

【研究論著】 General Article

DOI: 10.6163/tjeas.2013.10(2)187

從「聲訓」到「字義」： 東亞儒學發展中的「仁說」典範

From "Phonetic Gloss" to "Meaning of Words":
Paradigms of the Discussion of Benevolence in
East Asian Confucianism[§]

伍振勳

Zhen-xun WU*

關鍵詞：《中庸》、朱熹、陳淳、伊藤仁齋、仁說、聲訓、字義

Keywords: *The Doctrine of the Mean*, Zhu xi, Chen Chun, Itō Jinsai, the Discussion of Benevolence (*ren*), Phonetic Gloss, Meaning of words

§ 本文初稿原以〈從「聲訓」到「字義」：東亞思想互動脈絡中的「仁說」〉為題，宣讀於第十屆中華文明的21世紀新意義國際學術研討會：東亞思想的互動與融合（臺北：臺灣大學人文社會高等研究院，2012年10月27日）。感謝本刊匿名審稿人惠賜高見，修訂部分內容，並改為新題。

* 臺灣大學中國文學系副教授。

Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

摘要

「仁說」是東亞儒學長期發展歷程中的重要話題，本文以日本德川儒者伊藤仁齋（1627-1705）提出的「聲訓非正訓」觀點為討論基礎，檢視異時、異地的東亞儒者關於「仁」字的訓解，從中區分「聲訓」與「字義」兩種類型，進而透過探討這兩種類型的典範意義，考察東亞儒學發展的典範轉移現象。此外，本文亦著眼於字義訓解作為近世東亞儒學之道學論述的方法，透過比對朱子門人陳淳（1159-1223）之《北溪字義》與仁齋之《語孟字義》，考察朱子學與仁齋學的「正訓」之爭以及其中的道學正統意識。就本文的整體旨趣而言，乃是揭出人文論述當中根深蒂固的語言性，並且論證東亞儒者在互動的脈絡中努力發揚人身存在的品質與意義的多元思考與充沛活力。

Abstract

The discussion of benevolence (*ren*) is a prominent theme in East Asian Confucianism. Following the assertion of Itō Jinsai (1627-1705), a Japanese Tokugawa Confucianist, that "Phonetic gloss is not orthodox," this essay surveys the elaborations of benevolence across the East Asian region and delineates the distinction between "phonetic gloss" and "meaning of words" as two major types, each of which represents a specific intellectual paradigm. In this way, a paradigm shift is observed in the development of East Asian Confucianism. In addition, this essay also lays stress on the "meaning of words" as a strategic method of exposition applied by East Asian Neo-Confucianists. Through the comparison between the *Neo-Confucian Terms Explained (The Pei-hsi Tzu-i)* by Chen Chun (1159-1223), one of Zhu xi's disciples, and *The Meaning of Words in the Analects and Mencius* by Itō Jinsai, this essay then investigates the debate over the qualification of a "orthodox gloss" between the philosophy of Zhu Xi (1130-1200) and Jinsai as well as the consciousness of orthodoxy within this debate. In short, the overall intention of this essay aims at exposing the deep-rooted linguistic nature in humanistic discourses and testifying to the versatility and vitality among East Asian Confucianists as they strive to elevate the condition and meaning of human existence in an interacting context.

- 仁者，人也。（《中庸》）
- 仁者，心之德，愛之理也。（朱子）
- 慈愛之德，遠近內外，充實通徹，無所不至之謂仁。（仁齋）

壹、前言：「聲訓」非「正訓」嗎？

十七、八世紀的東亞儒學興起一股「古學」的潮流，諸如日本德川時期（1603-1867）的儒者伊藤仁齋（維楨，1627-1705）追求「古義」、荻生徂徠（物茂卿，1666-1728）探尋「古文辭」以及中國清儒戴震（東原，1724-1777）鑽研「古經」等，皆屬廣義的古學。值得注意的是：在古學的潮流中，以上諸儒皆關注於「字義」，並完成相關著述。伊藤仁齋撰有《語孟字義》，以輔翼其《論語古義》、《孟上古義》之作；荻生徂徠撰《辨名》，與《辨道》並重；戴震則最終撰成《孟子字義疏證》，作為其先前著作《原善》、《緒言》、《孟子私淑錄》的完結。凡此，可見治古學的學者通過字義的訓解以闡述古學義理的治學方法。

然而對「字義」的關注並非起於古學派儒者，而是起於宋儒，朱熹（晦庵，1130-1200）門人陳淳（北溪，1159-1223）更是發揮朱子以字義訓解方式闡明道學義理的治學方法，有系統地訓解宋儒性理學關鍵字的字義，而完成《北溪（性理）字義》。其後古學派儒者也相繼完成「字義著述」，可以視為對《北溪字義》的跟進、回應與異議，也是對朱子學作為道學正統的挑戰。可以說，字義著述的出現是近世東亞儒學史的重大事件：先是十三世紀初《北溪字義》出現，具有建立朱子學道學正統的指標性意義；至十七世紀末以迄十八世紀中期《語孟字義》、《辨名》、《孟子字義疏證》陸續完成，則意謂著朱子學的道學正統在仁齋學、徂徠學、戴震學的挑戰過程中的可能新變。這樣一幅東亞思想互動對話的圖景，一方面可見朱子學的集大成地位，以及朱子學對東亞思維世界的廣泛影響；¹

1 錢穆先生推崇朱子，甚至與孔子相提並論，有言：「孔子集前古學術思想之大成，開創儒學，成為中國文化傳統中一主要骨幹。北宋理學興起，乃儒學之重光。朱子崛起南宋，不僅能集北宋以來理學之大成，並亦可謂其乃集孔子以下學術思想之大成。此兩

另一方面，在東亞思想的互動脈絡中，這些治古學的儒者在措意挑戰朱子學之道學正統的過程中所形成的彼此對話與多元觀點，也有著本身豐富的學術涵意。

在東亞儒學的古學潮流中，伊藤仁齋爲了挑戰朱子學的正統地位，採取了重新訓解字義的策略，全面質疑宋儒的字義訓解並非「正訓」。因此，關於字義訓解方法的課題，他對於「什麼樣的訓解才是正訓」的問題有著深刻的思考，其中之一，他提出了「聲訓非正訓」的見解，據以批判宋儒的字義訓解。

德字及仁義禮智等字，古註疏皆無明訓，蓋非不能訓之，以本不可訓也。何者？學者之所常識，而非字訓之所能盡也。晦庵曰：「德者，得也，行道而有得於心也。」此語本出於《禮記》，但《禮記》作「有得於身」，晦庵改身字而作心字。然《禮記》所謂「德者，得也」者，猶言「仁，人也」、「義，宜也」、「天，顛也」、「地，示也」，皆假音近者以發其義，本非正訓也。若以德為得之義，則德是待修為而後有，豈足盡本然之德哉。²

仁齋學以古義學名家，如何正確訓解古籍以掌握「古義」遂成爲他所關切的課題。仁齋指出古籍中諸如「德者，得也」、「仁，人也」、「義，宜也」等的訓解，乃是「假音近者以發其義」（亦即是訓詁學所謂的「聲訓」）。這種訓解方式，仁齋認爲「本非正訓」。諸字如何訓解才是「正訓」呢？仁齋說：「德者，仁義禮智之總名」；「慈愛之德，遠近內外，充實通徹，無所不至之謂仁」；「爲其所當爲，而不爲其所不當爲之謂

人，先後矗立，皆能匯納羣流，歸之一趨。自有朱子，而後孔子以下之儒學，乃重獲新生機，發揮新精神，直迄於今。」至於朱子學的影響，錢先生則認爲「述朱闡朱」、「爭朱攻朱」正反相成而形成的學術風貌，構成近世學術思想史的主要骨幹。錢穆：《朱子新學案》（北京：九州出版社，2011年），第1冊，頁2-3。

2 〔日〕伊藤仁齋：《語孟字義》，收於吉川幸次郎、清水茂（校注）《日本思想大系：伊藤仁齋·伊藤東涯》（東京：岩波書店，1971年），「德」2，頁127。

義」。³「正訓」者，必然要為諸字下出明白、正確的定義。就定義的功能而言，聲訓僅是擇取一個音近之字訓解，被訓解之字的涵意，僅能從訓解之字獲得某種暗示，顯得含糊籠統，仁齋謂之「本非正訓」也是其來有自。

仁齋雖然認為「聲訓非正訓」，然而仁齋對於聲訓的出現背景也有相應的理解。「德字及仁義禮智等字，古註疏皆無明訓，蓋非不能訓之，以本不可訓也。何者？學者之所常識，而非字訓之所能盡也。」關於道德行動或倫理行為的德行觀念，如德字及仁義禮智等字，對古人來說，乃是「常識」，或是「家常茶飯」。⁴這或許可以理解為：古人對如何踐行的考慮遠大於思想觀念的辨明，確定字義一事並無必要。「古註疏皆無明訓」，正因這些德行觀念「本不可訓」或「非字訓之所能盡」。在這樣的背景下，出現了聲訓。如果說，運用聲訓的時代仍無明確訓解字義的動機，則聲訓作為某種表述的方式，極可能就不是在為這些字給出定義。如果不是在定義，則到底以聲訓給出義理的性質或作用是什麼？聲訓是否可能就是彼時的「正訓」？

