

「儒学与东亚文明研究丛书」 黄俊杰 主编

黄俊杰 编

东亚儒者的《四书》诠释



华东师范大学出版社

「儒学与东亚文明研究丛书」黄俊杰 主编

黄俊杰 编

华东师范大学出版社

东亚儒者的 《四书》 诠释



图书在版编目(CIP)数据

东亚儒者的《四书》诠释/黄俊杰编. —上海:华东师范大学出版社, 2008

(儒学与东亚文明研究丛书)

ISBN 978-7-5617-5883-0

I. 东… II. 黄… III. ①儒家②四书—研究—文集 IV. B222.15-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 021104 号

本书原名《东亚文明研究丛书·东亚儒者的〈四书〉诠释》,简体版由台湾大学人文社会高等研究院东亚经典与文化研究计划授权华东师范大学出版社在中国大陆独家出版发行。版权所有,盗版必究。

上海市版权局著作权合同登记 图字:09-2007-126 号

东亚儒者的《四书》诠释

编 者 黄俊杰
项目编辑 钟明奇
文字编辑 赵美杰
责任校对 朱妙津
封面设计 黄惠敏
版式设计 蒋 克

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
电话总机 021-62450163 转各部门 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537(兼传真)
门市(邮购)电话 021-62869887
门市地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网 址 www.ecnupress.com.cn

印 刷 者 浙江临安曙光印务有限公司
开 本 787×1092 16 开
插 页 2
印 张 17.75
字 数 250 千字
版 次 2008 年 5 月第一版
印 次 2008 年 5 月第一次
印 数 4100
书 号 ISBN 978-7-5617-5883-0/B·395
定 价 29.80 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

引言

黄俊杰*

这部书所收录的十一篇论文,都是台湾大学东亚文明研究中心在2005年4月9日所举办的“东亚四书学国际学术研讨会”所发表的论文,经作者修订后,集结成书出版。本书是继《中日〈四书〉诠释传统初探》^①之后的研究成果。本书所收录的论文作者,三位来自日本(平石直昭、辻本雅史、泽井启一),一位来自中国大陆(许雪涛),其他七位是尚在台湾任教的学者(黄俊杰、唐格理、杨祖汉、蔡振丰、刘又铭、张丽珠、张崑将)。论文作者的学术背景涵盖了历史学、中国哲学、中国文学、日本思想史等专业。本书论文共辑为两部分,第一部分“中国儒者的《四书》诠释”有四篇,第二部分“日本及朝鲜儒者的《四书》诠释”有七篇,最后附有当天座谈会关于“东亚四书学”概念之内涵与意义探讨的内容。以下我针对这十一篇论文,简要说明他们的文章要旨,以作为读者阅读之参考。

本书第一部分“中国四书学”的第一篇论文作者刘又铭,历年来对《大学》思想有深入的研究,他在本书的《〈大学〉思想的历史变迁》一文中,特别考察了《大学》在《礼记·大学》思想的原貌,以及朱子(1130—1200)的理本

