《易》的效用與限制〉⁵⁷一文，從理論層次疏理象數的經典根據及其與義理《易》學的關係。「經傳關係」和「象數效用」是近世《易》學研究問題中尤其重要的兩個，而且涉及中國古代哲學思想史的解釋問題。

在臺大所推動的整合型研究計畫之中，清華大學中文系楊儒賓也研究《易經》的詮釋，他指出：儒者對於《易經》的「太極」及「一陰一陽之謂道」這兩句話的解釋，常是決定解釋者學派歸屬的指標。解釋者如果在「一陰一陽」的氣化歷程上，認定有「所以然」的理使之「然」，這種解釋者就會接受「理氣二分」的程朱學派之架構；解釋者如果認為「一陰一陽」本身的氣化歷程就是「道」，「氣」之有條理處即是「理」，這就是唯氣論的解釋；如果認為「一陰一陽」本身是體不離用的現

⁵⁵ 收入劉大鈞主編：《大易集奧》（上海：上海古籍出版社，2004），頁 215-247。

⁵⁶ 刊於《清華學報》新 32 卷 1 期（2002 年 6 月），頁 145-166。

⁵⁷ 鄭吉雄：〈論象數詮《易》的效用與限制〉，《中國文哲研究集刊》29 期（2006

象，並具有超越的性格，這就是體用論的論述。日本古學派與氣論思想持論相近，伊藤仁齋、伊藤東涯（1670-1736）與王廷相（1474-1544）、戴震的解釋殊無差異。⁵⁸

楊儒賓最近撰〈《易經》與理學的成立〉一文，從經典詮釋學的角度，重新探討《易經》與理學的關係。楊儒賓首先指出，宋明理學家所面對的易學乃是以元氣論為大宗，以「貴無」的本體論為輔的經學傳統。理學最大的特色在於以天理觀取代漢唐儒學的元氣論與佛教「緣起性空」的世界觀，理學的主要流派包括（1）程朱、（2）陸王以及（3）以周敦頤、張載為代表的北宋理學家都從《易經》汲取智慧，並且反過來改造了《易經》的性格。周敦頤與張載的思想及易學詮釋，皆是本體宇宙論的進路；程朱代之以理氣對分的天理觀；陸王則以本心詮釋太極，《易經》一書因此就成了本心的外顯。在這三支主流的思潮之外，中國的氣學與日本的古學的某些思想家，如（4）王廷相與伊藤仁齋又借助元氣論的論點，嚴厲批判程朱理學。楊儒賓認為造成千年來儒者對《易經》解釋出入甚大的原因，乃是因為《易經》隱含的有機體的全體論之思想，到底是否具有「本體」的意涵，不同的儒者因關懷各異，彼此的理解遂大不相同。楊儒賓這篇論文從《易經》詮釋學的角度，重新檢證千年來理學分派的理論依據，頗有創新見解。⁵⁹

年9月)，頁205-236。

⁵⁸ 楊儒賓：〈《易經》與理學的分派〉，收入洪漢鼎主編：《中國詮釋學》（第二輯）（濟南：山東人民出版社，2004），頁158-182。

⁵⁹ 同上註。

(c) 東亞儒家經典詮釋的第三項本土資源，潛藏於先秦儒家的諸多思想概念或解經行動之中。黃俊傑撰文檢討孟子對待經典的態度及其所提出的解經方法。⁶⁰他指出：孟子常常在「確認性的」或「指示性的」的論述脈絡中使用經典。黃俊傑以孟子最為嫻熟並常引用的《詩經》為例進行分析，發現孟子以相當「自由的」的態度對待經典。孟子在對話情境中使用經典而不受經典之束縛，孟子出入古今，引用經典使古為今用，自由鋪陳，自成理路，滔滔雄辯，驅使經典為他的論述而服務。但是，孟子過度地「以意逆志」，卻也常常造成對經典文本的誤讀。孟子實在並未能信守他自己所提出的兩種解經方法。黃俊傑認為，孟子對待經典的態度，在先秦儒家中應有相當的代表性。從孟子之使用《詩經》，可以發現儒家雖然好古敏求，尊崇往古，企慕聖賢，但是他們靈活引用經典而不被經典所禁錮，他們寓創新於因襲之中。從經典詮釋學方法論角度來看，儒家用經而非解經，有所得亦有所失。但是從思想史立場觀之，儒學之所以日新又新，與儒家這種「溫故而知新」的用經方法亦有深刻之關係。

陳昭瑛對孟子與荀子(298-238?B.C.)思想中所潛藏的經典詮釋問題，頗有深入探討。陳昭瑛發表〈孟子「知人論世」說與經典詮釋問題〉一文，⁶¹她指出：孟子的「知人論世」說

⁶⁰ 黃俊傑：〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉，《臺大歷史學報》第28期，頁193-206；Chun-chieh Huang, "Mencius' Hermeneutics of Classics," *Tao: A Journal of Comparative Philosophy*, vol. 1, no. 1 (December, 2001), pp.15-30

⁶¹ 陳昭瑛：〈孟子「知人論世」說與經典詮釋問題〉，收入氏著：《儒家美學與

在歷代注疏中出現不同的註解方向，從漢、宋到明、清，《孟子》解釋者多側重其中的倫理學內涵，晚近學者則偏愛「知人論世」說的文學批評內涵及美學意識。不論解釋者側重點有何不同，大多能掌握孟子「知人論世」中的「歷史性」與「脈絡性」的意味。陳昭瑛認為：對古人的理解是建立在與古人之間種種朋友般的關係，並且這種朋友關係不是一種外部的倫理關係，而是內心生活的交流，即所謂「知心」之說。從《論語》到《孟子》，朋友之義皆在於「信」，「知人論世」章論交友，在「信」之外，賦予朋友一種「相知」之義。

關於先秦儒家的經典詮釋理論，陳昭瑛也扣緊荀子思想中「道」與「儒」這兩個概念，分析荀學對經典詮釋問題的啓示。陳昭瑛首先指出當代學者絕大多數的荀子研究中不涉及荀子通變觀，而絕大多數關於「通變」觀的研究也不提荀子。陳昭瑛認為，荀子的通變觀不僅影響史學領域中由司馬遷「通古今之變」所彰顯的通變觀，也影響文學批評、文學理論中由劉勰（彥和，約 464-522 年）《文心雕龍·通變》所總結的通變觀，甚至影響及於經學史中的「通儒」概念的出現。⁶²陳昭瑛這篇論文的突出之處，在於將荀子的「通」與「變」的概念，放在經典詮釋的理論脈絡中加以分析。過去也有歷史學家討論「通」與「變」的概念，均在歷史思想脈絡中考察，⁶³陳昭瑛的論文

經典詮釋》（臺北：臺大出版中心，2005），頁 67-89。

⁶² 陳昭瑛：〈「通」與「儒」：荀子的通變觀與經典詮釋問題〉，收入李明輝編：《儒家經典詮釋方法》（臺北：臺大出版中心，2004），頁 183-203。

⁶³ Hok-lam Chan, "Comprehensiveness (*Tung*) and Change (*Pien*) in Ma

提醒我們：「通」與「變」這兩個概念作為儒家經典詮釋理論基礎的可能性。

陳昭瑛又撰文整體討論先秦儒家對古代典籍之功能與性質的看法，以及涉及「經典性」的問題，對讀經者與經典之關係的思考涉及「詮釋者」與「被詮釋者」（包括文本、作者）的互動問題。陳昭瑛歸納先秦儒家對這個問題的幾項論點：（1）從「作」來界定《六經》，建立儒家的「經典性」；從「述」的角度來看，經典「被詮釋性」為之彰顯。從人文化成的角度來看，儒家「經典性」在於「教育性」。（2）先秦儒家認為，「經」與「權」的關係相當於「經典」與「詮釋」的關係，「權」是孔門方法論之最高概念，除了孟子對具體倫理情境的「權」的界定之外，荀子對於通變與經權等概念，有著更周密嚴謹的系統化理論建構。（3）先秦儒家主張對古代典籍及其作者或其中人物投入情感並設身處地，強調主觀參與與情感投入，才能充分的理解和學習；理解並不是讀經的終極目的，而只是讀經者優入聖域的過程。雖然在心與物冥、主與客合的一瞬，理解是具有存有學意義的，也具有美學的意義（如「知音」的概念），但理解仍然不是儒學教義下的終極存有，優入聖域才是儒家的終極目標。⁶⁴

Tuan-lin's Historical Thought," in Hok-lam Chan and Wm. Theodore de Bary, eds., *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion under the Mongols* (New York: Columbia University Press, 1982), pp. 27-88.

⁶⁴ 陳昭瑛：〈先秦儒家與經典詮釋問題〉，收入氏著：《儒家美學與經典詮釋》，頁 1-20。

(d) 朱子：東亞儒家經典詮釋的第四項本土資源是朱子的經典詮釋理論。臺大所推動的《東亞近世儒學中的經典詮釋傳統》研究計畫中，吳展良執行分項計畫《理學的世界觀與認知方式之基本特質：以朱子的經典詮釋為中心》，撰寫〈朱子理氣論新詮：以朱子對北宋經典之詮釋為中心〉⁶⁵論文，認為朱子世界觀之主體在於其理氣論。朱子在建構其理氣論時，以北宋理學之相關經典著作為基礎。吳展良認為當代學者討論朱子理氣論時，常直接由理氣之分合先後立論，對於朱子具體的宇宙觀及世界觀之研究，則頗為不足，因此不能深察朱子所謂之理、氣以及理氣關係之意義。吳展良認為現代學者深受西方哲學尤其是形上學之影響，所以對朱子思想之認識不免有所曲解，所以，他這篇論文分析朱子天地宇宙觀之具體內容，析論朱子的理氣論，發現朱子「理氣不離不雜」之說，實為其理氣論之總關鍵，而此說內涵之豐富，亦必需透過其理氣論之全體才能加以認識。

吳展良又撰寫〈合符於聖人之心：朱子以生命解經的中心目標〉⁶⁶一文，指出朱子以全生命投入的方式來解讀經典，優入聖域，使自己的心與聖人的心達到完全一致的境界。朱子這種境界不能只是主觀的自認為得道，而必須透過讀經來檢驗自己修養進境，使聖人的一言一行，如從自己的心中流出，符節相應，絲絲入扣。朱子早年出入佛老十數年，而後透過細讀儒

⁶⁵ 吳展良：〈朱子之理氣論新詮：以朱子對北宋經典之詮釋為中心〉，未刊稿。

⁶⁶ 吳展良：〈合符於聖人之心：朱子以生命解經的中心目標〉，《新宋學》（上海：上海復旦大學），第三輯（2004）。

家經書，才得以改正偏失，回到儒學傳統。吳展良認為，朱子中年潛心探究中和問題，最後反覆研讀宋人的新經典《二程遺書》，才使他認識到究竟的道理，而達到成學的境地。這兩次刻骨銘心的經驗，使他終身強調讀經，而反對陸象山乃至程門後學中偏重修心而不重讀書的學術路徑。

吳展良在所撰〈朱子之鬼神論述義〉⁶⁷文中，又提出當代學者以往受西方現代思想影響，多重視朱子的形上學與宇宙論，卻往往忽視朱子的鬼神論，因而難以認識朱子世界觀的一個基本組成。吳展良指出：朱子的鬼神論為其氣化宇宙觀的重要部份。朱子視宇宙為一氣之化，又見到氣化之中自有神妙的性能，乃以鬼神形容此造化的奇妙。朱子所謂的鬼神，就陰陽二氣的功能立論。朱子認為陽動陰靜、風雨雷電、花開花落，是常見的鬼神。神祇鬼怪、仙異祖靈，則為難見之鬼神。然而兩者均為天地之奇妙，同為一個道理。現代學者多認為朱子的學說重理道而僵固，吳展良認為若以朱子的鬼神論觀之，朱子眼中的世界，實為一生機活潑、神妙不測、處處感通、萬物有靈的宇宙。吳展良認為，朱子這種說法植根於儒學經典，而出之以氣化之宇宙觀。

朱子詮釋儒家經典有一套理論基礎。吳展良發表〈聖人之書與天理的普遍性：論朱子的經典詮釋之前提假設〉⁶⁸一文，

⁶⁷ 吳展良：〈朱子之鬼神論述義〉，未刊稿。

⁶⁸ 吳展良：〈聖人之書與天理的普遍性：論朱子的經典詮釋之前提假設〉，《臺大歷史學報》第33期（2004年6月）。

指出朱子對經典的解釋，建立在經典是「聖人之書」這一基本前提之上。吳展良強調，朱子這個前提在解經時，如空氣與水一般重要，而其內涵亦十分深邃。朱子的經典詮釋，是以認識天理與追求聖人的本意為目標，而其基礎在於相信聖人清明純粹、無私無我，因而能最正確地認識天地自然與人倫界的道理。經典的價值則在於經典是聖人之書，因而體現了天理。天理一方面代表自然界客觀的法則，另一方面則根植於人心人性，所以有其千古不易的普遍性。後人讀經典的意義，在於透過經典去認識這普遍恆在的天理，即所謂「讀書明理」。

吳展良最近撰寫〈朱子世界觀的基本特質〉⁶⁹一文，歸納朱子的世界觀有四大基本特性：「此世一元」、「循環演化」、「生命化」、及「天理化」。四大基本特性，密切相關，一體渾成。每一基本特性之下，又可推演或含納諸多次級的特性。此世一元觀是朱子世界觀的基本出發點，這種觀點與朱子的整體（holistic）、萬物一體、一氣化生萬物、自然化的鬼神、聖俗不二、自然人文不二、主客相融、心物合一、陰陽暨五行一體等觀點實為同一觀念叢。由此世一元觀而有陰陽一體觀，由陰陽一體觀而有「循環演化」觀，這個循環演化觀與其變化、歷程哲學、易道、中道、陰陽、五行、造化自然等觀點為同一個觀念叢。這個一體的世界處處見生命，由此而形成「生命化」的世界觀。這個「生命化」的世界觀與其有機的生命哲學、萬物同體、天人感應、天人合一、天地有心等觀點為同一觀念叢。

⁶⁹ 吳展良：〈朱子世界觀的基本特質〉，未刊稿。

這個一體之世界又處處見其理路與秩序，因而有「天理化」的世界觀。

從以上幾篇論文的內容與風格看來，吳展良顯然深受錢穆先生所撰《朱子新學案》之啓發。吳展良以近古之文體寫作探討朱子經典詮釋之論文，朱子曾說：「學者必因先達之言以求聖人之意，因聖人之意以達天地之理」，⁷⁰吳展良之論文有心於實踐朱子上述理想。

近年來，研究中國經典詮釋理論的論著中，朱子仍是重要的焦點。周啓榮的論文，以《大學》這部經典為例，分析宋儒運用語言及文本的方法，將〈大學〉從《禮記》中獨立出來，成為儒學經典，也探討明儒對《大學》之貶抑。周啓榮從《大學》這部文字遊走於古典儒家、宋明儒及佛教之間，而指出文本實具有許多詮釋的可能性。周啓榮在這篇論文中提出，朱子將《大學》分為「理」與「傳」，實居於最關鍵之地位。⁷¹

朱子在近一千年來東亞經典詮釋史上之所以特居首出之

⁷⁰ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集（3）》，收入《朱子全書》，第22冊，卷42，〈答石子重〉，頁1920。

⁷¹ Kai-wing Chow, "Between Sanctioned Change and Fabrication: Confucian Canon (*Ta-hsüeh*) and Hermeneutical Systems Since the Sung." in Ching-i Tu ed., *Classics and Interpretations: the Hermeneutic Traditions in Chinese Culture* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2000), pp. 45-67, esp. p. 49. 此文大部分內容與作者另一篇論文論點近似，參考 Kai-wing Chow, "Between Canonicity and Heterodoxy: Hermeneutical Moments of the Great Learning (*Ta-hsueh*)," in Kai-wing Chow, On-cho Ng, John B. Henderson eds., *Imagining Boundaries: Changing Confucian Doctrines, Texts, and Hermeneutics* (Albany, NY: State University of New York Press, 1999), pp. 147-163.

地位，在於朱子學門庭寬闊，諸多命題在經典詮釋工作中可以被運用來區分「正統」與「異端」。John B. Henderson 最近撰文指出，宋明清的理學家在經典詮釋中有三個所謂「試金石問題」，第一是人性論：不論程朱學派或陸王學派，都以人性論分辨儒學與禪宗。在儒學內部，程朱也從人性論批判荀子，朱子也從人性論立場抨擊陸九淵。第二是「理一分殊」這個程朱理學之概念，程朱將「理一分殊」上溯至孔孟，並以「理一分殊」分辨儒佛之異同。三是「危微精一」的十六字真傳：程朱以十六字真傳抨擊佛教。以上這三項「試金石」均與朱子學派有密切關係。⁷²

許多當代學者都注意朱子的〈讀書法〉對經典詮釋工作的啓示。Matthew Arnold Levey 的論文指出，朱子讀書法所強調的是讀者之最終目的在於超越文本的字面意義，而與「道」合而爲一。⁷³ Jonathan R. Herman 將朱子與 Friedrich Schleiermacher (1768-1834) 與 Wilhelm Dilthey (1833-1911) 的詮釋理論略加比較，指出二者可以互補。他指出，朱子〈讀書法〉主張讀書的目的既要將所讀到的個別之「理」，與性分中所具有的普遍之「理」相印證，也要與宇宙萬化中所見的「理」印證，讀者又要尋求作者的原意。換句話說，讀書是「重構」作者創作

⁷² John B. Henderson, "Touchstones of Neo-Confucian Orthodoxy," in Ching-i Tu ed., *Classics and Interpretations: the Hermeneutic Traditions in Chinese Culture*, pp. 71-84.

⁷³ Matthew Arnold Levey, "Chu Hsi Reading the Classics: Reading to Taste the Tao—'This Is a Pipe,' After All," in Ching-i Tu ed., *Classics and Interpretations: the Hermeneutic Traditions in Chinese Culture*, pp. 245-271.

時的思想、感受、經驗。⁷⁴朱子上述的讀書法，與他對《大學》這部經典的解讀有深刻關係。最近 John Berthrong⁷⁵與成中英（1935-）⁷⁶都有論文討論朱子對《大學》的重編與解釋。

朱子〈仁說〉一文在朱子思想中特居重要之地位，劉述先考訂〈仁說〉應完成於癸巳年，正值朱子 44 歲之時。⁷⁷李明輝研究朱子的〈仁說〉及其與湖湘學派的辯論。李明輝指出：朱子提出其「中和新說」之後，其理、氣二分心、性、情三分的義理架構大體確立。接著，他與張栻（字敬夫，號南軒，1133-1180）就「仁」的問題往復辯論，而撰成〈仁說〉。大約同時，張栻亦有〈仁說〉之作。由於兩篇〈仁說〉的文字有類似之處，故引起混淆與懷疑。李明輝藉由比較朱子與張栻的〈仁說〉，突顯朱子與湖湘學者所代表的不同義理方向，他指出：大體而言，朱子繼承程頤的義理方向，湖湘學者則繼承程顥（明道，1032-1085）、謝良佐（顯道，1050-1130）、楊時（龜山，1053- 1135）的義理方向。就「天地之心」、「以愛言仁」、「萬物與我爲一」、「以覺訓仁」四點而言，張栻在前三點確能堅守

⁷⁴ Jonathan R. Herman, "To Know the Sages Better than They Knew Themselves: Chu Hsi's Romantic Hermeneutics," in *Classics and Interpretations: the Hermeneutic Traditions in Chinese Culture*, pp. 215-225.

⁷⁵ John Berthrong, "Expanding the Tao: Chu Hsi's Commentary on the *Ta-hsüeh*," in *Classics and Interpretations: the Hermeneutic Traditions in Chinese Culture*, pp. 3-21.

⁷⁶ Chung-ying Cheng, "The *Daxue* at Issue: An Exercised of Onto-Hermeneutics (On Interpretation of Interpretations)," in *Classics and Interpretations: the Hermeneutic Traditions in Chinese Culture*, pp. 23-44.

⁷⁷ 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1982），頁 139。

程顥、謝良佐、楊時所代表的義理方向，唯有在「以覺訓仁」這一點上，張栻不免隨朱子腳跟轉，而有所鬆動。此一鬆動便意謂張栻未能完全貫徹其立場，並進一步拓展理論的深度。⁷⁸

以上介紹近世東亞儒家經典傳統當中重要的本土資源——朱子的經典詮釋論——近年來的研究狀況。接著，我們轉而回顧近年來學界關於中國儒家經典在域外的詮釋發展之研究成果。

(2) 東亞儒家經典的域外詮釋：臺灣大學所推動的研究計畫，以東亞地域為研究範圍，特別注意探討儒家經典在域外地區所獲得的新詮釋，發表研究論文甚多，尤集中在以下三個地區：

(a) 臺灣：陳昭瑛研究臺灣儒學歷有年所，發表有關臺灣文學與儒學之專書四冊，⁷⁹近年集中研究《臺灣通史》一書。陳昭瑛最近研究連橫（雅堂，1878-1936）的《臺灣通史》與清代公羊思想之關係，⁸⁰她指出：連橫的《臺灣通史》完成於日據時代的臺灣，寫作年代是民國前4年至民國7年（1908年至1918年）。《臺灣通史》撰寫於中國割讓於異族之地臺灣，

⁷⁸ 李明輝：〈朱子的〈仁說〉及其與湖湘學派的辯論〉，《中國詮釋學》第1期（濟南：山東人民出版社，2003年10月），頁63-87。

⁷⁹ 陳昭瑛：《臺灣詩選注》（臺北：正中書局，1996年）；《臺灣文學與本土化運動》（臺北：正中書局，1988）；《臺灣與傳統文化》（臺北：臺灣書局，1999）；《臺灣儒學：起源、發展與轉化》（臺北：正中書局，2000）。

⁸⁰ 陳昭瑛：〈連橫的《臺灣通史》與清代公羊思想〉，收入氏著：《臺灣與傳統文化》（臺北：臺大出版中心，2005年增訂再版），頁107-124。

日本佔據臺灣作為其海外殖民地，因此，《臺灣通史》的寫作雖本於傳統中國的春秋史學，但是，在日據時代臺灣的歷史脈絡之中，卻具有反殖民主義與反帝國主義的現代意義。陳昭瑛這篇論文探索連橫的先驅人物，從而將連橫置於清代思想史的脈絡中，給予較清晰的定位。過去有關連橫及其《臺灣通史》的研究多以其為臺灣人之身份，並從臺灣史的角度立論，若涉及連橫與當代中國的關係，論述多侷限於連橫與祖國革命的關係。陳昭瑛這篇論文分析連橫史學中的「種性」思想和「國可滅，而史不可滅」的思想，與清中期至晚清的中國思想之間之關係。陳昭瑛指出，清末以來公羊家常以公羊思想議論時政者，如龔自珍（1792-1841）；也有以公羊思想撰寫通史者，如連橫。龔自珍對連橫的影響更是具有決定性。連橫再三致意的「史不可滅」的思想便是直接出自龔自珍最重要的史論《古史鈎沉論》。

陳昭瑛進一步指出連橫史學之另一重要支柱在於「種性」思想，在《臺灣通史·自序》中，連橫自述其作史目的在於「發揚種性」。晚清人物中對於「種性」、「排滿」、「光復」等系列思想的主張，與連橫最接近的當屬章太炎（名炳麟，1869-1936）。兩人之民族思想都兼具傳統性格與現代內涵。章太炎有明顯的排滿立場，連橫則暗藏反日的動機，兩人皆歸結於以「語言」、「歷史」、「風俗」來界定「民族」。陳昭瑛又分析連橫《臺灣通史》中的「民族」概念，⁸¹指出在《臺灣通史》

⁸¹ 陳昭瑛：〈連橫《臺灣通史》中的「民族」概念：舊學與新義〉，收入氏著：

的歷史脈絡中，對照於諸多「異種」的「我族」是漢族，漢族即《臺灣通史》之歷史敘述的主體，其中有舊學的傳承，春秋史學中的「華夷之辨」是連橫的理論基礎。連橫「民族」概念中的新義，主要表現在對於「自在自為」之「民族性」的理論建構。連橫不是從人種與血緣來論「民族性」，而是從人民的日常生活、風俗、地理、工藝、文學、語言等方面來論述，並將民族性提煉到「民族之魂」、「國魂」的層次。

(b) 日本：在德川時代日本思想史上，中國儒家經典獲得嶄新的詮釋，這是近年來漢語學術界的一項研究重點。黃俊傑在 2000 年撰寫〈東亞儒學史研究的新視野：儒家詮釋傳統研究芻議〉一文，揭示東亞儒學史研究的一個新的可能性。這篇論文提出以東亞儒者對儒家經典之詮釋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。黃俊傑也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」，他並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。⁸²

《臺灣與傳統文化》，頁 125-144。

⁸² 黃俊傑：〈東亞儒學史的新視野：儒家詮釋傳統研究芻議〉，收入氏著：《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2004），頁 1-38；本文有英譯本：Chun-chieh Huang, tr. by Scott Cook, "A New Perspective in the History of East Asian Confucianism: Some Reflections on Confucian Hermeneutics," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. II, No. 2 (June, 2003), pp. 235-260。

17世紀日本古學派大師伊藤仁齋將《論語》推崇為「最上至極宇宙第一書」，⁸³伊藤仁齋對《論語》的解釋深具意義。黃俊傑撰文分析伊藤仁齋對《論語》這部經典的詮釋，他認為：伊藤仁齋的論語學代表東亞儒學經典詮釋學的一種類型——作為護教學的經典詮釋學。這種類型的東亞詮釋學，以經典註疏或解釋作為手段，企圖達到激濁揚清，重構經典原義，並批駁異端的目的。伊藤仁齋這種深具護教學特質的經典詮釋學，在方法學上企圖透過訓詁學手段，以解決經典詮釋學的問題。伊藤仁齋的訓詁學方法的具體操作，就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返原，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。伊藤仁齋很細膩且精巧地將孔子所說「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。伊藤仁齋具有遨翔天際的蒼鷹一般的眼力，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。相對於18、19世紀清儒對《論語》

⁸³ 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），第3卷，論語部一，頁4。

「吾道一以貫之」這一章的爭辯，伊藤仁齋目光如炬，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。伊藤仁齋的論語學企圖達到的「言後之意」，在於闢佛老、批宋儒，重建孔學中的「道」之「古義」。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。伊藤仁齋這種作為護教學的經典詮釋學，與 18 世紀中國的戴震的經典詮釋學頗可比而觀之。⁸⁴

黃俊傑接著撰文以 18 世紀大阪懷德堂儒者中井履軒（1732-1817）為中心，探討中井履軒對朱子的批判。這篇論文指出：中井履軒的朱子學批判扣緊「心與理之關係」此一朱子學中心課題，他循朱子建構形上學世界之舊軌，通過重新註解《四書》而對朱子學造成致命的重擊。中井履軒在歷史脈絡中解讀古典，對古典採取「概要式」閱讀，而不是朱子及宋儒的「對話式」閱讀，從而將朱子思維世界中的「認知心」轉為「道德心」，主張「理」的內在性，放棄朱子向外覓「理」之「格物致知」的支離事業。由於對「心與理之關係」這個問題的大翻轉，中井履軒很具說服力地顛覆了朱子學。

黃俊傑在本文中指出：18 世紀的東亞思想世界中，朱子學受到強烈的批評。從 11 世紀的二程兄弟到 12 世紀的朱子苦心孤詣所建構以「理」作為基礎的形上學世界，遭受到來自清代

⁸⁴ 黃俊傑：〈伊藤仁齋對《論語》的解釋：東亞儒家詮釋學的一種類型〉，《中山人文學報》第 15 期（高雄：國立中山大學，2002 年 10 月），頁 21-44，收入氏著：《德川日本論語詮釋史論》（臺北，臺大出版中心，2006），第

(1644-1911)中國、德川時代日本以及朝鮮等東亞儒者無情的攻擊與批判，其中較為雄渾有力的當推德川初期 17 世紀古學派大師伊藤仁齋、18 世紀中國的戴震，以及 18 世紀下半葉的中井履軒。中井履軒反朱這個個案，顯示不論是從反朱的途徑（重新註解《四書》）或反朱所扣緊之中心問題（「心與理之關係」），皆在朱子學影響之下。由此可以反映朱子學在東亞近世儒學史上無可取代的地位。⁸⁵

在東亞思想史上，中日之間交流密切，日本儒者詮釋中國儒家經典時，也呈現許多問題。黃俊傑撰文以若干德川時代日本儒者為例，分析在中日文化思想交流過程中，在中華文化的接受者——日本儒者之「文化身份認同」內涵中，所引起的變化。日本儒者雖然心儀儒學，醉心於孔孟思想原鄉，慨然以道自任，但是，他們畢竟生於日本的文化風土之中，他們一方面既被日本文化所塑造，另一方面也創造日本文化，他們對日本文化的認同無疑地居於最根本、最核心的地位，所以 17 世紀的山鹿素行宣稱：「本朝之為中國，天地自然之勢也」，18 世紀的五井蘭州（1697-1762）斥責「日本近世文人，乃稱為中國中華，是甘以夷狄自處也」，凡此種種之言論皆可反映：在日本儒者「文化身份認同」世界裡，日本文化實居首出之地位。

但是，對德川時代日本儒者而言，孔孟思想及其價值，是

4 章，頁 107-144。

⁸⁵ 黃俊傑：〈中井履軒對朱子學的批判：從《四書》的再詮釋出發〉，收入氏著：《東亞儒學史的新視野》，頁 209-240。

來自異國的精神的召喚，他們雖不能至，但心嚮往之。中華文化是日本儒者「文化身份認同」的第二個對象。因此，中日文化在德川儒者身上產生拉鋸張力實屬事所必至，理所當然。黃俊傑指出：德川儒者較常運用的紓解中日文化認同張力的策略有二：第一是將朱子學中的「理」視為普遍性的原理，用以論證中日文化及其價值有其普同性，從而消弭兩者之衝突。第二，許多德川儒者也非常強調：儒學如果想要在日本落地生根，必須完全日本化，才能適應日本的思想風土。⁸⁶

中日儒學交流史所見另一個問題是中華文化價值與日本地域特性之張力的問題。黃俊傑以德川時代日本儒者對《論語》與《孟子》的反應與解釋為例，說明在中日思想交流史中，孔子與孟子思想中具有強烈的中華文化色彩的價值理念，經過日本儒者的重新詮釋，以適應日本特殊的文化思想風土與社會政治環境。《論語》中「道」，德川儒者理解為「先王之道」，這種新解釋減低了在「王」與「道」不合一的狀況下，儒者所面對的抉擇的困境。

孔孟政治思想對德川日本政治體制，有某種潛在的威脅，所以，德川儒者以「先王之道」解孔子的「道」，可說拆除了孔子政治思想中可能引爆的雷管，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「文化身份認同」

⁸⁶ 黃俊傑：《德川日本論語詮釋史論》，第2章，頁69-106。

解構「夷夏」之防中的「政治身份認同」，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，指孟子為「亂聖人之道」者有之，斥孟子為「仁義之賊...聖人之大罪人」者亦有之，甚至亦有 20 世紀漢學家對「中國國體易姓革命之不幸」不勝其哀惋之情！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。⁸⁷

由於中日之間社會政治結構以及思想風土的差異，所以，中國儒家經典中的若干關鍵性的概念或命題，在德川時代日本，獲得不同的新詮。黃俊傑以《論語》的重要篇章為例分析日本儒者的《論語》新詮及其思想史的涵義。黃俊傑分析朱子對孔子「吾道一以貫之」解釋之典範，及其所引起的後儒之批判，指出朱子詮釋典範融舊鑄新之內涵，並簡別朱子立論之方法論基礎在於其傾向個體論之「理氣相即」之立場。

黃俊傑指出，在《論語》中的「吾道一以貫之」一語的詮釋史上，南宋大儒朱子實居分水嶺之地位。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

⁸⁷ 同上註。

位。13世紀以後，追求景從朱子對孔子之「道」的詮釋典範者固然甚多，但批判攻擊者亦不在少，約可分為兩大陣營：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。⁸⁸

但是，孔子所說「吾道一以貫之」這句話，卻在日本與朝鮮引發不同的解讀，其間之異同在東亞比較思想史上深具意義。黃俊傑以德川時代三百年間日本儒者對孔子所說「吾道一以貫之」一語的解釋為中心，先分析各家詮釋言論之內容，再從東亞比較思想史角度，探討日本儒者對「吾道一以貫之」的解釋之特點，以釐定日本儒學思想之特質。

日本儒者將孔子「一以貫之」的「道」解釋為「先王之道」，是具體的制度施設與人為造作，而不是抽象的形上之「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。德川時代日本儒者對孔子「吾道一以貫之」一語的解釋，部份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

⁸⁸ 黃俊傑：〈朱子對孔子「吾道一以貫之」的詮釋及其所引起的批判〉，《法鼓人文學報》創刊號（2004年7月），頁19-38，收入本書第7章。

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。黃俊傑探討德川時代日本儒者對孔子「吾道一以貫之」一語的解釋，發現日本儒者傾向於從先王所作出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，也才取得了意義。⁸⁹

孔子自述其心路歷程，有「五十而知天命」一語，在東亞各地亦激起儒者不同之詮釋。黃俊傑又以孔子所說「五十而知天命」這句話為中心，檢討二千年來中日韓儒者對這句話的解釋，區分為「決定論」與「自由意志論」兩大解釋傳統，到了當代中日學者手中，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」。

黃俊傑分析兩千年來東亞儒者解釋「五十而知天命」時所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。從東亞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「具體性」的思維習慣。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

⁸⁹ 黃俊傑：《德川日本《論語》詮釋史論》，第7章，頁227-260。

格，更是一種典型的具體性思考方式。所以，具體性思維傾向在東亞儒家經典詮釋傳統中，實居於舉足輕重的地位。⁹⁰

在德川日本思想史上，古學派是一股重要主流思潮。楊儒賓近年來有心於將德川日本「古學派」置於東亞「近世儒學」脈絡中加以思考。楊儒賓認為近世儒學與理學的概念高度重疊，理學由中國而韓國而日本，其間之差異面與連續面皆相當顯著。楊儒賓認為日本古學派思想主要是對程朱學派的反動，其經史詮釋之進路與整體哲學立場之預設，均有強烈的反朱學色彩，古學派與理學一般注重經驗、歷史、物質的思潮有類似的問題意識與解決的答案。這般思潮將其形上預設建立在「氣」的基礎上，楊儒賓稱之為「元氣論」，或簡稱為「氣論」。

楊儒賓從 2000 年以降撰寫一系列論文，均沿著「古學—氣學」的思想脈絡進行研究。楊儒賓撰〈論孟或六經〉一文，認為「古學—氣學」這股思潮雖同樣抨擊程朱的超越的性理觀，他們同樣要求回歸到儒家的原始經典，但因為關懷不同，所以訴求的依據也不一樣。日本的伊藤仁齋與中國的戴震這類的思想家，要求回歸到《論》《孟》，他們重視的是所謂「間主體性」的道德，這種道德是「倫理」一辭最確切的定義。中國的顏元與日本的荻生徂徠則主張回歸六經，他們重視的是以社會價值為導向的道德，這可以稱為制度論或禮之道德。這兩種選擇分別代表不同的世界觀。⁹¹

⁹⁰ 黃俊傑：《德川日本《論語》詮釋史論》，第 8 章，頁 261-306。

⁹¹ 楊儒賓：〈論孟或六經——近世東亞儒家思想史上兩種類型的回歸經典運

楊儒賓又撰〈葉適與荻生徂徠〉一文，他認為葉適與徂徠年代不同，聲聞不相及，而且毫無學問相承之關係，然而兩人同樣重視六經，同樣重視制作的觀念，同樣以禮樂為制作論的主要內容，而且同樣重視氣質之性，但也同樣反對宋儒的天道性命之理論。楊儒賓認為葉適與荻生徂徠之間的相同不是偶然的，因為他們的問題意識相同，論敵相同，思想的資源也相同，所以最後提出的答案也相似，他們的學問可稱作「皇極之學」，這是近世儒學中一支尚未被充分正視的學問。⁹²

楊儒賓所撰〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉一文，乃是作為「古學—氣學」派的反命題而提出，「古學—氣學」派儒者通常都極反對宋儒的變化氣質之說，他們認為人性只有一種，沒有超越的義理之性這一回事，所以學者首務乃是發揮氣質，因材施教，顏元與徂徠言之尤切。這篇論文分析古學與氣學所面對的「變化氣質之說」的內容，並從工夫論的角度，分析宋儒三個主要的概念：「變化氣質」、「養氣」與「觀聖賢氣象」。這三個概念雖然主要由張載、程頤及程顥分別提出，但它們其實可以視為同一種工夫論的不同方向。這樣的工夫論後來形成理學的大論述，程朱陸王無不遵循。理學家的工夫論不能只視為公民修養或者精神修養，它是建立在性命之學基礎上的修養方式，而這樣的性命之學又是奠定在儒家的身體觀之上面。理學家強調學者必須轉化構成個體性原理的氣質之性，讓

動》，《清華學報》新32卷1期（2003年10月），頁87-115。

⁹² 楊儒賓：〈葉適與荻生徂徠〉，收入張寶三、楊儒賓編：《日本漢學研究初探》（臺北：臺大出版中心，2004），頁109-138。

它清通至極，最後與先天的天地之性合而為一，這才是工夫的究竟。一旦學者轉化氣質有成，他的全身會顯現某種的道德光輝，這就是有道氣象，聖賢的有道氣象就是聖賢氣象，學者觀聖賢氣象可以聞風興起，這也是一種修養。楊儒賓在本文中也探討學者變化氣質與養氣的工夫，都預設著以「養心」為主，「養氣」及「復禮—格物」為輔，但程朱學派對「復禮—格物」的功效看得比較重。⁹³

楊儒賓近年來所撰論述東亞氣學思想的一系列論文，深具創意，貢獻甚大，他的研究提示我們在東亞各國儒學思想中，潛藏巨大的「家族類似性」。這種儒家的「家族類似性」，在以身體哲學為其基礎的「氣論」之上，表現得最為深切著明。楊儒賓上述的研究，與他長期以來的學術關懷一脈相承，均與儒家身體觀有深刻關係。⁹⁴

儒家經典在異域日本的新詮釋，方面甚廣，除了上述黃俊傑與楊儒賓的研究之外，張崑將最近發表新書，集中討論德川日本「忠」「孝」這兩個概念的發展。⁹⁵張崑將這本新書旨在分析日本近世「忠」「孝」兩種思維的典型，而以陽明學者從中

⁹³ 楊儒賓：〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，《漢學研究》19卷1期（2001年6月），頁103-136。

⁹⁴ 參看楊儒賓編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993）；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）。

⁹⁵ 張崑將：《德川日本「忠」「孝」概念的形成與發展》（臺北：臺大出版中心，2004）。該書原係作者臺灣大學歷史研究所博士論文（2002），原題《日本德川時代「至孝」與「純忠」思維的典型》，經修訂後出版。

江藤樹到大鹽中齋所強調的「孝」，與兵學者從山鹿素行到吉田松陰所著重的「忠」作為分析的主軸。張崑將指出德川日本的陽明學者與兵學者都具有本土性的神道意識，所以他這本書也追溯日本傳統思維方式的特色，探討近世日本思想家「忠」、「孝」的兩種純粹思維之典型。這種植根於傳統的神道宗教意識，就是提供「忠」與「孝」的超越原理之根據，因此，在理論上與實踐上，恰可作為幕末水戶學者與勤皇學者倡導「忠孝一體」的最佳思想資源，並成為近代日本「祭教政」三位一體的理論基礎。這與中國以「仁本論」作為超越原理相當不同。張崑將企圖從這個角度觀察中日兩民族對於道德單位觀念的重要歧異。

張崑將這本書從「內在」與「外在」兩種比較研究方法分析上述課題。在內在研究法上，比較中日道德單位觀念如「忠」、「孝」、「仁」之思想內涵，並比較一些原理性如「自然」、「心性」、「良知」，以及有關行動論的「萬物一體」、「知行合一」、「殺身成仁」等概念。在外在研究法上，則比較中日時空脈絡性差異所產生的不同思想，如從德川初期反朱子學的思潮入手，並比較在封建體制下產生的「忠」、「孝」之衝突與中國家族觀與「士論」責任感的不同。

本書篇幅甚多，在日本儒學史研究中頗有其創見。張崑將首先提煉出德川日本「忠」、「孝」的兩種思維典型，從日本思想脈絡中獨特的「自然觀」與「純粹經驗」的思維方法入手，使讀者可以更直接掌握日本從前近代到近代思想精神的發展

脈絡。張崑將並由此檢討一般學者認為日本德川社會的「忠」優於「孝」的印象。張崑將認為日本德川社會中《孝經》或「孝」的思想被當作淺顯易懂，與神秘性乃至宗教性的理解有關，因為日本人傳統的自然觀，本有宗教性或神秘性的傾向，所以較能從神秘性的角度理解《孝經》思想。所以，日本後期水戶學者所喊出的「忠孝一體」之口號，都是依託「忠」與「孝」在神話中的宗教性與政治性的功能，而強調「祭政一致」的國體，因此日本思想家所思考的「孝」，常常不是只如中國基於父子血緣關係，而是根據有神秘感通的擬血緣意義的道德或政治之功能，進一步強調「孝」。如果就這個意義而言，「忠」與「孝」的政治功能幾乎一致，所以張崑將認為日本所出現的不是「忠德優先」，而是「忠孝一致」的價值取向。

其次，本書的另一創見在於彌補對於具有特色的日本傳統「自然觀」研究的不足，藉以分析日本儒學思想史的特色，而且將它與中國儒道的自然觀互作比較，更能清楚看出日本思維方式及內涵的特色。在日本德川儒學思想史的研究中，一般的思想史研究者，常忽略日本特殊的「自然觀」思維具有「無限」、「神秘」與「感性」的特色。換言之，日本傳統的「自然觀」具有濃厚的本土宗教意識，卻沒有「本質」、「本性」、「條理」的特徵。因此，如果正確掌握日本傳統的自然觀特色，將能更進一步深入瞭解日本前近代的思維特色。張崑將這本新書正是這種新研究的先聲。

最後，張崑將從「體」「用」論觀點，分析儒學道德觀念

的「仁」、「忠」、「孝」在中日兩國之差異。就目前的研究狀況而言，並無學者研究日本兵學者與陽明學者的「忠」、「孝」思想的問題，並將日本的「忠」、「孝」思想與中國儒學的「仁」思想加以比較。在中國思想史中，陽明學者並未發展出「孝」的本體論思維，而日本陽明學者自始就有「退仁進孝」的本體論，「仁」的道德本體被稀釋為道德之「用」。張崑將由此說明在中國儒學中，「孝」是為現象經驗的「至德要道」，是道德之「用」，而在日本「即事言理」的思維下，將「孝」提升到「本體」的地位，但這是稀釋理性的道德本體，而代之以感性的神通宗教手段而取得的。兵學家則以「忠」作為超越原理，「仁」成為次要之德，一切行為以「忠」作為最後判準，因而「忠」成為先驗的形上概念，這也與中國儒家所論的「忠」德內涵相異。總之，張崑將從儒學體用論的觀點，一針見血地指出中日思想家在思考這些儒學單位觀念的差異之處，並進一步掌握日本思想家的特殊思維。

中國儒家經典之東傳日韓等周邊地域，雖然是在東亞文化圈內，但是，中日韓三國畢竟文化風土不同，社會人情互異，源自中國的儒家經典東傳之後，朝鮮與日本的經典解釋者必須在跨文化的情境與脈絡中有所調融於其間，使儒家經典中的價值體系更能適應日韓的風土，並廣為彼邦人士所接納。

日本思想家重新解釋中國儒家經典以適應日本思想風土的方法甚多，黃俊傑認為較常見的方法是在中日思想之間進行一種所謂「脈絡性的轉換」之工作。所謂「脈絡性的轉換」指：

將原生於中國文化脈絡的諸多儒學經典中的概念或價值觀，置於日本文化或思想家之思想體系的脈絡之中進行新的解釋。這種跨文化的脈絡性的轉換工作，涉及文化的整體性以及思想家的個別性兩個不同層次的脈絡，也激發諸多跨文化的經典詮釋之問題。

黃俊傑以日本儒者解釋儒家經典中的「中國」一詞之言論為例，論證日本儒者所進行的「脈絡性轉換」，常以先將經典中之概念加以「去脈絡化」為其前提，這種「去脈絡化」的工作缺乏方法論上的合法性，而且也與中國儒家經典作為體驗之書的基本性質有所扞格。黃俊傑又追溯古典儒家的思想傳統所提供的經典閱讀的「脈絡性轉換」的方法論資源，尤其是孟子所提出的「知人論世」說與「以意逆志」說，確實是使「脈絡性轉換」成為可能的重要途徑。他認為，從中日比較思想史的視野來看，跨文化情境中經典詮釋的「脈絡性轉換」，既展現「共相」與「殊相」之間的張力，也展現超時空的「概念化」與在時空之中的「脈絡化」兩者間的張力。⁹⁶

(c) 朝鮮：中國經典在東亞異域的新詮，近年來另一個研究重點地區是韓國。在朝鮮朝時代，朱子學蔚為主流，流行甚廣。⁹⁷近年來在朝鮮朱子學發表論著較多的是李明輝與楊祖漢。

⁹⁶ 黃俊傑：《德川日本《論語》詮釋史論》，第2章，頁39-68。

⁹⁷ 參考錢穆：〈朱子學流行韓國考〉，《新亞學報》第12卷（1997年8月），頁1-69。

李明輝近來在其專著《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》中，以李滉與奇大升（高峰，1527-1572）的辯論為例分析中國的宋明儒者根據其各自的義理間架對孟子的「四端之心」提出不同的詮釋。其中，朱子根據其理、氣二分心、性、情三分的義理間架所提出之詮釋對後世的影響最大，對朝鮮儒學的影響尤其具有決定性。因此，朝鮮儒者對孟子「四端之心」的詮釋必須面對雙重的文本，即孟子與朱子的文本，這使得朝鮮儒學中關於「四端之心」的詮釋與辯論呈現出極其複雜的面貌。李明輝這篇論文以朝鮮儒者李退溪與奇高峰關於「四端之心」的辯論為例，析論這種複雜性。李明輝指出：李退溪對「四端之心」的詮釋較合乎孟子的文本，但他爲了遷就朱子的義理間架而搖擺不定。奇高峰則是根據朱子的義理間架來質疑李退溪的詮釋，但也沿襲了朱子對孟子文本的曲解。⁹⁸

李明輝接著處理韓儒李退溪與奇高峰曾針對「四端七情」的問題所進行長達七年（1559-1566）的辯論。在李退溪與奇高峰辭世之後，1572年由於成渾（牛溪，字浩原，1535-1598）寫給李珥（栗谷，1536-1584）的一封信，又重啓四七之辯，雙方有9次的書信往還。李明輝指出：成牛溪爲李退溪的觀點辯護，李栗谷則嚴守朱子的觀點，批判李退溪之說，而引奇高峰爲同調。相較於上一場辯論之思想性，這次辯論偏重於經典詮釋，尤其是對朱子文本的詮釋。辯論的主題環繞著「天地之

⁹⁸ 李明輝：〈李退溪與奇高峰關於四端七情之辯論〉，收入氏著：《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》（臺北：臺大出版中心，2005）第六章，頁213-262。

性／氣質之性」、「道心／人心」之說，以及朱子的理氣論而展開。最後，李栗谷提出「理通而氣局」之說，以取代李退溪的「理發而氣隨」之說。⁹⁹

楊祖漢新撰《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》一書，討論韓儒在朝鮮的第一次有關儒家哲學的重要辯論。楊祖漢對相關文獻進行深入疏釋，認為李晦齋對朱子思想的理解頗為正確，表現了朱子思想的某些特色，而與李晦齋辯論之曹漢輔，則有陸王哲學的思想傾向。¹⁰⁰

楊祖漢近年來集中研究朝鮮儒者對所謂「四端七情」的論辯。「四端七情」的問題意識源出於孟子，「四端七情之辯」由李退溪與奇高峰開端，兩者之間對這個問題有四次書札往復，思想內容十分豐富；楊祖漢就前二次往復之文獻摘要疏釋，分析李退溪與奇高峰二人的思想。李退溪雖是韓國朱子學巨擘，但相較而言，奇高峰之說更合乎朱子的理氣心性論。奇高峰以四端七情之分為偏全之不同，李退溪則以四端發於理，七情發於氣，二者雖同是情，而根源有所不同。李退溪之說，將朱子對孟子的詮釋與孟子的原義結合為一。但將這兩種不同的義理型態結合為一，反而引生出種種理論上的困難，所以引起奇高峰的質疑。依照朱子學的脈絡，奇高峰的質疑是合理的，但李退溪之說頗能顯示孟子學自律道德的某些特色。楊祖漢又指出

⁹⁹ 李明輝：〈李栗谷與成牛溪關於四端七情之辯論〉，收入氏著：《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》，第7章。

¹⁰⁰ 楊祖漢：〈李晦齋、曹漢輔「無極太極」的論辯〉，收入氏著：《從當代儒

李退溪所說的「理發」，確是「理」有其活動性之義。他雖爲了照顧到朱子的理氣論，而說「四端」亦有「氣」，「七情」亦具「理」，但是他堅持「四端」「七情」是兩種不同之情。他由「四端」之爲純善之「情」，以證「四端」必爲「理」發，亦合於孟子之意。¹⁰¹

李退溪在朝鮮儒學史特居重要之地位，楊祖漢探討李退溪的「理發」之說，他分析李退溪晚年提出的「理到」說，確認李退溪主張「理」這個概念具有活動性。從金長生（沙溪，1548-1631）與鄭經世（愚伏，1563-1633）對「理到說」的論辯之中，楊祖漢認爲李退溪、鄭愚伏一系與李栗谷、金沙溪一系之思想型態確有不同，而這種不同之關鍵就在於「理」是否具有活動性之上。楊祖漢認爲，如果肯定孟子所說的「四端」是純粹至善的，則「理」便必有其活動性；而如果「理」有其活動性，則必可肯定逆覺本心之工夫；而由於有這種工夫，儒家內聖之學與成德之教乃有真實之根據。¹⁰²

楊祖漢也扣緊朝鮮儒者對孔子所說「下學而上達」的詮釋，分析與李退溪同年的另一位韓國名儒曹楨（南冥，1507-1572）的思想。曹南冥對李退溪與奇高峰關於「四端七情」之辯論，表示不以爲然，更斥奇高峰爲欺世盜名。曹南冥

學觀點看韓國儒學的重要論爭》（臺北：臺大出版中心，2005），頁 1-61。

¹⁰¹ 楊祖漢：〈李退溪與奇高峰「四端七情」之論辯〉，收入氏著：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》，第 2 章。

¹⁰² 楊祖漢：〈四端七情之辯與成德之教〉，收入氏著：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》，第 3 章。

認為談論天理，必須以能孝弟、盡倫常之道為前提。曹南冥一生重視進退出處，不肯曲學阿世，很能表現儒家重踐履、重視人之行為品格之特色。曹南冥之論亦顯示了當時韓儒對四、七之辯的另類評論。楊祖漢在本文中亦比較曹南冥、顧炎武（亭林，1613-1682）及朱子對「下學而上達」的詮釋，並且探討孔子言下學上達的原義。¹⁰³

以上回顧近年來有關中國儒家經典在東亞周邊地區如韓國、日本、臺灣各地之詮釋的研究論著。從上文對相關研究現況的回顧，我們可以看出：中國經典解釋在域外的發展這一個研究領域，實在潛藏著巨大的學術能量。中國儒家經典是東亞各地儒學發展的公分母，它在東亞周邊地域由於獲得異域學者的新詮，而激發了「非漢的儒學」與「邊緣的儒學」，其中的歷史脈絡固然與中原儒學（如宋明理學）不同，其哲學問題也與中原迥異，值得深入探討。

從東亞比較思想史的角度來看，中國文化是東亞各地區思想家心目中一個巨大的「他者」。中國儒家經典是他們精神上的原鄉，但是却又是他們政治上的異國，尤其是當這個既是文化原鄉又是政治異國的大明帝國（1368-1644），在1644年被非漢的女真人所滅，並建立異族政權的大清帝國時，對日本與朝鮮儒者的震撼，絕不下於處於「天崩地裂」的「亡天下」時代的中國儒者如顧炎武、王夫之（船山，1619-1692）或黃宗羲

¹⁰³ 楊祖漢：〈曹南冥對四七之辯的批評及論下學而上達〉，收入氏著：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》，第4章。

等人所感受的震撼。這就是山崎闇齋對門生提出：「方今彼邦，以孔子爲大將，孟子爲副將，牽數萬騎來攻我邦，則吾黨學孔孟之道者爲之如何？」¹⁰⁴這個假設性問題時的歷史情境。處於這種「文化自我」與「政治自我」兩分的情境中的日本與朝鮮或臺灣儒者，解讀中國儒家經典中的若干名詞或概念如「中國」、「華夷之辨」、「四端」、「七情」、「性」、「命」、「理」、「氣」等之時，必須在不同的文化情境或思想脈絡中，進行某種「脈絡性的轉換」，¹⁰⁵以促使中國經典適應異域的思想風土，並植根於異域文化土壤之中，再度綻放異彩。這種思想史的轉折變化極具東亞文化特色，值得我們注意研究。

三、東亞儒家經典詮釋傳統研究的展望

在東亞思想史發展過程中，經典既像是中古歐洲的羊皮紙（palimpsest），也像是武器庫，並且發揮兩者的作用。我說儒家經典像是「羊皮紙」，是指在近兩千年來的東亞思想界中，儒家經典的解釋者不斷地對經典提出新詮，宛似中古歐洲人在珍貴的羊皮紙上寫文章，但是東亞後起的儒者又在前人解釋的基礎上別創新解，很像羊皮紙上文章的新作者擦拭羊皮紙上的舊文章另撰新作。東亞的經典解釋者何以並如何擦拭前人在作

¹⁰⁴ 原念齋：《先哲叢談》卷三（江戶：慶元堂、擁萬堂，文化13〔1816〕年），頁4-5。

¹⁰⁵ 參看黃俊傑：《德川日本《論語》詮釋史論》，第2章，頁39-68。

爲羊皮紙的經典上所留下的舊說？如何踵武前修，出新解於陳編？他們的經典新詮，又如何影響後人之解釋？凡此種種問題，都值得我們深究。我說儒家經典像是「武器庫」，是指東亞儒家經典解釋社群常在政治領域進行對話，例如漢代鹽鐵辯論中的賢良與文學雙方人士，引經據典均有其政治立場與動機；德川時代日本儒者爭辯孟子的湯武放伐論，又何嘗不是政治立場在經典解釋上的表現？東亞解經者常將經典當作武器庫，這個庫房紫電青霜，大小武器應有盡有，他們可以隨時入乎其中，選取武器，出乎其外，以與當代政敵從事意識型態的戰爭。總之，既是羊皮紙又是武器庫的儒家經典，確實是兩千年來東亞思想變化轉折的公分母，又是溫度計。

現在，我們可以在現有研究成果的基礎，對未來研究的課題，提出以下新的展望：

（一）東亞儒家經典詮釋傳統的方法論及其解經策略

從上文對中外學界有關這個領域諸課題的研究成果所進行的回顧，我們可以發現以「第一序」研究性質之論著居大多數。換言之，截至目前爲止中外相關研究成果，仍集中於解明某特定思想家或經典詮釋者對某經典或某特定議題之解釋內容。在現有研究成果的基礎，未來的研究新課題，將是屬於「第二序」問題的研究，也就是屬於所謂“understanding of understanding”性質的研究。這個屬於「第二序」的研究，可以集中在東亞儒者釋經的方法論及其解經策略。

我們以近年來關於《論語》的研究為例，說明上項研究新課題。關於《論語》的研究論著車載斗量，如夏夜繁星，難以勝數。1937年高田貞治編著《論語文獻・註釋書》¹⁰⁶乙冊，考察的重點是中國《論語》的註釋，略及日本之《論語》解釋。本書重點係文獻介紹，思想史的分析非其重點，而且涵蓋的範圍止於戰前，並不包括戰後重要成果，尚有所不足。前輩學者藤塚鄰所撰《論語總說》¹⁰⁷乙書，堪稱細密，但僅其書第三篇論述荻生徂徠之《論語徵》及其對清儒之影響，蓋其書之重點在中國而不在日本也。松川健二所編《論語の思想史》¹⁰⁸乙書，集 18 位學者之力，分論自漢至清的中國論語學發展史，僅以四章篇幅論朝鮮及日本之論語學，日本部份則僅論伊藤仁齋及荻生徂徠對《論語》之解釋，其不足之處實皎然可見。更重要的是，這部書所收的 28 篇論文的内容，均屬「第一序」性質的研究，各章分論揚雄、王充、何晏（平叔，？-249）、王弼、皇侃（488-545）、韓愈、張載、二程、謝良佐、陳祥道、張九成等人，以至劉寶楠（1791-1855）、李退溪、林羅山、伊藤仁齋、荻生徂徠對《論語》的解釋言論，各篇論文分別而言均是思想史佳作，例如從朱子《論語集注》看理學的成熟，從劉寶楠《論語正義》看清代考證學的集大成等。但是，本書各章極少涉及數千年來中日儒者解釋《論語》時的方法論預設及其解釋策略等屬於「第二序」的問題。同樣的狀況也出現在松川健

¹⁰⁶ 高田貞治編著：《論語文獻・註釋書》（東京：春堂陽書店，1937）。

¹⁰⁷ 藤塚鄰：《論語總說》（東京：國書刊行會，1949、1988）。

¹⁰⁸ 松川健二編：《論語の思想史》（東京：汲古書院，1994），此書已有中譯

二所撰《宋明の論語》¹⁰⁹一書之中。《宋明の論語》一書從《論語》中選取 20 章如「學而時習之」、「吾道一以貫之」等具有思想深度各章，探討宋明儒者對這 20 章的詮釋言論。本書蒐集資料頗稱完備，但松川健二基本上僅是針對宋明儒的《論語》言論，從思想史觀點略加引伸，全書的分析並未涉及宋明儒解經的方法論問題及解經策略之問題。

關於中國《論語》詮釋史最近的研究論著則有 John Makeham 的新著。¹¹⁰Makeham 的新著探討何晏（約 190-249）的《論語集解》、皇侃的《論語義疏》、朱子的《論語集注》以及劉寶楠與劉恭冕（1821-1880）的《論語正義》等四部註釋《論語》的專著。Makeham 選擇上述四位《論語》的解釋者，一方面取其在《論語》解釋史上的時代代表性，另一方面也希望從其中觀察中國注經傳統的轉折變化及其詮釋學涵義。但是，就東亞《論語》詮釋史所見為數眾多的作品而言，Makeham 這部新書只是漫長旅程的起點而已，未來可以進一步展開的研究方向甚多，有待我們加以開發。

我認為，未來的《論語》研究可以從兩個方向進行，第一個方向是東亞《論語》詮釋史料的編纂及集釋，這項工作基本上可以《無求備齋論語集成》為底本，進行點校，因其版本較

本：林慶彰等譯：《論語思想史》（臺北：萬卷樓圖書公司，2006）。

¹⁰⁹ 松川健二：《宋明の論語》（東京：汲古書院，2000）。

¹¹⁰ John Makeham, *Transmitters and Creators: Chinese Commentators and Commentaries on the Analects* (Cambridge and London: Harvard University Asia Center, 2003).

佳故也。除依照已有版本進行點校選編選出《論語》書中較具思想深度的各章之詮釋資料之外，可以從某些彙注書籍中，輯出某些佚書，如從朱子編纂的《論語精義》，蒐集二程、張載以及門下諸子的語錄彙編，從中可以輯出二程、張載、呂大臨、范祖禹（淳夫，1041-1098）、謝良佐、游酢、楊時、侯仲良、尹惇等人的論語詮釋，由此對程門的異趨，當能得到進一步的理解。宋末以降疏解朱子《集注》的幾本重要書籍，如趙順孫的《論語纂疏》、胡炳文的《論語通》、以及胡廣的《論語集注大全》等，則可以輯出包括黃榦、胡泳、輔廣、馮椅、饒魯、蔡模、胡炳文、陳埴、陳櫟等人的《論語》詮釋，由這些朱子後學的詮釋中，當可對朱子逝世後朱學的分途發展，以及由南宋末到明初的儒學開展，有進一步的認識；而這些以往較不受重視的儒者，其思想內涵或許可以藉由這些《論語》詮釋文字的輯出，得到進一步的開發。

第二個方向就是從上述東亞儒者詮釋《論語》的言論中，進一步探討：東亞儒者解釋《論語》所依憑的方法論預設何在？此種方法論預設導引出何種詮釋的言論？舉例言之，一個在方法論上採取「整體論」立場的東亞儒者，對於孔子所說的「吾道一以貫之」一語的解釋，必然強調「道」的整體性，主張「一本」優先於「萬殊」並較「萬殊」重要。但是，一個傾向於方法論的「個體論」的儒者，當會主張必先理解萬事萬物的「分殊之理」，才能加以「一以貫之」，從而契入「一本之理」。不同的方法論立場，也使兩千年來中日韓儒者對於孔子的「道」

提出各種不同的解釋。

以上是第一個未來可能的研究新課題。

（二）東亞儒家經典詮釋傳統的東亞文化特質

儒家經典是東亞各國儒家知識份子的共同文化資源，也是他們思想發展的出發點。儒家經典以「經世」為其核心價值，¹¹¹東亞儒者思想雖有異趣，但多半將儒家經典中的所謂「道」，理解為「人倫日用當行之路」，¹¹²主張不可「外人倫而求道」。¹¹³因此，兩千年來東亞儒家經典解釋史在很大的程度之內實可視為「實學」思想發展史。東亞多數儒家學者皆尚具體而不喜蹈空，崇實測而不尚冥思，體孔子「一貫之道」於人倫日用之間。東亞儒家經典詮釋傳統深具實踐詮釋學（praxis hermeneutics）之意涵，充分體現東亞文化之特質。

我們解明東亞儒家經典詮釋學之作為實踐詮釋學性格之方法，固然可以多元多樣，但其中一種較為切實可用的方法，就是將經典詮釋之變化，置於東亞歷史轉型期的歷史脈絡中加以考察。

¹¹¹ 陸象山說：「儒者雖至於無聲、無臭、無方、無體，皆主於經世。」見陸九淵：〈與王順伯〉，《陸九淵集》（臺北：里仁書局，1981），卷2，頁17。

¹¹² 伊藤仁齋：《語孟字義》，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。

¹¹³ 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。

正如本文第二節所指出的，在東亞各國歷史扉頁快速翻動的年代中，如中國的春秋戰國時代、秦末漢初、魏晉南北朝、隋末唐初、唐末五代、宋元之際、明末清初、清末民初等，日本的德川初期、幕末維新時期，朝鮮朝末期西力東漸之際，以及臺灣乙未割臺之際等時期，經典解釋均與權力轉移以及政治秩序的變動，發生密切互動之關係。

更進一步講，只有在歷史扉頁快速翻動的風狂雨驟的關鍵時刻裡，儒家學者才更能感受到經典中的精神原鄉的召喚，像太平洋中的鮭魚一樣地，以全副生命力迴游回到經典的世界之中。以臺灣儒學為例，正如陳昭瑛所說，明鄭時代的臺灣儒學的主流思想是福建朱子學，日據時代的臺灣儒學則從朱子理學轉向經世史學與詩學，回歸於南明儒學，並有心於新舊文化的融合與創新。¹¹⁴儒家經典並不是束諸高閣的高文典冊，儒者也不是不食人間煙火的高人逸士，諸多儒家經典解釋社群常常在政治領域中對話乃至激辯，使得經典作為武器庫的性質為之彰顯無疑。儒家在歷史巨變的關鍵年代中，才益顯發其精神。這是我們未來可以進一步研究的第二個方向。

（三）東亞儒家學者的宇宙觀、世界觀及其所建構的經典思想世界

東亞儒家學者兩千年來解釋《四書》或其他經典，並不是隨興任意為之，他們解釋經典都各自有一套宇宙觀與世界觀作

¹¹⁴ 陳昭瑛：〈自序〉，《臺灣儒學：起源、發展與轉化》（臺北：正中書局，2000）。

為解釋的憑藉或理論根據，因此，在現有的豐碩研究成果的基礎之上，我們可以進一步探討東亞儒家經典詮釋傳統中所未經明言的，或所呈現的宇宙圖像與世界圖像，並分析經典解釋者經由這種宇宙圖像與世界圖像，如何建構一個有秩序的經典思想世界。

舉例言之，東亞儒者從事解經事業，常常透過一個以「氣」論為基礎而建構的宇宙觀而進行。正如史華慈（Benjamin I. Schwartz, 1916-1999）所說，「氣」這個概念是中國古代思想史中所謂的「共同論域」，¹¹⁵中國古代文明沒有西方式的創世神話，¹¹⁶因此，「聖」（the sacred）與「凡」（the secular）兩個世界之間的撕裂及其緊張性較不嚴重，甚至不存在，古代中國文化中的「氣」正是使天人二界溝通成為可能的媒介物。這套以「氣」論作為基礎的世界觀，到公元第 10 世紀以後東亞各國儒家學者手中，更成為他們解釋經典的重要理論基礎。

我們對於這種作為經典解釋之理論基礎的世界觀解析愈

¹¹⁵ Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1985), Chap. 5, pp. 173-185; 關於中國思想史中的「氣」論，較完整的研究成果，參考小野澤精一、福永光司、山井湧編：《氣の思想——中國における自然觀と人間觀の展開》（東京：東京大學出版會，1978）；楊儒賓編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993）。

¹¹⁶ Frederick W. Mote, "The Cosmological Gulf between China and the West," in David C. Buxbaum and Frederick W. Mote eds., *Transition and Permanence: Chinese History and Culture: A Festschrift in Honor of Dr. Hsiao Kung-ch'üan* (Hong Kong: Cathay Press Limited., 1972), pp. 3-22; Frederick W. Mote, *Intellectual Foundations of China* (Cambridge, Mass.: The Colonial Press, Inc., 1971), Chap. 2, pp. 13-28.

細密，就愈能瞭解詮釋者如何將經典中的諸多概念如「心」、「性」、「天」、「命」、「道」、「學」等，建構成爲一個可以理解的思想世界。這是未來我們可以進行的第三個可能的研究方向。

總而言之，展望「東亞儒家經典詮釋傳統」這個新的研究領域，在現有的豐碩的中外研究成果的基礎之上，我們可以繼往開來進一步拓展的新研究方向不一而足，以上所舉只是三個立即可以進行的可能視野而已。每一個方向都包括爲數可觀的問題群，蘊蓄極大的學術能量，有待我們策馬入林，探驪得珠！

※本文曾刊於黃俊傑編：《東亞儒學研究的回顧與展望》（臺北：臺大出版中心，2005）。

肆、

論東亞儒家經典詮釋傳統中的兩種張力

一、引言

在公元前第一個千紀之內，中華文明經歷德國哲學家雅斯培（Karl Jaspers, 1883-1969）所謂「哲學的突破」（“philosophic breakthrough”）¹以後，基本的文化價值凝塑在《詩》、《書》、《易》、《禮》、《春秋》等幾部重要的經典之中。這些經典成爲二千年來東亞地區儒家學者畢生誦讀，潤澤其生命，並賴以解釋世界甚至改變世界的「原點」（“Locus classics”）。東亞儒者建構其世界觀、宇宙觀、乃至人性論及社會政治哲學，莫不回歸經典，溫故以知新，寓開來於繼往。

東亞儒家讀經傳統強調解讀者與經典作者心靈之遙契，而西方詮釋學重視經典文本與讀者之距離，並講求各種方法克服兩者之差距，兩者之間有同有異。東亞讀書人幾千年來吟誦經典，優入聖域，他們重視的是心領神會，將經典義理

¹ Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History* (New Haven: Yale University Press, 1953).

反求諸己，親體默證，躬行踐履。東亞儒者讀經最忌徒炫多聞，玩物喪志，不求蓄德，迷失自我。因此，在這種「爲己之學」²的東亞解經傳統中，經典詮釋是一種浸透身心的生命的學問，解經者在主觀意願上從不認爲他們與經典作者有何精神上的斷裂。

但是，從長達二千年的東亞儒者經典詮釋史所見的客觀事實觀之，卻呈現至少兩種「解釋的張力」：第一是經典中的普世價值與解經者身處的時空特性之間的張力；第二是解經者自身的「文化身份認同」與「政治身份認同」之間的張力。前者既是「普遍性」與「特殊性」之間的緊張性，又表現爲解經者與經典互動時的緊張關係；後者則具體展現東亞思想史中政治領域與文化領域之間的不可分割性與相互緊張性。以上這兩種複雜的「解釋的張力」，在東亞儒者對儒家經典中某些重要篇章的詮釋中，以最深切著明的方式表現出來。

本文寫作的目的，在於分析東亞儒家經典詮釋傳統所出現的這兩種類型的「解釋的張力」，並以《論語》與《孟子》這兩部儒家經典中一些具有指標作用的篇章爲例，探討中日儒家經典的詮釋及其相關問題。

² Wm. Theodore de Bary, *Learning for One's Self* (New York: Columbia University Press, 1991).