上述所欲探究的問題，仁齋或許無法提供解答，因為：他提出「聲訓非正訓」的見解，其實並非直接針對聲訓本身，而是旨在批判宋儒仍然擷取聲訓的傳統資源，且進一步將其轉化為理學語言的字義訓解，朱子將「德者，得也」的聲訓詞例轉化為「德者，得也，行道而有得於心也」的字義訓解即是顯例。⁵在仁齋看來，宋儒的這般字義訓解僅能表述宋儒的「意見」，正是大悖「古意」，反而不如漢、唐儒者「議論雖淺，猶未失古意」。⁶簡言之，仁齋係為了解構程朱理學的字義「正訓」及其背後的道學論述而強調「聲訓非正訓」。因此，應該進一步提問：朱子雖然有取於古籍的聲訓成果，將其轉化為「性理字義」，但是從習用聲訓的年代（可

3 〔日〕伊藤仁齋：《語孟字義》，「德」1、「仁義禮智」1，頁127、128。

4 前揭書，「仁義禮智」2，頁128。

5 陳淳亦將「德」字訓為「行是道而實有得於吾心者」，且在訓解「明德」、「達德」、「懿德」、「天德」諸語詞時，充分運用了「德者，得也，不能離一箇『得』字」的解說原則。見〔宋〕陳淳：《北溪字義》（北京：中華書局，1983年），頁42-43。

6 〔日〕伊藤仁齋：《語孟字義》，「仁義禮智」13，頁132。

上推先秦時期)，到透過訓解字義以闡述道學的年代，這期間的儒學發展如以「聲訓」和「字義」作為對照，這一對照是否具有典範轉移的意義？至於仁齋提出「聲訓非正訓」的觀點，如果與他意圖挑戰朱子學有關，則有必要探究仁齋學和朱子學的字義「正訓」之爭所涉及的道學論述分歧；尤其是仁齋撰作《語孟字義》，顯示「正訓」之爭已經是以「字義著述」的形式展開，其間必然涉及道學正統的意識，因此也有必要探究仁齋如何透過撰作《語孟字義》挑戰朱子學的道學正統。

總之，仁齋提出「聲訓非正訓」的觀點，攸關近世東亞儒學透過字義訓解進行道學論述的方法論課題，對以上提問的回答，除了有助於考察儒學發展過程的典範轉移現象，也有助於考察近世東亞儒學的古學思潮如何經由字義「正訓」之爭以撼動朱子學的道學正統地位。本文在申論的過程中，將聚焦於「仁說」的流變：首先，探討《中庸》的聲訓詞例「仁者，人也」的論述旨趣，以此定調早期的「仁說」典範；其次，針對朱子訓解「仁」字的方法論自覺以及他對「仁者，人也」的詮釋，探討朱子如何以字義訓解的思維方式建立新的「仁說」典範；然後，針對仁齋以《語孟字義》的著述形式展開對朱子學的「正訓」之爭，探討仁齋的新「仁說」對於挑戰朱子學道學正統的意義。

貳、聲訓：訓詞與指令——《中庸》「仁者，人也」釋義

到底透過「聲訓」給出義理的性質或作用是什麼？辨析以下《中庸》引文的論述旨趣或許可以略加說明。這段引文出於今本《中庸》「哀公問政」章首節：

文、武之政，布在方策，其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。〔……〕故為政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁者，人也，親親為大；義者，宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。〔……〕故君子不可以不修

身；思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。⁷

如果以「字義」的思維理解，「仁者，人也」的句子，最可能被理解為以「人」訓「仁」的句型。以「人」來訓解「仁」，到底表述了什麼？「人」意謂什麼本身就是多義的，以「人」訓「仁」的訓解幾乎喪失為「仁」定義的功能。另一個可能理解是以「仁」訓「人」，意謂著「仁」是「人」這個語詞的所指，它構成了「人之所以為人」的性質或意義。但問題是「仁」本身正是有待訓解的，以「仁」訓「人」為「人」作出的定義還是含糊籠統的。這兩種情況，「仁者，人也」的句子都欠缺定義的功能。

問題的癥結在於：「聲訓」的思維，其實不同於「字義」的思維。聲訓不是定義，它的本意並不在為這些「本不可訓」的德行觀念勉強訓解；而可能是一種「正名」之舉，透過正名要求履行道德行動或倫理行為。「仁者，人也」的句子，如果要理解為以「仁」訓「人」，這個「訓」字，就不是訓解之意，而是教訓之意：「人」應該「修道以仁」，一個「修道以仁」的「人」才是那個君子「其人」。這種教訓之意，在「哀公問政」的言說情境中出現是極合理的。⁸「仁者，人也」這句訓語，總括了「為政在人，取人以身，修身以道，修道以仁」的語句：為政之首要在於「得其人」（此句承上文「其人存，則其政舉；其人亡，則其政息」），如何得「其人」？則取決於此人是否修身以道、修道以仁。如此所取之「人」，即是君子「其人」，傳承文、武之政才成為可能。「哀公問政」章的主題是君道，要義是：理想的國君當是一個能「修道以仁」的「其人」，「其人存則其政〔文、武之政〕舉」。（這裡的得其人，不是擇取任官的賢能之人，而是在擇立國君，以文王、武王為理想典型的君王。）

7 〔宋〕朱熹：《中庸章句》，收於氏著：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1994年），頁37。

8 此處「哀公問政」章，又見於《孔子家語·哀公問政》，於彼處的記載，問答的脈絡清晰，顯示出哀公以孔子為師，孔子的教導則從為政的理想，到如何具體落實，以及為政的起步，皆有詳盡的解說。〔清〕陳士珂：《孔子家語疏證》（上海：上海書店，出版年不詳），頁117-118。

換言之，這是一章以修身為本的政治論述，在論述脈絡中，「仁者，人也」的訓語，既承上文，揭示修身是傳述文、武之政的基礎，而強調「修道以仁」的「其人」才是理想的君王（或說：才具有「王天下」的合法性），它也帶出下文，經由「仁者，人也」、「義者，宜也」的訓語，揭示文、武之政的倫理體制（親親、尊賢的政治倫理），而強調修身與政治體制（禮）的同一；可以說，「仁者，人也」、「義者，宜也」的語句嵌在其中，正是在揭出這一旨趣。

承上，「仁者，人也」乃是一則訓語，孔子以「師」的身份要求哀公成爲一個「修道以仁」、真正能繼承文王、武王「仁政」的「其人」。如進一步考掘此章的論述脈絡，尚可發現：「仁者，人也」還是一道要求君子「其人」必須「修道以仁」的指令，這道指令源自語言本身。

作爲一則以師的身份發出的訓語，孔子既要求哀公成爲「修道以仁」的「其人」，則他還要針對不同面向的爲政問題提示「所以行之」的要領與方法，以教導哀公完成這個要求。在下文中，「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。知斯三者，則知所以修身；知所以修身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣。」「齊明盛服，非禮不動，所以修身也；去讒遠色，賤貨而貴德，所以勸賢也；尊其位，重其祿，同其好惡，所以勸親親也；官盛任使，所以勸大臣也；忠信重祿，所以勸士也；時使薄斂，所以勸百姓也；日省月試，既廩稱事，所以勸百工也；送往迎來，嘉善而矜不能，所以柔遠人也；繼絕世，舉廢國，治亂持危，朝聘以時，厚往而薄來，所以懷諸侯也。」這兩段由「所以……」句連綴而成的文句，顯示孔子係以「師」的身份教導魯哀公如何經由不同的過程與方法，完成修身、治人、治天下國家的目標（「所以行之者一也」）。

如果一則訓語是以伴隨「所以……」的語句而彰顯它的教導性質；一道指令則是以伴隨「不可以不……」的語句而彰顯它的命令性質。「君子不可以不修身；思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。」⁹「不可以不……」的命令式語句，正顯示君子應

9 [宋]朱熹：《中庸章句》，收於氏著：《四書章句集注》，頁37。

「修道以仁」是不可迴避的命令。這個命令如何具有合法性？在「師」的身份權威之外，是否別有權威來源？

這一提問促使我們必須重新審視「仁者，人也」的語句結構以及它在此章政治論述當中具有的深層意義。進一步看，「仁者，人也」的語句，與其說是以「仁」訓「人」，不如說是將「仁」和「人」兩個語詞並置在一起而形成某種關係，這個關係不是A訓B或B訓A，而是A等同B：將「仁」和「人」兩個語音相同的語詞並置，其實是揭示了兩者在語言創造之初（語源）原本就是同一的，被命為「人」者，亦等同於被命為「仁」。「仁者，人也」不是在解說字義，而是在「正名」，回到語言創造之初，「仁／人」的命名，已然賦予「人應該修道以仁」的指令。語言本身發出一道「修道以仁」的指令，相較於某人因為其崇高的德行與卓越的智慧而發出同樣的一則訓詞，似乎更具合法性，或者可說：作為某人的一則訓詞，有必要透過語言的指令獲得更堅實的權威基礎。

