

【研究論著】 Articles

明清自然氣本論者的論語詮釋
The Interpretations of *The Analects* by the
Philosophers of Naturalistic Qi-based philosophy
in Ming and Qing Dynasties

劉又銘
Yu-Ming LIU*

關鍵詞：自然氣本論、論語、詮釋學、明清

Keywords: Naturalistic Qi-based Philosophy, *Analects*, Hermeneutics, Ming and Qing Dynasties

* 政治大學中國文學系教授。

摘要

明清自然氣本論的哲學立場、理論型態、經典詮釋、學派定位，在臺灣學界一向不被認知也欠缺研究。本文根據筆者前此研究明清自然氣本論的基礎，對明清自然氣本論者的《論語》詮釋做了哲學性的考察。本文確認，明清自然氣本論者的《論語》詮釋，有它自己一貫的理路，並且已經形成一個明確的、不同於朱子《論語集註》的詮釋典範，它大致就是清代《論語》詮釋典範的前身。本文認為，明清自然氣本論是考察、研究清代經學的一個相應的詮釋典範，今後從明清自然氣本論出發來研究清代經學，應該會有個新的突破與新的進展。

Abstract

The naturalistic Qi-based philosophy in Ming and Qing dynasties, and its appearance in the classical interpretation have seldom been noticed and studied in Taiwan academic circles until now. This essay discusses the interpretations of the *Analects* by the philosophers of the naturalistic Qi-based philosophy in Ming and Qing dynasties. Obviously, there had already been a clear and definite interpretation paradigm which is different from Zhuzi's in the interpretations of the *Analects* by the philosophers of the naturalistic Qi-based philosophy in Ming and Qing dynasties. And there should have been a new breakthrough in the research on the classical study of Qing dynasty if we would take the naturalistic Qi-based philosophy in Ming and Qing dynasties as a interpretation paradigm.

在過去一般的理解中，明代中葉以後的儒學大勢，首先是朱子學、陽明學的流行爭勝，然後就是乾嘉考據學的興盛，以及因之而起的漢、宋之爭了。針對這一段學術史，余英時一個著名的觀點認為，朱子學、陽明學在彼此角逐較勁的過程中，由於相持不下，各自取證於經書，於是開出考據學來，這就是清代考據學興起的「內在理路」。¹照他這個觀點來看，單就哲學層面來說，從朱子學、陽明學兩個哲學典範就已經足夠說明、詮論明清學術和乾嘉考據學了。²

但最近二、三十年來關於宋明清氣本論的研究，已經逐漸將這樣的觀點鬆開、改寫了。一個可能的新解釋，用我自己的話來說就是：在明代中葉以後，儒學中另有「自然氣本論」一系，自成典範，跟朱子學、陽明學相抗；正是這樣一個新的哲學典範的作用，或以這個作用為主，逐漸開展、形成了乾嘉考據學；只不過檯面上意識型態的雲霧遮掩，身為當局者的明清學者自己看不清也說不清，有待今人從頭挖掘、清理罷了。³

1 參見余英時：〈從宋明儒學的發展論清代思想史——宋明儒學中智識主義的傳統〉、〈清代思想史的一個新解釋〉（該二文早已分別發表於一九七〇、一九七五年），收於《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》（臺北：東大圖書，1996年），頁309-342、343-376。

2 依我看來，朱子學和陽明學的基本理路跟清代考據學並沒有積極的呼應與關聯。基於朱子哲學的考據學可以舉朱子自己對《大學》的改訂和注釋為例，基於陽明哲學的考據學可以舉陽明自己對《大學》古本的表彰和注釋為例，這兩例中的「考據」，在精神上、方法上都跟清代考據學（尤其乾嘉考據學）有根本的差異。陽明之後朱子學派、陽明學派的角逐較勁，若真要看作清代考據學興起的「內在理路」的話，也一定不會居於主要的、核心的位置。

3 美國學者Irene Bloom早就指出：「氣的哲學所反映的不只是清代的一個思想趨勢而已；它所反映的是清代最重要的、主導性的趨勢之一，沒有它的話，清代的考證學就極有可能發展不出來。」（Irene Bloom, "On the 'Abstraction' of Ming Thought: Some Concrete Evidence From the Philosophy of Lo Ch'in-shun," in Theodore de Bary and Irene Bloom (eds.) *Principle and Practicality: Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning* (New York: Columbia University Press, 1979), p. 76.) 可惜這個觀點在台灣學界一直沒有被足夠地看重。當然，從哲學層次的判斷，要經過更具體更縝密的考察才能充分呈現。所以我這裡只能原則地說：「正是這樣一個新的哲學典範的作用，或以這個作用為主，逐漸開展、形成了乾嘉考據學」。而後續的工作，就盼望思想史、學術史領域的學者去投入和完成了。

本文就從這個觀點出發，以我前此關於明清「自然氣本論」的研究為基礎，⁴討論明清自然氣本論者的《論語》詮釋。文中所謂明清自然氣本論者，以羅欽順（1465-1574）、王廷相（1472-1544）、吳廷翰（1491-1559）、顧炎武（1613-1682）、戴震（1724-1777）等人為主。⁵他們都是自然氣本論發展史上具有開創性的學者，但都沒有關於《論語》的專著，都只是隨機地、分散地討論、詮釋《論語》一書（顧炎武有二十四則討論，但也只作為《日知錄》的局部內容出現）。整體來看，他們緩慢地、分頭地共同建構了一個「後朱子、陽明」的《論語》（以及其他經書）詮釋典範，而那大約就是清代焦循（1763-1820）《論語通釋》、《論語補疏》以及劉寶楠（1791-1855）《論語正義》⁶詮釋典範的前身、素坯了。因此，從經學史的角度來說，本文大概可以看作焦循《論語通釋》、《論語補疏》以及劉寶楠《論語正義》的一段「前史」吧！

由於本文旨在從明清自然氣本論者的哲學立場、哲學觀點來顯明、說明其《論語》詮釋的具體內容；所以底下先介紹明清自然氣本論的要旨，然後才據以介紹諸家《論語》詮釋的具體內容。

壹、明清自然氣本論的要旨

我所謂「自然氣本論」一詞，指的是羅欽順、王廷相、吳廷翰、顧炎武、戴震等人的氣本論。我另外用「神聖氣本論」一詞，指稱劉宗周（1578-1645）、黃宗羲（1610-1695）、王夫之（1619-1692）等人的氣本論。簡單地

4 參見劉又銘：《理在氣中——羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》（臺北：五南圖書，2000年）；〈吳廷翰的自然氣本論〉，《成大宗教與文化學報》，5（2005年12月），頁19-58；〈宋明清氣本論研究的若干問題〉，收於楊儒賓、祝平次（編）《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺大出版中心，2005年），頁203-246；〈明清儒家自然氣本論的哲學典範〉，「『體知與儒學』學術研討會」會議論文（臺北：哈佛燕京學社訪問學人協會中華民國分會、臺灣大學人文社會高等研究院合辦，2006年11月21-22日）。

5 這當中，羅欽順、顧炎武兩人是否屬於自然氣本論者可能會引起爭議，但這裡無法一一說明。我自己之所以如此判定的根據，請參閱筆者的相關論著。

6 [清]劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，1982年）。

說，劉宗周等人的「神聖氣本論」以價值滿全的神聖元氣（「全氣是理」或「全氣是心」）為本體，其理論跟理本論或心本論相容相結合，向來受到理學主流觀點的看重；羅欽順等人的「自然氣本論」則以蘊涵著價值傾向或者說有限的價值的自然元氣為本體，是真正跟理本論、心本論相對相區隔的哲學觀點，可惜一向受到理學主流觀點的貶抑。⁷底下，我就根據我前此的研究成果，總括地說明明清自然氣本論最基本的、最一般的理路，包括宇宙本原本體論、心性論和修養工夫論等。⁸

這世界是由混沌自然的元氣逐步興發、生成的。自然元氣運行、分化，生成萬物，構成這世界；所以萬物的存在及其一切活動都是自然元氣所涵有所可能有的，這是元氣運行的「自然義」（戴震稱作「自然」）。然而自然元氣的運行以及萬物的種種活動，其中都蘊涵著一個內在的價值傾向（但有強有弱），這是元氣運行的「價值義」（戴震稱作「必然」）。這當中，元氣本身，或元氣的運行，或僅僅那元氣運行中所蘊涵的必然的價值傾向，都可以稱為「道」（元氣本身還可以稱為「道之實體」）；因此甚至也可以說「氣即道」，只是其中意味跟心學家的講法不同罷了。至於元氣運行與萬物活動中的種種脈絡、律則，或僅僅那表現了價值傾向、具有價值義的脈絡、律則，則可以稱為「理」；因此在理氣關係上就只能說「理在氣中」，而這點就人間、人生層面來說則是「理在事中」、「理在情中」、「理在欲中」。雖然個別思想家可能對上述「道」、「理」（以及底下的「性」）等概念界定、使用的範圍不盡相同，但整體的、實質的理論效果是相似的。必須強調的是，做為本原、終極實體的自然元氣，它並非價值滿全；在它以及它的運行當中只是蘊涵著一定的價值傾向，至於那價值的具體內容則是在大化流行以及人類歷史中逐步體現、開展、積澱的。

7 參見劉又銘：〈宋明清氣本論研究的若干問題〉。楊儒賓從工夫論的角度將這兩種分別稱為「先天型氣學」和「後天型氣學」，並且將羅欽順歸於「先天型氣學」；參見楊儒賓：〈兩種氣學，兩種儒學〉，「『體知與儒學』學術研討會」會議論文（臺北：哈佛燕京學社訪問學人協會中華民國分會、臺灣大學人文社會高等研究院合辦，2006年11月21-22日）。