二、經典中的普世價值與解經者的時空特性之間的張力：性質、原因及其展現

東亞儒家經典詮釋傳統中，第一種類型的「解釋的張力」是：儒家經典中所傳遞的普世價值如「王道」、「仁」、「義」、「道」、「德」、「忠」、「孝」等理念，常與解經者所身處的時空情境，有其巨大的落差，而使解經者在進行解經事業時，感受到一種拉鋸的張力。我們依序分析這種類型的張力之基本性質、形成原因及其展現之脈絡。

（一）張力的性質與原因

這種類型的「解釋的張力」之基本性質，是「普遍性」與「特殊性」之間的緊張性。所謂「普遍性」是指：儒家經典中所傳遞的是一套所謂「放諸四海而皆準，百世以俟聖人而不惑」的超越時間與空間的永恆的價值理念。王陽明將儒家經典中價值的普遍性說得最為清楚：³

經，常道也。其在於天謂之命，其賦於人謂之性，其主於身謂之心。心也，性也，命也，一也。通人物，達四海，塞天地，互古今，無有乎弗具，無有乎弗同，無有

³ 王陽明：〈稽山書院尊經閣記〉，收入《王陽明全集》（上海：古籍出版社，1992），上冊，卷7，頁254-256，引文見頁254。

乎或變者也。是常道也。

經典中的「常道」，具有超越時間與空間的特質，不受具體而特殊的時間因素所制約。幾千年來東亞儒者都是為了解明經典中的永恆之「常道」，而獻身於註經解經的事業。所謂「特殊性」是指：歷代的經典解釋者都不是超時空的存在，他們都身處具體而特殊的歷史情境之中，受時間與空間因素之制約。他們對經典的解釋，常常不免展現他們所身處的時代的「特殊性」。於是，在「特殊性」與「普遍性」之間就出現某種解釋的張力。

為什麼這種存在於「普遍性」與「特殊性」之間的「解釋的張力」會一再出現於東亞儒家經典詮釋傳統中呢？這個問題的可能的答案不一而足，但最重要的因素仍必須從儒家經典及其詮釋活動的特質之中尋求。正如余英時所說，中國經典中的「道」具有強烈的「歷史性」，歷史意識極為濃烈，而且也具有鮮明的「人間性」，特重人間秩序的安排。⁴這種特質在儒家經典中表現得最為深切著明。《論語·述而》：「子所雅言，詩書執禮，皆雅言也」，朱注：「《詩》以情理性，《書》以道政事，禮以謹節文，皆切於日用之實，故常言之」，⁵朱熹這一段註語，很能說明儒家經典的經世取向。

⁴ 余英時：〈古代知識階層的興起與發展〉，收入氏著：《中國知識階層史論》（臺北：聯經出版事業公司，1980），頁4-108，尤其是頁51-57。

⁵ 朱熹：《論語集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷4，〈述而第七〉，頁125。

正因為儒家經典充滿強烈的經世濟民的價值內涵，所以，儒家註經解經的事業必然也是一種實踐詮釋學而不是（或不只是）哲學詮釋學。我過去曾指出，中國詮釋學的基本性質是一種「實踐活動」，或者更正確地說，中國詮釋學是以「認知活動」為手段，而以「實踐活動」為其目的。「認知活動」只是中國詮釋學的外部形式，「實踐活動」才是它的實際本質。中國詮釋學實以「經世」為本。所謂「實踐活動」兼攝內外二義：（一）作為「內在範疇」的「實踐活動」是指經典解釋者在企慕聖賢優入聖域的過程中，個人困勉掙扎的修為工夫。經典解釋者常常在註釋事業中透露他個人的精神體驗，於是經典註疏就成為迴向並落實到個人身心之上的一種「為己之學」。朱子、王陽明對孟子學之解釋皆以自己的精神體驗加貫穿，別創新解。（二）作為「外在範疇」的「實踐活動」，則是指經典解釋者努力於將他們精神或思想的體驗或信念，落實於外在的文化世界或政治世界之中。⁶

在這種實踐性強烈的東亞解經傳統之中，儒家經典作為普遍價值的載體，與解經者所身處的特殊情境之間就很容易出現一種「解釋的張力」。

（二）張力的展現及其脈絡

⁶ 以上參看黃俊傑：《孟學思想史論》（卷二）（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997），頁481-482。

這種「普遍性」與「特殊性」之間的張力，在東亞儒家經典詮釋史上屢見不鮮，我們舉例說明這種張力的表現。

第一個例子是《論語·雍也·1》子曰：「雍也，可使南面」一語，⁷這句話中的「南面」一詞，從孔子政治思想脈絡來看，當是指統治者而言。孔子政治思想之目的有二：「一曰化德位兩缺之小人為有德無位之君子，二曰致有德無位之君子為德位兼備之君子。」⁸孔子心目中之理想國君乃成德之君子，他鼓勵君子修德以取位，成為德位兼具之統治者，故孔子嘉許弟子以「可使南面」，實與其政治思想一脈相承。再從孔子所處時代的歷史背景來看。春秋時代（722-481B.C.）周天子權威凌夷，王命不出王畿。齊思和（1900-1980）的研究曾指出：就周天子對諸侯所行錫命之禮觀之，春秋時代諸國在二百數十年間，只有九次錫命之記載，即以與周室關係最密切之魯國而言，在春秋時代魯國十二個公之中，受錫命者亦僅有桓（在位於 711-694B.C.）、文（在位於 626-609B.C.）、成（在位於 590-573 B.C.）三君而已，⁹而且這十二次錫命之禮，亦非諸侯親至王所受命，而是周天子遣使赴諸侯之處宣命，周天子權威實已淪喪殆盡，徒具虛名而已。在各諸侯國

⁷ 木村英一認為這句話是孔子晚年之語，可代表孔子晚年成熟的見解。見木村英一：《孔子と論語》（東京：創文社，1971），頁 300-305。

⁸ 蕭公權師：《中國政治思想史》（臺北：聯經出版事業公司，1980），上冊，頁 57。

⁹ 齊思和：〈周代錫命禮考〉，收入氏著：《中國史探研》（臺北：弘文館出版社影印，1985），頁 50-66。

內部，國君與同姓貴族爭權成爲普遍之現象，如魯君與三桓爭權失敗，政權歸於三桓之手；或國君與異姓諸侯爭權（如晉、齊兩國），田氏篡齊，齊君大權旁落。凡此種種新發展，都有助於「君子凌夷，小人上昇」之趨勢，出身庶人階級的才智之士在時代變局中可以獲取高位，位列公卿。孔子說「雍也，可使南面」，部份地反映了春秋以降歷史的新趨勢。所以，西漢（206B.C.-A.D.8）的劉向（子政，77-6B.C.）解釋這句話說：「當孔子之時，上無明天子也。故言『雍也，可使南面。』南面者，天子也」，¹⁰頗得孔子說這句話時的歷史背景及其原意。

但是，到了東漢（A.D.25-220）以後，中國歷代儒者詮釋「可使南面」這句話，就不再解爲「天子」。東漢經學大師鄭玄（康成，A.D.127-200）解「南面」一詞云：「言任諸侯之治」；¹¹包咸（子良，6B.C.-A.D.65）亦云：「可使南面者，言任諸侯可使治國故也」。¹²曹魏何晏（A.D.?-249）以及宋人邢昺均釋「南面」爲諸侯。¹³清代王引之（1766-1834）亦云：

¹⁰ 劉向：《說苑》（四部叢刊初編縮本），卷19，頁92。

¹¹ 見程樹德：《論語集釋（一）》（北京：中華書局，1990），頁362。

¹² 同上註，程樹德引《禮記·檀弓》「正義」所引鄭注。

¹³ 《論語注疏》（臺北：藝文印書館影印十三經注疏本），頁51上。此說影響所及迄於今日，例如錢賓四（1895-1990）釋此句亦云：「南面：人君聽政之位。言冉雍之才德，可使任諸侯也」。見錢穆：《論語新解》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998），第3冊，頁191。日本宮崎市定亦襲此說，見氏著：《論語の新研究》（東京：岩波書局，1975），頁214。

「書傳凡言南面，有謂天子及諸侯者，〔...〕有謂卿大夫者。〔...〕蓋卿大夫有臨民之權。臨民者，無不南面。仲弓之德，可為卿大夫以臨民，故曰可使南面也。」¹⁴中國儒者對孔子所說「可使南面」這一段話的解釋，很明顯地表現了經典中的普遍價值——才德優異之士應為政治之領袖，與解釋者身處的特殊情境——平民不可成為帝王，兩者之間的確存有緊張性。

正是在這種緊張性之下，德川時代日本儒者對於「可使南面」這句話的解釋，也出現經典中的普世價值與解經者的特殊情境之間的張力。舉例言之，德川古學派大師荻生徂徠在《論語徵》中，解釋朱註「有人君之度」一語時說「古所謂君者，皆諸侯之稱」，¹⁵不取劉向以「天子」釋「南面」之說。豐島豐洲（1736-1814）撰《論語新註》說：「南面者，君長聽治之位，而聖人稱其弟子，不可有曰可使為人君之理」。¹⁶諸如此類對「南面」一詞的解釋，都顯示日本儒者在德川封建體制之下解讀《論語》這一章時，所感受到的來自現實的張力，以及因此而在經典詮釋上進行調整的必要性。

¹⁴ 王引之：《經義述聞》（臺北：世界書局，1963），下冊，卷31，頁31，右半頁。

¹⁵ 荻生徂徠：《論語徵》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973），第7卷，頁108。

¹⁶ 豐島豐洲：《論語新註》，收入《日本名家四書註釋全書》，第7卷，論語部5，頁53。

第二個例子是孟子政治思想及其在後代詮釋者之間所激起的問題。孟子在戰國（403-222B.C.）季世為苦難人民伸張正義，高唱人民勝利進行曲，孟子尊王黜霸，誠如蕭公權（迹園，1897-1981）所說：「孟子黜霸，其意在尊王而促成統一。然所尊非將覆之周王而為未出之新王，所欲促成者，非始皇專制天下統一，而為先秦封建天下之統一。簡言之，孟子之意在乎立新政權以復舊制度。」¹⁷因此，孟子不尊周王，並鼓吹諸侯取而代之，建立新「仁政」。

孟子這種以「王霸之別」作為核心的政治思想與不尊周王的行動，從北宋（960-1126）以降就引起許多知識份子的爭辯。我過去探討這個問題時曾指出：北宋以降，一些宋儒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為。孟子不尊周王之所以成為引爆點，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。就王安石（介甫，1021-1086）變法特

¹⁷ 蕭公權師：《中國政治思想史》，上冊，頁 100。李明輝近日重探孟子王霸之辨，別創新解，他認為：孟子心目中的王者可稱為「道德的政治家」，霸者可稱為「政治的道德家」，孟子從政治理想主義的觀點，將王霸之分視為本質上的區分，實不礙於他同時承認現實政治的運作法則。參考李明輝：〈孟子王霸之別重探〉，收入氏著：《孟子重探》（臺北：聯經出版事業公司，2001），頁 41-68，尤其是頁 53 及頁 65。李明輝的新解，對於孟子既尊王黜霸而又鼓勵諸侯取周王而代之，確實可以有效加以說明。

別標榜孟子作為精神標竿而言，孟子無形中為王安石新法運動背書，遂不免激起反新法的人士的批判。在這兩大政治史因素的輻輳作用之下，孟子的「不尊周王」終於成為眾矢之的，引爆宋儒的孟子學爭議。在部份宋儒的孟子學爭議中，呈現三大問題：（一）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」作為論政的標準，以堯舜作為取法的對象，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）即為代表人物。（二）「君臣之分」問題，起於孟子所持「大有為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」為基礎的政治思想，以及反王安石新法的政治立場，對孟子大加撻伐。（三）宋儒不論是尊孟或非孟雙方，在爭辯中都奉孔子為最高權威，引孔子之原始教義，以支持各自的論據。但支持及批判孟子的雙方對孔子所傳的「道」，卻有不同的解釋。批判孟子的宋儒指出：孔子之「道」乃「君君臣臣」之道，是支持宋代上下階層秩序的「道」；而支持孟子的人如朱子則認為：孔子之「道」，乃是「仁義」之道，人人皆可得而行之，非皇帝所能壟斷。朱子為了替孟子辯護而提出對「道」的新詮釋，

與朱子對歷史的解釋思路一貫，對於宋代的既成權力結構，具有顛覆的潛在危險性。¹⁸

我們進一步分析就可發現：宋代知識份子關於「孟子不尊周」的爭議，正顯示經典中的普世價值與解經者身處的特殊時空條件之間有其緊張性。所謂「尊周」，可以包括兩層涵義：（一）是指尊崇周文化，孔子以「郁郁乎文哉，吾從周」（《論語·八佾》），表達他對周文化的不勝其嚮往之情。孟子對周文化中的普世價值也深深認同。（二）是指尊敬以周天子為代表的政治權威。孟子不尊周王，並鼓吹諸侯行仁政以一統天下，取代衰周。正是第二層意義的「尊周」與否，引起宋代知識份子對孟子的爭議。這是因為宋代知識份子生於公元第 10 世紀以後中央集權強幹弱枝的政治背景中，他們從自己的時代的政治觀點解讀《孟子》這部經典，遂引起極大爭議。從這項事實，我們也可以發現：在中國的解經傳統中，解釋社群與經典文本常在政治權力領域中交會。

這種經典中普世價值與解讀者特殊時空條件之間的矛盾所衍生的張力，也同樣出現在德川時代的日本。許多日本儒者將孔孟經典中的「王道」或「天命」等普世價值，置於德川日本時空脈絡中解讀。例如古學派的復古思想，就蘊涵了對當時現實的不滿，欲藉復古以撥亂反正，強調政治正統以

¹⁸ 以上參見黃俊傑：《孟子思想史論》（卷二）（臺北：中央研究院中國文哲

及日本聖學的古學派先驅山鹿素行就說：¹⁹

本朝天下之正統，自開闢至今日，無一日之廢，其大義，中華亦不可企望。學校之設久絕，教化之戒諭未全，而人人猶存綱常，無亂臣賊子之數起。是武臣握權專威，亦立正統稟命於天子，拜爵位於王朝之餘治也。其風俗自然敦化，而父子君臣之倫正，是本朝之大義也。

山鹿素行本於日本的天皇皇室正統思想，認為他的時代「武臣握權專威，亦立正統稟命於天子」，他指出武臣雖跋扈專威，仍然必須聽命於天皇，這種萬世一系的正統思想，連中華亦不可企望，所以他不齒於孟子之不尊周王。山鹿素行說：²⁰

周室雖衰，天命未改，普天率土，一草一木，皆周也，故春秋尊王室繫王也。正統者，大一統之末雖衰，繼世有名號也，其聞土地分裂，或夷狄少犯，或無世系，而僭國立號；或女王專垂簾之權，皆不正統。……凡正統者，皆出於天命人心之公，不可以私立統。

如此的極端尊王之論，當然與特殊的日本國情，以及素行不滿

研究所，1997，2000），頁 184-185。

¹⁹ 山鹿素行：《山鹿語類》，卷 35，收入井上哲次郎、蟹江義丸共編：《日本倫理彙編：古學派上》（東京：育成會，1903），頁 307。

²⁰ 同上書，頁 306。

武家之跋扈專政有關，自為德川武家政權所不滿，終因得罪武家政權而遭流放於赤穗。

另外，生於幕末時期徂徠學派的藤澤東咳，目睹德川政權日益腐敗，也將孟子「不尊周」議題置於日本特有的天皇萬世思想脈絡中加以理解，他解《論語·為政》「子張問十世」章說：²¹

或繼周者雖百世可知也者，夫子自道也。曰「繼周」即為東周也，不曰「代周」，豈易姓乎！且以十世可知為前知數百年，則百世可知，前知數千年也。乃永久無窮之謂。由此觀之，夫子不特欲使四海一其君，欲使萬古不二其君也，是之謂人倫之至。

藤澤東咳所謂「使萬古不二其君」即是日本萬世一系天皇的思想，他在日本特殊時空背景中，在尊皇思想脈絡裡解釋孔子的話語。

藤澤東咳又對於宋儒所爭辯的孟子不尊周王行動中的「天命」這個課題提出解釋，認為「天命」之改可用之於桀

²¹ 藤澤東咳：〈原聖志〉，收入《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978），第4卷（附收於《思問錄》後），頁1-2。

紂，卻不可用之於周天子：²²

問曰：天命之改未改，何故可以論桀紂，而不可以論周未之王也？

答曰：天命之改未改，即君臣之絕未絕也。當其未亡，論天命之改未改，可施諸有罪者，而不可施諸無罪者。...故周室存一日，則一日天命也，不可不翼奉欽載焉。吾云不可論者，主意在「改未改」三字，非謂周室之存亡非天命所關也。

荻生徂徠雖然也主張「敬天」與「尊周」，但如藤澤東咳此種暢論天命的言論卻頗為罕見，藤澤東咳以「君臣之絕未絕」作為「天命之改未改」的判準，而「天命之改未改」則以王室之有罪無罪以為判，桀、紂有罪故天命當改，周王無罪，天命仍存乎王室，豈可改乎？我們將東咳這種論點推論到日本德川政權，可知東咳所謂的「天命」乃繫於「天皇」，而非幕府之將軍，天命既繫於天皇，則豈「可不翼奉欽載」？這種尊皇論乃荻生徂徠之所諱言，藤澤東咳此種「逆轉」徂徠學，由幕府轉而強化天皇的絕對地位之思想，可以說是幕末維新提倡尊皇倒幕思想的必然歷史趨勢，亦足見儒家經典中的普世價值思想，在日本德川的特殊時空背景下，常被解讀為日本特殊的神皇正統論。

²² 藤澤東咳：〈思問錄〉，收入《日本儒林叢書》，第4卷，頁10。

從以上這兩個儒家經典詮釋的例子，我們可以清楚地發現：雖然儒家經典如《論語》或《孟子》等書，所承載的是永恆而具有超時空性質的價值，但是，東亞歷代的經典詮釋者卻不是抽象的存在，他們身處複雜的權力關係網絡之中，必然受到特定的時空因素的制約。因此，東亞儒者在解釋經典時，就不能不感受到經典的「普遍性」與時間與地域的「特殊性」之間的張力。更明確地說，這種「普遍性」與「特殊性」之間的張力，主要呈現於政治的脈絡之中。

這種解釋的張力之所以出現於政治權力關係的脈絡之中，主要原因仍源自於中國歷史中的所謂「二重主體性」。徐復觀分析這種「二重主體性」說：²³

中國的政治思想，除法家外，都可說是民本主義；即認定民是政治的主體。但中國幾千年的實際政治，卻是專制政治。政治權力的根源，係來自君而非來自人民；於是在事實上，君才是真正的政治主體。政治的理念，民才是主體；而政治的現實，則君又是主體。這種二重的主體性，便是無可調和的對立。對立程度表現的大小，

²³ 徐復觀：〈中國的治道〉，收入氏著：《儒家政治思想與民主自由人權》（臺北：八十年代出版社，1979），引文見頁 218-219。劉子健亦有所討論，劉子健：〈儒教國家の二層の性格について〉，《東方學》第 20 輯（1960 年 6 月），頁 119-125；氏著：〈岳飛，從史學史和思想史來看〉，《中國學人》第二期（1970 年 9 月），頁 43-58；James T. C. Liu, "How Did A Neo-Confucian School Become the State Orthodoxy?" *Philosophy East and*

即形成歷史上的治亂興衰。於是中國的政治思想，總是想解消人君在政治中的主體性，以凸顯出天下的主體性，因而解消上述的對立。人君顯示其主體性的工具是其個人的好惡與才智。好惡乃人所同有，才智也是人生中可寶貴的東西。但因為人君是政治最高權力之所在，於是它的好惡與才智，常挾其政治的最高權力表達出來，以構成其政治的主體性，這便會抑壓了天下的好惡與才智，即抑壓了天下的政治主體性。

在中國歷史中這種「二重主體性」的矛盾之下，中國以及東亞各國的儒家經典詮釋者，常常感受到理想性與現實性之間的拉鋸。所謂「理想性」是指儒家經典中所呈現的普遍而永恆的價值世界；所謂「現實性」是指經典詮釋者所身處的特殊的時空環境。在「現實性」的巨大制約與壓力之下，他們常常站在自己的時代背景與政治脈絡中解讀經典，所以，當他們讀到孔子所說「可使南面」這種在他們自己的時代之政治脈絡中幾近叛亂的言論時，不免驚怖其顛覆性而深致懷疑，於是將「南面」的意涵解釋為「諸侯」或「卿大夫」之位。程樹德（郁庭，1877-1944）撰《論語集釋》就「可使南面」一語特加申論說：

24

蓋聖賢之學，必極之治國平天下。其不嫌於自任者，正

West, 23:4 (Oct., 1973) pp. 483-505.

²⁴ 程樹德：《論語集釋》（二），頁 362。

其學之分內事也。夫子極許仲弓而云可使南面，而其辭隱，其義顯。包、鄭均指諸侯，劉向則謂天子，說雖不同，要皆通也。近之儒者謂為卿大夫，不嫌天子諸侯，證引雖博，未免淺測聖言。...今人皆以帝王言之，豈有孔子弟子可為帝王者乎？

這一段話很可以總結歷代解經者的解經態度。他們站在特殊的時空情境之中，反問孔子「豈有孔子弟子可為帝王者乎？」他們解讀經典時已經從經典的原始語境與脈絡中逸脫而出了。

解經者從經典的原始脈絡中逸脫這個問題，在《孟子》的詮釋史上最為深切著明。孟子尊王黜霸的政治論述原是在戰國晚期的時代脈絡中所提出。戰國時代各國國君所念茲在茲者皆在於富國強兵，以求遂其一統中國的野心。在孟子的眼中，這些國君都「奪其民時，使不得耕耨以養其父母，父母凍餓，兄弟妻子離散」（〈梁惠王上·5〉）；各國國君「制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡」（〈梁惠王上·7〉）。孟子不僅痛罵各國國君「今夫天下之人牧，未有不嗜殺人者也」（〈梁惠王上·6〉），他直斥「不仁哉！梁惠王也。以土地之故，糜爛其民而戰之，大敗；將復之，恐其不能勝，故驅其所愛子弟以殉之」（〈盡心下·1〉），他更斥責梁襄王「望之不似人君」（〈梁惠王上·6〉）。孟子認為戰國時代是「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城」（〈離婁上·14〉）的時代。在

這種時空脈絡之中，孟子提出王霸之別的確界限說：「以力假仁者霸...以德行仁者王。」（〈公孫丑上·3〉），明白指出「王」與「霸」是德與力的對比。但是，當秦漢以後歷代儒者解讀《孟子》時，他們已從戰國政治權威多元化的時代脈絡中逸脫而出，他們以君主專制時代之眼光，解讀孟子以「民為貴，社稷次之，君為輕」（〈盡心下·14〉），終不免驚懼於孟子言論之河漢無極，而像王夫之一樣地說：「今此言變置者，必方伯廉察其惡，貴戚與聞其議，而實自天子制之。知此，則知孟子所云『民為貴，社稷次之，君為輕』者，以天子之馭諸侯而言也。」²⁵諸如此類說法，不免強孟子以就範於後代解經者之時代脈絡，其不能免於刑求古人曲解經典者明矣！

三、解經者的「文化身份認同」與「政治身分認同」之間的張力

（一）張力的性質與展現

東亞儒家經典詮釋傳統中出現的第二種張力，出現於解經者的「文化身份認同」與「政治身份認同」之間。所謂「文

²⁵ 王夫之：《讀四書大全說》（臺北：河洛圖書出版社景印同治四年湘鄉曾氏刊本，1974）（下），頁84下，總頁1407。

化身份認同」是指東亞各國的儒者雖然身處德川時代日本、李朝時代的朝鮮，或是日據時代（1895-1945）的臺灣，他們都心儀孔孟典型，遙契儒家價值，「風簷展書讀，古道照顏色」，他們自認是「儒家文化共同體」中有機的成員。所謂「政治身份認同」，是指這些共同分享儒家價值的東亞儒者，卻又是日本、朝鮮等國的國民，他們原屬不同的政治社群，也有不同的政治認同與歸屬。在詮釋儒學經典中的某些篇章時，東亞儒者的「文化身份認同」與「政治身份認同」常會出現緊張關係。

爲了說明這種類型的張力之性質，我們可以從 17 世紀日本朱子學派儒者山崎闇齋與弟子的一般故事說起：²⁶

²⁶ 原念齋：《先哲叢談》（江戶：慶元堂、擁萬堂，文化 13（1816）年刊本）卷 3，頁 4 下-5 上。現代日文譯本見原念齋等譯注：《先哲叢談》（東京：平凡社，1994），頁 118-119。古學派大師伊藤仁齋（維楨，1627-1705）長子伊藤東涯（1670-1736）對山崎闇齋弟子說，孔、孟攻伐日本，「予保其無之」，可謂極具卓識。孔子論政，主張「近者悅，遠者來」（《論語·子路》），《論語·季氏》第一章，季氏將伐顛臾，孔子曰：「遠人不服，則修文德以來之。既來之，則安之」，孔子對季氏「謀動干戈於邦內」都不以為然，何況謀動干戈於海外異邦？第二次世界大戰前後日本思想史學界對於伊藤仁齋與荻生徂徠等古學派儒者是否即為中華至上主義者頗有爭議。井上哲次郎說：「素行的古學最日本化」、「徂徠則最具中國色彩」、「仁齋則是折衷於兩者之間」，見井上哲次郎：《日本古學派之哲學》（東京：富山房，1915），頁 744-745。山鹿素行早年學兵學並倡武士道，晚年回歸日本神道，說他極具日本化色彩，當然毋庸置疑，但是說「徂徠則最具中國色彩」，而「仁齋折衷於兩者之間」恐有待商榷。一般非難徂徠之學者，譴責徂徠崇拜視日本為夷狄的中國並蔑視日本國體，戰前岩橋遵成特為徂徠辯解，他的主要論點如下：（1）當代學者將夷人之夷解為夷狄之夷而非難徂徠，實為誤

（山崎闇齋）嘗問群弟子曰：「方今彼邦，以孔子為大將，孟子為副將，牽數萬騎來攻我邦，則吾黨學孔孟之道者為之如何？」弟子咸不能答，曰：「小子不知所為，願聞其說。」曰：「不幸關逢此厄，則吾黨身披堅，手執銳，與之一戰而擒孔孟，以報國恩，此即孔孟之道也。」後弟子見伊藤東涯，告以此言，且曰：「如吾闇齋先生，可謂通聖人之旨矣。不然，安得能明此深義，而為之說乎？」東涯微笑曰：「子幸不以孔孟之攻我邦為念，予保其無之。」

在這一段故事中，山崎闇齋告訴學生如果孔孟率軍攻打日本，他將執干戈以衛社稷，這就是「孔孟之道」，弟子也認為闇齋「通聖人之旨」。這一段對話，雖是假設性的無稽之談，但是卻很敏銳地透露了日本儒者在弘揚孔孟之道時，可能面對的兩難困境。作為日本人，日本儒者認同日本這個國家；但作為儒家學者，他們又有文化的精神原鄉——孔孟的理想國度。如果孔孟的國家——中國對日本發動戰爭，那麼，在這種情況之下，日本儒者的「文化身份認同」與「政治身份認同」勢必處於激烈拉鋸之狀態，使日本儒者輾轉呻吟於其間。

解。徂徠所謂「夷人」的典據，出自《書經》「億兆夷人之語」，係指無位無官之民；(2) 徂徠也說過：「且三代而後，雖中華，亦戎狄猾之，非古中華也。故徒慕中華之名者，亦非也」（《徂徠集》卷 25）；(3) 徂徠精通國史，豈有不辨國體之事。參考氏著：《徂徠研究》（東京：關書房，1934），頁 242-249。另外，丸山真男亦認為徂徠絕非「中華至上主義」者。見丸山真男：《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1976），頁 105。

東亞儒家在詮釋經典時，偶而會面臨這種「文化身份認同」與「政治身份認同」之間的張力，其中最具有代表性的就是關於《論語·子罕》第 14 章「子欲居九夷」一詞的解釋。

《論語》中的「九夷」一詞，亦見於《後漢書》〈東夷列傳〉：

27

昔箕子違衰殷之運，避地朝鮮。始其國俗未有聞也，及施八條之約，使人知禁，遂乃邑無淫盜，門不夜扃，回頑薄之俗，就寬略之法，行數百千年，故東夷通以柔謹為風，異乎三方者也。苟政之所暢，則道義存焉。仲尼懷憤，以為九夷可居，或疑其陋。子曰：「君子居之，何陋之有？」亦徒有以焉爾。

又云：²⁸

夷者，柢也，言仁而好生，萬物柢地而出，故天性柔順，易以道御，至有君子、不死之國焉。夷有九種：曰吠夷、于夷、方夷、黃夷、白夷、赤夷、玄夷、風夷、陽夷，故孔子欲居九夷也。

到底「九夷」何所指？歷來註家說法不一，清儒劉寶楠（楚楨，

²⁷ 范曄撰，王先謙集解：《後漢書》（長沙虛受堂刊本）（臺北：藝文印書館影印），〈東夷列傳第 75〉，頁 13 上，總頁 1008。

²⁸ 《後漢書》，〈東夷列傳第 75〉，頁 1 上，總頁 1002。

1791-1855)《論語正義》引皇侃(488-545)《論語義疏》「東有九夷：一玄菟，二樂浪，三高麗，四滿飾，五鳧更，六索家，七東屠，八倭人，九天鄙，皆在海中之夷。玄菟、樂浪、高麗，皆朝鮮地。」並指出：「子欲居九夷，與乘桴浮海，皆謂朝鮮，夫子不見用於中夏，乃欲行道於外域，則以其國有仁賢之化故也。」²⁹認為「九夷」指朝鮮而言。孫詒讓(仲容，1848-1904)廣徵古籍，論斷「九夷」在淮泗之間，北與齊魯接壤。³⁰

有趣的是，當 17 世紀的伊藤仁齋讀到《論語》這一章時，他認為孔子欲居之「九夷」就是日本，伊藤仁齋說：³¹

夫子嘗曰：「夷狄之有君，不如諸夏之亡也。」由此見之，夫子寄心於九夷久矣。此章及浮海之歎，皆非偶設

²⁹ 劉寶楠：《論語正義》(北京：中華書局，1982)，上冊，頁 344。

³⁰ 中國古籍習見「九夷」之名，《爾雅·釋地》有「九夷」之稱，《韓非子·說林上》：「周公旦攻九夷，而商蓋服」，《呂氏春秋·古樂篇》：「商人服象為虐於東夷」，《呂氏春秋·樂成篇》：「猶尚有管叔蔡叔之事，與東夷八國不聽之謀」，孫詒讓云：「東夷八國，亦即九夷也。春秋以後蓋臣屬楚、吳、越三國，戰國時又專屬楚。《說苑·君道篇》說越王句踐與吳戰，大敗之，兼有九夷。《淮南子·齊俗訓》云『越王句踐霸天下，泗上十二諸侯，皆率九夷以朝』。《戰國策·秦策》云『楚苞九夷，方千里』。《魏策》云『張儀曰：楚破南陽、九夷、內沛、許、鄆陵危。』文選李斯上秦始皇書，說秦伐楚，包九夷，制鄆、郢。李注云『九夷、屬楚夷也』。若然，九夷實在淮泗之間，北與齊、魯接壤，故《論語》『子欲居九夷』。參互校覈，其疆域固可攷矣。」見孫詒讓：《墨子閒詁》(北京：中華書局，1986)，上冊，〈非攻中第十八〉，頁 126-127。

³¹ 伊藤仁齋：《論語古義》，收入《日本名家四書註釋全書》(東京：鳳出版，1973，第三卷)，卷 5，頁 137-138。

也。夫天之所覆，地之所載，鈞是人也。苟有禮義，則夷即華也。無禮義，則雖華不免為夷。舜生於東夷，文王生於西夷，無嫌其為夷也。九夷雖遠，固不外乎天地，亦皆有秉彝之性，況朴則必忠，華則多偽，宜夫子之欲居之也。吾太祖開國元年，實丁周惠王十七年。到今君臣相傳，綿綿不絕。尊之如天，敬之如神，實中國之所不及。夫子之欲去華而居夷，亦有由也。今去聖人既有二千餘歲，吾日東國人，不問有學無學，皆能尊吾夫子之號，而宗吾夫子之道。則豈可不謂聖人之道包乎四海而不棄？又能先知千歲之後乎哉？

伊藤仁齋將「九夷」解釋為日本，是一種很有效的化解張力的解經策略。他將日本解釋為孔子在魯國禮崩樂壞，「乘桴浮於海」之後，欲久居之地。經由這種解釋，日本（所謂「日東之國」）因成為孔子欲居之地，而成為包括日本儒者在內所有儒者所心儀的文化中心，成為儒者「文化身份認同」之國度，從而將日本儒者作為日本人的「政治身份認同」與作為儒者的「文化身份認同」的矛盾加以統一，化解兩者之緊張性。

出生年代晚於伊藤仁齋 39 年的荻生徂徠雖然批駁伊藤仁齋上述的解釋，但荻生徂徠卻也同時強調日本的優越性說：³²

³² 荻生徂徠：《論語微》，頁 186-187。

若夫吾邦之美，外此有在，何必傳會《論語》，妄作無稽之言乎？夫配祖於天，以神道設教，刑政爵賞，降自廟社，三代皆爾，是吾邦之道，即夏商古道也。今儒者所傳，獨詳周道，遽見其與周殊，而謂非中華聖人之道，亦不深思耳。自百家競起，孟子好辯而後，學者不識三代聖人之古道，悲哉！

荻生徂徠認為日本風俗淳美，即為夏商文化之流裔，不必附會為《論語》中孔子欲居之「九夷」。荻生徂徠的說法與伊藤仁齋貌異而實同，皆以日本為文化之中心，從而解消「文化的」與「政治的」兩大領域之張力。

以上所說日本儒者所採取以解消「政治身份認同」與「文化身份認同」的張力之解經策略，在他們解讀《論語》或《孟子》書中關於嚴夷夏之防的章節時，表現得特別明顯。《論語·八佾》第 5 章「子曰：『夷狄之有君，不如諸夏之亡也。』」這段話，伊藤仁齋解釋說：³³

夫子每視時俗之變，雖一事之小，必重嘆之，以其所關係大也。今諸夏，禮義之所在，而曾夷狄之不若，則其為變亦甚矣。此《春秋》所以作也。當此時，雖周衰道廢，禮樂殘缺，而典章文物，尚未湮墜，孰知諸夏之不

³³ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 32。

若夷狄？然夫子寧捨彼而取此，則聖人崇實而不崇文之意，可見矣。其作《春秋》也，諸侯用夷禮，則夷之。夷而進於中國，則中國之。蓋聖人之心，即天地之心，遍覆包涵無所不容，善其善而惡其惡，何有於華夷之辨？後之說《春秋》者，甚嚴華夷之辨，大失聖人之旨矣！

伊藤仁齋發揮孔子之言，認為「聖人之心，即天地之心，...何有於華夷之辨？」他的詮釋與 19 世紀的佐藤一齋（1772-1859）的說法如出一轍。一齋說：³⁴

茫茫宇宙，此道只是一貫，從人視之，有中國，有夷狄；從天視之，無中國，無夷狄。中國有秉彝之性，夷狄亦有秉彝之性，中國有惻隱羞惡辭讓是非之情，夷狄亦有惻隱羞惡辭讓是非之情。中國有父子君臣夫婦長幼朋友之倫，夷狄亦有父子君臣夫婦長幼朋友之倫，天寧有厚薄愛憎於其間，所以此道只是一貫。但漢土聖人發揮此道者獨先，又獨精，故其言語文字足以興起人心，而其實則道在於人心，非言語文字之所能盡。若謂道獨在於漢土文字，則試思之：六合內同文之域凡有幾，而猶有治亂，其餘橫文之俗，亦能性其性，無所不足，倫其倫，無所不具，以養其生，以送其死。然則道獨在於漢土文

³⁴ 佐藤一齋：《言志錄》，收入《佐藤一齋·大鹽中齋》（日本思想大系·46）

字已乎？天果有厚薄愛憎之殊云乎？

伊藤仁齋與佐藤一齋之所以必須將「心」或「道」解釋為普世之價值而非中國所獨佔，正是為了化解日本儒者在面對儒家經典中夷夏之辨這類篇章時，所感受到的「文化身份認同」與「政治身份認同」之間的緊張性。

（二）張力的形成原因

現在，我們可以進一步思考：東亞儒家經典詮釋傳統中的「政治身份認同」與「文化身份認同」之張力，何以不可避免？

關於這個問題，最可能的答案仍必須在儒家經典中有關國家的概念之內涵中尋求。古籍中與國家概念關係最接近者，就是「中國」一詞。當代學者王爾敏（1927-）曾詳考先秦典籍中出現「中國」詞稱者共 25 種，歸納諸書所載「中國」詞稱之總數，共為 178 次，其所含意旨，約有五類：（1）京師之意，凡 9 次；（2）國境之內之意，即所謂國中，凡 17 次；（3）諸夏之領域，凡 145 次；（4）中等之國之意，凡 6 次；（5）中央之國之意，凡 1 次。其中佔最大多數者，則為第三種以諸夏領域為範圍者，佔全部數量 83%。其次指為國境之

（東京：岩波書店，1980），第 131 條，頁 227。

內者佔 10%。再次指為京師者佔 5%。王爾敏指出：「在秦漢統一以前，『中國』一詞所共喻之定義已十分明確，主要指稱諸夏之列邦，並包括其所活動之全部領域。至於此一稱謂之實際含義，則充分顯示民族文化一統觀念。諸夏列邦之冠以『中國』之統稱，主要在表明同一族類之性質與同一文化之教養之兩大特色。」³⁵從先秦典籍所見「中國」詞稱可見，自古以來中國人之「文化身份認同」與「政治身份認同」常合而為一，前者稱為「天下」，後者稱為「國」，明末大儒顧炎武說：³⁶

有亡國有亡天下。亡國與亡天下奚辨？曰，易姓改號，謂之亡國。仁義充塞，而至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下。

在中國文化傳統中，所謂「國家」是一種文化傳承的民族共業，而不只是由一套權利義務所規範的契約關係，或具體而可切割的空間而已。近代西方政治學界不論是右派或左派學者對「國家」的定義，都充滿了各種斷裂的空間或組成部分之間「對抗的」(adversarial) 氛圍。例如，黑格爾(G. W. F. Hegel, 1770-1831) 認為國家是社會普遍利益的體現，凌駕於特殊利

³⁵ 王爾敏：〈「中國」名稱溯源及其近代詮釋〉，收入氏著：《中國近代思想史論》(臺北：作者自印，1977)，頁 441-480，引用統計數字見頁 442，引文見頁 443。

³⁶ 顧炎武：《原抄本日知錄》(臺北：明倫出版社，1970)，卷 17，頁 379。

益之上，因此能夠克服市民社會與國家的分裂，以及個人作為私人和市民之間的分裂。但是，馬克斯（Karl H. Marx, 1818-83）批判上述看法，指出只有實行民主才能使國家維護普遍利益。但是，只有「政治解放」並不能帶來「人類解放」。人類的解放需要對社會進行改造，這種改造的重點就是消滅私有制。馬克斯與恩格斯（Friedrich Engels, 1820-1895）在《共產黨宣言》中宣稱：「現代的國家政權不過是管理整個資產階級的共同事務的委員會罷了」。³⁷此外，西方右派政治學者則強調「國家」（state）不是政府（government），在民主政治中「政府」屢變，而「國家」依舊。「國家」也不是「民間社會」（“civil society”），因為「國家」包括軍警機構、民意機關等，但作為「民間社會」的政黨並不是「國家」之一部份。在西方政治學理論中，「國家」的概念因為諸多空間的切割、斷裂或對抗而獲得突顯。但是，在中國政治思想傳統中，「國家」作為「文化身份認同」（cultural identity）的意義實遠大於作為「政治身份認同」（political identity）的意義。

以上所說中國政治思想傳統的特質，在儒家經典中表現得最為清楚。誠如蕭公權所說，孔子論夷夏之分，早已捨種族而就文化以為區別。就《論語》所見，孔子認為夷狄雖或不如中國，但可以同化，而且夷狄之行爲偶或優於中國，夷與夏雖殊方而同理。「孔子所謂『夷狄』，其含義略似近世所

³⁷ 中共中央馬克思、恩格斯、列寧、斯大林著作編譯局編：《馬克思恩格斯

謂『野蠻人』，而非與『蝦夷』『馬來』等同例。其所謂諸夏亦略如今日所謂『文明國』，而不指『黃帝子孫』或『中華民族』。³⁸總而言之，在《論語》以降的儒家經典中，「政治身份認同」與「文化身份認同」密切結合為一，而文化更是先於政治。乘載這種思想的儒家經典，其實潛藏一種「政治」與「文化」兩個不同領域間之張力。這種張力在中國本土儒家學者的詮釋中尚能處於潛伏之狀態，但是，這些經典一旦遠傳日、韓、越各國之後，東亞各國儒者身處不同國度，在特定政治背景中解讀儒家經典，³⁹勢必感受到經典中的「文化身份認同」與他們自身的「政治身份認同」之間，存有某種緊張關係，他們因而通過經典新詮企圖加以拉近或癒合。

四、結論

儒學傳統源遠流長，自先秦孔門定其規模，歷經漢唐諸儒註釋疏解，北宋諸儒與南宋朱子暢其源流，王門諸子特加發揮，以至 20 世紀當代新儒家賦予新詮，可謂德澤深厚，綿延不絕。儒學雖然在二千年前發祥於中國山東半島，原是地

選集》（北京：人民出版社，1972），第 1 卷，頁 253。

³⁸ 蕭公權師：《中國政治思想史》，上冊，頁 77。

³⁹ 舉例言之，德川日本儒者就在封建制度的政治背景中解讀並批判朱子學，參考石田一郎：〈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。

域性色彩濃厚的一套學問，但是，在歷史的進程中，儒學價值系統對於二千年來東亞各國尤其是日本、韓國、越南等地區的社會與文化，卻造成深刻而全面的影響，而成爲東亞文明的共同資產。但是，儒學從中國走向東亞世界，卻不是一段晴空萬里風平浪靜的過程。就儒家經典而言，儒學的普世性價值，是二千年來東亞儒者魂牽夢縈的精神原鄉，孔孟典型雖逝，「沈魄浮魂不可招」，但是，東亞儒者誦讀經典時，「遺編一讀想風標」（王安石〈孟子〉詩），他們爲孔孟精神所興發鼓舞，頑廉儒立，興起心志，爲弘揚儒學而生死以之。但是，這些東亞儒者卻不是與世隔絕而離群索居的人，他們正如馬克斯在《德意志意識形態》中所說：「是處在於一定條件下進行的現實的、可以通過經驗觀察到的發展過程中的人」，⁴⁰他們生活在特定的政治社會經濟情境，如德川封建體制或朝鮮王朝政治體制之中，他們解讀儒家經典，自然不免感受到經典與經典解讀者的實存情境之間的緊張關係。

本文分析東亞儒家經典詮釋傳統所見兩種類型的張力：一是經典中乘載的普世價值，與解經者身處的時間與空間特性之間，存有緊張性。二是經典詮釋者的「文化身份認同」與「政治身份認同」之間，也存有緊張性。我們的分析指出：第一種類型的張力實已先驗地內建在儒家經典之中，因爲儒家抱道守貞，奮其生命欲以其學易天下，儒家經典洋溢著熾

⁴⁰ 中共中央馬克思、恩格斯、列寧、斯大林著作編譯局編：《馬克思恩格斯

熱的經世、淑世、乃至救世之情懷。儒家經典作者不僅有心於解釋世界，更致力於改變世界。所以，兩千年來東亞儒家經典詮釋學，其實就是一種政治學、社會學、經濟學，也是一種實踐詮釋學。

正是因為儒家經典的經世取向與經典詮釋的實踐性，所以本文所探討的這兩種類型的「解釋的張力」乃不可避免。從東亞思想史的發展經驗來看，這兩種張力正是東亞儒學兩千年來得以活力充沛日新又新的內在動力。從東亞儒家經典詮釋者觀之，這兩種張力對東亞儒者個人的生命與學術事業，構成最嚴肅的挑戰，使他們時時刻刻都必須面對「詮釋者的主體性如何安頓？」這個巨大的問題。

※本文初稿曾刊於劉小楓、陳少明編：《經典與解釋的張力》，上海：上海三聯書店，2003。

伍、

論東亞遺民儒者的兩個兩難式

一、引言

儒家思想源遠流長，雖應時而因革損益，但歷代儒者「游文於六經之中，留意於仁義之際」（《漢書·藝文志》），他們都不僅致力於解釋世界，更有心於改變世界。孔子在《論語》中兩度以「志於道」為「士」之天職（《論語·里仁·9》、《論語·述而·6》）。儒家之「道」指人倫日用當行之道，殆為歷代東亞儒者之通義。¹正因為儒家之「道」皆主於經世、淑世、救世，所以在東亞歷史上政治權力變遷之時，如中國的春秋戰國時代、秦末漢初、魏晉南北朝、隋末唐初、唐末五代、宋元之際、明末清初、清末民初等，日本的德川初期、幕末維新時期、朝鮮朝末期西方文化東漸之際，以及 1895 年臺灣割讓日

¹ 朱熹（晦庵，1130-1200）注《論語·述而·6》「子曰：『志於道』」云：「志者，心之所之之謂。道，則人倫日用之間所當行者是也。」德川時代（1600-1868）伊藤仁齋（維楨，1627-1705）解「道」為「人倫日用當行之路」，見伊藤仁齋：《語孟字義》，收入井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》（東京：育成會，1901）卷上，「道」，頁 18-19。朝鮮朝韓國儒者丁若鏞（茶山，1762-1836）解釋孔子「吾道一以貫之」一語云：「吾道不外乎人倫」，見丁若鏞：《與猶堂全書》（首爾：民族文化文庫，1936，1960，

本之際等時期，都是儒學價值理念備受考驗之時。在歷史扉頁翻動、政權轉移之際，儒學的「道」常在抱道守貞的儒者身上獲得淋漓盡緻的展現。

在東亞儒學史上，儒家的「道」以最鮮明的方式體顯在「遺民儒學」之中，在孤臣孽子的行誼中獲得實踐。在政權遞遭風狂雨驟的時代之中，遺民儒者身經亡國之痛，抱憾終天，埋憂無地。他們既以儒學作為他們安身立命的精神故鄉，儒學也因為他們全幅生命的投入而綻放異彩，別創新局。從儒學發展史的經驗來看，「遺民儒學」正是儒學傳統中特見精神的組成部分。

所謂「遺民」指亡國之民，在歷代政權改朝換代之際，儒者與尋常百姓一樣如舊樑棲燕，雖然隨著大宅更換主人而隨人換姓便成歸宿，但儒者所契入的價值世界，卻使他們在新舊時代之間備受煎熬。遺民身經亡國之痛，遙思故國，常興黍離麥秀之思，甚至不免新亭對泣之苦，春秋時代（722-404B.C.）衛國之遺民男女 730 人（《左傳·閔公 2 年》）固是如此，西周成王（1115-1079B.C.）所遷的殷遺民亦是如此。宋末元初的許衡在宋亡之後出仕蒙元，選擇「聖之仕」的道路。但趙復（仁甫，人稱江漢先生，生卒年不詳）則退隱山林，不仕蒙元而成為遺民儒者之典型。1895 年乙未割臺以後的富商李春生更屢次自稱「棄地遺民」²，連橫在抗戰時期致書國府主席林森（原名天

2001）第二集。

² 李春生：《東遊六十四日隨筆》（福州：美華書局，1896），頁 9、51、82。

波，字長仁，號子超，1868-1943）也以「棄地遺民」³自況。1949年國共內戰，禹域二分，流亡港臺的儒家學者在「花果飄零」⁴顛沛流離之中，不僅以中原故土為其故鄉，更以儒學為其精神之原鄉。⁵遺民儒者就好像太平洋的鮭魚，在生命晚期奮其最後的力氣，努力迴游回歸他們精神的故鄉——儒學的價值世界。

本文擬分析東亞遺民儒者所見的兩個主軸，第一是遺民儒者的「仕」與「隱」的抉擇，第二是遺民儒者的「文化身份認同」與「政治身份認同」的合一或撕裂，並以若干遺民儒者為例，探討身處歷史變局中的遺民儒者，因應這兩種兩難式的方式及其問題。因本文所討論朱舜水在明亡之後活動範圍較廣，並長期亡命日本，對日本水戶學有開宗立範之功，故本文以東

³ 連橫：〈致林子超先生書〉，《雅堂文集》（臺灣文獻叢刊第208種）（臺北：臺灣銀行，1964），頁127。

⁴ 唐君毅（1908-1978）：《說中華民族之花果飄零》（臺北：三民書局，1974，1989）。

⁵ 例如1949年大陸政權易幟，徐復觀（1902-1982）浪跡臺灣與香港，在顛沛流離之中，1952年他深深感到「流亡者的靈魂的安息地方，不是懸在天下，而是擺在你所流亡出來的故鄉故土」（徐復觀：〈誰賦幽風七月篇——農村的回憶〉，收入氏著：《學術與政治之間》。臺北：臺灣學生書局，1980，頁74）；1963年，他又感到：「我的生命，不知怎樣地，永遠是和我那破落的墻子連在一起；返回到自己破落的墻子，才算稍稍彌補了自己生命的創痕，這才是舊夢的重溫、實現」（徐復觀：〈舊夢、明天〉，收入氏著：《徐復觀文錄選粹》。臺北：臺灣學生書局，1980，頁290-294，引文見頁291）；直到1980年10月28日徐復觀在他的日記中也這樣說：「我們精神上最大的挫折，在於我們沒有可歸的故鄉，因而沒有真正的家」（徐復觀：《無慚尺布裹頭歸——徐復觀最後日記》。臺北：允晨文化出版公司，1987，頁46）。這種處處無家處處家的蒼茫之感，正是1949年以後流亡臺港的遺民儒者共同的心境。

亞「遺民儒學」稱之。

二、第一個兩難式：「仕」與「隱」的抉擇

從東亞儒學史所見，遺民儒學中第一個道德的兩難式就是「仕」與「隱」的抉擇問題。這個兩難式早已潛藏在先秦孔學之中。孔門師生一貫主張學以致用，君子應出仕以濟民，但是，君子出仕乃是為了實踐理想，子路曰：「不仕無義。長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身，而亂大倫。君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。」（《論語·微子·7》）如果出仕而不能行道，則君子寧可抱道守貞而退隱山林，孔子稱許衛國大夫蘧伯玉曰：「邦有道，則仕。邦無道，則可卷而懷之」（《論語·衛靈公·7》），孔子固然說過君子進退出處原則是「天下有道則見，無道則隱」（《論語·泰伯·13》）。但是，孔子自己是一個「知其不可而為之」（《論語·憲問·38》）的人，孔子明言「鳥獸不可與同群」（《論語·微子·6》），孔子之所以栖栖惶惶，席不暇暖，就是有心於改變「天下無道」的現狀。但是，在君子出仕的過程中，如果回跡以心染，先貞而後黷，正是正統儒者所鄙視之行徑。

但是，在實際的生活世界之中，儒者的出處進退常常成爲一個痛苦的抉擇。歷史上知識份子固然堅持「不仕無義」，勇於以淑世救世爲己任，但是，在政權轉換之後，常因見道之不

行而退隱山林。殷周之際的伯夷、叔齊，成爲司馬遷（子長，145B.C.-?）心目中的典範人物，列爲《史記》〈列傳〉第一篇。《論語·微子》中所見的「逸民」如伯夷、叔齊、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠、少連，以及長沮、桀溺、荷蓀丈人等人，乃至《後漢書》〈逸民〉、〈隱逸〉等列傳中的人物，都是隱者的典型。⁶

孔門師生所關切的「仕」與「隱」的問題，孟子以更爲明確的方式加以討論，孟子說：

伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成，集大成也者，金聲而玉振之也。（《孟子·萬章下·1》）

在孟子的聖人分類之中，「仕」之極致是「聖之任者」，「隱」者則體現「聖之清者」的典型，都是聖人之一種類型。⁷

（一）蒙元時代的儒者

⁶ 參考神樂岡昌俊：〈後漢の逸民〉，收入木村英一博士頌壽紀念會編：《中國哲學の展望と摸索》（東京：創文社，1976），頁333-346；松本雅明：〈後漢の逃避思想〉，《東方學報》（東京：1941年12月），第12冊之3，頁64-98。

⁷ 關於歷史上知識分子面臨的「仕」與「隱」的一般性介紹，參考《歷史月刊·「大變局時代知識分子的士與隱」專輯》，1996年4月號；劉紀曜：〈仕與隱——傳統中國政治文化的兩極〉，收入黃俊傑編：《中國文化新論：思想篇——理想與現實》（臺北：聯經出版事業公司，1982），頁289-343。

但是，「聖之清」與「聖之任」這兩種聖人之理想，在歷史上改朝換代之際，特別是異族入主中國之際，都會以最鮮明的方式展現兩者間的緊張關係。中國歷史上，異族所建立的遼（907-1125）、金（1115-1234）、元（1271-1367）、清（1644-1911）等非漢政權統治中國的時代，就是中國儒者面臨嚴酷考驗的時代。舉例言之，公元 1279 年蒙古鐵騎南下，大宋帝國（960-1279）灰飛煙滅，這項異族入主中原的歷史變局，使蒙元時代的儒者面臨「仕」與「隱」的兩難抉擇。

宋末元初的儒者如許衡慨然以道自任，他說：「綱常不可亡於天下，苟在上者無以任之，則在下之任也」，⁸許衡在亡國亂離之中，挺起「聖之任」的風範，在亂世中以衛道自任，使程朱之學廣傳於北方。⁹同時代的儒者姚樞（公茂，雪齋，1203-1280）則選擇仕進，輔佐元世祖（在位於 1260-1294）以定天下，累官至翰林學士承旨。郝經（伯常，1223-1275）在元世祖時為翰林侍讀學士，任國信使使宋，自認「苟能弭兵靖亂，活百萬生靈於鋒鏑之下，吾學為有用矣」，¹⁰至宋則被扣於

⁸ 黃宗義：《宋元學案》，卷 19，〈魯齋學案〉，收入《黃宗義全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005），第 6 冊，頁 526。

⁹ 元代儒者以朱子學為主，南方金華以許謙為代表，北方以許衡為代表，江西饒魯以吳澄為代表，參考 Wing-tsit Chan, “Chu Hsi and Yüan Neo-Confucianism,” in Hok-lam Chan and Wm. Theodore de Bary eds., *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion Under the Mongols* (New York: Columbia University Press, 1982), pp.197-232. 此文中譯本見陳榮捷：《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1982），頁 299-329。

¹⁰ 黃宗義：《宋元學案》，卷 19，〈魯齋學案〉，收入《黃宗義全集》，第 6 冊，頁 540。

真州計 16 年，後以禮送歸。但另一方面，其他儒者如劉因（夢吉，靜修，1249-1293）就不仕蒙元，至元 28（1219）年，蒙古以集賢學士嘉議大夫召，固辭不就。¹¹宋元之際儒者的進退出處的兩難顯示：在蒙古人異族統治之下，許多儒者選擇退隱，高蹈不仕，不事異族，堅守「聖之清」原則，但以儒家傳統而言，退隱山林則有違「聖之任」之理念，心有未安；反之，如出仕異族政權，則又於個人操守大節有虧，大悖「聖之清」之理想，兩者之間如何抉擇，牽涉個人之文化理想、道德價值與政治理念等因素，出處進退之決定，誠屬不易。

（二）明末清初的儒者：黃宗羲

在「聖之清」與「聖之任」的拉鋸之中，遺民儒者常輾轉呻吟，難以抉擇，其中最常發揮作用的，則是孝親之情。春秋時代管仲（?-645B.C.）因有老母在堂而三戰三敗（《史記·管晏列傳》）；李密（令伯，224-287）以祖母「夙嬰疾病，常在床蓐」、「烏鳥私情，願乞終養」上〈陳情表〉於晉武帝司馬炎（在位於 265-290），婉拒出仕。歷代士人因親情牽絆而必須在

¹¹ 關於蒙元時期中國儒者隱逸之諸類型，參考 Frederick W. Mote, "Confucian Eremitism in the Yüan Period," in Arthur F. Wright ed., *The Confucian Persuasion* (Stanford: Stanford University Press, 1960), pp.202-240. 牟復禮 (Frederick W. Mote) 認為劉因並無為南宋守節堅不出仕蒙古之道德義務。杜維明則進一步研究指出，劉因之堅不仕元，並非全然是政治的考量，而更是道德與文化上的考量，參考 Wei-ming Tu, "Towards an Understanding of Liu Yin's Confucian Eremitism," in Hok-lam Chan and Wm. Theodore de Barry eds., *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion Under the Mongols*, pp.197-232.

「仕」與「隱」之間痛苦抉擇的，不可勝數，明末清初的黃宗羲是一個值得注意的個案。

公元 1644 年甲申之變，大明帝國覆亡，黃宗羲身經「天崩地解」¹²的歷史巨變，大難目擊，他和許多明末遺民一樣，堅持故國衣冠，拒不易服。¹³黃宗羲在清兵南下時，組織世忠營與清兵對抗，但在敗亡之際，他並未如張煌言（玄著，1620-1664）等人一樣捨身取義，因此，後世史家頗譏其晚節。¹⁴黃宗羲致張煌言書云：¹⁵

余與公，則兩世之交也。念昔周旋於鯨背蝮灘之上，共此艱難。念公已為千載人物，比之文山，人皆信之。余屈身養母，〔...〕自附於晉之處士，未知後人其許我否？

黃宗羲將張煌言比之文天祥（文山，1236-1283），而將自己比於介之推，以「屈身養母」為自己的「晚節」辯解。黃宗羲由於其父黃尊素（1584-1626）早亡，由母親一手撫養長大，因

¹² 黃宗羲：〈留別海昌同學序〉，《南雷文集》（四部叢刊初編縮本）卷 2，頁 16 下。

¹³ 林麗月：〈故國衣冠：鼎革易服與明清之際的遺民心態〉，《臺灣師大歷史學報》第 30 期（2002 年 6 月），頁 39-56。

¹⁴ 錢穆說：「梨洲制行不如船山、亭林諸人達卓，晚節誠多可譏。」見氏著：《中國近三百年學術史》（臺北：臺灣商務印書館，1980），頁 27。

¹⁵ 黃宗羲：〈兵部左侍郎蒼水張公墓志銘〉，收入《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985），第 10 冊，頁 286。

此在出處進退之際，不能不顧念母親及其家族的存亡。順治 3（1646）年，黃宗羲舊部要求他復出重整旗鼓，黃宗羲明言「有老母在，且先人不可無後，乃以俠名江湖耶」¹⁶，直接予以拒絕。

入清之後，黃宗羲以遺民自居，以夷、齊自期，但他認為遺民所應守的節操只在於不仕：¹⁷

嗟乎！亡國之戚，何代無之？使過宗周而不憫黍離，陟北山而不憂父母，〔...〕是無人心矣。故遺民者，天地之元氣也。然士各有分，朝不坐，宴不與，士之分亦止於不仕而已。

除了堅不出仕之外，黃宗羲對清廷並無太多抵觸之意，在其作品中屢稱清廷為「聖朝」、「國朝」，稱康熙（在位於 1661-1722）為「聖天子」，稱清兵為「王師」，甚至在記載南明事蹟時，他也習慣奉清朝正朔。黃宗羲對清廷態度的改變，與清初約 50 年間（1644-1692）清廷以薦舉故明官吏、恢復科舉考試、徵辟山林隱逸等政策吸納明遺民投入新朝之歷史背景有關。¹⁸而且，正如許多現代學者的研究文獻所指出的，明代

¹⁶ 劭廷采：〈遺獻文孝先生傳〉，《思復堂文集》（杭州：浙江古籍出版社，1987），頁 6。

¹⁷ 黃宗羲：〈謝時符先生墓志銘〉，收入《黃宗羲全集》，第 10 冊，頁 411。

¹⁸ 參考李瑄：〈清初五十年間明遺民群體之嬗變〉，《漢學研究》23 卷 1 期（2005 年 6 月），頁 291-324。

中葉以後，商品經濟的成長，都市化的發展，科舉考試應舉人數的增加，甚至於以禮儀代行政，以道德為法律的政治傳統等趨勢，在入清之後都持續發展，一幅盛世景況。¹⁹雖然黃宗羲在入清之後對清廷並未抗衡，但他自身出處持守仍極嚴謹，葉方藹（1629-1682）以博學鴻儒、徐元文（1634-1691）以《明史》校讎在康熙之前薦舉黃宗羲，都為他所婉拒。然而，當徐元文改而薦舉其子黃百家（約 1695）、門生萬斯同（季野，1638-1702）等人修撰《明史》時，黃宗羲則十分認同，並回復徐元文道：²⁰

昔聞首陽山二老，托孤子尚父，遂得三年食薇，顏色不壞。今吾遣子從公，可以置我矣。

除了孝親養母之外，讓自己的家族能夠延續繁衍，也是孝親之德的一種表現，而且其子已經不須以遺民自命，因此黃宗羲也樂於讓他出仕，雖然這種行為也招致呂留良（1629-1683）等人的批評。²¹黃宗羲在去世之前，要求弟子在其墳前立兩望柱，上刻：²²

¹⁹ 參考 Jonathan D. Spence and John E. Wills, Jr. eds., *Form Ming to Ch'ing: Conquest, Region, and Continuity in Seventeenth-century China* (New Haven and London: Yale University Press, 1979).

²⁰ 全祖望：〈梨洲先生神道碑文〉，收入《黃宗羲全集》，第 12 冊，頁 9。

²¹ 參考何冠彪：〈論明遺民子弟的出仕〉，《明末清初學術思想研究》（臺北：臺灣學生書局，1991），頁 127。

²² 黃宗羲：〈梨洲末命〉，收入《黃宗羲全集》，第 1 冊，頁 191。

不事王侯，持子陵之風節；

詔抄著述，同虞喜之傳文。

守節不仕是黃宗羲身為遺民之志節，然其子弟則無此種道德義務。基本上，在明末清初之際，黃宗羲由仕而隱，入清之後，由隱退轉而同意其子弟出仕大清，孝親之情與家族之延續應是他主要的考量因素，因此，在黃宗羲去世次年，其門人討論他的諡號時，仇兆鰲（1638-1717）主張諡以「文節」，但多數的門人最後還是決定諡以「文孝」。²³

三、第二個兩難式：「文化身份認同」與「政治身分認同」的融合與撕裂

東亞遺民儒學中的第二個兩難式，就是儒者的「文化身份認同」與「政治身份認同」之間的融合與撕裂之問題。所謂「政治身份認同」是指人作為政治的動物，必營求群體之生活，人必須決定其所屬的政治團體（如國家），以對該政治團體盡義務（如納稅、服兵役）換取個人生命財產之安全與保障，這就是「政治身份認同」。所謂「文化身份認同」是指人生活於複雜而悠久的文化網路之中，人生而被文化網絡所浸潤，因而吸納其所從出的文化系統之價值觀與世界觀，因而認同於他所從

²³ 萬言：〈文孝梨洲先生議諡議〉，收入《黃宗羲全集》，第11冊，頁416。

出的文化，此之謂「文化身份認同」。明末清初儒者顧炎武區分「亡國」與「亡天下」說：²⁴

有亡國，有亡天下。亡國與亡天下奚辨？曰：易姓改號，謂之亡國。仁義充塞，而至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下。

顧炎武這一段話中的「亡國」就是指「政治身份認同」對象的崩潰，「亡天下」則是指「文化身份認同」的瓦解，兩者有其清楚的界限。在東亞歷史扉頁快速翻動的時代裡，儒者常常面對「政治身份認同」與「文化身份認同」的撕裂與拉扯。

傳統中國儒者的「政治身份認同」與「文化身份認同」一向處於融合為一的狀態。舉例言之，宋亡之後趙復雖身繫北方講學於太極書院，但常有江漢之思，《宋元學案》有以下一段記載：²⁵

〔元〕世祖嘗召見曰：「我欲取宋，卿可導之乎？」對曰：「宋父母國也，未有引他人之兵以屠父母者。」世祖義之，不強也。先生雖在燕，常有江漢之思，故學者因而稱之。

²⁴ 顧炎武：《原抄本日記錄》（臺北：明倫出版社，1970），卷17，「正始」條，頁379。

²⁵ 黃宗義：《宋元學案》，卷19，〈魯齋學案〉，收入《黃宗義全集》，第6冊，頁525。

趙復拒絕導引元世祖（在位於 1260-1294）攻宋，他所謂「父母之國」，既是他「文化身份認同」又是他「政治身份認同」的對象，兩者合而為一。

我們接著以朱舜水與黃宗羲為例，探討遺民儒者的「文化身份認同」與「政治身份認同」問題。

（一）朱舜水

明末清初的朱舜水是闡明「政治身份認同」與「文化身份認同」的極佳個案。朱舜水在明亡之後先到安南（今越南北部），他在自撰〈安南供役紀事〉一文中，自敘他面見安南王時的心情：²⁶

我中夏淪胥，外夷閔位，天既不賦瑜以定亂之略，瑜何忍復生其任運之心。是以通播異邦，流離一十三載，間關瀚海，茹荼百千萬端，庶幾天日再明，沉州復陸。乃忽有安南國王檄召區區，相見之際，遂為千古臣節所關，不死不足以申禮；然徒死亦不足以明心，不得不親至其廷，往返辯折。況瑜大仇未復，又何肯輕喪於溝渠，故不亢不撓，以禮譬曉。國王之識習局於褊淺，而才氣頗近高明。讒夫鴉張，極力煽其焰；元臣箝口，無或措

²⁶ 朱舜水：〈安南供役紀事〉，收入《朱舜水集》（北京：中華書局，1980），卷2，引文見頁14。

一辭。獨力支撐，四面叢射。逼勒有甚乎衛律，嗟歎無聞于李陵。雖十一日磨厲之鋒，不敢輕試；而三百年養士之氣，未得大伸。

朱舜水在上文中強調他輾轉異邦，是爲了「天日再明，沉州復陸」，他以大明帝國作爲他的「政治身份認同」之對象絕無疑義，所以當他面見安南國王時，名帖僅書「頓首」二字，他自述經過云：²⁷

該艘入啟國王，即日命見。文武大臣盡集大門內右廂，其餘侍班肅然，持刀環立者數千人。又非九賓見客，萬目共注。奉命之人，傳呼迫促。瑜及門不趨，徐徐步入。侍班大喝，瑜不為動。見國王，立致一名帖，與前帖同，但前加「本年正月」四字，後加「頓首」二字。諸大老屏人面見，彼此不相為禮。

接著，朱舜水悍然拒絕對安南王行跪拜之禮，他自己有以下傳神的描述：²⁸

語同事翁斗曰：「見國王及該艘，從來無不拜之禮。今與公各班相見，我今日以死生爭之，慎無隨我以累公！先時欲言，恐公震怖。公者捨得死，則不拜可耳。」於

²⁷ 同上書，頁 18。

²⁸ 同上註。

是翁姓者先拜。瑜直立於旁。差官啟事畢，來就瑜，令拜，瑜作不解狀。舉侍班之仗，於沙中劃一「拜」字；瑜即借其杖，於「拜」上加一「不」字。差官牽瑜袖按抑令拜，瑜揮而脫之。國王大怒，令長刀手押出西行。瑜毫無顧盼，揮手即行，語同行者曰：「爾輩何故隨我？我此去至好是下監。彼國監禁，公行需索，所費萬端，我止辦一死。爾輩已拜，無事，不須隨行，但遠覘之可也。若此去便殺，倒得乾淨。」因解身上鮮衣與之，惟整束舊衣同去，不知其赴該艙所也。

朱舜水以個人生命力爭不拜安南國王，引起安南國文武大臣舉國震怒，要求國王殺之，後來死裡逃生。從這件事可見朱舜水以南明為「政治身份認同」之堅定立場。朱舜水亡命日本之後，更乞師日本以圖恢復南明政權，²⁹他效忠明室之態度死生一貫，從未動搖。

在遺民儒者朱舜水的思想世界，「政治身份認同」與「文化身份認同」密切結合為一，他聞德川藩府興學而大喜，以為係日本「聖教興隆之兆」，³⁰見日本「教詩書，說禮樂」興「周公之道」³¹而喜不自勝。朱舜水對中華文化的深刻認同，使他

²⁹ 今井弘濟、安積覺：〈舜水先生行實〉，收入《朱舜水集》，下冊，附錄一，頁 612-624，引文見 614。

³⁰ 朱舜水：〈答安東守約書·14〉，收入《朱舜水集》，卷 7，〈書簡四〉，頁 182。

³¹ 同上註。

在日本時痛感「孔、顏之獨在於中華，而堯、舜之不生於絕域」。³²從朱舜水在安南與日本的行誼與思想，我們看到了遺民儒學中「政治身份認同」與「文化身份認同」原不斷為兩橛。

但是，亡命日本之後，朱舜水所見的日本文化則是佛教大興，儒門淡薄的狀態，他說：³³

東武戶口百萬，而名為儒者僅七八十人，加以婦女則二萬人中一儒也。而其人又未必不佛。就此七八十人中，又自分門別戶，互相妬忌，互相標榜，欲望儒教之興，不幾龜毛兔角乎？乃欲以此闢佛，是以斐撼山也。

而且，在朱舜水看來，日本「國小而法立，氣果而輕生，結繩可理，畫地可牢，前乎此，未聞有孔子之教也」，³⁴身處如此文化環境的遺民朱舜水，只能以儒學作為他精神的故鄉。

在朱舜水的思想中，不僅文化世界崩解，政治秩序亦塗地，朱舜水賦詩云：³⁵

³² 朱舜水：〈答安東守約書·1〉，收入《朱舜水集》，卷7，〈書簡四〉，頁169-170。

³³ 朱舜水：〈與釋獨立書三首〉，收入《朱舜水集》，上冊，卷4，〈書簡一〉，頁58。

³⁴ 朱舜水：〈聖像贊五首〉，收入《朱舜水集》，下冊，卷19，頁560。

³⁵ 原念齋：《先哲叢談》，卷2，〈朱之瑜〉，收入《朱舜水集》下冊，頁636。

九州如瓦解，忠信苟偷生。
受詔蒙塵際，晦跡到東瀛。
回天謀未就，長星夜夜明。
單身寄孤島，抱節比田橫。
已聞鼎命變，西望獨吞聲。

亡命東瀛，朱舜水西望洪水滔天，神州陸沉，自比田橫，寄身孤島，政治上恢復無望，文化上亦居夷處困，僅能老淚頻揮而已！但是到了 1665 年，朱舜水的流亡生涯出現轉折，他在是年應水戶侯源光國（1628-1700）之邀，講學江戶，1669 年撰〈遊後樂園賦〉，頗有得君行道之慨。³⁶

（二）黃宗羲

與朱舜水同時代的黃宗羲是另一個值得討論的個案。關於黃宗羲的「文化身份認同」與「政治身份認同」問題，主要集中在其《留書》一書中，這本書作於順治 10（1653）年，書中的「華夷之辨」仍極為強烈。至於黃宗羲晚年對於「文化身份認同」與「政治身份認同」的討論，相關的材料不多，但我們或可由其行爲及思考脈絡進行推敲。關於「文化身份認同」問題，黃宗羲在首篇〈文質〉中認為：³⁷

³⁶ 參考鄭毓瑜：〈流亡的風景——〈遊後樂園賦〉與朱舜水的遺民書寫〉，《漢學研究》20 卷 2 期（2002 年 12 月），頁 1-28。

³⁷ 黃宗羲：《留書》，收入《黃宗羲全集》，第 11 冊，頁 3。

當周之盛時，要荒之人，其文畫革旁行，未嘗有《詩》、《書》、《易》、《春秋》也；其法鬥殺，未嘗有禮樂刑政也；〔...〕然則同是時也，中國之人既喜文而惡質與忠，彼要荒之人何獨不然與？是故中國而無後聖之作，雖周之盛時，亦未必不如要荒；要荒之人而後聖有作，亦未必不如魯、衛之士也。

黃宗羲認為中國人之所以喜文而惡質，並不是因為地域的差異，而是因為是否有聖人之治的問題。他認為，蠻荒之人如果有聖人之治，亦可使其人由質而至於文。黃宗羲這項論點也可以說明，清初 50 年清廷獎掖儒學，他口稱康熙為「聖天子」時，原來的蠻夷之邦亦體現了聖人之治，則亦未必不如魯衛之士也。

然而，在〈史〉篇中，黃宗羲展現了強烈的「華夷之辨」，他的觀點與王夫之有類似之處：³⁸

中國之與夷狄，內外之辨也。以中國治中國，以夷狄治夷狄，猶人不可雜於獸，獸不可雜於人也。

黃宗羲認為，與其讓夷狄宰制中國，還不如讓流寇之類的盜賊

³⁸ 同上書，頁 12。關於王夫之的夷夏觀，參考蕭公權師：《中國政治思想史》（臺北：聯經出版事業公司，1982），下冊，頁 677-682。劉新春：〈王夫之「夷夏之說」的精神內核〉，《船山學刊》（長沙：湖南省社會科學界聯合會）2003 年第 4 期，頁 18-21。

主宰中國：³⁹

是故即以中國之盜賊治中國，尚不失中國之人也。徐壽輝改元治平，韓林兒改元龍鳳，吾以為《春秋》之義將必與之。

何謂《春秋》之義？黃宗羲認為，就是利用歷史論述讓亂臣賊子懼，這同樣也包括對夷狄政權的筆伐。但由於後代正史的撰述都是由新朝為舊朝所修，因此黃宗羲認為這種修史傳統違反了《春秋》筆法：⁴⁰

宋之亡於蒙古，千古之痛也。今使史成其手，本朝因而不改。德佑君中國二年降，書瀛國公；端宗、帝昺不列本紀，其崩也皆書曰殂，虜兵入寇則曰大元。嗚呼！此豈有宋一代之辱乎？而天下恬然不知為怪也。

黃宗羲甚至認為夷狄政權不應列於〈本紀〉，因為「紀」即是「統」，而此統則必須是堯舜相傳之統：⁴¹

夫紀者由言乎統云爾。《晉書》變例載記，同一四夷也。守其疆土者則傳之，入亂中國則紀之，後之夷狄，其誰

³⁹ 黃宗羲：《留書》，收入《黃宗羲全集》，第11冊，頁12。

⁴⁰ 同上書，頁11。

⁴¹ 同上註。

不欲入亂中國乎？

就「政治身份認同」而言，黃宗羲在《留書》中所認同的是中國本土的政權，而「文化身份認同」則是以聖人之治為主。但〈史〉篇的論點與〈文質〉篇似乎有互相矛盾之處，因為如果夷狄政權亦遵行聖人之治，則是否應將其視為正統？黃宗羲後來雖然沒有明言，但從其行事來看，他還是體現了〈文質〉篇的觀點，如前所述黃宗羲屢稱清廷為「聖朝」、「國朝」，稱康熙為「聖天子」，稱清兵為「王師」，甚至在記載南明事蹟時，他也習慣地沿用清朝正朔。黃宗羲是史學家，一字之褒，榮逾華袞，一字之貶，誅深斧鉞，他對清廷之稱呼應頗能反映其內心的「政治身份認同」之傾向。甚至若以〈史〉篇的觀點而言，黃宗羲應當反對夷狄政權為中國政權修正史，但他卻同意他的弟子編修《明史》，從一方面來看，黃宗羲同意弟子為清政權修《明史》，不啻承認清廷主導明代歷史的解釋權，可以視為黃宗羲對清廷政權態度的轉變。但是，從另一方面來看，遺民儒者在前朝覆亡，天崩地解之後，唯一能為前朝盡一點心力之處，也只有為前朝修史一途，為前朝保留歷史真相，這是遺民儒者的無奈。作為遺民儒者的黃宗羲心繫「故國」，以遺民自期，但是遺民儒者的生命意義，卻是在與新朝的抗拒與接納之中，獲得歷史的定位。⁴²歷史之弔詭有如此者，讀史至此，能

⁴² 趙園：〈明清之際遺民學述論片〉，《社會科學戰線》（長春：吉林省社會科學院）1995年第5期，頁156-164；更詳細的討論，可參考趙園：《明清之際士大夫研究》（北京：北京大學出版社，1999）。

不掩卷長嘆！

（三）傳統中國文化脈絡中的「認同」的群體性

現在，我們進一步探討遺民儒者的「認同」問題的特質。本節所述的 17 世紀的朱舜水與黃宗羲，都將「政治身份認同」與「文化身份認同」合而為一，雖然黃宗羲在〈文質〉篇中也承認蠻夷之人也可以因聖人之治而有文化。但是，我們必須指出，朱舜水與黃宗羲的「政治身份認同」與「文化身份認同」是深深地浸潤在群體的政治與文化共業的脈絡之中。他們是以作為群體中的個體之身份，而不作為一個原子式的孤伶伶的個人之身份，而為自己的「政治身份認同」與「文化身份認同」進行定位。這項特質正可以顯示「認同」問題在傳統社會與現代社會的異趣。在現代社會中，每個人常以作為獨立的個人之身份抉擇他自己的「認同」，特別是個人的「政治身份認同」更是如此。

相對於現代社會而言，傳統中國社會中，「個人」並不是如近代社會中的孤伶伶而與「社會」或「國家」對抗的「個人」；相反地，中國傳統社會中的「個人」，深深地浸潤在群體的脈絡與精神之中。在時間上，「個人」與過去無以數計的祖先與未來生生不息的子孫構成綿延不絕的傳承關係；在空間上，「個人」與社會上其他的「個人」透過「心」或「良知」的感通而構成一種密切互動的關係。「個人」與「群體」不但不是互相

對抗反而是互相滋潤的關係。⁴³傳統社會中的「個人」與「社會」、「國家」或「文化」之間是連續而不是斷裂的關係，「個人」為自己的「政治身份認同」與「文化身份認同」進行定位時，常常是在群體共業的脈絡中思考。例如黃宗羲入清以後，對清政權態度的軟化，與其解釋為「晚節可譏」，不如從黃宗羲之難捨親情以及他對家族榮枯之繫念來看，較能得其平得其實，也較能進入歷史的心魂。

四、結論

儒家一貫之目標在於經世、淑世、救世，所以與現實世界交涉極深。相對於得君行道的「御用儒者」而言，在野化民的「遺民儒者」最能展現儒學的抗議精神。在國破家亡之後，遺民儒者以儒學為其精神之故鄉，安頓他們的生命。《史記·屈原賈生列傳》云：「夫天者，人之始也。父母者，人之本也。人窮則反本，故勞苦倦極，未嘗不呼天也；疾痛慘怛，未嘗不呼父母也。」亡國之餘的遺民儒者，在疾痛慘怛之際，回歸儒家的思想世界，使他們的靈魂得到安頓。宋亡之後的趙復如此，明亡之後的朱舜水如此，1895年割臺之後的連雅堂如此，

⁴³ 黃俊傑：〈傳統中國的思維方式及其價值觀〉，收入黃俊傑編：《傳統中華文化與現代價值的激盪》（一）（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002），頁3-30。

1949 年以後桴海來臺的徐復觀更是如此。

本文探討東亞遺民儒學所見的兩個兩難式，第一是儒者個人在亡國之後出處進退之際，所面臨的「仕」與「隱」的抉擇，第二是遺民儒者亡命異鄉，在精神上雖然「政治身份認同」與「文化身份認同」仍合而為一，但是在現實上他們或遠託異國，息影離群如朱舜水，或堅貞志節，不仕異族如劉因與黃宗羲，或寄寓孤島，弘揚儒學如 1949 年以後的當代新儒家學者，他們都以儒學為他們精神上的移住地（*Spiritual diaspora*），終不能免於精神世界與現實世界撕裂之悲劇，但是遺民儒者生命的光輝，卻也在精神世界與現實世界的張力之中大放光芒，使他們名留青史。

從本文所分析的遺民儒者的行誼與思想來看，我們可以說，遺民儒者就像是懸掛在歷史之網上的蜘蛛。遺民儒者的生命深深契入於他們所從出的政治結構與文化傳統之中，所以，在政權易手、蒼黃翻覆之際，他們的痛苦也特別深刻。他們雖然深知歷史正道是滄桑，但是他們「滿局棋輸氣未降」（徐復觀詩句），他們甚至流亡異國仍像朱舜水一樣地寄望「天日再明，沉州復陸」⁴⁴。

但是，遺民儒者的生命又是深深地浸潤在群體的共業之中，所以，他們輾轉於「仕」與「隱」的兩難困境之時，父母親情與家族發展仍是他們下定抉擇時的重要考量依據。他們將

⁴⁴ 朱舜水：《朱舜水集》，卷 2，頁 14。

「政治身份認同」與「文化身份認同」合而為一，也是因為他們個人的生命與群體政治生命與文化傳承融為一體，不可分割。因此，他們面臨這種兩難式時，抉擇的自由度受到壓縮。他們的際遇具體顯示：人處於具體情境的繫絆中自由的有限性。

※本文曾刊於《臺灣東亞文明研究學刊》，第3卷第1期，2006年6月，頁61-80。

陸、

東亞儒家思想傳統中的四種「身體」：

類型與議題

一、引言

20世紀有關東亞儒家思想史的研究論著，大部份都集中在對儒家心學傳統之研究。舉例言之，牟宗三（1909-1995）強調中國儒家的成德之教就是「心性之學」。¹狄百瑞（William Theodore de Bary, 1919-）則論證，遠在13及14世紀，程朱之學就既被認為是「理學」，又被認為是「心學」。²狄百瑞也指出16世紀的王陽明從朱子學中汲取心學之思想泉源。³狄百瑞對朱子學中之「心學」面向的強調，與錢穆所說：「縱謂朱子之學徹頭徹尾乃是一項圓密宏大之心學，亦無不可」⁴的說法

¹ 牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1963、1976）；《心體與性體》（臺北：正中書局，1968、1973），共3冊；及《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1979）。

² Wm.Theodore de Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Mind of Learning of the Mind-and-Heart* (New York: Columbia University Press, 1981).