語言具有發出道德指令的合法性，一方面反映了儒家的正名傳統，肯定語言對行動的規範功能，一方面或許也因為在人類的歷史記憶之中，語言其實承載著人對天命的回應。遵守語言中所蘊含的道德指令，可以視為人對天命的回應，在此文「不可以不」修身、事親、知人、知天的指令中隱然可見：「修道以仁」的指令正是以「知天」為終極關懷。

修身、事親、知人、知天是「修道以仁」指令的行動標的，也可以說是君子追求成為傳承文、武之政之「其人」的歷程。這個歷程不是由先而後的工夫次第（四者的關係不是前因後果的關係），而是「下學而上達」的人文事件（四者的關係是終始為一的關係）。¹⁰修身、事親、知人、知天是無法切割的一件「事」（一個行動事件）。四者終始為一，更像是為如何成為君子而提示的行動標的，而不是提示成為君子的修養方法，亦即它主要是要求完成一個規模涵蓋修身、事親、知人、知天四個標的的「行

10 梅廣〈語言科學與經典詮釋〉一文曾提及《中庸》一書是辯證經驗的體悟和觀照（對立觀念的對立和統一），無法通過一元思維來理解它。見葉國良（編）：《文獻及語言知識與經典詮釋的關係》（臺北：臺灣大學出版中心，2004年），頁53-83。

動」，而不是在規定由修身、而事親、而知人、而知天之次第的「工夫」。以修身為始，以知天為終，如果是揭出一個行動的四個標的，該如何理解四個標的的指涉為何？修身、事親兩者之或「修」或「事」，顯然是指涉倫理關係的實踐，然而知人、知天兩者之「知」，其指涉為何，就頗令人費解。在《中庸》下文（今本二十九章）有言：「質諸鬼神而無疑，知天也；百世以俟聖人而不惑，知人也。」是否可據以解說〈哀公問政〉章的「知人」、「知天」之義？

《中庸》今本二十九章的論旨係說明君子「王天下」的正當性（「君子動而世為天下道，行而世為天下法，言而世為天下則」），在於「君子之道」有其「徵（驗）」：「本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。」接著乃以「質諸鬼神而無疑，知天也；百世以俟聖人而不惑，知人也」的句子小結。¹¹必須辨明：「質諸鬼神而無疑，知天也；百世以俟聖人而不惑，知人也」的句型，與「成己，仁也；成物，知也」一樣，是「謂之」句，而不是「之謂」句，亦即如同「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教」的句型，是為了標示兩種情況的不同，或是兩種不同面向的互補關係而作出的功能性命名。這種功能性命名，是行文中的附帶說明，不能脫離行文脈絡而獨立存在，當然也就不能直接套用在對〈哀公問政〉章「知人」、「知天」的解說（此處是對某種行動標的本身的命名）。然而，或許可以由此得到提示：

「知」可能指的是「無疑」、「不惑」的狀態，於「人」無所疑惑謂之「知人」，於「天」無所疑惑謂之「知天」。就一個行動事件而言，「無疑」、「不惑」近於是一往直前，直到「盡……」的狀態。「知人」當是指涉「盡倫」的追求：以舜為例，「舜其大孝也與！德為聖人，尊為天子，富有四海之內。」（第十七章）參考《孟子》的說法，「舜盡事親之道而瞽瞍底豫，瞽瞍底豫而天下化」，這即是「盡倫」；「不得乎親，

11 「故君子之道：本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。質諸鬼神而無疑，知天也；百世以俟聖人而不惑，知人也。是故君子動而世為天下道，行而世為天下法，言而世為天下則。」（《中庸》，第29章）

不可以爲人」，顯示「盡事親之道」方使「人」真正「〔成〕爲人」。¹²由此言之，「思事親，不可以不知人」的「知人」其實是意謂君子在「事親」中不疑不惑，自我要求「盡事親之道」以「〔成〕爲人」。「知天」則當是指涉以「盡倫」的追求來回應「鬼神之德」或「贊天地之化育」，這應該和《中庸》下文的「誠」論有關。如言：「誠者，自成也〔……〕誠者，非自成己而已也，所以成物也」（第二十五章）；「至誠如神」（第二十四章）；「唯天下至誠，爲能盡其性〔……〕能盡人之性〔……〕能盡物之性〔……〕則可以與天地參矣」（第二十二章）；「至誠無息〔……〕所以載物也〔……〕所以覆物也〔……〕所以成物也」（第二十六章），都指向「其人」的最終完成必然是「與天地合其德」，既能「成己」，又能「成物」，這才是所謂的「大德者」，而且這類的「大德者」，如舜、文、武、周公等「大孝」（或「達孝」）之人（亦即修身、事親、知人、知天的君子），「必受命！」（第十七至十九章）。

果如上述，則〈哀公問政〉章似乎可以理解爲一篇攸關「大德者必受命」的政治論述，這一論述所提示的行動標的則是修身、事親、知人、知天四者終始爲一，透過「盡倫」以「成己」、「成物」而對天命有所回應，這正是「受命」的基礎。在這一論述脈絡當中，「仁者，人也」的聲訓，不在解說字義，而在正名：透過語言本身而發出「人」必須「修道以仁」的行動指令，而這一行動指令則蘊含人當「成己」、「成物」以回應天命的深層旨意。聲訓的詞例如果具有以上所見的論述功能，或許也不失爲一種反映彼時儒學義理的「正訓」，然則近世儒者認爲「聲訓非正訓」的觀點，如何理解其中的儒學典範轉移現象？

12 孟子曰：「天下大悅而將歸己。視天下悅而歸己，猶草芥也。惟舜為然。不得乎親，不可以為人；不順乎親，不可以為子。舜盡事親之道而瞽瞍底豫，瞽瞍底豫而天下化，瞽瞍底豫而天下之為父子者定，此之謂大孝。」（《孟子·離婁上·28》）

參、「字義」作為道學論述的方法： 朱子「仁說」的新典範

一、「字義」的方法論意義

「求仁之學」是宋代道學家所關切的核心課題，因此「仁說」成為宋代道學發展歷程中重要的論述主題，而探討「仁」字的字義則是道學家「仁說」的基本方法。就一門重在道德實踐的學問而言，各種德目的字義如何訓解原本並非學問的重點，如孔門弟子的情況，「門人弟子惟問其所以爲之之方，夫子亦以其所以爲之之方告之，而未嘗論仁義禮智之義。」¹³ 孟子的「四端」之說，則重在指示德行得以「擴」、「充」的內在根據，並藉此闡述道德實踐的價值意義，因此不能純以「字義」視之；至於上節所論先秦儒者採取「聲訓」爲說，則係運用語言的指令功能以召喚道德行動，屬語用行爲，而非語義學的範疇。可以說，在宋儒以前，「字義」既未成爲道德實踐的基礎，也未作爲道學論述的方法。因此，如以宋儒在字義方面的造詣爲標準，前代儒者恐怕都還停留在常識階段，其粗淺自不待言。朱子門人陳淳就說：

自孔門後，人都不識仁。漢人只把做恩惠說，是又太泥了愛。又就上起樓起閣，將仁看得全粗了，故韓子遂以博愛爲仁。至程子始分別得明白，謂「仁是性，愛是情」。¹⁴

以「愛人」訓「仁」，是儒學史的傳統說法，因爲此義正是常識；在尚未深究字義之前，學者對於仁字的訓解，如恩惠、博愛等，大體是不脫愛人之義，無甚深意。至程伊川（名頤，1033-1107）終於提出了「仁是性，愛是情」的典範性新說，雖然保留了仁字的愛人之義，但它是在性 / 情之分

13 〔日〕伊藤仁齋：《語孟字義》，「仁義禮智」2，頁128。

14 〔宋〕陳淳：《北溪字義》，「仁義禮智信」，頁25。

的體用論思維架構中被保留，認識「仁」作為「性體」之德才是真正的「識仁」。這個典範性新說的提出，是伊川經由窮研字義而獲得的成果。

義訓宜，禮訓別，智訓知，仁當何訓？說者謂訓覺，訓人，皆非也。當合孔、孟言仁處，大概研窮之，二三歲得之，未晚也。¹⁵

伊川提及的義訓宜、智訓知、仁訓人諸例，即屬聲訓之例，他認為「仁者，人也」的訓解，「非也」。這個「非也」的斷語，其實不是直接否定此訓，畢竟宋儒道學仍處在聲訓的餘緒之中，「仁者，人也」的訓解就出自《中庸》、《孟子》，其中自然蘊含宋儒關切的義理，然而在宋儒將窮研字義視為道學基礎之後，聲訓的詞例已脫離原初作為訓語或指令的語境，轉而視為字義訓解。窮研字義是伊川「識仁」的重要途徑，而其所要認識之「仁」，不是一般德行意義的仁，而是「仁之體」。就此而言，「仁者，人也」之訓的局限在於它可能混淆「仁」的本體論性質，因此伊川強調：「仁，理也；人，物也。以仁合在人身言之，乃是人之道也。」¹⁶