8 詳細的論證和文本出處，請參見我的相關論著，尤其〈明清儒家自然氣本論的哲學典範〉。

在自然元氣的流布、生化中，萬物各得到它所分出、給出的一份，做為自己存在的本原。由於所分得的元氣各有不同的構成，或者是不平均，這就決定了物類間以及同類間存在上、活動上的差異。但不管怎樣，上述元氣運行的自然義、價值義都跟著所分得的元氣進入萬物之內了。就人來說，那成為人生命本原的稟氣，或那稟氣所凝成的生命的各種表現各種活動以及其中的各種條理（這是自然義的性），或單單各種表現、各種活動、各種條理中所蘊涵的價值傾向（這是價值義的性），都可以稱作「性」（稟氣本身還可以稱作「性之本」、「性之實體」）。由於稟氣直接決定了本性，因此朱子學裡天命之性、氣質之性的區分在這裡就沒必要了，因為所謂「天命之性」實質上就已經是、只能是「氣質之性」。此外，由於每個人生命活動中自然地內在著一個源自稟氣的價值傾向，而每個人又都有可能體認、識知這價值傾向，因此人性是善的。雖然基於稟氣的差異，人性的這種善並不均等，但每個人或多或少總是會有這樣的善，所以還是可以整體地說人性是善的。總之，從自然義來說，人性開出現實人生的一切可能，包括善惡在內；而從價值義來說，人性總是有善。跟孟學、理本論、心本論的性善說比起來，這可以說成一種「弱性善觀」或「人性向善論」。⁹

基於稟氣一元人性論的立場，人的生命便是個性、心、身或者說氣、神、形三層一貫的整體。也就是說，「氣／性」並不在心、身及其活動之外；事實上，心、身及其活動跟「氣／性」處在同樣的自然義、價值義的場域裡。因此，修養工夫不再以一個價值滿盈、直接起用的神聖本體（如理本論的天理、道體、性體，心本論的本心、良知等）為焦點為中心（因為根本不認為有這樣的神聖本體），而只是這個「自然中有必然」的身心全體的自我警醒、自我提昇、自我凝定而已。當然，關鍵還是在心。首先，心要自我收束，在現實處境、現實脈絡中有所肯認承擔，直接用這樣的肯認承擔讓心初步純化、淨化；其次，要參照、藉助聖賢、前人的智慧學問，進一步思索體認此刻心、身、社會種種自然活動、具體情境中的必然之則；最後，要依此必然之則切己實踐，並隨時根據新的情境調整這必然之則。應該說明的

9 雖然王廷相針對一般人主張性有善有惡，吳廷翰、顧炎武也曾認定極少數人天生是惡，但就整體理路和基本精神來說，我們還是可以做出上面這樣的概括。

是，「心」是有其價值直覺的，當就著人己、物我的具體狀況來參照對比、拿捏斟酌時，一旦那恰當的分寸、條理進入思緒的焦點，心便能當下識知、認取。此外，「身」也是有其潛在的感知和參與的，當依著恰當的分寸實踐時，「身」對那內在必然之則的自然共鳴（可說成「體知」），將帶來具體的力量，支持著心去安止於那「自然中的必然」。不妨說，整個修養的過程，就是此身此心將那潛在的必然之則顯明、凝定的過程。雖然在修養工夫的論述裡，有人會偏向用「心」來代表自然義，用「性」來代表價值義，並據此強調心、性之辨（如羅欽順、吳廷翰）；但仔細考察其背後更完整的理路，則其所謂心、性之辨實質上無非是「氣／道／理／性／心」的自然義、價值義的分辨。

整體地、實質地看，明清自然氣本論並非孟學一路，它在許多方面不符合孟學一路的標準，這就是它之所以一直被理學主流觀點（包括當代新儒家）排斥、貶抑的主要原因。事實上它是荀學一路，必須從荀學的標準來看待它。當然，這不是單就它跟荀學的表層意謂所直接比較出來的結果。首先，荀子哲學並非只是它表面所呈現的那個樣子，我們必須多一分曲折才能掌握其豐富的、有活力的義涵。我曾藉傅偉勳「創造的詮釋學」的方法，兼顧《荀子》的「意謂」與「蘊謂」兩層，將荀子的哲學典範重新表述為如下的理論界面：一、基於自然元氣的本體宇宙觀；二、合中有分的天人關係論；三、性惡論話語中蘊涵著的「人性向善論」或「弱性善觀」；四、基於有限度道德直覺的致知論；五、「化性起偽」話語中蘊涵著的「積善成性」的修養工夫。比起來，這個理論界面在中國文化、心理脈絡中具有更大的親和度和普遍性，它是荀子哲學所潛在所蘊涵著的一個「普遍型式」。其次，當我們以上述荀子哲學的普遍型式為標準，我們就可以發現，明清自然氣本論正是荀學一路在跟孟學（程朱、陸王）相互對話、辯證之後所形成的新面貌。雖然，它在表面上也跟程朱、陸王一樣地尊孟抑荀，但它實質上是「孟皮荀骨」。應該說，它就是荀子哲學所蘊涵著的「普遍型式」在後代的具體展現。

明清自然氣本論主張有限度價值蘊涵的天道觀和人性論，合欲、情、知為一的整全的自我觀，以及在嘗試錯誤中逐步凝定積累的致知論和修養論。

比起在它之前以價值滿盈的「天道／天理／本性／良知」為中心的朱子學、陽明學，它更貼近現代一般中國人的存在意識和自我認知。可以說，它已經呈現了中國文化脈絡下的「早期現代性」。¹⁰從這點來看，明清自然氣本論者的《論語》詮釋，就已經是極力走出朱子的《論語集註》，試圖揭示、顯發《論語》的現代（此指中國文化脈絡下的「早期現代」）意義的一波新詮釋了。

貳、明清自然氣本論者《論語》詮釋的內容

基於上述要旨，明清自然氣本論者對《論語》的一個個零星的詮釋便也一一脫離了朱子《論語集注》的典範，不約而同地朝向一個新的詮釋典範了。底下約略按宇宙本原本體論、心性論和修養工夫論的次序，提出若干個主題，說明他們的詮釋理路。為了說明、對照的方便，每個主題原則上先列出相關的《論語》原文，並摘錄朱《注》的重要部份，然後再作討論。

一、「聞道」是日復一日、永無止境的事

子曰：「朝聞道，夕死可矣。」（〈里仁〉）

【朱注】道者，事物當然之理。苟得聞之，則生順死安，無復遺恨矣。¹¹

朱子以「事物當然之理」為「道」。而這裡的「聞道」，跟他的格致說所謂「一旦豁然貫通，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣」¹²一樣，都是基於一個本原的、既有的、神聖飽滿的、統體的天理而來的，都是一種整全體悟的「聞」與「知」。這種知很有一知全知的味道，所

10 這樣說，當然是以當前所謂「多元現代性」的存在為前提的。

11 本文引用《論語》及相關朱《注》，據〔宋〕朱熹：《四書章句集註》（臺北：大安出版社，1994年），並只隨文標注篇目。

12 〔宋〕朱熹：《四書章句集註·大學章句·格致補傳》。

以「朝聞道，夕死可矣」字面上所暗示的「一旦聞道，當下徹知，死而無憾」的意思就變得理所當然，基本上別無餘義了。

但從自然氣本論的立場來看，所謂「道」，除了指那運行無息的「氣」本身（這是本原義的道）外，也指的是氣化流行、社會變遷、人事動態中表現了價值的那個部份（這是條理義、價值義的道，相當於價值義的理）；而由於氣化日新，社會、人事隨時都在變化，道（尤其那條理義、價值義的道）也會隨時出現新的內涵新的意味；因此，雖然基本上「朝聞道」便可以「夕死而無憾」，但「聞道」本身卻不會是一朝、一次就全盡了的事。所以顧炎武就對這章提出了個重要的補充：¹³

有弗學，學之弗能弗措也。有弗問，問之弗知弗措也……不知年數之不足也，俛焉日有孳孳，斃而後已，故曰「朝聞道夕死可矣」。吾見其進也，未見其止也。有一日未死之身，則有一日未聞之道。

在他來說，「朝聞道，夕死可矣」是個相對於每一夕而成立的論斷；不能忽略的另一個重點是：只要此身未死，聞道就是個動態的、不斷向前的、永無止境的事。不妨說，「朝聞道，夕死可矣」因此就擴大變成了「一朝聞道，夕死可矣；朝朝聞道，死而後已」。

雖然朱《注》在〈子罕〉篇「逝者」章也提及道體的無息無止：「天地之化，往者過，來者續，無一息之停，乃道體之本然也。」但道體無息，性體也是無息，所謂「聞道」，正是人本著無息性體當下證悟那無息道體而兩者交融為一的境界，所以單就「聞道」而言，基本上「朝聞道，夕死可矣」一句就夠了。然而就自然氣本論來說，「氣／道（本原義的道）」運行無息，「道（條理義、價值義的道）／理」的內涵日日更新，而人生命內在並沒有一個價值滿盈的「道德創造的精神實體」可與那無息道體冥契合一，因此人一旦聞道之後，還是必須以「有限道德直覺」的心知，日復一日地繼續