³ Wm.Theodore de Bary, *The Message of the Mind in Neo-Confucianism* (New York: Columbia University Press, 1989).

⁴ 錢穆：《朱子新學案（2）》，收入：《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事

若合符節，並可上溯至明末王奠主張朱子學即為「心學」的看法。⁵

當代學者對中國思想中的「心學」傳統的闡發，固然很能發潛德之幽光，但是，諸多論述常常忽略人的「心」的活動實有其「身體之基礎」⁶這項事實。中國思想中的「心」的運思與作用有其身體之基礎，所以「心」也有其具體性與實踐性。在 20 世紀中國儒家學者中，將這一點闡釋得最好的是徐復觀。徐復觀一針見血地指出，中國文化的基本特性就是「心的文化」，他接著闡明所謂「心的文化」的內涵說：⁷

中國文化所說的心，指的是人的生理構造中的一部分而言，即指的是五官百骸中的一部分；在心的這一部分所發生的作用，認定為人生價值的根源所在。也像認定耳與目，是能聽聲辨色的根源一樣。孟子以耳目為「小體」，因其作用小；說心是「大

業公司，1998），第 12 冊，頁 93。

⁵ 明世宗嘉靖 13（1534）年，王奠就抄錄朱子有關心學之文字共 983 條，凡 7 卷，編為《晦庵朱先生心學錄》，並在〈序〉中說朱子「本程子之意，釋格物為窮格事物之理，蓋萬物皆備於我，即所謂物則民彝者也。故天下無心外之物，無物外之心。物理即吾心，吾心即物理，非有二也。明物理也者，明吾心者也。」見王奠：《朱子心學錄·序》（江戶：青藜閣明和 6〔1769〕年木刻本）卷 1，頁 7。

⁶ 參考：Mark Johnson, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1987).

⁷ 徐復觀：〈心的文化〉，收入徐復觀：《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1975），頁 242-249，引文見頁 243。

體」，因其作用大；但不論作用的大或小，其都為人身生理構造的一部分則一。可以把生理構造的這一部分說成西方唯心論的心嗎？西方唯心論的心，指的是人身上生理構造的一部分嗎？所以把中國文化的心，牽附到唯物方面去，還有點影子；因為生理本是物；心的作用正是生理中某一部分的作用。牽附到唯心方面去，便連一點影子也沒有了。

徐復觀指出：中國文化脈絡中的「心」，既是生理意義的 heart，又是價值意義的 mind，而且兩者融貫為一。徐先生上述這段話已觸及「心」之「身體的基礎」，他順著《易傳》別創一詞曰：「形而中者謂之心」。他強調，心的文化與心的哲學應稱為「形而中學」，而不應講成「形而上學」。⁸《郭店楚簡》〈六德〉將「仁」字寫成「𠄎」，⁹似乎為我在此所說的「心」的「身體之基礎」，提供了古文字學的證據。

最近 10 餘年來，中國思想傳統中的「心」與「身」不可分，而「身」更是一個「身心互滲」的「身」這項特質，開始受到學界的重視。安樂哲（1946-）、¹⁰楊儒賓（1956-）、¹¹吳光

⁸ 同上註。

⁹ 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998），〈六德〉，頁 187。

¹⁰ Roger T. Ames, "The Meaning of Body in Classical Chinese Philosophy," in Thomas P. Kasulis with Roger T. Ames and Wimal Dissanayake eds., *Self as Body in Asian Theory and Practice* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1993).

明（1933-）¹²等人都有論文或專書論述中國思想中的「身體」議題，湯淺泰雄（1925-）亦有專書論述日本的身體思想。¹³本文寫作的主旨在於歸納中日韓思想史中所見「身體」的四種類型，並探討各種不同類型的「身體論述」之中所潛藏的問題。最終並歸納東亞「身體」論的要點，提出三項有關東亞「身體」論的命題。

二、作為政治權力展現場域的身體

東亞思想史所見的第一種類型的身体，是一種政治權力展現的場域。所謂「作為政治權力展現場域的身体」，指兩個意義而言：

第一，統治者的身体等同於國家：這一個意義下的「政治身体」，在古典中常常出現，《公羊傳》解釋《春秋》「九世復

¹¹ 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）。

¹² Kuang-ming Wu, *On Chinese Body Thinking: A Cultural Hermeneutics* (Leiden: E. J. Brill, 1997).

¹³ 湯淺泰雄：《身體——東洋的身體論の試み——》（東京：創文社，1977，1986）。此書有中譯本：馬超等譯：《靈肉探微》（北京：中國友誼出版社，1990）；亦有英譯本：Yasuo Yuasa, *The Body: Toward an Eastern Mind-body Theory*, edited by Thomas P. Kasulis; translated by Nagatomo Shigenori, Thomas P. Kasulis (Albany: State University of New York Press, 1987).

仇」¹⁴之說的一段話，很具有代表性：

國、君一體也，先君之恥猶今君之恥也，今君之恥猶先君之恥也。國、君何以為一體也？國君以國為體，諸侯世，故國、君為一體也。（《公羊傳·莊公4年》）

所謂「國君以國為體」，強調的是國君的「看不見的身體」（invisible body）實涵蓋整個國家，所以「國、君為一體」。

因為君之體等於國之體，所以，國君的身體可以代表國家，《呂氏春秋》有一段記載：

昔者湯克夏而正天下，天大旱，五年不收，湯乃以身禱於桑林，曰：「余一人有罪，無及萬夫。萬夫有罪，在余一人。無以一人之不敏，使上帝鬼神傷民之命。」於是，剪其髮，磨其手，以身為犧牲，用祈福於上帝。民乃甚說，雨乃大至，則湯達乎鬼神之化，人事之傳也。（《呂氏春秋·順民》）

傳說中「湯以身禱於桑林」為民祈福，以順民心。湯的頭髮、手以及身體都成為國家的表徵，在這個意義上，湯的身體是「政

¹⁴ 陳立疏云：「國君以國體為重，自太祖而下，皆一體也。」見陳立：《公羊義疏》（四部備要本）卷18，頁12下。

治的身體」，也等同於國家的身體。

第二，身體的各器官等同於政治系統中之官職：古籍常見以身體內之各部份器官，進行政治論述，以器官類比官職以論證官職重要性不同比重：

(1) 一國之君，其猶一體之心也。隱居深宮，若心之藏於胸，至貴無與敵，若心之神無與雙也。其官人上士，高清明而下重濁，若身之貴目而賤足也。任群臣無所親，若四肢之各有職也。內有四輔，若心之有肝肺脾腎也；外有百官，若心之有形體孔竅也。親聖近賢，若神明皆聚於心也。上下相承順，若肢體相為使也。布施惠，若元氣之流皮毛腠理也。百姓皆得其所，若血氣和平，體無所苦也。（《春秋繁露·天地之行》）

(2) 心者，君主之官也，神明出焉。肺者，相傳之官，治節出焉。肝者，將軍之官，謀慮出焉。膽者，中正之官，決斷出焉。膻中者，臣使之官，喜樂出焉。脾胃者，倉廩之官，五味出焉。大腸者，傳道之官，變化出焉。小腸者，受盛之官，化物出焉。腎者，作強之官，伎巧出焉。三焦者，決瀆之官，水道出焉。膀胱者，州都之官，津液藏焉，氣化則能出矣。凡此十二官者，不得相失也。故主明則下安，以此養生則壽，歿也不殆，以為天下則大昌。主不明，則十二官危，使道閉塞而不通，

形乃大傷，以此養生則殃，以為天下者，其宗大危，戒之戒之。（《素問·靈蘭秘典論》）

在第一段引文中，董仲舒以心與其他臟器如肝、肺、脾、腎以及形體如四肢之關係，論述君與臣之關係，並強調君臣之相互依賴性。第二段中出自《素問》，以臟腑之各司其職，缺一不可，類比於君臣之相互依存，不可分割。

這種類型的「身體政治」論，也見於朝鮮時代儒家政治思想。16世紀朝鮮朱子學者李滉，在所撰《戊辰六條疏》中指出，國君應「推腹心以通耳目」，並解釋說：¹⁵

一國之體，猶一人之身也。人之一身，元首居上而統臨，腹心承中而幹任，耳目旁達而衛喻，然後身安焉。人主者，一國之元首也。而大臣，其腹心也。臺諫，其耳目也。三者相待而相成，實有國不易之常勢，而天下古今之所共知也。古之人君，有不信任大臣，不聽用臺諫者，譬如人自決其腹心，自塗其耳目，固無元首獨成人之理。

李退溪以人的身體類比國家的政治體制，強調統治者為身體之元首，大臣及臺諫等官員乃其腹心或耳目。李退溪的身體政治論述，與漢代董仲舒的說法完全相同。

不論是以身體等同於國家機器，或是以身體的器官等同於官職，人的身體都成爲「政治化的身體」。這種類型的身體政治論在東亞不僅有其悠久的思想傳承，而且到了近代東亞與西方國家遭遇時，仍餘波盪漾，1793年英國特使馬戛爾尼（Lord George Macartney, 1737-1806）來華，拒絕向乾隆皇帝（在位於1736-1795）磕頭之事件，就很能說明中國的「政治化的身體」與西方的衝突。最近的研究指出，西洋人對中國磕頭禮節的排拒，反映出中西對於「主權」認知的差異。18世紀後期歐美國家的主權觀念，認爲國家主權不容分割，而且各國平等。但清代中國的主權觀念則是在「天朝」的世界觀之下，皇帝與域外的藩王構成階層關係。中國的天下秩序也包括荒遠的國度。因此，西洋外交使節履行儀節時，將自己的身體當成表達外在實體的工具；而對中國人而言，身體則是透過禮節而建構出人與人的關係。¹⁶這次中英的禮儀之爭，可以說是對「政治化的身體」的不同理解與脈絡的衝突。

以上所區分這兩種類型的作爲政治權力展現場所的身體論述，涉及諸多問題，其中較爲重大的是「公」領域與「私」領域之間的關係這個問題。因爲在這種「身體政治論」中，個人的身體被視爲政治機構，身體的部份器官被視爲官僚機構之部份而發揮其功能，所以，政治過程就被視爲從「私領域」到

¹⁵ 張立文編：《退溪書節要》（北京：中國人民大學，1989），頁146-147。

¹⁶ Angela Zito and Tani E. Barlow eds., *Body, Subject and Power in China* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), pp.181-200.

「公領域」的延伸過程，因此，「修身」之道可以等同於「治國」之理，兩者皆是道德修持之由內向外推擴發展之過程。而且，作為私人領域的身體，與作為公共領域的國家，構成一個連續而不斷裂的有機體。因此，「公領域」是「私領域」的擴大與延伸。我們看看以下這兩段資料：

(1) 古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至；知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。（《大學》）

(2) 楚王問為國於詹子。詹子對曰：「何聞為身，不聞為國。」「詹子豈以國可無為哉？以為為國之本在於為身，身為而家為，家為而國為，國為而天下為。故曰：以身為家，以家為國，以國為天下。此四者，異位同本，故聖人之事，廣之則極宇宙、窮日月；約之則無出乎身者也。」（《呂氏春秋·審分覽》）

這兩段論述都將治國之道，等同於修身之理，而且主張修身就是治國的基礎。這種「身體政治」論，假定「公領域」與「私領域」是一種延續而不是斷裂的關係，兩者的運作邏輯完全一

樣，因此，只要完成「私領域」的修身程序，就可完成「公領域」的治國之道。換言之，外在世界的轉化起源於也奠基於內在自我世界的轉化。¹⁷

再進一步來看，這樣的「身體政治」論將政治領域視為一個缺乏自主性的領域，因而完全受到私人道德領域的支配。這種理論，顯然忽略了兩者的分野在於：政治領域以權力或資源的爭奪與分配為其核心，有其自主之性質，其運作常常不受個人意志之支配，而私人道德領域中德性主體的建構，是個人自主意志可以控制之事務。兩者之運作邏輯並不完全等同，因此，兩者並不完全等價等值。

三、作為社會規範展現場域的身體

東亞思想史所見的第二種身體類型，是作為社會規範展現場域的身體。這種類型的身體，就是楊儒賓所謂的「禮義身體觀」，¹⁸這種身體觀由於被社會價值規範所徹底滲透，所以，身

¹⁷ 勞思光曾說，「自我的轉化」與「世界的轉化」是中國哲學的主要目標。參考 Sze-kwang Lao, "On Understanding Chinese Philosophy: An Inquiry and a Proposal," in Robert A. Allinson ed., *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots* (Hong Kong: Oxford University Press, 1989), pp.265-293; 勞思光：〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉，《中國文哲研究集刊》創刊號（1991年3月），頁89-116。

¹⁸ 楊儒賓：《儒家身體觀》，頁8。

體成爲社會價值規範最具體的展現場所。

這種類型的身體觀，潛藏著一種未經明言的假設：身體及其器官，都不只是僅具有生理功能的臟器而已，而是具有思考能力而可以進行價值判斷的道德的載體（所謂“moral agents”）。《論語·爲政》中孔子自述其心路歷程中精神的進境，有「六十而耳順」的境界。這種境界中的「身」，當然不僅是具有聽聞能力的人體器官，這種「身」面對各種價值論述都能有所判斷抉擇，因而任何論述入「耳」皆「順」，不再有「逆耳」之言。《論語·季氏》中所謂「君子有九思」，更是明白說明身體的各器官均有其思考作用。所以，身體可以經由思考作用而吸納社會的價值與規範，使身體成爲社會價值的具體化。

在古代儒家中，孔子也許是將這種作爲社會規範具體化之場域的身體展演得最爲淋漓盡緻的人。我們看以下幾段對孔子行爲舉止的生動描寫：

（1）君召使擯，色勃如也，足躩如也。揖所與立，左右手，衣前後，襜如也。趨進，翼如也。賓退，必復命曰：「賓不顧矣」。（《論語·鄉黨》）

（2）入公門，鞠躬如也，如不容。立不中門，行不履闕。過位，色勃如也，足躩如也，其言似不足者。攝齊

升堂，鞠躬如也，屏氣似不息者。出，降一等，逞顏色，怡怡如也。沒階，趨進，翼如也。復其位，蹶蹶如也。
(《論語·鄉黨》)

(3) 執圭，鞠躬如也，如不勝。上如揖，下如授。勃如戰色，足縮縮，如有循。享禮，有容色。私覲，愉愉如也。(《論語·鄉黨》)

在上述生動的描述之中，孔子日常生活中舉手投足都被社會禮儀或政治地位的價值位階所深深滲透，因而身體的展演完全合乎社會價值的規範，使人可以「尊其瞻視」(《論語·堯曰》)。相反地，如果身體未能完全與社會價值規範合拍演出，例如孔子的老朋友原壤以「夷」的姿勢蹲踞等待孔子，就被孔子斥為「賊」(《論語·憲問》)。¹⁹

這種被社會規範所浸潤的身體，就不再是純粹生理的身體，而能散發出價值意識或道德的光輝，使身體成為道德意識的具體表徵。古人稱這種身體表徵為「威儀」：²⁰

有威而可畏謂之威，有儀而可象謂之儀。君有君之威

¹⁹ 箕踞乃東夷生活之舊俗，孔子以周文自任，未能接受此種姿勢。參考李濟：〈跪坐蹲居與箕踞〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 24 本（1953 年），頁 283-301。

²⁰ 貝塚茂樹：〈威儀——周代貴族生活の理念とその儒教化〉，收入氏著：《中國古代の傳承》（東京：中央公論社，1976），頁 365-381。

儀，其臣畏而愛之，則而象之，故能有其國家，令聞長世。臣有臣之威儀，其下畏而愛之，故能守其官職，保族宜家。順是以下皆如是，是以上下能相固也。（《左傳·襄公 31 年》）

這種有「威儀」的身體，自然散發攝人但看不見的光芒，使人有所敬畏，諸事易辦。

但是，這種身體論述中，卻潛藏著身體的主體性之淪喪的危機。我們看荀子的說法：

禮者，所以正身也；師者，所以正禮也。無禮，何以正身？無師，吾安知禮之為是也？禮然而然，則是情安禮也；師云而云，則是知若師也。情安禮、知若師，則是聖人也。故非禮，是無法也；非師，是無師也。不是師法，而好自用，譬之是猶以盲辨色，以聾辨聲也，舍亂妄無為也。故學也者，禮法也；夫師，以身為正儀，而貴自安者也。《詩》云：「不識不知，順帝之則。」此之謂也。（《荀子·修身》）

眾所皆知，荀子強調以「禮義師法之化」作為「修身」的外在規範性的力量。荀子與許多古代儒家思想家一樣，假定人的身體是不完整的身體，所以，「修身」乃成為絕對必要的過程。孟子認為仁義禮智等價值意識乃內在於人，不假外求，這是一項自然的事實：「人之有是四端也，猶其有四體也。」（《孟子·

公孫丑上》)在孟子思想中,「修身」是一種內省的思考活動,但是荀子的「修身」則是一種以外在的強制性力量如師長或社會規範,矯治先天的人性傾向的過程。荀子說:「禮者,所以正身也」,正是指此而言。

在荀子所強調的這種禮義化的身體觀的思路之下,日本德川時代古文辭學派大師荻生徂徠不僅以「納身於禮」解釋孔子所說的「克己復禮」一語,²¹而且更進一步提出以「以禮制心」的說法,荻生徂徠說:²²

大抵先王之道在外,其禮與義,皆多以施於人者言之。
〔...〕故先王之教,唯有禮以制心耳。外此而妄作,豈不杜撰乎?

荻生徂徠強調所謂「先王之道」是外在的具有強制力的「禮」與「義」,是矯治人的身與心的工具。徂徠也指出,孔子之學

²¹ 荻生徂徠:《論語徵》,收入關儀一郎編:《日本名家四書註釋全書》(東京:鳳出版,1973),頁236。荻生徂徠所謂「納身於禮」的說法,有其古注之依據。皇侃(488-545)疏云:「尅,猶約也。復,猶反也。言若能自約儉己身,返反於禮中,則為仁也。于時為奢泰過禮,故云禮也。一云:身能使禮反返身中,則為仁也。」見程樹德:《論語集釋》(三)(北京:中華書局,1990),頁819。徂徠「納身於禮」之說本於皇疏。

²² 荻生徂徠:《辨名》,收入:《荻生徂徠》(東京:岩波書店,日本思想大系36,1978,1982),「恭敬莊慎獨」,第6條,頁228;參考荻生徂徠:《論語徵》辛卷,頁304。

在「禮」而不在「心」，徂徠說：²³

子思贊孔子曰：「優優大哉！禮儀三百，威儀三千。」
（《中庸》）〈鄉黨〉形容孔子，唯禮耳。夫孔子之智，
豈門人之所能測哉！故當時之觀孔子，皆在禮也。故毋
意必固我，以孔子行禮解之，而後為不失琴張意焉。

徂徠強調孔學之精神在「禮」學，主張以「禮」統攝並轉化「身」與「心」。徂徠所提出的「納身於禮」的說法，在東亞儒學史上深具創意，他將人的身體理解為一幅徹底地被社會規範所宰制的身體，以遂行政治之目的，徂徠說：「欲行安民之道，必先納身於禮而後可得而行也」，²⁴所以，徂徠的身體觀中的身體既是社會的身體，又是政治的身體。這一點與時代早於徂徠約半世紀的中江藤樹可以說是一脈相承。中江藤樹對《論語》〈鄉黨篇〉特別重視，撰寫長文加以闡釋，對孔子的日常舉止賦予極端嚴肅的宗教情操。²⁵但是，不論是中江藤樹或是荻生徂徠，都未觸及一旦「我的身體」被社會規範（「禮」學）所徹底滲透而轉化為「社會的身體」或「政治的身體」之後，身體的主

²³ 荻生徂徠：《論語徵》，戊卷，頁 180。

²⁴ 荻生徂徠：《論語徵》，戊卷，頁 236。荻生徂徠在政治脈絡中理解「禮」學，實有其古典之依據，《左傳·隱公 11 年》「禮，經國家，定社稷，序民人，利後嗣者也」，《禮記·經解》「禮，所以正國也」，皆強調禮之政治效用。《周禮·大宗伯》更將「禮」分類為吉、凶、軍、賓、嘉五類，皆與國政有關之「禮」。

²⁵ 中江藤樹：〈論語鄉黨啟蒙翼傳〉，收入《藤樹先生全集》（東京：岩波書店，1940），第 1 冊，卷之 8，頁 405-500。

體性將隨之失落這個問題。

最後，我們要問：這種作為社會規範展現場域的身體，所「體現」的是時空交錯下的社會文化意識或是超乎時空之上的宇宙意識？或是兩種層面兼而有之？讓我們從《論語·顏淵·1》孔子答顏淵問仁曰：「克己復禮為仁」這句話的解釋作為這個問題的切入點。

朱子解釋孔子這句話說：²⁶

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，所以全其心之德也。蓋心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲。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。

朱子這一段解釋是漢學與宋學之爭端的引爆點，引起了後儒之激烈批判，明末陽明門下的鄒守益（謙之，1491-1562）、王龍溪（畿，1498-1583）、羅近溪（汝芳，1515-1588）、清初顏元（習齋，1635-1704）、李塉（恕谷，1659-1733）、戴震，均大力撻伐朱子之說。²⁷德川儒者伊藤仁齋、荻生徂徠及中井履軒，

²⁶ 朱熹：《論語集注》，收入《朱子全書》（上海與合肥：上海古籍出版社與安徽教育出版社，2002），第6冊，卷6，頁167。

²⁷ 參考溝口雄三：《中國前近代思想的屈折と展開》（東京：東京大學出版會，1980），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

亦未能認可。

但是，朱子說「禮者，天理之節文也」，並非全無典據。《孟子·離婁上·27》孟子曰：「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也；智之實，知斯二者弗去是也；禮之實，節文斯二者是也」，或即為朱子「節文」二字之出處。《管子·心術》亦云：「禮者，因人之情，緣義之理而為之節文」，《禮記·仲尼燕居》「禮也者，理也」，均可作為朱註之典據。《論語·為政·4》孔子自述其心路歷程有「五十而知天命」一語，清儒劉寶楠（楚楨，1791-1855）釋曰：「『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』，明天心與己心得相通也。」²⁸劉寶楠說「天心與己心得相通」，頗得孔學天人合一之肯綮。朱子以「禮」為「天理之節文」，實有其孔學之脈絡可尋。

順著朱子的疏解，我們可以說，東亞的作為社會規範展現場域的身體，既展現人之存在的社會文化意識，又展現其宇宙的意識，既有博厚的社會感，又有高明的超越感。

開からみて），頁 283-311。

²⁸ 劉寶楠：《論語正義》（新校標點本）（北京：中華書局，1985），頁 45。

四、作為精神修養展現場域的身體

東亞思想史所見第三種身體，是作為精神修養展現場域的身體。這種身體是一種精神化的身體，孟子和荀子對這種精神化的身體，都有深入的描寫：

(1) 君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。(《孟子·盡心上》)

(2) 形色，天性也；惟聖人，然後可以踐形。(《孟子·盡心上》)

(3) 君子之學也，入乎耳，箸乎心，布乎四體，形乎動靜；端而言，蠕而動，一可以為法則。小人之學也，入乎耳，出乎口，口、耳之間則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉？古之學者為己，今之學者為人。君子之學也，以美其身，小人之學也，以為禽犢。(《荀子·勸學》)

(4) 使目非是無欲見也，使耳非是無欲聞也。使口非是無欲言也，使心非是無欲慮也。及至其致好之也，目好之五色，耳好之五聲，口好之五味，心利之有天下。(《荀子·勸學》)

孟子認為仁義禮智等價值意識皆源生於心，但卻可以表現在身體的各個部份之上。人的生理的身體完全被仁義禮智等價值意

識所滲透轉化，而成爲一種「精神化的身體」的狀態，孟子以「踐形」稱之。²⁹

如果說孟子論述「精神化的身體」是採取一種由內向外的順取的途徑，那麼，荀子則可以說是採取由外向內的轉化的途徑。荀子強調「學」之目的就是將價值意識滲透入身體之中，使眼、耳、口、心都趨向正確的方向。上引第4條資料《荀子·勸學》中的「欲」字值得玩味。荀子主張「學」之目的在於「使目非是無欲見也」，這個「欲」字預設了：經過「學」之後，耳、目、口、心等身體器官都不再只是生理意義的臟器，而成爲具有意志取向能力，並能思考決斷的道德意識之載體。

進一步說，「精神化的身體」實際上是一種身心合一的身體，而且，「身」受「心」之主宰與滲透。王陽明在〈大學問〉中說：³⁰

何謂身？心之形體運用之謂也。何謂心？身之靈明主宰之謂也。何謂修身？為善而去惡之謂也。吾身自能為善而去惡乎？必其靈明主宰者欲為善而去惡，然後其形體運用者始能為善而去惡也。故欲修其身者，必在於先正其心也。

揆王陽明之意，我們不妨說：所謂「身」就是「心」之形體化，

²⁹ 參考楊儒賓：《儒家身體觀》，第3章，頁129-172。

³⁰ 王陽明：〈大學問〉，收入《王陽明全集》（上海：古籍出版社，1992），下冊，頁967-973，引文見頁971。

而所謂「心」，就是身體的精神化。所謂「修身」，就是「欲」「爲善而去惡」之意志方向。總而言之，在這種「精神化的身體」中，雖然表面觀之是身體在行動任事，但是，實際上是「心」在指導身體之動作。因此，從「精神化的身體」論述中，就衍生出兩項命題：

第一是「心」對「身體」具有優先性。1973年12月在湖南長沙馬王堆3號漢墓出土的帛書《五行篇》〈經22〉云：「耳目鼻口手足六者，心之役也。心曰唯，莫敢不〔唯。心曰諾，莫〕敢不〔諾。心〕曰進，莫敢不進。心曰淺，莫敢不淺。」³¹兩千年前《五行篇》作者對「心」對「身」之支配與主宰，已經說明得很清楚。德川時代古學派大師伊藤仁齋之子伊藤東涯進一步說：³²

人有是心，則有是事。有是事，則不得不由是心。《魯論》二十篇，凡生人之事，無所不備，而不說心法。然言其事之所由，則從頭到尾，亦皆無一而非是心之運用，則固不須言心也。今夫射者，此心也。御者，此心也。寫字者，此心也。然徒守一箇心，思惟其工夫如何，而身不習其事，則不可以射，不可以御，不可以寫字。欲射則習射之事，欲御則習御之事，欲寫字則習寫字之事，而後可以射，可以御，可以寫字，而主宰之者，心

³¹ 龐樸：《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，1980），頁61。

³² 伊藤東涯：《閒居筆錄》，收入關儀一郎編：《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1971），第1卷，頁14。

也。故聖賢之教，每言身而不言心，既言身則心之運用自在其中，仁義禮樂，皆修身之事也。

伊藤東涯在上文中指出，身體一切行為動作如射、御、寫字等，都是受到「心」的主宰。在這個意義下，「身」實際上已經被「心」所解構，所以，伊藤東涯說：「聖賢之教，每言身而不言心，既言身則心之運用自在其中。」

第二則是「心」對「身」之駕御見之於具體的行事，而不是見之於靜坐沈思之中。這個主張是東亞各國提倡「實學」的思想家的共識。18世紀朝鮮時代的朝鮮儒者丁若鏞說：³³

今人以治心為正心，制伏猿馬，察其出入，以驗其操捨存亡之理，此箇工夫亦吾人之要務。曉夕無事之時，著意提掇焉可也。但古人所謂正心，在於應事接物，不在乎主靜凝默。

包括丁茶山在內的東亞近世「實學」思想家，都主張「心」對「身」之主宰，只能見之於具體而特殊的行事，而不能求之於靜默澄坐之中。

³³ 丁若鏞：〈大學公議〉，收入氏著：《與猶堂全書》（首爾：民族文化文庫，1936、1960、2001），第2集，卷1，頁10。

五、作為隱喻的身體

東亞思想傳統所見的第四種身體是「作為隱喻的身體」，隱喻思維的發達是東亞思想傳統之一大特色，尤其是中國傳統思想更是如此。中國思想家浸潤在中國《詩》教傳統之中，對事象之敘述常不質直言之，而以隱喻之方式屈折表達。現代學者說，「隱喻」是人所賴以生存並認識世界的重要工具，³⁴對於傳統中國思想方式特別切題。《易·繫辭傳》說聖人運思時，「近取諸身，遠取諸物」，身體作為隱喻常是中國思想家進行各種論述，尤其是進行政治論述的重要工具。

在中國思想史所見的「作為隱喻的身體」之論述中，「身體」承載諸多意義，但古籍中較常見的有以下兩種政治意涵。第一是以「心」隱喻國君，以耳、目、口、鼻及四肢隱喻臣下：

(1) 心之在體，君之位也，九竅之有職官之分也。心處其道，九竅循理。（《管子·心術上》）

(2) 耳目者，視聽之官也，心而無與於視聽之事，則官得守其分矣！夫心有欲者，物過而目不見，聲至而耳不聞也。故曰：上離其道，下失其事。故曰：心術者，無為而制竅者也。（《管子·心術上》）

³⁴ Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago and London: University of

(3) 心不為九竅九竅治，君不為五官五官治。(《管子·九守》)

(4) 君之在國都也，若心之在身體也。(《管子·君臣下》)

《管子》書中的「身體隱喻思維」，以「心」為首出，隱喻國君，以耳、目等器官為臣屬，應受「心」之指揮，從而論述君對臣之支配性。荀子以「心」喻「天子」，稱之為「大刑」(《荀子·君道》，董仲舒云：「一國之君，其猶一體之心也。隱居深宮，若心之藏於胸，至貴無與敵...」)(《春秋繁露·天地之行》)，這類的身體隱喻論述成為君權至上論的基礎。

第二種政治意涵則是從身體內各部份器官之互相依存，論述君臣關係之相對性。《禮記·緇衣》：「子曰：『民以君為心，君以民為體；心莊則體舒，心肅則容敬。』」，以及孟子告齊宣王曰：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心。」(《孟子·離婁下·3》)，都承載這種君臣相對性的政治意涵。

在中國思想史上，作為隱喻的身體所承載的意義當然是多元多樣的，本節僅就常見的政治意涵略加申論，其他如社會意涵與道德意涵等，都有待深入探討。例如《山海經》中的神話

人物夸父與日逐走，道渴而死，「化爲鄧林」。³⁵這個神話故事中夸父的身體以一體而化爲萬殊，是在作爲隱喻的意義脈絡中而被述說。

六、結論：東亞身體論的三個命題

本文歸納東亞思想傳統所見的四種「身體」類型，並就各種身體論述中所潛藏的議題略作討論。在本文所論述的內容的基礎上，我想進一步提出東亞身體論中的三個主要命題：

第一，東亞思想傳統中的「身體」，並不是一個作爲被人客觀認知之對象的實體，而是一個浸潤在文化價值意識之中，與具體的社會政治情境密切互動而發生功能性之關係的「身體」。這種「身體」在空間上處於社會政治脈絡之中，並在時間上受到歷史經驗的召喚與洗禮，因此而成爲一種既是理性又是感性的主體。我說東亞思想傳統中的「身體」是一種理性主體，是指「身體」接受理性的指導，爲日常生活、社會規範以及政治運作而行動，因而身體有其社會性與政治性。本文第二節引用《呂氏春秋·順民》所述「湯以身禱於桑林」的傳說，這段故事中的湯的「身體」並不是爲超自然的宗教或神祇而服務，湯是爲人民祈雨，爲現實的人民福祉而服務。當 16 世紀

³⁵ 《山海經》（四部叢刊初編縮本），卷 8，〈海外北經〉，頁 52，上半頁。

朝鮮朱子學大師李退溪宣稱「一國之體，猶一人之身」時，這種「一人之身」固然是一種「政治的身體」，但是，也是作為「一國之體」而為現實政治生活中的人而服務。我說這種東亞思想傳統中的「身體」又是感性的主體，是指「身體」對它周遭的情境、脈絡、條件等，恆處於密切互動之關係狀態之中。本文第二節所說孔子的身體徹底將社會價值與規範予以內在化，從而將生理的身體轉化成為社會價值的具體表徵。17世紀日本的荻生徂徠強調「納身於禮」，就是指將生理的身體轉化為社會的身體的修養工夫。日本陽明學者中江藤樹對於孔子這種徹底被禮儀所轉化並展現人文價值的身體，為之神馳不已。

第二，東亞思想傳統常常將身體理解為一個不完整的身體。身體的器官有待於身體的部份器官（尤其是首或心）之指導，或身體以外的力量（如禮儀或師長、法制）之約制，才能趨向或臻於完整。

在東亞「身體政治論」中的身體，基本上只是作為抽象的政治權力的具體表徵，而且在這種政治化的身體之中，「心」或頭被認為居於首出之地位，而可以支配身體的其他器官如耳、目、口、鼻、四肢等。在作為社會規範展現的身體之論述中，身體並無自性，有待於社會禮儀與行為準則加以規範，荻生徂徠所謂「納身於禮」的說法，說明了身體的不完整性而有待於社會禮儀的約制。在作為精神修養展現場所的身體論述中，所謂「修身」就是指生理的身體徹底地被價值意識所滲透，並轉化而為精神的身體。經過這種轉化過程的身體，才取得了意

志取向，這就是荀子所謂「使目非是無欲見也」（《荀子·勸學》）的涵義。這種精神化的身體也缺乏自主性，所以王陽明將「身」定義為「心之形體運用之謂也」的理由。德川時代久米訂齋說：³⁶

地何不墜？大氣舉之。天何不息？根理生生。所謂天地間理與氣而已矣。氣生形，而與道為躰，故以氣之消息，雖天地之大有闔關。以一息不停言，闔即關，間不容息，是所謂闔關之切，其事雖不可知，其理則具於吾心者，即人者與道為躰之全也。故曰：「人心太極之至靈也。」

久米訂齋以「理」「氣」互動解釋宇宙萬物的形成與發展，但歸結到「吾心」才是「人者與道為躰之全也」。

但是，再進一步來看，東亞思想傳統中，身體的不完整性之所以可以經由「修身」的工夫過程，而轉化為相對較為完整的身體，最關鍵的是作為東亞身體論述的共同基礎的「氣」論。東亞思想家都認為流動性的「氣」貫通於人之「心」（意識）與「形」（形體），而使人的身體成為整合性之整體。從古代中國孟子的「養吾浩然之氣」及「夜氣」之說，到宋明儒各形各色的氣論，以至 16 世紀日本伊藤仁齋所謂「蓋天地之間，一元氣而已」，³⁷都是同樣思路下的論述。19 世紀日本陽明學者

³⁶ 久米訂齋：《晚年謾錄》，收入關儀一郎編：《日本儒林叢書》，第 2 卷，頁 10。

³⁷ 伊藤仁齋：《語孟字義》，收入井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》（東京：育成會，1901），卷之上，頁 11。

山田方谷（名球，字琳卿，號方谷，1805-1877）更從孟子得到啓發，大暢「天地萬物一大氣」之說，山田方谷主張：³⁸

天地萬物一大氣耳，而氣者活物也。萬物有心，自能知覺。有心，自能運動。知覺運動，頃刻不息，所以養其氣也。一日弗養，何以能生活焉？不唯人為然，飛走動植，莫不皆然，故養氣之道，與天地俱在，萬物同有焉。

山田方谷進一步申論說：「萬物化生，同一大氣，然人物流形，各有不同，知覺運動，亦從而異，於是乎自然有條理矣」。³⁹總之，東亞思想家都主張以「氣」之流動潤澤不完整的身體，使之成為較完整的身體。

這種作為「修身」之基礎的「氣」論，具有強烈的東亞文化特色。已故美國漢學家史華慈（Benjamin I. Schwartz, 1916-2000）曾說，「氣」這個概念是中國古代思想史中的「共同論域」，幾乎無法翻譯為英文。⁴⁰關於東亞「氣」論的研究已有相當的成果，⁴¹我不再贅及，楊儒賓的這一段話可以總結東

³⁸ 山田球：《孟子養氣章或問圖解》（東京弘道書院藏版）（大阪：惟明堂大阪支店，1902），頁6下。以下引用此書簡稱《圖解》。

³⁹ 山田球：《圖解》，頁7上。

⁴⁰ Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1985), Chap.5, pp.173-185.

⁴¹ 關於中國思想史中的「氣」論，較完整的研究成果，參考小野澤精一、福永光司、山井湧編：《氣の思想——中國における自然觀と人間觀の展開》（東京：東京大學出版會，1978）；楊儒賓編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993）。

亞身體觀中「氣」的作用：⁴²

現象學地來看，此世之內沒有無身體的意識，也沒有無意識的身體，而在這兩者中間居間起作用的，乃是「氣」。所以身體一活動，即有氣的流行，也就有潛藏的意識作用。意識一活動，也即有氣的流行，也就有隱藏的身體作用。

經由「氣」的貫通與浸潤，「身體」不再只是生理意義的機械體，而是一種兼具生理意義與道德意義的有機體，既是宇宙萬物之「所以然」，又是人事儀則之「所當然」。從孟子的「養浩然之氣」到《管子》四篇的「治氣養心」之術，都是「修身」的必要工夫。在這種修養工夫的「氣」論之上，東亞思想家不只是關心「身心之間的關係如何？」，而更關心「通過修行之『身』與『心』之間的關係有何改變？」。⁴³總而言之，在東亞思想傳統中，不完整的、斷裂的身體，因為兼具宇宙論、生理學與道德論意義的「氣」之流動，而可以成為完整的身體。

第三，東亞思想傳統所見的各種身體論述，常常涉及「身」與「心」的互相依存性，如 18 世紀的伊藤東涯所說：⁴⁴

心與血肉，相待以有生，猶匏竹相圍而聲出，破之則啞，

⁴² 楊儒賓：《儒家身體觀》，頁 49。

⁴³ 參考湯淺泰雄：《身體——東洋的身體論の試み——》（東京：創文社，1977、1986）。

⁴⁴ 伊藤東涯：《閒居筆錄》，頁 60。

金石相戛而火發，離之則已。人之一身，四肢百骸，完具無缺，飲食不失其養，血氣不失其平，陰陽不失其和，而後心靈而能明矣。苟體飢氣乏，則心為之病。況乎肢體變滅，骨肉消散，心何所寓乎哉？且初生小兒，雖能活動，未有知識，膚革日充，而精神日靈，及其壯長者也，形軀壯實，則智慮隨長。其老也鬚眉皓白，筋力枯瘁，則精爽亦荒廢，斯身變滅之後，斯心亦從而變滅可知已。故心與血肉，相待以生，有血肉而後有心，非有心而後有血肉也。

伊藤東涯所謂「心與血肉，相待以生」，就是指身心關係之互為依存，缺一不可，在董仲舒以及《管子》四篇中，我們也可以讀到類似的論點。但是，如果我們再進一步探討東亞各種類型的身心關係論，我們就會發現：「心」相對於「身」而言，仍居於首出之地位。朱子解釋《大學》第一章說：「心者，身之所主也」，⁴⁵就指出「心」對「身」之主宰地位。19世紀日本著名的陽明學者大鹽中齋有一段精彩的說法：⁴⁶

自形而言，則身裹心，心在身內焉。自道而觀，則心裹身，身在心內焉。其謂心在身內者，一遺操存之功，則物累我，其覺身在心內者，常得超脫之妙，而我役物，役物與累于物之別，學者宜知之。

⁴⁵ 朱熹：《大學章句》，收入《朱子全書》，第6冊，頁17。

⁴⁶ 大鹽中齋：《洗心洞劄記》，收入《佐藤一齋·大鹽中齋》（日本思想大系·46）（東京：岩波書店，1983），上，第6條。

大鹽中齋認為在形軀上固然是「心在身內」，但是在精神上實是「身在心內」，前者使人為物所累，只有後者才能以我役物。大鹽中齋所謂的「心」之涵義較一般中日韓思想家所謂的「心」更廣，他說：「身外太虛皆吾心，而萬物往來起伏之地」，⁴⁷他主張修「心」的根本工夫就是「歸於太虛」，⁴⁸如此才可語於不動心之境界。

大鹽中齋的身心關係論，深具東亞文化之特色，而與古代西方柏拉圖（Plato, 428-347B.C.）或近代西方笛卡兒式的（Cartesian）身心二分之說構成對比。柏拉圖曾說，所謂「哲學的生活」就是無視於肉體的愉悅而「轉向心靈」。又說死亡就是心靈從肉體中獲得解放。⁴⁹柏拉圖思想中潛藏的心物二分的預設，到了笛卡兒（René Descartes, 1596-1650）而更為彰顯。與柏拉圖思想中的「身體」相對照，東亞傳統思想中的「身體」確實是一種「身心互滲」的身體。⁵⁰

總之，東亞思想傳統中的各種身體論述，都從不同角度指向「身體」的轉化之工夫論問題。這種工夫論建立在「氣」論的基礎之上，而以完成「身心一如」為其境界。用現代話語來說，也可以說是「身體的精神化」與「精神的身體化」之境界。

⁴⁷ 同上書，第 35 條。

⁴⁸ 同上書，第 20 及 21 條。

⁴⁹ Plato, *Phaedo* in Paul Friedländer, *Plato: The Dialogues: Second and Third Periods*, tr. from the German by Hans Meyerhoff (Princeton: Princeton University Press, 1970), 63E-69E, pp.42-43.

⁵⁰ Roger T. Ames, "The Meaning of Body in Classical Chinese Philosophy," in Thomas P. Kasulis with Roger T. Ames and Wimal Dissanayake eds., *Self as*

在上述身體論與身心關係論的思想史背景之中，《論語》「克己復禮」章就特別吸引東亞儒家思想家的注意，提出各種解釋，成爲東亞儒家思想變遷的重要指標。我將另撰論文探討這個問題。

※本文初稿曾刊於《法鼓人文學報》，第2期，2005年12月，頁5-24。

柒、

中國思想史中「身體觀」研究的新視野*

- 1、楊儒賓編：《中國古代思想史中的氣論與身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993），共 589 頁，平裝本，ISBN 957-732-003-1。
- 2、Kuang-ming Wu, *On Chinese Body Thinking: A Cultural Hermeneutics*, Leiden: E. J. Brill, 1997, XV+ 492 pages, Hardcover, ISBN 90-04-10150-0。
- 3、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），共 443 頁，平裝本，ISBN 956-671-470-2。
- 4、Angela Zito and Tani E. Barlow eds., *Body, Subject and Power in China*, Chicago: University of Chicago Press, 1994, vii+ 307 pages, Hardcover, ISBN 90-04-10150-0.

一、引言

從思想史研究的角度來看，¹近年來國內外學術界有關中

* 本文是書評論文，曾刊於《中國文哲研究集刊》（臺北：中央研究院中國文哲研究所）第 20 期（2002 年 3 月），頁 541-564。

¹ 關於中國醫學史中的「身體」，研究論著極多，本文討論之範圍僅以思想史

國思想傳統中的「身體觀」的研究論著，展現三個新的視野：（1）作為思維方法的「身體」；（2）作為精神修養之呈現的身體；（3）作為政治權力展現場所的身體。本文將評介的前三本論著，分別代表上述三個新視野；第四本書則是論述中國古代思想中的身體觀的各個面向，可視為身體研究此一領域之通論性著作。

在進入正題之前，我想先說明中國思想中「身體觀」研究的重要性。「身體觀」作為一個中國思想史的研究課題，其重要性可以從兩方面考慮：第一，在多元文化論述當令的今日，中國人文研究應深入具有中國文化特色之特殊性的議題，並開發其普世意義與價值，以便與西方或其他文化互相參照。中國思想家的修養工夫論常環繞著「治氣養心」等理論而展開，中國的「身體觀」（尤其是「氣論」）正是這種具有中國文化特質的研究課題。第二，近數 10 年來中國思想史的研究論著，基本上採取「即心言心」的研究進路者較多，採取「即身心互滲以言心」的研究進路者實不多見。這個新領域的開發，可以為中國思想史研究開拓新境界。從以上這兩個角度來看，「身體觀」研究在中國思想史研究領域中的確具有可觀的發展潛力。

二、中國思想史中的「身體觀」之特質

首先，我想評介楊儒賓編《中國古代思想史中的氣論與身體觀》這部書。本書是清華大學中國語文學系、文學研究所及太平洋文化基金會聯合主辦的「中國古代思想史中的氣論與身體觀」國際研討會（1991年5月31日至6月2日）的會議論文集。這次會議探討的主題以先秦思想中的「氣」以及「身體」之概念為主，分別從理論的及個別思想家或學派的探討入手，討論「氣論」與「身體觀」問題。

這部論文集共收論文 20 篇，分為四部份：（1）氣與身體觀的理論構造；（2）身體的政治性與社會性；（3）專論先秦以及漢初文獻馬王堆帛書《五行論》、思孟學派、荀子（298-238?B.C.）、《呂氏春秋》、莊子（369?-286B.C.）、《淮南子》等書中的身體觀；（4）佛老思想中的身體觀。編著楊儒賓撰有長達 59 頁的「導論」，介紹全書各文要旨，極便閱讀。這部書是中文學術界中第一本全面性地探討中國古代思想中的氣論與身體觀的論文集，就其揭示議題並進行初步探討而言，本書已完成其任務。本書並附有中文、日文及英文有關「身體觀」的參考文獻，對讀者助益極大。

整體而言，這部書主要的貢獻在於提醒讀者：中國思想家對身心關係的處理，極具中國文化特質，與古代西方柏拉圖（Plato, C.428-347B.C.）或近代西方笛卡兒式的（Cartesian）

身心二分有本質上的差異。柏拉圖在《費陀篇》(Phaedo)中曾說，所謂「哲學的生活」就是無視於肉體的愉悅而「轉向心靈」。柏拉圖又說：死亡就是心靈從肉體中獲得解放。²柏拉圖思想中潛藏的心物二分預設，到了笛卡兒(René Descartes, 1596-1650)而更為彰顯。但是，在中國文化中並沒有身心對立的傳統，誠如錢穆所說：「在西方可以有個人主義，在東方則不能有個人主義。個人主義之最後祈求為靈魂不滅。東方人則以心通心，重在人心之永生與不朽，決不能不打破個人觀念之藩籬。在西方既係靈、肉對立，因此又有感官經驗與理想思辨之對立，因此而有一個對立的世界觀。在東方人則心、身不對立，理性思辨與感官經驗亦不分疆對立。孔子之所謂人，便已兼包理性與情感，經驗與思辨，而不能嚴格劃分。因此東方人對世界亦無本體界與現象界，或精神界與物質界之分。即現象中見本體，即物質上寓精神。因此東方思想裡亦不能有西方哲學上之二元論」，³錢先生說東方文化無「身心對立」，極有見識。這部論文集各篇論文均在不同程度之內涉及中國文化中「身心互滲」的特質。⁴

² Plato, *Phaedo* in Paul Friedländer, *Plato: The Dialogues: Second and Third Periods*, tr. from the German by Hans Meyerhoff (Princeton: Princeton University Press, 1970), 63E-69E, pp.42-43.

³ 錢穆：〈靈魂與心〉，《靈魂與心》收入《錢賓四先生全集》(臺北：聯經出版事業公司，1998)，第46冊，頁16。

⁴ 安樂哲(Roger T. Ames)最近撰文主張中國哲學中的「身體」是一種「身心互滲的過程」，參看 Roger T. Ames, "The Meaning of Body in Classical Chinese Philosophy," in Thomas P. Kasulis with Roger T. Ames and Wimal Dissanayake eds., *Self as Body in Asian Theory and Practice*(Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1993), p.165.

就其對中國身體觀的特質之分析觀之，本書 20 篇論文中以第一部份共 7 篇論文對讀者啓發較大，尤其是湯淺泰雄（1925-）、坂出祥伸（1934-）、丸山敏秋（1953-）、石田秀實（1950-）、南樂山（Robert C. Neville, 1939-）等人論文，都頗有理論的深度，其中以湯淺泰雄的論文最具啓發性。湯淺泰雄在論文中指出：中國傳統哲學具有實踐哲學的性格。東方的「形而上學」並不同於西方的 metaphysics，而是「超醫學性的心理學」（meta-medico-psychology），也就是以身心關係之研究為基礎的哲學。由於中國的「形而上學」還不是以單純的觀察知識為基礎的理論，因此，大概可以稱為“meta-praxis”。這是一種能夠用身心以實踐修行的體驗知識，並以這種體驗知識為基礎，而獲得超日常經驗的高層次知識。⁵湯淺泰雄的論文可以視為這部書的主調論文。讀者細讀湯淺泰雄論文以及楊儒賓的「導論」，就可以掌握全書要旨。湯淺泰雄研究日本哲學，著作宏富，允為一代大師，尤用心於身體哲學的研究，早年曾發表《身體》一書，⁶強調東方身心觀著重探討諸如：「通過修行之『身』與『心』之間的關係將變得怎樣？」或者「身心之間的關係是什麼？」等問題。在西方哲學中，傳統的問題是「身心之間的關係是什麼？」

⁵ 湯淺泰雄：〈「氣之身體觀」在東亞哲學與科學中的探討〉，收入《中國古代的氣論與身體觀》，引文見頁 67。

⁶ 湯淺泰雄：《身體——東洋的身體論の試み——》（東京：創文社，1977·1986）。此書有中譯本：馬超等譯：《靈肉探微》（北京：中國友誼出版社，1990）；亦有英譯本：Yasuo Yuasa, *The Body: Toward an Eastern Mind-body Theory*, edited by Thomas P. Kasulis; translated by Nagatomo Shigenori, Thomas P. Kasulis (Albany: State University of New York Press, 1987)。

但是，東方經驗則假定人通過身心修行可使身心關係產生變化。只有肯定這一假定，才能接著問「身心之間的關係是什麼」這一個問題。也就是說，身心問題不是一個簡單的理論推測，而是一個實踐的、生存體驗的、涉及整個身心的問題。身體理論僅僅是對這種生存體驗的一種反映而已。⁷湯淺的身體哲學的主要論點，也都呈現在他這次收在這部論文集的論文之中。

這部論文集另一項特色是從身體哲學的角度對於包括1973年出土文獻《五行篇》等在內的先秦諸子思想，提出新的解釋。舉例言之，第11篇池田知久（1942-）的論文認為《五行篇》作者的主張不止於「心」君臨於身體諸器官「體」之上，而且支配慾望和認識等，通過對人的身體性與物質性的否定，人從身體束縛中解放出來，將「心」昇華至一種世界精神或絕對理性之境界。這個作為世界精神或絕對理性的「心」，是「仁、義、知、禮、聖」等「五行」之「德」在最終的完成階段，因此可以落實在「天下」、「國家」之範圍。透過這些論點，馬王堆漢墓帛書《五行篇》在人的「心」的內面與外面重疊之處——「天下」、「國家」——完成「君子」的自主性。⁸第13篇論文作者蔣年豐（1956-1996）從「形氣」

⁷ 湯淺泰雄：《身體——東洋的身體論の試み——》〈あとがき〉，頁333。

⁸ 池田知久：〈馬王堆漢墓帛書《五行篇》所見之身心問題〉，收入楊儒賓編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993），頁327-352，尤其是頁350；池田知久：《馬王堆漢墓帛書五行篇研究》（東京：汲古書院，1993），頁136-154。

的觀點，指出荀子和思孟後學在這點上的認知差距極大，因此，自然無法接受思孟五行說的內涵。⁹諸如此類的新論點，都為帛書《五行篇》研究增加新的視野。此外，如吳光明（1933-）從身體思維觀點重新詮釋莊子（369?-286B.C.）（本書第 14 篇）、楊儒賓以莊子與孟子為中心分析先秦兩種身體觀（第 15 篇）、朱曉海（1951-）從「氣」論荀學的一個側面（第 16 篇），皆頗可觀。

總而言之，誠如本書編者楊儒賓所說：「氣——身體的觀念可以視為另一種典範，透過這種典範回頭再看看先秦思想史，無論如何總不會和以往一樣了」（頁 59），這本論文集雖然尚有許多次級課題未及深論，但是它揭示了中國思想史研究中「解釋的轉向」的可能性，其貢獻不容忽視。

三、作為思維方式的「身體」

吳光明的 *On Chinese Body Thinking: A Cultural Hermeneutics* 這部書為近年來有關中國思想傳統中「身體」作為思維方式揭開了一種嶄新的視野。所謂「作為思維方式的身體」，是指通過身體而思考這種特殊的思維方式。我過去

⁹ 蔣年豐：〈從思孟後學與荀子對「內聖外王」的詮釋論形氣的角色與意涵〉，收入楊儒賓編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，頁 369-392。

曾就中國思維方式的研究提出未來可能的研究方向有二：(1) 就作為認知手段的思維方式而言，在中國思想史研究中最具有發展潛力的，可能是「類比思維」(analogical thinking)、「聯繫性思維」(co-relative thinking)與「具體性思維」(concrete thinking)等；(2) 就作為建構哲學系統的方法之思維方式而言，中國思想家所運用的思維方式甚為多樣，不一而足，其中值得特別探討的有「身體思維」(body thinking)及「隱喻思維」(metaphorical thinking)等。¹⁰「身體思維」是極具有發展潛力的一個方向。

在西方哲學史上，許多哲學家均習焉而不察地將「思維活動」視為抽象的、理論的活動，將「身體」視為這種「思維活動」的「對象」。例如柏拉圖將身體視為物質(matter)，沙特(Jean-Paul Sartre, 1905-80)則視之為「內在的『在己』」(the inner in-itself)。在這類觀點之下，所謂「身體思維」就成為難於理解的一個名詞。到了20世紀法國哲學家梅洛龐蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1907-61)在*The Visible and the Invisible* (Evanston: Northwestern University Press, 1968)、*The Primacy of Perception* (Northwestern University Press, 1964)以及*Phenomenology of Perception* (London: Routledge & Kegan Paul, 1962)等著作中，才對「身體思維」這個問題加以反省。吳光明在1993年發表的〈莊子的身體思維〉一文中就分疏「身

¹⁰ 楊儒賓等編：《中國古代思維方式探索》(臺北：正中書局，1996)，〈引言〉，頁15。

體思維」方式在實際運作時，有兩種不同的表現方式：一是「思維」通過「身體」作為工具（如大腦、喉嚨或鼻腔等）而進行思考活動；二是「身體」本身進行「思維」活動。吳光明稱前者為“bodily thinking”，稱後者為“body thinking”。所謂“bodily thinking”是指「語言」運用「身體」器官進行陳述；所謂“body thinking”是指「身體」本身就是一種「語言」，是「身體」本身在說話。¹¹吳光明進一步說明，「身體思維」方式乃是指在身體脈絡與情境之中進行思考，也就是透過身體來思考，身體所體現的思維與身體融合為一；在這種情況下，思維活出了身體，而身體也活出了思維。身體思維是浸潤於身體中的思想，它與從無何有之鄉出發的思考完全不同。這種所謂從無何有之鄉出發的思考方式，是一種無關身體的、數理邏輯式的、不佔空間的、缺乏歷史性的而具有普遍性的思考方式。所謂用身體的方式思想，就是藉由身體的觀點和樣態來思想，也就是由身體所活出的思考，它和理念型思考者的理論思考截然不同。¹²這些初步論點在 1997 年的英文新著中都有詳細發揮。

吳光明這部英文新著長達 500 頁，是他近年來在身體哲學方面的力作。本書是吳光明建立他的「文化詮釋學」（Cultural hermeneutics）三部巨著中的第一部，其餘二部亦

¹¹ 吳光明：〈莊子的身體思維〉，收入楊儒賓編：《中國古代思想中的氣論與身體觀》，頁 395。

¹² 同上註。

已出版。¹³吳光明在這部書中主張「身體」既是人進行思考的所在地，也代表人本身如何思考，身體並不是身心「二元論」影響下的經驗論中的肉體存在而已。換言之，日常生活中所指稱的「身體」乃是指人類原初的肉體與生命，既有知覺能力但卻又脆弱。吳光明從傳統中國的表達方式與論辯過程中發現這種特質。吳光明的論旨與梅洛龐蒂頗有可以互相發明之處，但吳光明的論述較梅洛龐蒂更具有歷史性之內涵，這自然是因為吳光明是以中國哲學作為素材而進行論述。吳光明認為：當人進行思考時，人是在身體內進行思考；當人的身體移動並發生行為時，人是深思熟慮地活動著。在思考的心與活動的身體之間是無可分割的，二者合成一體而為「身體」。身體思考的定義不是「身體的思考」，而是身體等同於思考，思考等同於身體。身體與思考密不可分，如車之二輪，鳥之兩翼（頁 1- 4，20-21，218，尤其是頁 77-91，187-195 以及 345-371）。

本書共分為兩部，第一部是對中國身體思維的解析；第二部是對中國身體思維的文化詮釋學解釋。全書包括六大部分共 18 章，並有 31 篇附錄申論正文中涉及之重要理念或問題。第一部份分析中國具體性思維的特質，引用中國思想典籍加以說明，並將中國這種身體思考的特殊之處與西方哲學進行比較與對照，以彰顯西方觀念與論點之不同於中國身體

¹³ Kuang-ming Wu, *On the "Logic" of Togetherness: A Cultural Hermeneutics* (Leiden: E. J. Brill, 1998); Kuang-ming Wu, *On Metaphoring: A Cultural*

思考的視野。吳光明在本書第一部份以三章篇幅(頁 22-96)，論述中國的具體性思維方式以「具體性的理解」與「具體性的論證」展開。所謂「具體性的理解」是以展示性的(demonstrative)、肯定性的(affirmative)或否定性的(negative)方式理解概念；所謂「具體性的論證」則是以隱喻的、精簡的或反諷的方式進行論證。第二部份的主旨在於論析中國的身體思維的內涵，其中以第四章論中國身體思維中的「具體的共相」(concrete universals)最為精彩。

本書第二部包括三個部份共 8 章，吳光明首先在西方哲學背景中(頁 226-237)說明所謂「身體思考」的內涵，然後他再將論辯方式分類為兩種類型：「線狀邏輯」(第五部份)與「循環組態」(第六部份)。吳光明認為從「思考的層次」延展到「身體作為優先重點」，從「歷史性」延展到「社會性」，所有的這些論述都是從人類自然的具體實存的身體的思考視野出發。最後，以 31 篇附錄闡釋全書在敘述過程中與邏輯推理上尙待發揮的論點。全書結構嚴謹，論證細微，英文行文流暢，文筆優美，確是力作。

本書的主要貢獻在於從中國思想脈絡指出中國思想是一種具體性的「身體思維」，並從中國身體思維的角度析論西方思想之與中國思想不同之處。本書強而有力地啓示讀者：中西思想應從嶄新的「身體思維」的角度，重新加以思考。本

書的論述一再提醒讀者：中國的具體性身體思維就如同人的身體一樣地自然。西方的形式的抽象性的思維是一個有效的工具，但是必須用中國具體性的身體思維加以修正。本書諸多創見都在中西對比與對話之中提出。

吳光明是一個哲學家而不是漢學家，這部書的長處在於作者優遊出入於中西哲學傳統，而且是西方哲學遠多於中國哲學，以清晰的論證方式信手拈來進行中西比較（他在本書副題中所謂“*cultural hermenentics*”），對中西讀者皆深具啓發。其次，作者也清楚地說明中國的身體思考模式，如何能讓我們免於因認知性的唯心論的思考方式而產生的盲點，並釐清生命哲學中若干糾纏不清的難題。

正因為作者並不是一位以漢學為專業的哲學家，所以本書也出現至少兩項侷限性。第一是作者以英文寫作此書但又力求避免落入西方哲學傳統思想上的窠臼，所以全書論證常峰迴路轉，極盡縈迴之能事，並常自創名詞（如“*linear logicity*”、“*circular configuration*”之類），全書自成體系，使此書似乎更像是吳光明自己的哲學思想之表述，而難以作為介紹中國哲學或分析「中國式的思考模式」之著作。作者有心於建構個人的哲學思想雖無可厚非，但果真如此，則書名當更名為《我的哲學思想》，而不應宣稱此書係客觀描述中國的思考模式之著作。

本書第二項侷限性則在於作者論證「中國身體思維」的過程中所引用的中國原典材料過少，而無法有力地在中國資料的基礎上建構作者的論點。對於以研究中國思想史為專業的讀者而言，這本書需要數量更多、更具結論性、更具說服力的第一手材料，而且對若干原典應有較多的考證。從材料的掌握與運用而言，吳光明這部書雖然充滿慧識但資料亟待充實，南樂山（Robert C. Neville）為本書寫前言時（本書頁 xv-xvi），說此書所談西方哲學遠多於中國哲學，確屬的論。本書將來出版第二版時，應大幅擴充中國材料，使論證更具有紮實之基礎。

總而言之，這本書的價值在於對於具有中國特色的身體思維模式提出清晰的論證。本書不但激發讀者新的思考方向與角度，而且本書也可以視為這樣一個思考角度轉換的一種實踐。雖然這本書有上述侷限性，但這本書仍然深具啟發性。這部書的出版標誌著中國文化中的身體思考研究之一個新的里程碑。

四、作為精神修養之呈現的身體

中國思想史中「身體觀」研究的第二個新視野是：作為精神修養之呈現的身體。這個新領域過去也有學者加以耕

耘，¹⁴但在中國思想史研究範圍裡仍以楊儒賓的《儒家身體觀》最著其先鞭。

《儒家身體觀》這部書是近年來臺灣學術界有關身體哲學與孟子學研究最重要的收穫之一，本書扣緊孟子學及其思想傳統的發展作為主軸，分析從先秦孟子、荀子、公孫尼子、《五行篇》到宋明儒家思想之「身體的基礎」(the bodily basis)。楊儒賓的取徑與詹森(Mark Johnson, 1949-)之析論人類的理性與意義感之身體的基礎頗有不同，¹⁵這種研究取徑的差異，主要是取決於楊儒賓所研究的中國儒家傳統將內在性與超越性融於一爐而冶之這項事實。本書除導論綜攝全書論旨，並提出所謂「四體一體的身體觀」之理論之外，全書共分8章，討論範圍從先秦孟子學到18世紀戴震，勝義紛披，確屬難能。本書主要宗旨在於論證：儒家身體觀的原始模式在先秦時期業已建立，洎乎明代則精義全出。先秦時期形成的身體觀是原型的，後來展開的身體觀模式及內涵可以說都是為此原型作註腳(頁2)。作者認為孟子是這個思想傳統的核心，往上綜合了春秋時期的威儀觀、氣化觀及公孫尼子之說，往後則開啓了孟子後學及荀子的觀點。楊儒賓認定先秦時期儒家的身體觀有二源三派：二源指以《周禮》為中心的威儀身體觀(或稱為攝身體

¹⁴ 關於這項研究課題的通論性著作有湯淺泰雄：《身體——東洋的身體論の試み——》；市川浩：《精神としての身體》(東京：勁草書房，1975、1991)；市川浩：《「身」の構造——身體な超えて》(東京：青土社，1984、1992)。

¹⁵ Mark Johnson, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason* (Chicago and London: University of Chicago Press,

觀)，以及以醫學為中心的血氣觀（或稱為治血氣觀）。三派的內涵如下：

（一）踐形觀：孟子是典型的代表。孟子強調形—氣—心的結構，主張生命與道德的合一，人身乃精神化的身體（頁 129-172）；

（二）自然氣化觀：這種身體觀強調自然與人身同是氣化之產物，因此，自然與人在內在的本質上互相感應。這種身體觀在秦、漢以後蔚為大宗，但在《管子》兩篇的精氣說以及《左傳》、《易傳》等文獻中已可見其梗概（頁 211-252）；

（三）禮義觀：這是一種社會化的身體，它強調人之本質、身體與社會的建構密不可分，荀子是典型的代表（頁 67-79）。

綜而言之，楊儒賓主張傳統儒家理想的身體觀具備：意識的身體、形軀的身體、自然氣化的身體與社會的身體四義。這四種身體不可分割，而且是同一機體的不同指謂。由於這四體相互參差，因此，每一體可以說都有心氣滲入，因此，我們可以說任一體皆有主體義，可以稱為「身體主體」（body subject）。此一主體之名可含攝意識主體、代表形軀內外兩面的形氣主體、自然主體與代表社會規範體系的文化主體（頁 2 及頁 8-9）。

楊儒賓在展開本書論述之時，扣緊身心關係這個主軸，並將身體視為精神修養所體顯之場所（他所謂「精神化之身體」），所以，在這個主軸照映之下，中國儒家思想史就被賦予了嶄新的解釋，使全書的論証處處充滿新意。舉例言之，第三章解釋孟子所說「踐形」是指：當人能踐其形時，亦即從良知神氣之流行影響體氣之充分轉化，再邁向形體之徹底精神化，三者貫穿為一的時候，由於人已充分體現其人之本質（盡心之性），因此，他也可以體證「上下與天地同流」之境界。換言之，「踐形」的終極境界之表徵有二：一是個體性、主體性的「身體全化為精神流行之場」；二是在超乎個體性的、超乎意識層的「內外冥合」之超越境界之上（頁 171-172）。第四章在孟子心性論與形上學脈絡中重新解釋「知言」理論，使孟子所說的「集義」、「以意逆志」、「知人論世」等說法，都成為解釋「知言」的輔助工具（頁 209-210）。中外學界關於孟子「踐形」說的解釋無慮數百，但以本書第三、四兩章之解釋最為通達可喜。再舉一例，本書第五章論《管子》〈心術下〉、〈內業〉兩篇的精氣說與全心論，主旨在分析《管子》兩篇中的身體觀及其與形上學之聯繫，指出「人身宇宙觀」及「心—氣—身三元一體之身體構造」係《管子》這兩篇中之思想基礎。這項研究成果極具價值，自從三十年代郭沫若著《管子集校》以降，《管子》研究論著甚多，當今大陸之張舜徽（《先秦道論發微》）及日本金谷治（《老莊的世界——淮南子の思想》）等前輩允為巨擘，然尚無一人從身體觀之立場分析《管子》這兩篇之思想內容，楊儒賓著其先鞭，此其貢

獻者一；其次，一般學者治管子學均從道家思想系譜入手，楊儒賓則取管子以與孟子之「踐形」理論通貫而觀之，發前人所未發，此其貢獻者二。《管子》書內容駁雜，素以難讀著稱，本書第五章析論《管子》書中之身體哲學與形上學，廣參歷代註釋如房玄齡註、王念孫考證，亦參考近代學人郭沫若集校，鉅細靡遺。再如第五章論帛書《五行篇》指出：思孟後學在案往舊造說時，重點並不是在「五行」的詞語上，而是在「行」的實質內涵上，所以當孟子提出「四端」之說，藉著四端的流行與擴充，以證明仁、義、禮、智並不是一種非存在性的德目時，思孟後學反過來將作為德目的仁、義、禮、智收縮到內心裏來，以證明實踐德行，臻乎果地時，道德都可以化為內心之德之流行。仁德被體現，即有仁德之心流行；義德被體現，即有義德之心流行；禮德被體現，即有禮德之心流行；智德被體現，即有智德之心流行。四德體現，可稱之為四行。行，即心之行。思孟後學將孟子「四端」理論所重視的「道德本心往外擴充之意向性良能」，一轉而為「道德本心往內逆轉，以證成本心可由潛存狀態明現為心氣之流行」（頁 270-271）。這樣的說法當可成立。諸如此類創見充寓全書，茲不再一一列舉。

從儒家思想史研究的立場來看，我想特別強調本書貢獻有二：第一，本書經由對儒家身體觀的探討，說明儒家所理解的身體是形、氣、心貫通的結構，其形氣面涵攝內外身體的生理功能，心氣面涵攝意識與形上的功能，氣化面則同時

涵攝個體與萬物同體的物質基礎與形上基礎。本書為儒學傳統中所謂「天人合一」、「身心一如」、「內外交輝」等特質，賦予嶄新的解釋。第二，自從五四時代以降，中外學術界有關儒學的論著多半強調其「道中庸」的面相，尤側重儒學與社會政治互動之經世致用傳統，例如在 1951 至 1962 年之間，美國漢學界研究儒家思想，出版了一系列的論文集：(1) *Studies in Chinese Thought* (Chicago, 1953)；(2) *Chinese Thought and Institutions* (Chicago, 1953)；(3) *Confucianism in Action* (Stanford, 1962)；(4) *The Confucian Persuasion* (Stanford, 1960)；(5) *Confucian Personalities* (Stanford, 1962)。這一系列的集體研究與當時美國學術界盛行的以社會科學觀點研究中國學問頗有相當的關係。¹⁶近 20 年來這種著眼於思想史與社會史交光互影之處的中國思想史研究論著，更如雨後春筍。從這個學術背景來看，楊儒賓這部書的另一貢獻在於重新開拓儒學傳統中的「極高明」的層面，使儒學傳統的厚度與高度獲得應有的重視。

本書雖然勝義紛披，但也有一些值得進一步思考的問

¹⁶ 1960 年代初，美國亞洲研究學會 (Association for Asian Studies, AAS) 曾邀請李文遜 (J. R. Levenson)，萊特 (M. C. Wright)，史金納 (G. W. Skinner)，傅立曼 (M. Freeman)，牟復禮 (F. W. Mote)，崔啟德 (D. C. Twitchett) 及蕭公權各撰專文討論。這些美國學術界卓然有成的學者，儘管研究專業領域各有不相同，但是，他們都同意中國研究 (Chinese Studies) 應與社會科學建立密切合作之關係。他們的言論反映戰後初期美國漢學界的意見氣候。見“Symposium on Chinese Studies and the Discipline,” *Journal of Asian Studies*, XXIII:4 (Aug., 1964), pp. 505-538; XXIV:1 (Nov.,

題。第一，本書作者建構一個「二源三派」的儒家身體觀理論，並說這個二源三派的理論原型形成於先秦時代，此後的身體觀構式及內涵都是為這個原型作註腳（頁 2）。作者全書各章析論此一理論原型在不同時代思想家之展開，綱舉目張，條理分明。但讀者誦讀全書，也許不免心生疑竇：本書作者「以孟子為核心」（頁 8）所建構儒家身體觀發展史的圖像，會不會只涉及孟子身體理論的正面、反面或變形論述而已？換言之，本書所建構的儒家身體觀圖像特重孟子式的身體理論中「重現的」（renovative）概念或命題，而「創新的」（innovative）的（亦即孟子理論中所未見的）的身體理論或命題在本書中相對受到忽略？¹⁷

第二，作者認為：「依先秦儒家的觀點看來，像『身體』這樣與人的實踐息息相關的項目，只從非存在的『定有』（ontic）觀點看是不恰當的，要看只能『存有論地』（ontologically）看。身體觀的嚴格意義就是『修身』，現實最後總還是要皈依一種順著『存在』發展上來的規範的」（頁 83），這項看法很有見識，也可以成立，但也激發讀者思考一個問題：儒家身體觀既以「修身」為其要義，那麼，在「修身」的過程中居主導或優先地位的到底是「心」或「身」呢？

1964), pp. 109-114.

¹⁷ 我在此所說的「重現的」與「創新的」的概念，類似 Maurice Mandelbaum 所劃分思想史所見的「觀念」的兩種類型：一是「持續的觀念」（“continuing ideas”）；一是「再現的觀念」（“recurrent ideas”），參看 Maurice Mandelbaum, “The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy,”

換言之，儒家「心學」傳統到底在身體觀中應居於何種地位？本書論述儒家修養功夫論的「身體的基礎」(bodily basis)，極為精采。但是，讀者好奇的是：孟子與荀子的諸多論述，常常暗示「心」的優位性，《管子·內業》也說：「我心治，官乃治；我心安，官乃安」，諸如此類論述，在儒家工夫論中「心」才是首出，而「身」是從屬。本書作者也常常提醒讀者，儒家的「身體」是精神修養的體顯場所。如果這種推測可以成立的話，我們是不是可以說：儒家身體思維實以「心學」傳統為其基礎？

第三，本書長處在於義理之闡發，對於若干細節的論證尚有進一步充實之空間。舉例言之，作者說：「曾子的『守約』...是『守義』，亦即以道德意志為依歸」(頁 174)，這一種說法雖然可通，但不免有解釋上的跳躍感。《孟子·公孫丑上·2》「孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也」一語，註家解釋頗為分歧，朱熹訓「約」為「要」，謂曾子反身循理，所守尤得其要。宋儒真德秀(景元，希元，景希，文忠，1178-1235)推衍朱註之意云：「守約者，言其所守之得其要耳。非以約為一物而可守也。」(真德秀，《孟子集編》，通志堂經解本，卷 3，頁 3 下)王應麟曰：「周子靜為學官小司成，襲蓋卿以守氣不如守約命題。子靜曰：『氣不與約字對，兩守字著略點，晦翁注甚明，豈可破句讀《孟子》。』」翁元圻注云：「《朱子語類》：今人把守氣不守約，命做題目。器是實物，約是半虛

半實字，對不得。守約只是所守之約。言北宮黝之守氣，不似孟施舍之守氣之約，孟施舍之守氣，又不如曾子所守之約也。」（《翁注困學記聞》，卷 8），近人宋淑萍亦以「守氣」訓「守約」。¹⁸楊儒賓以「守義」訓「守約」，當有必要對朱註及後人註疏加以批判釐清。諸如此類問題，此書中偶有出現，可以再加充實。

五、作為權力展現場所的身體

「身體觀」研究的第三個新視野是：作為權力展現場所的身體。這個新視野可以從兩個角度思考：第一，在中西思想史上，許多政治思想家常常採取某種「隱喻思維方式」，運用包括人的身體在內的諸般具體的自然物作為「隱喻」，所謂「近取諸身，遠取諸物」（《易·繫辭傳》），就是運用各種事物作為隱喻，以承載豐富的政治思想與價值，對諸如國家等政治組織之原理及其運作展開論述。在這種脈絡下，「身體」是一種「隱喻」（metaphor）或一種「符號」（sign）。第二，抽象的國家權力常常通過對個別公民的身體之支配與控制而獲得具體化，使「我的身體」轉化為「國家的身體」，從而解構人的身體的主體性。在這個意義之下，身體就成為權力展

¹⁸ 宋淑萍：〈孟子集註補正〉，《書目季刊》第 11 卷第 1 期（1977 年 6 月），頁 67。

現之場所。以上第一種思考角度是將身體作為「比」或「興」（《文心雕龍》〈比興篇〉）思考之對象，是卡西勒（Ernst Cassirer, 1874-1945）所謂的「隱喻式思維」（metaphorical thinking）的表現。¹⁹第二種思考角度深受福寇（Michel Foucault, 1926-1984）的啟發，乃盡人皆知之事，無庸辭費。

Angela Zito 和 Tani E. Barlow 合編的 *Body, Subject and Power in China* 這部書，共包括 10 篇論文，分論中國文化中的身體、主體與權力之複雜關係。兩位編者在本書〈導論〉（頁 1-19）中指出：在美國學術界有關中國的論著常常不能免於「自然」（nature）與「文化」（culture）二分的思考架構，因而出現許多思考上的盲點。他們認為，馬克斯主義、女性主義與後結構主義等新的學術思潮都提出克服「自然」與「文化」二分的有效方法，他們希望借用這些新學術思潮中有關權力、論述、主體的概念，重新解讀中國資料，以便對於以歐洲為中心的理論架構或脈絡，進行反省（本書頁 3-5）。本書大部分論文都深受福寇的若干論點的啟發，探討中國社會權力關係網絡之中，各種範疇、分類、概念或階層之間的衝突。

本書共分為四大部分，第一部份共三篇論文探討「分散的身體」，第一篇論文探討中國傳統醫學理論中的「風」這個

¹⁹ Ernst Cassirer, tr. by Susanne Langer, *Language and Myth* (New York: Harper & Row, 1946), chap. 6.