以上約略可見宋儒將字義訓解視為道學的基礎，和他們亟欲認識「道體」的為學宗旨密切相關。可以說：宋儒的仁說，即是透過訓解「仁」的字義探討「仁體」為何的道學論述。在朱子以前，二程及其門人對仁說已有熱切探討，如程明道（名顥，1032-1085）取譬於醫家「不識痛癢謂之不仁」的仁字之訓，論述「仁者，以天地萬物為一體，莫非己也」的仁體之說；伊川除提出「愛自是情，仁自是性，豈可專以愛言仁？」的基本觀點，也有取「仁，人也」之訓，而以「公而以人體之，故為仁」訓仁，論述「公只是仁之理〔……〕恕則仁之施，愛則仁之用也」的仁體之說；謝上蔡（良佐，1050-1103）則以「有知覺，識痛癢，便喚作仁」的字義，來論述「心有所覺」、「心與事為一」的仁說；楊龜山（時，1053-1135）的

15 〔宋〕程顥、程頤：《河南程氏遺書》，卷24，收於《二程集》，王孝魚（點校）（北京：中華書局，1981年），頁314。

16 前揭書，頁391。

學問重在「求仁」，求仁方法強調「身體之，心驗之，雍容自盡於幽閑靜一之中，默而識之」的工夫，藉此體驗「萬物與我為一」的「仁之體」；呂大臨（與叔，1042-1090）則是強調透過「克己」的工夫，體驗「以天下為一體」、「物我兼體」的仁體。¹⁷然而朱子注意到：程門仁說的探討有「判然離愛而言仁」的趨勢，這實在背離伊川「仁性愛情」之說中體用不二的核心精神。茲事體大，他有必要釐清仁的字義，提出更周延的仁說。

關於朱子仁說的哲學詮釋與思想史意義，學者的討論已頗為詳盡。¹⁸就本文的論旨而言，討論重點將是強調朱子對字義訓解的高度自覺，確立了字義作為宋儒道學論述方法的方法論意義；進而考察由「聲訓」轉向「字義」的典範轉移現象。¹⁹

〈仁說〉近再改定〔……〕此說固太淺，少含蓄。然竊意此等名義，古人之教，自其小學之時已有白直分明訓說，而未有後世許多淺陋玄空、上下走作之弊，故其學者亦曉然知得如此名字但是如此道理，不可不著實踐履。所以聖門學者皆以求仁為務，蓋皆已略曉其名義，而求實造其地位也。若似今人茫然理會不得，則其所汲汲以求者，乃其平生所不識之物，復何所向望愛說而知所以用其力耶？故今日之言比之古

17 關於程門的「仁說」，詳見陳來：〈宋代道學話語的形成和轉變——從二程到朱子的仁說〉，收於氏著：《中國近世思想史研究（增訂版）》（北京：三聯書店，2010年），頁56-116。

18 其中如錢穆就「藏諸用」、「顯諸仁」兩端縷述朱子仁說的要義，見《朱子新學案》（北京：九州出版社，2011年），第1冊，頁377-399、第2冊，頁133-180。牟宗三則著重分辨朱子仁說的思維特質與義理框架，以及朱子與張南軒、胡廣仲等論辯的哲學意義，見《心體與性體》（臺北：正中書局，1990年），第3冊，頁229-354。陳榮捷〈論朱子之仁說〉一文也有考論，見《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1982年），頁37-68。特別關注朱子與湖湘學者之論辯者，如李明輝：〈朱子的「仁說」及其與湖湘學派的辯論〉，收於氏著：《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年），頁79-122；以及田浩：《朱熹的思維世界（增訂版）》（南京：江蘇人民出版社，2009年），頁68-81。陳來：〈宋代道學話語的形成和轉變——從二程到朱子的仁說〉，則側重闡述朱子仁說在宋代道學話語發展過程中的重要意義。

19 牟宗三認為以字義或以定義的方式論仁顯示了伊川、朱子的思維特質，見《心體與性體》，第3冊，頁229-234。陳來亦注意到朱子對字義的自覺，見〈宋代道學話語的形成和轉變——從二程到朱子的仁說〉。

人，誠為淺露，然有所不得已者，其實亦只是祖述伊川仁性、愛情之說，但剔得名義稍分，界分、脈絡有條理，免得學者枉費心神，胡亂揣摸，喚東作西爾。若不實下恭敬存養、克己復禮之功，則此說雖精，亦與彼有何干涉耶？故却謂此說正所以為學者向望之標準，而初未嘗侵過學者用功地步。²⁰

就朱子撰述〈仁說〉的動機而言，他認為「名義」的課題對「求仁」之學是有重要意義的。求仁之學，固然要求「著實踐履」，「實下恭敬、存養、克己復禮之功」，然而其前提則必須「識仁」，「曉然知得如此名字，但是如此道理」，否則即不知「所以用其力」。對比古今學者的處境，古時學者在小學階段「皆已略曉其名義」，因此僅要關注「著實踐履」的課題，然而今之學者在名義方面卻是「茫然理會不得」，不識仁為何物，因此有必要「剔得名義稍分」。這一古今對比的筆法，凸顯了「名義」的課題已是宋儒不可迴避的新時代學術課題：「愚謂欲求仁者，先當大概且識此名義氣象之彷彿，與其為之之方，然後就此慤實下功夫。」²¹因為釐清仁的名義，也就是確立求仁過程的「向望之標準」。換言之，字義訓解具有求道指南的功能。

在仁說的議題上，要能提出充分發揮指南功能的字義，殊非易事。朱子自謂其〈仁說〉乃是「祖述伊川『仁性愛情』之說，但剔得名義稍分，界分脈絡有條理」。在「祖述伊川」的部分，這大抵是指回歸伊川所持體用不二的核心精神，尤其是避免「離愛而言仁」的誤解，「仁字固不可專以發用言，然却須識得此是箇能發用底道理始得。〔……〕且如『元』者善之長，便是『萬物資始』之端，能發用底本體。不可將仁之本體做一物，又將發用底別做一物也。」²²在「剔得名義稍分」的部分，大抵是指朱子既明確定義仁是什麼意思，也藉此建構一套「界分、脈絡有條理」的仁

20 〔宋〕朱熹：〈答呂伯恭二十四〉，收於陳俊民（校編）《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000年），卷33，頁1300。

21 〔宋〕朱熹：〈答胡伯逢四〉，前揭書，卷46，頁2102。

22 〔宋〕朱熹：〈答呂子約二十五〉，前揭書，卷47，頁2155-2156。

體論述。前引程門學者對仁字何義、仁體為何各有不同的體會與言說，然而就提出一套緊密結合明確定義與嚴密論述的仁說而言，似乎未能及於朱子。朱子雖然自謂其〈仁說〉乃是祖述伊川「仁性愛情」之說，但是為仁字給出「仁者，心之德，愛之理也」的明確定義，且伴隨一套嚴密闡述「仁體」為何的道學論述，誠如錢穆先生所言，此一界說係朱子經千錘百鍊所得，其涵意無比深廣。²³可以說：宋儒可能大都意識到字義訓解具有求道指南的功能，但朱子卻是運用窮研字義的方法完成具有典範意義之道學論述的首席學者。

二、由「聲訓」到「字義」的典範轉移

關於從「聲訓」到「字義」的論述典範轉移現象，以下就以朱子對〈哀公問政〉章「仁者，人也」的詮釋為例討論。此章第一節「修道以仁」至「不可以不知天」段，朱子的詮釋如下：

仁者，天地生物之心，而人得以生者，所謂元者善之長也。
 [……]人，指人身而言，具此生理，自然便有惻怛慈愛之意，深體味之可見。宜者，分別事理，各有所宜也。禮，則節文斯二者而已。[……]脩身以道，脩道以仁，故「思脩身不可以不事親」。欲盡親親之仁，必由尊賢之義，故又當「知人」。親親之殺，尊賢之等，皆天理也，故又當「知天」。²⁴

依上節的理解，〈哀公問政〉章乃是一篇攸關「大德者必受命」的政治論述，要點有三：(一)「仁者，人也」的語句是在「正名」，而不在字義訓解，它所表述者乃是透過兩個語詞的同一，發出「修道以仁」的指令，要求成為足以傳承文、武之政的「其人」；(二)修身、事親、知人、知天，在成為「其人」的要求中，乃是指涉終始為一的行動標的，而不是先後次第

23 錢穆：《孔子與論語》（臺北：聯經出版事業公司，1974年），頁46-50。

24 [宋]朱熹：《中庸章句》，頁39。

的修養方法；(三)這一行動標的最終指向「知天」，大體即是以「誠」（成己、成物的行動）回應「天命」，而這正是「受命」的基礎，此即所謂「大德者必受命」。如果以上所述是「聲訓」思維所開展出的論述內容，在轉向「字義」思維之後，又將開展出什麼樣的論述內容呢？