13 [清]顧炎武：《原抄本顧亭林日知錄》（臺北：文史哲出版社，1979年），頁194。

「聞道（條理義、價值義的道）」。正是有限價值蘊涵的自然元氣本體，以及有限價值蘊涵的心性本體，這樣的哲學前提，促使顧炎武對「聞道」做了必要的補充。

二、意義蘊涵在事件的脈絡、情狀當中

子見南子，子路不悅。夫子矢之曰：「予所否者，天厭之！天厭之！」（〈雍也〉）

【朱注】……聖人道大德全，無可不可。其見惡人，固謂在我有可見之禮，則彼之不善，我何與焉。然此豈子路所能測哉？故重言以誓之，欲其姑信此而深思以得之也。

本章朱《注》大致已經觸及重點。不過那比較是一個「聖人中心」的詮釋，是基於「完美聖人」而來的理所當然的解釋。然而自然氣本論者基於「理在氣中」、「理在事中」的思路，對事件意義的詮釋，便會希望先掌握事件的來龍去脈，然後再就著這脈絡做出判斷和詮釋。例如羅欽順對這章的討論就顯示了很不一樣的關照點：¹⁴

子見南子，子路不悅。蓋疑夫子欲因南子以求仕也。始，夫子入衛，彌子便疑其求仕，故有「孔子主我，衛卿可得」之言，子路欣然奉之以告，未必不意夫子之見從也。而夫子答以「有命」，則固拂其意矣。及見南子，遂激發其不平之氣，忿然見於辭色。然當是時，不獨子路疑之，王孫賈亦疑之矣。「媚奧」之諷，殆指南子而言也，後人所謂「奧援」，蓋出於此。但賈之詞微婉，故夫子應之亦甚從容。子路粗鄙，必然忿厲之甚，有未可遽解者，故夫子不得已而出矢言。然其所謂「天厭之」者，即「獲罪於天」之意，亦可見其曲折矣。此章

14 〔明〕羅欽順：《困知記·三續5》（北京：中華書局，1990年），頁91。

之旨，舊說多欠分明，區區之見，似頗得當時事實，記以俟後之君子。

羅欽順找了《孟子·萬章上·8》和《論語·八佾·13》兩處資料來搭配，將這件事較大的脈絡描繪出來：原來，先前當子路熱切地替衛靈公幸臣彌子瑕傳話時，孔子已經明確地表示了「不走後門」的原則，因此這次孔子去見南子，客觀上就顯得有些奇怪和不無嫌疑（王孫賈的旁敲側擊便是個旁證），這就難怪子路要忿忿不平形諸顏色，而孔子不得不鄭重地對天發誓了。這樣的詮釋並不直接訴諸孔子的睿智聖潔與應機無礙，反而另外捕捉了孔子涉及嫌疑時窘困的、無奈的（以及可愛的？）一面。人生本來就有模糊、無可如何之處，即使是孔子也會有遭受弟子誤會、不容易澄清的一刻，這是相當真實而生動的。羅欽順這樣的設想與鋪陳是否符合事實暫且不論，重要的是其中的詮釋策略：儘量考察事件的具體脈絡（所以他要說個「頗得當時事實」），藉以體認其中所蘊涵的意義訊息。

值得一提的是，在這樣的詮釋策略下，對經典本文中關鍵名物、語言現象的具體考察就有了新的意義，底下是兩個相關的例子：

1. 〈顏淵〉篇的「去兵去食」章，朱《注》對其中的「兵」並沒有特別的解釋，只是概略地說個「武備」而已。然而顧炎武仔細考察了古代語言中的「兵」，指出：¹⁵

古之言「兵」非今日之「兵」，謂五兵也……《世本》：蚩尤以金作兵，一弓、二殳、三矛、四戈、五戟……秦漢以下，始謂執兵之人為兵……以執兵之人為兵，猶之以被甲之人為甲……

15 [清]顧炎武：《原抄本顧亭林日知錄》，頁200。

原來先秦所謂「兵」指的是弓、戟等兵器，不是兵士、軍隊；因此「去兵」並非解散軍隊，而只是刪減兵器的製作和儲備。如果我們誤以後代「兵士」的概念去理解這裡的「兵」，那麼孔子「去兵」的提議就未免太不實際了。

2.關於《論語》中的虛詞「斯」，顧炎武說：¹⁶

《論語》之言「斯」者七十，而不言「此」……《大學》成於曾氏之門人，而一卷之中言「此」者十有九。語音輕重之間而世代之別從可知已。（自注：……今考《尚書》多言「茲」，《論語》多言「斯」，《大學》以後之書多言「此」。）

原來一個「斯」字，帶有這樣的時代印記。「語音輕重之間而世代之別從可知已」，這已經是對語言的客觀演變現象的注意了。

總之，就明清自然氣本論來說，是「氣／事件、事物」的變化直接產出和蘊涵著理，而不是反過來由一個先在的、超越的理宰制、決定了事物。因此，對「氣／事件、事物」種種脈絡、情狀的具體考察，就有了更積極的意義和必要性。這點，其實就是乾嘉考據學之所以出現、形成的最直接也最核心的內在原因。

這裡不妨再拿朱子的理路做個對比。朱子的致知論也強調要在事事物物中體認天理。問題是，就朱子學來說，天理才是先在的、自有的、第一序的。是天理的發動、作用，決定了事事物物的樣態。因而學者對事事物物的探究，就比較會是借途而過的心態。他們念茲在茲的畢竟是「一旦豁然貫通」地體悟天理；那豁然貫通之後「眾物之表裡精粗無不到」的效驗，其實還是在所體悟的天理的統攝、貞定下所呈現的結果。

16 [清]顧炎武：《原抄本顧亭林日知錄》，頁169。

三、平常的人情、欲望有其正當性

子曰：「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。」（〈里仁〉）

【朱注】……懷德，謂存其固有之善。懷土，謂溺其所處之安。懷刑，謂畏法。懷惠，謂貪利。君子小人趣向不同，公私之間而已。

本章朱《注》從一公一私，從道德的高下好壞來區分君子與小人。但是戴震不這麼想，他解釋這章說：¹⁷

其君子喻其道德，嘉其典刑；其小人咸安其土，被其惠澤。斯四者，得士治民之大端也。〈中庸〉論「為政在人，取人以身」，自古不本諸身而能取人者，未之有也。明乎懷德懷刑，則禮賢必有道矣。《易》曰：「安土敦乎仁，故能愛。」《書》曰：「安民則惠，黎民懷之。」……明乎懷土懷惠，則為政必有道矣。

戴震認為這章裡頭還有個沒說出來的君王在場，他把這章解釋為君子、小人各自對有德君王的施政的感念，然後又據此強調，君王若能分別體認到君子、小人所在乎的不同層次，就能招致賢能（君子），就能善待百姓（小人）。關鍵在，戴震在這裡對小人（百姓）沒有道德的責備，他還設法從經書中找到證據來說明：所謂「懷土」、「懷惠」其實是平常百姓基本的、正常的欲望，是一份理所當然的、正當的需求。

不妨說，由於對人性的自然義的正視，戴震鬆開了理學風習下緊繃的道德優位論斷，對平常的人情、欲望有了一份肯定、接納和同情。

17 [清]戴震：《戴震集·原善下》（臺北：里仁書局，1980年），頁348-349。

四、並無先驗的神聖本心存在

子曰：「吾十有五而志於學……七十而從心所欲，不踰矩。」（〈為政〉）

【朱注】……胡氏曰：「聖人之教亦多術，然其要使人不失本心而已。欲得此心者，惟志乎聖人所示之學，循其序而進焉，至於一疵不存、萬理明盡之後，則其日用之間，本心瑩然，隨所意欲，莫非至理。蓋心即體，欲即用；體即道，用即義……」……

本章朱《注》引胡寅的話來說明，當體認天理全盡，便可得著一個本心；而本心一片瑩澈，是個價值滿盈的神聖實體，當它發用為欲時，這欲便只會是純粹的義。重要的是，這本心是上天賦予的，是人人本有而又失去的，所謂「得此心」其實就只是回復這個本心罷了。不過顧炎武說：¹⁸

《論語》一書言心者三，曰「七十而從心所欲，不踰矩」，曰「回也，其心三月不違仁」，曰「飽食終日，無所用心」。乃「操則存，舍則亡」之訓，門人未之記，而獨見於《孟子》。夫未學聖人之操心，而驟語夫從心，此即所謂「飽食終日，無所用心」，而「旦晝之所為有牴牾之者矣。」……《論語》「仁者安仁」，《集註》謝氏曰：「仁者心無內外遠近精粗之間，非有所存而自不亡，非有所理而自不亂。」此皆莊列之言，非吾儒之學。《太甲》曰：「顧諟天之明命」，子曰：「回之為人也，擇乎中庸，得一善則拳拳服膺而弗失之矣。」故曰：「操則存，舍則亡。」不待存而自不亡者何人哉？

這裡，對顧炎武來說，「從心所欲不踰矩」以及《論語》另外兩處的「三月不違仁」、「仁者安仁」都並非一個先天賦予的神聖本心呈現後自發的自然的效驗，而都只是這平常的、一般的心「擇乎中庸」然後拳拳服膺、持續操持的結果。具體地說，心只是個活動時「自然中有必然」的心，其中的「必

18 〔清〕顧炎武：《原抄本顧亭林日知錄》，頁529-530。

然」並非一個價值滿盈的精神實體，而只是個潛在的價值傾向或條理律則，人只能反覆遵行，並在效驗中得著鼓勵，然後逐步鍛鍊純熟，才能終於「從心所欲，不踰矩」。總之，並無一個先驗神聖本心的存在，修養工夫不須以追求這神聖本心為中心主軸和核心標的。

很巧的是，有另一個例子正好可以跟上面的討論相呼應。朱《注》在〈學而〉篇「吾日三省吾身」章也引了謝良佐的一段話：「諸子之學皆出於聖人，其後愈遠而愈失其真。獨曾子之學專用心於內，故傳之無弊……」，而同樣的，顧炎武也間接地針對這段話評論說：¹⁹