概念（頁 23-41）。作者追溯從商代到漢代醫書中，中國傳統醫學中「風」的概念之內涵的變化，從「風」的內容解釋疾病之由來。第 3 篇論文指出中醫所診治的人體並不是一個簡單的個體，而是具有多重性的身體。第二篇論文探討「為什麼中國繪畫中未見人的身體？」這個問題（頁 42-77）。作者指出：公元第 10 世紀之前的中國畫是以人物為主，第 10 世紀之後的中國畫則以山水畫為主。相對於西方藝術以裸體為主，曹植（子建，192-232）的〈洛神賦〉和《金瓶梅》中的潘金蓮都以衣著勾人遐思。後世的洛神圖對洛神的衣服著墨甚多，而在《金瓶梅》的插畫中，雖然西門慶與潘金蓮都是全裸的，但這是赤裸（nakedness）而非裸體（nude），而且有人隔窗偷窺，所以中國畫家仍是將人物放在社會脈絡之中，中國身體有其社會性。顧愷之（344?-405）的女史箴圖，與唐朝仕女圖的性感皆以飄逸的衣著表現，如果用中國的「質」與「文」的觀念解釋的話，身體的「質」需要服裝的「文」才能成其社會性。人類文明也是一種「文」。「質」「文」的分別不是自然與不自然的分別，而是內外之別，是兩種存在階段的區別。中國的身體觀既然是社會的身體，所以在不同的社會規範和結構下，必須有不同的呈現。身體的社會化，在繪畫以外中國文化的其他方面也有不同表現，例如在傳統中醫裡就有以心為君，以肺為宰等理論。

本書第二部份的三篇論文都討論政治力所刻劃的身體。第四篇論文經由對於乾隆皇帝畫像、題字、清代祭天典禮、

中國人的「臉」與「面子」等觀念之討論，說明皇帝屬「陽」和「父」，他的主體性透過身體、衣著、禮儀等而為天下創造秩序，而人民屬「陰」和「子」，受到皇帝的撫育和感化（頁103-130）。第五篇論文以1987年《農民日報》一篇湖南鄉下某周姓村民贏得「守法家庭」匾額的報導為對象，研究中共統治下中國人對身體的概念。作者認為，一般意見以為毛澤東死後的大陸政權較為開放、理性化，較無意識形態包袱，但這篇《農民日報》報導所顯示的正好相反，是下級黨工利用權力決定是非判斷之標準，加強對人民的控制。這種決定是非的權力，很像傳統中國的「正名」。在中共統治下，「是」就是進步、文明，「非」則是落後、迷信、傳統，幹部成為權力主體，而人民的身體則在權力運作之後轉化為「政治化的身體」。作者認為，這種報導的寫作以感化無知農民為目標，對黨工也有教育意義，告訴他們不可忽視黨的教育力量。此外，這篇報導也顯示：如果黨部不頒發周姓村民「守法家庭」的匾額，周姓村民就會抗議下去，所以任何儀式性的行為都有在實現中自我證明的要求，否則會造成黨與群眾的疏離（頁131-156）。本書第六篇論文首先指出蕭紅（1911-1942）的小說創作在中國受到兩極評價，胡風（原名張光人，1902-1985）認為蕭紅表現了強烈的愛國意識，茅盾（原名沈德鴻，字雁冰，1896-1981）則批評蕭紅的愛國立場模糊。作者認為，這兩種評價對其自身的父權心態都未能有所自覺，而這其實是第三世界文學批評的通病。蕭紅的《生死場》對農村婦女的各個側面有鮮明的描繪，從小說中可以看到男人經由愛國而

成爲男人，女人則需要放棄性別角色才能愛國，所以父權與愛國主義在某種程度是結合的。蕭紅本人不把東北當成故鄉，最後避居東瀛，正表示了 she 爲了逃避父權，不得不遠走他鄉（頁 157-180）。

本書第三部份探討中國的儀式行爲中的身體。第七篇論文以 1793 年英使馬戛爾尼來華，拒絕向乾隆皇帝磕頭事件爲例，說明西洋人對中國磕頭禮節的排拒，反映出中西對於「主權」的認知有差異。18 世紀後期歐美國家的主權觀念，是「單一」而「排他」的，認爲國家主權不容分割，以及國與國的平等。但清代的主權觀念，是階層化並包容一切的，中國皇帝與域外的藩王構成階層關係。中國的天下秩序也包括荒遠的國度。因此，西洋外交使節履行儀節時，把自己的身體當成表達外在實體的工具；而對中國人而言，身體則是透過禮節而建構出人與人的關係。從此處可以進一步論述中國的「禮」之概念，「禮」需要行禮的雙方共同建構合禮的關係，缺少一方即不成禮（頁 181-200）。第八篇論文以山東省鄒平縣馮家莊爲例，說明磕頭在中國農村的意義。磕頭並不表示自己臣屬於別人，而是與自己親近的人建立關係和感情，以及與自己有相似性的人（如同宗教、同階級、同民族、同國籍）建立關係和感情。作者觀察到在 1989 年新年，馮家莊的黨部書記挨家挨戶向全莊的人磕頭，而輩份較低的老人，則往輩份高的老人家中拜年，在聊天一小時後才跪下來磕頭（頁 200-226）。

本書第四部份討論作為性別的身體。第九篇論文探討明末清初盛行的才子佳人小說，這類小說的基本情節是女主角的智慧與才學都高出一般男人甚遠，爲了要違抗父母訂下的婚約，所以易裝爲男子，跨出閨門，找到心儀並匹配的男主角，私訂終身，最後得到父母諒解而與男主角白頭偕老。才子佳人小說與色情小說不同處有二：第一，前者是一夫一妻或一夫二妻（或娶侍女爲妾），後者則是三妻四妾或更多。第二，後者直接描寫性愛，而前者以情侶交換詩詞取代性愛的作用。現代文學批評常說這類才子佳人小說具有進步思想，即主張女性應有婚姻自由，尊重女人的主體性。本文作者則認爲與其說是進步思想，不如說才子佳人小說體現了「理性的樂觀主義」（*rational optimism*），其樂觀成分表現在男女主角堅定的愛情、聰明的機智，可以永遠戰勝惡人的奸計，其理性成分則表現在男女主角的教養、對慾望的節制，以及陰陽力量的諧和與男女角色的顛倒（頁 227-252）。本書第十篇論文研究「婦女」等相關字眼在近代中國的演變，及其與「國家」和「家庭」的關係。「婦女」一詞，出現在 18 世紀陳宏謀（1696-1771）的《教女遺規》中，指的是家中的女性成員（可英譯爲 *kinswoman*），「女子」指家中未出嫁的女性。女人必須在親屬結構、家庭義務中才能得到定位。陳宏謀所代表的婦女觀，在清末逐漸失去效力，當時所謂的「女人」、「女子」是一種包含所有女性人口的範疇，而且在救國的大前提下，中國女人必須走出家庭，效法聖女貞德（*Jeanne d'Arc* 或 *Jeanne la Pucelle*, 1412-1431）與羅蘭夫人（*Manon Jeanne*

Phlipon, 1754-1793) 的愛國行動。1920 年代開始出現「女性」一詞，作為反抗傳統文化的新思潮之一部份，「女性」是「男性」的反面，有其獨特的性質（可英譯為大寫的 **Women**）。中國馬克思主義者喜用「婦女」一詞，指的是無產階級革命成功以後，從舊制度解脫出來的女人，她們既是共產國家下的一個次級範疇，也是民主家庭中的好媽媽。共產黨的「婦女」概念可將農村婦女納入社會主義國家運作，而五四運動的「女性」概念則是喚起城市婦女的自我意識，使自己成為對抗男性的「他者」（頁 253-290）。

本書所收的十篇論文確實充分展現在中國文化中身體的多樣性（multiplicity）（本書頁 14）。各篇論文的內容一再提醒讀者：中國文化與社會中的「身體」觀，是在中國特殊的文化背景與條件中所產生的，它不能用西方的一般性的「身體觀」概念加以簡單概括。本書雖然像大部份的論文集一樣，因為主題甚多，論點分散，而顯得凌亂，但是，本書內容確實在各自主題範圍內展現了中國文化中「身體」觀的多樣性與特殊性，提醒讀者中國歷史與文化中蘊蓄充沛的「身體哲學」的資源，值得深入挖掘加以開發。這是本書的第一項貢獻。

本書另一項貢獻在於提醒讀者：中國文化中的「身體」有其強烈的社會性與政治性。關於中國文化中「身體的社會性」，有其源遠流長的傳統。禮者，體也，履也。所謂「禮」

正是經由人的身體加以實踐。先秦孔門師生就極為重視禮，《論語》記載孔子故人原壤以蹲踞的姿態等待孔子（所謂「夷俟」），被孔子責以「幼而不孫弟，長而無述焉，老而不死，是為賊」，並「以杖叩其脛」（《論語·憲問》）。這件故事所體顯的就是中國人對身體姿態的社會意涵的高度重視。本書第二篇論文作者經由對中國繪畫中人的身體的分析，指出中國文化中的「身體」所代表的意義，必須放在社會情境中才能獲得較好的瞭解。這項看法與本文第二及第四節所評介的兩本書可以互相發明。本書第三篇論文也指出傳統中國的大夫與患者之間的社會聯繫。關於身體的政治性，更是中國的「身體」觀的一大特色。中華文明中的大一統帝國出現較早，政治權威對文化的各個領域滲透既深且鉅。所以，中國經典的詮釋社群與經典文本，常在政治權力領域中交會。同樣地，中國的「身體」也在政治領域中發揮作用。《左傳·隱公 11 年》「禮，經國家，定社稷，序民人，利後嗣者也」，《禮記·經解》「禮所以正國也」，皆強調禮之政治效用。《周禮·大宗伯》更將「禮」分類為吉、凶、軍、賓、嘉五類，皆與國政有關。本書各篇論文從各種角度析論中國「身體」的政治性。舉例言之，本書第七及第八篇論文，都透過對「磕頭」儀式的分析，說明中國人以「磕頭」方式建立自己與他人之關係。第十篇論文也告訴我們，從「女」、「女性」到「婦女」等名詞的變化，都可以顯示出政治權力與身體命名之關係。

整體而言，這本論文集雖然涉及中國「身體」觀的各種

面向，但是，對讀者啓發最大的仍在於對中國「身體」觀的政治性的分析。

六、結語

本文評介最近 8 年來國內外學者所出版論述中國思想中的「身體觀」的四本著作，分別展現「身體觀」研究的三個嶄新的視野，充分說明這個領域在現在及未來具有發展潛力，例如最近就有人研究王陽明的「體知」，²⁰值得關心中國思想史與中國哲學研究的朋友加以重視。

在閱讀包括本文所評述的四本有關中國身體觀的中英文著作時，我們不免懷疑：所謂「身體觀」作為一個人文研究的命題，實源出於西方哲學家從尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900）到海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）的思路，梅洛龐蒂（Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961）貢獻尤大。中國人文研究文獻近幾年來對「身體」的重視，實受西方之啓發，因此，本文所提倡「具有中國文化特色之特殊議題」的身體觀，可說仍是一種西方宰制下的「反射的東方主義」（reflexive Orientalism）？因此，中國思想史中「身

²⁰ 橋本敬司：〈中國思想における身體——王陽明の身體知——〉，《廣島大學文學部紀要》，Vol. 59（December, 1999），頁 22-41。

體觀」研究的新視野，也許仍不能免於西方人文研究的「霸權」論述。

上述疑慮自然有其合法性，但我覺得：我們更應該用心的是，中國思想材料中所見的「身體觀」是否具有中國文化的特色；而不必因為「身體觀」作為一個哲學命題源出於西方就遽加排斥。任何議題或知識（如「身體觀」）的源起當然都有其地域性，但是如果這些議題具有普世意義，當然可以在不同的文化脈絡（如中國文化脈絡）中加以思考。本文評介上述四本書，正是植根於這項考慮。

其次，本文提出中國「身體觀」研究的三個視野：作為思維方法的「身體」、作為精神修養呈現的身體、作為權力展現場所的身體，這三種「身體」在未來的中國人文研究中哪一種「身體」較為重要或較有研究上的發展潛力呢？針對這個問題，我想提出「內外交輝」四字作為「身體」研究的整合性觀點。就本文所評述的四部著作內容看來，各家所描繪的中國文化中的「身體」，各有其不同之特質與面貌，吳光明所強調的是與西方的理論思維與抽象性思維相對照的具體性並佔時間與空間的中國「身體思維」。楊儒賓重視的是身體作為精神修養的場域。Angela Zito 與 Tani E. Barlow 合編的論文集的「身體」更是「橫看成嶺側成峰，高低遠近總不同」，極具多樣性與多面性。從中國「身體」研究的觀點來看，上述各種角度都可以作為切入點，也都可以各有所見，但是，

不論從哪一個進路切入，我們都必須注意中國文化中「身體」之內外交輝的特質。正如梅洛龐蒂所說，身體的「空間」並不是一個客觀的空間，「身體」是一個「綜合體」。²¹在中國思想傳統中，從一方面來看，「身」與「心」融滲為一體，不可分割；但從另一方面來看，「身體」又深刻地浸潤在社會政治與文化的脈絡之中（Angela Zito 的論文集第二及第三部份各篇論文一再發揮這項論點）。中國文化中的「身體」並不是作為一個不佔時間與空間的範疇而存在，而是一個受時間與空間所制約的「內外綜合體」。

最後，我想強調的是，中國思想傳統本質上是一種「體驗之學」，中國思想家仰觀天文，俯察人事，搏成其宇宙論、人生觀、社會政治論，莫不「近取諸身，遠取諸物」，中國思想系統的諸多面向，皆有其「身體之基礎」。這種「體驗之學」，不僅是一種具有中國文化特色的思維方式，也是一種個人的修養工夫論，更是一種政治學理論，因此，中國的「體驗之學」不僅是一種杜維明（1940-）所謂「體知」的傳統，更是一種「為己之學」——精神修養境界體現在並滲透於個人的身心，也是一種社會禮學，所以說「禮也者，猶體也。體不備，君子謂之不成人」（《禮記·禮器》），更是一種治平之學——因為「治身與治國，一理之術也」（《呂氏春秋·審分覽·審分》）。這種將「體知」、「體驗」、「體治」融於一爐而治之

²¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (London: Routledge & Kegan Paul, 1962), pp. 148-149.

的中國思想與哲學傳統，潛藏可觀的文化資源，這塊園地芳草鮮美，落英繽紛，正靜待好學深思之士見風使帆，尋幽訪勝，出新解於陳編！

※本文曾刊於《中國文哲研究集刊》（臺北：中央研究院中國文哲研究所），第 20 期，2002 年 3 月，頁 541-563。

❧ 《論語》的詮釋 ❧

捌、

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

一、引言

孔子思想的核心之一在於「道」。孔子畢生志道慕道，欣夕死於朝聞，體神妙不測之「道」於人倫日用之間。孔子求道之心勇猛精進，顏子讚嘆欲從而末由。孔子在《論語》中兩度以「志於道」為「士」之天職（《論語·里仁·9》，《論語·述而·6》）。「志」，心之所之也。¹孔子顯然以「心」具有求「道」的主動性與自主性。孔子又兩度以「一以貫之」（〈里仁·15〉，〈衛靈公·3〉）形容他所慕所求之「道」，²此「道」為「心」

¹ 朱子註《論語·述而·6》子曰：「志於道」云：「志者，心之所之之謂。道，則人倫日用之間所當行者是也。知此而心必之焉，則所適者正而無他歧之感矣。」見朱熹：《論語集注》，收入《朱子全書》（上海與合肥：上海古籍出版社與安徽教育出版社，2002），第6冊，卷4，頁121。

² 勞思光引《論語·衛靈公》說孔子之「『一以貫之』」，與「『多學而識之』」對揚，蓋孔子所持之「『一以貫之』」之道，本指意志之純化而言，並非零碎知識，故特別點出此差別以告子貢。依此，則「『一貫之道』」更顯然只能與「『仁』」相應。」其說甚是。見勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1981、2001），頁128。

之所慕所求之對象。如此一來，孔子心學中實潛藏著一個問題：「心」知「道」如何可能？

孔子對這個問題，並未明確地加以討論，到了孟子才明白揭示「仁義禮智根於心」（《孟子·盡心上》），孟子後學帛書《五行篇》作者強調「心也者，悅禮義者也」（《五行篇·經22》）。³逮乎戰國（403-222B.C.）季世儒家殿軍荀子以「心」之「虛一而靜」之能力論證「心」之所以知「道」（《荀子·解蔽》），先秦儒家「心學」的精義才全幅展開。

但是，孔子心學中所潛藏的這個問題，卻在後代儒者對孔子「一以貫之」一語的解釋之中，獲得充分的探討。東亞歷代儒者對「吾道一以貫之」一語說解文字至夥，朱熹認為「此是《論語》中第一章」，⁴清儒劉寶楠（1791-1855）早有「自漢以來不得其解」⁵之嘆。我已撰文就德川時代日本儒者之解釋有所探討，⁶本文再就中國歷代儒者詮釋「吾道一以貫之」一語之內容加以分析，探討其立論之基礎，並討論各家詮釋時所觸及孔子思想中「心」與「道」關係之課題。

朱子是孔子以後之大儒，誠如錢穆所說：「自有朱子，而

³ 龐樸：《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，1980），頁 60-61。

⁴ 黎靖德編：《朱子語類（2）》，收入《朱子全書》，第 15 冊，卷 27，頁 965。

⁵ 劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，1990），上冊，頁 152。

⁶ 黃俊傑：《德川日本論語詮釋史論》（臺北：臺大出版中心，2006），第 7 章，頁 227-260。

儒學益臻光昌。自有朱子，而儒學幾成獨尊。〔...〕尊孔崇孔乃朱子以後中國學術上一大趨向；而述朱闡朱，則尚是中國學術上一大爭議。」⁷朱子將《論》《孟》《學》《庸》融貫為一體，以畢生精力註解《四書》，搏成「理」學之體系。⁸正如《四書》的其他篇章一樣，朱子對《論語》「吾道一以貫之」一語的解釋，勝義紛披，不僅發先儒之所未發，卓然自成一家之言，對此後繼起儒者對孔子之理解影響深遠，但是，朱子的詮釋與孔學出入甚大，⁹因此，朱子也成為七百年來儒者攻訐批判之對象。在《論語》詮釋史上，朱子之詮釋實居於典範之地位。

本文聚焦於孔子心學中「心」與「道」之關係此一問題，分析朱子對「吾道一以貫之」解釋之典範，及其所引起的後儒之批判。全文共分五節，除第一節引言之外，第二節說明朱子詮釋典範融舊鑄新之內涵，並簡別朱子立論之方法論基礎在於其傾向個體論之「理氣相即」之立場。本文第三節及第四節，分別討論朱子詮釋典範所激起的兩種主要的批判。第一種是以王陽明為代表的「整體論的批判」，第二種是清儒所發動的「內在論的批判」。本文第五節綜合全文論點提出結論，並指出各

⁷ 錢穆：《朱子新學案（1）》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998），第11冊，頁3。

⁸ 參考 Wing-tsit Chan, "Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism," in *Études Song in Memoriam Étienne Balazs*, Editées par Françoise Aubin, Serie II, #I (Paris: Mouton & Co., and École Pratique de Haute Études, 1973), pp.60-90.

⁹ 錢穆曾以《論語集注》為例，分析朱子《集注》所見之程、朱、孔、孟思想的歧異，參見錢穆：〈從朱子論語注論程朱孔孟思想歧異〉，收入《錢賓四先生全集》，第4冊，頁263-310。

種詮釋典範之張力，正是儒家思想史發展之驅動力。

二、朱子的詮釋典範及其方法論基礎

（一）朱子的詮釋及其思想史的定位

朱子在《論語集注》〈里仁·15〉對孔子「吾道一以貫之」一語，提出如下的詮釋：¹⁰

參乎者，呼曾子之名而告之。貫，通也。唯者，應之速而無疑者也。聖人之心，渾然一理，而泛應曲當，用各不同。曾子於其用處，蓋已隨事精察而力行之，但未知其體之一爾。夫子知其真積力久，將有所得，是以呼而告之。曾子果能默契其指，即應之速而無疑也。

盡己之謂忠，推己之謂恕。而已矣者，竭盡而無餘之辭也。夫子之一理渾然而泛應曲當，譬則天地之至誠無息，而萬物各得其所也。自此之外，固無餘法，而亦無待於推矣。曾子有見於此而難言之，故借學者盡己、推己之目以著明之，欲人之易曉也。蓋至誠無息者，道之體也，萬殊之所以一本也；萬物各得其所者，道之用也，

一本之所以萬殊也。以此觀之，一以貫之之實可見矣。
或曰：「中心為忠，如心為恕。」於義亦通。

朱子在以上這一段解釋之中，觸及以下三個極為重要的命題：

- (1) 「一貫」如何可能？
- (2) 「心」與「理」之關係如何？
- (3) 「普遍之理」（朱子所謂「一本」）與「特殊之理」（朱子所謂「萬殊」）之關係如何？

針對這三個問題，朱子通過對孔子「吾道一以貫之」一語的詮釋，而提出他的主張。針對第一個問題，朱子以「通」釋「貫」，¹¹他認為「貫」之所以可能乃在於「聖人之心，渾然一理」，朱子說：「『一以貫之』，猶言以一心應萬事」，¹²即是此意。如此，則必然牽涉第二個問題。朱子認為，聖人「心」中之「理」可照見萬事萬物。這一段集注文字太簡，語焉不詳，但《朱子語類》曾詳細申論（說詳下）。至於第三個問題，朱子大致主張：

¹⁰ 朱熹：《論語集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷2，頁95-96。

¹¹ 朱子以「通」釋「貫」，不同於何晏（平叔，190-249）與皇侃（488-545）之以「統」釋「貫」。見何晏集解，皇侃義疏，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），卷8，頁3。自17世紀以降，日本儒者也多半以「統」釋「貫」，例如伊藤仁齋（維楨，1627-1705）即說：「貫，統也。道...非多學而可能得也。」見伊藤仁齋：《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），第三卷，論語部一，〈總論〉，頁53-54。照井全都（1818-1881）亦以「統」釋「貫」，見照井全都：《論語解》，收入《日本名家四書註釋全書》，第12卷，頁96。

¹² 黎靖德編：《朱子語類（2）》，收入《朱子全書》，第15冊，卷27，頁966。

有「普遍之理」，有「特殊之理」。必先掌握萬事萬物的「特殊之理」，才能進而掌握「普遍之理」。此類主張均充分展現朱子傾向於採取方法論的個體論之立場，以進入孔學的思想世界，其創見在此，其所以招致後儒之批判亦在此。

但是，在進一步分析朱子釋孔的方法論傾向之前，我們先為朱子的詮釋進行思想史的定位。

首先，朱子對孔子「吾道一以貫之」的解釋並非孤明先發，而是上有所承。朱子以聖人心中之「理」貫通萬物這種觀點，北宋邢昺（叔明，932-1010）已先朱子而發，邢昺說：「孔子與曾子言，我所行之道，唯用一理以統天下萬事之理也」¹³。北宋蘇轍（子由，1039-1112）解釋「一貫」的「一」說：「夫一者，何也？知天下萬物之理而制其所當處，是謂一矣。」¹⁴胡寅（明仲，1098-1156）解釋孔子之言曰：¹⁵

一以貫之，知之至也。無所不在者，理也；無所不有者，心也。物物致察，宛轉歸己，則心與理不昧，故知循理者，士也。物物皆備，反身而誠，則心與理不違，故樂循理者，君子也。天理合德，四時合序，則心與理一，

¹³ 何晏注，邢昺疏：《論語注疏》（臺北：臺灣古籍出版社，2001），卷4，頁56。

¹⁴ 蘇轍：《樂城集》（四部叢刊初編縮本），卷6，頁31。

¹⁵ 胡寅：《斐然集》（臺北：臺灣商務印書館景印四庫全書珍本，1969-1970），卷25，頁68-69。

無事乎循矣。故一以貫之，聖人也。子以四端五典，每事擴充，亦未免物物致察，猶非一以貫之之要，是欲不舉足而登泰山，猶釋氏所謂不假證修而語覺地也。四端固有，非外鑠，五典天敘，不可違。在人則一心也，在物則一理也，充四端，可以成性，悖五典，可以盡倫，性成而倫盡，斯不二矣。

以上三家之言論，均先於朱子而發，或係朱子以「理」釋「一貫」之所本。

其次，朱子的詮釋典範對於此後儒者而言，確有開宗立範之效果。朱子以後，以「理」解釋「一貫」之所以可能，幾成爲學者之共識。南宋真德秀說：「一以貫之，只是萬事一理」。¹⁶明代薛瑄（德溫，1389-1464）說：¹⁷「萬物各具一理，萬理同出一原，故一以貫之。」「一以貫之，只為理同。」「天之生物一本，故一以貫之。」「聖人之心，萬事之理，絲毫無間，故一以貫之」等語，都可以視爲朱子詮釋典範的進一步推衍，足證朱子之解釋對後學影響深遠，朝鮮時代的儒者更是浸潤在朱子學的詮釋典範之中。¹⁸

¹⁶ 真德秀撰，劉承輯：《論語集編》（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1983），卷2，頁20。

¹⁷ 薛瑄：《讀書錄》（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1983），卷6，頁11。

¹⁸ 朝鮮儒者循朱子之解釋典範，對孔學中潛藏的「心」與「道」（或「理」）之關係，提出兩項創新見解：第一是主張以「吾心之理」貫「萬物之理」。

(二) 朱子詮釋典範的方法論基礎

現在，我們進而討論朱子解釋孔子「吾道一以貫之」一語時的方法論基礎。從朱子解釋孔子的言論看來，朱子大致傾向於方法論的個體論的立場。朱子基本上認為，人「心」之所以能掌握整體性的所謂「一貫」之「理」或「道」，必須從分殊的事物的「理」中才能推衍出來。換言之，「整體」只有透過「部份」才能被正確地掌握。從朱子思考這個問題的切入點來看，朱子傾向於「方法論的個體論」的立場。

《朱子語類》卷 27 及卷 45 解釋「吾道一以貫之」時，充分展現方法論的個體論傾向。朱子說：「貫，如散錢；一，是索子。曾子盡曉得許多散錢，只是無這索子，夫子便把這索子與他。」¹⁹朱子以銅錢與繩索作比喻，主張必先積得許多銅錢，才有物可「貫」。朱子進一步解釋說：²⁰

例如金謹行（字敬甫，號庸齋，1717-?）云：「貫者，心之事也。理在吾心，以吾心之理，貫乎萬物之理也。」見金謹行：《論語劄疑》，收入《韓國經學資料集成》（首爾：成均館大學校大東文化研究院，1988），第 23 冊，論語六，頁 575。第二，主張朱子所區分之「一本」與「萬殊」皆歸於心，例如朴知識（字仁之，號潛治，1573-1635）將朱子的「一本」與「萬殊」，再細分為「知上之一本」與「知上之萬殊」，以及「行上之一本」與「行上之萬殊」，而歸結於「心」的作用之上。見朴知識：《潛治集》，卷 10，《劄錄一論語》，收入《韓國經學資料集成》，第 18 冊，論語一，頁 232-234。我在拙著《德川日本《論語》詮釋史論》第 7 章中有進一步討論。

¹⁹ 黎靖德編：《朱子語類（2）》，收入《朱子全書》，第 15 冊，卷 27，頁 970。

²⁰ 同上書，卷 45，頁 1584-1585。朱子又說：「所謂一貫，須是聚箇散錢多，然後這索亦易得。若不積得許多錢，空有一條索，把甚麼來穿！吾儒且

夫子謂子貢曰：「女以予為多學而識之者與？」曰：「然。非與？」聖人說此一句，不是且恁地虛說。故某嘗謂：子貢曰：「然。非與？」「然」字也是，「非與」也是。而今只管懸想說道「一貫」，卻不知貫個甚麼？聖人直是事事理會得，如云「好古敏以求之」，不是驀直恁地去貫得它。如曾子問許多曲折，它思量一一問過，而夫子一一告之，末云：「吾聞諸老聃云。」是聖人當初都曾事事理會過。如天下之聖說道事親，事親中間有多少事？說道事君，事君中間有多少事？而今正患不能一一見個恰好處，如何便說「一貫」？近見永嘉有一兩相識，只管去考制度，卻都不曾理會個根本。一旦臨利害，那個都未有用處，卻都不濟事。呂伯恭向來教人亦云：「《論語》皆虛言，不如論實事。」便要去考史。如陸子靜又只說個虛靜，云：「全無許多事。顏子不會學，『擇乎中庸，得一善則拳拳勿失』。善則一矣，何用更擇？『子路有聞，未之能行，唯恐有聞』。一聞之外，何用再聞？」便都與禪家說話一般了。聖人道理，都不恁地，直是周徧。（夔孫）

朱子在上文中一方面批評永嘉學派諸君子論史只考制度，而忽略人心等根本，可謂失之瑣碎；但朱子另一方面又批評陸九淵之不理會分殊之理。朱子一再強調：「須是積得這許多散錢了，

要去積錢。若江西學者都無一錢，只有一條索，不知把甚麼來穿。」（卷27，頁983），亦同此意。

卻將那一條索來一串穿，這便是一貫。若陸氏之學，只是要尋這一條索，卻不知道都無可得穿。且其為說，喫緊是不肯教人讀書，只恁地摸索悟處。」²¹

朱子上述的個體論之思想立場，必然逼出某種「知識主義」的思想傾向，且看以下三條《朱子語類》卷 45 的材料：²²

(1) 孔子告子貢曰：「女以予為多學而識之者與？予一以貫之。」蓋恐子貢只以己為多學，而不知一以貫之之理。後人不會其意，遂以為孔子只是一貫，元不用多學。若不是多學，卻貫箇甚底！且如錢貫謂之貫，須是有錢，方貫得；若無錢，卻貫箇甚！孔子實是多學，無一事不理會過。若不是許大精神，亦吞不得許多。只是於多學中有一以貫之耳。（文蔚）

(2) 問「子貢一貫」章。曰：「聖人也不是不理會博學多識。只是聖人之所以聖，卻不在博學多識，而在『一以貫之』。今人有博學多識而不能至於聖者，只是無『一以貫之』。然只是『一以貫之』，而不博學多識，則又無物可貫。」（夔孫）

(3) 問「子貢一貫」章。曰：「『一以貫之』，固是以心

²¹ 同上書，卷 27，頁 982。

²² 同上書，卷 45，頁 1584。

鑒照萬物而不遺。然也須『多學而識之』始得，未有不學而自能一貫者也。」（時舉）

以上這三段材料都強調「博學多識」才使「一貫」成爲可能。從《論語》原典觀之，朱子上述解釋顯然有待斟酌。孔子在《論語·衛靈公·3》告訴子貢「予一以貫之」，明明白白地以「一以貫之」與「多學而識之」對比言之。孔子的「一貫」之「道」，並不是經由「多學而識之」的途徑而建立的關於外在世界的客觀知識。孔子的「道」，指以「仁」學作爲基礎的內在道德，其具體表現則在「忠」「恕」等實踐工夫之上。

朱子的「知識主義」的思想傾向，與他的「理一分殊」及「格物窮理」的學說互相呼應。朱子說：「聖人未嘗言理一，多只言分殊。蓋能於分殊中事事物物，頭頭項項，理會得其當然，然後方知理本一貫。不知萬殊各有一理，而徒言理一，不知理一在何處」，²³他強調在「分殊」之中才能覓得「理一」的消息。誠如朱子所說，作爲「普遍之理」的「太極」，實寓於作爲「分殊之理」的「兩儀」、「四象」或「八卦」之中。²⁴

那麼，是否要等到宇宙間所有的「分殊之理」都已研究清楚，才能掌握「普遍之理」呢？朱子在《大學或問》中明白回

²³ 黎靖德編：《朱子語類（2）》，收入《朱子全書》，第15冊，卷27，頁975。

²⁴ 朱子說：「太極便是一，到得生兩儀時，這太極便在兩儀中；生四象時，這太極便在四象中；生八卦時，這太極便在八卦中。」見《朱子語類（2）》，卷27，頁967。

答這個問題說：²⁵

窮理者，非謂必盡窮天下之理，又非謂止窮得一理便到，但積累多後，自當脫然有悟處。〔…〕格物，非欲盡窮天下之物，但於一事上窮盡，其他可以類推。〔…〕蓋萬物各具一理，而萬理同出一原，此所以可推而無不通也。

朱子主張「萬殊各具一理，而萬理同出一源」，所以，諸多「分殊」都呈現「理一」，朱子說：「其所謂理一者貫乎分殊之中而未始相離耳」，²⁶其結果則可以導致朱子在〈格物補傳〉所說的「豁然貫通」的境界。²⁷用朱子的話語來說，「天下公共之理」的貫通瞭解，建立在對「一物所具之理」²⁸的瞭解的基礎之上。如果以宋儒的共同話語來說，則「理」與「氣」是一種相即之關係。

綜合本節所說，朱子將孔子「吾道一以貫之」一語，置於

²⁵ 朱熹：《大學或問》下，收入《朱子全書》，第6冊，頁525。

²⁶ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》，第12冊，卷37，〈與郭冲晦〉，頁1635-1640，引文見頁1639。關於「理一」與「分殊」的關係的討論，參看市川安司：〈朱晦庵の理一分殊解〉，收入氏著：《朱子哲學論考》（東京：汲古書院，1985），頁69-86。

²⁷ 勞思光說朱子主張：「就物物上窮理，包括自身在內，最後可以掌握『貫通』之理。而掌握貫通之理而又確知萬物殊別之理時，即內可成己，外可成物。」其說極是。見氏著：《新編中國哲學史》（三上）（臺北：三民書局，2001），頁302。

²⁸ 黎靖德編：《朱子語類（4）》，收入《朱子全書》，第17冊，卷94，頁3124。

他自己的思想脈絡中進行解讀。朱子認為，孔子說的「吾道一以貫之」之所以可能，乃是因為「人心之靈，莫不有知；而天下之物，莫不有理」（〈格物補傳〉），²⁹所以，從「萬殊」可以推知「一本」，而達到「心」中「渾然一理」之貫通境界。朱子對孔子的詮釋，處處與他的「格物致知」論及「理一分殊」說互相呼應。在方法論上，朱子解「一貫」一語的涵義，切入點傾向於個體論的思考立場；在「普遍」與「特殊」的關係上，朱子的主張是「理氣相即」，「理」與「氣」雖然「不離」，但也「不雜」。

三、朱子詮釋典範的批判（一）：整體論的批判

朱子的詮釋典範固然為此後儒者開宗立範，為後儒所景從；但是，朱子對於孔學中潛藏的「心」與「道」（或「理」）

²⁹ 朱子〈格物補傳〉所建構之「心」與「理」之關係，係當代中外學者研究之焦點，參考唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（香港：東方人文學會，1966、1974年修訂再版），頁278-347，尤其是頁284-290及312-323；牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1968）第3冊，頁384-406；楊儒賓：〈朱子的格物補傳所衍生的問題〉，《史學評論》第5期（1983年），頁133-172；市川安司：〈朱子哲學に見える「知」の一考察——《大學章句》「致知」の注を中心にして〉，收入市川安司：《朱子哲學論考》（東京：汲古書院，1985），頁29-68；大濱皓：《朱子哲學》（東京：東京大學出版會，1983）第7章，頁239-267；麓保孝：〈大學を中心としてみたる宋代儒學〉，《支那學研究》第3號（1949年），頁269-309；戶田豐三郎：〈宋代大學篇表章始末〉，《東方學》第21輯（1961年），頁46-56。

之關係的詮釋，卻也激起巨大的批判聲浪，攻朱斥朱之言論紛至沓來。我們稍加簡別，針對朱子對孔子「吾道一以貫之」的解釋而批駁撻伐的言論，大致可以歸納為兩種立場：一是傾向整體論的批判，二是傾向內在論的批判。所謂「整體論的批判」，是指從「整體」先於「部份」的哲學立場，批判朱子的方法論的個體論傾向，王陽明及王門諸子可為代表。所謂「內在論的批判」，是指從「普遍而抽象之理內在於特殊而具體的行事之中」的立場出發，以批判朱子本於「理」學的孔學解讀。用清儒的話語，就是所謂「理在氣中」的立場。從這種立場批判朱子的清儒包括顧炎武及阮元（伯元，1764-1849）等人。我們先分析王陽明及其對朱子所進行的「整體論的批判」。

（一）王陽明及其方法論的傾向

王陽明並無專書註解《論語》，但從《傳習錄》文字來看，王陽明對孔子「吾道一以貫之」一語，曾提出許多洞見，而與朱子之詮釋針鋒相對，兩者的差異多半都與對《大學》「格物致知」之解釋有關。我們先從王陽明的問題開始討論，王陽明曾對朱子提出這樣一個問題：³⁰

先儒解格物為格天下之物。天下之物如何格得？且謂
「一草一木亦皆有理」，今如何去格？縱格得草木來，
如何反來誠得自家意？

³⁰ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983），第317條，頁368。以下引用簡稱《傳習錄》。

王陽明的問題深刻而尖銳，正面挑戰朱子的個體論思想傾向。王陽明質疑：天下之物至多至顯，如何「格」得盡？朱子解「格」為「至」，王陽明宣稱：「我解格作正字義，物作事字義。」³¹王陽明之所以將「格物致知」的「格」訓為「正」，意即：「格物」之類活動，並不是向外尋覓客觀之「理」的知識活動，而是返照「心」體的內省工夫。

爲了說明以上這項論點，我們可以引王陽明對《孟子》的解釋作爲佐證。王陽明將孟子的「盡心」解釋爲「盡性」，因爲他認爲「性是心之體」，「無心外之理，無心外之物」。他說：

32

盡心知性知天，是生知安行事。存心養性事天，是學知利行事。「夭壽不貳，修身以俟」，是困知勉行事。朱子錯訓格物，只為倒看了此意，以盡心知性為物格知至，要初學便去做生知安行事。如何做得？〔...〕性是心之體，天是性之原，盡心即是盡性。〔...〕身之主宰便是心，心之所發便是意，意之本體便是知，意之所在便是物。如意在於事親，即事親便是一物。意在於事君，即事君便是一物。意在於仁民愛物，即仁民愛物便是一物。意在於視聽言動，即視聽言動便是一物。所以某說無心外之理，無心外之物。《中庸》言「不誠無物」，《大學》「明明德」之功，只是箇誠意。誠意之功，只是箇

³¹ 同上註。

³² 《傳習錄》，第6條，頁36。

格物。

陽明說得好：「無心外之理，亦無心外之物」，陽明主張「心即理」的立場十分明確而堅定。王陽明〈答顧東橋書〉云：³³

知之真切篤實處，即是行；行之明覺精察處，即是知。知行工夫，本不可離。只為後世學者分作兩截用功，失卻知行本體，故有合一並進之說。真知即所以為行。不行不足謂之知。即如來書所云，知食乃食等說可見。前已略言之矣。此雖喫緊救弊而發。然知行之體，本來如是。非以己意抑揚其間，姑為是說，以苟一時之效者也。專求本心，遂遺物理。此蓋失其本心者也。夫物理不外於吾心。外吾心而求物理，無物理矣。遺物理而求吾心，吾心又何物邪？心之體，性也。性即理也。故有孝親之心，即有孝之理。無孝親之心，即無孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理。無忠君之心，即無忠之理矣。理豈外於吾心邪？晦庵謂「人之所以為學者。心與理而已。心雖主乎一身。而實管乎天下之理。理雖散在萬事。而實不外乎一人之心」，是其一分一合之間，而未免已啟學者心理為二之弊。此後世所以有專求本心，遂遺物理之患。正由不知心即理耳。夫外心以求物理，是以有闕而不達之處。此告子義外之說，孟子所以謂之不知義也。心一而已。以其全體惻怛而言，謂之仁。以其得宜而言，謂之義。以其條理而言，謂之理。不可外心以求

仁。不可外心以求義。獨可外心以求理乎？外心以求理，此知行之所以二也。求理於吾心，此聖門知行合一之教。

這段文字可以「心即理」一語總括，這是陽明的基本立場。王陽明批判朱子的「格物致知」論，陽明說：³⁴

朱子所謂格物云者，在「即物而窮其理」也。即物窮理，是就事事物物上求其所謂定理者也。是以吾心而求理於事事物物之中，析心與理而為二矣。

若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。是合心與理而為一者也。合心與理而為一，則凡區區前之所云，與朱子晚年之論，皆可以不言而喻矣。

王陽明主張「心」與「理」同步同質，從上述立場出發，王陽明將孔子的「一貫」理解為「致良知」。他說：³⁵

夫子謂子貢曰：「賜也，汝以予為多學而識之者歟？非也。予一以貫之」。使誠在於多學而識，則夫子胡乃謬為是說以欺子貢者邪？一以貫之，非致其良知而何？

³³ 《傳習錄》，第 133 條，頁 166-167。

³⁴ 《傳習錄》，第 135 條，頁 171-172。

³⁵ 《傳習錄》，第 140 條，頁 187。

《易》曰：「君子多識前言往行，以畜其德」。夫以畜其德為心，則凡多識前言往行者，孰非畜德之事？此正知行合一之功矣。好古敏求者，好古人之學而敏求此心之理耳。心即理也。學者，學此心也。求者，求此心也。

「知行合一」既是「心即理」的必然結果，則「一以貫之」，就是「交養互發，內外本末，一以貫之」。³⁶因此，王陽明又批評朱註說：³⁷

一貫是夫子見曾子未得用功之要，故告之。學者果能忠恕上用功，豈不是一貫？一如樹之根本，貫如樹之枝葉。未種根，何枝葉之可得？體用一源，體未立，用安從生！謂「曾子於其用處蓋已隨事精察而力行之，但未知其體之一」，此恐未盡。

陽明以樹木之本根與枝葉為喻，主張「未種根，何枝葉之可得」。我們可以說，王陽明解「一貫」之旨的立足點及其對朱子的批判，都是從方法論的整體論出發所進行的論證。

王陽明以後，江右王門宋儀望（望之，生卒年不詳）撰〈陽明先生從祀或問〉，續就王陽明之說有所發揮，他說：³⁸

《大學》有體有要，不先於體要，而欲從事於學，謬矣。

³⁶ 《傳習錄》，第 132 條，頁 165。

³⁷ 《傳習錄》，第 112 條，頁 134。

³⁸ 黃宗義：《明儒學案》（北京：中華書局，1986），上冊，卷 24，〈江右王門學案·9〉，頁 561。

譬之讀書窮理，何嘗不是。如我意在於讀書，則講習討論，莫非致知，莫非格物。我意在於事親，則溫清定省，服勞奉養，莫非致知，莫非格物。故物格則知至，知至則意誠，意誠則心正，心正則身修，此孔門一以貫之之學也。

王陽明主張「體要」先於「格」萬事萬物之「理」，這正是方法論的整體論立場。

四、朱子詮釋典範的批判（二）：內在論的批判

現在，我們討論《論語》詮釋史上對朱子的詮釋典範的第二種批判。這種批判來自清儒，尤以顧炎武、阮元、焦循（里堂，1763-1820）為代表。

清初顧炎武以「天下之理殊途而同歸，大人之學舉本以該末」³⁹說「一以貫之」的涵義，他批評「彼章句之士，既不足以觀其會通，而高明之君子又或語德性而遺問學，均失聖人之指矣。」⁴⁰顧炎武主張「忠」「恕」是「一以貫之」的根本基礎，

³⁹ 顧炎武：《原抄本知錄》（臺北：明倫出版社，1970），卷9，〈予一以貫之〉，頁202。

⁴⁰ 同上註。

他說：⁴¹

《延平先生答問》曰：「夫子之道，不離乎日用之間。自其盡己而言，則謂之忠；自其及物而言，則謂之恕。莫非大道之全體，雖變化萬殊，於事為之末而所以貫之者，未嘗不一也。曾子答門人之問，正是發其心爾，豈有二邪？若以為夫子一以貫之之旨甚精微，非門人所可告，姑以忠恕答之，恐聖賢之心不若是之支也。如孟子言堯舜之道，孝弟而已矣，人皆足以知之，但合內外之道，使之體用一原，顯微無間，則非聖人不能爾。」朱子又嘗作〈忠恕說〉，其大指與此略同。按此說甚明，而《集注》乃謂借學者盡己推己之目，以著明之，是疑忠恕為下學之事，不足以言聖人之道也，然則是二之，非一之也。慈谿黃氏曰：「天下之理，無所不在，而人之未能以貫通者，己私間之也。盡己之謂忠，推己及人之謂恕，忠恕既盡，己私乃克，此理所在，斯能貫通，故忠恕者，所以能一以貫之者也。」

顧炎武認為，孔子所謂「一以貫之」之旨，並非甚深精微之言，只有具體實踐忠恕，才能克去一己之私慾，而使一貫之「理」為之「貫通」。

晚於顧炎武 150 年的阮元從文字訓詁的立場，以具體行為

⁴¹ 同上書，卷 9，〈忠恕〉，頁 193。

與實踐釐定「貫」字的涵義。阮元說：⁴²

《論語》「貫」字凡三見。曾子之一貫也，子貢之一貫也，閔子之言仍舊貫也。此三貫字，其訓不應有異。按：貫，行也，事也，三者皆當訓為行事也。孔子呼曾子告之曰：「吾道一以貫之。」此言孔子之道皆於行事見之，非徒以文學為教也。一與壹同，壹以貫之，猶言壹是皆以行事為教也。弟子不知所行為何道，故曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」此即《中庸》所謂：忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。君子之道四，某未能一。庸德庸言，言行相顧之道也。

阮元回歸「貫」字之古義為「行」、「事」，並據此重新解釋孔子「一以貫之」之義在於「忠恕」等具體實踐，而不是如朱子所說「聖人之心，一理渾然」以貫通萬事萬物。

阮元上述的新解釋，在於批判宋儒「終求之于心學，而不驗之行事」，⁴³他重新解釋《大學》的「格物致知」一語說：⁴⁴

物者，事也；格者，至也。事者，家國天下之事，即止于五倫之至善、明德、新民皆事也。格有至義，即有止

⁴² 阮元：《學經室集》（一）（四部叢刊初編縮本），卷2，〈論語一貫說〉，引文見頁31下。

⁴³ 同上書，〈大學格物說〉，頁32上。

⁴⁴ 同上書，〈大學格物說〉，頁32上-下。

意，履而至止於其地，聖賢實踐之道也。...格物者，至止于事物之謂也。凡家國天下五倫之事，無不當以身親至其處而履之，以止于至善也。「格物」與「止至善」「知止」「止于仁」「敬」等事皆是一義，非有二解也。必變其文曰「格物」者，以「格」字兼包「至」「止」，以「物」字兼包諸事。聖賢之道，無非實踐。孔子曰：「吾道一以貫之」。貫者，行事也，即與「格物」同道也。

阮元上文的論述，建立在一項哲學命題之上：抽象的「一貫之道」只有在具體的實踐行為如「忠」「恕」之中才能被感知。換言之，抽象性內在於具體性之中。

與阮元同時的焦循對「一以貫之」的解釋，採取與阮元相近的立場。焦循說：⁴⁵

孔子言「吾道一以貫之」。曾子曰：「忠恕而已矣！」然則一貫者，忠恕也。忠恕者何？成己以及物也。孔子曰：「舜其太知也與！舜好問而好察邇言；隱惡而揚善；執其兩端，用其中於民。」孟子曰：「大舜有大焉。善與人同；舍己從人；樂取於人以為善。」舜於天下之善無不從之。是真「一以貫之」，以一心而容萬善，此所以大也。孔子告顏淵曰，「克己復禮為仁。」惟克己斯能

舍己。人惟自據其所學，不復知有人之善，故不獨適言之不察，雖明知其善而必相持而不相下。使明於聖人一貫之指，何以至此？孟子曰：「物之不齊，物之情也。」雖其不齊，則不得以己之性情，例諸天下之性情；即不得執己之所習、所學、所知、所能，例諸天下之所習、所學、所知、所能。知己有所欲，人亦各有所欲；己有所能，人亦各有所能。聖人盡其性以盡人物之性，而天下之人共包含於化育之中。致中和，天地位焉，萬物育焉。是故克己則無我；無我則有容天下之量。有容天下之量，以善濟善而天下之善揚；以善化惡而天下之惡亦隱。貫者，通也。所謂通神明之德、類萬物之情也。惟事事欲出乎己，則嫉忌之心生；嫉忌之心生，則不與人同而與人異。不與人同而與人異，執一也，非一以貫之也。執一則其道窮矣；一以貫之則能通天下之志矣。孔子又謂子貢曰：「女以予為多學而識之者與？」曰：「然。非與？」曰，「非也。予一以貫之。」多學而後多聞多見；多聞多見則不至守一先生之言，執一而不博。然多仍在己，未嘗通於人；未通於人，不可為大知。必如舜之舍己從人而知乃大。舍己以從人；集千萬人之知，以成吾一人之知；此「一以貫之」所以視「多學而識」者為大也。「多學而識」，成己也。「一以貫之」，成己以及物——此忠恕也。

⁴⁵ 焦循：《雕菰集》（百部叢書集成本），卷9，〈一以貫之解〉，頁10。

焦循在上文中以「忠恕」解「一貫之道」，他認為實踐「忠」與「恕」之德行，使人克己而無我，可以撤除人與人之間的藩籬，而達到「一以貫之」的境界。他認為，「多學而識之」只及個人領域（所謂「成己」），不及「一以貫之」之兼攝公私兩域（所謂「成己成物」）。我們可以推論，焦循認為從「多學而識」無法因累積而達到「一以貫之」，而必須從具體落實踐履「忠」「恕」德行，才能貫通人我界限。

以上顧炎武、阮元、焦循等三位清儒解「一以貫之」，都反對朱子將「理」讀入孔子思想之中。清儒的解釋策略從字義的返原入手，將「貫」字訓為「行」或「事」。他們企圖經由字義的返原，以回歸孔門師生對話時的原始語境，將「一以貫之」的普遍之理，解釋成只能於特殊而具體的「忠」「恕」等行為中覓其消息。清儒主張抽象性只能內在於具體性之中。在這個意義上，我們也許可以勉強稱清儒批判朱子的立場，是一種「內在論」的立場。

五、結論

孔子終其一生慕道嚮道求道，以道自任，以「吾道一以貫之」自述其學思歷程。孔子又勉勵學生「志於道」，於是，孔子心學中遂潛藏了「心」如何知「道」之問題。這個問題經由

二千年來儒者對孔子「吾道一以貫之」一語的解釋，而被深入地挖掘。歷代《論語》的解讀者針對「吾道一以貫之」提出不同的詮釋。各家帶著自己的思想以及時代學術氛圍，進入孔子的思想世界。本文分析「吾道一以貫之」詮釋之變化及其思想史的涵義。在「吾道一以貫之」的詮釋史上，南宋大儒朱子實居分水嶺之地位。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儒者為融舊鑄新，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。

13世紀以後，東亞思想界追求景從朱子對孔子之「心」與「道」關係的詮釋典範者固然甚多，但批判攻擊者亦不在少，約可分為兩大陣營：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。

從歷代解讀者對孔子「吾道一以貫之」解釋之所以眾說紛紜，固然與解讀者個人之思想傾向、方法論立場以及時代思想氛圍有關，但是，在《論語》文本中孔子之言的模糊性，也為後代詮釋者保留了極大的詮釋空間。當孔子在春秋時代（722-481B.C.）說「吾道一以貫之」一語時，他自述他艱難的

心路歷程。暫且不論孔子的話語是否能如實地「再現」(represent)他苦思冥索的心路歷程之「實在」(reality)，後代解讀者未必分享孔子的心路歷程，未曾走過孔子的精神進境，然而說解紛紜，其不流於捕風捉影或各說各話者幾希？朱子說：「凡吾心之所得，必以考之聖賢之書」，⁴⁶又說：「讀六經時，只如未有六經，只就自身上討道理，其理便易曉」，⁴⁷此語固是真知灼見，經書義理當與自家生命相印證，此所以中國儒家經典詮釋是一種體驗之學或所謂「生命的學問」，但是，每位解讀者之生命歷程與體道經驗各有不同，各從互異角度切入，此所以孔子「吾道一以貫之」之詮釋，歷二千年而無法「定於一」。但再從更深一層來看，正因為歷代之詮釋無法「定於一」，所以各種詮釋典範之間之「創造的緊張性」，乃成為中國儒學思想史綿延發展的內在動力。朱子說得好：「問渠那得清如許，為有源頭活水來」！

※本文曾刊於《法鼓人文學報》，創刊號，2004年8月，頁19-37。

⁴⁶ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集(3)》，收入《朱子全書》，第22冊，卷42，〈答吳晦叔〉，頁1920。

⁴⁷ 黎靖德編：《朱子語類(1)》，收入《朱子全書》，第14冊，卷11，頁345。

玖、

如何導引「儒門道脈同歸佛海」¹？

——蕩益智旭對《論語》的解釋

一、引言

1644年滿清入關，大明帝國覆亡，在身經甲申之變的明末遺民的主觀世界中，這是一場「天崩地解」、²「亡天下」³的歷史巨變。但現代歷史學家卻指出：明代中葉以後，商品經濟的成長、都市化的發展、科舉考試應舉人數的增加、以及以禮儀代行政、以道德為法律的種種社會政治現象，都通貫明末清初而繼續發展。⁴

¹ 蕩益智旭：《中庸直指補註》，收入《四書蕩益解》（南投：中台山佛教基金會，1997），頁54。

² 黃宗羲：《南雷文案》（四部叢刊初編縮本），卷2，〈留別海昌同學序〉，頁16，下半頁。

³ 顧炎武：《原抄本日記錄》（臺北：明倫出版社，1970），卷17，「正始」，頁378。

⁴ 參考 Jonathan D. Spence and John E. Wills, Jr. eds., *From Ming to Ch'ing: Conquest, Region, and Continuity in Seventeenth-Century China* (New Haven and London: Yale University Press, 1997) .

在思想領域中，明末清初知識份子思想卻頗有轉折變化。大體言之，從宋代到明代的經典解釋，可以視為從朱熹《四書》學的繼承與發展，到揚棄的過程，明代的王守仁（陽明，1472-1528）居於分水嶺的地位，到了晚明的四書解釋則自由之風大興，佛教思想也大量流入《四書》解釋之中。⁵誠如荒木見悟（1919-）所說，明代中期的《四書》研究，仍是在朱子解釋典範的籠罩之下，如蔡清（1453-1508）的《四書蒙引》、林希元（正德 12〔1517〕年進士）的《四書存疑》、陳琛（1477-1545）的《四書淺說》皆奉朱註為圭臬。但是，到了明末的四書學，則儒佛調和論甚囂塵上，葛寅亮（萬曆 29〔1601〕年進士）的《四書湖南講》是這種思想趨勢的代表作。⁶

在明末儒佛調和論思潮中，蕩益智旭（1599-1655）所撰解釋《四書》的《四書蕩益解》一書，在儒佛交流上既有其時代的代表性，而在《四書》解釋史上，又因其援佛入儒而有其特殊性。蕩益智旭在 24 歲出家之前，俗姓鍾，名際明，又名始聲，字振之，所撰自傳云：「八不道人，震旦之逸民也。古者有儒有禪有律有教，道人既蹙然不敢。今亦有儒有禪有律有教，道人又艱然不屑，故名八不也。」⁷蕩益智旭雖然被認為

⁵ 佐野公治：《四書學史の研究》（東京：創文社，1988），序章，第一節。

⁶ 荒木見悟：《明代思想研究—明代における儒教と佛教の交流》（東京：創文社，1972），頁 300-304。

⁷ 蕩益智旭：〈八不道人傳〉，收入《靈峰蕩益宗論》（京都：中文出版社，1972 年據享保 8〔1723〕年刊本影印）（上），頁 1，上-4，下，引文見頁 1，下。

思想近於天台、禪或淨土，⁸但實不拘限於單一宗派。蕩益智旭少年時研治儒學，後歸佛門，畢生闡釋儒佛經典，著述宏富。蕩益智旭主張「須藉四書，助顯第一義諦」，⁹他以註解《四書》為手段，以弘揚佛法為其目的。

本文寫作主旨在於探討蕩益智旭如何通過對《論語》的重新解釋，而導引「儒門道脈同歸佛海」。我將集中焦點討論智旭對《論語》中的生死觀，以及「學」、「道」、「天命」等關鍵性概念的新解釋，以略窺蕩益智旭援佛入儒的解釋策略及其思想內容。

二、蕩益智旭對《論語》中的生死觀的解釋

蕩益智旭援佛入儒進而以佛釋儒，以生死觀為核心，並聚焦於《論語》中的三個關鍵概念：(1) 學，(2) 道，(3) 天命，而且都從心學的思想立場賦予新解。我們先探討智旭解釋孔學的核心問題——生死觀問題，但在進入這個問題之前，我們先

⁸ 例如聖嚴法師既指出蕩益智旭代表明末禪、淨、密、律合一之思想，又將他歸類為明末淨土人物，見聖嚴法師：《明末佛教研究》（臺北：法鼓事業公司，2000），頁100及頁264。陳英善認為不宜將蕩益智旭思想定為某一特定宗派，參考陳英善：〈蕩益智旭思想的特質及其定位問題〉，《中國文哲研究集刊》第8期（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年3月），頁227-256。

⁹ 蕩益智旭：〈四書蕩益解序〉，收入《四書蕩益解》，頁2。

討論他對《四書》的排序及其理由，智旭說：¹⁰

首《論語》，次《中庸》，次《大學》，後《孟子》。《論語》為孔氏書，故居首。《中庸》、《大學》皆子思所作，故居次。子思先作《中庸》，《戴禮》列為第三十一，後作《大學》，《戴禮》列為第四十二，所以章首在明明德，承前章末子懷明德而言，本非一經十傳。舊本亦無錯簡，王陽明居士已辨之矣。孟子學於子思，故居後。解《論語》者曰「點睛」，開出世光明也。解《庸》、《學》者曰「直指」，談不二心源也。解《孟子》者曰「擇乳」，飲其醇而存其水也。

智旭以《論語》為首出，以其為孔門師生對話之記錄，《中庸》與《大學》為子思所作，孟子學於子思，故置於最末。這種排序方式完全以作者時代之先後為依據，與朱子對《四書》的排序完全不同。朱子撰《四書章句集注》，以《大學》最為首出，朱子說：「學問須以《大學》為先，次《論語》，次《孟子》，次《中庸》。」¹¹「某要人先讀《大學》，以定其規模；次讀《論語》，以立其根本；次讀《孟子》，以觀其發越；次讀《中庸》，以求古人之微妙處。」¹²又說：「《論》、《孟》、《中庸》，待《大學》貫通浹洽。」¹³朱子特撰〈格物補傳〉，強調即物窮理與格

¹⁰ 同上書，頁 2-3。

¹¹ 黎靖德編：《朱子語類（1）》，收入《朱子全書》，第 14 冊，卷 14，頁 419。

¹² 同上註。

¹³ 同上書，頁 420。

物致知的重要性。朱子以「理」之哲學為基礎，建立他的《四書》詮釋事業，¹⁴朱子本《大學》解釋《論語》、《孟子》、《中庸》。

相對於朱子之以《大學》為首出，智旭強調《論語》「為孔氏書」，特加重視。但是，在《四書》之中，《論語》的日常性最為強烈。《論語》一書所記載的孔門師生日常生活之對話與孔子的行誼，均是布帛菽粟之言。孔門師生以「世俗」為「神聖」，¹⁵在禮教性中體認宗教性之情操，¹⁶在人倫日用之間體悟神化不測之妙，¹⁷17世紀日本古學派儒學大師伊藤仁齋也在人倫日用的日常性脈絡中推崇《論語》為「最上至極宇宙第一書」。¹⁷因此，智旭在明末三教合一的思潮之下重新解釋《論語》，首先必須面對「佛儒貫通如何可能？」這個問題。

這個問題可以從北宋二程兄弟的意見講起。程頤曾讚嘆

¹⁴ 參考 Wing-tsit Chan, "Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism," in *Études Song in Memoriam Étienne Balazs*, Editées par Françoise Aubin, Série 2 n. 1 (Paris: Mouton & Co. and École Pratique de Haute Études, 1973), pp.60-90.

¹⁵ 參看 Herbert Fingarette, *Confucius: the Secular as Sacred* (New York: Harper & Row, Publishers, 1972), 中譯本：彭國翔、張肇譯：《孔子：即凡而聖》（南京：江蘇人民出版社，2002）。

¹⁶ 參考加地伸行：《儒教とはなにか》（東京：中央公論社，1990），中譯本：于時化譯：《論儒教》（濟南：齊魯書社，1993）。

¹⁷ 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），第3卷，論語部一，〈總論〉，頁4，亦見於：伊藤仁齋：《童子問》，收入家永三郎等校注：《近世思想家文集》（東京：岩波書局，1966，1981），卷上，第5章，頁204。另詳黃俊傑：《德川日本《論語》詮釋史論》（臺北：臺大出版中心，2006），第4章，頁107-144。

道：「今僧家讀一卷經，便要一卷經中道理受用。儒者讀書，卻只閒了，都無用處。」¹⁸程顥「嘗至禪寺，方飯，見趨進揖遜之盛，歎曰：『三代威儀，盡在是矣。』」¹⁹二程兄弟對佛門境界不勝其嚮往之情。但是，當程門高弟謝良佐舉儒佛相通之處以問程頤，程頤卻說：「恁地同處雖多，只是本領不是，一齊差卻。」²⁰程頤所謂儒佛根本差異的「本領」之一，就是生死觀問題。

《論語·里仁·8》子曰：「朝聞道，夕死可矣」，涉及生死問題，千百年來說解紛紛，智旭解釋孔子這句話說：²¹

不聞道者如何死得？若知死不可免，如何不急求聞道？若知朝聞可以夕死，便知道是豎窮橫徧，不是死了便斷滅的。

智旭以生命無限的觀點詮解孔門的生死二分之說，他強調「朝聞夕死，可矣。不是死而後已矣的」。²²民國時代江謙（1876-1942）在「補註」中引申智旭之意說：²³

¹⁸ 程顥、程頤：《河南程氏外書》，收入《二程集》（上），卷第 12，頁 443。

¹⁹ 同上註。

²⁰ 程顥、程頤：《河南程氏外書》，收入《二程集》（上），卷第 12，頁 425。

²¹ 蕩益智旭著，江謙補註：《論語點睛補註》，收入《四書蕩益解》，頁 264。

²² 同上書，頁 264-265。

²³ 同上書，頁 358。

愚夫斷見，謂一死百了，不知死者軀殼，不死者性靈也。有死而得苦十百千萬于生者，有死而得樂十百千萬于生者。不知六道輪迴之苦，淨土无生之樂，不知孔子此言之痛切而弘深也。朝聞道而夕死可者，聞出輪迴而生淨土之大道也。

江謙的補註以輪迴的觀念申論生命無限論，以死生一致、生命永續的立場解釋孔子的生死觀，頗得智旭釋孔未盡之意。

正是從死生一致、生命永續的立場出發，蕩益智旭批判《論語·泰伯·7》曾子所說：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」一語說：²⁴

「弘毅」二字甚妙，橫廣豎深，橫豎皆不思議。但「死而後已」四字甚陋。孔子云：「朝聞道，夕死可矣」，便是死而不已。又云：「未知生，焉知死」，便是死生一致。故知曾子只是世間學問，不曾傳得孔子出世心法，孔子獨歎顏回好學，良不誣也。

智旭進一步解釋孔子所說「未知生，焉知死」（《論語·先進·12》）一語說：²⁵

²⁴ 同上書，頁 316。

²⁵ 同上書，頁 346。

季路看得死生是兩橛，所以認定人鬼亦是兩事。孔子了知十法界不出一心，生死那有二致，正是深答子路處。程子之言，頗得之。

智旭批評曾子所說「死而後已」，也批評子路以死生為兩橛，更進而肯定孔子深知「十法界不出一心，生死那有二致」。生死一致正是智旭打通儒佛的關鍵，但生死之所以一致，乃是因為十法界皆「不出一心」。智旭經由從心學立場對孔門生死觀進行新詮釋，乃可以宣稱「儒之德業學問實佛之命脈骨髓，故在世為真儒者，出世乃為真佛。」²⁶

三、蕩益智旭對「學」、「道」與「天命」的解釋

除了最具有關鍵性的核心問題生死觀之外，智旭對《論語》中的「學」、「道」與「天命」這三個關鍵概念的解釋，是他以佛釋儒的三個切入點。

(1)「學」：

《論語》是先秦孔門師生共學的心靈對話之記錄，孔子對「學」的重視無庸贅言。「學」是孔門第一義，《論語》全書「學」

²⁶ 《靈峰蕩益宗論》(上)，卷2之4，〈示石耕〉，頁16，前半頁，總頁8903。

字共 64 見，孔子認為「生而知之」的人是最上等的人，其次是「學而知之」的人（《論語·季氏·9》）。孔子自認「我非生而知之者也，好古，敏以求之者也」（《論語·述而·20》），他強調「學而知之」，鼓勵學生「學而時習之」（《論語·學而·1》），他自述「十有五而志於學」（《論語·為政·4》），「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也」（《論語·衛靈公·31》），他憂心於「學之不講」（《論語·述而·3》），他以「默而識之，學而不厭，誨人不倦」（《論語·述而·2》）自我期許。細繹《論語》中所謂「學」，多指學習後天的一般技術或知識而言，如「學稼」（《論語·季氏·16》）、學「軍旅之事」（《論語·衛靈公·1》）之類，但是，孔子又常在修德的脈絡中討論「學」，魯哀公（在位於 494-468B.C.）問孔子「弟子孰為好學？」，孔子以顏回「不遷怒，不貳過」稱許顏回「好學」（《論語·雍也·3》），孔子也常憂慮「德之不修，學之不講」（《論語·述而·3》），孔子強調「學」是通往「仁」、「知」、「信」、「直」、「剛」諸德的途徑（《論語·陽貨·8》）。

27

《論語·為政·4》孔子自述一生精神進境從「吾十有五而志於學」至「七十而從心所欲，不踰矩」，智旭解釋這一章說：²⁸

²⁷ 參看栗田直躬：〈學と教との觀念——上代ツナの典籍に於いて〉，收入氏著：《中國上代思想の研究》（東京：岩波書店，1948），頁 147-242。

²⁸ 滿益智旭：《論語點睛補註》，頁 238-239。

只一學字到底，學者覺也。念念背塵合覺，謂之志。覺不被迷情所動，謂之立。覺能破微細疑惘，謂之不惑。覺能透真妄關頭，謂之知天命。覺六根皆如來藏，謂之耳順。覺六識皆如來藏，謂之從心所欲不踰矩。此是得心自在，若欲得法自在，須至八十、九十始可幾之。故云：「若聖與仁，則吾豈敢？」此孔子之真語實語，若作謙詞解釋，冤卻大聖一生苦心。返聞聞自性，初須入流亡所，名之為逆，逆極而順，故名耳順。即聞所聞盡，分得耳門圓照三昧也。

智旭以「覺」釋孔子的「學」，認為「學」就是恢復人人本有的靈性而不被客塵所染或被迷情所動。智旭解釋《論語·學而·1》「學而時習之」說：²⁹

蓋人人本有靈覺之性，本無物累，本無不說。由其迷此本體，生出許多恐懼憂患。今學即是始覺之智。念念覺，於本覺無不覺時，故名時習。無時不覺，斯無時不說矣。此覺原是人所同然，故朋來而樂，此覺原無人我對待，故不知不愠，夫能歷朋來，人不知之時而無不習，無不說者，斯為君子之學。若以知不知二其心，豈孔子之所謂學哉！

智旭在這段解釋中，更明白說明孔子所謂「學」就是指恢復「人

人本有」的「靈覺之性」，這是非常明確的心學立場的解釋，所以江謙「補註」進一步發揮說：「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。」³⁰

智旭對孔子的「學」的解釋在《論語》解釋史上有其明確之定位。中國儒者對「學而時習之」的「學」字之解釋，基本上展現一個解釋的光譜。光譜的一端是以「效」訓「覺」，朱子大暢此說，以「學」為向外覓理之知識活動，而以「明善而復其初」為其目的。³¹朱子認為「所謂學者，有所效於彼而求其成於我之謂也。」³²朱門高弟陳淳（北溪，1153-1217）主張「學」乃是效法先覺者之所為，其目的在於去除氣質障蔽，回復本然之性。³³光譜的另一端是以「覺」訓「學」。這種解釋可以上溯到六朝的皇侃（488-545）《論語義疏》：「《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。」³⁴北宋邢昺（字叔明，931-1010）循此說，以「學」為內省性之道德思考活動。³⁵這種解釋至明代而大暢其流，王守仁（陽明，1472-1529）以「存天理，去

²⁹ 蕩益智旭：《論語點睛補註》，頁 224。

³⁰ 同上註。

³¹ 朱熹：《論語集注》，收入《朱子全書》，第 6 冊，卷 1，頁 67。

³² 朱熹：《論語或問》，收入《朱子全書》，第 6 冊，卷 1，頁 607。

³³ 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），卷 18，頁 3-5。

³⁴ 何晏集解，皇侃義疏，鮑廷博校：《論語集解義疏》（臺北：藝文印書館影印知不足齋叢書本，1966），卷 1，頁 1-4。

³⁵ 邢昺：《論語注疏》（臺北：中華書局據阮刻本校刊，1966），卷 1，頁 1-2。

人欲」為「學」之內容。³⁶智旭對孔子的「學」的解釋，就是明代心學解釋進路的一種代表。實際上，智旭深受陽明心學之影響，這一點將於本文第四節再作說明。

(2)「道」

孔門師生共學以求道，孔子明言「志於道」(《論語·述而·6》)，又說「可以共學，未可與適道」(《論語·子罕·30》)，強調「學」是「適道」的必要途徑。子夏說：「君子學以致其道」(《論語·子張·7》)，均可見「學」之目的在於求「道」。孔子畢生慕道求道，欣夕死於朝聞，兩度以「一以貫之」一語自述其所抱持的「道」(《論語·里仁·15；衛靈公·3》)。

智旭解釋《論語》時，對《論語》中的「道」這個概念著墨不多，但從智旭討論孔門生死觀相關論述中，我們可以略窺他對孔子的「道」的理解與評價。智旭在註解孔子所說：「朝聞道，夕死可矣」一語時，強調人的死亡並不就是生命的斷滅，生命是無限的，軀殼雖死，但性靈不亡。智旭解釋《論語·里仁·15》「吾道一以貫之」章說：³⁷

此切示下手工夫，不是印證，正是指點初心，須向一門

³⁶ 王陽明：《王陽明全書》(上海：上海古籍出版社，1992)，上冊，卷1，頁26-27。

³⁷ 滿益智旭：《論語點睛補註》，頁267。

深入耳。忠恕真實貫得去，亦是有個省處，乃能如此答話。然不可便作傳道看。顏子既沒，孔子之道的無正傳，否則兩歎「今也則亡」，豈是誑語？

智旭強調「忠」、「恕」等具體的行爲，不可以等同於「道」。我們可以從這一段解釋進一步推論：孔門的「道」是受時間與空間所限定的存在，所以諸如「忠」、「恕」等具體行爲可以視爲「道」的表現。但是智旭所解釋的孔門的「道」，則是不受時空因素所限定的存在。這一項對比，在智旭解釋《中庸》：「能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」這一段文字時顯露無遺，智旭說：³⁸

與天地參，便是儒門狹小之處。若知空生大覺中，如海一漚發，則佛道可階矣。

智旭所謂的「道」是「空生大覺」的「道」，而不只是「與天地參」的「道」。

孔子說「朝聞道，夕死可矣」，確實很容易模糊儒佛分判，宋代李綱（字伯紀，1083-1140）就質疑過孔子這句話「即禪宗之坐脫立亡也」。³⁹朱子在《論語或問》中提出一套說法：⁴⁰

³⁸ 滿益智旭：《中庸直指補註》，收入《四書滿益解》，引文見頁 87。

³⁹ 李綱：《梁谿集》（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986），

或問：朝聞夕死，得無近於釋氏之說乎？

曰：吾之所謂道者，固非彼之所謂道矣。且聖人之意，又特主於聞道之重，而非若彼之恃此以死也。

曰：何也？

曰：吾之所謂道者，君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友當然之實理也。彼之所謂道，則以此為幻為妄而絕滅之，以求其所謂清淨寂滅者也。人事當然之實理，乃人之所以為人而不可以不聞者，故朝聞之而夕死，亦可以無憾。若彼之所謂清淨寂滅者，則初無所效於人生之日用，其急於聞之者，特懼夫死之將至，而欲倚是以敵之耳。是以為吾之說者，行法俟命而不求知死；為彼之說者，坐亡立脫，變見萬端，而卒無補於世教之萬分也。

朱子說佛門之「道」以「坐亡立脫」為目的，「無補於世教之萬分」，這種說法可能未必公允，但是，儒佛之「道」確不同科，亦可由此而思過半矣。

(3)「天命」

智旭融貫儒佛的第三個切入點是孔子所說的「天命」這個

卷 135，頁 8。

⁴⁰ 朱熹：《論語或問》，收入《朱子全書》，第 6 冊，卷 4，頁 684。

概念。孔子所說「五十而知天命」（《論語·為政·4》）一語，二千年來引起東亞各國儒者說解紛紛，現代中日學人對「五十而知天命」一語的解釋，大致認為這句話可以理解為孔子認識到客觀因素的限制性，而回歸人內在的稟賦，以「道」自任並力行之。人既不完全屈從「天命」，但也認識到人的自由的客觀侷限，樂天知命。⁴¹現代學者的解釋平正通達，甚得孔學之肯綮，孔子明言：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎」（《論語·憲問·35》），又云：「人不知而不愠，不亦君子乎？」（《論語·學而·1》）實隱寓「學」的最高境界可以使己心與天心互通，孔子之「學」實即將人之存在之「內在性」（immanence）與「超越性」（transcendence）貫通為一。⁴²

智旭解釋孔子的「天命」，歸結到人「心」之覺醒。他將孔子的「十有五而志於學」的「學」解為「覺」，上文已有討論。在以「學」為「覺」的脈絡之下，智旭又說：「覺能透真妄關頭，謂之知天命」。⁴³在解釋《中庸》「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」這句話時，智旭有進一步的解釋：⁴⁴

不生不滅之理，名之為天。虛妄生滅之原，名之為命。

⁴¹ 黃俊傑：《德川日本《論語》詮釋史論》，第8章，〈日本儒者對《論語》「五十而知天命」的詮釋〉，頁261-306。

⁴² 李明輝：〈孔子論「學」：儒家的文化意識〉，收入氏著：《儒家視野下的政治思想》（臺北：臺大出版中心，2005），頁1-16。

⁴³ 蕩益智旭：《論語點睛補註》，頁238。

⁴⁴ 蕩益智旭：《中庸直指補註》，收入《四書蕩益解》，引文見頁54-55。

生滅與不生滅和合而成阿賴耶識，遂為萬法之本，故謂之性。蓋天是性體，命是功能，功能與體，不一不異，猶波與水也。體則非善非惡，功能則可善可惡，譬如鏡體非妍非媿，而光能照現妍媿，今性亦爾，率其善種而發為善行，則名君子之道。率其惡種而發為惡行，則名小人之道。

我們必須特別注意的是，智旭將孔子的「天命」解釋為「虛妄生滅之原」，將「知天命」理解為「能透真妄關頭」，他所運用的一組對照概念是「真實」與「虛妄」，隱含以日常生活世界為虛幻世界之意。

我們如果將智旭對「天命」的解釋，取而與朱子的解釋互相比較，就可以看出儒佛的分判。朱子在《論語集注》中對「天命」提出如下解釋：⁴⁵

天命，即天道之流行而賦於物者，乃事物所以當然之故也。知此則知極其精，而不惑又不足言矣。

朱子在《論語或問》中再引申其意說：⁴⁶

天道運行，賦與萬物，莫非至善無妄之理，而不已焉，

⁴⁵ 朱熹：《論語集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷1，頁75。

⁴⁶ 朱熹：《論語或問》，收入《朱子全書》，第6冊，卷2，頁641。

是則所謂天命者也。

在朱子對孔子「天命」一詞的解釋中，「天命」是天道流行賦予萬物之原理，但這種原理又是一種「至善無妄之理」。在朱子的解釋中，作為「理」的「天命」，既是宇宙運行的規律，又是人事之規範。朱子將天理之「自然」等同於人事之「當然」。

47

相對而言，朱子解釋中的「天命」隱含「所以然」就是「所當然」，「自然」(nature)即「文化」(culture)，超越世界與世俗世界不分的命題。但是，在智旭對孔子的「天命」概念的解釋之中，超越世界與世俗世界判然為二，不可混淆，前者是「真」，後者是「妄」。他強調，明辨「真」與「妄」，就是「知天命」。

綜合本節所言，智旭解釋《論語》，主要從「學」、「道」與「天命」三個切入點進入孔學的思想世界，並以在生死輪迴的無限生命之流中，強調「心」之覺醒。我們可以說，智旭以

⁴⁷ Wing-tsit Chan, "Neo-Confucianism: New Idea in Old Terminologies," *Philosophy East and West*. 17:1-4 (Jan., 1973), pp.15-35; Wing-tsit Chan "Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism," in *Études Song in Memoriam Étienne Balazs*, editées par Françoise Aubin, Série II, # I (Paris: Mouton & Co. and École Pratique des Hautes Études, 1973), pp. 73-80; "The Evolution of the Neo-Confucian Concept of Li Principle," *Tsing-hua Journal of Chinese Studies*, N.S.; vol.2 (Feb., 1962), pp.123-149.此文中譯本見：陳榮捷：〈理的觀念之進展〉，收入氏著：《宋明理學之概念與歷史》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996）。

心學的思想立場，重新解釋孔學的「學」、「道」、「天命」等概念，企圖貫通儒佛，並導引「儒門道脈同歸佛海」。

四、三教合一思潮下的《論語》解釋策略：心學立場及其與陽明學의 交涉

(1) 明末三教合一思潮及其遠源

蕩益智旭對包括《論語》在內的《四書》學的解釋，既浸潤在明末三教合一的思想史脈絡之中，又是這種思潮的一種表現。

智旭闡釋孔學的思想世界，首先指出孔子主張「死而巳」及「死生一致」，認為曾子「死而後巳」之說，不能「傳得孔子出世心法」。⁴⁸接著，智旭對孔子的三個關鍵性的概念「學」、「道」、「天命」，也從心學立場賦予新解。智旭以心之覺醒解釋孔子的「學」，以「空生大覺」為「道」，以「心」之「能透真妄關頭」為「知天命」，皆以心學作為他貫通儒佛藩籬的思想基礎。

智旭與明末其他高僧如憨山德清（字澄印，1546-1623）、

⁴⁸ 蕩益智旭：《論語點睛補註》，頁316。

雲棲株宏（即蓮池大師，1535-1615）⁴⁹等人一樣，都主張儒佛融合、三教合一。智旭強調「惟學佛然後知儒，亦惟真儒乃能學佛」，⁵⁰而儒佛之所以可以貫通，乃是因為兩者皆以心學為本。智旭說「自心者，三教之源，三教皆從心設施」，⁵¹又說「三教聖人，不昧本心而已」。⁵²智旭以心學解釋《論語》最具代表性的言論見之於他對《論語·為政·1》子曰：「為政以德，譬如北辰，居其所，而眾星拱之」的解釋，智旭說：⁵³

為政以德，不是以德為政。須深體此語脈，蓋自正正他皆名為政。以德者，以一心三觀，觀於一境三諦，知是性具三德也。三德秘藏，萬法之宗，不動道場，萬法同會，故譬之以北辰之居所。

智旭以天台宗的「一心三觀」、「一境三諦」解釋孔子所說的「為政以德」，確實是別開生面。《論語》「為政以德」章，在二千年來中日韓思想史上各家解釋互有出入，《朱子語類》卷23對「為政以德」一語固然說解甚多，⁵⁴但朱子及其門人對「人之有德，發之於政」，基本上都有共識。蕩益智旭說「為政以德，不是以德為政」，確實較為罕見。智旭又解釋《中庸》「君子無

⁴⁹ 參看 Chun-fang Yu, *The Renewal of Buddhism in China: Chun-hung and the Late Ming Synthesis* (New York: Columbia University Press, 1981).