* 台湾大学历史系特聘教授、中研院文哲所合聘研究员。

① 黄俊杰编:《中日〈四书〉诠释传统初探(上)(下)》(台北:台大出版中心,2004)。

论进路下所解释的“以孟摄荀”、王阳明心本论进路下所解释的孟子学,以及明清自然气本论者逐渐回归《大学》本义所诠释的“孟皮荀骨”四个思想典范转移变迁的历史变迁。刘又铭已有博士论文《〈大学〉思想证论》一书,^①详细论证了《礼记·大学》全文(见第一章),本是完整无缺,不用像王阳明一样称它为“《大学》古本”,而可以直接称之为“《大学》原本”,而且《大学》的文体与《荀子》相似,《大学》的引书习惯与《荀子》相似,“大学”一词最早出现于《荀子·大略》,《大学》的许多用语、辞句也跟《荀子》接近,刘又铭以此得出《大学》可能是荀子或荀子之后不久那个时期的作品,而且可能是荀子一系的作品。刘又铭由此支持冯友兰的观点,认为《大学》思想本是荀学。因此,刘又铭彻底重读《礼记·大学》原本,来一一对应朱子所谓“经一章”到“传六章”的部分,这样重读的结果,确定朱子以来所谓“三纲领”原来是个误读(虽然有其新的意义和价值),《大学》并不是宋明理学主流观点那种内圣优位或者说以内圣决定外王的型态。刘又铭称朱子是第一个改变《大学》的人,而明代王阳明也没有回到《大学》之本义,并且十足地是以其心本论的孟子学立场解释《大学》。以后《大学》在朱子与阳明的诠释典范之外,以罗钦顺、吴廷翰、戴震等持气本论的明清学者,出现回归《大学》本义的诠释趋势,不过刘又铭认为并没有发展得很完全。刘又铭特别分析比较有完整性的讨论者,是清儒陈澧(1810—1882)《东塾读书记》中有关《大学》的探讨,因为陈澧直接用《礼记》另一篇也倾向荀学色彩的《学记》来解释《大学》,由此说明了陈澧的《大学》思想已经回归到《礼记》,也回归到《大学》的本义。当然,处在“后宋明理学”的情境下,这样的回归并非单纯的回归,它是经过转折辩证后的回归。应该说,明清自然气本论的《大学》诠释跟朱子、王阳明的诠释一样,都是为原始文本带来新的内涵与新的意义的一个诠释典范。刘又铭本篇以《大学》作为例子,说明《大学》思想历经朱子、阳明创造性的诠释,模糊了《大学》思想的原貌,而中国学术史上类似《大学》的例子不胜枚举,故他深信只有一个同时包括孟学、荀学在内的视野才能较完整地检视、涵盖《大学》

① 刘又铭:《〈大学〉思想证论》(台北:政治大学中文系博士论文,1992)。

思想的历史变迁,并期待自己以及学术界展开一波自我批判与经典意义还原的运动。

本书第二篇论文是 Kirill O. Thompson(唐格理)的《朱熹对〈四书〉里“智”的反思:生命之流里智慧之弋射之道》,是从他的英文稿“Zhu Xi's Reflection on 'Wisdom' in the Four Books”翻译而来。在这篇文章中,他扣紧《论语》中的“智”,分述孔子、孟子、朱子对“智”的哲学理解。首先唐格理从中文“知”及“智”的象形结构意义,说明“知”在语义上暗指对目标或猎物射击,它与字根“口”配合,则显示了言语表达。这个图像不仅显示了专注在一件事物或事件上,而且可以精确地表达或描述它,而“智”这个图像暗示了一种带有口头保证的领悟与理解。由“智”的这种图像意义,唐格理进一步观察孔子这种生命里的“智慧之弋射之道”,是一种具有活力而强调履行、实践的层面。例如孔子与古圣先贤重视技能、技巧与严密仪式。接着,唐格理分析孟子对孔子“智”的观察,孟子特称孔子为“圣之时者”,以孔子智慧为基础,将孔子从其他两位“圣之清者”、“圣之任者”分别开来,孟子说:“智,譬则巧也;圣,譬则力也。由射于百步之外也,其至,尔力也;其中,非尔力也。”对于孟子而言,智慧的特质在射中靶心时扮演两个角色。第一,智慧提供了一个适当的方向:知道要射什么,要瞄准哪里。第二,智慧涉及了技巧,也就是术式、技法,这包含在拉开弓箭,将珠子射向靶心——但这并非透过墨守成规,更重要的是去参照情况的变化,援引经验,做出调整,例如测量风速、气流与距离。第三,为了解孔子的“智”者是朱子,唐格理把朱子当成是一名献身于知识与理解的哲学家。值得注意的是,他除了建构出一套广大渊博的系统之外,还详述了一套求学方法(格物致知;格物穷理)。研究和求学标志着朱子终身事业的特色。对于朱子而言,“智”因而显示了人对于变化、形态与现象之理的敏锐鉴别和适应,但它同时也包含了“明”和“巧”,以在复杂多变的情境下,作出合宜的、适当的响应。最后,唐格理以“智”思想为中心,对应于儒家其他道德概念的“仁”与“义”及“道”等,而说“仁”与“道”对于“智”提供了价值的远景,然而“智”的施行表达了人经由深切洞察的经验与求学而对变化与