古之聖人所以教人之說，其行在孝弟忠信，其職在灑掃應對進退，其文在《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春秋》，其用之身在出處去就交際，其施之天下在政令教化刑罰。雖其和順集中，而英華發外，亦有體用之分，然並無用心於內之說……黃氏《日抄》云：「《論語》曾子三省章……載謝氏曰：『諸子之學……』……孔門未有專用心於內之說也……」

在這裡，顧炎武不只引用，還借用黃震的話語，來強調了同樣的意思：沒有先天內在而圓滿的神聖本心可以提取、領用，只有在立身行事中鍛鍊出來的成熟身心，才有所謂體、用可說。

上述兩個例子中，顧炎武都針對《論語集註》所引謝良佐的話加以評論，一處評為「莊列之言，非吾儒之學」，一處評為「古之聖人……並無（此說）」。雖然不是直接評論朱子的注語，從中卻也可以看到，顧炎武的《論語》詮釋顯然以朱《注》為一個重要的對比與參照。

19 [清]顧炎武：《原抄本顧亭林日知錄》，頁527。

五、性與天道不在文章、行事之外

子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（〈公冶長〉）

【朱注】文章，德之見乎外者，威儀文辭皆是也。性者，人所受之天理；天道者，天理自然之本體；其實一理也。言夫子之文章日見乎外，固學者所共聞；至於性與天道，則夫子罕言之，而學者有不得聞者。蓋聖門教不躐等，子貢至是始得聞之而歎其美也。

本章朱《注》以「天理」來詮釋性與天道。「性」是人所稟受的天理，而「天道」則是天理的整體、自身，²⁰總之兩者同為「一理」。就朱子學來說，「天道／天理」主宰這世界，也開顯了這世界一切的事物與現象；而人的「性／天理」則透過人的實踐開顯為文辭威儀。因而，雖然「天道／天理／性」總是內在於文辭威儀當中，但作為文辭威儀的本原、本體，它又另有其超越的、普遍的、恆常的、自有的存在，吸引著學者借途文辭威儀去體認、證悟它，並將這體認、證悟天理的要務看作孔門最核心、最高階的功課。也就是說，在理本論立場下，「天道／天理／性」是人一切活動（包括文章）的超越根據，對它的體認、證悟就成了「格物致知」、「下學上達」的最終目標，事實上那就是孔門中最難理解、絕不輕易傳授的最後之教。

然而顧炎武認為：²¹

夫子之教人，文行忠信，而性與天道在其中矣。故曰「不可得而聞」……夫子之文章莫大乎《春秋》，《春秋》之義，尊天王攘夷狄，誅亂臣賊子，皆性也，皆天道也……今人但以《繫辭》為夫子言性與天道之書，愚嘗三復其文……無不在於言行之間矣。

20 朱《注》所謂「天理自然之本體」，似乎可以理解為「天理的整體、自身」。

21 〔清〕顧炎武：《原抄本顧亭林日知錄》，頁195、554。

典謨爻象，此二帝三王之言也。《論語》、《孝經》，此夫子之言也。文章在是，性與天道亦不外乎是……後之君子於下學之初，即談性、道，乃以文章為小技而不必用力……嘗見今講學之先生從語錄入門者多不善於修辭，或乃反子貢之言以譏之曰：「夫子之言性與天道可得而聞，夫子之文章不可得而聞也。」……

依自然氣本論的理路，性與天道，就人生層面以及就價值義來說，是種種人生活動（包括言語、文章、行事）中潛在的價值傾向，或者說就是表現了這價值傾向的種種人生活動的本身，它無法單獨教導講授；事實上講授經典文章的當下就已經是在教導性與天道了。基於這理路上的改變，顧炎武不無反諷地指出，「後之君子」（指的大概是一般宋明儒者）從「下學」的一開始就輕看文章，好談性、道，因此對那些「今講學之先生從語錄入門者」（指的大概就是他當時的王學末流）來說，「不可得而聞」的反倒是夫子之文章了。可以看出，這裡批評的重點是王學末流（所謂「今講學之先生從語錄入門者」），但也多少溯源到宋儒。

戴震對這章也有類似的看法，他並且針對「不可得而聞」提出一個巧妙的、言之成理的解釋：「……自孔子言之，實言前聖所未言；微孔子，孰從而聞之！故曰『不可得而聞』」。²²他的意思是說，孔子關於性與天道的講論，只此一家，是「別處」所不可得而聞的。

六、人性有善，雖不齊但相近

子曰：「性相近也，習相遠也。」（〈陽貨〉）

【朱注】此所謂性，兼氣質而言者也。氣質之性，固有美惡之不同矣。然以其初而言，則皆不甚相遠也。但習於善則善，習於惡則惡，

22 [清]戴震：《孟子字義疏證·序》，《戴震集》，頁263。

於是始相遠耳。程子曰：「此言氣質之性，非言性之本也。若言其本，則性即是理，理無不善，孟子之言性善是也。何相近之有哉？」

子曰：「唯上知與下愚不移。」（同上）

【朱注】此承上章而言。人之氣質相近之中，又有美惡一定，而非習之所能移者。程子曰：「……語其性則皆善也，語其才則有下愚之不移。所謂下愚有二焉：自暴自棄也……然其質非必昏且愚也，往往強戾而才力有過人者，商辛是也。聖人以其自絕於善，謂之下愚，然考其歸則誠愚也。」

這兩章的朱《注》都肯定一個全然為善、全然是理的「性」或「性之本」，認定這「性之本」（也就是通常所說的「天地之性」）當「兼氣質而言」時就變成了有善惡有智愚的氣質之性。雖然就「性之本」（天命之性）來說，人性內涵其實是人人同一的（這是程朱陸王的通義）；但若改就氣質之性來說，則人性便有了差異，便符合了孔子所謂的「性相近」。不難看出，在這裡，孔子的「性相近」說已經從屬於孟子的性善說，要以後者為標準為主幹來解釋了。但吳廷翰說：²³

性成而形，雖形亦性，然終不過一氣而已……形有長短有肥瘠有大小，雖萬有不齊，莫不各有手足耳目焉；故自聖人至于眾人，苟生之為人，未有形之若禽獸也。其性之有偏全有厚薄有多寡，雖萬有不齊，莫不各有仁義禮知焉；故自聖人至於凡人，苟生之為人，未有性之若禽獸者也，故曰「相近」。及乎人生之後，知誘物化，則性之得其全而厚且多者，習於善而益善，於是有為聖人者矣。性之得其偏而薄且少者，習於不善而益不善，於是有為愚人者矣。其間等第遂至懸絕，故曰「相遠」。相近相遠，其義如此。論性者不得其故，又恐二

23 [明]吳廷翰：《吳廷翰集》（北京：中華書局，1984年），頁23-25。

於孟子性善之說，遂以此為兼氣質而言。夫性本是氣而曰「兼之」，則性實何物乎？

……上知者生而為善，非習於不善所能移也……下愚者生而為不善，非習於善所能移也。夫謂之習者，自上知以下、下愚以上者而言也……若肯習於不善，則不得謂之上知；肯習於善，則不得謂之下愚。以此正見性之不移。

習雖由人，足以知性……蓋人性必有此仁而後肯習於仁，人性必有此義而後肯習於義……習之難易，即其性之薄厚多寡……

……故孟子性善之說，不若夫子之備焉。

性原本就是氣，因此根本無須說什麼「兼氣質而言」。理本論藉由氣質因素來說明人性的差異，而另外強調天命之性是善、是理以及人人同一，並且以後者作為成聖成德的絕對保證。但自然氣本論卻直接以那因氣而來、彼此差異的人性為「天命之性」和「性之本」。這樣的人性，雖然其中的善（也就是人生種種活動中仁義禮智的價值傾向）有厚薄有偏全，但總還是相近，總還是同為人類之性，並且絕大多數能受教而習於仁義習於善，那就夠了。顯然，吳廷翰看重的是，怎樣才是人性真實的、完整的面貌。對他來說，孔子的「性相近」說，實質上是「性總有或多或少的善，因而彼此多少總是相近」，而這就是比孟子「性善」說更符合真實因而也更恰當的一個表達。當然，在這樣的觀點下，每個人「習」的可能性和難易程度就很有些命定的味道，而那些極少數「生而為不善」的「下愚」也似乎天生就沒了指望，這兩點很容易招致質疑。但在理本論進路下，氣質的障蔽程度也一樣是天生的；而那些障蔽深重的人，他們的天命之性也一樣很難醒轉發用；因此實質上或整體來看人的處境其實是差不多的。

戴震也有類似於上述吳廷翰的觀點，值得一提的是，他將吳廷翰所謂「苟生之為人，未有性之若禽獸者也」的意思進一步強化，又將吳廷翰所謂「下愚者生而為不善，非習於善所能移也」的意思擱置，而對「不移」提出了較為樂觀的看法：²⁴

古今之常語，凡指斥下愚者，矢口言之每曰「此無人性」；稍舉其善端，則曰「此猶有人性」，以人性為善稱……無人性即所謂人見其禽獸也，有人性即相近也，善也。《論語》言「相近」，正見「人無有不善」；若不善，與善相反，其遠已懸絕，何近之有！分別性與習，然後有不善，而不可以不善歸性。凡得養失養及陷溺枯亡咸屬於習；至下愚之不移，則生而蔽錮，其明善也難而流於惡也易，究之性能開通，視禽獸之不能開通亦異也。

在他來說，一般人論斷人品，常常會說「這人還有點兒人性」，可見「人性」一名已經包括了「善」的論斷在內。從這點來看，所謂「性相近」指的恰恰就是關乎「善」的相近。因此孔子的「性相近」其實已經蘊涵了「人無有不善」的義蘊，否則「不善」要怎麼跟「善」相近？事實上，一個人再怎樣的蔽錮，畢竟總有開通的可能，而跟禽獸有別；而所謂的「不移」，只能從「習」的表現或結果來界定。也就是說，只要「性相近」，那就起碼有一些理解善和實現善的可能，就至少不會是完全的禽獸；只有當人自己完全放棄了機會那才會變成真正的「不移」。這裡，戴震對於下愚的「不移」，提供了一個些微鬆動的可能。從中也可以看到，儘管以不同於孟學、理本論、心本論的方式和內涵，自然氣本論最終仍然維持了一個「性善」的基本主張。