⁵⁰ 蕩益智旭：《靈峰蕩益宗論》，卷7之4。

⁵¹ 同上註。

⁵² 蕩益智旭：《靈峰蕩益宗論》，卷2之3。

⁵³ 蕩益智旭：《四書蕩益解》，頁236。

⁵⁴ 黎靖德編：《朱子語類(1)》，收入《朱子全書》，第14冊，卷23，頁787-793。

入而不自得」云：⁵⁵

觀一切境，無非即心自性。富貴亦法界，貧賤亦法界，夷狄患難亦法界。法界無行，無所不行。一心三觀，觸處圓明，不離境以覓心，故無境不入。善即境而悟心，故無不自得。

他以「一心三觀」作為「無入而不自得」的確解。

智旭從心學立場解釋《四書》，確是明末三教合一思想潮流下的一種解釋策略。這種從心學立場出發的解經策略，⁵⁶也見之於明末文人張岱（字宗子，石公，號陶庵，又號蝶庵，1597-1685？）的《四書遇》一書。我過去的研究曾指出：張岱生於明末，濡染陽明心學傳統，他認為「心」是宇宙與世界創生的根源，而世界萬物也可以歸納到「心」之上，所謂「世界缺陷，即是此心不曾圓滿」⁵⁷這一句話，具體地說明張岱在明末清初重新解釋古代儒學的基本立場。這種心學的理論，強烈地蘊涵著某種一元論的假設——認為宇宙與世界上一切事物

⁵⁵ 蕩益智旭：《中庸直指補註》，收入《四書蕩益解》，引文見頁72。

⁵⁶ 已故日本前輩學者山井湧認為明清思想史應分為三個階段：（一）以心學為中心的時期，涵蓋15及16世紀；（二）以經世致用之學為中心的時期，指明末清初的17世紀；（三）以考證學為中心的19及19世紀。見山井湧：〈明末清初思想についての一考察〉，《東京支那學報》，第11號（1965年6月）收入山井湧：《明清思想史の研究》（東京：東京大學出版會，1980），頁250-268。

⁵⁷ 張岱：《四書遇》（杭州：浙江古籍出版社，1985），頁255。

都邏輯地包含在「心」中，也與「心」的作用有其因果關係。張岱這種一元論的心學立場，使他在重新解釋《四書》時，隨處針對朱子學的思想體系，尤其是朱子《孟子集注》中所展現的「理」「氣」二分，「天理之公」、「人欲之私」二分的概念施以批判。⁵⁸

智旭與張岱所採取的心學立場的解釋策略，以三教合一為其思想史之背景。據史學家羅香林（1905-1978）考證，儒釋道三教講論之制度，可以溯至北周武帝之召集官員與沙門、道士共同講經，略辨三教先後，至唐代才蔚為風尚，自唐高祖、太宗、玄宗、以至德宗、憲宗、文宗、宣宗、懿宗，皆曾舉行三教講論。由唐高祖武德 7（624）年，至懿宗咸通 11（870）年，二百年之間均持續舉行。⁵⁹饒宗頤（1917-）指出，三教合一論影響甚至及於海外星馬地區，其說雖駁雜不純，但釐定三教之經典，「在儒書舉出《中庸》或《大學》，在釋典或標出《心經》、《金剛》、《圓覺》等經，在道書則以《道德經》或《陰符經》」，⁶⁰並以內聖為三教之共同的思想基礎。這種三教合一論，在蒙元時代續有發展，⁶¹至明末而蔚為時代思潮之主流，⁶²蕩益

⁵⁸ 黃俊傑：〈張岱對古典儒學的解釋——以《四書遇》為中心〉，未刊稿。

⁵⁹ 羅香林：〈唐代三教講論考〉，收入羅香林：《唐代文化史》（臺北：臺灣商務印書館，1974），頁 159-176。

⁶⁰ 饒宗頤：〈三教論及其海外移殖〉，收入《選堂集林·史林》（下）（臺北：明文書局，1982），頁 1207-1248，引文見 1244。

⁶¹ 參考 Ts'an-yan Liu and Judith Berlin, "The Three Teachings in the Mongol-Yuan Period," in Hoklam Chan and William T. de Bary eds., *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion Under the Mongols* (New York: Columbia University Press, 1982), pp.479-512.

智旭正是浸潤在這種明末三教合一的思潮之中，而以心學融貫儒佛，可視為明末三教合一思潮的表現。

（2）蕩益智旭與陽明學的交涉

智旭以心學解釋孔子思想及《四書》，一方面固與明末三教合一論之匯歸內聖之學有關，但另一方面則與王陽明思想有相當的關係。

智旭解經的心學立場通貫《四書蕩益解》，處處可見。前文說過智旭將孔子所說「為政以德」一語，理解為「以德者，以一心三觀，觀於一境三諦」。⁶³智旭又說孔子所說「未知生，焉知死」，顯示「孔子了知十法界不出一心」。⁶⁴智旭解釋《大學》首章說：「舉凡家國天下皆是此心所現物，舉凡修齊治平皆是此心中所具事」，⁶⁵他又解釋《中庸》孔子所說「道不遠人」之涵義為「十法界不離一心」。⁶⁶凡此種種經典詮釋之言論，均是從「萬法唯心造」之立場提出。

智旭的心學立場與王陽明遙相呼應。王陽明在〈答顧東橋

⁶² 關於明代三教合一思想，參看 Judith Berlin, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en* (New York: Columbia University Press, 1980).

⁶³ 蕩益智旭：《論語點睛補註》，頁 236。

⁶⁴ 同上書，頁 346。

⁶⁵ 蕩益智旭：《大學直指補註》，頁 12-13。

⁶⁶ 蕩益智旭：《中庸直指補註》，頁 70。

書〉中曾說：⁶⁷

夫子謂子貢曰：「賜也，汝以予為多學而識之者歟？非也。予一以貫之」。使誠在於多學而識，則夫子胡乃謬為是說以欺子貢者邪？一以貫之，非致其良知而何？《易》曰：「君子多識前言往行，以畜其德」，夫以畜其德為心，則凡多識前言往行者，孰非畜德之事？此正知行合一之功矣。好古敏求者，好古人之學而敏求此心之理耳。心即理也。學者，學此心也；求者，求此心也。

王陽明說得好：「學者，學此心也；求者，求此心也」，這是「心即理」的思想立場最明確的表述。宋代以降《四書》解釋史，基本上是從朱子「理」學向陽明「心」學的移動過程，蕩益智旭正是站在這條思想軌跡的「心」學一端。

事實上，智旭對王陽明就推崇不已，他認為「明朝功業遠不及漢唐，宋理學則大過之，陽明一人直續孔顏心脈」，⁶⁸他又說：⁶⁹

王陽明奮二千年後，居夷三載，頓悟良知，一洗漢宋諸儒陋習，直接孔顏心學之傳。予年二十時，所悟與陽明

⁶⁷ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳注集評》，卷中，第140條，引文見頁187。

⁶⁸ 蕩益智旭：〈西方合論序〉，收入《靈峰蕩益宗論》（下），卷6之4，引文見頁6，上半頁-下半頁。

⁶⁹ 蕩益智旭：《靈峰蕩益宗論》（上），卷2之4，〈示蔡二白〉，頁15，上-下，

同，但陽明境上鍊得力大而用廣，予看書時解得力微而用弱，由此悟門方得為佛法階漸。今於佛法所窺，較昔所悟，猶海若之於河伯，而佛海中尚未盡一滴之量，道之無窮，其致若此。儻不剖開人世藩籬，何由到此海闊天空境界。

智旭早年浸潤於陽明心學多年，遁入佛門之後，心魂所寄仍在陽明心學的思想世界。⁷⁰智旭說：「大道之在人心，古今唯此一理，非佛祖聖賢所得私也。統乎至異，匯乎至同，非儒釋教所能局也」，⁷¹與陽明告別朱子學之後宣稱「夫道，天下之公道也；學，天下之公學也；非朱子可得而私也，非孔子可得而私也，天下之公也，公言之而已矣！」⁷²精神上何其神似！

一言以蔽之，智旭解釋《論語》及儒家經典實以「現前一念心」為其起點，⁷³這項起點實植根於陽明學與明末三教合一論之中。

總頁 8901-8902。

⁷⁰ 參看荒木見悟：〈智旭の思想と陽明學——ある佛教心學者の歩んだ道——〉，收入氏著：《明代思想研究》（東京：創文社，1972），頁 354-371。

⁷¹ 蕩益智旭：《靈峰蕩益宗論》（上），卷 5 之 3，〈儒釋宗傳竊議〉，引文見頁 13，下半頁，總頁 9392。

⁷² 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集解》，第 176 條，頁 253。參考陳榮捷：〈從朱子晚年定論看陽明之於朱子〉，收入氏著：《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1982），頁 353-383。

⁷³ 蔡振豐：〈蕩益和尚對四書的詮釋〉，收入《廖蔚卿教授八十壽慶論文集》（臺北：里仁書局，2003），頁 479-502。

五、結論

17世紀上半葉明朝末年是一個地方吏治敗壞，民不聊生的時代，里甲糧長制度遭到破壞，衙門胥吏、地方生員與地主魚肉鄉里，⁷⁴而舉人以上的士紳階級則常與地方行政官僚結合，形成惡勢力，人民生活困頓。⁷⁵但在思想世界中，三教合一、儒佛同調，蔚為明末清初思想的主流。蕩益智旭援佛入儒的《四書蕩益解》，成書於清順治4（1647）年，認為《論語》「開出世光明」，《學》、《庸》則「談不二心源」。⁷⁶

智旭解釋《論語》的思想世界，以無限生命、死生一致的觀點作為核心，重構孔門的生死觀，再以心學之立場重新解釋孔子思想中的「學」、「道」與「天命」三個重要概念。智旭將「學」解釋為「心」之覺醒，將「道」理解為「空生大覺」之道，將「知天命」解釋為對「不生不滅之理」與「虛妄生滅之原」的通透。凡此種種新詮，在東亞《論語》詮釋史上，均有其特殊性，一方面展現陽明以後以「心」學解釋經典的「自由的」學風，另一方面則顯示明末三教合一之思想趨向。

※本文曾刊於《法鼓人文學報》第3期（2006年第12月），頁5-22。

⁷⁴ 參考 Frederic Wakeman Jr., *The Fall of Imperial China* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1976), p.31.

⁷⁵ 參考 Jerry Dennerline, "Fiscal Reform and Local Control," in Frederic Wakeman Jr. & Carolyn Grant eds., *Conflict and Control in Late Imperial China* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1975).

⁷⁶ 蕩益智旭：〈四書蕩益解序〉，收入《四書蕩益解》，頁2。。

拾、

從東亞儒學視域論朝鮮儒者丁茶山對

《論語》「克己復禮」章的詮釋

一、引言

《論語·顏淵·1》記載孔子與顏淵（521-490B.C.）有關「克己復禮為仁」的對話，在東亞儒家思想史上有其重要之地位。爲了本文討論的方便，先徵引這段對話如下：

顏淵問仁。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？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」

這一段對話極具關鍵性，明清諸儒者說解紛紛，爭論不已，很能顯示明清思想之變化，¹程樹德更以此章爲漢學與宋學之爭

¹ 參考溝口雄三：〈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〉，《中國前近代思想の曲折と展開》（東京：東京大學出版會，1980），頁 283-331。

點。²朱熹對「克己復禮」章提出的解釋，也引起後儒諸多批判。³

「克己復禮」章義蘊豐富，東亞各國儒者解釋此章所呈現的問題意識甚多，本文擬集中在以下三項問題，探討 18 世紀末 19 世紀初朝鮮儒者丁茶山的解釋：

- (1)「己」字作何解？
- (2)「仁」字作何解？
- (3)「克己」如何可能？「克己」與「復禮」關係如何？

本文第二節首先論述丁茶山解釋以上三個問題的言論。第三節則將丁茶山的解釋置於東亞儒學史的視野，比較丁茶山的解釋與朱子及荻生徂徠的解釋之差異，並釐定丁茶山的解釋之因襲與創新。第四節則綜合全文論點，提出結論性的看法。

二、丁茶山對「克己復禮」章的解釋

丁茶山對「克己復禮」章的解釋，較為重要的有以下三項：

² 程樹德：《論語集釋》（北京：中華書局，1990年），頁 818。

³ 參考張崑將：〈朱子對《論語·顏淵》「克己復禮」章的詮釋及其繼起爭議〉，收入黃俊傑編：《中日《四書》詮釋傳統初探》（上）（臺北：臺大出版中心，2004），頁 159-212。

(1)「己」與「心」的雙重性：「克己復禮」章中的「克己復禮爲仁」與「爲仁由己」二語，引起歷代註家之爭論，清儒力主同一章中之「己」字不應有二解。丁茶山主張「己」有二體，亦有二心，他說：⁴

補曰：己者，我也，我有二體，亦有二心，道心克人心，則大體克小體也，一日克己謂一朝奮發，用力行之。孔曰：復，反也。補曰：歸者，歸化也，天下歸仁，謂近而九族，遠而百姓，無一人不歸於仁。補曰：由己謂由我也，仁生於二人之間，然爲仁由我，不由人也。補曰：目，克己之條目也，事者，專心專力以從事也。

丁茶山在上文中將「心」分成「道心」與「人心」，並將「體」分成「大體」與「小體」，皆有所本。後者出自孟子之說，前者出自於朱子所撰的〈中庸章句序〉：

蓋嘗論之：心之虛靈知覺，一而已矣，而以為有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。然人莫不有是形，故雖上智不能無人心，亦莫不有是性，故雖下愚不能無道心。二者雜於方寸之

⁴ 丁若鏞：《論語古今註》，氏著：《與猶堂全書》，收入：《韓國經學資料集成》（首爾：成均館大學大東文化研究院，1988），第27冊，論語十，卷6，頁450。

間，而不知所以治之，則危者愈危，微者愈微，而天理之公卒無以勝夫人欲之私矣。精則察夫二者之間而不雜也，一則守其本心之正而不離也。從事於斯，無少間斷，必使道心常為一身之主，而人心每聽命焉，則危者安、微者著，而動靜云為自無過不及之差矣。

在朱子思想中，「人心」與「道心」恆處於緊張之關係。「人心」、「道心」兩個概念，出自《尚書·大禹謨》：「人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允執厥中。」清儒閻百詩（名若璩，1636-1704）與惠棟（字定宇，1697-1758）等人已指出偽古文《尚書》的作者取自《荀子·解蔽》引《道經》。但是「人心之危，道心之微」，改為「人心惟危，道心惟微」。⁵所謂「克己」，丁茶山解釋為「道心克人心」之工夫過程。丁茶山解釋「義」「利」這兩個概念時，也以「道心」「人心」之說，修正朱子之以「天理」「人情」二分解「義利」，丁茶山說：「義者，道心之所嚮；利者，人心之所趨」。⁶同樣地，「小體」也成為「大體」所「克」之對象。

(2)「仁」指在人際互動中之盡其本分而言。丁茶山質疑朱子以「本心之全德」釋「仁」：⁷

⁵ 戴君仁：〈「人心惟危道心惟微」申義〉，收入氏著：《梅園論學續集》（臺北：藝文印書館，1974），頁 205-209。

⁶ 丁若鏞：《論語古今註》，卷 2，頁 151。

⁷ 同上書，卷 6，頁 453-454。

（質疑）集注曰：仁者，本心之全德。案，仁者，人也，二人為仁，父子而盡其分則仁也，君臣而盡其分則仁也，夫婦而盡其分則仁也，仁之名必生於二人之間，近而五教，遠而至於天下萬姓，凡人與人盡其分，斯謂之仁，故有子曰：孝弟也者，其為仁之本；仁字訓詁，本宜如是，於是顏淵問仁，孔子却不把二人為仁之義以答其問，另就自己心上修治使之為仁，看來孔子此答新奇出凡，殆若問東而答西，使之警發，非平平地順下說話也，故下段敷說其所以然，曰我若自修，人皆歸順，父子、兄弟、夫婦、君臣，以至於天下萬民，無一人不歸於仁人之所感化，於是乎仁成矣。原來二人為仁，故求仁者，或於自求之外，更求諸人，孔子嚴嚴辨破曰：自修則民服，於是乎為仁，豈由人乎哉？若有一顆仁德，原在心竅之內，為惻隱之本源，則一日克己復禮以下二十字都泊然無味也，從來仁字宜從事為上看。

丁茶山上述這一段對「克己復禮為仁」的「仁」字之解釋，最關鍵的是：「凡人與人盡其分，斯謂之仁」。丁茶山在具體而特殊的社會關係之中定義「仁」，而不是在抽象而普遍的形上意義中定義「仁」。丁茶山對「仁」的解釋較為貼近《論語》的思想世界中「仁」的涵義。《論語》中的「仁」均指日常生活之德行，如「居處恭，執事敬，與人忠」（《論語·子路·13》），或「孝弟」之類家庭倫理（《論語·學而·1》）或個人之為人如「剛毅木納」（《論語·子路·13》），均在具體脈絡中說

「仁」。丁茶山對「仁」的詮釋較為貼近孔學中的「仁」之原意，也很能顯示茶山思想之實學的特質。

(3)「克己」與「復禮」是同時具足之工夫：孔子說：「克己復禮為仁」，涉及「克己」與「復禮」孰先，以及「仁」與「禮」之關係等問題，歷代註家說法不一。孔子說：「不學禮，無以立」（《論語·季氏·16》），「禮」在古代中國社會具有重要地位，《論語》裡所出現的「禮」字均未作動詞用，全書中「禮」字 75 見均作名詞解。約略言之，《論語》的「禮」至少有以下幾類意義：一是指古代的歷史或文化，如「夏禮」、「殷禮」（《論語》〈八佾〉3、〈為政〉2）之類；二是指理想中的典章制度，如「道之以德，齊之以禮」（《論語·為政·2》）；三是指古代的《禮》這部典籍，如《論語·述而·7》「子所雅言，詩、書、執禮。」；四是指日常生活儀節，如「非禮勿視」（《論語·顏淵·12》）。孔子說「禮」特重「禮」之精神，孔子說：「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之，君子哉！」（《論語·衛靈公·15》）「禮」所重視的是內在的精神而非外在的形式，是根源於這種內在精神而產生的自然和諧，而不是透過社會控制所造成的人為的劃一。所謂：「禮之用，和為貴」，即指此在社會脈絡中人際互動之和諧而言。⁸因

⁸ 所以，朱子將「禮」解釋為「禮者，天理之節文，人事之儀則也」，就備受後人批判，朱子《四書章句集注》以宋學解先秦孔孟之舊義，頗有違失之處。參閱錢穆：〈從朱子論語注論程朱孔孟思想歧異〉，原刊於《清華學報》新 4 卷 2 期，頁 50-73，後收入《錢賓四先生全集》，第 4 冊，頁 263-310。

此，「禮」與「仁」之間構成一種動態的創造性的緊張關係。⁹ 屈萬里（1907-1979）曾指出：「仁」這個字雖非始見於《論語》，但是，「仁」的哲學意義則是孔子所創發。在殷代及西周文獻中並無「仁」字，東周以後雖有「仁」字，但是不但不成爲一種學說，而且涵義也混淆不定。至孔子以後，「仁」的涵義擴大，幾已包括人類全部的美德，成爲作人的最高原則。¹⁰ 如果說「仁」是人類主觀的精神自覺，則「禮」可說是客觀的人間秩序。人的精神自覺在這種客觀秩序中落實。

歷代解釋孔子所說「克己復禮爲仁」的學者，常碰到「克己」是否「復禮」的手段或前提的問題。丁茶山解釋這句話說：
11

張侗初云：「通章只是一個己字，由己之己，即克己之己，下視聽言動四字，俱從己生出來，從己生者而著于己，便是當克之己，便是由己之己。」葛屺瞻云：「克者，戰勝之謂，能降伏得他下也，復，謂我之故物，一向爲己所驅逐，今則復還之也。」雪菴禪師云：「耳之聽、目之視、口之言、身之動，是奴僕也。心之主持于中，是主人也。主人精明振作，令奴僕皆伏而稟令。勿

⁹ Wei-ming Tu, "The Creative Tension Between *Jen* and *Li*," *Philosophy East and West*, 18:1-2, (Jan.-April, 1968), pp.29-38.

¹⁰ 屈萬里：〈仁字涵義之史的觀察〉，收入氏著：《書傭論學集》（臺北：開明書局，1969），頁 255-267。

¹¹ 丁若鏞：《論語古今註》，卷 6，頁 455。

者，不以主而聽奴，不以奴而牽主。」案，後人之能知此義，皆朱子之力，今人却欲斥之為禪學，不亦妄乎？

丁茶山循朱子之思路，主張能「克己」即能「復禮」，兩者同時具足，無先後之分。丁茶山引用葛屺瞻的話將「復」字理解為「謂我之故物，一向為己所驅逐，今則復還之也」，他的解釋當可成立。「復」本是中國思想重要概念，《易》有復卦，《淮南子·俶真訓》有「返性於初」之說，王艮（汝止，1483-1540）〈復初說〉云：「致良知以復其初」，¹²皆以「復」指返回本性之原初狀態而言。丁茶山對「復禮」的「復」字之解釋實有所本。

三、丁茶山的解釋之因襲與創新

現在，我們可以將丁茶山對「克己復禮」章的解釋，放在東亞儒學史的視野加以討論，並釐定其思想史的位置。

（1）與朱子的解釋之比較

丁茶山解釋「克己復禮」章，所採取的基本上是朱子學的進路，但在「仁」的義涵上有所修正，顯示丁茶山對朱子學有

¹² 王艮：《王心齋全集》（臺北：廣文書局，1975），頁95。

因襲亦有創新。

我們先討論丁茶山對朱子學的兩個因襲面。第一個因襲面是分辨「心」有其雙重性，但以「道心」為首出。本文第二節已指出，丁茶山將「心」區分為「人心」與「道心」，並主張以「道心」克「人心」，乃因襲朱子《中庸章句序》「人心」「道心」二分，以及「使道心常為一身之主」之說。朱子 43 歲時（孝宗乾道 8〔1172〕年）撰〈克齋記〉，有詳細的論述，朱子說：¹³

性情之德無所不備，而一言足以盡其妙，曰「仁」而已。所以求仁者，蓋亦多術，而一言足以舉其要，曰「克己復禮」而已。蓋仁也者，天地所以生物之心，而人物之所得以為心者也。惟其得夫天地生物之心以為心，是以未發之前，四德具焉，曰仁、義、禮、智，而仁無不統。已發之際，四端著焉，曰惻隱、羞惡、辭讓、是非，而惻隱之心無所不通。此仁之體用所以涵育渾全，周流貫徹，專一心之妙，而為眾善之長也。然人有是身，則有耳、目、鼻、口、四肢之欲，而或不能無害夫仁，人既不仁，則其所以滅天理而窮人欲者，將益無所不至，此君子之學所以汲汲於求仁，而求仁之要，亦曰「去其所

¹³ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》（上海與合肥：上海古籍出版社與安徽教育出版社，2002），第 24 冊，卷 77，〈克齋記〉，頁 3709-3710。

以害仁者」而已。蓋非禮而視，人欲之害仁也；非禮而聽，人欲之害仁也；非禮而言且動焉，人欲之害仁也。知人欲之所以害仁者在是，於是乎有以拔其本，塞其源克之，克之而又克之，以至於一旦豁然，欲盡而理純，則其胸中之所存者，豈不粹然天地生物之心，而藹然其若春陽之溫哉！默而成之，固無一理之不具，而無一物之不該也。感而通焉，則無事之不得於理，而無物之不被其愛矣。嗚呼！此仁之為德，所以一言而可以盡性情之妙，而其所以求之之要，則夫子之所以告顏淵者，亦可謂一言而舉也與！

朱子〈克齋記〉中，強調「心」在身心互動之中很容易受到「身」的拉扯（朱子以「人欲」稱之），而無法保持其「得夫天地生物之心以為心」（朱子以「天理」稱之），遂不能使「仁」之體用充分發揮，此「克己」之所以必要。丁茶山強調「欲」與「道」恆處於戰鬥之狀態，完全循朱子之思路。丁茶山說：¹⁴

孟子之沒，道脉遂絕，籍滅于戰國，經焚于秦項，而高祖起于酒徒，文帝溺于黃老，於是宇宙折為兩段，若虹橋一斷，千巖鎖烟，武帝購書之後，殘編斷簡雖稍出人間，而千聖相傳之法，已遙遙遠矣；漢儒說經，皆就文字上日詁日訓，其於人心、道心之分，小體、大體之別，如何而為人性，如何而為天道，皆漠然聽瑩，馬融以克

己為約身，即其驗也，丹書曰：「敬勝怠者，吉。怠勝敬者，凶。」明明敬、怠二者，皆在我身，而一勝一敗，視為仇敵，子夏見曾子，一矐一肥，曾子問其故，曰：「出見富貴之樂而欲之，入見先王之道又說之，兩者心戰，故矐，先王之道勝，故肥。」明明慾、道二物，心戰角勝，劉炫、朱子非無據而言之也，孟子以本心譬之於山木，以私欲譬之於斧斤，夫斧斤之於山木，其為敵讎也大矣，以己克己是千聖百王單傳密付之妙旨要言，明乎此則可聖可賢，昧乎此則乃獸乃禽，朱子之為吾道中興之祖者，亦非他故，其作《中庸》之序，能發明此理故也。

丁茶山反對漢儒以訓詁之學解經，認為朱子的〈中庸章句序〉很能掌握「人心」「道心」之分與「小體」「大體」之別。丁茶山對明清儒者對朱子學之批判亦不以為然，丁茶山說：¹⁵

近世學者欲矯宋元諸儒評氣說理、內禪外儒之弊，其所以談經解經者，欲一遵漢、晉之說，凡義理之出於宋儒者，無問曲直，欲一反之為務，其為一、二人心術之病，姑舍是，將使舉天下之人失其所僅獲、昧其所僅明，滔滔乎為禽、為獸、為木、為石，非細故也。馬所謂「約身」者，謂剋削奢靡，自奉儉約也，非禮勿視、聽、言、

¹⁴ 丁若鏞：《論語古今註》，卷6，頁450-451。

¹⁵ 丁若鏞：《論語古今註》，卷6，頁451-452。

動與自奉儉約，何所當乎？非禮欲視，故曰「非禮勿視」，非禮欲聽，故曰「非禮勿聽」，非禮欲言，故曰「非禮勿言」，非禮欲動，故曰「非禮勿動」。初若不欲，何謂之勿？欲也者，人心欲之也。勿也者，道心勿之也。彼欲此勿，兩相交戰，勿者克之則謂之「克己」，自奉儉約何與於是？富有四海、錦衣玉食者，將不得自與於四勿乎？說者謂「克己」、「由己」同一「己」字，譏朱子訓「己」為「私」，不得云「為仁由私」，然大體己也，小體亦己也，以己克己，何者非己？克己之己，由己之己，無相妨也。

丁茶山循朱子之思路，強調心有其意志方向，他在上文說「欲也者，人心欲之也。勿也者，道心勿之也。彼欲此勿，兩相交戰，勿者克之則謂之克己」。茶山主張心可以自作主宰，所以「克己」「由己」均出乎心的自主與自動，均出於同一個「己」。

第二個因襲面是丁茶山雖未明言，但他顯然主張「克己」與「復禮」同時具足，不斷為兩極，這也是朱子的思路。朱子在〈克齋記〉中說：¹⁶

予惟「克」、「復」之云，雖若各為一事，其實天理人欲，相為消長，故「克己」者，乃所以「復禮」，而非

¹⁶ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》，第24冊，卷77，〈克齋記〉，頁3710。

「克己」之外別有「復禮」之功也。

朱子門人陳淳發揮朱子之意說：¹⁷

克己復禮，須知二而一，一而二者也。蓋克己是去人欲於彼，復禮是復天理於此，此二也。然二者相為消長，猶陰陽寒暑，彼盛則此必衰，絕無人欲，則純是天理，故去人欲乃是所以復天理，而實非有二事，此二而一也。二者雖同為一事，然亦須有賓主之分，天理主也，人欲客也，復天理，主事也，去人欲，客事也。吾日所重者，當以復天理為主，以為用力歸宿之地，而去人欲以會之爾。於其去人欲也，又每提天理，使卓然清明不昧，則權在我，而所克也有統，亦自不勞餘力矣。非謂止務克人欲，更不必及天理，則天理自復也，此一而二也。

陳淳發揮朱子之意，指出「克己」與「復禮」係「二而一，一而二」之事，實建立在「天理」「人欲」同行而異情的基礎之上。丁茶山主張「人心」「道心」「兩相交戰」，「克己」與「由己」均同一個「己」，凡此均循朱子之解釋進路。

但是，丁茶山對「克己復禮為仁」的「仁」的解釋，卻與

¹⁷ 陳淳：《北溪大全集》（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書，1983），卷7，頁8。

朱子的解釋背道而馳。丁茶山說「仁者，人也，二人爲仁，父子而盡其分則仁也」，¹⁸茶山在社會關係的互動中定義「仁」。在茶山的解釋中，「仁」只能在倫理學的或社會學的脈絡中落實。但是，在朱子的解釋中，「仁」卻是具有本體論或宇宙論意義的「天理」，朱子說：¹⁹

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，所以全其心之德也。蓋心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲。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。

朱子上述解釋與他在註解《四書》時，將「仁」解釋為「心之理，愛之理」，成為在人與人的社會行為^上的抽象理念。丁茶山解釋下的「仁」是在具體的人與人的關係與行動^中的價值規範。丁茶山與朱子的差異至為明顯，顯示他的「實學」的特質。

（2）與荻生徂徠解釋的比較

那麼，丁茶山解釋「克己復禮」章時所呈現的所謂「實學」取向有何特質呢？探討這個問題的有效策略之一，就是將丁茶

¹⁸ 丁若鏞：《論語古今註》，卷 6，頁 453。

¹⁹ 朱子：《論語集注》，收入《朱子全書》，第 6 冊，卷 6，頁 167。

山的解釋，與德川時代荻生徂徠的解釋互作比較。

荻生徂徠解釋「克己復禮」章說：²⁰

克己復禮者，納身於禮也。為仁者，行安民之道也，非謂克己復禮即仁也。欲行安民之道，必先納身於禮而後可得而行也。「脩己以安人」(《憲問》)及《中庸》「為天下國家有九經」首脩身；《射義》曰：「射者，仁之道也。求正諸己，己正而后發，發而不中，則不怨勝己者，反求諸己而已矣。」皆是意。古昔聖賢相告戒，皆不過此意，而顏子於為仁之方，不待教而知之，故孔子以此告之。「一日克己復禮，天下歸仁。」言苟不脩其身，則雖行仁政，民不歸其仁，是顏子才大，故以行仁政於天下言之，故曰「天下歸仁」。門人問仁，唯於顏子(《顏淵篇》)、子張(《陽貨篇》)孔子以天下言之，二子才大故也。「為仁由己，而由人乎哉？」言雖行仁於彼，而行之在己，故不脩身不可以行仁也。觀「由」字，則克己復禮所以行仁而非仁，審矣。

荻生徂徠在政治社會脈絡中解釋孔學的重要理念，他以「納身於禮」解釋孔子所說的「克己復禮」一語，在「克己復禮」章

²⁰ 荻生徂徠：《論語微》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》(東京：鳳出版，1973)，頁 236-237。

的解釋史上頗有創意，而且也有其古典的根據。²¹荻生徂徠也強調所謂「先王之道」是外在的具有強制力的「禮」與「義」，是矯治人的身與心的工具。²²徂徠也指出，孔子之學在「禮」而不在「心」。²³荻生徂徠解釋孔子「克己復禮為仁」一語說：「為仁者，行安民之道也」。²⁴從這項解釋，我們可以看到荻生徂徠與朱子的解釋之巨大差異。在朱子的解釋中，「仁者，本心之全德」，就內在的心之德而言。但在荻生徂徠的解釋裡，「仁」成為「行安民之道」，是一種外在的政治事業。

在與荻生徂徠對照之下，丁茶山對「克己復禮為仁」一語的解釋的特殊性就更加突顯。丁茶山在人際互動中的各盡其本分掌握孔學的「仁」的涵義，其社會學或倫理學的意義遠大於政治學的意義。但荻生徂徠則特重政治學的意義。在這個脈絡中，我們可以說：丁茶山的「實學」思想傾向於社會與倫理的立場。

²¹ 荻生徂徠是否讀過皇侃疏，尚待考索，但他所謂「納身於禮」的說法，有其古注之依據。皇侃（488-545）疏云：「尅，猶約也。復，猶反也。言若能自約儉己身，返反於禮中，則為仁也。于時為奢泰過禮，故云禮也。一云：身能使禮反返身中，則為仁也。」見程樹德：《論語集釋》（一）（北京：中華書局，1990），頁819。徂徠「納身於禮」之說本於皇疏。

²² 荻生徂徠：《辨名》，收入《荻生徂徠》（日本思想大系・36）（東京：岩波書店，1978、1982），「恭敬莊慎獨」，第6條，頁228；參考荻生徂徠：《論語徵》，辛卷，頁304。

²³ 荻生徂徠：《論語徵》，戊卷，頁180。

²⁴ 荻生徂徠：《論語徵》，頁236。

四、結論

本文以丁茶山對《論語·顏淵·1》「克己復禮」章的解釋為中心，從點滴觀潮流，探討丁茶山的論語學的特殊面向。我們的研究說明：丁茶山將孔子思想中的「自我」與「心」分而為二，並強調以「道心」克「人心」，以「大體」克「小體」的工夫。他也將孔子的「仁」理解為人際互動中之各盡本分。他也認為「克己」與「復禮」同時具足，並不斷為兩槪。

丁茶山對「克己復禮為仁」一語的解釋，對朱子學既因襲而又創新。在「己」與「心」之二分以及「道心」之優位性，以及「克己」即為「復禮」這兩項命題之上，完全循朱子之思路。但是，丁茶山在社會脈絡與倫理脈絡中掌握孔子的仁學，則與朱子特重「仁」之本體論意涵極不相同。丁茶山的「實學」風格，一方面既不同於朱子的本體論取向，另一方面又不似荻生徂徠之將仁學理解為政治事業。

※本文曾刊於黃俊傑編：《東亞視域中的茶山學與韓國儒學》（臺北：臺大出版中心，2006），頁 27-42。

拾壹、

作為思想發展過程的「東亞論語學」：

研究提案與研究資料

一、引言

《論語》是東亞思想世界最重要的經典之一，自從十七世紀日本儒者伊藤仁齋推崇《論語》為「最上至極宇宙第一書」¹以後，《論語》更是成為近三百年來中日韓思想發展中重大議題之所從出的兵器庫，也是東亞思想變化的溫度計。

但是，當代學術界有關《論語》的研究論著都集中在中國《論語》學，²直到最近學界才開始致力於開拓《論語》學研

¹ 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》，第3卷，論語部一（東京：鳳出版，1973）4，亦見於伊藤仁齋：《童子問》，收入家永三郎等校注：《近世思想家文集》卷上（東京：岩波書店，1966，1981），第五章，頁204。

² 高田貞治：《論語文獻・註釋書》（東京：春堂陽書店，1937）；藤塚鄰：《論語總說》（東京：國書刊行會，1949、1988）；松川健二編：《論語の思想史》（東京：汲古書院，1994）；松川健二：《宋明の論語》（東京：汲古書院，2000）；John Makeham, *Transmitters and Creators: Chinese Commentators and Commentaries on the Analects* (Cambridge and London: Harvard University

究的東亞視野。³所謂「東亞視野」兼攝二義：就消極義而言，「東亞論語學」研究應超越並揚棄 20 世紀以國族為中心的《論語》研究；就積極義而言，更應將《論語》作為東亞思想與文化的公分母，探討這種作為東亞文明共同資產的《論語》學如何可能。

二、東亞儒學脈絡中的《論語》學

「東亞論語學」的研究，可以採取兩個方法論的新視野。第一，我們必須將《論語》學研究，置於廣袤的東亞儒學脈絡之中，比較《論語》學在中、日、韓、越等地發展之異同，既求其異，又求其同。這裡所謂「東亞儒學」的提法，有待進一步解釋。

「東亞儒學」相對於 20 世紀東亞各國學界以國家為中心的儒學研究如「中國儒學」、「朝鮮儒學」、「日本儒學」而言，蘊涵著一種比較哲學或比較思想史的新觀點。「東亞儒學」作為一種學術領域的提法，展現某種跨國界、跨語文、跨學門、

Asia Center, 2003)；唐明貴：《《論語》學的形成、發展與中衰——漢魏六朝隋唐《論語》學研究》（北京：中國社會科學出版社，2005）。

³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）；黃俊傑編：《東亞儒者的四書詮釋》（臺北：臺大出版中心，2005）。

跨領域的視野，致力於探索儒學在東亞各國具體而特殊的社會、政治、經濟、思想與文化脈絡中發展的同調及其異趣。正如我最近所說，⁴「東亞儒學」的提法中蘊涵兩項重要的理念：

第一，所謂「東亞」這個概念，並不是存在於東亞各國的關係之上而具有宰制的抽象概念。相反地，所謂「東亞」這個概念，存在於東亞各國之間，在東亞各國具體而特殊的關係脈絡與情境的互動之中。因此，所謂「東亞」並不是僵硬而一成不變的固定概念。「東亞」是在變動的東亞各國互動的脈絡中，與時俱進的概念。在這種意義之下的「東亞」，是在東亞各國及其文化傳統的互動交流之中，逐漸蘊釀形成的概念。只有深入東亞各國具有地域性特色的儒學思想及其互動關係之中，所謂「東亞儒學」的輪廓及其特質，才能被解讀、被認知。因此，所謂「東亞儒學」的提法，實際上是以文化多元性作為基礎，「東亞儒學」的研究也將充實東亞文化的多元性內涵。這種意義下的「東亞儒學」研究，必然是跨界的、多音的、對話的研究。

第二，所謂「東亞儒學」並不預設一個一元論的、僵硬的、相對於「邊陲」而言的「中心」，如二十世紀以前支配東亞世界的中華帝國、二十世紀上半葉侵略並支配東亞各國的日本帝國，以及戰後冷戰歲月中以美國為「中心」的霸權秩序。相反

⁴ 黃俊傑編：《東亞儒學研究的回顧與展望》（臺北：臺大出版中心，2005），〈編序〉，頁 II-III。

地，在「東亞儒學」研究中，如果有所謂「中心」與「邊陲」，那麼，兩者之間的界限也是隨著時間的流動以及思想的發展，而不斷地推移，絕對不是僵硬侷滯或一成不變。

這種意義下的「東亞儒學」研究，著重探討的不僅是東亞各國儒學所分享的儒家價值的公分母，更重視儒學傳統在各國發展出的多元多樣的思想內涵。因此，「東亞儒學」作為一個學術領域的提法，必然蘊涵一種比較的觀點與方法。

早在四十幾年前就有前輩學者提倡這種東亞比較儒學史的研究，1966年3月，阿部吉雄（1905-）教授在東京大學文學院屆臨退職前的演說中，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。⁵ 1976年余英時（1930-）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。⁶ 除了近年來在各地零星舉行的有關儒學與東亞相關議題的研討會之外，針對「東亞儒學」這個議題所進行的研究，起步較早的是臺北中央研究院中國文哲

⁵ 阿部吉雄：〈日韓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12月），頁164-177。阿部吉雄也撰寫專書，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。

⁶ 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。

研究所從 1993 年 8 月起所推動的「當代儒學主題研究計畫」。這項計畫第二期以「儒家思想在近代東亞的發展及其現代意義」為主題，由劉述先教授與李明輝教授共同主持，執行期間自 1996 年 8 月至 1999 年 7 月。在 1999 年 7 月 6 日至 8 日在中央研究院舉辦「儒家思想在現代東亞國際研討會」，邀請各方學者就儒家思想在東亞各地（包括臺灣、中國大陸、日本、韓、新加坡、馬來西亞、越南等地）的現代發展，或者就現代儒學在整個東亞地區所面對的共同問題發表論文。⁷ 這項計畫第二期研究成果，共出版《現代儒家與東亞文明：問題與展望》、《現代儒家與東亞文明：地域與發展》、《儒家思想在現代東亞：總論篇》、《儒家思想在現代東亞：日本篇》、《儒家思想在現代東亞：中國大陸與臺灣篇》、《儒家思想在現代東亞：韓國與東南亞篇》六本書，均由中央研究院中國文哲研究所出版。另外，臺灣大學自 2000 年起所推動的《東亞近世儒學中的經典詮釋傳統》研究計畫（2000-2004）、「東亞文明研究中心計畫」（2002-2005）以及「東亞經典與文化研究計畫」（2005 年起），參與之教師與研究生更多，在這項研究計畫的推動之下，中外學術界關於「東亞儒學」這個領域的研究活動日益活躍，臺大已出版中文專書累計達 70 餘冊。⁸

如果從東亞儒學的視野來看，《論語》學研究顯然不能侷

⁷ 參閱李明輝：〈中央研究院「當代儒學主題研究計畫」概述〉，《漢學研究通訊》，總 76 期（2000 年 11 月），頁 564-571。

⁸ <http://www.eastasia.ntu.edu.tw>

限在中國範圍之內，而必須將臺、日、韓、越各地域學者所撰有關《論語》的著作都納入考慮，才能掌握東亞各地儒者如何推陳出新，賦古典以新義，共同建構一個同中有異並深具地域性特色的孔學思想世界。

三、作為思想發展過程的東亞《論語》學

我們可以採取的第二個新視野是：將「東亞論語學」作為東亞思想發展的過程，而不是作為思想發展的結果。所謂「作為思想發展過程的東亞《論語》學」研究兼攝二義：

第一，分析《論語》學的發展過程中，所呈現的東亞各地域與時代之思想特質與思想傾向：以中國《論語》學發展過程而言，魏晉（265-317）正始時期的何晏總結兩漢以來的注解，開啓魏晉時代儒道融通之先河；皇侃（488-545）的《論語義疏》是六朝義疏之學的集大成者，也是目前唯一完整存世的義疏之作，對於後世瞭解六朝義疏之學貢獻極大；朱熹考釋群注，以北宋理學家及程門弟子的詮釋為基礎，編成《國朝諸老先生論語精義》，再以《精義》為底本，提出自己的詮釋，撰成《論語集注》，並自設問答，撰成《論語或問》，也在《朱子語類》中發揮未盡之意，從而對近八百年東亞思想界產生了決定性的影響；到了清代的劉寶楠，則吸收乾嘉考據之學的研究

成果，劉氏所撰《論語正義》可謂清代《論語》學的殿軍。

再看日本《論語》學的發展，德川時代日本儒者對《論語》之解釋著作數量甚多，自從十七世紀古學派儒者伊藤仁齋以降，《論語》一書深契於日本儒者的心靈。近三百年來日本儒者對《論語》一書提出各種解釋，其犖犖大者如十七世紀伊藤仁齋對《論語》所進行的護教學的解讀，與十八世紀荻生徂徠的政治學解讀，各自代表德川時代日本《論語》詮釋學的兩種典型。日本儒者對《論語》的重要篇章如「五十而知天命」、「吾道一以貫之」以及「學而時習之」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。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。例如從伊藤仁齋以降，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。⁹

再看朝鮮時代朝鮮儒者解釋《論語》的著作，不論數量與內容都極為可觀。粗略言之，朝鮮儒者的《論語》學大致依循兩種思想基礎進行解釋，第一是本《大學》解《論語》，第二是依循朱子的詮釋典範。舉例言之，第一個思想基礎使多數朝

⁹ 黃俊傑：《德川日本《論語》詮釋史論》（臺北：臺大出版中心，2006）。

鮮儒者將《論語·學而·1》孔子所說「學而時習之」的「學」字，理解為《大學》的「明明德」的工夫。第二個思想基礎則使許多朝鮮儒者常透過朱子的哲學系統詮釋孔學，其中尤其以朱子所觸及的「心與理之關係」最為關鍵。朝鮮《論語》學與朱子學之深入交涉，很能體顯朝鮮儒學之地域性特徵。

第二，我們也可以分析東亞各別儒者苦心孤詣重建《論語》思想世界的過程，其中最具指標性的大儒當推朱子。朱子《論語集注》之撰寫，歷經長遠之學思歷程，從早年述而不作編纂《精義》到《或問》、《語類》，到畢生理會《四書》，勒成《集注》，將《四書》融於一爐而冶之，誠然得之不易。我們可以追溯朱子思考孔學的心路歷程，重新描繪朱子《論語》的發展圖譜。

而且，我們也可以運用新資料，探討朱子的《論語》學在東亞擴散發展之過程。以中國《論語》學而言，中國雖有長遠的經典詮釋傳統，但由於歷史久遠、幅員廣闊，許多處於學術邊陲之儒者的《論語》詮釋著作多隱而不彰，或因其版本的珍稀，而為藏書家所秘，而無法為學者所知。近世雖因叢書編纂工作之興盛，使學者較容易接觸各種《論語》註釋書籍，但仍有其限制。1983年由臺灣商務印書館影印出版的《文淵閣四庫全書》，雖蒐羅頗多《論語》註釋著作，但因清廷禁毀而無法流傳之書亦所在多有，而且其版本不佳，早為學者所知；而由嚴靈峰（1904-?）所輯，於1966年由臺北藝文印書館所出版之

《無求備齋論語集成》，內容較《四庫全書》豐富，版本亦較為精確，但其完整性仍有待擴充。大陸民間社會收藏的各種珍本古籍近半世紀以來多被集中至各大圖書館，使學者得以窺見許多以往僅知其作者或書名，但無法得見內容的《論語》註釋著作，而代表性的叢書即是《四庫全書存目叢書》。《存目叢書》蒐羅了在《四庫全書》中僅存其目而未見其書的各種著作，而且所收多屬海內孤本，使當代學者所能掌握到有關歷代《論語》註釋的資源遠較前代學者豐富。《存目叢書》於1995年由臺南莊嚴文化事業公司出版，學界尚未能廣泛應用《存目叢書》中新刊行之古籍，我們如能研究有關《論語》的註釋書籍，並與其他現存的《論語》詮釋相結合，所能獲得的詮釋資料、以及能夠開發的《論語》學發展過程及其思想內涵，將遠較此前學者豐富。

上述研究提案並不侷限於諸如漢宋之爭或義理考據之爭的傳統視野，而試圖站在一個更開闊的東亞視野，針對東亞儒者的《論語》詮釋方法進行分析，以釐定在不同地域、不同學派與時代儒者詮釋脈絡的異同及其蘊涵的觀念史、思想史與學術史意義。

四、結論

本文從發展的觀點出發，提出東亞《論語》研究的新方向，

在於將《論語》學作為微觀的各別儒者心路歷程，或作為宏觀的中、日、韓、越各地《論語》學發展的歷程。在這種新的研究方向之下，可資利用的材料至為可觀，重要書目另詳本文附錄：〈中日韓越歷代《論語》註釋書目選編〉。

這種作為過程的「東亞論語學」研究，與過去「作為結果的東亞論語學」研究相較，所著重的是動態的發展過程，與過去對某特定地域、時代或儒者的《論語》學所進行的、靜態的、結構性的剖析，並不互相衝突。相反地，兩者之互為補充，正是東亞《論語》學研究之所以日新月異的源頭活水！

【附錄】

中日韓越歷代《論語》註釋書目選編

一、中國部分

作者	字號	年代	書名	版本
皇侃		[南朝·梁]488-545	論語義疏	無求備齋論語集成
韓愈	字退之	[唐]768~824	論語筆解	無求備齋論語集成
邢昺	字叔明	[宋]932~1010	論語注疏	臺北新文豐圖書公司
員興宗	字顯道； 號九華	[宋]?~1170	論語解	無求備齋論語集成
戴溪	字肖望	[宋]?~1315	石鼓論語答問	文淵閣四庫全書
蘇轍	字子由； 號穎濱遺老	[宋]1039~1112	論語拾遺	無求備齋論語集成
陳祥道	字用之、 祐之	[宋]1053~1093	論語全解	
朱熹	字元晦； 號晦庵	[宋]1130~1200	論語集註	北京：中華書局，1983
張栻	字敬夫、 樂齋；號 南軒	[宋]1133~1180	癸巳論語解	無求備齋論語集成
鄭汝諧	字舜舉； 號東谷居士	[宋]1187~	論語意原	無求備齋論語集成
蔡節		[宋]	論語集說	無求備齋論語集成
王應麟	字伯厚； 號厚齋	[宋]1223~1296	論語考異	

陳天祥		[元]1230-1306	論語辨疑	無求備齋論語集成
魯論		[明]	四書通義	四庫全書存目叢書
胡廣	字光大； 號晃菴	[明]1370-1418	四書集注大全	文淵閣四庫全書
章一陽		[明]	金華四先生四書 正學淵源	四庫全書存目叢書
徐養元	字長善	[明]	白菊齋訂四書本 義集說	四庫全書存目叢書
張居正	字叔大； 號太岳	[明]1525~1582	論語直解	無求備齋論語集成
王肯堂	字字泰	[明]1549~1613	論語義府	四庫全書存目叢書
郝敬	字仲興； 號楚望	[明]1558~1639	論語詳解	續修四庫全書（上海： 上海古籍出版社， 1995-）
焦竑	字弱侯； 號漪園、 澹園	[明]1540~1620	四書講錄	續修四庫全書
鹿善繼	字百順	[明]1575~1636	四書說約	四庫全書存目叢書
沈守正	字無回	[明]1572-1623	四書說叢	四庫全書存目叢書
葛寅亮	字水鑒； 號肥瞻	[明]1601年進士	論語湖南講	四庫全書存目叢書
寇慎	字永修； 號禮亭	[明]	四書酌言	四庫全書存目叢書
釋智旭	俗姓鐘， 字蕩益； 號八不道人	[明]1599-1655	論語點睛補註	無求備齋論語集成
喬中和	字還一	[明]	圖書衍	四庫全書存目叢書
王國瑚	字夏器； 號珍吾	[清]1592年進士	四書窮抄	四庫全書存目叢書
王夫之	字而農； 號薑齋	[清]1619~1692	論語訓義	無求備齋論語集成
毛奇齡	字初晴； 號秋晴	[清]1623~1716	論語稽求篇	無求備齋論語集成
呂留良	字庄生； 號晚邨	[清]1629~1683	論語講義	無求備齋論語集成

陸隴其	字稼書	[清]1630~1693	續困勉錄	四庫全書存目叢書
陳誥	字叔大； 號實齋	[清]1642~1722	四書述	四庫全書存目叢書
王植	字槐三； 號懋思	[清]1721年進士	四書參注	四庫全書存目叢書
李塏	字剛主； 號恕谷	[清]1659~1733	論語傳注	無求備齋論語集成
任啓運	字翼聖； 號釣臺先生	[清]1670~1744	四書約旨	四庫全書存目叢書
陳鉉	字宏猷	[清]1691~1763	四書晰疑	四庫全書存目叢書
夏力恕	字觀川； 號濃農	[清]1692-1758	菜根堂劄記	四庫全書存目叢書
崔紀	字南有； 號虞村	[清]1693~1750	論語溫知錄	四庫全書存目叢書
劉琴	字松雪	[清]1736年舉人	四書順義解	四庫全書存目叢書
李祖惠		[清]	虹舟講義	四庫全書存目叢書
焦循	字里堂； 號里堂老人	[清]1763~1820	論語補疏	無求備齋論語集成
劉寶楠	字楚楨	[清]1791~1855	論語正義	北京：中華書局，1990
劉逢祿	字申受； 號申甫	[清]1774~1829	論語述何	無求備齋論語集成
黃式三	字薇香； 號知非子	[清]1789~1862	論語後案	無求備齋論語集成
戴望	字子高	[清]1837~1873	論語注	續修四庫全書
潘維城	字閔如	[清]	論語古注集箋	無求備齋論語集成
康有為	字廣廈； 號長素	[清] 1858-1927	論語注	北京中華書局，1984

二、日本部分

作者	名字號	年代	書名	版本
林羅山	名菊松 磨；字子信	1583-1657	論語諺解	日本國會圖書館善本
山鹿素行	名義以；字 子敬；號素	1621-1685	論語句讀大全	山鹿素行先生全集

	行			
伊藤仁齋	名維楨；字源佐	1625-1705	論語古義	日本論語註釋全書
中村惕齋	名之欽；字敬甫；號惕齋	1628-1702	論語示蒙句解	漢籍國字解全書
荻生徂徠	名雙松；字茂卿；號設園	1666-1729	論語徵	日本論語註釋全書
五井蘭州	名純禎；字子祥；蘭洲	1696-1762	非物篇	懷德堂復刻本
古屋愛日齋	名鼎；字公鍊	1721-1789	愛日齋隨筆	京都：愛日書院，寬政八年木刻本
片山兼山	名世播；字叔瑟；號兼山	1729-1782	論語一貫	京都大學圖書館藏青羅館木刻本，未著日期
中井竹山	名積善；字子慶；號竹山	1729-1804	非徵	懷德堂復刻本
中井履軒	名積德	1732-1817	論語逢原	日本論語註釋全書
皆川淇園	名愿；字伯恭	1734-1807	論語釋解	日本論語註釋全書
豐島豐洲	名幹；字子卿；號豐洲	1737-1814	論語新註題辭	日本論語註釋全書
龜井南冥	名魯；字道載；號南冥	1743-1814	論語語由	日本論語註釋全書
豬飼敬所	名彥博；字希文；號敬所	1761-1845	論語考文	日本論語註釋全書
大田錦城	名乙之助；字公幹；號錦城	1764-1825	論語大疏	北山先生論語說
佐藤一齋	名坦	1772-1859	論語欄外書	日本論語註釋全書
東條弘	字子毅；號一堂	1778-1857	論語知言	日本論語註釋全書
廣瀬淡窗	名簡；字子基	1782-1856	讀論語	日本論語註釋全書

會澤正志齋	名安；字伯民；號憩齋	1782-1863	讀論日札	日本名家四書注釋全書
藍澤 祇	字子敬；號南城	1791-1860	論語私說	東京都立中央圖書館藏「青洲論語文庫 258」（未刊抄本）
安井息軒	衡；字仲平；號息軒、清瀧	1799-1876	論語集說	漢文大系
照井全都	名全都；號一宅	1819-1881	論語解	日本論語註釋全書
澁澤榮一	名榮一；號青淵	1840-1931	論語講義	講談社學術文庫
竹添光鴻	名光鴻；字漸卿	1841-1917	論語會箋	崇文叢書
林 泰輔	名直養；字浩卿；號進齋；通稱泰輔	1853-1922	論語年譜、論語源流、論語講義	早稻田大學出版部
狩野直喜	名直喜；字子穩；號君山	1867-1947	論語孟子研究	美玲書房
宇野哲人	名哲人	1874-1974	論語新釋	講談社學術文庫
諸橋徹次		1883-1982	論語之講義	大修館書店
武內義雄	名義雄	1886-1966	論語之研究	岩波書店
宮崎市定		1901-1995	論語の新研究	岩波書店
吉川幸次郎		1904-1980	論語	講談社學術文庫
金谷 治		1920-	論語	岩波書店

三、韓國部分（以下各書皆收入《韓國經學資料集成》，首爾：成均館大學校大東文化研究院，1988。更詳細的書目，另詳「韓國經學資料系統」<http://koco.skku.edu>網站。）

姓名	字 號	生卒年	書 名
李 滉	字景浩；號退溪	1501-1570	論語釋義
李 珥	字叔獻；號栗谷	1536-1584	論語釋義
李德弘	字宕仲；號良齋	1541-1596	論語質疑

金長生	字希元；號沙溪	1548-1631	經書辨疑—論語
金守訥	字君慎；號九峰	1563-1626	論語筭錄
鄭經世	字景任；號愚伏	1563-1633	雜著—論語
李廷龜	字聖徵；號月沙	1564-1635	筵中啓事—論語
朴知誠	字仁之；號潛治	1573-1635	筭錄—論語
趙翼	字飛卿；號浦渚	1579-1655	雜著—論語
李惟泰	字泰之；號草廬	1607-1684	四書答問—論語
李渠	字大方；號活齋	1613-1654	雜著—讀論語
吳益升	字益升	1620-1679	雜錄—論語
朴世堂	字季肯；號西溪	1629-1703	思辨錄—論語
宋時烈	字英甫；號尤庵、華陽洞主	1607-1689	論語或問經義通攷
韓汝愈	字尙甫；號遁翁	1642-1709	經史記疑—論語
李世龜	字壽翁；號養窩	1646-1700	論語問目
林泳	字德涵；號滄溪	1649-1696	讀書筭錄—論語
鄭齊斗	字士仰；號霞谷	1649-1736	論語說
李顯益	字仲謙；號正菴	1678-1717	雜著—論語說
尹鳳九	字瑞膺；號屏溪	1681-1767	論語講說
李瀛	字自新；號星湖	1681-1763	論語疾書
李緯	字熙卿；號陶菴	1680-1746	泉上講說—論語
魚有鳳	字舜瑞；號杞園	1672-1744	論語詳說
韓元震	字德昭；號南塘	1682-1751	論語小註筭錄
尹東奎	字幼章；號邵南	1695-1773	經說—論語
李秉休	字顯協；號貞山	1710-1776	論語稟目（附：吾道一貫辨、論語一貫說）
楊應秀	字季達；號白水	1700-1767	論語講說
尹衡老	號戒懼庵	?-?	筭錄—論語
李崑秀	字星瑞；號壽齋	1762-1788	論語講義
金元行	字伯春；號溪湖、雲樓	1702-1772	漢上經義—論語
宋文欽	字士行；號閒靜堂	1710-1752	論語疑義
宋德相	字叔咸；號果庵	?-1783	經義問辨—論語 （附：論語筭疑）
任聖周	字仲思；號鹿門	1711-1788	經義—論語
安鼎福	字百順；號順庵	1712-1791	經書疑義—論語
金謹行	字敬甫；號庸齋	1712-?	論語筭疑

白鳳來	字來伯；號九龍齋	1717-1799	四書通理—論語
金鍾厚	字伯高；號本庵	?-1780	筭錄—論語
柳長源	字叔遠；號東巖	1724-1796	四書纂註增補—論語 (附：小註考疑—論語)
魏伯珪	字子華；號存存齋、 存齋、桂巷	1727-1798	讀書筭義—論語
金 熹	字善之；號芹窩	1729-1800	經筵論語講義
洪大容	字德保；號湛軒	1731-1783	四書問辨—論語問疑
趙有善	字子淳；號蘿山	1731-1809	經義—論語
柳匡天	字君弼；號歸樂窩	1732-1799	御製經義問對—論語
朴胤源	字永叔；號近齋	1734-1799	論語筭略
魚周賓	字景國；號弄丸堂	1736-1781	論語說
金相進	字士達；號濯溪	1736-1811	雜著—論語
崔左海	字伯下；號山堂、草 堂、龍巖、尚志、乃 菴	1738-1799	五書古今注疏講義合纂— 論語
金龜柱	字汝範；號可菴	1740-1786	論語筭錄
奇學敬	字仲心；號謙齋	1741-1809	御製經義條對—論語
高廷鳳		1743-1822	御製經書疑義條對—論語
李元培	字汝達；號龜巖	1745-1802	經義條對—論語 (附：論語小註記疑)
金履九	字元吉；號自然窩、 贊善	1746-1812	雜識—論語
徐溎修	字汝琳；號明臯	1749-1824	講義—論語
釋惠藏	字無盡；號蓮坡、兒 庵	1772-1811	鍾鳴錄—論語
正 祖		1752-1800	經史講義—論語
沈就濟	字子順；號謙窩	1753-1809	論語說
李書九	字洛瑞；號惕齋	1754-1825	論語講義
金義淳	字太初；號山木	1757-1821	講說—論語
尹行恂	字聖甫；號方是閑齋	1762-1801	薪湖隨筆—論語
丁若鏞	字美庸；號茶山	1762-1836	論語古今註；論語手筭
趙得永	字德汝；號日谷	1762-1824	講說—論語
吳熙常	字士敬；號老洲	1763-1833	雜著—論語
姜必孝	字仲順；號海隱	1764-1848	時習錄—論語
姜彝天	號重庵	1768-1801	講義—論語
柳健休	字子強；號大埜	1768-1834	東儒四書解集評—論語

徐俊輔	字穉秀；號竹坡	1770-1856	魯論夏箋
李漢膺	字仲模；號敬菴	1778-1864	論語筭疑略
崔琳	字贊夫；號畏窩	1779-1841	論語四勿
金魯謙	號性菴	1781-?	四書問—論語
鄭裕昆	字德夫；號晚悟	1782-1865	隨得錄—論語
崔象龍	字德容；號鳳村	1786-1849	四書辨疑—論語 (附：經書八圖—第三論語圖)
李恒老	字而述；號華西	1792-1868	雜著—論語
奇正鎮	字大中；號蘆沙	1798-1876	答問類編 論語
金在洛	字大淑；號養蒙齋	1798-1860	論語演義
韓運聖	字文五；號立軒	1802-1863	論語原思
申弼欽		1806-1866	讀論語筭錄
林宗永	字美汝；號松塢	?-1875	經旨蒙解—論語
南秉哲	字子明；號圭齋	1817-1863	讀書私記—論語
李象秀	字汝人；號晤堂	1820-1882	論語筆程
李瑀祥	字禹王；號希庵	純祖-高宗	論語學而篇總論
朴文一	字大殊；號雲菴	1822-1894	經義—論語(附：問目)
盧必淵	字漢若；號克齋	1827-1885	四書攷略—論語
金興洛	號西山	1827-1899	論語筭疑
徐基德	號石南居士	1832-?	論孟經義問對—論語
柳重教	字穉程；號省齋	1821-1893	論語說·論語講義發問
張錫英	字舜華；號晦堂	1851-?	論語記疑
李壽安	字可允；號梅堂	1859-1921	經說—論語
許薰	字舜歌；號舫山	1836-1907	李寒洲論語筭義辨
田愚	字子明；號良齋	1841-1922	讀論語
李嶽	字峙穆；號桂陽	1842-1928	經義問對—論語
柳麟錫	字汝聖；號毅庵	1842-1915	經傳講義—論語
安泰國	字舜卿；號暘谷	1843-1913	論語筭記
吳麟善	號綱庵	1841-1905	論孟講錄—論語
郭鍾錫	字鳴遠；號俛宇	1846-1919	茶田經義答問—論語
李垞	字伯欽；號槐園	1812-1853	論語雜錄
朴文鎬	字景模；號壺山	1846-1918	論語集註·集註詳說 (附：論語或問)
鄭灝鎔	字護汝；號竹逸	1855-1935	雜著—論語
安在極	字箕五；號思菴	1879-1940	雜著—論語

李瓊錫	字孔彥；號醒齋	1892-1949	論語笱疑
申晟圭	字聖日；號遜庵	1905-1971	論語講義
鄭載圭	字厚允；號老伯軒	1834-1911	論語笱錄
任百禧	字天佑	1765-?	講義—論語
車 鴻		活躍於 1860 前後	經義問答—論語
鄭時林	號月波	?-1912	答問篇—論語
沈大允	字晉卿	1843-1911	論語

四、越南部分（輯自劉春銀等編《越南漢喃文獻目錄提要》，
臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002）

編著者	書 名	成書年代	說 明
范立齋	論語愚按	約 1781 年	對《論語》的註釋和評論；內容主要關於孔子師弟之言行。
未詳	論語正文小對	約 1889 年	取材於《論語》的四言對聯集。
膺暉	論語菁華幼學	約 1914 年	《論語》摘要，童蒙教科書。
黎文啟	論語節要	未詳	《論語》摘要
未詳	論語節要	約 1927 年	《論語》分類摘要
未詳	論語制義	未詳	廷試經義文集
未詳	論語習業	未詳	經義文集
未詳	論語精義	未詳	考試用書
未詳	論孟策段	未詳	又名《論孟策附性理》。考試用書

❧ 《孟子》的詮釋 ❧

拾貳、

孟子運用經典的脈絡及其解經方法

一、引言

春秋戰國時代（722-222 B.C.）諸子勃興，百家爭鳴，創造中國思想的黃金時代，其中以儒家諸子歷史意識最為深厚，對傳統文化最為尊崇。孔子祖述堯舜、憲章文武，醉心周文，以不夢見周公為衰老之徵兆；孟子「言必稱堯舜」（《孟子·滕文公上·1》），對經典尤其嫻熟，誠如東漢趙岐（汾陽，?-A.D. 210）所說，孟子「通五經，尤長於《詩》、《書》」。¹在《孟子》全書中，引用《詩經》共 33 次，以〈大雅〉21 次最多，其次是〈國風〉與〈小雅〉各 5 次，〈頌〉2 次；引《書經》14 次。值得注意的是，孟子引用《詩》《書》文句是在某些特殊的論證脈絡中進行的，這種特殊脈絡也在某種程度上展現儒家思想家引用經典的方式。孟子除了引用經典以證立他的論述之外，也提出兩種解讀經典的方法，在儒家經典詮釋學上有其理論的涵義，值得我們加以探討。本文寫作的目的，就是在於釐清孟子運用經典的兩個論證的脈絡，並分析孟子的經典詮釋方法的

¹ 趙岐：〈孟子題辭〉，見《孟子》（四部叢刊初編），頁 1 上。

意涵。

但是，在進入本文主題之前，我想首先區分「運用」(use)與「稱引」(mention)兩詞在本文中的不同涵義。語言學家常區分「運用」某種語言與「稱引」某種語言的不同。兩者的差別正是「對象語言」(object language)與「後設語言」(meta-language)的不同。前者如許多科學家或哲學家「運用」某種語言以說明一些非語言的現象或事實，後者則是指如語言學家這類學者針對某種語言（如中文或英文）以研究語言現象。在前者的場合中，被使用的語言是一種工具，並不是研究的對象；在後者場合中，語言就成為研究的對象。²中國思想家使用經典時，也可以區分為「運用」與「稱引」兩種情況。所謂「運用」是指使用經典以論證某一命題或指示某一事實或現象。所謂「稱引」則是以經典本身內容作為研究的對象。從先秦諸子引用經典的情況看來，似乎以第一種情況較為常見，尤其是孔孟常引用經典以證立道德命題，他們的重點不在於經典本身，而在於以經典作為權威而進行論述。在這種情況下，孔孟其實是以經典作為論述之工具而「運用」(use)經典。

其次，我想特別扣緊孟子對《詩經》的運用加以探討，實

² A. P. Martinich ed., *The Philosophy of Language* (New York: Oxford University Press, 1996), p.IV. 這種區分略近於艾柯 (Umberto Eco) 所謂的「詮釋本文」(interpreting a text) 與「使用本文」(using a text) 之間的區別。參看艾柯等著，王宇根譯：《詮釋與過度詮釋》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，1997)，頁 83。

有其文化史的理由。中國文化中的《詩》教傳統源遠流長，溫柔敦厚，浸潤在詩教傳統中的中國思想家論事常「不質直言之，而比興言之，不言理而言情，不務勝人，而務感人。」³中國文化中的《詩》教也深深地影響中國儒家經典詮釋學的發展。歷代儒者身處亂世，心有所感，常通過經典詮釋以寄寓心曲，或註經以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。儒家經典詮釋者皆不取僵直之邏輯論證，而以達意爲尙，其中尤以孟子引《詩》最爲著例。「詩可以興，可以觀，可以群，可以怨」（《論語·陽貨·10》），詩者，心之所之也，最能透露人的心志。儒家心學亦常與《詩》學密不可分。當代儒者馬一浮（1883-1967）說：「孟子尤長於《詩》《書》，故其發明心要，語最親切，令人易於省發。深於《詩》者，方見孟子之言，詩教之言也」，⁴所以本文以孟子對《詩經》的運用作爲探討的主題，並兼及孟子所提出的解經方法。

二、孟子運用經典的兩個脈絡

孟子周遊列國教導學生或與人辯論時，憑藉豐沛的文化資

³ 見焦循：《毛詩補疏·序》，收入晏炎吾等點校：《清人說詩四種》（武昌：華中師範大學出版社，1986），頁239-240。

⁴ 馬一浮：《復性書院講錄》（臺北：廣文書局，1971），卷4，頁108上。

源，稱《詩》引《書》，出入古今，信手拈來，自成理路。他「運用」(use)經典時，大致在兩個論述脈絡中進行：(2:1) 確認性的(affirmative)的脈絡與(2:2)指示性的(demonstrative)的脈絡。⁵但是，(2:3) 孟子用詩卻出現「脈絡性的錯置」，我們依序分析這兩種論述脈絡及其錯置。

(2:1) 確認性的脈絡：這是指孟子常引用經典的文句以肯定、支持或確認他論述的某一命題或主張。孟子引《詩》以確認他提出的命題的例子甚多，我們舉二例以概其餘。第一，在《孟子·梁惠王上·7》中，孟子與齊宣王（在位於 319-301 B.C.）對話時，引用《詩·大雅·思齊》「刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦」，以肯定他提出「推恩足以保四海，不推恩無以保妻子」的命題。第二例是在《孟子·梁惠王下·3》裡，孟子引《詩·周頌·我將》「畏天之威，于時保之」詩句，以支持他對齊宣王所說「以小事大者，畏天者也。〔...〕畏天者保其國」的命題。諸如此類的引《詩》，在《孟子》全書之中一再出現，無庸贅舉。

(2:2) 指示性的脈絡：這是指孟子使用經典文句以指稱某一事實或現象。經典是在「指示性的」論述脈絡中被孟子所運用。舉例言之，《孟子·梁惠王下·5》孟子與齊宣王論王政時，

⁵ 吳光明認為這兩種論述方式都可以視為中國的具體性思考方式。參看 Kuang-ming Wu, *On Chinese Body Thinking: A Cultural Hermeneutics* (Leiden: E. J. Brill, 1997), 頁 22-41, 尤其是頁 22-38。

引用《詩·大雅·公劉》「乃積乃倉，乃裹餼糧，于橐于囊。思戢用光，弓矢斯張，干戈戚揚，爰方啓行」詩句，以說明「居者有積倉，行者有裹糧」是王政之始。再如《孟子·滕文公下·2》孟子答滕文公問爲國時，引《詩·小雅·大田》「雨我公田，遂及我私」詩句，以指示周代確實推行助法。又引《詩·大雅·文王》「周雖舊邦，其命惟新」詩句，以指明此詩乃指周文王而言。

(2:3) 脈絡性的逸脫：值得注意的是，孟子在上述兩種論述脈絡中運用《詩經》，卻出現「脈絡性的逸脫」的現象。所謂「脈絡性的逸脫」是指詩句在《詩經》中原有其特定之使用脈絡以及由此而生之涵義，但是，在孟子運用《詩經》時，卻將詩句予以「去脈絡化」以轉入他自己的對話語脈或情境之中，於是，遂造成詩的原意的失落或逸脫。