朱子詮釋〈哀公問政〉章，「人」字隨文解釋有三義：一是「人，謂賢臣；身，指君身。」涉及君臣關係，強調君道以修身為本；二是「人者，對己之稱。天下國家，則盡乎人矣。」涉及統治效能，既呼應君道以修身為本，也闡述治道有「九經」；三是此段所謂「人，指人身而言。具此生理，自然便有惻怛慈愛之意。」涉及政治的人性本質，揭出人性的形上基礎在於天理流行所賦予人的「生理」。綜合三義，大體可見朱子詮釋當中的政治論述旨趣，其中最具新意的部分，就是關於「仁者，人也」的詮釋。

朱子的詮釋，已然將聲訓的詞例視為字義訓解，語言的功能不再是召喚行動，而是承載思想，「仁者，人也」所表述的是「仁說」的觀念。朱子將「人」解為「人身」，看似無甚深意，但在他的「仁說」觀念中，其實已將原本作為行動主體的「其人」，轉換為存有論意義的「人身」，這個「人身」是被賦予「生理」的存在。人的「心」直承「天地生物之心」，此即是「本原出於天」而「實體備於己」²⁵的「心之德」；「具此生理，自然有惻怛慈愛之意」，此即是本體、發用通貫為一的「愛之理」。這不是一般「以事言」或「以心言」的仁說，而是「以理言」的仁說。²⁶因此，「仁者，人也」所表述的是「人之所以為人之理」，以及如何透過求仁的工夫回復「仁之理」與「人之身」貼合無間的人身本然狀態。²⁷

25 〔宋〕朱熹：《中庸章句》，頁22。

26 「以事言」、「以心言」、「以理言」的語境區別，見〔宋〕陳淳：《北溪字義》，頁26。

27 《孟子》：「仁也者，人也。合而言之，道也。」朱子：「仁者，人之所以為人之理也。然仁，理也；人，物也。以仁之理，合於人之身而言之，乃所謂道者也。〔……〕或曰『外國本，人也之下，有『義也者宜也，禮也者履也，智也者知也，信也者實也』，凡二十字。』今按如此，則理極分明，然未詳其是否也。」（〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，頁516。）在版本上或許無法斷定今本孟子是否有缺文，但添加義、禮、智、信諸德，正凸顯了孟子此處「仁也者，人也」是聲訓的詞例。在訓解聲訓詞例

當論述重心由行動主體的「其人」轉為存有論意義的「人身」，修身、事親、知人、知天的終始為一，原本乃是指涉「修道以仁」的行動事件，轉換之後，遂成為指涉「修道以仁」的工夫規模，修身、親親、尊賢、知天理的終始為一，被視為本體、發用的通貫為一，「親親之殺，尊賢之等，皆天理也」，因此就工夫而言，其極即是透過修身、親親、尊賢而能窮盡「天理」之「知」。前者關切的是行動效果，所謂「大德者」是指能夠發揮人類的終極生成、變化力量（至誠、能化），「成己」、「成物」以「贊天地之化育」的偉大行動者——這才堪為那個「其人存則其政舉」的「其人」；後者關切的是工夫境界，所謂「大德者」是指「無人欲之私」、「渾然天理，真實無妄」，能夠自然體現「天理」的完善「人身」。

不同的關切，或是行動效果，或是工夫境界，對「誠」的理解也就大相逕庭，《中庸》二十五章有謂「誠者，自成也；而道，自道也」，這也是聲訓的詞例，如依本文的觀點，這是藉語言來召喚行動，人當透過「成己」、「成物」的道德行動以回應「天」之所「命」於人者，此謂之「性之德也」；也透過這個行動，邁向「盡其性」、「盡人之性」、「盡物之性」、「贊天地之化育」的大道，此謂「合外內之道也」。「天之所以為天也」或「文王之所以為文也」，均因其行動體現了這股偉大的生成力量（至誠）而被許為「大德者」，「修道以仁」作為一種行動事件，最終指向的「知天」大抵也就是成為這般的「大德者」。「誠」與「道」原本是指道德行動的力量及其方向，對此，朱子因對工夫境界的關切，遂以「誠以心言，本也；道以理言，用也」作解。朱子認為「誠」是「此篇之樞紐」，正因他將《中庸》的論述旨趣定位為以「心法」為核心的「道統之傳」，因此，「修道以仁」的工夫規模最終指向的「知天」，最主要的涵意當是「守其本心之正而不離〔……〕必使道心常為一身之主，而人心每聽命焉」，²⁸如此的「人身」即是體現「天理」的完善「人身」。

的過程中，朱子將「理」的觀念注入其中，遂將「仁也者，人也」詮解為「仁者，人之所以為人之理也。」這個過程也就將「聲訓」轉換為「字義」了。

28 〔宋〕朱熹：《中庸章句·序》，頁19。

肆、「正訓」之爭：從《北溪字義》到《語孟字義》

一、從《北溪字義》到《語孟字義》的「正訓」之爭：仁齋的新「仁說」

朱子強調字義訓解作為學者求道工夫的指南，朱子的門人陳淳繼承這一治學方法，進而以字義訓解作為闡述朱子學的論述方法，最終集結成《北溪字義》一書。此書流傳韓國、日本，對東亞儒學的交流互動產生廣泛影響。²⁹就其對日本德川儒者的影響而言，包括林羅山（1583-1657）《性理字義諺解》、山鹿素行（1622-1685）《聖教要錄》、貝原益軒（1630-1714）《大疑錄》、伊藤仁齋《語孟字義》、荻生徂徠《弁名》等德川儒者的著作，在「字義」著述的形式方面皆受《北溪字義》影響。³⁰

《北溪字義》的字義訓解，不僅是輔翼朱子「四書」詮釋的小學之書，陳淳還實踐了字義訓解作為求道指南與論述方法的功能；³¹並且進一步透過系統化的形式（將各門「字義」加以有系統的組織）以及正統化的意識（具有整合性、批判性的義理東擇），而凸顯了此書作為道學字義之「正訓」與朱子學作為道學之正統的地位。仁齋為了挑戰朱子學的道學正統，除了重新詮釋「四書」，撰作《論語古義》、《孟子古義》、《中庸發揮》、《大學定本》以闡述「古義學」的儒學義理；另撰作指導求道門徑的《童子問》，以及承載古義學義理的《語孟字義》，可謂完整建構以古義學名家的道學論述體系。如同《北溪字義》以字義之「正訓」承載朱子學的道學正統；《語孟字義》亦透過作出字義的新「正訓」，重建儒學的新正統。就字義訓解作為道學論述的方法而言，仁齋是如何透過字義訓解來解構理學思維的道學論述呢？

29 張加才：《詮釋與建構——陳淳與朱子學》（北京：人民出版社，2004年），頁203-213。

30 John Allen Tucker, "Chen Beixi, Lu Xiangshan, and Early Tokugawa Philosophical Lexicography," *Philosophy East & West*, 43, 4 (Oct., 1993), pp. 683-713. DOI: 10.2307/1399209.

31 陳榮捷認為《北溪字義》不僅代表朱子思想的結晶，也是陳淳實現其探尋「根原」的使命，故「天命」、「天理」的觀念乃是全書的根本論題，也是此書的新意所在。陳榮捷：《朱子新探索》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁440-448。

首先考察《北溪字義》、《語孟字義》的字義系統化集結情形。如聚焦於「仁」字之訓所處兩書字義系統的位置，可以發現差異處有二：一是所立之門的名目不同，《北溪字義》所立為「仁義禮智信」一門，亦即所謂「五常」、「五性」之德，這是沿襲漢、唐儒者的通識；《語孟字義》所立為「仁義禮智」一門，亦即所謂「四端」之德，這是有意上溯孟子的古義。一是此門所置全書位置不同，《語孟字義》卷上，共十四門，「仁義禮智」置於第六門，接在「天道」、「天命」、「道」、「理」、「德」五門之後，第七門則接續為「心」、「性」、「四端之心」、「情」、「才」、「志」、「意」、「良知良能」。《北溪字義》分別以「命」、「道」為卷上、卷下冠首之門，「命」字領「性」、「心」、「情」、「才」、「志」、「意」、「仁義禮智信」等字，「道」則領「理」、「德」、「太極」等字。其間顯著差異有二：一是《語孟字義》以「天道」、「天命」二門為全書之首，和《北溪字義》相較，仁齋在「道」門之外另立「天道」，且以「天命」取代「命」門。一是《語孟字義》「仁義禮智」一門係接在「道」、「理」、「德」之後，而在「心」、「性」、「四端之心」之前，《北溪字義》的「仁義禮智信」門則接在卷上「命」、「性」、「心」系列之後，而在卷下「道」、「理」、「德」系列之前。這兩項差異，所凸顯的現象是：一、「天」字未見於《北溪字義》的名目當中，而仁齋則立「天道」、「天命」以反對之，既強調「天」的重要，還認為「天道」、「天命」兩個語詞必須區別。二、《北溪字義》的順序先「命性」後「道德」，而仁齋則以先「道德」後「心性」反對之。這兩個現象反映了仁齋對朱子學的根本質疑：(一)作為「道」之「根原」以及「命」之賦予者的「天」哪裡去了？(二)所謂「道體」是「道德」之本體還是「性命」之本體？