24 〔清〕戴震：《戴震集·孟子字義疏證》，頁297。

七、「仁」的義涵

「仁」在《論語》裡頭多處出現，是最重要最核心的一個範疇，朱《注》在〈學而〉篇第二則和〈顏淵〉篇第一則裡說：

仁者，愛之理，心之德也……（程子）曰：「……蓋仁是性也，孝弟是用也，性中只有個仁、義、禮、智四者而已，曷嘗有孝弟來……」

仁者，**本心**之全德……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……日日克之，不以為難，則私欲淨盡，天理流行，而仁不可勝用矣。

一方面，「仁」是性（等於仁、義、禮、智四者的合稱），是心能去「愛」（包括「孝弟」）的「理」或「天理」，也就是心能去愛去孝弟的先天的、內在的動源。²⁵另一方面，「仁」又可以說成心的「德」，或者更準確更完整地說，是「本心」所具有所自然就能表現出來的「全德」（也等於仁、義、禮、智四者的合稱）。上述這兩個方面，前者是根本，而後者其實只是基於前者而來的。也就是說，仁首先是性是天理，而當私欲淨盡、本心呈現時，「性／天理／仁」全幅透出、流行無礙，於是仁又可以說成本心之全德。這當中，朱子所以要將「仁」與「愛」兩層分說，其中一個關鍵的原因就是那作為「愛之理」的「仁」，其發用不會像陸王心學裡頭本心良知的發用那麼

25 把「仁」說成內在動源，這樣講，跟「理」的特殊義涵有關。朱子所謂的「理」是個能生氣能主宰「氣」的道體，不能從今天對這個詞的一般感受去理解。牟宗三對朱子的「理」雖然做了特別的詮釋，但他基於心學本位的立場，仍將朱子的「理」誤解為「只存有而不活動」，於是朱子的「仁」就只能「愛之所以然之理，而為心知之明之所靜攝（心靜理明）。常默識其超越之尊嚴，彼即足以引發心氣之凝聚向上，而使心氣能發為『溫然愛人利物之行』（理生氣）。」這樣的理解，朱子學的生命力盡失，這裡不採取他的詮釋。參見牟宗三：《心體與性體（三）》（臺北：正中書局，1984年），頁244。

直接那麼具有通透性。²⁶雖然如此，我們仍然可以將「仁」看作一個先天的、內在的道德創造的精神實體，以及這精神實體的全幅呈現。

自然氣本論者也認為人性的內涵主要就是仁義禮智，而四者也一樣合稱為仁。差別在，這是只就人性的價值義來說的。也就是說，若另就自然義來說，則情感、欲望也都是性所生成，因而也都是性所包含；只有當特別就著情感、欲望（以及一切身心活動）當中潛在的價值傾向，或當中所自然而然呈現的條理來說時，性才是仁義禮智。而上述兩層用法有時一起出現，有時卻只是分別地出現。例如：²⁷

性之理，一而已矣。名其德則有四焉。以其渾然無間也名之曰仁，以其燦然有條也名之曰禮，以其截然有止也名之曰義，以其判然有別也名之曰智。凡其燦然、截然、判然者，皆不出於渾然之中，此仁之所以包四德，而為性之全體也……然其所以如是之渾然、燦然、截然、判然，莫非自然而然，不假纖毫安排布置之力，此其所以為性命之理也。

且夫仁義禮智，儒者之所謂性也。自今論之，如出於心之愛為仁，出於心之宜為義，出於心之敬為禮，出於心之知為智，皆人之知覺運動為之而後成也。苟無人焉，則無心矣。無心，則仁義禮智出於何所乎？……精神魂魄，氣也，人之生也；仁義禮智，性也，生之理也；知覺運動，靈也，性之才也。三物者，一貫之道也。

26 仁與愛兩層分說只是理與氣、性與情兩層分說的一個側面，我這裡所謂的通透性基本上就是從「理」在發用時對「氣」的通透性來說的。朱子基於自己的生命型態，看見了氣質障蔽的頑強與不可輕忽，所以他才會強調「理弱氣強」，據此我們可以說朱子學中理對氣的通透性並非直接的、完全的。

27 [明]羅欽順：《困知記·續卷上46》，頁71；[明]王廷相：《王廷相哲學選集》（臺北：河洛文化，1974年），頁176；[明]吳廷翰：《吳廷翰集》，頁28。

……性，從心從生，人心之所以生也。然其中未易窺測，亦無名目，渾淪而已。及其感動，則惻隱而知其為仁，羞惡而知其為義，辭讓而知其為禮，是非而知其為知，則性之名所由起也。亦非性本有此名也，因情之發各有條理而分別之耳，此仁義禮知所以先儒獨以理言也。夫性之為體，無所不該，而此四名則其大者，人之所以為生實不外焉……

這三段話依次是羅欽順、王廷相、吳廷翰所說的。其中羅欽順的「莫非自然而然……為性命之理」，王廷相的「生之理」，以及吳廷翰的「情之發各有條理」等語，都意味著仁義禮智是那情感、欲望的自然活動當中潛在的條理或價值傾向。而吳廷翰話中的「性之為體，無所不該，而此四名則其大者」則又說明了對「仁義禮智／性的價值義」的凸顯並不意味著對性的自然義的否定，也不意味著兩者有什麼衝突，因為前者實際上是後者當中的一部份。

雖然仁（或仁義禮智）是情感、欲望中潛在的條理或價值傾向，但是當情感、欲望調節適當，按著這條理或價值傾向發出，並實質地表現在具體的人、事中時，那也一樣可以說成仁（或仁義禮智），而這應是就「德」來說的仁。例如王廷相就說：²⁸

仁者，與物貫通而無間者也。「萬物並育而不相害，道並行而不相悖」，天地之仁也；「老者安之，朋友信之，少者懷之」，聖人之仁也。故物各得其所，謂之仁。

物各得其分謂之仁，事適其宜謂之義，周群倫之情謂之智……

「與物貫通而無間」、「物各得其所」、「物各得其分」，這些都是在具體人、事的實踐上所表現出來的「仁」之德。跟朱子所謂仁之德的差別是，它

28 [明]王廷相：《王廷相哲學選集》，頁13、22。

們並非某個神聖、內在的精神實體的發用與呈現，而只是此身此心接著那潛在的條理與價值傾向實踐出來的結果。

八、「忠恕」的本身即是一貫之道

子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」子出。門人曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」（〈里仁〉）

【朱注】……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……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……

本章朱《注》對「一以貫之」的「一」做了創造性的解釋。他將這「一」理解為「聖人之心」的「渾然一理」，將「一以貫之」理解為這「聖人之心／渾然一理」的處事無礙。聖人之心其實就是人人都有的、天賦的神聖本心的充分展現，它基於、本於甚至同一於至誠無息的「道之體／天地」，所以當然就是個「渾然一理而泛應曲當」的「體之一」，它正是上文所謂「性／天理／仁」的全幅呈現。至於「忠恕」，則在這裡並不是很重要。從所謂「曾子……借學者盡己、推己之目以著明之，欲人之易曉也」一句，可以知道朱子基本上是有意擱置「忠恕」不談的。總之，朱《注》將本章放進本體論的場域中論述，極力凸顯那天賦的、神聖的「性體／本心」的在場，並以它為中心、要角，以它的發用無礙來解釋本章。雖然在這脈絡中也提到了「將有所得」之前的「真積力久」，但那似乎比較是個輔助的、過門的意義而已。

吳廷翰關於「一以貫之」的討論至少有五則，可能都可以繫於本章，²⁹底下是其中的一則：³⁰

「一貫」之旨，夫子之語曾子重在「一」上不言可知。蓋曾子于此個「一」將悟未能，夫子因其機而語之。若「貫」則曾子之所嘗用力而有得焉者也。今人語學者「一貫」，動輒曰「一」云云，何其易乎？使曾子已得于「一」，則夫子自不須復告以「貫」；若尚未得于「貫」，則夫子亦不遽告以「一」。此可見學者用功，須如曾子有得于「貫」而漸悟乎「一」；不當如今人只說大根本、大頭腦，不求諸「貫」而徑求諸「一」也。不求諸「貫」而徑求諸「一」，是學且過于曾子，而教不待聖人矣。何古人「一貫」之難傳，而今人「一貫」之易曉也？

這裡他一樣說了個「一」，並且不直接談論「忠恕」，而只是費心討論「一」與「貫」的關係。我猜這是在用語、問題意識上受了朱《注》先入為主的影響。關鍵在，吳廷翰接受了朱子的用語與問題意識後，卻進一步有所扭轉，形成了不同的詮釋。「一」不再是個先天的、神聖的「道體／性體／本心」，不再是個被等候被信靠的superstar，而只是凡事用力有得（貫）之後所逐步領悟到的「一」。這樣的「一」就只會是事事物物當中所潛在的一個價值傾向，一個「自然中的必然」。

比起來，王廷相、顧炎武、戴震對本章的詮釋，可說做了更全面的翻轉。首先，王廷相說：「忠恕，夫子之道也。以忠恕而應天下事，無不各得

29 《吳廷翰集》中至少有五則論及「一以貫之」，其中兩則（《吉齋漫錄》卷下第63、64則）提及曾子，另三則（同上，卷下第23、65、66則）則否，但五則的理路彼此相通，因此這五則似乎都可以繫屬於本章。當然，並不能完全否定那三則繫屬於〈衛靈公〉篇「予一以貫之」章的可能性，但這可能性似乎不大。