环境的敏锐鉴别：在生命之流当中，“仁”代表着人从箭囊中拉出箭矢，“义”则使人熟悉拉弓的方向，“权”则指导人瞄准准星，最后，“智”则是练就正中靶心的修习技巧，特别是在晦暗不明或流变不定的情况下。唐格理并由此观察到传统中国哲学的特质是莫基于变动的实在世界，而植根于现象的本体论。所以，孔子的智能在于他对变化的认知与解读；但对于孟子而言，孔子的道并非固定的信条，而是一种敏锐的观照方式——使得人的响应可以与事物的自然推进与倾向互相协调。至于就朱熹而言，孔子能从其他圣人中出类拔萃的原因，就在于他能理解变动与转化，故称之为“圣之时者”。

本书第三篇论文是张丽珠的《清代的义理学转型与〈四书〉诠释：以〈论语正义〉、〈孟子正义〉为观察对象》。张丽珠这篇文章从一个宏观的架构，考察清代义理学的崭新意义。长期以来，学术界对乾嘉重考据轻义理的方法，总有负面的评价。但是，张丽珠却认为清儒的“从考据进求义理”的方法运用，真正目的在于建立反映清人价值观的新义理学，以成一家之言，是故新义理学才是他们的终极关怀，因此肯定清代新义理学在儒学史上的转型意义。清代新义理学之课题，是张丽珠沉潜多年的论题，她近年来分别出版的《清代义理学新貌》^①以及《清代新义理学：传统与现代的交会》，^②是她在这个专门领域的丰硕成果。在本书所收录的这篇论文中，张丽珠正面肯定清代新义理学，为了证成她关怀之论点，这篇文章根据朱熹《四书集注》、清儒刘宝楠(1791—1855)《论语正义》与焦循(1763—1820)《孟子正义》为观察对象，并参以焦循《论语通释》、戴震(1723—1777)《孟子字义疏证》以及若干时人论述，以观察清儒经典诠释对于义利观、性论、理欲观，以及德与智、常与权等儒学中重要概念之与宋儒释义殊别，看出清儒有重新强调礼学传统、兼重“义利合一”，区别私利欲的“不害义”层次，以及尊情尚智的道德观，并在通权达变的义理上，强调经验判断的道德观等等，由此得出清代新义理学很重要的一个价值，便是成为传统与现代的桥梁。张丽

① 张丽珠：《清代义理学新貌》(台北：里仁书局，2002)。

② 张丽珠：《清代新义理学：传统与现代的交会》(台北：里仁书局，2003)。

珠此文试图反省长期以来学术界对于儒学的现代化转型,多半从“西学东传”的历史与外在因素的单面观察,讲求现代化的科学价值、科学方法与形式逻辑,只是以近现代化的历史需要作为根据,又反过来为其近代化过程提供内在的推动力,少有从内发——即从清代新义理学发展的现代化精神——来审视此一课题。张丽珠所谓的“新义理学”价值转型的契机,肇始于明清气论逐渐受到重视的时候;尔后清儒以“实在界”作为视野与论域,以殊异于理学形上取向的经验面价值作为归趋,建立起和理学架构迥异的新义理学,此一新义理学由戴震集大成。这种义理新构体现了清人“崇实黜虚”的学术性格,强调现象界的经验事实,主张通情遂欲、义利合趋;尔后才是紧接着的十九世纪末西学东传,此时比较谨严意义的实证哲学被引进中土,儒学亦遂融入并与之合流,一条中西哲学交融的大道被打开了。总而言之,张丽珠这篇文章,透过《论语正义》、《孟子正义》和阐扬义理的《论语通释》、《孟子字义疏证》作为主要材料,证论清儒结合了考据学与义理学,通过重新诠释儒家经典的方式以进行义理改造,来说明现代化转型颇多得力于清代义理转型之本土性资源,以其预先廓清了部分不合时宜与现代化思维冲突的旧价值,所以儒学得以在清廷门户洞开后更迅速地与西学合趋。

本书第四篇论文是许雪涛的《刘逢禄〈论语述何〉及其解经方法》。许雪涛是近年来中国年轻学者中钻研公羊学的少数学者之一,这篇文章以魏源(1794—1857)所辑刘逢禄(1776—1829)遗书的《刘礼部集》之《论语述何》版本为主,分析清代公羊家刘逢禄所著的《论语述何》如何以公羊学诠释《论语》。许雪涛指出刘逢禄解《论语》的方法,是用了“深化主题”、“类比引申”、“断章取义”等方法将《论语》与公羊学一体化。因此,许雪涛通过上面所分析的三种方法,特别是从刘逢禄断章取义的解读来看,肯定所谓“论语述何”的主词并非《论语》,而是隐藏在后面的解读者“刘逢禄”,解读者的主动性在几种方法里展露无遗,这种做法开启了晚清《论语》大义公羊化之风气。刘逢禄之后,宋翔凤(1779—1860)、陈立(1808—1869)、戴望(1837—1873)、康有为(1858—1927)等相继沿此路说《论语》,形成了清代晚期《论语》大义公