說明孟子用《詩》時所出現的「脈絡性的逸脫」，最具有代表性意義的是《孟子·盡心上·32》：

公孫丑曰：「詩曰『不素餐兮』，君子之不耕而食，何也？」
孟子曰：「君子居是國也，其君用之，則安富尊榮；其子弟從之，則孝弟忠信。『不素餐兮』，孰大於是？」

這段對話中雙方所引用的詩句出自《詩·魏風·伐檀》「彼君子兮，不素餐兮」，清儒馬瑞辰（1728-1853）引《廣雅·釋詁》

「素，空也」，並引《孟子》趙注「無功而食謂之素餐」，以訓「素」為「空」。⁶朱熹集注曰：「素，空也。無功而食祿，謂之素餐」，此詩可能成於周平王桓王時代，本是人民怨怒當道之詩。⁷毛詩序以為〈伐檀〉之詩旨為「在位貪鄙，無功而受祿，君子不得進仕。」鄭箋解「彼君子兮，不素餐兮」句云：「彼君子者，斥伐檀之人，仕有功，乃肯受祿。」據毛詩之說，此詩之「君子」乃與在位者之貪鄙相對比，為「不素餐」之人。孟子引詩未違此義。但是，值得注意的是，孟子引用此詩出現「脈絡性的逸脫」之現象。〈魏風〉此詩之脈絡是人民怨刺國君在位尸祿，不用賢人。但是，孟子引用此詩以申論成德之君子可以使其國君安富尊榮，使其弟子孝悌忠信，孟子所強調的是君子所發揮的作用，與原詩脈絡稍有差距。此種用詩方式確屬斷章取義。

這種斷章取義的用詩方式，其實早在孔子之時就已開始，朱自清（1898-1948）就指出孔子引《詩》時已有「脈絡性的逸脫」的現象，他說：「『如切如磋，如琢如磨』，本來說的是治玉，將玉比人。他卻用來教訓學生做學問的功夫。『巧笑倩兮，素以爲絢兮』，本來說的是美人，所謂天生麗質。他卻拉

⁶ 馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋》（北京：中華書店，1989）上，頁 329。

⁷ 屈萬里說：「魏詩多怨怒之音，一片政亂國危氣象；自畢萬始封（閔公元年）至季札觀樂（魯襄公二十九年。國風諸詩，無更遲於斯時者）百餘年間，似不應有此現象。鄭康成《詩譜》謂其詩作於平桓之世，則是以之為姬魏之詩。其說蓋可信也。」見屈萬里：《詩經釋義》（一）（臺北：華岡出版部，1967），頁 76。

出末句來比方作畫，說先有白底子，才會有畫，是一步步進展的；作畫還是比方，他說的是文化，人先是樸野的，後來才進展了文化——文化必須修養而得，並不是與生俱來的」，⁸孔子用詩已經採用斷章取義的方法了，孟子只是更加發揚光大而已。

如果要進一步追究何以從春秋時代以降斷章取義成爲引詩必然的發展，我們可以說這種現象根植於詩與樂的分道揚鑣。顧頡剛（1893-1980）早在《古史辨》時代就指出，從西周到春秋中葉，詩、樂、禮都合而爲一，到春秋末葉，新樂漸興，不附歌詞，亦脫離原有禮儀，雅樂遂逐漸淪亡。於是，儒者引詩只求古詩之意義而不講古樂之聲律，古詩遂脫離原有的實用脈絡而被儒者所引用。⁹

三、孟子解讀經典的兩種方法

關於解讀經典，孟子提出兩種方法：（3:1）第一種是追溯作者原意的方法，（3:2）第二種是脈絡化的解經方法，（3:3）但是，孟子用詩卻未能遵守他自己所提出的這兩種解經方法。

⁸ 朱自清：《經常常談》（影印民國 31 年原刊本）（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁 29-30。

⁹ 顧頡剛：〈詩經在春秋戰國間的地位〉，收入顧頡剛編著：《古史辨》（香港：太平書局據樸社 1931 年版重印），第三冊，下，頁 366-367。

我們依序論述這三項論點。

(3:1) 追溯作者原意法：孟子關於這種讀經方法有一段精彩的說明：

咸丘蒙曰：「舜之不臣堯，則吾既得聞命矣。《詩》云：『普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。』而舜既為天子矣，敢問瞽瞍之非臣，如何？」

曰：「是詩也，非是之謂也；勞於王事而不得養父母也。曰：『此莫非王事，我獨賢勞也。』故說詩者，不以文害辭，不以辭害志。以意逆志，是為得之。如以辭而已矣，〈雲漢〉之詩曰：『周餘黎民，靡有子遺。』信斯言也，是周無遺民也。孝子之至，莫大乎尊親；尊親之至，莫大乎以天下養。為天子父，尊之至也；以天下養，養之至也。詩曰：『永言孝思，孝思維則。』此之謂也。書曰：『祇載見瞽瞍，夔夔齊栗，瞽瞍亦允若。』是為父不得而子也？」（《孟子·萬章上·4》）

孟子在與咸丘蒙的對話中所討論的是《詩·小雅·北山》，原詩云：

陟彼北山，言采其杞。偕偕士子，朝夕從事。王事靡盬，憂我父母。溥天之下，莫非王土。率土之濱，莫非王臣。大夫不均，我從事獨賢。

咸丘蒙引用《詩》中「溥天之下，莫非王土。率土之濱，莫非王臣」之句，從王權的普遍性質疑瞽瞍之不以臣事舜。孟子則從此詩「大夫不均，我從事獨賢」之句，認為此詩之正確意涵在於「勞於王事而不得養父母」，並由此得出「以意逆志」作為解詩的基本原則。

到底孟子所謂「以意逆志」是什麼意思？讓我們先檢視歷代註解《孟子》的學者的看法。東漢趙岐(?-A.D.210)解釋這句話說：「志，詩人志所欲之事。意，學者之心意也。孟子言說詩者當本之志，不可以又害其辭，文不顯乃反顯也」，¹⁰趙岐認為，對詩的解釋應以詩人心中之原意為準。朱子解釋孟子「以意逆志」的涵義說：「言說詩之法，不可以一字而害一句之義，不可以一句而害設辭之志，當以己意迎取作者之志，乃可得之」。¹¹朱子將「逆」字解釋為「迎取」，他在與學生討論時進一步發揮說：¹²

逆者，等待之謂也。如前途等待一人，未來時且須耐心等待，將來自有來時候。他未來，其心急切，又要進前尋求，卻不是「以意逆志」，是以意捉志也。如此，只是牽率古人言語，入做自家意中來，終無進益。

¹⁰ 《孟子》(四部叢刊初編縮本)，卷9，頁75下。

¹¹ 朱熹：《孟子集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷9，頁373。

¹² 黎靖德編：《朱子語類(1)》，收入《朱子全書》，第14冊，卷11，頁336。

朱子和趙岐一樣，都主張孟子認為經典作者的原意可被後世讀者所瞭解，只是朱子認為讀者不可以自己之意強求作者之志，而必須耐心等待，自有水到渠成，豁然貫通之日。朱子這種講法是很有問題的，因為在朱子的詮釋中，讀者只能耐心地等待作者原意的到來，才能理解文本的涵義。讀者基本上是被動的。朱子所強調的是對經典的陶冶涵泳，躬體親證，不可急躁，但是他將「逆」字解為「等待」的說法可能與孟子有所差距。日本德川時代儒者西島蘭溪（1780-1852），反駁朱子的說法，他認為：¹³

心無古今，志在作者，而意在後人，由百世下，迎溯百世曰逆，非謂聽彼自至也。有心曰意，非謂不敢自必也。《詩》三百篇，止詠三百事，而六籍所引證，百家所節取，言語應對之所寓託，聲音歌舞之所倡和，因事此類，情景相應，義理偶合，莫不可觀可興，唯《詩》為然。故《詩》不在文辭，而在意與志相通。

西島蘭溪將孟子「以意逆志」的「逆」解為「由百世下，仰溯百世曰逆」，最稱善解。西島所強調的是讀者與作者心靈的遙契，這種遙契不拘滯於文本的字面涵義，正如王陽明所說：「凡觀古人言語，在以意逆志而得其大旨。若必拘滯於文義，則『靡有孑遺』者，是周果無遺民也。〔...〕在知道者默而識之，非

¹³ 西島蘭溪：《讀孟叢鈔》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，東京：鳳出版，1973，第十三卷），卷9，頁353-354，引文見頁354。

可以言語窮也。若只牽文泥句，比擬倣像，則所謂心從法華轉，非是轉法華矣。」¹⁴王陽明與西島蘭溪都強調所謂「以意逆志」的解經方法，就是讀者之「意」與作者的「志」的遙契，泯滅時空差距，而使千年如相會於一堂之上。

綜上所說，我們推衍孟子之意，他大致主張：(1) 解經不應拘泥於文辭而膠柱鼓瑟或刻舟求劍，而應通觀經文的整體意義。(2) 讀者當以自己的體認遙契經典作者的原意。

孟子所提出的「以（讀者之）意逆（經典作者之）志」的方法，強調解經者與經典之間存有某種「互為主體性」之關係。「以意逆志」的解經方法預設一個未經明言的（*tacit*）的主張：只有經過解經者主體性的照映，經典中的義理才能豁然彰顯。反之，經典中也不是一個與讀經者無關的客觀的存在，經典可以超越時空而進入讀經者的精神世界。孟子認為，經典作者不僅有其原意，而且可以被異代讀者以其個人之心意而推知。

孟子這種樂觀的解經方法論立場，為許多後代儒者所繼承，例如北宋程頤就說：「當觀聖人所以作經之意，與聖人所以用心，與聖人所以至聖人」，¹⁵伊川進一步指出，所謂「聖人

¹⁴ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983），卷中，〈答陸原靜書第二書〉，頁 220-221。

¹⁵ 程顥、程頤：《河南程氏遺書》，收入《二程集》（上），卷第 25，伊川先生語十一，頁 322。

所以作經之意」可以經由「以理義去推索」¹⁶的過程而加以解明。朱子也有類似看法，朱子說：「凡吾心之所得，必以考之聖賢之書」，¹⁷又說：「讀《六經》時，只如未有《六經》，只就自家身上討道理，其理便易曉」。¹⁸

但是，在中國思想史上卻有更多思想家對於孟子「以意逆志」的解經方法抱持懷疑的態度。《莊子·天道篇》中的輪扁已以斲輪之事為例，明言「古之人與其不可傳也死矣。」第5世紀文學評論家劉勰撰《文心雕龍·知音篇》，就大嘆「知音其難哉！音實難知，知實難逢，逢其知音，千載其一乎？」，因為讀者「會己則嗟諷，異我則沮棄，各執一隅之解，欲擬萬端之變。所謂東向而望，不見西牆也。」北宋歐陽修（永叔，1007-1072）就以賞畫為例說明：「畫之為物，尤難識其精麤真偽，非一言可達。得者各以其意，披圖所賞，未必是秉筆之意也」。¹⁹明代大儒王陽明對於經典作者之本意常受到後代解經者之扭曲，更有極為深刻的反省。²⁰以上這些質疑言論並非無的放矢，正如我最近在另文中所說，從中國儒家經典解釋史來看，解經者與經典之間常未能保持動態的平衡，而以解經者自

¹⁶ 同上書，卷18，伊川先生語四，頁205。

¹⁷ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集（3）》，收入《朱子全書》，第22冊，卷42，〈答吳晦叔〉，頁1920。

¹⁸ 黎靖德編：《朱子語類（1）》，收入《朱子全書》，第14冊，卷11，頁345。

¹⁹ 歐陽修：〈唐薛稷書〉，《歐陽文忠公文集》（四部叢刊初編縮本）卷138，總頁1095下。

²⁰ 王陽明：〈稽山書院尊經閣記〉，收入《王陽明全集》（上海：古籍出版社，1992），上冊，卷7，頁254-256。

己的生活體驗或思想系統契入經典的思想世界，有時不免扞格難通而構成一種解經者的「主體性的張力」。²¹這都可以說明孟子所提出的「以意逆志」解經方法的潛在問題。

（3:2）脈絡化解經方法：孟子所提出的第二種解經方法是，在時空脈絡中解讀經典，尙友古人，攜古人之手，與古人偕行。《孟子·萬章下·8》：

孟子謂萬章曰：「一鄉之善士斯友一鄉之善士，一國之善士斯友一國之善士，天下之善士斯友天下之善士。以友天下之善士為未足，又尚論古之人。頌其詩，讀其書，不知其人，可乎？是以論其世也，是尙友也。」

孟子這一種所謂「知人論世」的解經方法，強調在歷史脈絡中解讀經典「文本」之意涵，也暗示：經典作者生存於歷史情境之中，因此，作者之意必須在世變的脈絡中才能獲得正確的詮釋。陳昭瑛最近分析孟子的「知人論世」說與經世詮釋的關係時指出：「一方面在於指出經典是處在其人其世的『脈絡』（context）之中；另一方面也強調，詮釋中的理解（或詮釋作為理解）是一種今人與古人之間的活生生的正在進行中的對話」，²²可稱確解。

²¹ 黃俊傑：〈儒家論述中的歷史敘述與普遍理則〉，收入氏著：《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2001），頁83-116，尤其是頁103。

²² 陳昭瑛：〈孟子「知人論世」說與經典詮釋問題〉，收入氏著：《儒家美學

孟子這種解經方法論，確實別具慧眼。由於歷史觀點的介入，大幅提昇了經典解讀者解讀經典之時間的深度與空間的廣度，使解經事業不再是「去脈絡化」(de-contextualized) 的概念遊戲，而成爲有血有淚而與經典作者共其甘苦的知識實踐活動。

但是，更深一層來看，孟子「知人論世」的解經方法，不免遭遇兩個問題：(a) 第一個問題早已潛藏於孟子人性論所蘊涵的「歷史性」與「超越性」的緊張之中。孟子歷史意識極爲強烈，他「言必稱堯舜」(《孟子·滕文公上·1》)，主張「尊先王之法而過者，未之有也。」(《孟子·離婁上·1》) 孟子人性論中的「人」深深地浸潤於「歷史」之中，而成爲「歷史人」，受到「歷史」所制約。孟子在與齊宣王論齊伐燕之役時強調：「取之而燕民悅，則取之。古之人有行之者，武王是也。」(《孟子·梁惠王下·10》) 孟子又勸齊宣王說：「臣聞七十里爲政於天下者，湯是也。」(《孟子·梁惠王下·11》)。孟子基本上是將歷史經驗視爲一種理想，而不只是將它視爲過去的事實。但是，孟子一方面強調歷史經驗的重要，主張服從「先王之道」；但是另一方面，孟子卻又強調人的生命有其超越性的根據，而且宣稱：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」(《孟子·盡心上·1》)，「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」(《孟子·盡心上·13》)，認爲人之自我提昇，可以達到「聖而不可知之謂神」(《孟子·盡心下·25》)

的境界，他一再肯定人有其超越性。如此一來，人的「歷史性」與「超越性」如何調和或達到統一，就構成一個問題，因為人的「歷史性」是受時空因素所宰制的，但孟子又強調人的「超越性」，而「超越性」卻具有某種「超時空」之性格，兩者之間的緊張性乃無法避免。²³ (b) 第二個問題是：孟子強調經典及其作者的「歷史性」，主張解經者應在歷史脈絡中解讀經典。但是，「歷史性」本質上就是「具體性」，是具體的時間與空間條件所塑造的實踐經驗。如此一來，解經者身處完全不同的時間與空間，如何才能正確掌握經典作者本意，如何才能進入經典的思想世界？這構成一個值得深思的方法論問題。

現在，我們可以進一步考慮：孟子所提出「以意逆志」與「知人論世」這兩種解經方法是否有何關係呢？從理論層面來看，這兩種解經方法實有其密切之關係。我們在上文中說明，孟子所謂「以意逆志」一語，較妥善的解釋是：以讀者之心上溯千載而遙契作者之心，因此，這種解經方法下的經典詮釋學是一種「體驗之學」，讀者親身體驗作者所經歷過的心路歷程。於是，解經文字就成為兩個心靈互動時撞擊產生的火花。但是，經典作者及其後代的詮釋者，都不是抽象的範疇，他們都是生活在具體而特殊的歷史情境之中，而為時空條件所決定。正是在人的「實存性」這項特質之上，我們可以說，「以意逆志」必須在「知人論世」的脈絡中才能進行，將孟子這一層意

²³ 黃俊傑：《孟學思想史論》（卷一）（臺北：東大圖書公司，1991），頁 19-20。

思說得最清楚的是清代學者顧鎮，他說：²⁴

然則所謂逆志者何？他日謂萬章曰：「頌其詩，讀其書，不知其人，可乎？是以論其世也。」正惟有世可論，有人可求，故吾之意有所措，而彼之志有可通。今不問其世為何世，人為何人，而徒吟哦上下，去來推之，則其所逆者，乃在文辭而非志也。此正孟子所謂「害志」者，而烏呼逆之，而又烏呼得之？〔...〕夫不論其世，欲知其人，不得也。不知其人，欲逆其志，亦不得也。孟子若預憂後世將秕糠一切，而自以其察言也，特著其說以防之。故必論世知人，而後逆志之說可用之。

顧鎮這一段話，將孟子所說兩種解經方法的不可分割性說得最為清楚，而且，後代讀者逆推作者之志，必須將經典及其作者置於歷史脈絡中（contextualize），才能探得作者之用心。從這個角度來看，我們也可以說，「知人論世」方法正是「以意逆志」方法的根本基礎。

（3:3）孟子解經方法的失落：孟子雖然提出以上兩種解經方法，但是他自己運用或解讀經典時，卻未能切實遵循這兩種方法。

²⁴ 顧鎮：《虞東學詩》（臺北：臺灣商務印書館景印四庫全書珍本，1972），卷1，〈以意逆志說〉，頁19上-20下。

誠如顧頡剛所指出：「他（孟子）只看見《詩經》與《春秋》是代表前後兩種時代的，看不見《詩經》與《春秋》有一部份是在同時代的。他只看見《詩經》是講王道的，看不見《詩經》裏亂離的詩比太平的詩多，東周的詩比西周的詩多。他只看見官撰的詩紀盛德，不看見私人的詩寫悲傷。」²⁵孟子常常在自己「確認性的」以及「指示性的」的論述脈絡中，靈活地「運用」經典及其文句，因此，孟子論述中的經典文句時時從歷史脈絡中逸脫而出。除了本文第二節所舉例子之外，我們再舉一例說明。在《孟子·滕文公下·9》中，孟子引《詩·魯頌·閟宮》「戎狄是膺，荆舒是懲，則莫我敢承」一句，以支持他闢楊墨息邪說的論述，氣慨宏偉，聞者動容。但是，孟子接著說：「無父無君，是周公所膺也」，則顯然是對原詩歷史脈絡的誤讀。〈閟宮〉係頌魯僖公（在位於 659-627 B.C.）之詩，²⁶孟子誤以為係頌周公之詩。這個個案具體說明孟子「運用」《詩經》時，常常由於過度以己之「意」逆推經典作者之「志」，所以不免逸脫經典之歷史脈絡。

²⁵ 顧頡剛：〈詩經在春秋戰國間的地位〉，收入顧頡剛編著：《古史辨》，第三冊，下，頁 300。

²⁶ 參看屈萬里：《詩經釋義》，下冊，頁 285。

四、結論

本文檢討孟子對待經典的態度及其所提出的解經方法。我們的探討顯示：孟子常常在「確認性的」或「指示性的」的論述脈絡中使用經典。我們以孟子最爲嫻熟並常引用的《詩經》加以分析，發現孟子以相當「自由的」(liberal)的態度對待經典。他在他自己的對話情境中使用經典而不受經典之束縛，他出入古今，引用經典使古爲今用，自由鋪陳，自成理路，滔滔雄辯，驅使經典爲他的論述而服務。但是，孟子過度地「以意逆志」，卻也常常造成對經典文本的誤讀。孟子實在並未能信守他自己所提出的兩種解經方法。

總而言之，孟子對待經典的態度，在先秦儒家中應有相當的代表性。從孟子之使用《詩經》，我們看到儒家雖然好古敏求，尊崇往古，企慕聖賢，但是他們靈活引用經典而不被經典所禁錮，他們寓創新於因襲之中。從經典詮釋學方法論角度來看，他們用經而非解經，有所得亦有所失。但是從思想史立場觀之，儒學之所以日新又新，與他們這種「溫故而知新」的用經方法亦有深刻之關係，其間之得失，正不易言也。

※本文初稿曾刊於《臺大歷史學報》(臺北：臺灣大學歷史系)，第28期，2001年12月，頁193-205。

拾參、
《孟子》「七十者可以食肉」
的社會史詮釋

一、引言

《孟子·梁惠王上·3》記載梁惠王（在位於 319-301B.C.）與孟子關於為政之道的對話。孟子勸梁惠王不必在意於人民是否多於鄰國，而應致力於王道政治的實施，以得民心。孟子勾勒他理想中的王道政治說：

五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣；雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣；百畝之田，勿奪其時，數口之家可以無飢矣；謹庠序之教，申之以孝悌之養，頒白者不負載於道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。

這一段話是孟子心目中的理想國的藍圖。孟子在與齊宣王討論

王道政治時¹（《孟子·梁惠王上·7》），也重申這一段理想。

在孟子這一段話裡，他強調「七十者可以食肉」是王道政治的開始。何以孟子說「七十者」才「可以食肉」？趙岐（郃鄉，?-A.D.210）古注解此句云：「七十不食肉不飽」，朱熹集注云：「七十非肉不飽，未七十者不得食也」，焦循《孟子正義》云：「此云七十不食肉不飽者，已非肉不飽矣，至七十益可知。」古來註家解「七十者可以食肉」一句，皆嫌語焉未詳，失之簡略。實則，孟子所云：「七十者可以食肉」，自有其思想史及社會經濟史之背景，涉及古代中國的年齡觀、敬老價值觀以及飲食習慣，皆有待於進一步之分疏。本文以古典史料配合晚近考古報告，對「七十者可以食肉」的歷史背景略加考釋，管窺中國飲食文化之一斑，並為讀孟之一助焉。

¹ 錢穆（賓四，1895-1990）考証：孟子在齊威王（在位於 357-320B.C.）的時候曾遊於齊，時間約在 335B.C.左右（錢穆：〈孟子在齊威王時先已遊齊考〉，收入：《先秦諸子繫年》，香港：香港大學出版社，1956，上冊，頁 314-317）。其後遍歷宋、滕、薛諸國，回到鄒國，再遊梁國，在齊宣王（在位於 319-301B.C.）在位時再度來齊國，最後在 312B.C 離開齊國返回鄒國。孟子大約在 319B.C.離開梁國，來到齊國。這一年是周慎靚王 3 年，被孟子斥為「不似人君」的梁襄王剛剛即位，也是齊宣王在位的第 3 年。這一年齊宣王設置稷下館，禮賢下士，著名的遊士如鄒衍、淳于髡（約 385-305 B.C.）、田駢、接子（約 350-275 B.C.）、慎到（約 350-275B.C.）、環珊（約 360-280B.C.）等人，都來到齊國首都臨淄城，位列為上大夫。《孟子·梁惠王上·3》的對話，大約是公元前 319 年孟子第二度遊齊之後的事。詳細討論另參黃俊傑：《孟子》（臺北：東大圖書公司，1992，2006 增訂二版），第二章，頁 17-38。

二、古代中國的年齡觀與敬老價值觀

我們對於孟子所說「七十者可以食肉」這句話的討論，可以從「七十」這個年齡開始。古代中國人對人的生命歷程有一套看法，以每十年作為人生的一個階段。《禮記·曲禮上》云：²

人生十年曰幼，學；二十曰弱，冠；三十曰壯，有室；四十曰強，而仕；五十曰艾，服官政；六十曰耆，指使；七十曰老，而傳；八九十曰耄；七年曰悼。悼與耄，雖有罪，不加刑焉。百年曰期，頤。

在以上這一段話說明古代中國人的年齡觀的史料中，我們可以發現，人到「七十」被稱為「老」，是一個人從社會活動中退休的階段。《禮記·曲禮上》云：³

大夫七十而致事，若不得謝，則必賜之几杖。行役以婦人，適四方，乘安車，自稱曰「老夫」，於其國則稱名。越國而問焉，必告之以其制。

《禮記·內則》又云：⁴

² 孫希旦：《禮記集解》（北京：中華書局，1989），〈曲禮上第1之1〉，頁12。

³ 《禮記集解》，〈曲禮上第1之1〉，頁14-16。

⁴ 《禮記集解》，〈內則第12之2〉，頁770。

十有三年，學樂、誦詩、舞勺。成童舞象，學射御。二十而冠，始學禮，可以衣裘帛，舞大夏，惇行孝弟，博學不教，內而不出。三十而有室，始理男事，博學無方，孫友視志。四十始仕，方物出謀發慮，道合則服從，不可則去。五十命為大夫，服官政，七十致事。

這一段文字敘述古代中國社會中男性一生的生命歷程，以四十為出仕之齡，以七十為退休年齡。

一個人年屆七十，在古代社會中就受到高度的尊重，《國語·晉語》載晉悼公（在位於 572-558B.C.）即位以後「定百事，立百官，育門子，選賢良，興舊族，出滯賞，畢故刑，赦囚繫，宥間罪，薦積德，逮鰥寡，振廢淹，養老幼，恤孤疾。年過七十者，公親見之，稱曰王父，王父不敢不承。」⁵春秋時代（722-481 B.C.）范宣子所說的：「國家有大事，必順於典刑，而訪咨於耆老，而後行之。」⁶在古代政治史上，年過七十的耆老，是國君諮詢國事的對象。

中國古代社會之敬老養老，起於五十之齡，對七十以上者尤多所優遇，《禮記·內則》云：⁷

⁵ 《國語》（四部叢刊初編縮本），〈晉語〉，卷 13，頁 100 下半頁-頁 101 上半頁。

⁶ 《國語》，〈晉語〉，卷 14，頁 106 下半頁。

⁷ 《禮記集解》，卷 28，〈內則〉第 12 之 2，頁 754。

凡養老，有虞氏以燕禮，夏后氏以饗禮，殷人以食禮，周人脩而兼用之。凡五十養於鄉；六十養於國；七十養於學，達於諸侯；八十拜君命，一坐再至，瞽亦如之；九十者使人受。五十異粢，六十宿肉，七十貳膳，八十常珍，九十飲食不違寢，膳飲從於遊可也。六十歲制，七十時制，八十月制，九十日脩，唯絞、紵、衾、冒死而后制。五十始衰，六十非肉不飽，七十非帛不煖，八十非人不煖，九十雖得人不煖矣。五十杖於家，六十杖於鄉，七十杖於國，八十杖於朝，九十者，天子欲有問焉，則就其室，以珍從。七十不俟朝，八十月告存，九十日有秩。五十不從力政，六十不與服戎，七十不與賓客之事，八十齊喪之事弗及也。五十而爵，六十不親學，七十致政。凡自七十以上，唯衰麻為喪。

七十之齡之所以在古代社會中特受優禮，乃是因為在古代飲食及其他物質條件之下，七十被視為高齡，《左傳·僖公 32 年》有「中壽」一詞，清儒洪亮吉（1746-1809），以為「當在八十以下，六十以上」，⁸揆諸古籍，其說甚是。《莊子·盜跖》以「八十」為中壽；《淮南子·原道訓》「凡人中壽七十歲」，《論衡·正說》以八十為「中壽」。一個人年屆七十稱為「父老」，就不必參與守城或會計之類庶務。⁹這種敬重耆老的風俗，至

⁸ 轉引自楊伯峻：《春秋左傳注》（臺北：源流出版社，1982），（上），頁 491。

⁹ 孫詒讓：《墨子閒詁》（北京：中華書局，1986），卷 15，〈號令〉第 70，頁 54。

漢代仍綿延不斷，《鹽鐵論·專養》云：「八十曰耄，七十曰耄。耄食非肉不飽，衣非帛不暖」，實與孟子所說「七十者衣帛食肉」一脈相承。

以上所述古代中國社會中的年齡觀與敬老觀念，實與隨著年齡增長而應有的精神進境互有關係。孔子以「幼而不孫弟，長而無述焉，老而不死，是為賊」（《論語·憲問·43》）責備他的故人原壤，可見年老而獲得尊敬必須以德業日進為其前提。孔子自述他的學思歷程以每十年作為一個階段，孔子說：

吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。（《論語·為政·4》）

孔子以七十歲為精神進境的最高階段，正與古代社會以七十為耆老的年齡觀相呼應。孔子這一段自述之言中的「七十而從心所欲」這句話，並不是將「心」當作孤立的範疇處理，而是在「身」（或曰：「血氣」）「心」互動的脈絡中，自述其生命進境。朱子《論孟精義》引范祖禹之言曰：¹⁰

〔...〕夫血氣有衰，而志氣無衰，舜耄期倦於勤者，其血氣衰也，志氣塞於天地者也，無時而衰。七十而從心所欲，所以養血氣也。君子困以致命遂志，而老則縱心

¹⁰ 朱熹：《論孟精義》，收入《朱子全書》（上海與合肥：上海古籍出版社與安徽教育出版社，2002），第7冊，卷1下，頁69。

所欲，皆所以一其德也。

精神進境時時受到身體血氣的拉扯，因此，以心制氣乃成爲儒家修養工夫論的重要工作。

「七十而從心所欲」這句話，范祖禹及其他學者將「從」解爲「縱」，¹¹朱子並不贊成。¹²「七十而從心所欲」之所以不能解爲「縱」心所欲，主要原因乃在於人之存在有其身體的基礎，張栻發揮此義甚精，張栻說：¹³

人有血氣，則役於血氣。血氣有始終盛衰之不同，則其所役，亦隨而異。夫血氣未定，則動而好色；血氣方剛，則銳而好鬪；血氣既衰，則歉而志得。凡民皆然，為其所役者也。於此而知戒，則義理存，義理存，則不為其所役矣。

人之思想與行爲，既有其身體（所謂「血氣」）的基礎，那麼，人就要時時注意勿役於「血氣」，才能做到「不踰矩」。

¹¹ 范祖禹云：「七十而縱心所欲，惟不踰矩也，是以能縱之。」（見同上註10朱子引范曰）。北宋諸儒也有人主張此說，日本德川時代儒者荻生徂徠（1666-1728）亦云：「孔子七十從心所欲，亦放縱耳。祇其不踰矩，所以為聖人也。」見荻生徂徠：《論語徵》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》第7卷（東京：鳳出版，1973）。

¹² 朱熹：《論語或問》，收入《朱子全書》，第6冊，卷2，頁643，朱子云：「范氏雖不以從心為絕句，然其音讀，亦不免於誤也。」

¹³ 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，1983），卷8，頁22-23。

綜合本節所言，當戰國時代孟子說「七十者可以食肉」這句話時，確實有其社會史之背景在焉。古人以七十為古稀之年。年過七十即為耆老，深受敬重，優之養之。但古代的敬老傳統亦強調年齡與修養並進，人至七十之齡應臻「從心所欲，不踰矩」之境界。

三、中國古代社會的飲食習慣

孟子所說「七十者可以食肉」這句話，涉及的第二個問題是中國古代的飲食習慣。誠如張光直（1931-2001）所說，中國飲食傳統作料繁複，飯菜分別，深具調適性，並與食療理念深具關係。飲食在中國文化居於特殊重要之地位，至少可以上溯三千年，雖歷經變遷但基本特質終未改易。¹⁴在中國飲食系統裡，肉食是次要的，對於最低限度的生活來說，是一種不必須的奢侈品。肉食的次要性不但可以從「食」這個字便包括廣義的餐飯與狹義的穀粒食物兩者在內，而且還可以自周制中的喪禮上看得出來。「疏食水飲」是基本的飲食；如果超過基本之外則先吃菜果再吃肉。恢復吃肉時，先吃乾肉再吃鮮肉。中國古代的飲食在食物這個大範疇之內，有飯與菜兩個小範疇的

¹⁴ K. C. Chang ed., *Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspectives* (New Haven: Yale University Press, 1977), p. 14.

對立。在飯菜之間，飯較菜更基本。¹⁵在中國悠久的飲食傳統中，庶人與士大夫及諸侯之飲食內容，頗有其階級性。從考古資料所見，中國古代貴族所使用的炊具及飲食器具，式樣繁多，製作精美，舉凡燒烤、烹煮、飲器、脯醢、切肉、盛酒器、盛水、盥洗等均有各種不同之青銅器具，而且各地區也有不同的形式。¹⁶至於古代貴族所食的肉類，則種類頗為繁多。從出土的漢代畫像石的庖廚圖所見，「漢代人的肉食品可分為獸（畜）、鳥（禽）、魚三大類。從圖像石上可以看到的獸（畜）有豬、狗、羊、牛、馬、兔等；鳥（禽）有雞、鴨、鳥、雉等；魚除能分出魚、鱉外，難以再分類。文獻和簡冊中提到的一些野生動物如鹿、獾、黃鼬等則不見于庖廚圖。」¹⁷《禮記》〈內則〉所見多係古代貴族階級之飲食習慣，一般平民之飲食則較為簡單。但整體觀之，中國古代之飲食結構是穀食多肉食少，麵食與粒食在主食中平分秋色，豆製品、水稻及水產在中國飲食傳統中漸受重視。¹⁸

古代中國一般庶人飲食簡樸，《詩·豳風·七月》：

六月食鬱及薁，七月亨葵及菽，八月剝棗，十月穫稻，

¹⁵ 張光直：〈中國古代的飲食與飲食具〉，收入氏著：《中國青銅時代》（臺北：聯經出版事業公司，1983），頁249-283，尤其是頁274。

¹⁶ 史樹青：〈談「飲食考古」〉，《考古與文物》，1984年，第6期，頁103。

¹⁷ 楊愛國：〈漢畫像石中的庖廚圖〉，《考古》，1991年，第11期，頁1023-1031，引文見頁1028。

¹⁸ 閔宗殿：〈我國飲食結構的回顧與思考〉，《中國農史》，1991年第2期，頁59-66。

為此春酒，以介眉壽。七月食瓜，八月斷壺，九月叔苴。
采荼薪樗，食我農夫。

〈七月〉詩所描寫的古代農民的生活，以野葡萄、葵菜、豆類作為食物，也吃瓠及麻子，也採集苦菜作食物。一般庶人飲食簡樸，《墨子·辭過》云：「古之民未知飲食時，素食而分處」，孫詒讓注：「素食，謂食草木」¹⁹，《淮南子·主術訓》：「夏取果蓏，秋畜蔬食」，《禮記·禮運》：「未有火化，食草木之食」。除了蔬果之外，五穀為主食，《墨子·七患》云：「凡五穀者，民之所仰，君之所以為養也」，可見五穀之重要。從殷周時代開始，中國人就以種植五穀為生，到了漢代以五穀為主食的生活習慣已定型。²⁰古代中國也以五穀為食療之物，而有藥食同源之說，《素問·勝器法時論》云：「五穀為養，五果為助，五畜為益，五菜為充，氣味合而服之，以補精益氣」，即為此意。

21

古代中國平民眾庶之日常飲食，殆以「疏食飲水」為其常態。就古籍所見，《論語·雍也》：「賢哉回也。一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。」〈述而〉：「子曰：『飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。』」《孟子·梁惠王下·10》：「以萬乘之國，伐萬乘之國，簞食壺漿以迎王師。」

¹⁹ 《墨子閒詁》，〈辭過〉第6，頁35。

²⁰ 黃展岳：〈漢代人的飲食生活〉，《農業考古》1982年第1期，頁71-80。

²¹ 參考程劍華：〈古代農業與祖國醫學的食物療法〉，《農業考古》，1984年第2期，頁370-380。

皆可證古代庶人飲食之簡素。除「蔬食飲水」之外，偶而亦飲湯。《禮記·內則》云：「羹食，自諸侯以下至於庶人，無等」，孫希旦（1736-1784）集解云：²²

愚謂「無等」，謂常食皆得有羹食也。士不貳羹、載，庶人耆老不徒食，則庶人非耆老，常食不得有載矣。大夫燕食，有脯無膾，有膾無脯矣。諸侯日食特牲，則大夫日食不得有成牲矣。此之謂有等。若羹食，則上下皆有之，故曰「無等」。若羹食所用之物，與其多少之差，則諸侯以下遞有降殺，未嘗無等也。

這種「羹食」是不分階級可食用的食物。除了日常生活之外，遇有節慶活動時，則有肉食。《鹽鐵論·散不足》云：「古者燔黍食稗，而燂豚以相飧。其後，鄉人飲酒，老者重豆，少者立食，一醬一肉，旅飲而已。」²³又云：「古者庶人糲食藜藿，非鄉飲酒，腰臘祭祀，無酒肉」。²⁴古代庶人平日燒烤黃米，也吃稗子，偶而烤豬。在鄉飲酒的場合裡，則沾醬食肉。中國古代的節日活動以防病避邪、神靈崇拜、追念先人為主要內容，古代的節日飲食，除具有時令營養特點外，也兼具以上三個方面的意義，成為世界上獨具特色的節日飲食。²⁵

²² 孫希旦：《禮記集解》，卷 27，〈內則〉第 12 之 1，頁 752。

²³ 馬非百註釋：《鹽鐵論簡注》（北京：中華書局，1984）〈敬不足第二十九〉，頁 229。

²⁴ 同上書，頁 231。

²⁵ 李紹強：〈中國古代的節日飲食〉，《中國農史》，1990 年第 1 期，頁 105-110。

由此可見，在中國古代社會中，食肉並非易事，只有貴族階級才能常食肉，《左傳·莊公 10 年》所謂「肉食者謀之」，「肉食者」即指統治階級而言。《左傳·哀公 13 年》：「肉食者無墨」，意即常吃肉的統治階級的人不會氣色灰暗。一般平民不易獲得肉食。在這樣的歷史背景之下，年過七十的庶人如能常獲得肉食，孟子認為可視為「王道」政治的開始。

四、結論

本文將孟子所說的「七十者可以食肉」一語，放在中國古代社會史與飲食史的脈絡中加以考察，我們的探討顯示：「七十」之齡是中國古代人的生命歷程中從公務退休告老的階段。古人年屆七十就受到尊養。但古人也強調年齡必須與個人精神修養與時俱進，所以孔子以「七十而從心所欲，不踰矩」為人生最高境界。

其次，本文也指出：古代中國社會一般庶人生活資源有限，平日以蔬果餘食，只有在祭祀或慶典時，才得食肉。因此，孟子認為「七十者可以食肉」，就是理想的「王道」政治的目標了。

※ 本文初稿發表於《中山大學學報》（廣州：中山大學），2007 年第 2 期，頁 61-64。

拾肆、

從東亞儒學視域論朝鮮儒者鄭齊斗

對孟子「知言養氣」說的解釋

一、引言

《孟子·公孫丑上》第2章，是先秦儒學的重要文獻之一。孟子與公孫丑的精彩對話，以「原始生命的理性化如何可能」為主軸，涉及儒學諸多根本而重大之問題。二千年來東亞儒家學者詮釋或爭辯《孟子·公孫丑上·2》之義理，留下數量可觀的說解文字。東亞各國儒者之思想傾向及其哲學立場，常常可以從他們對《孟子·公孫丑上·2》之解釋言論中透露其消息，所以，東亞歷代儒者對此章莫不賦予高度重視，北宋大儒程頤指示門人對〈知言養氣章〉「宜潛心玩索，須是實識得方可」，¹不論就孟子學或就東亞儒學史之研究而言，均深具卓識。

18世紀朝鮮陽明學者鄭齊斗（字士仰，號霞谷，1649-1736，仁祖27—英祖12年）對《四書》、《詩》、《春秋》

¹ 程顥、程頤：《河南程氏遺書》，收入《二程集》（上）（北京：中華書局，2004），卷第18，頁205。

等儒家重要經典，均有所闡釋，²對孟子「知言養氣」說，不僅繪製圖表，展示其論述結構，而且撰寫長文，疏解其論述內涵，在東亞儒學史上有其一定之地位。

本文寫作之目的，在於分析鄭齊斗對孟子「知言養氣」說的解釋，並將鄭齊斗釋孟之言論，置於東亞儒學史的視域中，釐定鄭齊斗在東亞儒學思想史之地位。本文第二節首先探討鄭齊斗對「知言」、「養氣」與「集義」三個關鍵性概念的解釋，並討論其所展現的陽明學思路。第三節接著將鄭齊斗對孟子學的解釋，與東亞儒者如中國的朱熹與王陽明、日本德川末期的山田方谷等人的解釋互作比較，以釐定鄭齊斗的思想史位置。本文第四節綜合全文論述提出結論。

二、「知言」、「養氣」、「集義」：鄭齊斗的孟學詮釋

東亞儒者解釋孟子的「知言養氣」說，常常將自己的哲學立場讀入孟子思想之中。例如，朱子站在「理」的哲學之基本立場，指出〈知言養氣章〉「專以知言為主。若不知言，則自以為義，而未必是義。」³認為「集義工夫，乃在知言之後」，

² 鄭齊斗：《霞谷集》，收入《韓國文集叢刊》（首爾：景仁文化社，1995年）第160輯，卷13至卷19。

³ 黎靖德編：《朱子語類（2）》，收入《朱子全書》，第15冊，卷52，頁1742。

他明確地安頓「知言」與「集義」的優先順序，而且指出「知言」就是指知識論意義的「窮理」。他說：「熹竊謂孟子之學蓋以窮理集義為始，不動心為效。蓋唯窮理為能知言；唯集義為能養浩然之氣。理明而無可疑，氣充而無所懼，故能當大任而不動心，考於本章次第可見矣。」⁴朱子的解釋引起 13 世紀以後中日韓各國儒家學者之強烈批判。⁵鄭齊斗解釋孟子「知言養氣」說，也充分展現陽明學思路，而以下列三個問題作為核心而展開：

- (1)「知言」作何解？
- (2)「養氣」如何可能？
- (3)「集義」指何而言？如何進行？

所以，我們就扣緊這三個問題，分析鄭齊斗的解釋。但為了討論的方便，我們先引用《孟子·公孫丑上·2》如下：

公孫丑問曰：「夫子加齊之卿相，得行道焉，雖由此霸王不異矣。如此，則動心否乎？」孟子曰：「否。我四十不動心。」曰：「若是，則夫子過孟賁遠矣。」曰：「是不難，告子先我不動心。」〔...〕曰：「敢問夫子之不動

⁴ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》，第 12 冊，卷 37，〈與郭沖晦〉，頁 1639-1640。

⁵ 參看黃俊傑：《孟學思想史論》（卷二）（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997）第 5 章，頁 191-252。Chun-chieh Huang, *Mencian Hermeneutics: A History of Interpretations in China* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2001), chap.8, pp.172-184.

心，與告子之不動心，可得聞與？」「告子曰：『不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。』不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：持其志，無暴其氣。[...]」⁶「敢問何謂浩然之氣？」曰：「難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰：告子未嘗知義，以其外之也。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。[...]」⁷「何謂知言？」曰：「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。」

以上這一段對話之中，最關鍵的是「知言」、「養氣」、「集義」這三個概念。鄭齊斗對這三個概念，都有精彩的解說。

(1)「知言」：「人之有言，皆出於心」⁶

鄭齊斗解釋孟子所說的「知言」，有以下一段說法：⁷

詖，偏陂也；淫，放蕩也；邪，邪僻也；遁，逃避也；

⁶ 鄭齊斗：〈浩然章上解一〉，《霞谷集》，卷14，頁400上。

⁷ 同上註。

四者，言之病也。蔽，遮隔也；陷，沉溺也；離，叛也；窮，困屈也；四者，心之失也。凡四者皆相因。言人之有言，皆出於心，苟非其心純於正理而無蔽者，其言不得平正通達而必有是四者之病矣。即其言之病，而知其心之失，以其心之失，又知其必害於政事者如此。無他焉，以其心發於言也，以其政生於心也。此所以知告子之言勿求之說，為心不可，而卒之以聖人不易變之而已。蓋孟子之所以如此者，惟其以仁義為吾心，而就心上集義，其體洞然明白，是是非非，纖毫莫遁，則既能盡其心而知其性矣。故於凡天下之言，亦無不知其得失之所在，受病之所從，而發其神奸之所由。如章內所云，於大勇之言，知其必守約，勿求之言，知其必外義之類，無不皆然矣。彼告子以義為非內，謂從其物於外也，不復本於其心也，故以為不得於言，勿求於心，則其所謂言語政事之間，無非以其私智矯妄詖遁作偽於外而已，豈有所因其心而達於言，可以知其言，知其政者哉？此亦外而不為內者是也。

鄭齊斗解釋「知言」，有兩個論點值得我們討論。第一，人的語言沒有自主性，語言是人的心靈運思的產物，他說「人之有言，皆出於心」即指此而言。第二，「心」是一種具有價值判斷功能的「道德心」，鄭齊斗說：「蓋孟子之所以如此者，惟其以仁義為吾心」，指此而言。正因為「心」是一種「道德心」，所以能夠如鄭齊斗所說：「於凡天下之言，亦無不知其得失之

所在」。

鄭齊斗解釋孟子「知言」概念所潛藏的這兩項命題，很能掌握孟子心學之特質，而且，他的解釋在東亞儒學史上亦特具卓識，我們將於下節加以分析。

(2)「養氣」：「氣在乎心，心通乎氣」⁸

鄭齊斗解釋孟子學的第二個重要概念是「養氣」，也就是孟子所說的「養浩然之氣」。

孟子的「養氣」之說在中國古代思想史有其突出的地位。「氣」在中國是一個歷史悠久的概念，這個概念形成甚早，但大量出現在文獻證據之中，則要到春秋時代（722-481B.C）以後。我們將春秋以來文獻中關於「氣」的種種記載，配合最近的考古成果如 1973 年湖南長沙馬王堆所出土的醫書與《五行篇》，大致可以歸納出在孟子之前，古代中國人對於「氣」的四種不同看法：⁹

第一種可以稱之為「二氣感應說」。《易傳》基本上認為宇宙由「陰陽二氣」交感而成。在這種「氣」的思想中，宇宙論的色彩高於倫理學的色彩。第二種是「望氣說」，與後來的

⁸ 鄭齊斗：〈浩然章上解一〉，《霞谷集》，卷 14，頁 396 下。

⁹ 關於古代中國的「氣」與孟子的「浩然之氣」的詳細討論，參看黃俊傑：《孟學思想史論》（卷一）（臺北：東大圖書公司，1991 年），第 2 章，頁 29-68。

陰陽五行學說有相當密切的關係。就《左傳》所見，春秋時代的人已經以「六氣」與「四時」、「五行」相配合，因此，自然之氣可以被「占」而預知事情的變化，這是中國古代天文學重要的特色，以占雲氣來發現人事的吉凶。第三種是「行氣」或「食氣」說。這種看法影響後世的仙家，就是《莊子》〈刻意篇〉所描述的長生之術。這種看法在 1973 年新出土的文獻如馬王堆三號漢墓的古代醫書，雖殘缺不全，但是對於「食氣」以養生，有非常細膩的解釋。第四種是從兵家發展出來的「激氣」，「利氣」，「延氣」說。《左傳》所記載的曹劌論戰，以及最近出土的《孫臏兵法》殘簡〈延氣篇〉都有這類記載。

總而言之，在孟子之前中國所謂的「氣」基本上是指「氣」的自然意義而言。到了孟子才加以轉化，賦予一種倫理學意義，「氣」取得了價值判斷的內涵。從古代的「氣」論發展到孟子的「浩然之氣」說，是中國「氣」學說史的一大轉變。從這種轉變可以看出來，孟子對於生命的反省，實具有深刻的歷史意義。

孟子將人的生命分為三個層次：「心」，「氣」，「形」。孟子認為「心」與「氣」循環相關，但是「心」更重要。「心」是普遍的，每個人都有「不忍人之心」，看到小孩子掉入井裡，就趕快去救他，這是發自內心的惻隱之心，人皆有之。人之所以異於禽獸，就在於人之「心」。「心」「氣」互動，如果沒有「養氣」，則先天的「良知」、「良能」就會萎縮而墮落，

因此，孟子強調「養氣」之工夫。

鄭齊斗解釋孟子的「養氣」說，有以下一段說法：¹⁰

愚按，不得於心勿求於氣之論，孟子初以為可，亦有說焉。如使告子合志氣言之而曰：氣在乎心，心通乎氣，一焉無二。而但其為功則求諸心，不求諸氣，如是為義而求於其心云，則是專於為本，不事其末，正為根本之論。為此之言，初無不可，但告子以為此則不然，謂其言則勿求於心，心則勿求乎氣，其意兩勿相求者，反以志氣分決而各用之，偏事其一而廢其一者也。其所以分離隔斷，不相貫通，即其病與上一句初無分別，而同一其指意而已。必若論其本源，則志，帥也；氣，充也；志至而氣次焉，則志者，其帥其至也者，固已為其本；氣者，其充其次焉者，亦所以不可暴之也。其體之相配而不相離如此，如上一句，言者其苗也，心者其本也，一焉無二之體者其為義，亦一而無異而已也。故孟子因此而特發此義，明其一體不可偏無之意，以救告子之失耳！非謂有持志之功，又有無暴之事，持志之外，別有無暴者，而可以為兩般工夫，如告子之見焉也。至此則以其為氣所帥而言，故變心而言志。

鄭齊斗解釋孟子「養氣」說，最精要的在於「氣在乎心，心通

乎氣，一焉無二」這句話。鄭齊斗指出，告子「以志氣分決而用之」，因此「分離隔斷，不相貫通」。鄭齊斗認為，孟子思想中「氣」與「心」合而為一，「一體不可偏無」，他的詮釋完全掌握孟子學的要義。

從孟子與告子對話的脈絡看來，告子「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」的養氣工夫，實乃切斷「個人」與「社會」之有機關聯，大悖儒門一貫之傳統。儒家多主張「個人」與「社會」之間，有其相互依存性與相互滲透性，兩者不可斷為兩橛。告子之養氣方法，以強力制心，使之不動，焦循引毛奇齡（1623-1716）《逸講箋》云：¹¹「裁說不動，便是道家之嗒然若喪，佛氏之離心意識參，儒者無是也。」很能切中告子問題所在。徐復觀說：「告子的不得於言，勿求於心，是對於社會上的是非得失，一概看作與己無關，不去管他，這便不至使自己的心，受到社會環境的干擾。他之所以如此，是與他的『義外』說有關，義是對於事情應當或不應當的判斷，及由此判斷而引發的行為。孟子的『義內』說，乃認為此判斷係出於吾人之內心，不僅判斷之標準為吾心所固有，否則不會作此判斷；並且以為吾心既有此判斷，即係吾心有此要求；人之行義，乃所以滿足吾心之要求。」¹²孟子的成德之教，不能接受「心」與「事」隔斷的說法，告子之說「作氣以幫助制伏其

¹⁰ 鄭齊斗：《霞谷集》，卷 14，頁 396-397。

¹¹ 焦循：《孟子正義》（北京：中華書局，1987），卷 6，頁 194-195。

¹² 徐復觀：〈孟子知言養氣章試釋〉，收入氏著：《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1975 年），頁 147。

心」，¹³不能使「心」自然不動。鄭齊斗解釋孟子之意在於「心」「氣」一貫，其說極是。

(3)「集義」：「自心上集義」¹⁴

鄭齊斗解釋孟子「知言養氣」說的第三個重要概念是「集義」。鄭齊斗說：¹⁵

集，積聚也，非義襲而取之。襲，外掩也，行有不慊則餒矣，此可以知義之為在心而不自外作。告子外之云云，謂義為外而非內也，故不知集義存理，是無理而志無持矣，無義而氣無配矣。無義而不持志，是為不得於心也，失乎志也。是不培成其根而苗不得生也，以內無義也。無有所事而正其心，以外為義也。作義於外而助其長，是強正襲義，以害道義而氣反害矣。正心而害道，是強制於心也，是戕害其根而反傷其根性也。作義以暴氣，是作義於外也，是助揠其苗而反害其生理也。

鄭齊斗解釋孟子「集氣」概念，雖以「積聚」釋「集」，但他明白指出：「義之為在內，而不自外作」，確能掌握孟子學「仁」「義」內在的思想特質。鄭齊斗強調「所謂義者，又只是吾心

¹³ 戴君仁：〈「不得於言勿求於心不得於心勿求於氣」別解〉，《孔孟月刊》第7卷第3期（1986年6月、11月），頁14。

¹⁴ 鄭齊斗：《霞谷集》，卷14，頁399上。

¹⁵ 同上書，卷15，頁407上-下。

之宜，非又作於外者」，¹⁶因此，「集義」是一種將人之內在善苗加以開發並聚存的內省行爲。

總之，從鄭齊斗對孟子養氣說中的三大重要概念「知言」、「養氣」以及「集義」的解釋看來，鄭齊斗將「心」置於首出之地位，以「心」定「言」，以「心」制「氣」，並以「心」集「義」，切中孟子心學之要義，¹⁷並展現陽明學之思路。

三、鄭齊斗的孟子學詮釋之思想史定位：東亞儒學的視域

現在，我們將鄭齊斗的孟子學詮釋，放在東亞儒學史的視野裡，衡定其思想史的位置。我們可以從以下幾個角度討論鄭齊斗的孟學解釋中，所呈現的陽明學思想傾向：

¹⁶ 同上書，卷 14，頁 398。

¹⁷ 李明輝近日解釋孟子「知言養氣」說云：「孟子的『知言』與『養氣』這兩種工夫均以『心』為主宰，『知言』是以心定言，『養氣』是以心御氣，主要工夫均在『心』上作，其效果則分別表現於『言』和『氣』上。但是在告子的義理系統中，『言』卻是首出的概念，其是非正誤自有其客觀的標準，非『心』所能決定。如此一來，『心』不再是道德法則與道德價值之根源，其作用僅在於認識客觀的法則，奉之為準則，並且以此來控制感性生命（氣）。但是從孟子的觀點看來，告子既未能把握真正的道德主體（即在道德上能立法、能知是知非的『本心』），則已失其大本。故告子既不能『知言』，亦不能『養氣』，其說極精當。見李明輝：《孟子重探》（臺北：聯經出版事業公司，2001），頁 39。

(1) 以「心」定「言」，「言」出於「心」：

正如本文第二節所說，鄭齊斗解釋孟子的「知言」概念時，以「人之有言，皆出於心」，¹⁸而「心」以「仁義」為其本質，有其普遍必然性，所以「知言」乃成為可能。鄭齊斗說：¹⁹

詖淫邪遁，言之失也。蔽陷離窮，其始之所自出也。害於政事，其終之歸宿處也。惟其心通於道而無疑於天下之理，故能辨人言之得失，而又知其始終之不可易也。此章自「必從吾言矣」以上，因丑問「動心否乎」，發知言養氣。自宰我、子貢以下，因丑問「夫子既聖矣」，明孔子之聖。

鄭齊斗指出，人之「心」「通於道」，才能「辨人言之得失」，因此，他解釋所謂「知言」，就是指「知凡言之是非，皆由心之得失，而知其失必害於政事也。反求其心，是言與心貫矣」。

²⁰

鄭齊斗所謂「言與心貫」，具體展現陽明學之內外貫通，並以「心」之覺醒為其前提的思想風格。我們將鄭齊斗釋孟的言論，與朱子的解釋互作比較，就可以突顯鄭齊斗的思想特色。

朱子註解孟子的「知言」一語時說：「知言者，盡心知性，於凡天下之言，無不有以究極其理，而識其是非得失之所以然

¹⁸ 同註 6。

¹⁹ 鄭齊斗：《霞谷集》，卷 15，頁 405 上-下。

²⁰ 同上書，頁 406。

也」。他又引程子的話：「心通乎道，然後能辨是非，如持權衡以較輕重，孟子所謂知言也。」朱子認為，「知言」意即瞭解天下事物之「理」，正如朱子所說：「知言，知理也」，²¹「知言正是格物致知。苟不知言，則不能辨天下許多淫、邪、詖、遁。將以為仁，不知其非仁；將以為義，不知其非義，則將何以集義而生此浩然之氣！」²²朱子基本上本《大學》解《孟子》，遂以「知言」為孟子〈知言養氣章〉之重心，並認為「知言」先於「養氣」。朱子曰：「此一章專以知言為主。若不知言，則自以為義而未必是義，自以為是直而未必是直，是非且莫辨矣。然說知言，又只說知詖、淫、邪、遁之四者。蓋天下事，只有一個是與不是而已。若（辯）〔辨〕得那不是底，則便識得那是底了。〔…〕且如集義，皆是見得道理分明。則動靜出處皆循道理，無非集義也。而今人多見理不明，於當為者反以為不當為，於不當為者反以為當為，則如何能集義也？惟見理明則義可集，義既集則那『自反而縮』便不必說，自是在了。」²³朱子又說：「孟子論浩然之氣一段，緊要全在『知言』上。所以《大學》許多工夫全在格物致知。」又說：「知言養氣，雖是兩事，其實相關，正如致知、格物、正心、誠意之類。若知言，便見得是非邪正。義理昭然，則浩然之氣自生。」²⁴朱子主張「言」有其自主性，所以，他認為所謂「知言」就是「知」作為客觀事物的「言」中之「理」，因此，「心」與「理」分而為

²¹ 黎靖德編：《朱子語類（2）》，收入《朱子全書》，第15冊，卷52，頁1708。

²² 同上書，頁1732。

²³ 同上書，頁1742-1743。

²⁴ 同上書，頁1708。

二。

在與朱子對比之下，鄭齊斗解釋「知言」概念時，所透顯出來的以「心」定「言」，「心」與「言」貫通的內在一元論立場就十分明顯。

(2)「自心上集義」²⁵的陽明學意涵：

鄭齊斗解釋孟子的「集義」說，明言孟子所謂「集義」，必須以「心」並在「心」上「集義」。鄭齊斗這種解釋，如果與朱子及王陽明的解釋互作比較，其思想史的意義就立即為之彰顯。

正如我過去所說，²⁶朱子以他的「窮理」概念貫通先秦孟子學中的「知言」與「養氣」這兩個概念，將孟子的「知言」解釋為「窮理」，並且將孟子的「集義」解釋為積聚事事物物分殊之理。²⁷朱子對孟子養氣之學所提出的這種解釋，顯然是將他個人治學思考的精神經驗「讀入」孟子學之中。在孟子學中，「知言」、「集義」、「養氣」、「存心」同時具足於生命之中，相輔相成，互為依存。但是在朱子的詮釋中，「知言」成為首

²⁵ 鄭齊斗：《霞谷集》，卷 14，頁 399 上。

²⁶ 黃俊傑：《孟學思想史論》（卷二），頁 228。

²⁷ 但是，在朱子思想系統中的「理一」，並不與「分殊」構成對抗之敵體而宰制「分殊」。相反地，朱子思想中的「理一」遍在於作為「分殊」的萬事萬物之中。朱子在〈與郭冲晦〉（《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》第 12 冊，卷 37，頁 1635-1640）中，有詳細說明。關於朱子的「理一分殊」，參看市川安司：〈朱晦庵の理一分殊解〉，收入氏著：《朱子哲學論考》（東京：汲古書院，1985），頁 69-86。

出的概念，而且朱子更將「知言」解釋為「窮理」，他的詮釋不免形成某種「隧道效應」，將《孟子》思想狹隘化。朱子解釋「集義」說：「集義，猶言積善，蓋欲事事皆合於義也。」²⁸朱子將孟子「集義」一詞中的「集」字解釋為「聚」，²⁹將「義」字解釋為事物分殊之「理」。³⁰「集義」就被朱子解釋為：積聚事事物物的分殊之理，成爲一種知識活動。

王陽明解釋孟子的「集義」與朱子之向外覓理完全相反，他強調「集義」是一種向內反省，以回歸「人」之本然狀態，王陽明說：「心之本體原自不動。心之本體即是性，性即是理。性元不動，理元不動。集義是復其心之本體。」³¹鄭齊斗所說的「自心上集義」，可以說完全展現陽明學的思想路線。

王陽明從心學立場出發，認爲孟子「集義」的功夫就是他的「致良知」工夫，王陽明說：³²

夫必有事焉，只是集義。集義只是致良知。說集義則一時未見頭腦。說致良知即當下便有實地步可用工，故區區專說致良知。隨時就事上致其良知，便是格物。著實去致良知，便是誠意。著實致其良知，而無一毫意必固我，便是正心。著實致良知，則自無忘之病。無一毫意

²⁸ 朱熹：《孟子集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷3，頁282-283。

²⁹ 黎靖德編：《朱子語類（2）》，收入《朱子全書》，第15冊，卷52，頁1730。

³⁰ 同上註。

³¹ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983）卷上，〈陸澄錄〉第81條，頁107。

³² 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》卷中，〈答聶蔚二〉第187條，頁268。

必固我，則自無助之病。故說格致誠正，則不必更說箇忘助。孟子說忘助，亦就告子得病處立方。告子強制其心，是助的病痛。故孟子專說助長之害。告子助長，亦是他以義為外。不知就自心上集義，在必有事焉上用功，是以如此。若時時刻刻就自心上集義，則良知之體，洞然明白。自然是是非非，纖毫莫遁。又焉有「不得於言，勿求於心。不得於心，勿求於氣」之弊乎？

王陽明批評告子的錯誤在於不知自「心」上「集義」，他強調只要時時致其良知，則自能達到「集義」之境界。鄭齊斗強調自「心」上「集義」，完全展現陽明學的思路。

但是，在孟子有關「集義」的論述中，有一句關鍵性的說法：「其為氣也，配義與道；無是，餒也」，在東亞儒學史上極具爭議性，值得加以討論。鄭齊斗解釋這句話說：³³

配者，合而為匹也，謂以道義為主而作其配如匹合然，蓋於志至氣次，志壹氣壹處見之。義者，人心之所宜。道者，天理之所行，乃心之德而志之所由者也。餒，飢乏而氣不充體也，言氣之為物，本與道義合而為從以為之命者也，失其道義則無所為配，飢乏不能獨充其體然也，此直養之道，所以必由此也，而無是則謂之餒也，不得謂之養也。集，聚也，存也；集義，聚集其義，存之在內，如言內積忠信是也。襲，掩取也；義襲者，求

³³ 鄭齊斗：《霞谷集》，卷14，頁398上-下。

諸事為，其掩之自外，如由外鑠我者也。慊，忤也，足也，因以申言之曰：是其生之之源。由於其義常存，而是理充足於中而自然發生，非是義襲之事為之間而自外取得者也，以其所行一有非宜而不足於心，則其剛大之體便餒而不充者見之。可知是生於是義，非由外也，如此則所謂義者，又只是吾心之宜，非有作於外者，又從可知矣。

鄭齊斗解釋孟子所謂的「氣」實與「道」「義」相溶滲，所以，孟子所謂「無是，餒也」的「是」字，當指內在於人心的「道」與「義」而言，不是指外在的自然義的「氣」而言。

鄭齊斗的解釋與朱子的解釋正好相反。朱子解釋說：「言人能養成此氣，則其氣合乎道義而為之助，使其行之勇決，無所疑憚。若無此氣，則其一時所為，雖未必不出於道義，然其體有所不充，則亦不免於疑懼，而不足以有為矣。」³⁴朱子認為，「無是」的「是」指「氣」而言。朱子這種解釋受到他同時代的呂祖儉（子約，？-1200）的批評。呂子約認為「是」字：「指道義而言。若無此道義，即氣為之餒。」³⁵清儒焦循、毛奇齡、全祖望（紹衣，1705-1755）均以「是」字指「道」「義」而言。³⁶鄭齊斗解釋孟學的「配義與道」一句說：「道義元無餒，

³⁴ 朱熹：《孟子集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷3，頁282。在黎靖德所編的《朱子語類（2）》當中（卷52，頁1729），也有詳細說明。

³⁵ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》，第22冊，卷48，〈答呂子約〉，頁2224。

³⁶ 焦循：《孟子正義》上冊，卷6，頁201。

道義元不動，集義以存理，有事以循道，則氣得其配而生長充滿，得以爲浩然者如此焉。道義一有不得，則不慊而餒矣，不定而動矣」，³⁷很能掌握孟子學中「仁義內在」之思想特色，他所說「自心上集義」³⁸「道義一於心」³⁹，也很能展現陽明學風格。

我們如果將鄭齊斗與 19 世紀日本陽明學者山田方谷互作比較，就更能突顯朝鮮陽明學的特色。

山田方谷是 19 世紀日本的陽明學者，受學於佐藤一齋，著有《方谷遺稿》三卷，⁴⁰山田方谷在日本明治 6 年（1873 年，癸酉）冬，在閑谷巖爲門生講《孟子》〈知言養氣章〉，「專奉餘姚王子之旨，而不遵朱註，恐聽者多疑也，作之圖解，以明其旨」，⁴¹撰成《孟子養氣章或問圖解》，將《孟子·公孫丑上·2》之思想內涵，製成圖解 14 幅，並撰成「或問」7 條，闡釋圖解之精華。山田方谷本於「氣一元論」之哲學立場，闡釋孟子思想。⁴²山田方谷解釋孟子的「配義與道」一語說：⁴³

所謂「義」與「道」，即理之自直而生者矣。配者，合

³⁷ 鄭齊斗：《霞谷集》，卷 15，頁 407。

³⁸ 同註 29。

³⁹ 鄭齊斗：《霞谷集》，卷 15，頁 408 上。

⁴⁰ 山田準編：《山田方谷全集》（東京：明德出版社，2000），共三冊。

⁴¹ 山田球：《孟子養氣章或問圖解》（東京弘道書院藏版）（大阪：惟明堂大阪支店，1902），頁 6 上。以下引用此書簡稱《圖解》。

⁴² 另詳黃俊傑：〈山田方谷對孟子養氣說的解釋〉，《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2004），頁 241-264。

⁴³ 山田方谷：《圖解》，頁 10 下-11 上。

一自然之謂，而非以義與道制氣之謂也。

山田方谷從「氣一元論」立場，主張「自然之誠」即孟子的「浩然之氣」。⁴⁴他將王陽明的「良知」理解為「氣之知覺精靈者」。⁴⁵

與日本陽明學者山田方谷相較之下，鄭齊斗將價值問題在內在的「心」上證立，而不是求之於外在的宇宙論意義下的自然之「氣」。鄭齊斗說：⁴⁶

知言，則以仁義為內而性之，盡其心而知其理矣。養氣，則以道義為裡而養之，持其志而帥其氣矣。本末盡而內外一焉。有事其本而理無不得者，此孟子之所長也。如此則本於心而理於言，以一心通天下之志而無不達矣。集其義而充其體，以吾心合天地之正而無不慊矣。

鄭齊斗與山田方谷雖然都是廣義的陽明學者，但是，兩人的對比是心性論傾向與宇宙論傾向的對比。

總而言之，鄭齊斗對孟子「知言養氣」說的解釋，歸結到「心」的主動性。他強調以「心」定「言」以及「自心上集氣」，

⁴⁴ 宮城公子：〈幕末儒學史の視野〉，《日本史研究》232（1981年12月），頁1-29。

⁴⁵ 山田方谷：《圖解》，頁11下。山田方谷這種講法，略近於黃宗義。黃宗義說：「知者，氣之靈者也。氣而不靈則昏濁之氣而已。養氣之後，則氣化為知，定靜而能慮，故『知言』、『養氣』，是一項工夫。」見《孟子師說》，收入《黃宗義全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985），第一冊，卷2，頁64。

都沿著陽明學的思路而發揮。

四、結論

在東亞儒家思想史上，儒家經典既像是中古歐洲的羊皮紙，異代的經典解釋者可以在經典上不斷擦拭前人舊說，另立新論；又像是武器庫，各路人馬可以入乎經典之庫房，擇其可用之武器以攻伐論敵。《孟子·公孫丑上·2》〈知言養氣〉章，正是這種兼具羊皮紙與武器庫性質的關鍵篇章。

本文檢討 18 世紀朝鮮儒學者鄭齊斗對孟子「知言養氣」說的解釋，具見其陽明學的思想風格。鄭齊斗解釋孟學，特重以「心」定「言」，強調「人之有言，皆出於心」，因為「心」有其普遍必然性，所以，「知言」乃成爲可能。鄭齊斗又以「心」定「氣」，主張「氣在乎心，心通乎氣」，強調孟子的「集義」，即爲養「心」，「在心上集義」。以上的孟學詮釋言論，皆與朱子之詮釋判然異途，而與陽明思想若合符節。從鄭齊斗的孟學詮釋言論中，我們可以清楚地看到鄭齊斗的典型的陽明學立場。

※本文曾刊於《陽明學》第 13 號（首爾：韓國陽明學會，2005），頁 139-156，後收入鄭仁在、黃俊傑編：《韓國江華陽明學研究論集》（臺北：臺大出版中心，2005），頁 267-288。

⁴⁶ 鄭齊斗：《霞谷集》，卷 14，頁 397 下。

拾伍、

東亞近世儒者對「公」「私」領域分際 的思考：從孟子與桃應的對話出發

一、引言

《孟子·盡心上·35》記載孟子與桃應的一段對話：

桃應問曰：「舜為天子，皋陶為士，瞽瞍殺人，則如之何？」

孟子曰：「執之而已矣。」

「然則舜不禁與？」

曰：「夫舜惡得而禁之？夫有所受之也。」

「然則舜如之何？」

曰：「舜視棄天下，猶棄敝屣也。竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下。」

在以上對話中，桃應對孟子提出的這個假設性的問題，其核心問題意識在於：如果「私人領域」的責任（舜是瞽瞍之子應保護父親），與「公共領域」的責任（舜是天子應遵守國法）兩

者發生了衝突，則舜應當如何自處？是不顧國法，保護父親，還是遵守國法而大義滅親？這牽涉到對父盡孝與對國盡忠兩者，何者更見優先性。這個問題意識在於「公」「私」領域之分際及其安頓問題。

在戰國時代（403-222B.C.）晚期孟子與桃應進行這場對話之前，「公」「私」概念在古代中國有其發展的歷史過程。在孟子與桃應這場對話之後，中日韓各國儒者對這場對話的意涵，又各有解釋，可以反映「公」「私」概念在東亞思想史中的轉折變化。所以，本文第二節先就西周至戰國時代「公」「私」概念的變化，及其在實際生活情境中的落實，進行探討；第三節再分析東亞儒者對《孟子·盡心上·35》的不同解釋，觀察「公」「私」概念在近世東亞思想中的變化。最後一節則提出結論。

二、中國古代思想中「公」「私」概念的發展

從西周時代（1045?-771B.C.）到戰國晚期，「公」「私」二字從指稱具體的人或物演變成指抽象的價值判斷標準，而且具有強烈的道德判斷之意涵。我們引用資料進一步闡明這項論點。

許慎(30-134)《說文解字》解釋「公」「私」二字之涵義爲：「公，平分也。從八從厶，八猶背也。韓非曰：『背厶爲公。』」¹「厶，姦邪也。韓非曰：『蒼頡作字，自營爲厶。』」²但「公」「私」二字之起源或與遠古中國之農耕生活有關，徐中舒(1898-1991)曾說「私」(厶)就是耕作用的耒耜之形狀，他說：「耜爲農具，爲個人日常使用的物件，故得認爲己有，故耜所從之臺，得訓爲我，厶與私亦當爲耜引伸之字」。³加藤常賢(1894-1978)認爲「公」字起源於遠古時代氏族長所居住的公宮，逐漸演變爲稱族長爲「公」。⁴古代典籍所見之「公」「私」二字均指具體的人或事。《尚書·呂刑》有「無或私家于獄之兩辭」⁵一語，其中「私家」一詞之「家」字或疑係「囹」字因形近而誤，⁶但是，「私」字指聽獄之人，當無疑義。「公」「私」作爲指具體的人或物的用法，在《詩經》中也屢見不鮮。舉例言之，〈周南·葛覃〉「薄汙我私，薄澣我衣」⁷中的「私」作「燕服」解，指平日家居所穿的衣服。〈衛風·碩人〉：「齊侯之子，衛侯之妻，東宮之妹，邢侯之姨，譚公維私」，毛傳

¹ 《說文解字繫傳通釋》(四部叢刊初編縮本)，卷3，頁24下。

² 同上書，卷17，頁182下。

³ 徐中舒：〈耒耜考〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第二本第一分(1930年)。

⁴ 加藤常賢：〈公私考〉，《歷史學研究》第96號(1942年2月)，頁1-13。

⁵ 《尚書》(影印十三經注疏本)(臺北：藝文印書館)卷19，〈呂刑第29〉，頁33上。

⁶ 屈萬里：《尚書今註今譯》(臺北：臺灣商務印書館，1969)，頁184。

⁷ 《毛詩注疏》，卷1之2，〈周南·葛覃〉，頁4上。

云：「姊妹之夫曰私」⁸。〈豳風·七月〉：「言私其縱，獻豸于公」⁹之「公」與「私」指「公家」與「私家」。〈小雅·大東〉：「私人之子，百僚是試」¹⁰的「私」指「私家人」。〈小雅·大田〉：「雨我公田，遂及我私」¹¹中的「公」「私」指「公田」「私田」而言。諸如此類例子甚多，不勝枚舉。「公」「私」在《詩經》及《尚書》中均指具體的人、事或物，尤特重其社會及政治意義而言。誠如西田太一郎（1910-1982）所說，西周末年「私」字始盛行，多指卿、大夫或士之個人的事物或行動而言，與指國君而言的「公」構成對比。¹²

進入春秋時代（722-404B.C.）之後，「公」「私」二字仍多指具體的人或事物而言。《左傳》中所見的「公」「私」多指政治上的「公家」或「私門」，均為具體義。《左傳》魯僖公 9（65B.C.）年：「公家之利，知無不為，忠也」，¹³「公」指魯君而言。魯文公 6（621B.C.）年，與駢曰：「以私害公，非忠也。」¹⁴「私」指「私怨」，「公」指殺賈氏以妨趙盾一事。魯襄公 24（548B.C.）

⁸ 同上書，卷 3 之 2，〈衛風·碩人〉，頁 15 下。

⁹ 同上書，卷 8 之 1，〈豳風·七月〉，頁 16 下。

¹⁰ 同上書，卷 13 之 1，〈谷風之什·大東〉，頁 10 下。

¹¹ 《毛詩注疏》卷 14 之 1，〈甫田之什·大田〉，頁 16 下。

¹² 參考西田太一郎：〈公私觀念の展開と私人の意義〉，《支那學》第 9 卷第 1 號（1937 年 7 月），頁 87-106，尤其是頁 94-95；並參考劉紀曜：〈公與私——忠的倫理內涵〉，收入黃俊傑編：《天道與人道》（臺北：聯經出版事業公司，1982），頁 179。

¹³ 楊伯峻：《春秋左傳注》（臺北：源流出版社，1982）上冊，頁 328。

¹⁴ 楊伯峻：《春秋左傳注》下冊，頁 553。

年，晏子曰：「非其私暱，誰敢任之。」¹⁵「私暱」指為個人所暱愛之人。因為春秋時代的「公」「私」二字多指具體義而言，所以多與具體事物連稱，如《左傳》魯昭公 3（539B.C.）年叔向論晉公室軍備之廢弛，屢稱「公室」、「公命」、「公族」，¹⁶魯昭公 5（537B.C.）年，女叔齊與晉侯討論魯國政情曰：「公室四分，民食於他，思莫在公」，¹⁷指民心已不在魯公。魯昭公 20（522B.C.）年：「暴征其私」，¹⁸「私」指私有財物。魯哀公 5（490B.C.）年：「私讎不及公」，¹⁹杜預（222-284）注：「公家之事也」。²⁰凡此種種均以「公」「私」指具體事項。