30 [明]吳廷翰：《吳廷翰集》，頁67-68。

其分，故曰『一以貫之』。」³¹這就從工夫論的角度，表明了忠恕本身即是那一貫之道。其次，顧炎武說：³²

《延平先生答問》曰：「……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，恐聖人之心不若是之支也……」朱子又嘗作〈忠恕說〉，其大指與此略同。按：此說甚明，而《集註》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……子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！」夫聖人者何以異於人哉？知終身可行，則知一以貫之之義矣……

顧炎武舉朱子老師李侗的觀點，以及朱子自己另一處較平實的說法，來凸顯朱子在《集註》中的解釋是個徒起爭議的、弄巧反拙的解釋。他又拿〈衛靈公〉篇「其恕乎」一章當佐證，認為該章的「一言而可以終身行之」就相當於本章的「一以貫之」。在他來說，本章也主要是關於修養工夫的討論，也主要是在表明，「忠恕」本身就是那「終身可行／一以貫之」之道。最後，戴震說：³³

「一以貫之」，非言「以一貫之」也。道有下學上達之殊致……「吾道一以貫之」，言上達之道即下學之道也……聖人仁且智，其見之行事，無非仁，無非禮義，忠恕不足以名之，然而非有他也，忠恕至斯而極也。故曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」下學而上達，然後能言此……《六經》、孔、孟之書，語行之約，務在修身而已……未有空指「一」而使人知之、求之者……

31 〔明〕王廷相：《王廷相哲學選集》，頁13。

32 〔清〕顧炎武：《原抄本顧亭林日知錄》，頁193-194。

33 〔清〕戴震：《戴震集·孟子字義疏證》，頁324-325。

他認為忠恕本身是「下學」之道，但這下學之道做到極致就會是仁，就會是禮義，因此它本身同時就已經是「上達」之道，而這就是孔子「一以貫之」的意思。

整體看來，吳廷翰、王廷相、顧炎武、戴震等人，都已經改以工夫論為中心來詮釋本章，而將朱《注》以「性體／本心／體之一」為中心的解釋進路取消了。「『一以貫之』，非言『以一貫之』也」、「《六經》、孔、孟之書……未有空指『一』而使人知之、求之者」戴震這兩句話便是要強調這個意思。

九、在「多學而識」裡直接「一以貫之」

子曰：「賜也，女以予為多學而識之者與？」對曰：「然，非與？」
曰：「非也，予一以貫之。」（〈衛靈公〉）

【朱注】子貢之學，多而能識矣。夫子欲其知所本也，故問以發之……說見第四篇。然彼以行言，而此以知言也。

朱《注》提醒我們，多學而識的背後，應有個「本」，而這個「本」指的仍然是朱《注》在第四篇（〈里仁〉）「吾道一以貫之」章所謂的「道之體／天地／性／聖人之心／渾然一理／體之一」（見上文）。也就是說，《論語》的兩處「一以貫之」，朱子都從本體論的關切出發，從「本體——發用」的理路來解釋，將「道／性／理」視作那能貫、去貫的「一」，將「一以貫之」解釋成「以一貫之」（借用戴震的話，見上文）。據此，〈里仁〉篇的「一以貫之」指的是此心渾然一理自能處事無礙，而本章的「一以貫之」指的就是此心渾然一理自能周知無礙。雖然一個「以行言」，一個「以知言」，但基本上都是本體論進路的解釋。在這個解釋進路下，〈里仁〉篇裡的「忠恕」一義就實質上被淡化甚至擱置了；而本章中的「多學而識」，其意義以及必要性、重要性也就多少打了折扣。這是理所當然的，因為當順著這個本體論進路的解釋再推進一步，就必然會是在工夫論上體證、實現那神聖飽滿的「體之一」了。當然，朱子的致知論仍然強調格物

以致知，即物而窮理。但前面已經提過，當致知的目標是那異質的、翻上一層的、作為一切事物的直接的宰制者的天理時，「多學而識」就多少只是個過站、橋樑；一當眼前事物突然釋放、閃現天理的訊息，那天理的瞬間在場，便能以一個「本」的角色，發揮「一以貫之」的作用，於是「多學而識」的工作便可以暫告歇止了。也就是說，「多學而識」固然重要，但除此之外，那超越的「一」的出場與作用卻更為關鍵。

比起來，顧炎武對《論語》兩處「一以貫之」的解釋就很不一樣了。他對本章的解釋是：³⁴

好古敏求、多見而識，夫子之所自道也。然有進乎是者。六爻之義至蹟也，而曰「知者觀其象辭，則思過半矣」；三百之詩至汎矣，而曰「一言以蔽之，曰：思無邪」；三千三百之儀至多也，而曰「禮，與其奢也，寧儉」……此所謂「予一以貫之」者也。其教門人也，必先叩其兩端，而使之以三隅反。故顏子則聞一以知十；而子貢切磋之言、子夏禮後之問，則皆善其可與言詩。豈非天下之理殊途同歸，大人之學舉本以該末乎？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。

如果說，他在另一章是從工夫論的角度，將「一以貫之」理解為「終身可行」的話；那麼他在本章就是從致知論的角度，將「一以貫之」理解為「觀其會通」、「舉本以該末」了。重點在，他這裡所謂的「本」並非一個形上實體，而只是天下之理的殊途同歸，也就是天下事物種種條理當中的一個總匯和歸結。在這個解釋下，「一以」只是個副詞短語，「一」也不是那發揮關鍵作用的神祕主角，而「一以貫之」也就變成在道問學、好古敏求、多學而識的活動中所直接產出的結果了。末尾顧炎武的批評，所謂「彼章句之士，既不足以觀其會通」，大概指的是一般俗儒或朱子學派中徒守章句訓詁的學者；而所謂「高明之君子又或語德性而遺問學」則應該指的是王學末

34 〔清〕顧炎武：《原抄本顧亭林日知錄》，頁201-202。

流。王學末流直接越過問學來追求「以一貫之」，當然是自然氣本論者所更加反對的了。

戴震也區分了兩處「一以貫之」的差異，他有段話便是對比地、交錯地討論這兩處的。這段話中關於〈學而〉章的部份上文已經引述過，而剩下來涉及本章以及兼及兩處的部份則是：³⁵

「一以貫之」，非言「以一貫之」也……「予一以貫之」，不曰「予學」，蒙上省文，言精於道，則心之所通，不假於紛然識其跡也……聞見不可不廣，而務在能明於心……心精於道，全乎聖智，自無弗貫通，非多學而識所能盡……《易》又曰：「天下同歸而殊塗，一致而百慮，天下何思何慮。」「同歸」，如歸於仁至義盡是也；「殊塗」，如事情之各區以別是也；「一致」，如心知之明盡乎聖智是也；「百慮」，如因物而通其則是也……《六經》、孔、孟之書……語知之約，致其心之明而已；未有空指「一」而使人知之、求之者。致其心之明，自能權度事情，無幾微差失，又焉用知「一」求「一」哉？

戴震依照文意脈絡將孔子的回答補了個「學」字，從「予學一以貫之」來解讀，這點似乎頗能言之成理。而如此一來，本章的「予學一以貫之」跟〈里仁〉章的「吾道一以貫之」就有了明顯的差異。跟顧炎武一樣，戴震也側重從致知論的角度來解釋本章；「一以貫之」指的是心知之明能夠一一權度事物，通曉其中的條理及其最後的歸趨，如此而已，沒有什麼神奇的、先天現成的「一」可求；因此人所要做的，首先是「致其心之明」（依自然氣本論來說，這是必須經過後天的一步步鍛鍊，包括問學，才能得著的），然後還須一一權度事物，才能貫通為一。

35 [清]戴震：《戴震集·孟子字義疏證》，頁324-326。

總之，在自然氣本論的理路中，本章的「一以貫之」是指學問的知本識歸、會通一貫。而針對以上所討論《論語》的兩處「一以貫之」，戴震都強烈、鮮明地宣稱「『一以貫之』，非言『以一貫之』也」、「《六經》、孔、孟之書……未有空指『一』而使人知之、求之者」，用這兩句話來概括自然氣本論者對《論語》兩處「一以貫之」的立場再適合不過了。

十、經由「博學於文」來「約之以禮」

子曰：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！」（〈雍也〉）

【朱注】君子學欲其博，故於文無不考；守欲其要，故其動必以禮。如此，則可以不背於道矣。程子曰：「博學於文而不約之以禮，必至於汗漫。博學矣，又能守禮而由於規矩，則亦可以不畔道矣。」

在朱《注》的一開始，朱子平行地、分別地解釋了「博學於文」和「約之以禮」；至於兩項之間的關係，以及兩項對於「不背於道」的重要性孰輕孰重，則朱子並沒有說明。接下來，在朱子所引程子的話中，則「約之以禮」的重要性被加強了，而且它的成立或來源似乎跟「博學於文」沒有太大的關係，它只是用來約束博學所得的「文」而已。總之，在此章朱《注》中，「博學於文」之後是不能不「約之以禮」的，因為前者有賴於後者的整正和保障；但「約之以禮」的本身則似乎是個獨立的項目，至少也是別有依據，而這依據跟「博學於文」並沒有很大的關係。也就是說，「博學於文」不見得是為了完成「約之以禮」，但「博學於文」之後卻必須「約之以禮」；而「約之以禮」的行動是既有的、既定的，是拿來針對「博學於文」而施行的。更明白地說，「博學於文」似乎只是一般學習的意義，還不是嚴格的致知論的意義；而「約之以禮」則確定是修養工夫論的意義，是要對人的一般行事如「博學於文」等做出必要的規約、導正的。