羊化之学风。

本书第二部分“日本及朝鲜儒者的《四书》诠释”共收录有七篇论文。本书第五篇论文是京都大学辻本雅史教授的《日本德川时代“四书学”的开展与转变：从媒体的观点出发》，这篇论文从十七世纪后的出版媒体之观点，看日本德川儒者虽然基本上吸收的是大陆科举制下的朱子四书学，特别是明代的《四书》注本，但并不只是朱注《四书》而已，所以辻本雅史本论文的重点在证明十七世纪以后的日本吸收大陆儒学（朱子学）时，《四书集注》等朱子本身的文本并没有独立存在过。朱子的《集注》与围绕在《集注》之上，堆积如山的繁琐议论（注疏之书）同在。因此，日本的儒者乃是在取舍选择明末各种注疏本后，或依据或被规定方向地诵读《四书》和朱子的《集注》。辻本雅史考察日本几个大儒，如与明代四书学对抗的山崎闇斋（1618—1682）及其学派、解构四书学的伊藤仁斋（1627—1705），以及以五经中心学问为主的荻生徂徕（1666—1728），证明德川与中国朱子四书学的不同学问类型。这是因为日本并无科举制，加上《四书》历经日本古学派的解构，在日本已不具绝对性的权威，因此“四书学”在日本只是一个暂定的概念，在日本讨论四书学，只能设定为一种方法概念，可称之为“作为方法的四书学”。

日本古学派的伊藤仁斋与荻生徂徕两位大儒向来是学者研究的重镇。本书第六篇论文作者是东京大学的平石直昭教授，在英文论文“On Itô Jinsai's Philosophy Centered on the *Confucian Analects*”中，平石直昭分析日本古义学派的伊藤仁斋以《论语》、《孟子》对抗宋学的《四书》中心主义的思想内涵。他指出，仁斋的儒学主张“学者当以《论语》、《孟子》为本，《论语》、《孟子》既治，则六经可不治而自明矣”。故对于《大学》的思想问题，仁斋举十证以论其非孔氏遗书；至于《中庸》，仁斋虽然承认是子思推衍孔子之

说,但却否认十六字的传授心法是孔门之说。仁斋尊《论》、《孟》而贬《学》、《庸》,认定《论》、《孟》是介绍道德和政治原理之书,学者应先重《论》、《孟》,而勿迷途于六经之中,因为在仁斋看来,六经并非道德与政治原理之书,其中《易经》与《礼经》具有强烈的卜筮与宗教倾向。因此,平石直昭又分析仁斋站在道德原理立场对峙于鬼神与卜筮,认为当人们运用道德原理时,并不需要卜筮与鬼神。在仁斋看来,向鬼神或卜筮祈求是基于自利心态。平石直昭由仁斋对鬼神与卜筮的否定态度,说仁斋具有强烈的道德自律感,也从这个角度看到仁斋何以会以孔、孟作为所有道德教育中的导师,甚至如孟子称孔子“贤于尧舜”,因为即使是三代圣人也无法将道德教学全面展开,只有经过孔子努力建构道德自律方法,才清楚地被阐明。平石直昭由此看到仁斋所持的政治与道德的二元论,仁斋讥讽朱子以正心诚意说君王,希望王者之心转化,不过仁斋认为那并无益于治道。仁斋不相信一个空有“正心诚意”的王者就可以治民,而是一个王者之德,应该是乐天下之乐,忧天下之忧,以民为赤子。为了证成仁斋的道德与政治二元论,平石直昭最后将仁斋放到他的出身町人的背景及德川武士阶级的封建社会脉络,指出仁斋出身的社会背景可能影响仁斋的思想。因为在那样的出身与社会阶级脉络下,基本上就是一个政治与道德两分的社会。所以,仁斋坚持他的道德自律,一生宁愿选择作为民间学者,婉拒藩侯的招聘,目的是为了繁衍儒学的道德教学,这与其他在政治上有表现的儒者如山鹿素行(1622—1685)、熊泽蕃山(1619—1691)、山崎闇斋等,形成鲜明的对比。平石直昭在本文中从仁斋一生追随孔孟的道德自律教学中,指出仁斋如何形成他的《论》、《孟》中心主义,并从社会史脉络看出仁斋的政治与道德二元性的原因,提供一个更深刻地了解仁斋的面向。