宋儒謂「天專言則謂之理」，又曰「天即理也」，其說落乎虛無，而非聖人所以論天道之本旨。蓋以有心見天，則流于災異，若漢儒災異之學是也；以無心見天，則陷于虛無，若

宋儒天即理也之說是也。學者苟恐懼修省，以直道自盡，無有一毫邪曲，而後當自識之，非可言語喻也。³²

道德者，以徧達於天下而言，非一人之所有也；性者，以專有於己而言，非天下之所該也。此性與道德之辨也。〔……〕自漢唐諸儒至於宋濂溪先生，皆以仁義禮智為德，而未嘗有異議。至於伊川，始以仁義禮智為性之名，而以性為理。自此而學者皆以仁義禮智為理為性，而徒理會其義，不復用力於仁義禮智之德。至於其功夫受用，則別立持敬、主靜、致良知等條目，而不復徇孔氏之法。此予之所以深辨痛論、繁詞累言、聊罄愚衷以不能自己者，實為此也，非好辨也。³³

仁齋批評宋儒的理學思維是「無心見天」。這個批評有兩個層面，一是針對「天即理也」的觀點本身，將導致「天」的實體虛無化；一是針對宋儒取徑「言語」以論「天道之本旨」，「專以議論為主，而不以德行爲本」，將導致「道」的本體性理化，而「不復用力於仁義禮智之德」。³⁴

《北溪字義》以「命」「性」二門冠首。「性與命本非二物，在天謂之命，在人謂之性」，³⁵「命」與「性」的概念，是在天人關係中用來表述生命存在本質的概念，而「命」門在先，「性」門在後，雖然隱含先「天」後「人」之意，但從天人關係的脈絡來說，這種界分並無實際意義，故曰：「性、命只是一箇道理，不分看則不分曉，只管分看不合看，又離了，不相干涉。須是就渾然一理中看得有界分，不相亂。」³⁶「命」與「性」同是「渾然一理」大化流行的生成結果。「大化流行」有理、有氣，所以「命」有「理命」、「氣命」二義，「性」有「本性」、又有

32 〔日〕伊藤仁齋：《語孟字義》，「天道」6，頁117-118。

33 前揭書，「仁義禮智」3，頁129。

34 前揭書，「理」2，頁124。

35 〔宋〕陳淳：《北溪字義》，「性」，頁6。

36 前揭書，「性」，頁6。

「氣稟」。在天人關係的脈絡中，人的性命來自「天」，人道根原於「天」。「天命，即天道之流行而賦予物者。就元亨利貞之理而言，則謂之天道；即此道之流行而賦予於物者而言，則謂之天命。」³⁷「天道」、「天命」，雖然稱謂不同，但實質內涵相通：「天道」的稱謂在「泛言天地間人物公共之理」，所指為「元亨利貞之理」；³⁸「天命」的稱謂則是泛言「大化流行」，將元亨利貞之理「賦予於物」的歷程。

就天的一面言，在泛言公共之理、大化流行的語用中，「天道」、「天命」稱謂中的「天」成為虛指，仁齋所謂宋儒「無心見天」，殆指原本作為「天命」、「天道」之實體的「天」在「天即理也」的論述中不復可辨。就人的一面言，所得於「天之命」者為「元亨利貞之理」，因天賦而成為「人之性」者則為「仁義禮智之性」。相較於「天」的稱謂因泛言理的流行而「虛無」化，「命」與「性」的稱謂反而因元亨利貞之理、仁義禮智之性的所指而實體化。對此，仁齋一方面從語法分析入手，分辨「命」字的用法有「實字」、「虛字」之別，指出將「命」、「性」實體化的理學思維，乃是將「天命之謂性」的「命」誤解為「實字」的用法而產生的謬誤。³⁹另一方面，仁齋在《語孟字義》的立目上，乃以天道、天命二門冠首，既以「天」的實體性質取代宋儒的「命」、「性」實體，又以「天道」、「天命」兩稱謂的所指有別反駁宋儒所持「在天為命，在人為性」以及「理命」、「氣命」之說係源於「天道、天命混而為一」的謬誤。⁴⁰

關於「天道」之義。仁齋既從「天道流行」的面向解說，所謂「〔元氣〕一陰一陽往來不已之理」；也從「天命主宰」的面向解說，所謂「維天之命，於穆不已之理」。⁴¹前者是「自然之氣機」，其中揭示「生生不已」的「天地之道」，亦即「有生而無死」的存有實理；⁴²後者是道德之

37 前揭書，「命」，頁1。

38 前揭書，「性」，頁6。

39 參見子安宣邦：《東亞儒學：批判與方法》，陳瑋芬（譯）（臺北：臺灣大學出版中心，2008年），頁47-51。

40 〔日〕伊藤仁齋：《語孟字義》，「天命」6，頁120。

41 前揭書，「天道」6，頁117。

42 前揭書，「天道」1：「蓋天地之間，一元氣而已。或為陰，或為陽，兩者只管盈虛消長

「主宰」，其中揭示「善者，天之道」，亦即「善則順，惡則匿」的道德實理。⁴³雖然說「流行猶人之有動作威儀，主宰猶人之有心思智慮，其實一理也。」但真正難以辨識的是道德實理，儒者之「論天道之所以為天道，則專在主宰也」。伊藤仁齋強調「善者，天之道」的道德實理才是真正的「實理」，這一實理在學者的「恐懼修省，以直道自盡，無有一毫邪曲」的道德行為中自可體認。漢儒以「災異」解說天道，或宋儒以「天即理」解說天道，依仁齋的觀點，都是「虛理」。

至於「天命」之義，正如仁齋強調「天道」在「天命主宰」一面揭示了「善則順，惡則匿」的道德實理，「天命」所指亦順此而解為：「上天監臨人之善惡淑慝，而降之吉凶禍福」，並強調「盡其道而後至者，是命」，如「不自盡」則無「命」可言。仁齋認為這是「保佑命之，自天申之」的「古義」，也是「天道至誠，不容一毫偽妄」的實證，大異於宋儒「大化流行」的虛說。相較《北溪字義》立門以「命」為先，《語孟字義》則以「天道」為先，「天命」之義基本上是「天道」之義的引伸，仁齋如此安排的重點當在於：唯有「直道自盡」才能「見天」，重新發現「天」作為「道德主宰」的實體性質。

《北溪字義》的字義系統，上卷以「天命之謂性」為綱，故以「命」、「性」二字冠首，下卷則是以「率性之謂道」為綱，故以「道」、「理」、「德」冠首。「道是天地間本然之道，不是因人做工夫處論；德便是就人做工夫處論，德是行是道而實有得於吾心者，故謂之德。〔……〕大概德者，得也，不能離一箇得字。」⁴⁴雖沿用「德者，得也」之訓，然所重者在心上工夫，且其所謂「道」者乃是德行的「所以然之故與所當然之則」，與「理」一樣，屬形而上的範疇。依這種形而上的

往來感應於兩間，未嘗止息，此即是天道之全體，自然之氣機。」頁115。

43 前揭書，「天道」6：「夫善者，天之道。故《易》曰：元者，善之長也。蓋天地之間，四方上下，渾渾淪淪，充實通徹，無內無外，莫非斯善。故善則順，惡則匿。〔……〕善之又善，天下之善聚之，其福不可量焉；惡之又惡，天下之惡歸之，其禍不可測焉。天道之可畏可慎如此。」頁117。

44 〔宋〕陳淳：《北溪字義》，「德」，頁42-43。

道體觀念，其道學自然以先「心性」後「道德」為判準，稱「仁義禮智信」之德為「五性」，立門於「命性」系列，正是此一道學判準的必然結果。對此，仁齋乃依其「直道而盡」以「見天」的天道觀思路，提挈「道」、「理」、「德」的字義訓解：「道者，人倫日用當行之路，非待教而後有，亦非矯揉而能然。」⁴⁵在性、道、教三者當中，強調「道為上」、「天下莫尊於道，亦莫大於道」，以此翻轉宋儒「性先而道後，性重而道輕」的道學判準。⁴⁶又批評宋儒「專以仁為理，於是離仁之德益遠矣。甚而至於以無欲為仁之體、虛靜為仁之本，非止不識仁之德，其害於孔孟之旨實甚矣。」⁴⁷「見心而不見德，故以心為重，而一生工夫總歸之於此，所以學問枯燥，無復聖人從容盛大之氣象。」⁴⁸直截地說，就德行論德行，「仁義禮智」就是「道德之本體」，⁴⁹不必另立一形而上的道體以為道德之本體。

仁齋既翻轉宋儒先「心性」後「道德」的道學判準，他也必然要超越朱子關於「仁者，心之德，愛之理也」的理學式定義。他的新定義是：

慈愛之德，遠近內外，充實通徹，無所不至之謂仁。

朱子有言「愛非仁，愛之理是仁；心非仁，心之德是仁」，⁵⁰仁齋則言「仁者之心，以愛為體」，擴充愛人之心，表現為「徧達於天下」的「慈愛之德」就是「仁」。「仁」體現了愛人的道德行動，「遠近內外，充實通徹，無所不至」就是此愛人的道德行動「徧達於天下」之謂。關鍵在於從「天下」見道，不在於從「一身」求道：「道德之本體」，所指的是天下之所同然，而根乎人心，存乎風俗，萬世不得磨滅的本然之德。「天下二