到了戰國時代，各種典籍所見的「公」「私」二字漸從具體義走向抽象義，常指抽象之德性而言，並力倡以「公」克「私」，此一思潮發展至《呂氏春秋》〈貴公〉〈去私〉兩篇而臻於完全成熟。²¹在這種由具體義走向抽象義的過程中，荀子明確主張以「公」克「私」，而韓非子（280-233B.C）更是承荀子餘緒，將觀念世界落實到現實政治世界之上，主張政治上「公」的絕對優先性。²²通觀戰國典籍，「公」「私」二字之使

¹⁵ 同上書，頁 1098。

¹⁶ 同上書，頁 1266-1237。

¹⁷ 同上書，頁 1266。

¹⁸ 同上書，頁 1417。

¹⁹ 同上書，頁 1630。

²⁰ 同上註。

²¹ 西川靖二：〈「公」の思想——《呂氏春秋》における統一原理について〉，《中國學志》屯號（1988年），頁 1-14。

²² 參考澤田多喜男：〈先秦における公私の觀念〉，《東海大學紀要（文學部）》，第 25 輯（1976年），頁 1-8，尤其是頁 5。

用多與抽象的道德意識有關，如《墨子》書中言「公」「私」即不離兼愛的脈絡，〈兼愛下〉云：「即此言文王之兼愛天下之博大也，譬之日月兼照天下之無有私也，即此文王兼也。」²³〈法儀〉篇云：「然則奚以爲治法而可？故曰：莫若法天，天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰」，²⁴凡此各例均不以「私」指特定之具體事物，而指德行意義之私暱而言。《韓非子》〈五蠹〉：「背私謂之公」，²⁵《老子》、《莊子》等道家思想典籍，更以自然世界的變化原理，而強調作爲道德標準的「公」之優於「私」，如《莊子·則陽篇》：「四時殊氣，天不賜，故歲成；五官殊職，君不私，故國治；文武大人不賜，故德備；萬物殊理，道不私，故無名」，強調「不私」之美德。²⁶

戰國晚期大儒荀子在「公」「私」概念的發展史上，特居重要之地位。《荀子》書中所見的「公」「私」多具抽象義，並在道德脈絡上把「公」「私」對立起來，主張以「公」克「私」，所以「公」「私」二字多與具有普遍性的道德涵義的「道」、「平」、「義」或「斂」、「曲」等概念結合。²⁷舉例言之，荀子認爲「志忍私，然後能公」²⁸的人，才能成爲「大儒」。荀子又

²³ 《墨子》（四部叢刊初編縮本），卷4，〈兼愛下第十六〉，頁36。

²⁴ 同上書，卷1，〈法儀第四〉，頁5下。

²⁵ 《韓非子》（四部叢刊初編縮本）卷19，〈五蠹第四十九〉，頁97上。

²⁶ 郭慶藩：《校正莊子集釋》（臺北：世界書局，1974）卷8下，〈則陽第二十五〉，頁909。

²⁷ 栗田直躬：〈「公」と「私」〉，收入氏著：《中國思想における自然と人間》（東京：岩波書店，1996），頁188-206。

²⁸ 王先謙：《荀子集解》（臺北：世界書局，1969），卷4，〈儒效篇第八〉，頁

強調只有「君子」才能「以公義勝私欲」²⁹，理想的統治者必須「明分職，序事業，材技官能，莫不治理，則公道達而私門塞矣，公義明而私事息矣」³⁰，而所謂「篡臣」就是「不卹公道通義，朋黨比周，以環主圖私爲務」³¹之臣。理想的士大夫應「明通而公」。³²

在春秋晚期文獻中，「公」「私」概念從具體義走向抽象義，就已開始出現。例如《墨子》就以「公義」與「私怨」對舉，曰：「舉公義辟私怨」，³³到了戰國晚期，荀子將「公」的涵義加以抽象化，並取之而與「義」結合，強調「以公義勝私欲」，³⁴更反映了戰國晚期思想的動向，韓非子也屢稱「公義」，³⁵《韓非子·外儲說》：「私讎不入公門」，³⁶都顯示戰國時代許多思想家的共識是：在價值抉擇上「公」領域應優先於「私」領域，不能以「私」害「公」。

現在，我們再看看思想世界中的「公」「私」觀，如何在現實世界中表現。從中國古代史料來看，當面臨「公」「私」

92。

²⁹ 同上書，卷 2，〈修身篇第二〉，頁 22。楊倞注「法勝私」云：「以公滅私故賞罰得中也」。「公」與「法」互通，最可透露荀學之特殊精神。

³⁰ 同上書，卷 8，〈君道篇第十二〉，頁 157。

³¹ 同上書，卷 9，〈臣道篇第十三〉，頁 164。

³² 同上書，卷 11，〈強國篇第十六〉，頁 202。

³³ 《墨子》，卷 2，〈尚賢上第八〉，頁 12。

³⁴ 同註 29。

³⁵ 《韓非子》，卷 5，〈飾邪第十九〉，頁 9 下。

³⁶ 同上書，卷 12，〈外儲說左下第二十三〉，頁 64 上。

衝突而無法解決之時，古代中國人常常以自殺作為脫離生命困境的方法。春秋時代魯僖公 4 (656B.C.) 年晉獻公立驪姬為夫人，並欲立驪姬所生之子為太子，引起宮廷鬥爭，獻公長子申生陷入「忠」「孝」不能兩全之困境，於是自殺以結束兩難。³⁷魯僖公 9 (651B.C.) 年，晉國里克殺奚齊及公子卓，奚齊的老師荀息自殺以明志。³⁸魯宣公 2 (607B.C.) 年，晉靈公命令鉏麇殺趙宣子，鉏麇面臨「賊民之主，不忠；棄君之命，不信；有一於此，不如死也」的道德困境，乃「觸槐而死」。³⁹春秋時代楚昭王的司法官石奢在路上追緝殺人犯，追上之後才知兇手是他父親，於是返回朝廷向楚王說：「殺人者，臣之父也。以父成政，非孝也；不行君法，非忠也；弛罪廢法，而伏其辜，臣之所守也」，遂伏在斧鑕之上請楚昭王處死他。楚昭王擬釋放他，但他說：「不然。不私其父，非孝也；不行君法，非忠也；以死罪生，不廉也。君欲赦之，上之惠也；臣不能失法，下之義也」，遂刎頸而死於朝廷之上。⁴⁰春秋時代田常面對「舍君以全親，非忠也；捨親以死君之事，非孝也」⁴¹的道德困境，終於自殺以求解脫。春秋時代楚國白公之亂時，有一位臣子為國君效死時說：「懼，吾私也。死君，吾公也。吾聞君子不以私害公」。⁴²自殺是許多古人面臨「公」「私」兩大領域衝突而

³⁷ 楊柏峻：《春秋左傳注》，上冊，頁 295-299。

³⁸ 同上書，頁 328-330。

³⁹ 同上書，上冊，頁 658。

⁴⁰ 《韓詩外傳》(四部叢刊初編縮本)，卷 2，頁 14。

⁴¹ 同上書，卷 6，頁 62。

⁴² 同上書，卷 1，頁 7。

無能解決時的脫困之道。

從古代中國人以自殺作為「公」「私」衝突時的脫困之道的經驗中，顯示三項涵義：第一，在古代中國人的思想世界中，「死」是「生」的延續。古人面臨「公」「私」領域中責任之衝突時，之所以採取自殺手段以脫困，主要原因就是他們深信：個人生理生命結束之時，就是他們的文化生命開展之日。他們以結束自我的生理生命的方式，將他們所深契的文化價值作具體的闡釋。

第二，從上述的自殺個案看來，古代中國人對「公」「私」責任之抉擇取捨，深深地浸潤在複雜的社會政治關係網絡之中。換言之，古代中國人並不是將「公」「私」問題作為抽象性的範疇或普遍性的概念加以思考。相反地，他們對「公」「私」分際及其倫理抉擇的思考，具有強烈的「情境性」（*situatedness*）。他們宛如懸掛在綿密的社會政治關係網絡中的蜘蛛，艱苦地進行他們自己的價值的定位。

第三，古代中國人以自殺解決「公」「私」衝突的許多個案顯示：在古代中國人的價值取向中，「道義倫理」（*deontologist ethics*）優先於「功利倫理」，而且前者常被置於後者的脈絡中加以考量。所謂「道義倫理」是一種絕對的價值，不因行為者的身分、地位、職業等外在條件而改變；「道義倫理」並不訴諸於絕對價值之外的其他目的。相對而言，「功利

倫理」則著重其因果性，以達成某種功利性的目的為其目標。「道義倫理」就事物的本身來判斷，而「功利倫理」則就事物的價值或就其預期的利益功用來衡量。在古代中國人的「功利倫理」觀中，行為者在社會政治關係網路中的身份與地位，是進行價值抉擇時最重要的考慮依據。在古代中國社會的各種關係之中，父子關係是最為原初、最自然而且最為重要，所有其他社會關係也都是從父子關係的模式中脫胎出來，所以古代中國人往往將君、師、兄或夫等都類比於父。中國古代的君臣倫理，要求國君視民如子，正可以反映君臣關係乃是父子關係的延伸。在上文所述的忠孝不能兩全的衝突之中，「孝」常常先於「忠」，所以，子弑父的史實在中國古代史籍必受到嚴厲的譴責。

歸納以上的討論，我們可以發現：在中國古代的思想世界裡，「公」「私」概念從西周時代指具體的人或物，逐漸移到戰國時代指向抽象的道德價值，而且「公」領域的位置應優先於「私」領域的價值。但是，在現實世界中，如果「公」「私」領域衝突而不可解，則古人常以自殺脫困。正是鑑於「公」「私」領域中責任有時有其不相容性，所以在現代國家（如美國）的法律實務中，常以「利益衝突」（*conflict of interests*）原則，容許親人（如夫與婦或父與子）之間，不互作罪行之證人，以避免「公」領域與「私」領域之衝突。

三、東亞儒者對「公」「私」領域關係之看法： 以《孟子·盡心上·35》的解釋為中心

在回顧了從西周到戰國晚期「公」「私」概念的發展之後，我們再檢討孟子與桃應對話的意涵，以及後代中日韓儒家的意見，從而釐清東亞近代儒者對「公」「私」領域關係的處理。

近代以前東亞儒者對「公」「私」領域之關係的看法，可以歸納為以下兩條主要的思想線索：

第一，先秦時代孔孟雖然強調「公」「私」之分際，但從未將「公」「私」切為兩概，而且均以「公」領域是「私」領域之擴大與延伸，而且是「私」領域之完成。春秋時代孔子（551-479B.C.）答葉公攘羊之問，不以子證父罪為直（《論語·子路》），隱喻「公」領域之「直」實與「私」領域之情不相衝突。⁴³孟子強調「天下之本在國，國之本在家，家之本在身」（《孟子·離婁上》），均將「私」領域到「公」領域之發展，視為同心圓開展之過程，「公」「私」兩大領域之間並無衝突。孔孟基本上將「私」領域與「公」領域視為一個連續體，因此，也把法律或政治事務視為倫理事務的延伸。孔孟在「公」

⁴³ 自五四以降，若干中外學者常以孔子為例，認為孔子不尊重法律，並否定個體之獨立意志，例如雲石礦吉即主此說，有待商榷。見氏著：〈父は子の為に隠し子は父の為に隠す〉，《宇野哲人先生白壽祝賀紀念東洋學論叢》（東京：宇野哲人先生白壽祝賀紀念會，1975），頁 511-527。

領域與「私」領域的兩大連續體中，一直以親親之恩來涵容、滋潤僵硬的政治或法律秩序，使之成爲有生機的生命，所以，孟子回答桃應的問題時指出，作爲天子的舜如果面臨父親因殺人而入獄的兩難局面時，舜應該放棄天下。孟子所提出的這個解決方式隱含以「血緣原則」作爲人面臨「公」「私」領域中「責任不相容」問題時的抉擇基礎。⁴⁴孟子思想中的人是一個整體的人，人之作爲倫理人與作爲法律人，也是合而爲一的，並且後者深受前者的滲透。

孔孟主張「公」領域是「私」領域的擴大與延伸這種看法，在戰國晚期就受到荀子的挑戰。荀子論臣道，警告國君應慎防「不恤公道通義，朋黨比周，以環主圖私爲務」的「篡臣」（《荀子·臣道》）之竊奪權力。荀子強調具有完美人格的君子必須「以公義勝私欲」（《荀子·修身》）。荀子明辨「公」「私」領域的區別，主張國君應「爲公」而不應「曲私」（《荀子·君道》）。荀子論孝道時，主張「入孝出弟，人之小行也。〔...〕從道不從君，從義不從父，人之大行也」（《荀子·子道》），他在〈子道〉篇中峻別「大孝」與「小孝」的差別正是在於「公」與「私」的分野。由此可見，孟子對「公」「私」問題的處理方式，在戰國晚期就已經受到荀子的質疑。

到了公元 11 世紀以後，北宋儒者對於「公」「私」領域之

⁴⁴ 參考黃俊傑：《孟學思想史論》（卷一）（臺北：東大圖書公司，1991），頁 106-107。

分際，辨別更加嚴峻。程頤就說：「義與利，只是個公與私」，⁴⁵又說：「周公至公不私，進退以道，無利欲之蔽」。⁴⁶二程以下北宋諸儒明辨「公」「私」，而且強調「公」先於「私」，「公」重於「私」，因此，對於孟子答桃應之言，深致詰疑，其中最引人注目的就是司馬光。司馬光批判孟子的〈疑孟〉係針對王安石高標孟子而發。這篇論著撰寫於 1082 年至 1085 年之間，⁴⁷當時王安石雖然不再活躍於政治舞臺，但是仍以他的影響力推動孟子配享孔廟之議。司馬光的〈疑孟〉，隱然針對王安石及其新法而發。⁴⁸司馬光批判孟子答桃應之言說：「瞽瞍既執於皋陶矣，舜烏得而竊之，使負而逃於海濱，皋陶雖執之以正其法，而內實縱之予舜，是君臣相與爲僞以欺天下也。」⁴⁹司馬光對孟子之批判，取重「公」而輕「私」之立場以難孟子之說。

稍晚於司馬光而攻排孟子之所以答桃應之問者尚有蘇轍（子由，1039-1112）。蘇轍著《孟子解》，致疑孟子之說，以爲舜竊其父而逃於海濱之說乃野人之言，非君子之論，他說：「天

⁴⁵ 程頤、程頤：《河南程氏遺書》，收入《二程集》（上）（北京：中華書局，2004），卷第 17，頁 176。

⁴⁶ 朱熹：《近思錄》，收入《朱子全書》（上海與合肥：上海古籍出版社與安徽教育出版社，2002），第 13 冊，卷 10，頁 261。

⁴⁷ 近藤正則：〈王安石における孟子尊崇の特色——元豐の孟子配享と孟子聖人論を中心として〉，《日本中國學會報》第 36 集（1984 年），頁 134-147。

⁴⁸ 元人白珽（廷玉，1248-1328）引當時人之語認為司馬光著〈疑孟〉「蓋有為也。當是時王安石假孟子大有為之說，欲人主師尊之，以為安石之言未可盡信也。」見白珽：《湛淵靜語》（知不足齋叢書本）卷 2，頁 14。

⁴⁹ 司馬光：《溫國文正司馬公文集》卷 73，頁 532-533，收入余允文：《尊孟辨》（守山閣叢書本）（上海：商務印書館，1937）卷上，頁 10。

子之親有罪，議之。孰謂天子之父殺人而不免於死乎？」⁵⁰蘇轍之說與司馬光不謀而合，都取不以「私」害「公」，不以私恩廢國法之意，以批判孟子。

南宋余允文(約 1163)起而駁斥司馬光非孟之論，主張「孟子之意，謂天下之富，天子之貴不能易事父之孝。遂答以天下可忘，而父不可暫捨，所以明父子之道也，其於名教，豈曰小補之哉。」⁵¹余允文重申孟子之原意，雖然未能卻除司馬光之疑問，但是，余允文對「公」「私」問題之意見，則特具歷史之意義，余允文說：「桃應之意，蓋謂法者，天下之大公。舜制法者也，皋陶守法者也。〔...〕舜不敢禁者，不以私恩廢天下之公法也。〔...〕蓋以法者先王之制，與天下公共。爲之士者，受法於先王，非可爲人而私之。」⁵²余允文的基本意旨與司馬光貌異而實同，都主張不以「私」廢「公」之旨。到了南宋(1127-1279)，朱熹將「天理」「人欲」等概念與「公」「私」相結合。朱子註《孟子·梁惠王上·1》說：「仁義根於人心之固有，天理之公也；利心生於物我之相形，人欲之私也。循天理，則不求利而自無不利；循人欲，則求利未得而害已隨之。」⁵³張栻撰《孟子說》亦取朱子「天理」「人欲」之觀念以附益於

⁵⁰ 蘇轍：《孟子解》(《指海》第一集，守山閣叢書本)，頁 13。此書尚有明萬曆丁酉 25 年畢氏刊兩蘇經解本(今收入《中國子學名著集成珍本初編》，臺北：中國子學名著集成編印基金會印行)及四庫全書本。

⁵¹ 余允文：《尊孟辨》，卷上，頁 11。

⁵² 同上註。

⁵³ 朱熹：《孟子集注》，收入：《朱子全書》，第 6 冊，卷 1，頁 247。

「公」「私」概念之上，以「天理之公」與「人欲之私」對言，⁵⁴謂「禮義本之於天而著於人心，各有其則而不可過，乃天下之公而非有我所得私也。」⁵⁵張栻論孟子齒德抗爵之說，以為位職祿皆公天下之道，非人君之所得私；⁵⁶論告子義外之說，則指出告子以天下之公理為有我之得私，故有義外之說。⁵⁷朱子與張栻之說法都強調「公」先於「私」。

從先秦孔孟思想中之「公」「私」貫通，經過戰國晚期荀子的挑戰，到宋代儒者之主張「公」先於「私」，我們看到「公」領域與「私」領域之潛在緊張性，從 11 世紀開始在中國思想界逐漸獲得重視。17 世紀日本古文辭學派大師荻生徂徠在《辨名》中明確峻別「公」「私」之區分說：「公者私之反。眾所同共，謂之公。己所獨專，謂之私。君子之道，有與眾共焉者，有獨專焉者」，⁵⁸更是在德川思想史上深具劃時代之意義。⁵⁹

第二條思想線索是：東亞儒者主張如果「公」領域與「私」領域發生衝突，最理想的狀況是找到平衡點的兩全之道。如不

⁵⁴ 張栻：《南軒先生孟子說》（出版地不詳：臺灣尊德堂，1959），卷 1，頁 2 下；卷 1，頁 10 上。

⁵⁵ 同上書，卷 4，頁 33 上。

⁵⁶ 同上書，卷 5，頁 27 上。

⁵⁷ 同上書，卷 6，頁 6 下。

⁵⁸ 荻生徂徠：《辨名》，收入《荻生徂徠》（日本思想大系・36）（東京：岩波書店，1978、1982），頁 230。

⁵⁹ 參考丸山真男：《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1952），頁 80。

可得，則以「理」、「天理」或「天下之心」作為判斷標準。

南宋楊時評論桃應與孟子之問答說：⁶⁰

父子者，一人之私恩。法者，天下之公義。二者相為輕重，不可偏舉也。故恩勝義，則誦法以伸恩；義勝恩，則掩恩以從法。恩義輕重，不足以相勝，則兩盡其道而已。舜為天子，瞽瞍殺人，皋陶執之而不釋。為舜者，豈不能赦其父哉。蓋殺人而釋之則廢法，誅其父，則傷恩。其意若曰：天下不可一日而無法，人子亦不可一日而亡其父。民則不患乎無君也，故寧與其執之，以正天下之公義。竊負而逃，以伸己之私恩，此舜所以兩全其道也。

但是，在現實生活中這種「兩全之道」常常不可得，那麼，如何解決「公」領域中之責任與「私」領域中之責任之衝突呢？

東亞近世儒者面對「公」「私」衝突，無法達成如朱子所說「皋陶知有法，而不知有天子之父，舜知有父，而不知有天下，各盡其道，而不相悖」⁶¹的理想狀況時，常常以具有普遍性的「天」或「天理」，來解決具有特殊性的「公」領域與「私」

⁶⁰ 楊時：〈周世宗家人傳〉，《龜山集》（臺北：臺灣商務印書館，1973），卷9，頁23-24。

⁶¹ 朱熹：《孟子或問》，收入《朱子全書》，第6冊，卷13，頁1004。

領域之緊張性。《朱子語類》中有以下一段對話：⁶²

問：「瞽瞍殺人，在皋陶則只知有法，而不知有天子之父；在舜則只知有父，而不知有天下。此只是聖賢之心坦然直截，當事主一，不要生枝節否？」

曰：「孟子只是言聖賢之心耳。聖賢之心合下是如此，權制有未暇論。然到極不得已處，亦須變而通之。蓋法者天下公共，在皋陶亦只得執之而已。若人心不許舜棄天下而去，則便是天也，皋陶亦安能違天？法與理便是人心底，亦須是合下有如此底心，方能為是權制。今人於事合下無如此底心，其初便從權制去，則不可。」

朱子承認「法」是「天下公共」之法，天子之父殺人，依法亦只能執之入獄。但是，如果能以「天理」存心，則自能安頓。朱子《孟子集注》說：⁶³

此章言為士者，但知有法，而不知天子父之為尊；為子者，但知有父，而不知天下之為大。蓋其所以為心者，莫非天理之極，人倫之至。學者察此而有得焉，則不待

⁶² 黎靖德編：《朱子語類(3)》，收入《朱子全書》，第16冊，卷60，頁1965-1966。朱子答語中「法者天下公共」一語，最早的出處是西漢張釋之（字季，漢文帝3〔177B.C.〕年官拜廷尉）對漢文帝（在位於179-157B.C.）所說：「法者，天子所與天下公共也」一語。見《史記》（新校標點本），卷102，〈張釋之馮唐列傳第四十二〉，頁2754。

⁶³ 朱熹：《孟子集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷13，頁438。

較計論量，而天下無難處之事矣。

朱子以為如得「天理之極」，自能安頓「人倫之至」，因為「天理」是普遍而超越的原理，不受「私」領域的個人利益甚至國家利益所繫絆，誠如王夫之所說：「若但從宗社傾覆上說親之過大，則於利害分大小，便已乖乎天理自然之則。」⁶⁴

朱子以「天理」化解「公」「私」領域中人之責任的衝突問題之主張，對朝鮮時代的儒者影響甚大，並續有所引申，16世紀的趙翼（字飛卿，號浦渚，1579-1655）發揮朱子之意說：

65

法者，天下之公也，不可以有所低抑也，有所低抑，則不可以為法矣，故皋陶之道，但有執之而已，無他道也，事莫急於救父之患，天下何能為輕重也？故為舜之道，但有逃而已，無他道也，桃應所問以常情言之，則似是難處也，故疑而問之，然其理之當然者只是如此，人惟牽於私意，故以此為難耳，聖人所處一於天理之正，故知其必如此，而其言明白果決，略無疑難，非深知義理之正與聖人之心能如是乎？

⁶⁴ 王夫之：《讀四書大全說》（影印同治四年湘鄉曾氏刊本）（臺北：河洛圖書出版社，1974），卷10，頁49上，總頁335。

⁶⁵ 趙翼：《孟子淺說》，收入《韓國經學資料集成》（首爾：成均館大學大東文化研究院，1988），第35冊，孟子一，頁602-603。

韓儒趙翼的解釋，固然深具說服力，但是，問題仍在於：「天理之正」如何判斷？由誰決定「天理之正」？如果諸多「天理」發生衝突時，應如何判斷何種「天理」為正？這些問題也適用於企圖以「天下」概念解決「公」「私」衝突的提案，所以我們接著討論韓儒李瀼（字自新，號星湖，1681-1763）的說法：⁶⁶

此章問答有不盡究竟者，竊附孟子之餘意而發其蘊，桃應如問曰：「然則皋陶如之何？」孟子必將曰：「殺人者，天下之罪也，法者，天下之法也，以天下之法治天下之罪，斯固士之職也。然天子者，天下之父母也，以天下之父母負其父而逃，是天下失父母矣，於是天下呱呱然求父母之所在，奚暇念於殺人之罪，皋陶乃以天下之心率而就之也。」如問曰：「然則舜如之何？」必將曰：「舜有天下而不與，初非有意也，其棄之也，訖然而忌，及天下歸之也，若固有之也。」如問曰：「在父則脫之，在民則治之，若是而為，法乎？」必將曰：「脫也，天下脫之，治也，天下治之，舜非與於其間也，聖人篤恭而天下平，未有順天下之心而法不成者也。」

李瀼主張訴諸「天下」以解決舜在「公」領域與「私」領域中

⁶⁶ 李瀼：《星湖疾書》，〈盡心上篇·三十五章〉，收入《韓國經學資料集成》（首爾：成均館大學大東文化研究院，1988），第39冊，孟子五，頁433-434。

責任之衝突問題，雖然是一個似乎可行的提案，但是在君主獨裁體制的近世東亞各國政治現實之中，「天下」之民意如何呈現？何人代表「天下」之公意？這些問題在近代以前東亞君主獨裁制之下，不論是以超越性的「天理」，或是以普遍性的「天下」，均不能克服近代以前東亞政治格局下「公」「私」衝突的問題。

正因為近代以前的東亞社會中，「理」或「天理」的解釋權被權力的掌握者所宰制，所以，諸多的「理」之衝突的問題就，被化約為權力衝突的問題，因此，諸多「理」之衝突就只能在權力的場域中依權力大小而解決。18世紀戴震對這種「理」論述中的「非理」性，曾提出沉痛的控訴，戴震說：⁶⁷

尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失，謂之順；卑者、幼者、賤者以理爭之，雖得，謂之逆。於是下之人不能以天下之同情、天下所同欲達之於上；上以理責其下，而在下之罪，人人不勝指數。

戴震明白指出，「理」不能超越權力結構所帶來的強者壓制弱者的問題。

我們可以將這個問題放在中國法制史上進一步考量。在漢

⁶⁷ 戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震全書》（北京：清華大學出版社，1991），第1冊，卷上，〈理〉，頁161。

代的法律條文中，有所謂「不當得為」律條，唐代的《唐律》有所謂「不應得為罪」的法條，意指法律未明文規定但情理不應為的罪行，由法官依「理」審酌判定。從唐代以後，《宋刑統》、《明律》以及《大清律例》中，「不應得為罪」貫穿中國刑律史，直到 1910 年才廢除。這條法條也影響及於日本，一直到明治 15（1882）年才廢除。⁶⁸

這條「不當得為罪」的法條，固然在理想上賦予法律運作較大之空間，有其維護實質正義之理想。但是在實踐過程中，判案者訴諸「理」以決定「當為」或「不當為」，常不免流於判案者之「自由心證」，流於權力的濫用。中國法制史的具體經驗告訴我們：以「理」或「情理」作為基礎，難以作為判定是否犯罪的有效基礎。朱子提出以「天理」克服「公」「私」衝突之理據，所遭遇的困難也與傳統中國「不當得為罪」的困境，有其神似之處。

正是由於朱子的「天理」無法克服「公」「私」衝突之問題，所以，朱子之後的東亞近世儒者，對朱子「理」學，常加以批判。17 世紀德川古學派儒者伊藤仁齋就說：「非有理而後生斯氣。所謂理者，反是氣中之條理而已。」⁶⁹伊藤仁齋批判

⁶⁸ 參看黃源盛：〈唐律不應得罪的當代思考〉，收入高明士編：《東亞傳統教育與法制研究（二）——唐律諸問題》（臺北：臺大出版中心，2005），頁 3-66。

⁶⁹ 伊藤仁齋：《語孟字義》，收入井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》（東京：育成會，1901），卷之 5，古學派の部（中），頁 12。

朱子與宋儒的「無聲無臭之理」，而主張在人倫日用之中覓「理」，強調「理」的具體性與時空性，反對宋儒所立的超越之「理」，其說與 18 世紀中國的戴震不謀而合，⁷⁰頗能體現東亞近世儒學思潮之趨勢。⁷¹17 世紀以後，黃宗羲（梨州，1610-1695）、顧炎武等人，提倡合天下之「私」以成天下之「公」的論點，「公」「私」關係才進入一個新的階段。⁷²但是，在契約觀念尚未完全普及並深入民眾思想的前近代中國社會裡，黃宗羲等人所提合天下人之「私」以成天下之「公」的創見，仍將遭遇難以解決的挑戰。

總結本節所論，東亞近世儒者對孟子與桃應的回答之思考，對「公」領域與「私」領域之間存有不可分割性與相互緊張性，認識至為深刻。為了舒解人作為倫理人與作為政治人之衝突，東亞近世儒者提出以「天理」或「天下」等概念作為解決問題的普遍性的工具，但是，因為這些概念工具常常會被掌握權力的人所壟斷，所以，「公」「私」領域衝突之問題，仍未獲得妥善安頓或解決。

⁷⁰ 戴震痛斥「自宋以來始相習成俗」的「以理殺人」之社會政治實況，見戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震全書》（北京：清華大學出版社，1991），第 1 冊，卷上，〈理〉，頁 154。

⁷¹ 黃俊傑：〈東亞近世儒學思潮的新動向——戴東原、伊藤仁齋與丁茶山對孟學的解釋〉，收入氏著：《儒學傳統與文化創新》（臺北：東大圖書公司，1983、1986），頁 77-108。

⁷² 參考溝口雄三：〈中國の「公、私」〉，收入氏著：《中國の公と私》（東京：研文出版，1995），頁 42-90。

四、結論

「公」「私」兩個領域是具有高度相對性而不斷開展的多層次的同心圓。相對於家庭中的個人作為「私」而言，家庭是「公」；相對於個別家庭之作為「私」而言，社會或國家就是「公」；相對於個別的國家之作為「私」而言，國際社會就是「公」。個人處於這種多層次的同心圓展開的過程之中，常面臨多重的身份與責任互相衝突的問題。《孟子·告子上·35》所載孟子與桃應的對話，將舜在「公」領域與「私」領域中，角色與責任之不相容問題，以最鮮明的方式一舉揭出，所以引起東亞儒者諸多討論，構成東亞思想史中的重大問題之一。

在本文第二節對「公」「私」概念所進行的溯源工作中，我們發現：「公」「私」二字從西周到戰國時代經歷了從具體義向抽象義的變化。而且，在抽象化的過程中，「公」「私」概念也取得價值判斷之意涵，「公」先於「私」是戰國晚期思想家的共識。但是，在現實世界中，「公」「私」常無法相容，從春秋時代以降大量的史料顯示，古人常以結束自己生命的方式，逃離「公」「私」衝突而不可解之困境。

從公元第 10 世紀以後，東亞儒者對孟子與桃應的問答，提出諸多討論，說解紛紛如夏夜繁星，難以勝數。本文第三節歸納這些言論，指出東亞儒者深刻認識「公」領域與「私」領域中的德行常必須在「公」領域中才能全幅實現。但是，他們也認識「公」領域與「私」領域之間恆有其難以化解的緊張性，

他們提出以具有超越性的「理」或「天理」或具有「普遍性」的「天下」企圖化解「公」「私」衝突之概念工具，但是，在近代以前東亞世界中君主獨裁體制之下，不論是「天理」或「天下」概念的解釋權，都被權力掌控者所壟斷，從而架空「天理」或「天下」概念所具有的超越性或普遍性，並將「天理」或「天下」轉化為鎮壓人民的工具。這是 17 世紀以後東亞各國「氣」學一系的思想家伊藤仁齋、戴震等人，批判程朱學派所建構以「理」為核心的思想系統的部份原因。

※本文初稿承 Philip J. Ivanhoe 教授與余錦波教授惠賜意見，至深感謝。本文初稿曾刊於黃俊傑、江宜樺編：《公私領域新探：東亞與西方觀點之比較》（臺北：臺大出版中心，2005），頁 117-134。收入本書之定稿曾經大幅改訂。本文由 Cindy Wing-yan Chio 譯為英文，刊於 *Journal of Chinese Philosophy* (Dec. 2008) 之專刊，並同時收入 *Taking Confucian Ethics Seriously*, eds., by Philip J. Ivanhoe, Kam-Po Yu, Julia Tao (Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Co., 2008)

拾陸、

二十一世紀孟子學研究的新展望

一、引言

在儒學研究的眾多領域中，孟子學研究自 1990 年代以降頗獲海內外學者之重視。除了大陸所出版數量可觀的專書之外，¹臺灣及海外研究孟子學的著作也如雨後春筍，或從孟學解釋史入手析論中國經典解釋學之特質，²或比較孟子與康德（Immanuel Kant, 1724-1804）之倫理學，³或通論孟子思想之哲學內涵及其歷史發展，⁴或分析孟子哲學重要概念及其與早期儒學思想關係，⁵或探討北宋二程對孟子學之發揮，⁶或以孟

¹ 另詳本文附錄。

² 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》（臺北：東大圖書公司，1991），《孟學思想史論（卷二）》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997），Chun-chieh Huang, *Mencian Hermeneutics: A History of Interpretations in China* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2001).

³ 李明輝：《康德倫理學與孟子道德思考之重建》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994）。

⁴ 李明輝編：《孟子思想的哲學探討》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995）；黃俊傑編：《孟子思想的歷史發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995）。

⁵ Kwong-loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought* (Stanford: Stanford University Press, 1997).

子為中心析論儒家身體哲學，⁷或比較孟子與王陽明之倫理學，⁸或從現代觀點分析孟子的修養工夫論、政治思想與心性論，⁹或析論德川時代日本古學派對孟子政治思想之論辯，¹⁰或析論朝鮮時代儒者對孟子「四端」之說的辯論，¹¹不論就研究的深度或廣度而言，都已為孟子學研究開拓新的境界。展望 21 世紀全球化時代裡，孟子學研究因應新時代的課題與挑戰，勢必將有新的展望。

本文寫作主旨在於回顧 20 世紀學術界有關孟子學研究成果，並指出 21 世紀孟子學研究的新方向。本文第二節首先回顧既有研究成果的主要方法、重要議題及其貢獻，第三節則進一步盱衡全球化時代的趨勢，建議未來孟子學研究的可能與具有潛力的新動向。第四節則提出若干結論性的看法。

二、二十世紀孟子學研究的進路及其方法論問題

20 世紀中外學術界關於孟子學的研究論著，如夏日繁星，

⁶ 近藤正則：《程伊川の《孟子》の受容と衍義》（東京：汲古書院，1996）。

⁷ 楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996）。

⁸ Philip J. Ivanhoe, *Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mencius and Wang Yang-ming* (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1990).

⁹ 李明輝：《孟子重探》（臺北：聯經出版事業公司，2001）。

¹⁰ 張崑將：《日本德川時代古學派之王道政治論：以伊藤仁齋與荻生徂徠為中心》（臺北：臺大出版中心，2004）。

¹¹ 李明輝：《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》（臺北：臺大出版

指不勝屈，我在舊著《孟學思想史論（卷二）》第一章，¹²以及最近檢討臺灣學術界的孟子學研究的英文論文，¹³對於中外學者有關孟子學的研究成果，已有詳細檢討，所以本文不再贅述，僅扣緊若干具有代表性的研究論著的研究進路及其所涉及的方法論問題加以討論。

20世紀中外學術界關於孟子學的研究，可以大別為兩種研究進路：一是哲學／觀念史的進路，一是歷史學／思想史的進路。我們依序討論這兩種研究進路及其方法論問題。

第一種研究進路將《孟子》視為與社會、政治、經濟變遷無關的哲學文獻，並有意無意間假定孟子思想體系內各個觀念或概念具有某種自主性，在這個假設上解剖孟子學中的重要概念。採取這種研究進路的學者，都是哲學家或以概念分析為主要的思想史家。1930年代的李查茲（Ivor Armstrong Richards, 1893-1979），¹⁴戰後港臺新儒家唐君毅（1908-1978）、牟宗三，¹⁵以及李明輝、¹⁶信廣來等人，¹⁷均採取這種研究進路，可稱

中心，2005）。

¹² 黃俊傑：《孟子學思想史論（卷二）》，第2章，頁1-62。此書有簡體字版，書名為《中國孟學詮釋史論》（北京：中國社科文獻出版社，2004）。

¹³ Chun-chieh Huang, "Contemporary Chinese Study of Mencius in Taiwan," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, December 2004, Vol. IV, No. 1, pp. 151-166.

¹⁴ I. A. Richards, *Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definition* (Westport, Conn.: Hyperion Press, Inc., 1930).

¹⁵ 關於當代新儒家學者對孟學的解釋，參看黃俊傑：《孟學思想史論（卷二）》，第10章，頁421-464。

¹⁶ 同上註2及9李明輝著作。

¹⁷ 信廣來正在撰寫三部關於孟子及儒學的專書：第一本是 *Mencius and Early*

為「內在研究進路」。

這種「內在研究進路」對孟子學的研究，集中在（1）性善論、（2）身心關係論、（3）知言養氣論等三大議題之上，而以信廣來與李明輝的研究論著較具代表性。信廣來分析孟子倫理學的仁、義、禮、智、信、心等概念，也分析孟子哲學中的「義」與「心」。信廣來指出，孟子學中人之所以知「義」乃源於「心」，他以《孟子·告子上》第4及第5章為中心展開論證。我在《孟學思想史論（卷一）》第五章中，也從思想史背景，指出楊朱、墨子（479?-381?B.C.）及荀子論「義」均得其一偏，只有孟子在「義」的內在涵義、社會涵義及宇宙涵義之中建立一種動態之統一體。孟子所持義利之辨之思想史意義，亦由此彰顯無遺。¹⁸ 我的說法與信廣來之說可以互相呼應。

李明輝在2001年出版《孟子重探》一書，是哲學研究進路下的孟子學論著的重要新作。李明輝的書共有五篇論文，分論孟子工夫論、政治論與心性論，而以對《孟子·公孫丑上·2》「知言養氣」章的新論最為精彩。李明輝指出「孟子的『知言』與『養氣』這兩種工夫均以『心』為主宰，『知言』是以心定言，『養氣』是以心御氣，主要工夫均在『心』上作，其效果

Chinese Thought；第二本是 *Development of Confucius-Mencius Thought*，研究朱熹、王陽明與戴震；第三本是 *The Spirit of Confucian Thought*。第一本書已由美國史丹福大學出版：Kwong-loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought* (Stanford: Stanford University Press, 1997).

¹⁸ 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，第5章，頁111-160。

則分別表現在於『言』和『氣』上。」¹⁹ 這一段話應可視為對孟子「知言養氣」說之善解。李明輝在本書以及其他論著中析論孟子心性論，大致都採取一種「即心言心」的進路，將孟子的「心」視為具有「自我立法」能力的、自給自足的、具有自主性的「道德主體」，肯定「心」之獨立自主性。這是「內在研究進路」的一大特色。

從方法論立場言之，這種「內在研究進路」的優點在於對孟子學之諸多概念，較能進行細緻的分析，故常能發前人之所未發，例如信廣來以《孟子·告子上》第4及第5章，分析「義」源於「心」，李明輝重探《孟子·公孫丑上·2》，指出「知言」、「養氣」均以「心」為主，均有創見。但是，這種研究進路常預設概念之發展乃獨立於具體歷史情境之外，並在這項預設之上對概念進行分析。這種研究進路類似羅孚若（Arthur O. Lovejoy, 1873-1962）所謂「觀念史」（History of Ideas）研究法，²⁰ 解析哲學概念雖曲暢旁通，但因未能將概念置於概念所生之歷史情境或文化脈絡中，時或不免明察秋毫不見輿薪之病。孔孟之學皆不僅有心於解釋世界，更致力於改變世界，所以，孔孟思想中的概念雖是作為普遍命題而提出，但與時代政治及思想背景均有密切之關係。這種「內在研究法」對於孟子思想的歷史與文化的脈絡性的掌握，常有一間未達之憾。

¹⁹ 李明輝：《孟子重探》，頁39。

²⁰ Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of Ideas* (Cambridge: Harvard University Press, 1961), pp. 3-23; Arthur O. Lovejoy, "The Historiography of Ideas," in Arthur O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1948), pp.1-13, esp.13.

第二種研究進路常將孟子及其思想放在歷史或文化史脈絡中加以考慮，尤其注意分析孟子學在思想史中之浮沉變化，這種研究進路勉強可以稱為「外在研究法」，所注重的是在歷史文化脈絡中解讀孟子學的內涵。徐復觀、²¹近藤正則²²和黃俊傑²³接近於這種研究進路。這種研究進路常常將孟子思想加以「脈絡化」(Contextualization)，例如徐復觀指出，孟子的性善說是中國古代文化長期發展的結果。²⁴ 這種解釋較其他當代新儒家學者的解釋，更具有歷史意識與歷史視野。我過去研究宋代思想家對於孟子政治思想的爭辯，並探討在爭辯往返之中所蘊涵的問題。北宋以降，宋代知識份子之所以爭辯孟子政治思想的引爆點，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。從北宋初期的大環境來看，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，孟子無形中被王安石利用來爲新法運動背書，遂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

²¹ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》(臺北：臺灣商務印書館，1969)。

²² 近藤正則：〈「讀余隱之尊孟辯」に見える孟子の不尊周への對應〉，《日本中國學會報》，第33集(1981年10月)，頁101-115；近藤正則：〈王安石における孟子尊崇の特色——元豐の孟子配享と孟子聖人論を中心として〉，《日本中國學會報》，第36集(1984)，頁134-147。

²³ 黃俊傑：《孟學思想史論(卷二)》。

²⁴ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁161-164。

矢之的，引爆宋儒的孟子學爭議。²⁵

這種研究進路因為將孟子思想置於政治與歷史的具體情境之中考察，而使孟子學中的諸多概念或理念（尤其是政治思想），取得了鮮活的具體感，而不再只是抽象的概念。這種研究進路潛藏著某種未經明言的人性論預設：認為人是在具體的、特定的歷史條件之中創造歷史、進行思考活動，人不是遺世而獨立的山林逸士。這種人性論預設，就孟子學研究而言，有其相當的相應性，因為孟子生於戰國季世，他目睹各國國君「爭城以戰、殺人盈城；爭地以戰，殺人盈野」（《孟子·離婁上·14》）的悲劇景況，他痛心於「民之憔悴於虐政，未有甚於此時者也」（《孟子·公孫丑上·1》）他以全幅的生命為撥亂反正。孟子的政治思想均有其針對性與具體性。

但是，從另一方面來看，這種將孟子「脈絡化」於歷史情境中的研究進路，卻也不可持之太過，膠柱鼓瑟，刻舟求劍，以致失去了人在歷史洪流中的主動性。這種研究方法如果推至極端，就有所蔽，而難以有效地解釋孟子學中諸如「盡心」、「知性」、「知天」（《孟子·盡心上·1》），以及以「誠」感通「天之道」與「人之道」（《孟子·離婁上·12》）等具有超越性的思想內涵。²⁶

²⁵ 黃俊傑：《孟學思想史論（卷二）》，第4章〈宋儒對孟子政治思想的爭辯及其蘊涵的問題〉，頁127-190。

²⁶ 參考黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，頁3-28及181-188。

三、二十一世紀孟子學研究的新展望

我們在上文中從方法論角度，簡略回顧 20 世紀孟子學研究的兩大進路及其方法論的長處與侷限之後，可以進一步對未來的孟子學研究方法與新課題加以探討。

(1) 研究方法：內外交融

首先，從過去既有的研究成果看來，上文所說的「內在研究法」與「外在研究法」不可執其一端，而應交互為用，以求其相得益彰。我們可以以孟子政治思想研究為例，闡明這項觀點。

孟子政治思想有兩項主軸：一是「王道」，二是「民本」。我們研究孟子政治思想可以首先採取「內在研究法」，解析孟子政治思想的這兩個核心概念。但是，「王道」與「民本」實際是兩個互有關係的「概念叢」(ideas complex)，各自可以再細分為若干概念。例如「王道」政治是孟子政治思想的目標，也是自孟子以後東亞各國歷代讀書人永恆的鄉愁。孟子的「王道」政治理想，在時間上由「三代」(夏、商、周)的典範人物「堯、舜、禹」等聖王所實踐，因此，我們分析孟子的「王道」政治思想，就必須再細緻地探討。作為韋伯(Max Weber, 1864-1920)式的「理想型」(Ideal type)的「三代」與「堯舜」這兩項概念。「三代」與「堯舜」雖然是孟子所建構的理想中的「類型」，但是，卻是孟子政治思想中強有力的精神槓桿，

使孟子可以通過對三代歷史的解釋，而批判他所身處的戰國時代(403-222 B.C.)，並指引未來歷史的走向。如果我們採取「內在研究法」，對孟子政治思想體系進行細緻的概念解析，我們就對孟子政治思想的內部結構有更精確的掌握。²⁷

但是，孟子政治思想實際上是透過對三代歷史「是如何」加以重構，而提出未來歷史的「應如何」的方向。這一套政治思想體系以「民本位」為其基礎，與兩千年來東亞各國之以「君本位」為基礎的政治傳統，不僅南轅北轍，而且形同水火。明代專制帝王朱元璋（在位於 1368-1398）讀《孟子》至「革莽寇讎」之語而大怒，於明太祖洪武 3（1370）年黜孟子祠，²⁸並於洪武 27（1394）年命大學士劉三吾（1312- 1396）刪《孟子》書；²⁹明孝宗（在位於 1488-1505 年）弘治元（1488）年，皇帝在文華殿聽大學士劉機講《孟子》，講到「責難於君謂之恭，陳善閉邪謂之敬，吾君不能謂之賊」（《孟子·離婁上》）這一段，孝宗皇帝問何以不講末句。經筵講官答以不敢。皇帝說：「何害？善者可感善心，善者可懲逸志。自今不必忌諱。」³⁰德

²⁷ 關於先秦儒家的「三代」概念，參考拙作：Chun-chieh Huang, "Historical Thinking in Classical Confucianism Historical Argumentation from the Three Dynasties," in Chun-chieh Huang and Erik Zürcher eds., *Time and Space in Chinese Culture* (Leiden: E. J. Brill, 1995), pp.72-88

²⁸ 朱元璋命國子監黜孟子祠，據《明史》記載係洪武 5（1372）年事。容肇祖（元胎，1897-?）據全祖望《鮚埼亭集》及李之藻《泮宮禮樂疏》，認為應係洪武 3 年，其說較有據，參考容肇祖：〈明太祖的《孟子》節文〉，《讀書與出版》第 2 年第 4 期（上海：生活書局，1947 年 4 月），頁 16-21。

²⁹ 洪武 27（1394 年），朱元璋命大學士劉三吾修《孟子節文》（成書於 1398 年 10 月癸酉）。

³⁰ 張廷玉等：《明史》（四部備要本），卷 139，〈錢唐傳〉，頁 1b。

川時代講官為日本皇太子講《孟子》，亦以民本為禁忌。³¹兩千年來東亞儒者正面詮釋或反面批駁孟子的論著，在君主專制體制下的帝制中國或德川日本或朝鮮時代朝鮮的歷史情境中，使《孟子》成為為苦難人民伸張正義的偉大經典，召喚歷代讀書人的良心。明初的錢唐之所以上表朱元璋說：「臣為孟子死有餘榮」，³²正是孟子的歷史心魂之感召下，所發出的良心的呼喚！

但是，也正因為孟子政治思想所高標的以民為本的「王道」政治理想，與東亞專制現實落差過大，所以，孟子其人及其書，對中、日、韓各國的專制政治，都有極大的衝撞力，德川時代日本思想家對孟子政治思想就因疑懼而爭辯不已，尤其集中在（1）湯武放伐與君臣關係、（2）仁義與禮樂之辨、（3）管仲是否仁者、（4）王霸之辨、（5）人性論等五項課題之上。³³日本儒者之所以批判孟子，實因他們對將孟子政治思想置於德川

³¹ 德川時代日本皇太子和天皇皆須研讀《論語》及《孟子》。但《孟子》書中凡與皇帝專制不合者，講官在進講之際均刪除不講，16世紀日本皇室講官清原宣賢（1475-1550）在永正13（1516）年10月17日至翌年10月21日在進講《孟子》時，就指出《孟子》之中許多「御讀禁忌」，京都大學清家文庫現藏《永正鈔本宣賢自筆孟子》，共七冊，列為「國寶」，現已上網：http://ddb.libnet.kulib.kyoto_u.ac.jp/exhibit，參考井上順理：《本邦中世までにおける孟子受容史の研究》（東京：風間書房，1972），頁513。我詳查清原宣賢眉批之「御讀禁忌」共4條，見本文附錄2。

³² 孫承澤：《春明夢餘錄》（臺北：臺灣商務印書館影印四庫珍本六集224），卷9，頁9。

³³ 參看張崑將：《日本德川時代古學派之王道政治論：以伊藤仁齋與荻生徂徠為中心》，第5章〈王道政治論在德川儒學的迴響——對孟子政治思想的爭辯〉，頁219-286。

封建體制的具體歷史脈絡中思考，深感孟子對德川政治體制的顛覆性。³⁴

從以上所述看來，我們研究孟子政治思想除了採取「內在研究法」之外，還要運用「外在研究法」，探討孟子政治理想與東亞各國政治現實之互動，內外兼顧，應幾得其全貌。

（二）研究課題的新展望

現在，我們可以進而展望未來孟子學研究的新課題：

（1）東亞孟子學的同調與異趣：

孟子學研究的第一個新課題是：東亞孟子學發展中的同調與異趣。我們可以研究《孟子》東傳日韓各國之後，在當地的新轉化與新解釋及其思想史的新意義。

這項新課題的探討，乃是因為在東亞思想史發展中，儒家經典既像是中古歐洲的羊皮紙（palimpsest），也像是武器庫，並且發揮兩者的作用。我說儒家經典像是「羊皮紙」，是指近兩千年來的東亞思想界中，儒家經典的解釋者不斷地對經典提出新詮，宛似中古歐洲知識份子在珍貴的羊皮紙上寫文章，但是東亞後起的儒者又在前人解釋的基礎上別創新解，很像羊皮紙上文章的新作者擦拭羊皮紙上的舊文章另撰新作。東亞的經

³⁴ 參考黃俊傑：《德川日本論語詮釋史論》（臺北：臺大出版中心，2006），第2章〈日本儒學中的《論語》：與《孟子》對比〉，頁69-106。

典解釋者何以並如何擦拭前人在作為羊皮紙的經典上所留下的舊說？如何踵武前修，出新解於陳編？他們的經典新詮，又如何影響後人之解釋？凡此種種問題，都值得我們深究。我說儒家經典像是「武器庫」，是指東亞儒家經典解釋社群常在政治領域進行對話，例如漢代鹽鐵辯論中的賢良與文學雙方人士，引經據典均有其政治立場與動機；德川時代日本儒者爭辯孟子的湯武放伐論，更是政治立場在經典解釋上的表現。朝鮮儒者爭辯孟子「四端」與《禮記·禮運》的「七情」的所謂「四七之辯」更是對「兩班」的地位以及朝鮮的國內及對外政策均有影響。東亞解經者常將經典當作武器庫，這個庫房紫電青霜，大小武器應有盡有，他們可以隨時入乎其中，選取武器，出乎其外，以與當代政敵從事意識形態的戰爭。總之，既是羊皮紙又是武器庫的儒家經典，確實是兩千年來東亞思想變化轉折的公分母，又是溫度計。東亞近世儒者均嚮往孔孟精神原鄉，《論》、《孟》、《學》、《庸》係東亞儒者必讀之經典。《四書》中之問題如「道」、「天命」、「學」、「已發」、「未發」、「四端」、「七情」均為東亞儒者哲學思考之起點，從歷代東亞儒者對《孟子》中的問題意識及重要命題之解釋言論，我們就可以窺見日韓儒學思潮之動向、解經策略及其方法論立場。再從東亞各國的政治、社會及文化脈絡來看，所謂「儒者」在中日韓各國所扮演之角色與發揮的作用，均大不相同，³⁵所以他們對《孟子》

³⁵ Hiroshi Watababe, "Jusha, Literati and Yangban: Confucianists in Japan, China and Korea," in Tadao Umesao, Catherine C. Lewis and Yasuyuki Kurita, eds., *Japanese Civilization in Modern World V: Culturedness* (Senri Ethnological Studies 28) (Osaka: National Museum of Ethnology), pp.13-30; 渡邊浩：〈儒

也有不同的解讀角度與切入點，值得我們細加分析，進行比較。

在 21 世紀全球化新時代裡，我們如果希望將來與其他文化出身的人進行有益的對話，我們就必須深入中國以及東亞的文化情境，以東亞為研究之視野，以經典為研究之核心，以文化為研究之脈絡，既宏觀中西文化交流，又聚東亞各地文化之互動，並在上述脈絡中探討經典與價值理念之變遷及其展望。《孟子》這部書既有熾熱的現實關懷，又有超越的形上內涵，正是我們分析東亞儒學發展的重要切入點。

這個課題的領域之中，值得探索的問題甚多，僅就孟子政治思想在東亞儒學史之發展而言，至少有以下問題值得探索：

- (a) 中國歷代的孟子詮釋者如何在亂世（例如公元第 9 世紀晚唐的林慎思〔844-880〕³⁶）或大一統帝國之下（例如宋代的知識份子），重新解釋或爭辯孟子的政治思想？
- (b) 朝鮮時代的儒者如何賦孟子以新義，以適應朝鮮時代王權統一之政治現實？³⁷
- (c) 德川時代日本儒者如何詮釋孟子政治思想以因應孟

者「讀書人」兩班——儒學的「教養人」の存在型態），收入氏著：《東アゾアの王權と思想》（東京：東京大學出版會，1997），頁 115-141。

³⁶ 林慎思：《續孟子》（知不足齋叢書本）。

³⁷ 例如申教善曾以自問自答的方式提出問題云：「問齊宣王之以湯放桀武王伐紂謂臣弑其君者，其非歟？紂雖殘賊，曾為萬乘之王，則謂之一夫而加誅焉，得無迫切歟？」見申教善：《讀孟庭訓》，收入：《韓國經學資料集成》（首爾：成均館大學大東文化研究院，1998），第 45 冊，孟子十一，

子對德川幕府體制的衝擊？

(2) 孟子學中的身心關係論與修養工夫論

我在舊著《孟學思想史論》卷 2 第 2 章，對於 20 世紀中外學界關於孟子的身心關係論與修養工夫論的研究論著，已有所檢討，在既有研究論著中，以楊儒賓所著《儒家身體觀》³⁸一書最為細密詳瞻，但這個議題尚有發展空間。

包括孟子在內的東亞儒者都承認人的身體有其不完整，均有賴於「心」之指導，一般認為是孟子後學作品的馬王堆帛書《五行篇》〈經 22〉說得好³⁹：「耳目鼻口手足六者，心之役也。心曰唯，莫敢不〔唯。心曰諾，莫〕敢不〔諾。心〕曰進，莫敢不進。心曰淺，莫敢不淺。」德川時代古學派學者伊藤東涯也說：「人有是心，則有是事，有是事，則不得不由是心」，⁴⁰而 19 世紀朝鮮的實學派儒者丁若鏞更強調「心」對「身」之駕御見之於具體的行事，而不是見之於靜坐沈思之中。⁴¹東亞儒者均認為「心」之所以可以駕御「身」，而使「身體」從不完整臻於完整之關鍵，乃是因為「身」擁有流動性的「氣」貫通於人之「心」（意識）與「形」（形體），而使人的身體成為整合

頁 62。

³⁸ 同註 7，並參看本書第 7 章對此書的評介。

³⁹ 龐樸：《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，1980），頁 61。

⁴⁰ 伊藤東涯：《閒居筆錄》，收入關儀一郎編：《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1971），第 1 卷，頁 14。

⁴¹ 丁若鏞：《與猶堂全書》（首爾：民族文化文庫，1936，1960，2001），第 2 集，〈大學公議〉，卷 1，頁 10。

性之整體。孟子有「養吾浩然之氣」、「夜氣」之說，宋明儒各形各色的氣論，日本德川古學派大師伊藤仁齋云：「蓋天地之間，一元氣而已」，⁴²19世紀日本陽明學者山田球（名球，字琳卿，號方谷，1805-1877）更有「天地萬物一大氣」⁴³之說。在東亞思想史中「氣」論一系的思想光譜中，孟子最具理論之深度，尤其是「形」、「氣」與「神」、「心」之關係特別值得深入梳理，發其義蘊。

這個課題領域中，可以探索的問題如下：

- (a) 在孟子的思想世界中，「精神的身體化」或「身體的精神化」如何可能？
- (b) 在孟子的工夫論中，從「養氣」通向「知言」的理論基礎何在？
- (c) 在孟子的身心關係論中，如何以「心」定「氣」？又如何以「心」定「言」？
- (d) 孟子的「知言養氣」說，在中日韓三地經歷何種詮釋的轉折變化？中日韓儒者之詮釋言論，有何思想史的及詮釋學的意義？

(3) 全球化時代孟子思想理念的普世價值

第三個值得開發的新課題是孟子思想理念在全球化時代

⁴² 伊藤仁齋：《語孟字義》，收入井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》（東京：育成會，1901），卷之上，頁11。

⁴³ 山田球：《孟子養氣章或問圖解》（大阪：惟明堂大阪支店據東京弘道書院藏版刊印，1902），頁6，下半頁。

中的普世價值。這項課題之所以值得探討，乃是全球化固然是 21 世紀不可遏止的新潮流，但是全球化在表面的一片榮景之下，卻潛藏著巨大的不公與不義，因為「全球化」事實上是抽離並凌駕於世界各國之上的一種政治經濟工具，而不是內在於世界各國互動之中的理念。「全球化」的機制如國際貨幣基金會、世界銀行、世界貿易組織（WTO）等，莫不掌握於「全球化」的中心國家手中。處於「全球化」邊緣位置的亞、非、拉窮國與弱國，在捲入「全球化」潮流之後，更加速被剝削的悲劇，這就是為什麼每年八大工業國部長會議舉行時，常引起反「全球化」人士集會示威抗議的根本原因。

在思想領域中，全球化也使得處於全球化之「中心」位置的西歐與北美國家的價值理念，隨著政經勢力的擴張，而逐漸擴散成爲普世價值。但是，全球化的積極涵義應是世界各國政經生活的共爲一體，以及不同的價值理念的溝通對話。曾獲諾貝爾經濟學獎的哈佛大學教授 Amartya Sen（1933-）曾指出，西方知識界必須正視亞洲知識分子愈來愈重視亞洲傳統與價值觀的趨勢。他強調，今日西方知識分子與政治人物迫切需要對亞洲文化有更深刻的瞭解。⁴⁴在文明對話新時代中，西方知識界對亞洲文化應多加瞭解，我們有必要深入闡釋孟子學中諸多價值理念的普世意義，才能進行文明間的對話。

我們舉「人權」這個理念說明這項看法。「人權」這項價

⁴⁴ Amartya Sen, "Thinking about Human Rights and Asian Values," *Human Rights Dialogue*, vol. 4 (March, 1996), pp. 2-3.

值理念始於 17 世紀洛克 (John Locke, 1632-1704) 與盧梭 (J. J. Rousseau, 1712-1778) 的論述，是近代西方的價值理念，是人民與政府對抗中所獲得。誠如以撒·柏林 (Isaiah Berlin, 1909-1997) 所說，在古代世界中並沒有關於「個人自由」(individual liberty) 的清晰論述，⁴⁵但是，這並不能擴大論斷為中國文化無類似於近代西方的「人權」觀之價值理念。我過去曾以孟子思想為中心撰文指出，⁴⁶儒家文化中不但不缺乏類似近代西方的「人權」概念，而且儒家式的「人權」概念並非如近代西方之將個人與群體視為對立之敵體，而是在其博厚高明的宇宙論與人性論基礎之上，在「個人」與「群體」之間以及在「人文世界」與「自然世界」之間建立連繫性關係，較之西方式的「人權」概念更具有高度與廣度。近代西方的「人權」觀是以「權利」(right) 為中心，而中國儒家的「人權」觀可以說是以「責任」(duty) 為中心而展開的論述。近代西方的「人權」觀植根於近代西方文化中「斷裂」(rupture) 的文化之中。「個人」與「國家」在這種「斷裂」的文化中，恆處於某種對抗關係中，「權利」是「個人」向「國家」爭取而得的不可剝奪的權利；但是儒家傳統中的「人權」觀，則浸潤在古典中國文化之作為「連續性」(continuum) 的文化氛圍之中。遺憾的是，由於中華帝國規模與格局的早熟，使古代儒家如孟子所揭示的類似近代西方的「人權」理念，遭到專制體制的架空而未

⁴⁵ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), p. xl.

⁴⁶ 黃俊傑：〈儒學與人權——古典孟子學的觀點〉，收入劉述先編：《儒家思想與現代世界》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997)，頁 33-55。

能落實於現實世界之中！

除了孟子民本政治思想中所潛藏的「人權」相關理念之外，孟子學中尚有其他可以加以開發的理念，如相對「人爵」而言的「天爵」，以及與詮釋學方法論（如「以意逆志」、「他人有心，予忖度之」之提法）、生態環保思想（如「斧斤以時入山林」的提法）相關的諸多價值理念，及其在近兩千年來中、日、韓各國儒者的詮釋言論中，都值得我們深入挖掘並開發其 21 世紀的新意義。

這個課題領域中，值得探討的問題如下：

- (a) 從中日韓各國儒者對《孟子·盡心上·4》「萬物皆備於我」的詮釋討論中，透露何種東亞儒學中「人」與「自然」的關係之理論基礎？
- (b) 孟子對儒家環境倫理學⁴⁷或所謂的「深層生態學」(Deep ecology)⁴⁸的主要貢獻何在？

⁴⁷ 參考 Mary Evelyn Tucker and John Berthrong eds., *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans* (Boston: Harvard University Press, 1998).

⁴⁸ George Sessions eds., *Deep Ecology for the Twenty-first Century* (Boston and London: Shambhala, 1995).

四、結論

「沈魄浮魂不可招，遺編一讀想風標」（王安石〈讀孟子〉詩），孟子其人及其書雖已走入歷史但並未消亡，二千年來孟子思想如驚濤拍岸，呼喚著東亞知識份子的心魂，形塑東亞讀書人的人格氣象，使他們在專制帝王的肆虐之下，寫下大量的註孟釋孟的文字，成為東亞思想史的重要資產。

本文首先回顧 20 世紀中外學者有關孟子學的研究成果，指出其研究進路可分別為「內在研究法」與「外在研究法」兩大陣營，但兩者缺一不可，互為補充，互相發明。本文站在回顧既有論著的基礎之上，盱衡未來研究的新取向，建議未來的孟子學研究必須「內」「外」兼顧，庶幾既入乎其內，又出乎其外，而得其全貌。

本文建議未來孟子學研究的三個可能的方向：一、孟子思想中的身心關係論與修養工夫論；二、東亞孟子學的發展及其思想的同調與異趣；三、全球化時代孟子思想的普世價值。第一項議題是向內挖掘孟子思想的重要方向，並可與近 20 年來日益受到注目的身體哲學互相切磋。第二及第三項議題可以落實「從東亞出發思考」的策略，在 21 世紀全球化時代中，為東亞知識界取得較為紮實的發言地位，值得我們努力以赴。

※本文曾發表於《文史哲》（濟南：山東大學，2006）第 5 期，頁 20-27。

附錄 1：大陸出版之孟子研究書目（1990-2006）

- 丁冠之編：《孟子研究論文集》（濟南：山東大學出版社，1997）。
- 山東鄒城市孟子學術研究會編：《孟學研究》（濟南：山東人民出版社，1998）。
- 王生平：《曠世大儒：孟軻》，石家莊：河北人民出版社，2001）。
- 王成儒：《孟子之謎》（成都：四川教育出版社，2001）。
- 王其俊：《亞聖智慧——孟子新論》（濟南：山東人民出版社，1996）。
- 王其俊：《孟子解讀》（濟南：泰山出版社，2004）。
- 王軒編：《孟子家世》（北京：中國文史出版社，1991）。
- 王澤宣：《孟子的論辯藝術》（濟南：濟南出版社，1996）。
- 王耀輝：《孟子正道》（武漢：長江文藝出版社，2003）。
- 弗朗索瓦（François Jullien）著，宋剛譯：《道德奠基：孟子與啓蒙哲人的對話》（北京：北京大學出版社，2002）。
- 曲春禮：《孟子傳》（北京：文化藝術出版社，1996）。
- 江文思（James Behuniak Jr.）、安樂哲（Roger T. Ames）編，梁溪譯：《孟子心性之學》（北京：社會科學文獻出版社，2005）。
- 何曉明：《亞聖思辨錄：孟子與中國文化》（開封：河南大學出版社，1995）。
- 李中民：《孟子：儒家的靈魂》（瀋陽：春風文藝出版社，

1992)。

李文永著，宣德五等譯：《論語、孟子和行政學》（北京：東方出版社，2000）。

李幼蒸：《仁學解釋學：孔孟倫理學結構分析》（北京：中國人民大學出版社，2004）。

李振綱：《孟子的智慧》（石家莊：河北人民出版社，1997）。

杜敏：《趙岐、朱熹《孟子》注釋傳意研究》（北京：中國社會科學出版社，2004）。

周天瑋：《法治理想國：蘇格拉底與孟子的虛擬對話》（北京：商務印書館，2002）。

金履祥：《孟子集註考證》（北京：中華書局，1991）。

南懷瑾：《孟子旁通》（北京：國際文化出版公司，1991）。

查昌國：《孟子與《孟子》》（濟南：山東文藝出版社，2004）。

唐志龍編：《內聖外王：孟子謀略縱橫》（北京：藍天出版社，1997）。

孫英、尙玉恒：《儒家二聖》（石家莊：河北教育出版社，2004）。

徐洪興：《孟子直解》（上海：復旦大學出版社，2004）。

高專誠：《孟子通說》（太原：山西人民出版社，2004）。

張奇偉：《亞聖精蘊：孟子哲學真諦》（北京：人民出版社，1997）。

張茂澤、鄭熊：《孔孟學述》（西安：三秦出版社，2003）。

張鐵民：《人世大關懷：孟子今讀》（天津：百花文藝出版社，2001）。

- 曹堯德：《孟子傳》（石家莊：花山文藝出版社，1992）。
- 曹堯德：《樂山仁者：孟子的故事》（北京：華文出版社，1997）。
- 焦國成、龔群主編：《儒門亞聖：孟子》（北京：中國華僑出版社，1996）。
- 賀榮一：《孟子之王道主義》（北京：北京大學出版社，1993）。
- 黃繩：《從文學的角度看《孟子》》（廣東：廣東教育出版社，1992）。
- 楊大膺：《孟子學說研究》（上海：上海書店，1992）。
- 楊國榮：《孟子評傳：走向內聖之境》（南寧：廣西教育出版社，1994）。
- 楊國榮：《重回戰國：孟子新論》（南寧：廣西教育出版社，1993）。
- 楊澤波：《孟子性善論研究》（北京：中國社會科學出版社，1995）。
- 楊澤波：《孟子評傳》（南京：南京大學出版社，1998）。
- 楊澤波：《孟子與中國文化》（貴陽：貴州人民出版社，2000）。
- 董洪利、王麗萍：《亞聖的理想：孟子》（北京：中國文聯出版社，1992）。
- 董洪利：《孟子研究》（南京：江蘇古籍出版社，1997）。
- 鄒縣政協文史資料委員會編：《孟子家世》（北京：中國文史出版社 1991）。
- 翟廷晉：《孟子思想評析與探源》（上海：上海社會科學院出版社，1992）。

- 趙昌平：《孟子：匡世的真言》（上海：上海古籍出版社，1997）。
- 劉耘華：《詮釋學與先秦儒家之意義生成：論語、孟子、荀子對古代傳統的解釋》（上海：上海譯文出版社，2002）。
- 劉執中：《孟子思想體系：孟子精義選粹》（上海：上海社會科學院出版社，1992）。
- 劉培桂：《孟子與孟子故里》（北京：中國文史出版社，2001）。
- 劉鄂培：《孟子大傳》（北京：清華大學出版社，1998）。
- 劉慧宇：《戰國思想家孟子》（深圳：海天出版社，1999）。
- 黎孟德編：《四書感悟：孟子》（成都：巴蜀書社，2005）。
- 戴兆國：《心性與德性：孟子倫理思想的現代闡釋》（合肥：安徽人民出版社，2005）。
- 譚承耕：《論語孟子研究》（長沙：湖南教育出版社，1990）。
- 蘭陵：《孔孟學說之精華》（北京：新華出版社，2000）。

附錄 2：清原宣賢眉批《孟子》之「御讀禁忌」4 條

- 1、《孟子·公孫丑下·7》（卷第 4，頁 11）：「古者棺槨無度，中古棺七寸，槨稱之。自天子達於庶人，非直為觀美也，然後盡於人心。」

「自天子」三字以朱筆於左側畫一直線，並於此行上部加眉批曰：「自天子三字御讀除之。」

又於此段經文之趙岐註：「從天子至於庶人，厚薄皆然。但重累之數，牆鬻之飾有異。」「從天子」左側加朱色直線，右側批曰：「禁中□（字跡不清，疑為「講」字）說不讀之」（卷第 4，頁 12）

- 2、《孟子·滕文公上》（卷第 5，頁 3）：「吾嘗聞之矣：三年之喪，齊疏之服，餽粥之食，自天子達於庶人，三代共之。」句上眉批：「自天子三字御讀除之。」

- 3、《孟子·萬章上》（卷第 9，頁 15）：「昔者舜薦禹於天，十有七年；舜崩，三年之喪畢，禹避舜之子於陽城。」於「舜薦禹於天，十有七年；舜崩」句上加眉批曰「崩：御讀避之，下放（倣）此。」

- 4、《孟子·萬章上》（卷第 9，頁 16）：「伊尹相湯以王於天下，湯崩，太丁未立，外丙二年，仲壬四年。」於「以王於天

下，湯崩」句上加眉批曰「崩：御讀除之。」

參考書目

壹、中文著作

(一) 專書

- 于時化譯，加地伸行著：《論儒教》（濟南：齊魯書社，1993）。
- 中共中央馬克思、恩格斯、列寧、斯大林著作編譯局編：《馬克思恩格斯選集》（北京：人民出版社，1972）。
- 王夫之：《讀四書大全說》（臺北：河洛圖書出版社影印同治四年湘鄉曾氏刊本，1974）。
- 王先謙：《荀子》（四部叢刊初編縮本）。
- 王先謙：《荀子集解》（臺北：世界書局，1969）。
- 王艮：《王心齋全集》（臺北：廣文書局，1975）。
- 王陽明：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992）。
- 王爾敏：《中國近代思想史論》（臺北：作者自印，1977）。
- 王蕙：《朱子心學錄》（江戶：青藜閣明和6〔1769〕年木刻本）。
- 王懋竑：《朱子年譜》（臺北：臺灣商務印書館，1977 臺一版，人人文庫特 127）。
- 北京編譯社譯，福澤諭吉著：《文明論概略》（北京：商務印書館，1995）。
- 司馬光：《溫國文正司馬公文集》，收入余允文：《尊孟辨》（守山閣叢書本）（上海：商務印書館，1937）。
- 甘懷真：《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（臺北：臺大出版中心，2004）。
- 白珽：《湛淵靜語》（知不足齋叢書本）。
- 成中英編：《本體與詮釋》（北京：生活·讀者·新知三聯書局，2000）。

- 朴知誠：《潛冶集》，卷 10，《劄錄—論語》，收入《韓國經學資料集成》（首爾：成均館大學大東文化研究院，1998）。
- 朱自清：《經典常談》（影印民國 31 年原刊本）（臺北：漢京文化事業有限公司，1983）。
- 朱舜水：《朱舜水集》（北京：中華書局，1980）。
- 朱熹：《朱子全書》（上海與合肥：上海古籍出版社與安徽教育出版社，2002）。
- 牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1963、1976）。
- 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1968、1973）。
- 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1979）。
- 艾柯等著，王宇根譯：《詮釋與過度詮釋》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1997）。
- 何冠彪：《明末清初學術思想研究》（臺北：臺灣學生書局，1991）。
- 何晏注，邢昺疏：《論語注疏》（臺北：臺灣古籍出版社，2001）。
- 何晏集解，皇侃義疏，鮑廷博校：《論語集解義疏》（臺北：藝文印書館影印知不足齋叢書本，1966）。
- 余英時：《中國知識階層史論》（臺北：聯經出版事業公司，1980）。
- 李明輝：《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》（臺北：臺大出版中心，2005）。
- 李明輝：《孟子重探》（臺北：聯經出版事業公司，2001）。
- 李明輝：《康德倫理學與孟子道德思考之重建》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994）。
- 李明輝：《儒家視野下的政治思想》（臺北：臺大出版中心，2005）。
- 李明輝編：《中國經典詮釋傳統（二）：儒學篇》（臺北：臺大出版中心，2004）。
- 李明輝編：《孟子思想的哲學探討》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995）。
- 李明輝編：《儒家經典詮釋方法》（臺北：臺大出版中心，2004）。
- 李春生：《東遊六十四日隨筆》（福州：美華書局，1896）。

- 李清良：《中國闡釋學》（長沙：湖南師範大學出版社，2001）。
- 李魁平等譯，溝口雄三著：《日本人視野中的中國學》（北京：中國人民大學出版社，1996）。
- 李綱：《梁谿集》（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986）。
- 邢昺：《論語注疏》（臺北：中華書局據阮刻本校刊，1966）。
- 阮元：《學經室集》（四部叢刊初編縮本）。
- 劭廷采：《思復堂文集》（杭州：浙江古籍出版社，1987）。
- 周光慶：《中國古典解釋學導論》（北京：中華書局，2002）。
- 屈萬里：《尚書今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1969）。
- 屈萬里：《書備論學集》（臺北：開明書局，1969）。
- 屈萬里：《詩經釋義》（一）（臺北：華岡出版部，1967）。
- 林宏濤譯，Paul Ricoeur 著：《詮釋的衝突》（臺北：桂冠圖書公司，1995）。
- 林慎思：《續孟子》（知不足齋叢書本）。
- 林羅山：《林羅山文集》（京都：京都史蹟會編纂，1979）。
- 胡寅：《斐然集》（臺北：臺灣商務印書館景印四庫全書珍本，1969-1970）。
- 范曄撰，王先謙集解：《後漢書》（長沙虛受堂刊本）（臺北：藝文印書館影印）。
- 韋政通編：《中國哲學辭典》（臺北：大林出版社，1981）。
- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（香港：東方人文學會，1966-1974年修訂再版）。
- 唐君毅：《說中華民族之花果飄零》（臺北：三民書局，1974，1989）。
- 孫希旦：《禮記集解》（北京：中華書局，1989）。
- 孫承澤：《春明夢餘錄》（臺北：臺灣商務印書館影印四庫珍本六集224）。
- 孫詒讓：《墨子閒詁》（北京：中華書局，1986）。
- 徐世虹譯，大庭修著：《江戶時代日本秘話》（北京：中華書局，