本书第七篇论文是日本学者泽井启一的《荻生徂徕的〈学〉、〈庸〉解释及古文辞学》,他从徂徕的古文辞的方法论立场,解析徂徕独特的《大学》与《中庸》的解释。泽井长期以来即对徂徕的古文辞方法论有诸多的研究,^①这篇

① 参看泽井启一:《作为“方法”的古文辞学》,《思想》(第766号,1988)。

论文也是他综合其旧作《荻生徂徕的“大学”解释》^①及《荻生徂徕的“诚”解释》^②两篇文章,并扣紧古文辞学的方法所修正的作品。泽井启一指出,徂徕认为《大学》的功能有二:第一,是位于教育制度顶点的教育设施,同时因遵奉先王之道,所以也祭祀身为制作者的先王,成为祭祀场所。第二,则是实践养老等礼仪的场所。前者并非徂徕独创,但是后者则是徂徕解释的一大特质。泽井启一分析了徂徕所理解的古代《大学》,不仅由人君、世子来实践孝弟及养老等道德行为,同时更透过开放民众以观众的身份参加仪式,企图达成教化民众的目的。泽井启一认为,徂徕将《大学》设定为多目的、多功能的设施,而且认为它不只代表君主道德行为的实践,甚至担负了某种由“剧场效果”以构成民众教化的构想,是相当值得注目的。其次,泽井启一分析徂徕对《中庸》的独特解释。他指出,徂徕将《中庸》定位为子思为对抗老子之徒而完成的作品,主张子思论辩中“诚”论点的成立契机,是在对抗老子之徒批判圣人之道,以及批判孔子非圣人的观点时应运而生的。因此,“诚”就成为《中庸》的中心主题。职是之故,徂徕注意到老子的自然问题,视“人为”为“伪”,徂徕遂提出以“作为”对抗之。泽井启一分析徂徕的“与生俱来的自然性”与“熟习而得的自然性”两种自然性意涵,前者是老子思想的自然意涵,后者是徂徕为对抗老子自然思想而提出的自然意涵,意谓经由作为结果所获得的自然性,并不是内在生来自然性的再现。亦即经过不断地模仿练习某种技能后,久而久之,那种“作为”将不被意识为作为本身,从这一点意义来看,徂徕认为是一种极为自然的安定状态,所以子思才会将它解释为“诚”,表现出这是一种无自觉而自然的心理状态。泽井启一上述的论点,可以说是对丸山真男名著《日本政治思想研究》^③分析徂徕从“自然”到“作为”思想模式的另类观察,对学界深具启发。