照理說，朱子所謂的「禮」是「天理之節文，人事之儀則」，³⁶也就是「性／天理／仁」的內涵之一，因此從朱子格物致知說的脈絡來看，人也可以「博學於文」而後從中體認「禮／理」。但正如前面所討論過的，在朱子學格物致知的過程中，「博學於文」並非最重要最主幹的部份，可能因為這樣，程子、朱子兩人便沒有想到要把「博學於文→約之以禮」放進「格物→致知（識知禮、天理）」的理路裡面來理解吧！

但王廷相卻說：³⁷

孔子曰：「博學於文，約之以禮。」孟子曰：「博學而詳說之，將以反說約也。」蓋博粗而約精，博無定而約執其要，博有過不及而約適中也。此為學、為道千古心法。世儒教人曰：在約而不在博。嗟乎！博惡乎雜者斯可矣；博而正，何害？³⁸約不自博而出，則單寡而不能以折中，執一而不能於時措，其不遠於聖者幾希！

他基本上同意，「博」只是個素樸的、不確定的、有過有不及的狀態，「約」才是個明確的、精要的、適中的狀態。然而他強調，不能因為這樣就單單執取了「約」而拋棄了「博」，因為那合宜的、適切的「約」恰恰必須「自博而出」。也就是說，沒有「博學於文」就沒有足夠的參照、選項來供人「折中」，也就不可能達到真正的「約之以禮」，因此「博學於文」是朝向「約之以禮」所絕不能欠缺的步驟。可以看出，他的解釋凸顯了「博」、「約」兩個對等的概念，凸顯了經由「博學於文」來「約之以禮」的過程，並且將這過程同時賦予致知論、修養論雙軌的義涵（所謂「此為學、為道千古心法」）。不妨說，「博學於文」跟致知論的關係，在自然氣本論中要比在朱子學中密切、重要、直接得多，所以王廷相就把《論語》這章從朱

36 〔宋〕朱熹：《論語集注·學而12》。

37 〔明〕王廷相：《王廷相哲學選集》，頁86-87。

38 原斷句為「博而正，何害約？」，但我認為這裡「約」字應該連下讀，「約不自博而出……」表現了更清晰更有力的意義脈絡。

《注》裡側重「約之以禮」也就是側重修養工夫論的解釋，轉變為兩端並重以及致知論、工夫論雙軌的解釋了。

十一、聖人並非「生知」義理

子曰：「我非生而知之者。好古，敏以求之者也。」（〈述而〉）

【朱注】生而知之者，氣質清明，義理昭著，不待學而知也……尹氏曰：「孔子以生知之聖，每云好學者，非惟勉人也。蓋生而可知者義理爾，若夫禮樂名物，古今事變，亦必待學而後有以驗其實也。」

本章朱《注》認為所謂「生而知之」就是天生「氣質清明」，能夠「義理昭著，不待學而知」，認為孔子這樣一個生而知之者，他之所以還要「好古敏求」，其重點只是在於禮樂名物、古今事變的勘驗而已。看起來似乎是，朱《注》為了強調孔子實際上是個天生義理昭著的「生而知之」者，於是就把孔子所謂的「好古敏求」壓低層級，削弱其中的意義和重要性了。如果說，孔子所要表達的是「因為自己並非生而知之者→所以好古敏求」的話，朱《注》卻反過來替孔子做了澄清：「雖然自稱好古敏求→孔子仍然是生而知之者」。總之，朱《注》因為肯定「生知義理」的可能，所以不相信孔子真的會就義理層面宣稱「好古敏求」。朱《注》的目標大概是推尊孔子，以及保住「生知義理」的可能性和價值。雖然「生知義理」仍然以聖人、孔子為前提，但這樣的解釋顯然暗示或鼓勵了一般人也去嘗試那直接契悟和不學而知的可能。

然而王廷相、吳廷翰討論這章，卻走上另一個方向。王廷相說：³⁹

39 〔明〕王廷相：《王廷相哲學選集》，頁86；此段「德性之知」誤作「德行之知」，茲據《王廷相集》（北京：中華書局，1989年）訂正。

嬰兒在胞中自能飲食，出胞時便能視聽，此天性之知，神化之不容已者。自餘因習而知、因悟而知、因過而知、因疑而知，皆人道之知也……近世儒者務為好高之論，別出德性之知，以為知之至，而淺博學、審問、慎思、明辯之知為不足；而不知聖人雖生知，惟性善、近道二者而已，其因習、因悟、因過、因疑之知，與人大同，況禮樂名物、古今事變亦必待學而後知哉？

在他來說，所謂聖人的生知，其實只不過是性善、近道兩端，也就是比一般人更明暢更純全的善的傾向而已。這樣的生知，在現實人生中仍然只是個基本的知，仍然有其限度有所不足，仍然必須跟一般人一樣因著習、悟、犯錯、疑惑等等才能知曉義理。這裡，王廷相限定了「生知」的內涵、範圍，主張聖人的「生知」有一定的限度，因而仍須「學知」義理。

吳廷翰則說：⁴⁰

夫子蓋不肯任生知，而以學知者自處。然其謂好古者，必謂古之人也、古之道也。謂古之人，必古人之言與其行也；謂古之道，亦只是古人之言行先得我心之所同然者也。夫古人言行那復得見？亦必載之詩書，或在傳述，終不然只是一個契悟默想便能得之；亦必須誦詩、讀書，多識前言往行，以我之心求古人之心，以古人之心感我之心，如此方纔有得。以此見得「學知」者必由格物致知，雖夫子亦然。若如今日「致良知」之說，必曰：我雖不是生知，然我何須他求？只這道理光光明明在我心上，自然知得了，便一切不必學問。若有此理，夫子何故不言？夫聖人生知，以為合下便了，無所不知，是有此理。其下既曰學矣，而以為但只求之良知，而不必更由學問，有是理乎！

他只是從「理」上有限地、低調地肯定「聖人生知」的可能。但在這前提下，他還是強調，孔子既然以「學知者」自處，並且自稱「好古敏求」，那

40 [明]吳廷翰：《吳廷翰集》，頁54-55。

就表示孔子仍然藉著讀書、格物來感知古人之心，來得著「古之道」；因此一般真正的「學知者」就更不應該一意追求良知、輕忽問學了。可以看出，他所批評、質疑的，除了朱《注》對「生知義理」的過度強調外，更包括了當時日漸興盛的陽明學派的「只求之良知，不必更由學問」。

十二、其他：關於文本和一般詮釋問題的討論

以上都是關乎哲學觀點的轉變所帶來的詮釋差異，但明清自然氣本論者的《論語》詮釋還有其他關於文本和一般詮釋問題的討論值得注意，這裡舉三個例子介紹如下：

1.對《論語》編輯理念的省思。羅欽順說：⁴¹

孔門諸弟子之言，散見《論語》中者凡四十五章，子張第十九在內。
若挑出別為一篇，以附〈堯曰〉篇後，尤得尊聖言之體。當時記錄者
慮不及此，何也？

《論語》主要是記錄孔子的言行，既然這樣，為什麼不將諸弟子的話集中起來放在最後，當作附篇呢？加起來總共四十五章，比目前《論語》章數最多的〈憲問〉只少兩章，似乎還蠻恰當的。不過顧炎武在論「巧言」的時候說：⁴²

然則學者宜如之何？必先之以孝弟以消其悖逆陵暴之心，繼之忠信以去其便辟側媚，使一言一動皆出於本心，而不使不仁者加乎其身，夫然後可以修身而治國矣。（自注：記者於《論語》之首而列有子、曾子之言，所以補夫子平日所未及，其間次序亦不為無意。）

41 〔明〕羅欽順：《困知記》，頁102。

42 〔清〕顧炎武：《原抄本顧亭林日知錄》，頁553。

他指出，《論語》之所以在開篇第二章收錄了有子「其為人也孝弟」的話，又在第四章收錄了曾子「吾日三省吾身……不忠乎……不信乎……」的話，或許是為了對孔子的相關言論做必要補充（按：該兩章之間就是孔子的「巧言令色，鮮矣仁！」）。照這樣看，弟子們的話有些是根據內容、論旨有機地穿插進去的。這點似乎可以部份地回答羅欽順的質疑。不管怎樣，他們兩人都注意到《論語》文本形式中出現的問題，都是對《論語》編輯理念審慎的反思。

2.對《論語》和其他經典中的孔子言論的比對、考察。顧炎武說：⁴³

《孟子》書引孔子之言凡二十有九。其載於《論語》者八（自注：學不厭而教不倦、里仁為美……），又多大同而小異，然則夫子之言其不傳於后者多矣。故曰「仲尼沒而微言絕」。

其實在顧炎武之前，在羅欽順、王廷相、吳廷翰等人的論述中，凡討論、引述孔子言論，並沒有明顯地以《論語》為一個主要的中心，這是因為《易傳》、《禮記》等書中仍出現了許多孔子話語的緣故。但《論語》之內、之外這些孔子的言論，其整體的、分別的情況究竟是怎樣呢？顧炎武這則仔細數算的討論或許是一個客觀考察的開始。

3.文義解說不通則應擱置、從缺。羅欽順說：⁴⁴

凡經書文義有解說不通處，只宜闕之。蓋年代悠邈，編簡錯亂，字畫差訛，勢不能免。必欲多方牽補，強解求通，則鑿矣。自昔聰明博辨之士，多喜做此等工夫，似乎枉費心力。若真欲求道，斷不在此。

