

〔儒學與東亞文明研究叢書 8〕

中國經典詮釋傳統

(二)

儒學篇

李明輝◎編

〔儒學與東亞文明研究叢書③〕

中國經典詮釋傳統

(二)

儒學篇

李明輝◎編



中國經典詮釋傳統. 二, 儒學篇 / 李明輝編. -- 初版. --

臺北市: 喜瑪拉雅基金會, 民 90

面; 公分. -- (儒學與東亞文明研究叢書; 3)

含參考書目及索引

ISBN 986-99980-4-6 (平裝)

1. 儒家 - 論文, 講詞等

121.207

90020168

儒學與東亞文明研究叢書 (三)

中國經典詮釋傳統 (二): 儒學篇

編者: 李明輝

發行: 財團法人喜瑪拉雅研究發展基金會

台北市復興北路 167 號 9 樓之 1

電話: (02) 25448282; 傳真: (02) 27185850

印刷: 達燻印刷有限公司

台北市昆明街 235 號 6 樓之 3

電話: (02) 23880676; 傳真: (02) 23880677

總經銷: 樂學書局

台北市金山南路二段 138 號 10 樓

電話: (02) 23219033; 傳真: (02) 23568068

定價: 新台幣 500 元

初版: 中華民國九十一年二月

《儒學與東亞文明研究叢書》

編輯顧問（依姓氏筆劃排列）

- | | |
|------------------|------------------------------|
| 子安宣邦（大阪大學） | 許倬雲（匹茲堡大學） |
| 王靖宇（史丹福大學） | 張 亨（臺灣大學） |
| 余英時（普林斯頓大學） | 張隆溪（香港城市大學） |
| 李弘祺（紐約市立大學） | 勞思光（中央研究院） |
| 李亦園（中央研究院） | 渡邊浩（東京大學） |
| 杜維明（哈佛大學） | 溝口雄三（東京大學） |
| 岡田武彥（九州大學） | 劉述先（中央研究院） |
| 林毓生（威斯康辛大學麥迪遜校區） | 戴璉璋（中央研究院） |
| 金永植（漢城大學） | 饒宗頤（香港中文大學） |
| 洪漢鼎（北京社科院） | Wm. Theodore de Bary（哥倫比亞大學） |
| 孫康宜（耶魯大學） | Erik Zürcher（萊頓大學） |
| 涂經詒（羅格斯大學） | |

編輯委員（依姓氏筆劃排列）

- | | |
|-------------|-----------------|
| 古偉瀛（臺大歷史系） | 陶德民（關西大學文學部） |
| 甘懷真（臺大歷史系） | 黃俊傑（臺大歷史系，叢刊主編） |
| 吳展良（臺大歷史系） | 楊祖漢（中央大學中文系） |
| 李明輝（中研院文哲所） | 楊儒賓（清華大學中文系） |
| 林慶彰（中研院文哲所） | 葉國良（臺大中文系） |
| 高明士（臺大歷史系） | 鄭吉雄（臺大中文系） |
| 張寶三（臺大中文系） | 鍾彩鈞（中研院文哲所） |
| 陳昭瑛（臺大中文系） | |

序

《中國經典詮釋傳統》這套書（共三冊），是在 1998 年 8 月 1 日至 2000 年 12 月 31 日這段期間，臺灣大學所推動的「中國文化經典的詮釋傳統」研究計畫的部分成果，現在趁著這套書付梓出版之際，我想說明研究計畫的緣起與目標，以就教於讀者。

「中國文化經典的詮釋傳統」這個研究計畫，是「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」整合型研究計畫（2001-2003，教育部所推動「大學學術追求卓越發展計畫」之一）之前置性計畫，是臺大同仁所推動，參與的學者包括臺大文學院與社會科學院專任教師，中研院文哲所研究員，以及國內外各大學對於「中國經典詮釋傳統」這個課題感到興趣的學者。在第一階段兩年的計畫執行期間，我們就自己專業領域進行研究，撰寫論文，共舉辦八次學術研討會。所發表的論文分別送到臺大、中研院、中央大學各學術性期刊審查發表，再由李明輝、楊儒賓和我依論文主題及性質編輯成爲三冊專書。