相较于日本学者关注古学派的四书学研究,本书第八篇是张崑将的论

① 泽井启一:《荻生徂徕的“大学”解释》,《哲学》70(东京:早稻田大学哲学会出版,1982)。

② 泽井启一:《荻生徂徕的“诚”解释》,《东洋的思想与宗教》2(东京:早稻田大学东洋哲学会出版,1985)。

③ 丸山真男:《日本政治思想史研究》(东京:东京大学出版会,1946);中译本,王中江译:《日本政治思想史研究》(北京:生活、读书、新知三联书店,2000)。

文《安藤昌益的儒教批判及其对〈四书〉的评论》，特别注意到德川中期的一位强调“自然直耕”的思想家安藤昌益(1703?—1762)。张崑将扣紧昌益的儒教批判以及从他对《四书》的评论，进一步检视安藤昌益反儒教的思想内涵，论证昌益在东亚儒教的批判史上，实占有其独特的意义。张崑将指出安藤昌益对儒教的批判，最可注意者有三：其一是否定儒家圣人或圣王系谱，其二是以儒教五常(仁义礼智信)之德为乱罪根源，其三是打破儒教的五伦关系。昌益之所以反对儒家圣王，是因伏羲之世以前本是没有君王，也无上下、贵贱，人人身行耕农，安食安衣的自然之世。但伏羲一出，众人拥立建都，后世号之为王，成为“不耕之始”者。其次，昌益之所以反对儒教五常，因他认为“仁”是罪根、“礼”是“迷乱根”、“义”是“杀人根”、“信”是“灾根”、“智”是“盗根”，不仅否定儒教五常的道德性，更视之为罪乱灾祸的渊源。再者，昌益之所以要打破儒教的五伦关系，是因为他从中看到了五伦关系的不平等性，他不以父子为首伦，也排除五伦的君臣阶级，特别凸显夫妇之伦为第一，并透过血缘关系的横向与纵向的无限扩展，看出彼此之间均只是一族、一伦。从安藤昌益身上，我们看到了一位打破阶级、种族、亲族而抱持平平等主义精神的思想家。张崑将从昌益的《论语评》、《孟子评》、《大学评》、《中庸评》，分析昌益对儒教与《四书》的批判，让我们看到昌益讲《大学》的“明德”，旨在阐明他的“自然明德”概念；论《中庸》思想，目的在说明他的“自然中庸”理念；谈《孟子》的“浩然之气”时，主要批评孟子不知“自然真气”；论述《论语》的“吾道一以贯之”时，瓦解了孔子的仁学精神，违背他的“直耕自然之道”。更明白说，安藤昌益对朱注《四书》根本没有兴趣，只是拿来当作发挥自己的自然哲学之批判对象或思想。张崑将从安藤昌益这位如此反儒教的独特思想家身上，进一步反省“东亚儒教”或“东亚四书学”概念的问题。张崑将指出东亚国家虽都有儒释道三教的文化传统，但不意味“东亚”这样的概念，可与任何发源的母体之学术概念相结合在一起，即所谓“东亚儒教”或“东亚四书学”(或“东亚佛教”、“东亚道教”等学术概念语词)这样笼统结合的概念，可能潜藏着以“偏”盖“全”、以自我为中心、以他者为边缘的可能性动机，他提醒两岸学者应慎用“东亚”一词。

本书第九篇论文是黄俊杰所撰《涩泽荣一解释〈论语〉的两个切入点》。黄俊杰在这篇文章中,说明涩泽荣一(1840—1931)的《论语与算盘》出版的背景,他指出《论语与算盘》初版于1928年(昭和三年)问世。大正时代(1912—1926)与昭和(1926—1989)初期的日本,处于明治维新(1868)成功之后,睥睨亚洲,顾盼自雄,这是日本最鄙视中国的时代,也是中日关系颇为紧张的时代。涩泽荣一在这样的历史背景之中大力推崇《论语》,确实目光如炬。正如二十世纪初期来华旅游的日本汉学家一样,涩泽荣一也发现文化中国的思想世界与政治社会中国的现实世界的巨大差距,他对古代中国文化不胜其向往之情,但是当他亲履中华大地之后,他痛感中国人的个人主义与利己心态之昂扬。但是,这些问题并不灭杀他对孔子与《论语》的崇敬之情,他对《论语》的鼓吹,甚至曾引起在京都大学求学的青年吉川幸次郎的不快。涩泽荣一毕生搜罗各种语言与版本的有关《论语》的书籍,虽均毁于第二次世界大战的战火,但他的后人在战后继续收集,而收藏于现在东京都市图书馆的“青渊文库”,仍极有研究价值。

黄俊杰这篇文章即以《论语与算盘》为主轴,探讨涩泽荣一对《论语》的解释,发现涩泽荣一在二十世纪日本《论语》普及化运动中居功厥伟。涩泽荣一对孔子思想的解释,循德川以降从“实学”角度解读《论语》的旧传统。《论语与算盘》这部书,可以视为伊藤仁斋所说“道在俗中”的二十世纪版本。黄俊杰更分析《论语与算盘》是从两个方面将“道在俗中”的命题进行二十世纪的论述:第一,涩泽荣一在解释孔子思想时,一再强调“伦理”(ethics)并不是建立在“形上学”(metaphysics)之上,而是从“实践”(praxis)之中建构起来。他认为,整部《论语》所展现的就是“实学”的世界。第二,涩泽荣一主张孔学世界中“义”、“利”并非对立之敌体,他主张“道德、事实与利益合一”,鼓吹将《论语》的为人处世原则运用到现代企业经营之中。总而言之,从十九世纪以后,《论语》这部经典成为日本社会普及性的读物。在《论语》普及化运动之中,涩泽荣一及其《论语与算盘》,居于一个特殊重要的位置,代表了《论语》走向民间人伦日用,走向现代社会,并迎向二十世纪资本主义的新时代,建立“士魂商才”的新伦理典范。