- 1997)。
- 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1969）。
- 徐復觀：《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1975）。
- 徐復觀：《兩漢思想史》（卷二）（臺北：臺灣學生書局，1976）。
- 徐復觀：《兩漢思想史》（卷三）（臺北：臺灣學生書局，1979）。
- 徐復觀：《徐復觀文錄選粹》（臺北：臺灣學生書局，1980）。
- 徐復觀：《無慚尺布裏頭歸——徐復觀最後日記》（臺北：允晨文化出版公司，1987）。
- 徐復觀：《儒家政治思想與民主自由人權》（臺北：八十年代出版社，1979）。
- 徐復觀：《學術與政治之間》（臺北：臺灣學生書局，1980）。
- 真德秀撰，劉承輯：《論語集編》（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1983）。
- 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998）。
- 馬一浮：《復性書院講錄》（臺北：廣文書局，1971）。
- 馬非百註釋：《鹽鐵論簡注》（北京：中華書局，1984）。
- 馬超等譯，湯淺泰雄著：《靈肉探微》（北京：中國友誼出版社，1990）。
- 馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋》（北京：中華書店，1989）。
- 高田貞治編著：《論語文獻·註釋書》（東京：春堂陽書店，1937）。
- 高明士：《戰後日本的中國史研究》（臺北：明文書局，1996）。
- 張立文編：《退溪書節要》（北京：中國人民大學，1989）。
- 張光直：《中國青銅時代》（臺北：聯經出版事業公司，1983）。
- 張廷玉等：《明史》（四部備要本）。
- 張岱：《四書遇》（杭州：浙江古籍出版社，1985）。
- 張栻：《南軒先生孟子說》（臺灣尊德堂，1959）。
- 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，1983）。
- 張崑將：《日本德川時代古學派之王道政治論：以伊藤仁齋、荻

- 生徂徠為中心》（臺北：臺大出版中心，2004）。
- 張崑將：《德川日本「忠」「孝」概念的形成與發展》（臺北：臺大出版中心，2004）。
- 張載：《張載集》（臺北：里仁書局，1981）。
- 張學鋒譯，野村浩一著：《近代日本的中國認識》（北京：中央編譯出版社，1999）。
- 戚印平等譯，大庭修著：《江戶時代中國典籍流播日本之研究》（杭州：杭州大學出版社，1998）。
- 啟彥譯，宮崎滔天著：《三十三年之夢》（臺北：帕米爾書店，1984）。
- 郭慶藩：《校正莊子集釋》（臺北：世界書局，1974）。
- 陳澧：《東塾讀書記》（臺北：臺灣商務印書館，1967 臺一版，人人文庫）。
- 陳川譯，張隆溪著：《道與邏各斯》（成都：四川人民出版社，1998）。
- 陳少明編：《經典與解釋》（廣州：廣東人民出版社，1999）。
- 陳立：《公羊義疏》（四部備要本）。
- 陳昭瑛：《臺灣文學與本土化運動》（臺北：正中書局，1988）。
- 陳昭瑛：《臺灣詩選注》（臺北：正中書局，1996年）。
- 陳昭瑛：《臺灣與傳統文化》（臺北：臺大出版中心，2005年增訂再版）。
- 陳昭瑛：《臺灣儒學：起源、發展與轉變》（臺北：正中書局，2000）。
- 陳昭瑛：《儒家美學與經典詮釋》（臺北：臺大出版中心，2005）。
- 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）。
- 陳瑋芬等譯，子安宣邦著：《東亞儒學：批判與方法》（臺北：臺大出版中心，2004）。
- 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983）。
- 陳榮捷：《朱學論集》（臺北：學生書局，1982）。

- 陳榮捷：《宋明理學之概念與歷史》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996）。
- 陸九淵：《陸九淵集》（臺北：里仁書局，1981）。
- 勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1981、2001）。
- 彭國翔、張肇譯，Herbert Fingarette 著：《孔子：即凡而聖》（南京：江蘇人民出版社，2002）。
- 湯一介：《和而不同》（瀋陽：遼寧人民出版社，2001）。
- 焦循：《毛詩補疏》，收入晏炎吾等點校：《清人說詩四種》（武昌：華中師範大學出版社，1986）。
- 焦循：《雕菰集》（百部叢書集成本）。
- 程樹德：《論語集釋》（北京：中華書局，1990）。
- 程顥、程頤：《二程集》（北京：中華書局，2004）。
- 黃宗羲：《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985）。
- 黃俊傑：《德川日本《論語》詮釋史論》（臺北：臺大出版中心，2006）。
- 黃俊傑：《中國孟學詮釋史論》（北京：中國社科文獻出版社，2004）。
- 黃俊傑：《孟子》（臺北：東大圖書公司，1992）。
- 黃俊傑：《孟子思想史論》（卷一）（臺北：東大圖書公司，1991）。
- 黃俊傑：《孟子思想史論》（卷二）（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997，2000）。
- 黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2004）。
- 黃俊傑編：《東亞儒學研究的回顧與展望》（臺北：臺大出版中心，2005）。
- 黃俊傑：《儒學傳統與文化創新》（臺北：東大圖書公司，1983、1986）。
- 黃俊傑編：《中日《四書》詮釋傳統初探》（上）（臺北：臺大出版中心，2004）。
- 黃俊傑編：《中日《四書》詮釋傳統初探》（下）（臺北：臺大出版中心，2004）。

- 黃俊傑編：《東亞儒者的四書詮釋》（臺北：臺大出版中心，2005）。
- 黃俊傑編：《中國文化新論：思想篇——理想與現實》（臺北：聯經出版事業公司，1982）。
- 黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》（臺北：臺大出版中心，2004）。
- 黃俊傑編：《天道與人道》（臺北：聯經出版事業公司，1982）。
- 黃俊傑編：《孟子思想的歷史發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995）。
- 黃俊傑編：《傳統中華文化與現代價值的激盪與調融》（一）（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2002）。
- 黃俊傑編：《傳統中華文化與現代價值的激盪》（北京：社會科學文獻出版社，2002）。
- 黃俊傑編：《傳統中華文化與現代價值的激盪與調融》（二）（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2002）。
- 楊伯峻：《春秋左傳注》（臺北：源流出版社，1982）。
- 楊時：《龜山集》（臺北：臺灣商務印書館，1973）。
- 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）。
- 楊儒賓等編：《中國古代思維方式探索》（臺北：正中書局，1996）。
- 楊儒賓編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993）。
- 聖嚴法師：《明末佛教研究》（臺北：法鼓事業公司，2000）。
- 董洪利：《古籍的闡釋》（遼寧：教育出版社，1993）。
- 趙士林譯，溝口雄三著：《中國的思想》（北京：中國社會科學出版社，1995）。
- 趙岐注：《孟子》（四部叢刊初編）。
- 趙園：《明清之際士大夫研究》（北京：北京大學出版社，1999）。
- 趙翼：《孟子淺說》，收入《韓國經學資料集成》（首爾：成均館大學大東文化研究院，1988）。
- 劉向：《說苑》（四部叢刊初編縮本）。

- 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1982）。
- 劉述先編：《儒家思想在現代東亞：中國大陸與臺灣篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000）。
- 劉述先編：《儒家思想與現代世界》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997）。
- 劉萍：《津田左右吉研究》（北京：中華書局，2004）。
- 劉寶楠：《論語正義》（新校標點本）（北京：中華書局，1985）。
- 歐陽修：《歐陽文忠公文集》（四部叢刊初編縮本）。
- 蔣義斌：《漢代春秋經傳對決策制定的影響》，國科會研究計畫編號：NSC 86-2411-H-034-011，1998年8月25日修訂。
- 鄭吉雄：《易圖象與易詮釋》（臺北：臺大出版中心，2004）。
- 鄭齊斗：《霞谷集》，收入《韓國文集叢刊》（首爾：景仁文化社，1995年）第160輯，卷13至卷19。
- 歷史月刊雜誌社：《歷史月刊·「大變局時代知識分子的士與隱」專輯》1996年4月號（臺北：歷史月刊雜誌社，1996）。
- 蕭公權：《中國政治思想史》（臺北：聯經出版事業公司，1980）。
- 錢穆：《中國近三百年學術史》（臺北：臺灣商務印書館，1980）。
- 錢穆：《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998）。
- 蕩益智旭：《中庸直指補註》，收入《四書蕩益解》（南投：中台山佛教基金會，1997）。
- 蕩益智旭著，江謙補註：《論語點睛補註》，收入《四書蕩益解》（南投：中台山佛教基金會，1997）。
- 戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震全書》（北京：清華大學出版社，1991）。
- 薛瑄：《讀書錄》（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1983）。
- 龐樸：《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，1980）。
- 嚴紹謨編撰：《日本藏宋人文集善本鈎沉》（杭州：杭州大學出版社，1996）。

- 蘇轍：《孟子解》（《指海》第一集，守山閣叢書本）。
- 蘇轍：《樂城集》（四部叢刊初編縮本）。
- 顧炎武：《原抄本日知錄》（臺北：明倫出版社，1970）。
- 顧頡剛編著：《古史辨》（香港：太平書局據樸社 1931 年版重印）。

（二）論文

- 子安宣邦：〈伊藤仁齋與「人的時代」的《論語》解——「知天命」說〉，收入子安宣邦著，陳瑋芬譯：《東亞儒學：批判與方法》（臺北：臺大出版中心，2004），頁 37-53。
- 方克濤：〈英美學界對於中國經典詮釋傳統之研究：回顧與展望〉，收入黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》（臺北：臺大出版中心，2004），頁 221-262。
- 王爾敏：〈「中國」名稱溯源及其近代詮釋〉，收入氏著：《中國近代思想史論》（臺北：作者自印，1977），頁 441-480。
- 史樹青：〈談「飲食考古」〉，《考古與文物》，1984 年，第 6 期。
- 朱漢民：〈言·意·理：朱熹的《四書》詮釋方法：語言——文獻〉，《孔子研究》（濟南：孔子基金會），2004 年第 5 期，頁 73-80。
- 池田知久：〈馬王堆漢墓帛書《五行篇》所見之身心問題〉，收入楊儒賓編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993），頁 327-352。
- 何冠彪：〈論明遺民子弟的出任〉，收入氏著：《明末清初學術思想研究》（臺北：學生書局，1991）。
- 余英時：〈古代知識階層的興起與發展〉，收入氏著：《中國知識階層史論》（臺北：聯經出版事業公司，1980），頁 4-108。
- 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。
- 吳光明：〈莊子的身體思維〉，收入楊儒賓編：《中國古代思想中的氣論與身體觀》。
- 吳展良：〈符合於聖人之心：朱子以生命解經的中心目標〉，《新宋學》第3期（上海：上海復旦大學，2004）。
- 吳展良：〈朱子之鬼神論述義〉，宣讀於「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統第七次學術研討會」（廣州：中山大學，2001年6月23日）。
- 吳展良：〈朱子世界觀的基本特質〉，發表於「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」國際學術研討會（臺北：臺灣大學，2004年3月14-15日）。
- 吳展良：〈朱子理氣論新詮：以朱子對北宋經典之詮釋為中心〉，宣讀於「中國的經典詮釋傳統第十次學術研討會」（臺北：臺灣大學，2002年12月）。
- 吳展良：〈聖人之書與天理的普遍性：論朱子的經典詮釋之前提假設〉，《臺大歷史學報》第33期（2004年6月），頁71-95。
- 宋淑萍：〈孟子集註補正〉，《書目季刊》第11卷第1期（1977年6月），頁63-82。
- 李明輝：〈中央研究院「當代儒學主題研究計畫」概述〉，《漢學研究通訊》，總76期（2000年11月），頁564-571。
- 李明輝：〈朱子的〈仁說〉及其與湖湘學派的辯論〉，《中國詮釋學》第1期（濟南：山東人民出版社，2003年10月），頁63-87。
- 李明輝：〈李春生與儒家思想〉，收入劉述先編：《儒家思想在現代東亞：中國大陸與臺灣篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000），頁229-254。
- 李明輝：〈轉化抑或對話？——李春生所理解的中國經典〉，收入李明輝編：《中國經典詮釋傳統（二）：儒學篇》（臺北：臺大出版中心，2004），頁299-338。

- 李紹強：〈中國古代的節日飲食〉，《中國農史》1990年第1期（南京：南京農業大學，1990），頁105-110。
- 李瑄：〈清初五十年間明遺民群體之嬗變〉，《漢學研究》23卷1期（2005年6月），頁291-324。
- 李濟：〈跪坐蹲居與箕踞〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第24本（1953年），頁283-301。
- 周光慶：〈朱熹經典解釋方法論初探〉，《華中師範大學學報》第2期（1993年）。
- 林義正：〈論中國經典詮釋的目的與方法——以《春秋》的詮釋為例〉，《臺大哲學論評》第32期（2006年10月），頁1-44。
- 林義正：〈論中國經典詮釋的兩個基型：直釋與旁通——以《易經》的詮釋為例〉，《哲學論評》第31期（2006年3月），頁35-75。
- 林麗月：〈故國衣冠：鼎革易服與明清之際的遺民心態〉，《臺灣師大歷史學報》第30期（2002年6月），頁39-56。
- 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。
- 容肇祖：〈明太祖的《孟子節文》〉，《讀書與出版》第2年第4期（上海：生活書局，1947年4月），頁16-21。
- 徐中舒：〈耒耜考〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第二本第一分（1930年）。
- 張崑將：〈朱子對《論語·顏淵》「克己復禮」章的詮釋及其繼起爭議〉，收入黃俊傑編：《中日《四書》詮釋傳統初探》（上）（臺北：臺大出版中心，2004），頁159-212。
- 張寶三：〈字義訓詁與經典詮釋之關係〉，《清華學報》新32卷1期（2002年6月），頁47-63。
- 張寶三：〈唐代儒者解經之一側面——《五經正義》解經方式析論〉，《中國哲學》第24輯（瀋陽，2002年4月），

頁 467-533。

- 張寶三：〈漢代章句之學論考〉，《臺大中文學報》第 14 期（2001 年 5 月），頁 35-76。
- 張寶三：〈論訓詁學研究與儒家注疏之關係〉，收入林慶彰編：《經學研究論叢》第十輯（臺北：臺灣學生書局，2002），頁 123-134。
- 張寶三：〈儒家經典詮釋傳統中注與疏之關係〉，收入《「孔學與二十一世紀」國際學術研討會論文集》（臺北：國立政治大學文學院，2001 年 10 月）。
- 梁濤：〈朱熹對「慎獨」的誤讀及其在經學註釋中的意義〉，《哲學研究》2004 年第 3 期（北京），頁 48-53。
- 連橫：〈致林子超先生書〉，《雅堂文集》（臺灣文獻叢刊第 208 種）（臺北：臺灣銀行，1964）。
- 陳昭瑛：〈「通」與「儒」：荀子的通變觀與經典詮釋問題〉，收入李明輝編：《儒家經典詮釋方法》（臺北：臺大出版中心，2004），頁 183-203。
- 陳英善：〈蕩益智旭思想的特質及其定位問題〉，《中國文哲研究集刊》第 8 期（臺北：中央研究院文哲研究所，1996 年 3 月），頁 227-256。
- 陳瑋芬：〈自我的客體化與普遍化—近代日本的「東洋」論及隱匿其中的「西洋」與「支那」〉，《中國文哲研究集刊》18 期（2001 年 3 月），頁 367-419。
- 勞思光：〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉，《中國文哲研究集刊》創刊號（1991 年 3 月），頁 89-116。
- 湯一介：〈「道始于情」的哲學詮釋——五論創建中國解釋學問題〉，《學術月刊》（上海）2001 年第 7 期，頁 40-44。
- 湯一介：〈三論創建中國解釋學的問題〉，《中國文化研究》（北京：北京語言文化大學），2000 年夏之卷，頁 16-20。
- 湯一介：〈再論創建中國解釋學問題〉，《中國社會科學》2000 年第 1 期，頁 83-90。

- 湯一介：〈能否創建中國的解釋學？〉，《學人》第13輯（南京：江蘇文藝出版社，1998年3月）。
- 湯一介：〈關於僧肇注《道德經》問題——四論創建中國解釋學問題〉，《學術月刊》（上海）2000年第7期，頁22-25。
- 程劍華：〈古代農業與祖國醫學的食物療法〉，《農業考古》，1984年第2期，頁370-380。
- 閔宗殿：〈我國飲食結構的回顧與思考〉，《中國農史》，1991年第2期，頁59-66。
- 黃俊傑：〈山田方谷對孟子養氣說的解釋〉，收入氏著：《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2004），頁241-264。
- 黃俊傑：〈中國傳統歷史思想中的時間概念及其現代啟示〉，收入黃俊傑編：《傳統中華文化與現代價值的激盪與調融》（二）（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2002），頁3-28。
- 黃俊傑：〈伊藤仁齋對《論語》的解釋：東亞儒家詮釋學的一種類型〉，《中山人文學報》第15期（高雄：國立中山大學，2002年10月），頁21-44，收入氏著：《德川日本《論語》詮釋史論》（臺北：臺大出版中心，2006），第4章，頁107-144。
- 黃俊傑：〈朱子對孔子「吾道一以貫之」的詮釋及其所引起的批判〉，《法鼓人文學報》創刊號（2004年7月），頁19-38。
- 黃俊傑：〈宋儒對孟子政治思想的爭辯及其蘊涵的問題〉，《孟學思想史論》（卷二）（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997），第四章，頁127-190。
- 黃俊傑：〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉，《臺大歷史學報》第28期（2001年12月），頁193-206。
- 黃俊傑：〈東亞近世儒學思潮的新動向——戴東原、伊藤仁齋與丁茶山對孟學的解釋〉，收入氏著：《儒學傳統與文化

- 創新》（臺北：東大圖書公司，1983、1986），頁 77-108。
- 黃俊傑：〈東亞儒學史的新視野：儒家詮釋傳統研究芻議〉，收入氏著：《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2004），頁 1-38。
- 黃俊傑：〈張岱對古典儒學的解釋——以《四書遇》為中心〉，「明清之際中國文化的轉變與延續」研討會宣讀論文，國立中央大學共同學科，1990 年 5 月。
- 黃俊傑：〈從中日儒家思想史脈絡論「經典性」的涵義〉，《中國哲學史》（北京：中國哲學史學會）第 2 期（2002 年 5 月），頁 35-47。
- 黃俊傑：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，收入氏著：《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2004），頁 39-72。
- 黃俊傑：〈傳統中國的思維方式及其價值觀：歷史回顧與未來展望〉，收入黃俊傑編：《傳統中華文化與現代價值的激盪》（北京：社會科學文獻出版社，2002），頁 19-42。
- 黃俊傑：〈傳統中國的思維方式及其價值觀〉，收入黃俊傑編：《傳統中華文化與現代價值的激盪》（一）（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002），頁 3-30。
- 黃俊傑：〈論中國經典中「中國」概念的涵義及其在近世日本與現代臺灣的轉化〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 3 卷第 2 期（2006 年 12 月）。
- 黃俊傑：〈儒家論述中的歷史敘述與普通理則〉，收入氏著：《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2004），頁 73-104。
- 黃俊傑：〈儒學與人權——古典孟子學的觀點〉，收入劉述先編：《儒家思想與現代世界》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997），頁 33-55。
- 黃展岳：〈漢代人的飲食生活〉，《農業考古》1982 年第 1 期，頁 71-80。

- 黃源盛：〈唐律不應得罪的當代思考〉，收入高明士編：《東亞傳統教育與法制研究（二）——唐律諸問題》（臺北：臺大出版中心，2005），頁 3-66。
- 楊愛國：〈漢畫像石中的庖廚圖〉，《考古》1991 年第 11 期，頁 1023-1031。
- 楊儒賓：〈《易經》與理學的分派〉，收入洪漢鼎主編：《中國詮釋學》（第二輯）（濟南：山東人民出版社，2004），頁 158-182。
- 楊儒賓：〈朱子的格物補傳所衍生的問題〉，《史學評論》第 5 期（1983 年），頁 133-172。
- 楊儒賓：〈葉適與荻生徂徠〉，收入張寶三、楊儒賓編：《日本漢學研究初探》（臺北：臺大出版中心，2004），頁 109-138。
- 楊儒賓：〈論孟或六經—近世東亞儒家思想史上兩種類型的回歸經典運動〉，《清華學報》新 32 卷 1 期（2003 年 10 月），頁 87-115。
- 楊儒賓：〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，《漢學研究》19 卷 1 期（2001 年 6 月），頁 103-136。
- 萬言：〈文孝梨洲先生議諡議〉，收入《黃宗羲全集》，第 11 冊。
- 趙園：〈明清之際遺民學述論片〉，《社會科學戰線》（長春：吉林省社會科學院）1995 第 5 期，頁 156-164。
- 齊思和：〈周代錫命禮考〉，收入氏著：《中國史探研》（臺北：弘文館出版社影印，1985），頁 50-66。
- 劉子健：〈岳飛，從史學史和思想史來看〉，《中國學人》第二期（1970 年 9 月），頁 43-58。
- 劉子健：〈儒教國家の二層的性格について〉，《東方學》第 20 輯（1960 年 6 月），頁 119-125。
- 劉紀曜：〈公與私—忠的倫理內涵〉，收入黃俊傑編：《天道與人道》（臺北：聯經出版事業公司，1982），頁 171-207。

- 劉紀曜：〈仕與隱——傳統中國政治文化的兩極〉，收入黃俊傑編：《中國文化新論：思想篇——理想與現實》（臺北：聯經出版事業公司，1982），頁 289-343。
- 劉笑敢：〈經典詮釋中的兩種內在定向及其外化——以王弼《老子注》與郭象《莊子注》為例〉，《中國文哲研究集刊》第 26 期（臺北：中研院中國文哲研究所，2005），頁 287-319。
- 劉新春：〈王夫之「夷夏之說」的精神內核〉，《船山學刊》（長沙：湖南省社會科學界聯合會）2003 年第 4 期，頁 18-21。
- 蔣年豐：〈從思孟學派與荀子對內聖外王的詮釋論形氣的角色與意涵〉，楊儒賓編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993），頁 369-392。
- 蔡振豐：〈蕩益和尚對四書的詮釋〉，收入《廖蔚卿教授八十壽慶論文集》（臺北：里仁書局，2003），頁 479-502。
- 鄭毓瑜：〈流亡的風景——〈遊後樂園賦〉與朱舜水的遺民書寫〉，《漢學研究》20 卷 2 期（2002 年 12 月），頁 1-28。
- 錢穆：〈朱子學流行韓國考〉，《新亞學報》第 12 卷（1997 年 8 月），頁 1-69。
- 錢穆：〈從朱子論語注論程朱孔孟思想歧異〉，原刊於《清華學報》新 4 卷 2 期，頁 50-73，後收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998），第 4 冊，頁 263-310。
- 錢穆：〈孟子在齊威王時先已遊齊考〉，收入《先秦諸子繫年》（香港：香港大學出版社，1956），上冊，頁 314-317。
- 錢穆：〈靈魂與心〉，《靈魂與心》收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998），第 46 冊，頁 1-16。
- 蕩益智旭：〈八不道人傳〉，收入《靈峰蕩益宗論》（上）（京都：中文出版社，1972 年據享保 8[1723]年刊本影印）。
- 蕩益智旭：〈西方合論序〉，收入《靈峰蕩益宗論》（下）（京都：中文出版社，1972 年據享保 8[1723]年刊本影印）。
- 戴君仁：〈「人心惟危道心惟微」申義〉，收入氏著：《梅園論

- 學續集》（臺北：藝文印書館，1974），頁 205-209。
- 戴君仁：〈「不得於言勿求於心不得於心勿求於氣」別解〉，《孔孟月刊》第 7 卷第 3 期（1986 年 6 月、11 月），頁 14。
- 羅香林：〈唐代三教講論考〉，收入羅香林：《唐代文化史》（臺北：臺灣商務印書館，1974），頁 159-176。
- 饒宗頤：〈三教論及其海外移殖〉，收入《選堂集林·史林》（下）（臺北：明文書局，1982），頁 1207-1248。
- 顧頡剛：〈詩經在春秋戰國間的地位〉，收入顧頡剛編著：《古史辨》（香港：太平書局據樸社 1931 年版重印），第三冊，下，頁 366-367。

貳、日、韓著作

（一）專書

- 丁若鏞：《孟子要義》，氏著：《與猶堂全書》，收入《韓國經學資料集成》（首爾：成均館大學大東文化研究院，1988）。
- 丁若鏞：《與猶堂全書》，收入《韓國經學資料集成》（首爾：成均館大學大東文化研究院，1988）。
- 丁若鏞：《論語古今註》，氏著：《與猶堂全書》，收入《韓國經學資料集成》（首爾：成均館大學大東文化研究院，1988）。
- 上田正昭編：《人と思想・津田左右吉》（東京：三一書房，1974）。
- 丸山真男：《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1976）。
- 久米訂齋：《晚年謾錄》，收入關儀一郎編：《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1971），第二卷。
- 大室幹雄：《アジアタム頌—津田左右吉の生と情調》（東京：新曜社，1983）。
- 大濱皓：《朱子哲學》（東京：東京大學出版會，1983）。
- 大鹽中齋：《洗心洞劄記》，收入《佐藤一齋·大鹽中齋》（日

- 本思想大系・46) (東京：岩波書店，1983)。
- 子安宣邦：《方法としての江戸》(東京：ペリかん社，2000)。
- 子安宣邦：《伊藤仁齋の世界》(東京：ペリかん社，2004)。
- 小野澤精一、福永光司、山井湧編：《氣の思想——中國における自然觀と人間觀の展開》(東京：東京大學出版會，1978)。
- 山井湧：《明清思想史の研究》(東京：東京大學出版會，1980)。
- 山田球：《孟子養氣章或向圖解》(大阪：惟明堂大阪支店據東京弘道書院藏版刊印，1902)。
- 山田準編：《山田方谷全集》(東京：明德出版社，2000)。
- 山鹿素行：《山鹿素行全集》(東京：岩波書店，1942)。
- 山鹿素行：《山鹿語類》，收入井上哲次郎、蟹江義丸共編：《日本倫理彙編：古學派上》(東京：育成會，1903)。
- 中江藤樹：《藤樹先生全集》(東京：岩波書店，1940)。
- 井上哲次郎：《日本古學派之哲學》(東京：富山房，1915)。
- 井上順理：《本邦中世までにおける孟子受容史の研究》(東京：風間書房，1972)。
- 内藤湖南：《内藤湖南全集》(東京：筑摩書局，1944)。
- 木村英一：《孔子と論語》(東京：創文社，1971)。
- 木村英一博士頌壽紀念會編：《中國哲學の展望と摸索》(東京：創文社，1976)。
- 加地伸行：《儒教とはなにか》(東京：中央公論社，1990)。
- 加賀榮治：《中國古典解釋史：魏晉篇》(東京：勁草書房，1964)。
- 市川安司：《朱子哲學論考》(東京：汲古書院，1985)。
- 市川浩：《身體——東洋の身體論の試み——》(東京：青土社，1984、1992)。
- 市川浩：《精神としての身體》(東京：勁草書房，1975、1991)。
- 申教善：《讀孟庭訓》，收入《韓國經學資料集成》(首爾：成均館大學大東文化研究院，1998)。
- 伊藤仁齋：《童子問》，收入家永三郎等校注：《近世思想家文

- 集》（東京：岩波書店，1966，1981）。
- 伊藤仁齋：《語孟字義》，收入井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》（東京：育成會，1901）。
- 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）。
- 伊藤東涯：《閒居筆錄》，收入關儀一郎編：《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1971）。
- 池田知久：《馬王堆漢墓帛書五行篇研究》（東京：汲古書院，1993）。
- 竹內好：《方法としてのアジア》，收入《竹內好全集》（東京：筑摩書房，1981）。
- 西島蘭溪：《讀孟叢鈔》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973），第13卷。
- 佐野公治：《四書學史の研究》（東京：創文社，1988）。
- 佐藤一齋：《言志錄》，收入《佐藤一齋・大鹽中齋》（日本思想大系・46）（東京：岩波書店，1980）。
- 李滉：《朱子書節要序》，《陶山全書》3（漢城：退溪學研究院，1988，《退溪學叢書》）。
- 李滉：《星湖疾書》，收入《韓國經學資料集成》（首爾：成均館大學大東文化研究院，1988）。
- 貝塚茂樹：《中國古代の傳承》（東京：中央公論社，1976）。
- 岩橋遵成：《徂徠研究》（東京：關書房，1934）。
- 東京大學東洋文化研究所編：《アジアの將來像》（東京：東京大學出版會，2003）。
- 松川健二：《宋明の儒語》（東京：汲古書院，2000）。
- 松川健二編：《論語の思想史》（東京：汲古書院，1994）。
- 近藤正則：《程伊川の《孟子》の受容と衍義》（東京：汲古書院，1996）。
- 金謹行：《論語劄疑》，收入《韓國經學資料集成》（首爾：成均館大學校大東文化研究院，1988）。

- 阿部吉雄：《日本朱子學と朝鮮》（東京：東京大學出版會，1965，1975）。
- 津田左右吉：《津田左右吉全集》（東京：岩波書店，1965）。
- 原念齋：《先哲叢談》（江戸：慶元堂、擁萬堂，文化13〔1816〕年刊本）。
- 家永三郎：《津田左右吉の思想史的研究》（東京：岩波書店，1972）。
- 宮川透：《近代日本思想の構造》（東京：東京大學出版會，1988）。
- 宮崎市定：《論語の新研究》（東京：岩波書局，1975）。
- 島田虔次：《朱子學と陽明學》（東京：岩波書店，1967，1984）。
- 栗田直躬：《中國上代思想の研究》（東京：岩波書店，1948）。
- 栗田直躬：《中國思想における自然と人間》（東京：岩波書店，1996）。
- 荒木見悟：《明代思想研究——明代における儒教と佛教の交流》（東京：創文社，1972）。
- 荒松雄等編集：《岩波講座世界歴史》（東京：岩波書店，1969）。
- 荻生徂徠：《孟子識》，收入《甘雨亭叢書》（天保間日本板滄氏刊本）第五集。
- 荻生徂徠：《論語徵》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973）。
- 荻生徂徠：《辨名》，收入《荻生徂徠》（東京：岩波書店，日本思想大系36，1978，1982）。
- 荻生徂徠：《護園一筆》，收入《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978）。
- 渡邊浩：《東アジアの王權と思想》（東京：東京大學出版會，1997）。
- 湯淺泰雄：《身體——東洋的身體論の試み——》（東京：創文社，1977、1986）。
- 溝口雄三：《中國の公と私》（東京：研文出版，1995）。
- 溝口雄三：《中國前近代思想の曲折と展開》（東京：東京大學

- 出版會，1980)。
- 溝口雄三：《方法としての中國》(東京：東京大學出版會，1989)。
- 照井全都：《論語解》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》(東京：鳳出版，1973)。
- 增淵龍夫：《歴史家の同時代史的考察について》(東京：岩波書店，1983)。
- 豊島豊洲：《論語新註》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》(東京：鳳出版，1973)。
- 藤塚鄰：《論語總說》(東京：國書刊行會，1949、1988)。

(二) 論文

- 戸田豊三郎：〈宋代大學篇表章始末〉，《東方學》第21輯(1961年)。
- 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。
- 加藤常賢：〈公私考〉，《歴史學研究》第96號(1942年2月)，頁1-13。
- 貝塚茂樹：〈威儀——周代貴族生活の理念とその儒教化〉，收入氏著：《中國古代の傳承》(東京：中央公論社，1976)，頁365-381。
- 宮城公子：〈幕末儒學史の視野〉，《日本史研究》232(1981年12月)，頁1-29。
- 橋本敬司：〈中國思想における身體——王陽明の身體知——〉，《廣島大學文學部紀要》，Vol. 59 (December, 1999)，頁22-41。
- 近藤正則：〈「讀余隱之尊孟辯」に見える孟子の不尊周への對應〉，《日本中國學會報》第33集(1981年10月)，頁101-115。
- 近藤正則：〈王安石における孟子尊崇の特色——元豐の孟子配享と孟子聖人論を中心として〉，《日本中國學會報》

- 第36集（1984年），頁134-147。
- 栗田直躬：〈「公」と「私」〉，收入氏著：《中國思想における自然と人間》（東京：岩波書店，1996），頁188-206。
- 栗田直躬：〈學と教との觀念——上代ツナの典籍に於いて〉，收入氏著：《中國上代思想の研究》（東京：岩波書店，1948），頁147-242。
- 溝口雄三：〈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〉，《中國前近代思想の曲折と展開》（東京：東京大學出版會，1980年），頁283-331。
- 溝口雄三：〈中國における公私概念の展開〉，《思想》，第699號（1980年3月），收入溝口雄三：《中國の公と私》（東京：研文出版，1995）。
- 溝口雄三：〈中國の「公、私」〉，收入氏著：《中國の公と私》（東京：研文出版，1995），頁42-90。
- 溝口雄三：〈中國の「心」〉，《文學》，第56卷第6號（1988年6月）。
- 荒木見悟：〈智旭の思想と陽明學——ある佛教心學者の歩んだ道——〉，收入氏著：《明代思想研究》（東京：創文社，1972），頁354-371。
- 今井弘濟、安積覺：〈舜水先生行實〉，收入《朱舜水集》（北京：中華書局，1980）。
- 山井湧：〈明末清初思想についての一考察〉，《東京支那學報》，第11號（1965年6月）。
- 子安宣邦：〈「東亞」概念と儒學〉，收入《「アジア」はどう語られてきたか：近代日本のオリエンタリズム》（東京：藤原書店，2003年4月），頁171-198。
- 市川安司：〈朱晦庵の理一分殊解〉，收入氏著：《朱子哲學論考》（東京：汲古書院，1985），頁69-86。
- 市川安司：〈朱子哲學に見える「知」の一考察——《大學章句》「致知」の注を中心にして〉，收入氏著：《朱子哲學

- 論考》（東京：汲古書院，1985），頁 29-68。
- 市川安司：〈論語集注に見える「天」の解釋〉、〈孟子集注「盡心」の解釋について〉及〈中庸章句の「誠」〉，收入氏著：《朱子哲學論考》（東京：汲古書院，1985），頁 113-180。
- 雫石礦吉：〈父は子の為に隠し子は父の為に隠す〉，《宇野哲人先生白壽祝賀紀念東洋學論叢》（東京：宇野哲人先生白壽祝賀紀念會，1975），頁 511-527。
- 松本雅明：〈後漢の逃避思想〉，《東方學報》（東京：1941年 12 月），第 12 冊之 3，頁 64-98。
- 神樂岡昌俊：〈後漢の逸民〉，收入木村英一博士頌壽紀念會編：《中國哲學の展望と摸索》（東京：創文社，1976），頁 333-346。
- 西川靖二：〈「公」の思想——《呂氏春秋》における統一原理について〉，《中國學志》屯號（1988 年），頁 1-14。
- 西田太一郎：〈公私觀念の展開と私人の意義〉，《支那學》第 9 卷第 1 號（1937 年 7 月），頁 87-106。
- 西嶋定生：〈東アジアの形成〉，《日本の社會文化》（1）（東京：講談社，1973）。
- 西嶋定生：〈東アジア世界の形成——總說——〉，收入《岩波講座『世界歷史』》，第四卷（東京：岩波書店，1970）。
- 西嶋定生：〈六-八世紀の東アジア〉，收入《岩波講座『日本歷史』》，第二卷（東京：岩波書店，1962）。
- 石田一郎：〈徳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。
- 相良亨：〈日本の「心」〉，《文學》56 卷 6 號（1988 年 6 月），頁 246-262。
- 丁若鏞：〈大學公議〉，收入氏著：《與猶堂全書》（首爾：民族文化文庫，1936、1960、2001）。
- 渡邊浩：〈儒者・讀書人・兩班——儒學的「教養人」の存在形

- 態〉，收入氏著：《東アジアの王權と思想》（東京：東京大學出版會，1997），頁 115-141。
- 藤澤東暎：〈原聖志〉，收入關儀一郎編：《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978）。
- 藤澤東暎：〈思問錄〉，收入關儀一郎編：《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978）。
- 麓保孝：〈大學を中心としてみたる宋代儒學〉，《支那學研究》第 3 號（1949 年），頁 269-309。
- 澤田多喜男：〈先秦における公私の觀念〉，《東海大學紀要（文學部）》第 25 輯（1976 年），頁 1-8。
- 增淵龍夫：〈日本の近代史學史における中國と日本（I）—津田左右吉の場合〉，收入氏著：《歴史家の同時代史的考察について》（東京：岩波書店，1983）。

參、英文著作

（一）專書

- Allinson, Robert A. ed., *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots* (Hong Kong: Oxford University Press, 1989).
- Berlin, Isaiah, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969).
- Berlin, Judith, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en* (New York: Columbia University Press, 1980).
- Buxbaum, David C. and Frederick W. Mote eds., *Transition and Permanence: Chinese History and Culture: A Festschrift in Honor of Dr. Hsiao Kung-ch'üan* (Hong Kong: Cathay Press Limited., 1972).
- Cassirer, Ernst, tr. by Susanne Langer, *Language and Myth* (New York: Harper & Row, 1946).
- Chan, Hok-lam and Wm. Theodore de Bary eds., *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion under the Mongols* (New

- York: Columbia University Press, 1982).
- Chan, Wing-tsit ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986).
- Chan, Wing-tsit, "The Evolution of the Neo-Confucian Concept of *Li* Principle," *Tsing-hua Journal of Chinese Studies*, N.S; Vol.2 (Feb., 1962).
- Chan, Wing-tsit, *Chu Hsi: Life and Thought* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1987).
- Chang, K. C. ed., *Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspectives* (New Haven: Yale University Press, 1977).
- Chow, Kai-wing, On-cho Ng and John B. Henderson eds., *Imagining Boundaries: Changing Confucian Doctrines, Texts, and Hermeneutics* (Albany, NY: State University of New York Press, 1999).
- de Bary, Wm. Theodore, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Mind of Learning of the Mind-and-Heart* (New York: Columbia University Press, 1981).
- de Bary, Wm. Theodore, *The Message of the Mind in Neo-Confucianism* (New York: Columbia University Press, 1989).
- Fingarette, Herbert, *Confucius: the Secular as Sacred* (New York: Harper & Row, Publishers, 1972).
- Huang, Chun-chieh and Erik Zürcher eds., *Time and Space in Chinese Culture* (Leiden: E. J. Brill, 1995).
- Huang, Chun-chieh and John B. Henderson eds., *Notions of Time in Chinese Historical Thinking* (Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, 2006).
- Huang, Chun-chieh, *Mencian Hermeneutics: A History of Interpretations in China* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2001).
- Ivanhoe, Philip J., *Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mencius and Wang Yang-ming* (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1990).

- Jaspers, Karl, *The Origin and Goal of History* (New Haven: Yale University Press, 1953).
- Johnson, Mark, *Metaphors We Live By* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1980).
- Johnson, Mark, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1987).
- LaCapra, Dominick, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1983).
- Lee, Thomas H. C. eds., *The New and the Multiple: Sung Senses of the Past* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2004).
- Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Being: A Study of the History of Ideas* (Cambridge: Harvard University Press, 1961).
- Makeham, John, *Transmitters and Creators: Chinese Commentators and Commentaries on the Analects* (Cambridge and London: Harvard University Asia Center, 2003).
- Martinich, A. P. ed., *The Philosophy of Language* (New York: Oxford University Press, 1996).
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phenomenology of Perception* (London: Routledge & Kegan Paul, 1962).
- Mote, Frederick W., *Intellectual Foundations of China* (Cambridge, Mass: The Colonial Press, Inc., 1971).
- Plato, *Phaedo* in Paul Friedländer, *Plato: The Dialogues: Second and Third Periods*, tr. from the German by Hans Meyerhoff (Princeton: Princeton University Press, 1970).
- Richards, I. A., *Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definition* (Westport, Conn.: Hyperion Press, Inc., 1930).
- Sessions, George eds., *Deep Ecology for the Twenty-first Century* (Boston and London: Shambhala, 1995).
- Shun, Kwong-loi, *Mencius and Early Chinese Thought* (Stanford: Stanford University Press, 1997).
- Spence, Jonathan D. and John E. Wills, Jr. eds., *From Ming to Ch'ing: Conquest, Region, and Continuity in Seventeenth-century*

- China* (New Haven and London: Yale University Press, 1979).
- Treagold, Donald W., *The West in Russia and China: Religious and Secular Thought in Modern Times* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).
- Tu, Ching-i ed., *Classics and Interpretations: the Hermeneutic Traditions in Chinese Culture* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2000).
- Tucker, Mary Evelyn and John Berthrong eds., *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans* (Boston: Harvard University Press, 1998) .
- Umesao, Tadao, Catherine C. Lewis and Yasuyuki Kurita, eds., *Japanese Civilization in Modern World V: Cultured-ness* (Senri Ethnological Studies 28) (Osaka: National Museum of Ethnology).
- Van Zoeren, Steven, *Poetry and Personality: Reading Exegesis and Hermeneutics in Traditional China* (Stanford: Stanford University Press, 1991).
- Wakeman, Frederic Jr. & Carolyn Grant eds., *Conflict and Control in Late Imperial China* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1975).
- Wakeman, Frederic Jr., *The Fall of Imperial China* (Berkeley University of California Press, 1976).
- Wright, Arthur F. ed., *The Confucian Persuasion* (Stanford: Stanford University Press, 1960).
- Wu, Kuang-ming, *On Chinese Body Thinking: A Cultural Hermeneutics* (Leiden: E. J. Brill, 1997).
- Wu, Kuang-ming, *On Metaphoring: A Cultural Hermeneutics* (Leiden: E. J. Brill, 2001).
- Wu, Kuang-ming, *On the "Logic" of Togetherness: A Cultural Hermeneutics* (Leiden: E. J. Brill, 1998).
- Yuasa, Yasuo, *The Body: Toward an Eastern Mind-body Theory*, edited by Thomas P. Kasulis; translated by Nagatomo Shigenori, Thomas P. Kasulis (Albany: State University of New York

Press, 1987).

Zhang, Longxi, *The Tao and the Logos: Literary Hermeneutics, East and West* (Durham: Duke University Press, 1992) ·

Zhang, Longxi, *Mighty Opposites: From Dichotomies to Difference in the Comparative Study of China* (Stanford: Stanford University Press, 1998).

Zito, Angela and Tani E. Barlow eds., *Body, Subject and Power in China* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

(二) 論文

“Symposium on Chinese Studies and the Discipline,” *Journal of Asian Studies*, XXIII:4 (Aug., 1964), pp. 505-538; XXIV:1 (Nov., 1964), pp. 109-114.

Ames, Roger T., “The Meaning of Body in Classical Chinese Philosophy,” in Thomas P. Kasulis with Roger T. Ames and Wimal Dissanayake eds., *Self as Body in Asian Theory and Practice* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1993), pp. 157-178.

Berthrong, John, “Expanding the Tao: Chu Hsi’s Commentary on the Ta-hsüeh,” in Ching-i Tu ed., *Classics and Interpretations: the Hermeneutic Traditions in Chinese Culture* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2000), pp. 3-21.

Chan, Wing-tsit, “Chu Hsi and Yüan Neo-Confucianism,” in Hok-lam Chan and Wm. Theodore de Bary eds., *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion Under the Mongols* (New York: Columbia University Press, 1982), pp.197-232.

Chan, Wing-tsit, “Chu Hsi’s Completion of Neo-Confucianism,” in *Etudes Song in Memoriam Etienne Balazs*, editées par Françoise Aubin, Série II, # I (Paris: Mouton & Co. and École Pratique des Hautes Études, 1973), pp.73-80.

Chan, Wing-tsit, “Neo-Confucianism: New Ideas in Old Terminologies,” *Philosophy East and West*, 17:1-4 (Jan., 1967), pp.15-35.

- Chan, Wing-tsit, "On *Chin-ssu Lu* and its Commentaries," in Wing-tsit Chan tr., *Reflections on Things at Hand* (Princeton: Princeton University Press, 1967), pp. 323-358.
- Chan, Wing-tsit, "The Evolution of the Neo-Confucian Concept of *Li* Principle," *Tsing-hua Journal of Chinese Studies*, N.S; vol.2 (Feb., 1962), pp.123-149.
- Cheng, Chung-ying, "The *Daxue* at Issue: An Exercised of Onto-Hermeneutics (On Interpretation of Interpretations)," in Ching-i Tu ed., *Classics and Interpretations: the Hermeneutic Traditions in Chinese Culture* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2000), pp. 23-44.
- Ching, Julia, "The Goose Lake Monastery Debate (1175)," *Journal of Chinese Philosophy*, 1 (1974), pp.161-178.
- Chow, Kai-wing, "Between Canonicity and Heterodoxy: Hermeneutical Moments of the Great Learning (*Ta-hsueh*)," in Kai-wing Chow, On-cho Ng, John B. Henderson eds., *Imagining Boundaries: Changing Confucian Doctrines, Texts, and Hermeneutics* (Albany, NY: State University of New York Press, 1999), pp. 147-163.
- Chow, Kai-wing, "Between Sanctioned Change and Fabrication: Confucian Canon (*Ta-hsüeh*) and Hermeneutical Systems Since the Sung." in Ching-i Tu ed., *Classics and Interpretations: the Hermeneutic Traditions in Chinese Culture* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2000), pp. 45-67.
- Dennerline, Jerry, "Fiscal Reform and Local Control," in Frederic Wakeman Jr. & Carolyn Grant eds., *Conflict and Control in Late Imperial China* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1975), pp. 86-120.
- Herderson, John B., "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. 71-84.
- Herman, Jonathan R., "To Know the Sages Better than They Knew

- Themselves: Chu Hsi's Romantic Hermeneutics," in Ching-i Tu ed., *Classics and Interpretations: the Hermeneutic Traditions in Chinese Culture* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2000), pp. 215-225.
- Huang, Chun-chieh, "Time' and 'Supertime' in Chinese Historical Thinking," in Chun-chieh Huang and John B. Henderson eds., *Notions of Time in Chinese Historical Thinking* (Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, 2006), pp. 19-44.
- Huang, Chun-chieh, "Contemporary Chinese Study of Mencius in Taiwan," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, December 2004, Vol. IV, No. 1, pp. 151-166.
- Huang, Chun-chieh, "Historical Thinking in Classical Confucianism Historical Argumentation from the Three Dynasties," in Chun-chieh Huang and Erik Zürcher eds., *Time and Space in Chinese Culture* (Leiden: E. J. Brill, 1995), pp.72-88
- Huang, Chun-chieh, "Mencius' Hermeneutics of Classics," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. 1, No. 1 (December, 2001), pp.15-30
- Huang, Chun-chieh, "The Philosophical Argumentation by Historical Narration in Sung China: The Case of Chu Hsi," in Thomas H. C. Lee eds., *The New and the Multiple: Sung Senses of the Past* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2004), pp. 107-120.
- Huang, Chun-chieh, and Erik Zürcher, "Cultural Notions of Time and Space in China," in Chun-chieh Huang and Erik Zürcher eds., *Time and Space in Chinese Culture* (Leiden: E. J. Brill, 1995), pp. 3-14.
- Huang, Chun-chieh, tr. by Scott Cook, "A New Perspective in the History of East Asian Confucianism: Some Reflections on Confucian Hermeneutics," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. II, No. 2 (June, 2003), pp. 235-260 °
- LaCapra, Dominick, "History, Reading, and Critical Theory," *American Historical Review*, Vol. 100, No.3 (June, 1995),

- pp.799-828.
- LaCapra, Dominick, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," *History and Theory*, XIX: 3(1980), pp.245-276.
- Lao, Sze-kwang, "On Understanding Chinese Philosophy: An Inquiry and a Proposal," in Robert A. Allinson ed., *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots* (Hong Kong: Oxford University Press, 1989), pp.265-293;
- Levey, Matthew Arnold, "Chu Hsi Reading the Classics: Reading to Taste the *Tao*—'This Is a Pipe,' After All," in Ching-i Tu ed., *Classics and Interpretations: the Hermeneutic Traditions in Chinese Culture* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2000), pp. 245- 271.
- Liu, James T. C. "How Did A Neo-Confucian School Become the State Orthodoxy?" *Philosophy East and West*, 23:4 (Oct., 1973) pp. 483-505.
- Liu, Ts'an-yan and Judith Berlin, "The Three Teachings in the Mongol-Yuan Period," in Hoklam Chan and William T. de Bary eds., *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion Under the Mongols* (N. Y.: Columbia University Press, 1982), pp.479-512.
- Mandelbaum, Maurice, "The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy," *History and Theory*, Beihaft 5 (1965), pp. 33-66, esp. pp. 38-40.
- Tu, Wei-ming, "The Creative Tension Between *Jen* and *Li*," *Philosophy East and West*, 18:1-2, (Jan.-April, 1968), pp.29-38.
- Tu, Wei-ming, "Towards an Understanding of Liu Yin's Confucian Eremitism," in Hok-lam Chan and Wm. Theodore de Barry eds., *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion Under the Mongols* (N. Y.: Columbia University Press, 1982), pp.197-232.
- Watababe, Hiroshi, "Jusha, Literati and Yangban: Confucianists in Japan, China and Korea," in Tadao Umesao, Catherine C. Lewis and Yasuyuki Kurita, eds., *Japanese Civilization in Modern World V: Culturedness* (Senri Ethnological Studies

- 28) (Osaka: National Museum of Ethnology, 1990), pp.13-30.
- Yoshio, Abe, “The Characteristics of Japanese Confucianism,” *Acta Asiatica*, 5 (Tokyo: Toho Gakkai, 1973), pp.1- 21 °

《論語》篇章索引

- | | |
|-------------------------------|----------------------------|
| 學而·1/5, 9, 287, 288, 293, 309 | 先進·12/285 |
| 學而·2/18 | 顏淵·1/9, 202, 305, 310, 321 |
| 學而·12/5, 9 | 顏淵·9/13 |
| 為政·1/297 | 顏淵·12/310 |
| 為政·2/310 | 子路·13/309 |
| 為政·4/203, 287, 293, 368 | 憲問·35/293 |
| 八佾·5/50 | 憲問·38/166 |
| 里仁·8/284 | 憲問·43/368 |
| 里仁·9/163, 253 | 衛靈公·1/287, 310 |
| 里仁·15/253, 256, 290 | 衛靈公·3/253, 263, 287, 290 |
| 雍也·1/136 | 衛靈公·7/166 |
| 雍也·3/287 | 衛靈公·15/310 |
| 雍也·6/13 | 衛靈公·31/287 |
| 述而·2/287 | 季氏·9/287 |
| 述而·3/287 | 季氏·16/287, 310 |
| 述而·6/163, 253, 290 | 陽貨·4/13 |
| 述而·7/310 | 陽貨·8/287 |
| 述而·20/287 | 陽貨·10/347 |
| 泰伯·7/285 | 微子·6/166 |
| 泰伯·13/166 | 微子·7/166 |
| 子罕·14/50 | 子張·7/290 |
| 子罕·30/290 | |

《孟子》篇章索引

- | | |
|---|-----------------------|
| 梁惠王上·1/408 | 離婁上·14/147, 425 |
| 梁惠王上·3/363, 364 | 離婁上·27/6, 203 |
| 梁惠王上·5/147 | 離婁下·3/209 |
| 梁惠王上·6/147 | 萬章上·4/22, 352 |
| 梁惠王上·7/147, 348, 364 | 萬章下·1/167 |
| 梁惠王下·3/348 | 萬章下·8/23, 357 |
| 梁惠王下·5/9, 20, 348 | 告子上·3/14, 18, 20, 417 |
| 梁惠王下·10/358, 372 | 告子上·6/15 |
| 梁惠王下·11/358 | 告子上·35/417 |
| 公孫丑上·1/425 | 盡心上·1/358, 425 |
| 公孫丑上·2/238, 375, 377, 392,
394, 422, 423 | 盡心上·4/436 |
| 公孫丑上·3/148 | 盡心上·13/358 |
| 滕文公上·1/345, 358 | 盡心上·32/349 |
| 滕文公下·2/349 | 盡心上·35/395, 396, 405 |
| 滕文公下·9/361 | 盡心下·14/148 |
| 離婁上·1/147, 358, 425 | 盡心下·25/358 |
| 離婁上·12/425 | |

名詞索引

一劃

一以貫之, 9, 40, 103, 107, 108,
124, 125, 163, 253, 254, 255,
256, 257, 258, 259, 260, 262,
263, 264, 266, 269, 270, 271,
272, 273, 274, 275, 276, 277,
290, 301, 329

二劃

七情, 117, 118, 119, 121, 420,
430
人心, 8, 45, 96, 118, 142, 155,
171, 212, 222, 258, 261, 265,
302, 307, 308, 313, 314, 315,
316, 317, 321, 353, 390, 391,
408, 411, 442
人性論, 98, 131, 358, 424, 425,
428, 435
人欲, 5, 9, 10, 202, 290, 299, 308,
313, 314, 316, 317, 318, 408
人權, 81, 145, 434, 435, 436

三劃

大學, 17, 25, 30, 36, 37, 40, 44,
45, 47, 50, 59, 60, 72, 76, 83,
84, 86, 89, 94, 97, 99, 100, 104,

112, 128, 150, 159, 182, 194,
195, 202, 205, 207, 213, 215,
221, 247, 260, 263, 264, 265,
266, 267, 270, 273, 282, 283,
298, 299, 300, 305, 307, 326,
329, 336, 337, 347, 362, 364,
374, 387, 399, 409, 412, 413,
414, 416, 422, 427, 428, 431,
432, 434, 437, 438, 439, 440,
441

工夫論, 111, 216, 220, 238, 249,
369, 420, 422, 432, 433, 437

四劃

中庸, 8, 18, 19, 40, 44, 84, 201,
236, 261, 267, 273, 279, 282,
291, 293, 297, 298, 299, 300,
307, 313, 315, 319
五行篇, v, 206, 224, 232, 235,
254, 380, 432
內在論的批判, 255, 266, 271
公私領域, 418
天人合一, 96, 203, 236
天下, 2, 8, 9, 15, 78, 120, 139,
141, 142, 146, 147, 152, 157,
160, 165, 166, 168, 174, 181,
188, 191, 192, 193, 194, 195,
204, 224, 242, 243, 258, 261,
264, 265, 266, 267, 268, 271,

272, 273, 274, 279, 289, 300,
302, 305, 307, 309, 315, 319,
352, 357, 358, 379, 386, 393,
395, 400, 405, 407, 408, 410,
411, 412, 413, 414, 416, 418,
424, 442
天命, 7, 8, 11, 17, 40, 45, 109,
141, 142, 143, 144, 203, 281,
286, 288, 292, 293, 294, 295,
296, 303, 329, 368, 430
天理, 5, 6, 9, 10, 90, 95, 96, 120,
202, 203, 258, 269, 289, 295,
299, 308, 310, 313, 314, 316,
317, 318, 390, 408, 410, 411,
412, 413, 414, 415, 416, 418
心性論, 65, 77, 118, 234, 393,
420, 422
文化認同, 106
王道, 52, 76, 77, 78, 133, 141,
361, 363, 364, 374, 420, 426,
428, 440
王道政治論, 52, 76, 77, 78, 420,
428
王霸之辨, 139, 140, 428

五劃

主體性, 22, 46, 56, 66, 82, 83,
109, 110, 145, 146, 161, 199,
202, 234, 239, 242, 244, 355,
357
功利倫理, 403
四七之辯, 117, 120, 430
四書, ii, iii, iv, 1, 3, 4, 6, 8, 10, 11,
12, 14, 18, 19, 20, 24, 41, 51,
63, 73, 84, 85, 103, 104, 105,

127, 138, 148, 152, 200, 255,
257, 279, 280, 281, 282, 283,
284, 291, 293, 296, 297, 298,
299, 300, 301, 302, 303, 306,
310, 318, 319, 323, 324, 330,
334, 335, 337, 338, 339, 340,
354, 369, 375, 412, 430, 441
四端, 40, 117, 118, 119, 121, 199,
235, 259, 313, 420, 430
本然之性, 17, 18, 289

六劃

全球化, vii, 29, 56, 420, 431, 433,
434, 437
存心, 267, 388, 411
宇宙論, 7, 82, 90, 95, 214, 249,
318, 380, 393, 435
朱子語類, 5, 19, 22, 24, 238, 254,
257, 260, 262, 263, 264, 278,
282, 297, 328, 353, 356, 376,
387, 389, 391, 411

七劃

克己復禮, 9, 200, 202, 274, 305,
306, 307, 309, 310, 311, 312,
313, 317, 318, 319, 320, 321
呂氏春秋, 152, 191, 195, 210,
221, 249, 399
身心一如, 216, 236
身體的精神化, vi, 206, 216, 433
身體思維, 225, 226, 227, 228,
229, 231, 238, 248
身體政治論, 193, 194, 211
身體觀, 111, 112, 128, 190, 196,

197, 200, 201, 205, 213, 214,
219, 220, 221, 223, 224, 225,
227, 231, 232, 233, 234, 235,
237, 239, 241, 245, 247, 248,
420, 432

八劃

忠恕, 103, 270, 272, 273, 274,
276, 291
東亞一體論, 35
東亞儒學, i, ii, iii, vi, 1, 11, 27, 29,
30, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40,
41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 50,
53, 55, 65, 66, 67, 102, 103,
105, 109, 129, 161, 164, 166,
201, 305, 306, 312, 324, 325,
326, 327, 357, 375, 376, 380,
385, 390, 392, 431, 436
直釋, 60, 75
知言, 63, 234, 336, 375, 376, 377,
378, 379, 380, 383, 384, 385,
386, 388, 392, 393, 394, 422,
423, 433

九劃

政治認同, 149

十劃

致良知, 64, 269, 312, 389
修身, 2, 195, 199, 205, 206, 207,
211, 212, 213, 214, 237, 267,
401, 406
旁通, 60, 75, 423, 439
格物致知, 104, 265, 266, 267,

269, 273, 283, 387

格物窮理, 263

氣一元論, 392, 393

氣質之性, 15, 16, 17, 18, 111,
118

浩然之氣, 212, 214, 377, 378,
380, 381, 387, 393, 433

十一劃

情境性, 403

淮南子, 152, 221, 234, 312, 367,
372

理一分殊, 5, 98, 263, 264, 265,
388

脫亞論, 35, 36

十二劃

集義, 64, 234, 376, 377, 378, 379,
384, 385, 387, 388, 389, 390,
392, 394

十三劃

詮釋傳統, i, ii, iii, 24, 38, 57, 58,
59, 65, 67, 69, 74, 75, 80, 84,
85, 86, 87, 88, 94, 102, 110,
121, 122, 126, 128, 129, 131,
132, 133, 134, 148, 156, 160,
306, 324, 327, 330
道心, 118, 307, 308, 313, 314,
315, 316, 317, 321
道義倫理, 403

十四劃

實學, iv, 45, 75, 77, 78, 126, 207,
310, 318, 320, 321, 329, 432
精神的身體化, vi, 216, 433

十五劃

窮理, 263, 264, 269, 271, 282,
377, 388
論語, i, iii, 2, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12,
14, 18, 31, 40, 41, 43, 44, 45,
46, 50, 51, 66, 77, 84, 92, 103,
104, 106, 107, 109, 110, 116,
121, 123, 124, 125, 132, 134,
136, 137, 138, 141, 143, 145,
146, 149, 151, 152, 153, 154,
158, 163, 166, 167, 197, 198,
200, 201, 202, 203, 217, 246,
251, 253, 254, 255, 256, 257,
258, 259, 260, 261, 263, 266,
271, 273, 277, 279, 281, 282,
283, 284, 285, 286, 287, 288,
289, 290, 291, 292, 293, 294,
295, 296, 297, 300, 302, 303,
305, 306, 307, 308, 309, 310,
311, 315, 318, 319, 320, 321,

323, 324, 327, 328, 329, 330,
331, 332, 333, 334, 335, 336,
337, 338, 339, 340, 341, 347,
368, 369, 372, 405, 428, 429,
439, 441

踐形觀, 233

養氣, 63, 111, 112, 213, 375, 376,
377, 378, 380, 381, 382, 383,
384, 385, 386, 387, 388, 392,
393, 394, 422, 423, 433

十六劃

整體論的批判, 108, 255, 265,
266, 277
興亞論, 35, 36

十七劃

隱喻式思維, 240

二十三劃

體用, 6, 8, 12, 13, 90, 115, 270,
272, 313, 314
體知, 247, 249

人名索引

B

Barlow, Tani E., 194, 219, 240,
248
Berlin, Isaiah, 435
Berthrong, John, 99, 436

C

Cassirer, Ernst, 240

D

d'Arc, Jeanne, 244
de Bary, William Theodore, 187
Descartes, René, 216, 222
Dilthey, Wilhelm, 98

E

Eco, Umberto, 346

F

Foucault, Michel, 240

H

Heidegger, Martin, 247
Henderson, John B., 71, 97, 98
Herman, Jonathan R., 98, 99

J

Jaspers, Karl, 131
Johnson, Mark, 188, 208, 232

K

Kant, Immanuel, 419

L

Lacapa, Dominick, 22
Levey, Matthew Arnold, 98
Locke, John, 435
Lovejoy, Arthur O., 423

M

Macartney, Lord George, 194
Makeham, John, 124, 323
Merleau-Ponty, Maurice, v, 226,
247, 249

N

Neville, Robert C., 223, 231
Nietzsche, Friedrich Wilhelm,
247

P

Phlipon, Manon Jeanne, 245

Plato, 216, 221, 222

R

Richards, Ivor Armstrong, 421

Ricoeur, Paul, 20

Rousseau, J. J., 435

S

Schleiermacher, Friedrich, 98

Schwartz, Benjamin I., 128, 213

Sen, Amartya, 434

V

Van Zoeren, Steven, 24

W

Weber, Max, 426

Z

Zito, Angela, 194, 219, 240, 248

二劃

丁茶山／丁若鏞, 17, 18, 163,
207, 305, 306, 307, 308, 309,
311, 312, 313, 314, 315, 316,
317, 318, 320, 321, 339, 416,
432

三劃

上田正昭, 31

丸山真男, 150, 409

丸山敏秋, 223

大室幹雄, 31

大鹽中齋／平八郎, vi, 53, 113,
155, 215, 216

子安宣邦, 11, 32, 35, 42, 47, 48

山田方谷, 213, 376, 392, 393,
433

山崎闇齋, 54, 121, 149, 150

山鹿素行, 53, 54, 105, 113, 142,
149, 335

四劃

中山城山, 52

中井履軒, 104, 105, 202, 336

中江藤樹, 23, 53, 113, 201, 211

尹惇, 125

五井蘭州, 105, 336

仇兆鰲, 173

今井弘濟, 48, 177

元仁宗, 10

內藤湖南, 33

公子卓, 402

太宰春臺, 51

孔子, 7, 8, 9, 15, 18, 19, 45, 50,
51, 64, 74, 77, 103, 106, 107,
108, 109, 119, 121, 125, 126,
136, 138, 140, 141, 143, 146,
147, 149, 150, 151, 152, 153,
155, 158, 163, 166, 167, 178,
197, 198, 200, 201, 202, 211,
222, 246, 253, 254, 255, 257,
258, 260, 262, 263, 264, 266,
269, 272, 273, 274, 276, 277,
283, 284, 285, 286, 288, 289,
290, 291, 292, 293, 294, 295,

296, 297, 300, 302, 303, 309,
310, 311, 319, 321, 329, 330,
341, 345, 350, 368, 369, 374,
386, 405

少連, 167

文天祥, 170

方克濤, 59

毛奇齡, 334, 391

王夫之, 120, 148, 180, 334, 412

王引之, 137, 138

王充, 123

王安石, 139, 160, 407, 424, 437

王艮, 312

王廷相, 90

王弼, 3, 12, 72, 123

王陽明／守仁, v, 64, 108, 133,
135, 187, 205, 212, 247, 255,
266, 267, 268, 269, 270, 271,
277, 280, 282, 289, 290, 300,
301, 302, 354, 355, 356, 376,
388, 389, 390, 393, 420, 422

王爾敏, 42, 43, 156, 157

王龍溪, 202

五劃

加賀榮治, 62

加藤常賢, 397

包咸／子良, 137

司馬光, 140, 407, 408

司馬炎, 169

司馬遷, 92, 167

市川安司, 18, 264, 265

甘懷真, 80, 81, 82, 83, 84

石田秀實, 223

石奢, 402

六劃

伊東藍田, 51

伊藤仁齋／維楨, 11, 12, 17, 18,
37, 41, 51, 52, 76, 77, 78, 90,
103, 104, 105, 110, 123, 126,
149, 152, 153, 154, 155, 156,
163, 202, 206, 212, 257, 283,
323, 326, 329, 336, 415, 416,
418, 420, 428, 433

伊藤東涯, 90, 149, 150, 206, 207,
214, 215, 432

全祖望, 172, 391, 427

吉田松陰, 53, 113

夷逸, 167

安樂哲, 189, 222, 438

安積覺, 48, 177

成渾／牛溪, 117, 118

朱元璋, 427

朱世傑, 39

朱自清, 350, 351

朱張, 167

朱舜水／之瑜, v, 48, 49, 165,
175, 176, 177, 178, 179, 183,
184, 185

朱漢民, 19

朱曉海, 225

朱熹／晦庵／朱子, ii, iii, iv, 1, 2,
3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13,
14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21,
22, 24, 25, 37, 39, 40, 44, 45,
50, 52, 54, 63, 71, 72, 73, 74,
94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 103,

104, 105, 106, 107, 108, 113,
116, 117, 118, 120, 123, 124,
125, 127, 134, 135, 140, 149,
159, 163, 168, 187, 188, 193,
202, 203, 211, 215, 238, 253,
254, 255, 256, 257, 258, 259,
260, 261, 262, 263, 264, 265,
266, 267, 268, 269, 270, 271,
272, 273, 276, 277, 278, 280,
282, 283, 289, 291, 292, 294,
295, 297, 299, 301, 302, 306,
307, 308, 310, 312, 313, 314,
315, 316, 317, 318, 320, 321,
326, 328, 329, 330, 333, 350,
353, 354, 356, 364, 368, 369,
376, 377, 386, 387, 388, 389,
391, 394, 407, 408, 410, 411,
412, 415, 422, 439
江謙, 284, 285, 289
池田知久, 224
牟宗三, 16, 187, 265, 421
竹內好, 46
西田太一郎, 398
西島蘭溪, 354
西嶋定生, 36

七劃

何晏, 123, 124, 137, 257, 258,
289, 328
佐久間太華, 51
佐久間象山, 32
佐藤一齋, 155, 156, 215, 336,
392
伯夷, 167
余允文, 407, 408

余英時, 37, 134, 326
吳光明, 190, 225, 226, 227, 229,
230, 231, 248, 348
吳展良, 94, 95, 96, 97
呂大臨, 125
呂留良, 172, 334
呂祖儉／子約, 391
宋教仁, 35
宋淑萍, 239
宋儀望, 270
李明輝, 13, 37, 38, 80, 92, 99,
100, 116, 117, 118, 139, 293,
327, 385, 419, 420, 421, 422,
423
李春生, 80, 164
李珥／栗谷, 117, 118, 119, 337
李密, 169
李清良, 60, 68, 69, 70
李淑珍, 59
李璿／恕谷, 202, 335
李滉／退溪, 39, 44, 117, 118,
119, 123, 193, 194, 211, 337
李綱, 291
李瀼, 413
杜預, 399
杜維明, 169, 249
邢昺, 137, 258, 289, 333
里克, 402
阮元, 266, 271, 272, 273, 274,
276
坂出祥伸, 223

八劃

叔向, 399
 叔齊, 167, 399
 周光慶, 21, 22, 60, 68, 71, 72, 73
 周啟榮, 97
 周敦頤／茂叔, 13, 87, 88, 90
 竒大升／高峰, 117, 118, 119
 屈萬里, 311, 350, 361, 397
 岡倉天心, 35
 明孝宗, 427
 服部栗山, 52
 林希元, 280
 林森／子超, 165
 林慎思, 431
 林義正, 60, 74, 75
 林羅山, 41, 50, 51, 54, 123, 335
 松川健二, 123, 124, 323
 法藏, 12
 史駢, 398
 孟子, i, iii, iv, 6, 7, 9, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 25, 40, 43, 44, 50, 51, 63, 66, 73, 76, 77, 78, 83, 85, 91, 93, 106, 107, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 132, 135, 139, 141, 142, 143, 145, 147, 150, 154, 160, 167, 188, 199, 203, 204, 205, 209, 212, 213, 214, 225, 232, 233, 234, 237, 238, 239, 254, 267, 268, 272, 274, 282, 299, 307, 314, 337, 343, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 368, 370, 372, 374, 375, 376,

377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 416, 417, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442
 邵雍, 13
 金山正好, 35
 金長生／沙溪, 119, 338
 長沮, 167
 阿部吉雄, 37, 39, 40, 326

九劃

侯仲良, 125
 姚樞／公茂, 168
 星野實宣, 39
 柳下惠, 167
 洪亮吉, 367
 洪漢鼎, 59, 90

九劃

荀子, 91, 92, 93, 98, 199, 200, 204, 205, 209, 212, 221, 225, 232, 233, 238, 254, 308, 399, 400, 401, 406, 409, 422, 441
 荀息, 402
 津田左右吉, 30, 31, 32, 34, 35, 36
 皇侃, 123, 124, 152, 200, 257, 289, 320, 328, 333

相良亨, 52
胡泳, 125
胡炳文, 125
胡風, 242
胡寅, 258
胡廣, 125, 334

十劃

范祖禹, 125, 368, 369
茅盾, 242
原念齋, 41, 55, 121, 149, 178
唐文宗, 2
唐玄宗, 2
唐君毅, 165, 265, 421
奚齊, 402
孫中山, 35
孫希旦, 365, 373
孫詒讓, 152, 367, 372
家永三郎, 31, 41, 283, 323
宮川透, 50
宮崎市定, 36, 137, 337
宮崎滔天, 35
島田虔次, 52
徐元文, 172
徐堅, 2
徐復觀, 78, 79, 145, 165, 185,
188, 189, 383, 424
晉悼公, 366
晉靈公, 402
桀溺, 167
桃應, 395, 396, 405, 406, 407,
408, 410, 412, 413, 416, 417
真德秀, 238, 259

荒木見悟, 280, 302
郝經／伯常, 168
馬一浮, 347
馬瑞辰, 349, 350
高田貞治, 123, 323
高明士, 36, 415

十一劃

康有為, 35, 64, 335
張光直, 370, 371
張岱, 298, 299
張栻, 99, 333, 369, 408, 409
張崑將, 52, 53, 76, 77, 78, 112,
113, 114, 306, 420, 428
張舜徽, 234
張隆溪, 24, 60, 61, 62
張煌言, 170
張載, 12, 13, 15, 23, 71, 90, 111,
123, 125
張寶三, 85, 86, 87, 111
曹植, 241
曹楨／南冥, 119, 120, 336
梁濤, 19
深谷公幹, 52
荷蓀丈人, 167
荻生徂徠／物茂卿, 51, 76, 77,
78, 110, 111, 123, 138, 144,
149, 153, 154, 200, 201, 202,
211, 306, 318, 319, 320, 321,
329, 336, 369, 409
許慎, 397
許衡／仲平, 39, 164, 168, 337
連橫／雅堂, 100, 101, 164, 165,
184

陳昭瑛, 79, 80, 91, 92, 93, 100,
101, 127, 357
陳淳, 289, 317
陳祥道, 123, 333
陳埴, 125
陳琛, 280
陳瑋芬, 11, 32
陳榮捷, 7, 12, 13, 168, 266, 295,
301, 302, 355, 389
陳標, 125

十二劃

惠棟／定宇, 308
揚雄, 123
曾子, 238, 256, 258, 260, 261,
270, 272, 273, 285, 286, 296,
315
游酢, 125
渡邊浩, 45, 430
湯一介, 59
湯淺泰雄, 190, 214, 223, 224,
232
焦循, 271, 274, 275, 276, 335,
347, 364, 383, 391
程樹德, 8, 137, 146, 200, 305,
306, 320
程頤／伊川, 13, 15, 16, 99, 111,
283, 284, 355, 356, 375, 407,
420
程顥／明道, 13, 15, 89, 99, 111,
284, 355, 375, 407
雲棲株宏, 297
馮椅, 125
黃百家, 172

黃宗羲／梨洲, v, 13, 121, 168,
169, 170, 171, 172, 173, 174,
175, 179, 180, 181, 182, 183,
184, 185, 270, 279, 393, 416
黃俊傑, 1, 11, 43, 46, 59, 60, 63,
65, 66, 67, 71, 83, 91, 102, 103,
104, 105, 106, 107, 108, 109,
110, 112, 115, 116, 121, 129,
135, 141, 167, 184, 254, 283,
293, 299, 306, 321, 324, 325,
329, 357, 359, 364, 377, 380,
388, 394, 398, 406, 416, 418,
419, 421, 422, 424, 425, 429,
435
黃尊素, 170
黃榦, 125
黃興, 35

十三劃

楚昭王, 402
楊時, 99, 125, 410
楊祖漢, 116, 118, 119, 120
楊儒賓, 90, 110, 111, 112, 128,
189, 190, 196, 205, 213, 214,
219, 221, 223, 224, 225, 226,
232, 233, 234, 236, 239, 248,
265, 420, 432
源光國, 179
溝口雄三, 47, 52, 53, 202, 305,
416
萬斯同, 172
葉方藹, 172
董仲舒, 72, 193, 209, 215
董洪利, 60, 62, 63, 440
虞仲, 167

鄒守益／謙之, 202

鉅鹿, 402

十四劃

僧肇, 12, 59

福澤諭吉, 33, 34

趙岐, 345, 353, 354, 364, 439, 442

趙宣子, 402

趙盾, 398

趙衰, 2

趙復／仁甫, 164, 174, 175, 184

趙順孫, 125

趙翼, 412, 413

管子, 6, 203, 208, 209, 214, 215, 233, 234, 238

輔廣, 125

齊宣王, 209, 348, 358, 363, 364, 431

十五劃

劉向, 137, 138, 147

劉因／夢吉, 169, 185

劉述先, 5, 37, 80, 99, 327, 435

劉恭冕, 124

劉笑敢, 3

劉萍, 31

劉勰／彥和, 92, 356

劉機, 427

劉彝, 12

劉寶楠, 123, 124, 151, 152, 203, 254, 328, 335

增淵龍夫, 32

歐陽修, 356

蔣年豐, 224, 225

蔣義斌, 79

蔡清, 280

蔡模, 125

鄭吉雄, 87, 88, 89

鄭經世／愚伏, 119, 338

鄭齊斗, 338, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 382, 383, 384, 385, 386, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394

魯文公, 398

魯哀公, 287, 399

魯宣公, 402

魯昭公, 399

魯僖公, 361, 398, 402

蕭公權, 136, 139, 158, 159, 180, 236

蕭紅, 242

十六劃

錢穆／賓四, 18, 97, 116, 137, 170, 187, 222, 254, 255, 310, 364

憨山德清, 296

滿益智旭／智旭, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 334

十七劃

戴震／東原, 37, 64, 72, 90, 104,

105, 110, 202, 232, 326, 414,
416, 418, 422
濱田耕作, 35
謝良佐, 99, 123, 125, 284
韓非子, 152, 399, 400, 401
韓愈, 64, 123, 333

十八劃

豐島豐洲, 138, 336
顏元／習齋, 110, 111, 202
顏回／顏淵, 9, 13, 202, 274, 285,
287, 305, 306, 309, 310, 314,
319, 321

二十劃

羅近溪／汝芳, 202
羅香林, 299

羅欽順, 39
藪孤山, 52
藤原惺窩, 41
藤塚鄰, 123, 323
藤澤東咳, 51, 143, 144
嚴紹溥, 40
蘇轍, 258, 333, 407, 408
饒宗頤, 299
饒魯, 125, 168

二十一劃

顧炎武, 120, 157, 174, 266, 271,
272, 276, 279, 416
顧愷之, 241
顧頡剛, 351, 361
顧鎮, 360