45 〔日〕伊藤仁齋：《語孟字義》，「道」2，頁122。

46 〔日〕伊藤仁齋：《中庸發揮》，收於關儀一郎（編）《日本名家四書註釋全書（第一卷）》（東京：鳳出版，1973年），頁10。

47 〔日〕伊藤仁齋：《語孟字義》「仁義禮智」，頁132。

48 前揭書，「德」，頁128。

49 前揭書，「仁義禮智」，頁128。

50 〔宋〕黎靖德（編）：《朱子語類》（北京：中華書局，1994年），卷20，頁474。

字，是聖人書中字眼」，「學問以王道爲本」，不在「專以心法爲務」。⁵¹所謂「慈愛之德」，雖無高深道理，但「學問無厭卑近」，重點在於愛之「生熟大小」，不在「性、情之別」。⁵²

「論語爲宇宙第一書，而仁爲孔門第一字」，而「後儒之所以與聖人殊者，專在於仁。」⁵³這是仁齋爲「仁」給出新定義的主要動機，這一動機和他個人的生命體驗息息相關。青年時期的仁齋曾依朱子學義理寫下〈仁說〉，然而隨著生命體驗中的求道挫折而衍生的精神危機，促使他必須尋覓精神生活的活路。當他改號「仁齋」，探尋「仁」的新定義，進而完成新「仁說」，最重要的轉變是：他意識到不該僅在「一身」處求道，而是要從「天下」處求道。朱子所言「蓋仁之爲道，乃天地生物之心，即物而在」，人是「具生理」的存在，在仁齋看來，這是關注於「所存」的「理學」，而若要找到精神生活的活路，必須讓一己的生命活力「徧達於天下」，因此他轉向了「所行」的「道學」。仁齋如此言：「蓋道以所行言，活字也；理以所存言，死字也。」⁵⁴顯然是基於上述的生命體驗。⁵⁵

二、仁齋關於「仁者，人也」的詮釋及其道學論述

爲了考察從聲訓思維到字義思維的典範轉移現象，上節討論了朱子對〈哀公問政〉章的詮釋，以下接著討論仁齋的詮釋，以見他對朱子學的回應與挑戰。

仁齋雖未如他對《大學》一般將《中庸》否定爲「非孔氏之遺書」，但已懷疑此書「爲漢儒所誤者亦居多」，故論其價值，僅因其有補於《論語》、《孟子》而取之。這與朱子將《中庸》視爲「四書」中義理最精微

51 〔日〕伊藤仁齋：《童子問》，收於《近世思想家文集》（東京：岩波書店，1966年），頁224、223。

52 前揭書，頁210、218。

53 前揭書，頁220、215。

54 〔日〕伊藤仁齋：《語孟字義》，「理」2，頁124-125。

55 參見楊儒賓：〈伊藤仁齋與朱子——各道其道〉，收於氏著：《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》（臺北：臺灣大學出版中心，2012年），頁215-259。

之書，爲其區分章句，明辨文章首尾脈絡顯有不同。今本〈哀公問政〉章，仁齋雖然認爲它本當獨立成篇，即《孔子家語》所見〈哀公問政〉篇，可能出於漢儒所記而誤入《中庸》，但仍肯定此文「與《論語》、《孟子》，實相表裏」，「於學問之本末盡矣」。⁵⁶「修道以仁」一段，仁齋的詮釋如下：

慈愛之德，充周徧滿，無所不至之謂仁。〔……〕仁者人也，言仁則為人，不仁則非人也；言仁者之於人，無所不愛，然以親親為大；義者之於事，無所不宜，然以尊賢為大。〔……〕知人，謂知人道之所當然，所謂『誠之者，人之道』是也；知天，謂知人道之所由本，所謂『誠者，天之道』是也。⁵⁷

仁齋另下按語：「古人訓字之例，多取音韻相近者釋之，本非正訓。若『仁者，人也』、『義者，宜也』是也。《章句》以為人指人身而言，可謂泥矣。若義字，當依《孟子》：『羞惡之心，義之端也』，及『人皆有所不為，達之於其所為，義也』等語解之。漢唐以來，諸儒不察，專以宜字為正訓，而不知其有所不通，故不從。」⁵⁸

仁齋批評朱子拘泥於「仁者，人也」的聲訓，而以「人，指人身而言」作解，遂強調聲訓非「正訓」。仁齋和朱子一樣將「仁者，人也」視爲字義訓解的詞例，他對何謂「正訓」的強調乃是針對朱子將「人」解爲「具生理」的「人身」——一個在「仁者，心之德，愛之理也」的理學思維中重新定義的「人」。「仁」當然還是人之所以爲人的「本」，但它不是「理」，而是普施天下、「無所不愛」的慈愛之「德」。仁齋的經典觀念

56 〔日〕伊藤仁齋：《中庸發揮》，頁3-4、35。

57 前揭書，頁28-29。

58 前揭書，頁29。

不取朱子的「四書」觀點，而獨尊「語孟」，他強調字義的「正訓」當以《孟子》的解說為標準。「仁義禮智之理，學者當以孟子之論作本字註腳看。〔……〕故學者當原之於《孟子》察其義理，而後會之於《論語》求其全體，則茲無餘蘊矣。程朱諸家，所以不免於仁義禮智之理有差者，蓋為不知原之《孟子》，而徒就《論語》言詞上理會仁義禮智之理焉耳。」⁵⁹

「慈愛之德，充周徧滿，無所不至之謂仁」之訓，正是孟子將仁解說為「惻隱之心」之「充」與「達」的另一種說法。依仁齋的解說，則「仁者，人也」——那個「修道以仁」的「人」，既不是在聲訓中被喚起的「其人」，一個作為行動主體的「人」，也不是被朱子的理學語言重新定義的「人身」，一個作為存有實體的「人」，而是在仁齋的道德本體論（德行本身就是本體）被定義的「無所不愛」的「人」，一個作為倫理主體的「人」。

「人」的意義改變了，「修道以仁」的意義也從行動的意義轉為工夫的意義。原本因關切行動效果，修身、事親、知人、知天被強調為「修道以仁」終始為一的行動事件，其最終彰顯的「至誠」的「大德者」乃是一個具有最完善的道德行動能力的偉大行動者；由於朱子轉向關切工夫境界，原本作為「修道以仁」的完整行動事件，遂被理解為本體、發用通貫為一的工夫規模，所謂的「至誠」的「大德者」乃是一個「渾然天理，真實無妄」，能夠自然體現「天理」的完善「人身」。對仁齋來說，那個透過語言召喚行動的年代已遠，而朱子道學論述的迴聲縈懷，他自然仍是關切工夫境界的課題，「仁者，愛人」雖可謂亙古至今的常識通說，但要達到「慈愛之德，充周徧滿，無所不至」，仍須對「直道自盡，無有一毫邪曲」的工夫有所用力。

仁齋對〈哀公問政〉章的文獻本身，提出一個異於朱子的看法：「故君子不可以不修身；思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天」句，可能在下文「誠身明善」一節之下。因此，他直接將「知人」解為「謂知人道之所當然，所謂『誠之者，人之道』是

59 〔日〕伊藤仁齋：《語孟字義》，頁128。

也」，「知天，謂知人道之所由本，所謂『誠者，天之道』是也。」仁齋對「誠」的理解是「真實無偽之謂」，在工夫境界的意義上，「誠者，謂聖人之行，真實無偽，自不用力，猶天道之自然流行也，故曰『天之道也』。誠之者，雖未能真實無偽，而求至於真實無偽之謂，人道之所以立也，故曰『人之道也』。」⁶⁰

仁齋以「真實無偽之謂」訓解「誠」字，近於朱子「真實無妄之謂」之訓，仁齋且謂朱子之訓「當矣」。⁶¹然而對「誠」的工夫意義來說，其間差異仍大，不在兩人訓解的一字之差，而在於仁齋的道體觀念根本異於宋儒本體、發用通貫為一的性理觀念。上文已指出仁齋對宋儒「無心見天」的質疑，應該如何「見天」？仁齋強調不是透過言語議論，不是在心上做工夫，而是「直道自盡」，當其「無有一毫邪曲」之時，即能「見天」，亦即辨識那個作為道德主宰的天，體證「善者，天之道也」的道德法則，這才是一個「至誠」的「大德者」。「誠」與「道」的關係，不再如朱子所言「誠以心言，本也；道以理言，用也」，仁齋衷心想要擺脫體用論的理學思維，回歸「以實語明實理」的道德學問實踐本質。⁶²以日常的孝悌忠信為下手工夫，盡心著力實踐仁義禮智的德行，以至於「真實無偽」的境地，在這個意義上，仁齋說：「誠者，道之全體。〔……〕所謂仁義禮智，所謂孝悌忠信，皆以誠為之本。〔……〕是故誠之一字，實聖學之頭腦，學者之標的，至矣，大哉！」⁶³