本书有关朝鲜儒者的《四书》解释,收录有杨祖汉的《朝鲜阳明学者郑霞谷的“生理说”及其对告子学说的诠释》以及蔡振丰的《伊藤仁斋与丁若镛的〈中庸〉古学诠释》两篇文章。第十篇论文的作者杨祖汉,近年来特别关注朝鲜儒学的研究,撰有《韩儒李晦斋对朱子学的理解:“无极太极论辩”之疏释》、《李退溪与奇高峰“四端七情”之论辩》以及《郑霞谷对王阳明哲学的理解》等论文,均将修订收入专书之中,对韩国儒学具有一定的理解。本书所收录的《朝鲜阳明学者郑霞谷的“生理说”及其对告子学说的诠释》一文,则是杨祖汉再次扣紧朝鲜非正统的阳明学者郑齐斗(字士仰,号霞谷,1649—1736)的思想之研究成果。告子的“生之谓性”与孟子的“性善论”之辩,本是《孟子》一书的重大思想课题,杨祖汉的论文针对朝鲜非正统儒的阳明学者郑霞谷之生理说,认为霞谷颇能掌握告子原义,又借鉴摄明道、阳明之说,其立论很有特色。根据杨祖汉的研究指出,霞谷虽以理气一体反对朱子的心理二分,以理是活动的,对峙于朱子的理是静态的,但依据霞谷的生理说,此理在人,是以“心”的存在状况而存在。但若是如此,因只有人有心,而物没有心,则灵通之理(生理)只可于人处表现,而在物处便没有生理,这便有违于理的普遍性。这不免出现霞谷之理气论的一难题。易言之,霞谷之学说,虽然反对朱子理气论,但其生理说却受朱子理气论影响,故霞谷之学说,客观面之意味亦是很强,此一面向,和陆、王心学有所不同,企图以理气论之模式理解良知生理之意义。杨祖汉特别指出霞谷的思想矛盾,认为霞谷既以生理为大本,而理是活动的,即是良知与恻隐,则此理只能从人心上说。若只能从人心上说,而物不能有,则此生理便不能说是普遍的理体。所以,霞谷所说的生理,应是属于“性”的层次,而非属于“理”的层次。性虽然是理,但那是理即于气而言,此时之理,便不是原初之理了。因此霞谷对告子“生之谓性”之分析,可见霞谷虽主张心即理,良知即恻隐即生理,但他的理论,仍受到朱子学的深刻影响,他此一心学的型态,与陆、王是不同的。他由良知而证理为活理、生理,由是而重视生理作为生化之本原之义,这是由良知本心、主体自觉而渐重客观之天道,由生理为本体而说明宇宙之生化,由生理与气之关系说明人、物之不同,显示了霞谷有强烈的宇宙论、形上学的理

论兴趣，此与陆、王之直接由本心之充分实现以言天道，而不从客观的天道说起之意味有所不同。这种“生理说”的确表现了霞谷思想的特色，也亦表现了他从心学歧出的思想倾向。

本书最后一篇论文是蔡振丰所撰的《伊藤仁斋与丁若镛的〈中庸〉古学诠释》。在这篇文章中，蔡振丰比较了日本古学派大师伊藤仁斋（1627—1705）与朝鲜儒者丁若镛（茶山，1762—1836）二者对《中庸》的解释，并由此而分析二者的所谓“古义”的内涵。蔡振丰之所以将年代差了一百多年的两位儒者加以对比，着眼于二者皆持“三书主义”，即不满朱子的《四书》解释，仁斋认为《大学》并非孔子之遗书，丁若镛反对《大学》是道统之所在，仅承认《论语》、《孟子》、《中庸》三书的经典意涵。因此，蔡振丰比较二者对《中庸》的注解，认为伊藤仁斋的《中庸发挥》与丁若镛的《中庸自箴》及《中庸讲义》实为程朱与陆王理学之外，重要的《中庸》诠释成果之一。二者的诠释不但有溯源古学的意义，而且又表现为两种不同的古学诠释，甚有其思想史上的意义。