43 〔清〕顧炎武：《原抄本顧亭林日知錄》，頁217。

44 〔明〕羅欽順：《困知記》，頁76。

這一則並非專就《論語》而說的，但顯然也包括了《論語》在內，因此不妨拿來一併討論。基本上，「必欲多方牽補，強解求通」，這樣的心態和毛病是任何哲學立場都會反對、抨擊的。然而，宋明儒在神聖本體論、神聖本心論的哲學型態下，在完美聖人、飽滿圓教的感受中，當基於一己體證來詮解經典時，的確比較容易形成過度美化或求之過深的詮釋。反過來看，自然氣本論認為自然本體中的價值蘊涵是有限的，宇宙、人間、人生的價值都是在嘗試錯誤中逐步興發逐步積累、開展的，不預設一個先天具足、價值滿盈的形上實體，願意直接承認現實中種種的缺憾和差異……基於這些理念，羅欽順這個「解說不通處只宜闕之」、「不必強解求通」的觀點，也就有了更積極更鮮明的意義。

結語

以上的十二點討論，雖然是綴合不同學者分散的資料所構成，但其中的理路一貫，彼此呼應，並且觸及了明清自然氣本論最主要、最重要的觀點。從中可以看出，相對於朱子的《論語集注》，明清自然氣本論者的《論語》詮釋已經有意地、自覺地在每個關鍵問題上拉出距離，形成自己獨特的解釋，建構起自己獨立的典範了。也就是說，焦循、劉寶楠的《論語》詮釋典範其實是明代中葉以來長久積澱所成，並非只是在乾嘉學術的土壤上才醞釀出來的。

明清自然氣本論繼朱子學、陽明學而起，清代劉寶楠的《論語正義》也對比於朱子的《論語集注》而作，這都是時代運會下思想變遷所帶來的典範轉移。然而清代以來，明清自然氣本論的哲學一直處在邊緣的、模糊的、被輕忽被擱置的狀態；劉寶楠的《論語正義》也常常只是專家學問裡的課題，沒能取代朱子《論語集注》成為當代《論語》詮釋、教學的主要標準；而既然兩者各自沈寂冷清，兩者之間的關係當然也就遲遲不得彰顯了。⁴⁵我們不免

45 正面地從相應的哲學理路來討論劉寶楠《論語正義》的論著似乎不多見，晚近一個例子是

要問，時代運會何以會旋轉挪移，帶出一個新的哲學典範、詮釋典範，又何以讓這典範長期地朦朧模糊、無關痛癢？

中國哲學史以及中國經學史的一個基本事實是，哲學建構與經典詮釋常常一體兩面地發生、進行和完成。歷代解經者，在主觀的感受上也都相當程度地「以述為作」，認為自己所理解所述作的其實只不過是經典中早已蘊涵著的聖人之學和聖人之教。而當不同詮釋立場、觀點之間有了爭議時，雙方也總是各自以為自己所述所作的才合乎聖人之教，而遺憾、感慨於對方的偏離、違失。這些狀況之所以發生，大致上可以從華人天人合一、人己一理的基本存在感（有時是意識型態）來理解。從正面來看，這就讓經書成了開放的文本，每個時代每個人都可能對它認同、傾入，都可能將對它的理解、詮說當成自家（以及人人）心地原本如此或原本應有的內涵；正因為這樣，每部經書便不斷吸聚各時代、各地域不同心靈型態的參與，而形成人類文明史上可能是歷時最久、規模最大的一個個「討論群」。但從反面來看，這也不免讓不同立場的解經者各是其是，各抒其意，相互否定，相互擱置，各自認定對方背離了聖人之道；於是便有了門戶、學派之爭以及正統與異端之爭，而不同立場之間的差異、分途就往往得不到積極的正視和尊重，那龐大的一個個「經書討論群」當中實質上並沒有太多對等而公平的、積極而飽滿的相互討論；於是主流觀點每每貶抑了次要觀點，而新興觀點總是遲遲無法得到自己的空間。

上述的狀況，可能就是中國經學史中一個值得注意的現象和特點，並且也是今天我們必須設法超越的一個癥結。如果這個癥結沒能解開，那麼，關於朱子學、陽明學與明清自然氣本論之間，或明清自然氣本論與當代新儒家之間，種種思想上、學術上的問題的爭議論辯，就未必能夠明暢、通透的進行和完成。

張麗珠：〈清代的義理學轉型與《四書》詮釋：以《論語正義》、《孟子正義》為觀察對象〉，收於黃俊傑（編）《東亞儒者的四書詮釋》（臺北：臺大出版中心，2005年），頁63-105。

不管怎樣，明清自然氣本論的研究終於逐漸在臺灣生根、發芽，並且開始凸顯其獨特的面貌與意義了。而就我自己現在來看，明清自然氣本論者有其彼此相通、理路一貫的《論語》（以及其他諸經）詮釋也已經是不容否定的了。我在這裡要進一步呼籲的是，從明清自然氣本論的哲學立場、哲學理路來研究清代經學，來展現清代經學的意義脈絡、意義結構，這是當前清代經學研究的一個新的、極有力的切入點。明清自然氣本論以顧炎武為重要的中繼，再由戴震集其大成，而兩人都是經史考據學的大師，這已經為自然氣本論與清代經學的內在相關性做了最有力的說明。而本文第二節中「聞道是日復一日、永無止境的事」、「意義蘊涵在事件的脈絡、情狀當中」、「並無先驗的神聖本心存在」、「性與天道不在文章、行事之外」、「在『多學而識』裡直接『一以貫之』」、「經由『博學於文』來『約之以禮』」等項的討論也已說明了明清自然氣本論的哲學理路中內在地支持著、要求著一個經史考據學。總之，在我看來，明清自然氣本論的哲學典範正是研究清代經學（尤其是乾嘉經學）一個恰當的、相應相契的前理解和詮釋典範；從明清自然氣本論的角度切入，將為當前清代經學研究帶來一個新的契機。

最後，雖然無法深論但不能不提到的是，本論題的研究其實還可以擴大地放在「東亞儒學」的視野中進行。臺灣率先提倡「東亞儒學」研究的黃俊傑先生曾這樣描述日本德川時代（1600-1868）儒者的《論語》詮釋：⁴⁶

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……從德川日本儒者解釋《論語》的言論看來，日本儒者主要從社會政治面掌握《論語》的「經典性」，並通過社會政治性以解構經典的形上學面向，重新解讀經典的心性論面向。

46 黃俊傑：《德川日本《論語》詮釋史論》（臺北：臺大出版中心，2006年），頁309。

可見日本德川時代儒者的思想跟明清自然氣本論基本上有其相似之處，兩者的《論語》詮釋也在某些精神上相互呼應（當然進一步的差異還是存在）。然而奇怪的是，德川儒學在日本以及明清自然氣本論者在中國被理解被接受被看重的情況卻是大相逕庭。如何考察兩者在基本哲學觀點上的異同以及彼此流轉遷移的消息，進而論較中、日學術文化生態的得失，正是值得進一步研究的課題。[§]

§ 謹在此向兩位匿名審查人致謝，他們對本文的修訂提供了關鍵、重要而大有助益的建議。
◆ 責任編輯：蔡明純。

引用書目

古典文獻

〔宋〕朱熹

1994 《四書章句集註》（臺北：大安出版社，1994年）

〔明〕王廷相

1974 《王廷相哲學選集》（臺北：河洛文化，1974年）

1989 《王廷相集》（北京：中華書局，1989年）

〔明〕吳廷翰

1984 《吳廷翰集》（北京：中華書局，1984年）

〔明〕羅欽順

1990 《困知記》（北京：中華書局，1990年）

〔清〕劉寶楠

1982 《論語正義》（北京：中華書局，1982年）

〔清〕戴震

1980 《戴震集》（臺北：里仁書局，1980年）

〔清〕顧炎武

1979 《原抄本顧亭林日知錄》（臺北：文史哲出版社，1979年）

近人文獻

牟宗三

1984 《心體與性體（三）》（臺北：正中書局，1984年）

余英時

1996a 〈從宋明儒學的發展論清代思想史——宋明儒學中智識主義的傳統〉，收於《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》（臺北：東大圖書，1996年），頁309-342

1996b 〈清代思想史的一個新解釋〉，收於《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》（臺北：東大圖書，1996年），頁343-376

張麗珠

- 2005 〈清代的義理學轉型與《四書》詮釋：以《論語正義》、《孟子正義》為觀察對象〉，收於黃俊傑（編）《東亞儒者的四書詮釋》（臺北：臺大出版中心，2005年），頁63-105

黃俊傑

- 2006 《德川日本《論語》詮釋史論》（臺北：臺大出版中心，2006年）

楊儒賓

- 2006 〈兩種氣學，兩種儒學〉，「『體知與儒學』學術研討會」會議論文（臺北：哈佛燕京學社訪問學人協會中華民國分會、臺灣大學人文社會高等研究院合辦，2006年11月21-22日）

劉又銘

- 2000 《理在氣中——羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》（臺北：五南圖書，2000年）
- 2005a 〈宋明清氣本論研究的若干問題〉，收於楊儒賓、祝平次（編）《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺大出版中心，2005年），頁203-246
- 2005b 〈吳廷翰的自然氣本論〉，《成大宗教與文化學報》，5（2005年12月），頁19-58
- 2006 〈明清儒家自然氣本論的哲學典範〉，「『體知與儒學』學術研討會」會議論文（臺北：哈佛燕京學社訪問學人協會中華民國分會、臺灣大學人文社會高等研究院合辦，2006年11月21-22日）

Bloom, Irene

- 1979 "On the 'Abstraction' of Ming Thought: Some Concrete Evidence From the Philosophy of Lo Ch'in-shun," in Theodore de Bary and Irene Bloom (eds.) *Principle and Practicality: Essays in Neo-Confucianism and Pratical Learning* (New York: Columbia University Press, 1979)