伍、結論

依本文的理解，在先秦儒者的論述語境當中，「仁者，人也」的聲訓詞例，乃是將兩個音同的語詞並置，藉以發出人應當進行某種道德行動或

60 〔日〕伊藤仁齋：《中庸發揮》，頁33-34。

61 〔日〕伊藤仁齋：《語孟字義》，頁144。

62 參見黃俊傑：〈朱子〈仁說〉在德川日本的迴響〉，兩岸四地朱子學論壇：全球化時代視野中的朱子學及其新意義國際學術研討會（臺北：臺灣朱子學研究協會，2011年10月8-9日）。

63 〔日〕伊藤仁齋：《語孟字義》，頁145。

遵循某些倫理法則的「指令」，簡言之，即是透過語言要求行動。當然，在這一要求行動的語言中亦包含「教訓」的意義，所以如果是以「聲訓」視之，其本意當是從語言的聲音實體中「聞聲知情」，聽出其中的「指令」與「教訓」之意。對先秦儒者來說，「仁者，人也」的語句，透過語言的聲音可能傳達的重要訊息是：一方面，人能發出指引道德行動的聲音，實即肯定人身存在的高貴品質（「身猶天也」）；一方面，透過發出「指令」與「教訓」要求履行應然的道德行動與倫理法則，則是彰顯人能夠透過行動參贊天地之造化（「人者，天地之心也」）。

上述這種歷史早期的聲訓思維和語言哲學，到了中古時期（漢、唐時期）如何傳承與轉變，其詳情尚待進一步探究。一個明顯的現象是：漢、唐學者運用聲訓進行論述的情形相當普遍，在經傳、緯書文獻（如《春秋繁露》、《白虎通義》、《詩緯含神霧》等）以及字書（《說文解字》、《釋名》）當中，留存甚多的聲訓詞例。初步推測，早期聲訓現象所顯示的思維方式與論述功能，隨著漢、唐學者普遍的運用，聲訓原本是用來召喚行動的正名之舉，逐漸作為經典詮釋時闡述觀念之用，而聲訓作為一種獨特的思維方式也被淡忘了。宋儒以下的近世東亞儒者，不再承認聲訓擁有「正訓」的權威，就反映了這一思維方式轉變的結果。

然而包括仁齋在內的儒者依然將這些早期的聲訓詞例視為字義訓解的資源而予以繼承。近世儒者這種共同心態，一方面顯示這些聲訓詞例對於揭示某些價值涵意仍有部分功能，而這些價值涵意仍是近世儒者的關切主題；一方面顯示近世儒學已脫離「聲訓是正訓」的思維模式，對思想言說之載體，關注焦點已從語言的聲音轉向文字的意義，而思想言說的功能，已不僅是肯定其作為道德行動與倫理法則之指令與教訓的功能，還具有發展道學論述以及建構道學正統的功能。「正訓」的典範，從聲訓思維轉向字義思維，朱子門人陳淳因此經由系統化集結道學字義以期建構程朱的道學正統；而仁齋將「聲訓非正訓」的質疑顯題化，正因為他也意識到字義訓解是道學論述的基礎，為了批判程朱的性理學論述體系以及解構其中的道學正統意識，他必須依循陳淳的模式重新闡釋道學字義，以期發展古義學的論述體系以及建構道學的新正統。

「仁者，人也」，一個極簡明的語句，一個極堅定的聲明：人身如天、人是天地之心。這個聲明，古代儒者基本上是以回應「指令」、「教訓」的心態來實踐它，至於近世儒者則轉而以闡述「字義」的「正訓」以及蘊含其中的道學意義來實踐它，這是儒學發展過程中兩種不同的思維模式。伊藤仁齋提出了「聲訓非正訓」的質疑，一方面揭示了儒學思想史存在兩種不同典範的問題，一方面針對儒者的自我認同課題，顯示他試圖以新的字義訓解來重構新的道學正統。如果說，「仁者，人也」的聲明是東亞世界恆存的記憶，則不論是《中庸》與漢、唐學者透過語音感受的方式，或是朱子與仁齋透過字義訓解的方式，都將這個保留在語言中的記憶轉化為觀念文本，既見證了人文論述當中根深蒂固的語言性，也見證了東亞儒者努力發揚人身存在的品質與意義的多元思考與充沛活力。◆

引用書目

古代文獻

〔宋〕朱熹

1994 《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1994年）

2000 《朱子文集》，陳俊民（校編）（臺北：德富文教基金會，2000年）

〔宋〕陳淳

1983 《北溪字義》（北京：中華書局，1983年）

〔宋〕程顥、程頤

1981 《二程集》，王孝魚（點校）（北京：中華書局，1981年）

〔宋〕黎靖德（編）

1994 《朱子語類》（北京：中華書局，1994年）

〔清〕陳士珂

《孔子家語疏證》（上海：上海書店，出版年不詳）

〔日〕伊藤仁齋

1971 《語孟字義》，吉川幸次郎、清水茂（校注）《伊藤仁齋·伊藤東涯》（東京：岩波書店，1971年）

〔日〕伊藤仁齋

1973 《中庸發揮》，關儀一郎（編）《日本名家四書註釋全書（第一卷）》（東京：鳳出版，1973年）

〔日〕伊藤仁齋

1966 《童子問》，收於《近世思想家文集》（東京：岩波書店，1966年）

近人文獻

子安宣邦 Koyasu, Nobukuni

2008 《東亞儒學：批判與方法》，陳瑋芬（譯）（臺北：臺灣大學出版中心，2008年）

Dong ya ru xue: pi pan yu fang fa, trans. by Chen Wei-fen (Taipei: National Taiwan University Press, 2008)

- 田浩 Tian, Hao [Tillman, Hoyt Cleveland]
 2009 《朱熹的思維世界（增訂版）》（南京：江蘇人民出版社，2009年）
Zhu xi de si wei shi jie (Revised version) (Nanjing: Jiangsu People's Publishing House, 2009)
- 牟宗三 Mou, Zongsan [Mou, Tsung-san]
 1990 《心體與性體》（臺北：正中書局，1990年）
Xin ti yu xing ti (Taipei: Zhengzhong Books, 1990)
- 李明輝 Li, Minghui [Lee, Ming-huei]
 2005 《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年）
Si duan yu qi qing - guan yu dao de qing gan de bi jiao zhe xue tan tao (Taipei: National Taiwan University Press, 2005)
- 陳榮捷 Chen, Rongjie [Chan, Wing-tsit]
 1982 《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1982年）
Zhu xue lun ji (Taipei: Students Books, 1982)
 1988 《朱子新探索》（臺北：臺灣學生書局，1988年）
Zhu zi xin tan suo (Taipei: Students Books, 1988)
- 陳來 Chen, Lai
 2010 《中國近世思想史研究（增訂版）》（北京：三聯書店，2010年）
Zhong guo jin shi si xiang shi yan jiu (Revised version) (Beijing: Joint Publishing, 2010)
- 梅廣 Mei, Guang [Mei, Kuan]
 2004 〈語言科學與經典詮釋〉，收於葉國良（編）《文獻及語言知識與經典詮釋的關係》（臺北：臺灣大學出版中心，2004年），頁53-83
 "Yu yan ke xue yu jing dian quan shi," in Yeh Kuo-liang (ed.) *Wen xian ji yu yan zhi shi yu jing dian quan shi de guan xi* (Taipei: National Taiwan University Press, 2005), pp. 53-83
- 張加才 Zhang, Jiakai
 2004 《詮釋與建構——陳淳與朱子學》（北京：人民出版社，2004年）
Quan shi yu jian gou—Chen chun yu Zhu zi xue (Beijing: People's Publishing House, 2004)
- 黃俊傑 Huang, Junjie [Huang, Chun-chieh]
 2011 〈朱子〈仁說〉在德川日本的迴響〉，2011兩岸四地朱子學論壇：全球化時代視野中的朱子學及其新意義國際學術研討會（臺北：臺灣朱子學研究協會，2011年10月8日至9日）
 "Zhu zi 'ren shuo' zai de chuan ri ben de hui xiang," paper presented

at Forum on Sung Dynasty Scholar Chu Hsi (Taipei: Association of Taiwan Zhuzi Studies, Oct. 8-9, 2011)

楊儒賓 Yang, Rubin [Yang, Rur-bin]

2012 《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》（臺北：臺灣大學出版中心，2012年）

Yi yi de yi yi: jin shi dong ya de fan li xue si chao (Taipei: National Taiwan University Press, 2012)

錢穆 Qian, Mu [Ch'ien, Mu]

1974 《孔子與論語》（臺北：聯經出版事業公司，1974年）

Kong zi yu lun yu (Taipei: Linking Publishing, 1974)

2011 《朱子新學案》（北京：九州出版社，2011年）

Zhu zi xin xue an (Beijing: Jiuzhou Press, 2011)

Tucker, John Allen

1993 "Chen Beixi, Lu Xiangshan, and Early Tokugawa Philosophical Lexicography," *Philosophy East & West*, 43, 4 (Oct., 1993), pp. 683-713