蔡振丰特别比对了仁斋与若镛对于《中庸》的“喜怒哀乐之未发”一节、“天命之谓性”一节以及“中庸”一词的解释。根据蔡振丰的分析，伊藤仁斋并未正面地面对朱子诠释《中庸》时的理论问题，而是先构想有所谓的古本《中庸》，认为朱子据《中庸》而说的某些文本，在古本《中庸》中并不存在。丁若镛对《中庸》的解释态度则推溯《论语》、《孟子》，以为“喜怒哀乐之未发”非指为“一切思念”或“心知思虑”之未发，故以“吾心之本体”必须能知能思，方合孔孟之道。由此可知丁若镛对朱子的不满，有极大的原因在于他反对以形上学式的理气论或性情观去解释《中庸》。其次，二者对“天命之谓性”一节的解释，蔡振丰认为丁若镛以“嗜好之性”反朱子的气质之性，也由“安不安”说性之能感能知，明显与他所理解的《孟子》所论之性相合，也与日本伊藤仁斋《中庸发挥》以《孟子》四端之心说性有所相合。但是伊藤仁斋与丁若镛的不同出现于对于“天命之谓性”的解释，丁若镛之说“道”、“教”与仁斋有明显的差异。虽然二者皆以孟子的性善论为基础，但丁若镛的解释大都不脱《孟子》性善说之旨，仁斋则不强调道德主体之能思能知，而只强调圣人的

垂教之功,及其在道德教化上的权威性。再者,蔡振丰并由伊藤仁斋与丁若镛对“中庸”一词的解释之差异,分析仁斋所言的中庸平常之理即是孔孟的仁义之教,所以仁斋所谓的中庸之义,实际指涉的即是孔孟所说的“教化内容”。丁若镛则上溯《尚书》,以说明“中庸”之德的提出具有传承尧舜之道的意义,较之仁斋的古学,可说更为彻底。丁若镛之说不但能顺解《中庸》本文,而且执持《孟子》性善之说更严。蔡振丰由以上的分析指出,伊藤仁斋与丁若镛的“古学”之“古”之意涵颇有出入,他认为丁若镛尚能依《孟子》“性善”论,着重于人在道德行为中,所呈显“主体自由”的部分;伊藤仁斋则并不强调《孟子》“性善”说中“主体自由”的一面,仁斋认为《孟子》学之重点在于“王道”而非“性善”,这显然自孟子“性善论”之旨脱逸而出了。由这种主体性自由的观点,蔡振丰认为仁斋的“古学”比起丁若镛并不真古,所以丁若镛较仁斋更能赋予《中庸》重要的地位,丁若镛对《中庸》的解释可以说是一部成功的古学诠释。

三

综而言之,本书所收十一篇关于《四书》诠释的论文,在中国《四书》诠释的研究方面比较偏重清代学者以及与当代学者的对话;日本《四书》诠释研究方面则比较偏重于日本古学派伊藤仁斋与荻生徂徕的儒学研究与解释;朝鲜儒学方面,则关注到平常台湾学界忽视的两位儒者,一是阳明学者郑齐斗,一是实学派的丁若镛,二者都不被视为朝鲜朱子学正统。总之,本书对于“东亚《四书》诠释”的探索研究,只是初步阶段,许多尚待开发的课题如对于元、明代的《四书》诠释,或是朝鲜朱子学派大家(如李退溪、李栗谷等)的《四书》解释之特色,乃至日本古学派以外(如朱子学派、阳明学派、怀德堂朱子学派等)等等,都有待从微观的角度,个别地深入研究。除此之外,也应从宏观的视野,注意四书学作为中、日、韩儒学的同异或传承关系,举例言之,在本书之中辻本雅史即以出版媒体的观点,关注从中国晚明的四书学著作

传到日本后,分析日本四书学的兴盛与衰弱之过程;再如蔡振丰比较韩国丁若镛与日本古学派伊藤仁斋的《中庸》思想的解释。凡此种种,都关注到东亚各国《四书》诠释之关系,从思想比较或出版著作的传承角度切入,探索各国《四书》诠释之关系。以上微观与宏观之视野应同时并进,本书的研究成果只是初试啼声,希望将来对东亚《四书》诠释的探索与研究能更上层楼。