這個研究計畫的推動，主要是著眼於中國學術史上有其悠久的經典註疏傳統，源遠流長，內涵豐富，從這個學術資源中，我們可以發展出具有中國文化特質的詮釋學。這種極具中國文化特色的詮釋學，就其發生程序而言，與西方近代的詮釋學頗有恍惚近似之處：兩者皆起於詮釋者與經典之間的主體性之「斷裂」，使兩者之間溝通不易，索解無由。但就其本質狀態觀之，則中國詮釋學自有其深具中國特色之面相，值得加以發掘。從中國的經典註疏傳統所見的中國詮釋學，在儒、釋、道各家有其互異之面貌，在文學、史學與哲學經典中亦有其特殊之展現方式。這個研究計畫針對上述中國文化中之經典詮

釋學這個學術領域，進行集體研究。現在所出版的這三冊，是研究計畫同仁在 1998 至 2000 年期間的部分研究成果。在「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」研究計畫從 2000 年 1 月開始推動以後，就與「中國文化中的經典詮釋傳統」計畫同仁融為一體，齊頭並進。我們希望隨著研究計畫的執行，陸續將研究成果編為專書，在《儒學與東亞文明研究叢刊》中陸續出版。我們感謝許多海內外朋友和先進，擔任本叢書的編輯顧問與編輯委員。

這個研究計畫課題廣泛，牽涉多方，所謂「道假眾緣」，如果不是眾多前輩和朋友的鼎力支持，這個研究計畫實在難以啟動。「起但是緣，故名緣起」（《華嚴金師子章·明緣起第一》），關於這個計畫的緣起，我要特別感謝臺大陳維昭校長和李嗣涔教務長的鼓勵，他們的支持促成了「中國文化中的經典詮釋傳統」這個研究計畫，也正是在這個計畫的基礎之上，我們繼續擴大規模與研究範圍，而有「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」整合型計畫的推動。其次，支持並參與本計畫的國內外學者名單太長，我無法一一列舉致謝，其中臺大張亨教授、中央研究院劉述先教授、香港城市大學張隆溪教授、哈佛大學杜維明教授、羅格斯（Rutgers）大學涂經治教授等，從 1998 年本計畫開始時，就長期參與，提示意見，本計畫同仁都銘感在心。此外，勞思光教授、余英時教授、戴璉璋教授、王靖宇教授、林毓生教授、孫康宜教授，都直接或間接對本計畫同仁多所啓導，我們衷心感謝。

本計畫從 1998 年 1 月開始推動以後，同仁所撰寫的論文為早日獲得海內外先進的指教，而投稿刊載於下列期刊或專書：

1. 《臺大歷史學報》第 24 期〈中國經典詮釋〉專號（1999 年 12 月，臺大歷史系出版）。
2. 《中國文哲研究通訊》第 9 卷第 3 期〈中國經典詮釋〉專號（1999

- 年9月，中央研究院中國文哲研究所出版)。
3. 《中國哲學》第22輯《經學今詮初編》專刊(2000年6月，北京：中國哲學編輯部出版)。
 4. 《臺大文史哲學報》第53期〈中國經典詮釋〉專號(2000年12月，臺大文學院出版)。
 5. 《人文學報》第20、21期合刊〈經典詮釋與中國思想史研究〉專號(2000年12月，國立中央大學出版)。
 6. Ching-I Tu ed., *Classics and Interpretations: the Hermeneutic Traditions in Chinese Culture* (New Brunswick, N.Y.: Transaction Publishers, 2000)。

計畫同仁的論文在上述刊物發表後，均經過修訂後才收到《中國經典詮釋傳統》這套書中，我們特別向上述期刊的編委會及專書編者敬致謝意。喜馬拉雅研究發展基金會的韓效忠先生和江顯新先生護持中華文化不遺餘力，他們發心出版這一套書，支持人文學術，我們十分感謝！

二十一世紀是一個世界諸多文明對話的新世紀，但是，在文明對話之中，只有愈深入自己文化的根源的人，才能與異文化進行深入而有益的互動、對話與調融。「中國文化中的經典詮釋傳統」這個研究計畫的立意，就是希望深入挖掘中華文化的思想資源，從中國經典中開發具有普世意義的價值意識，並且從東亞知識分子長達二千年的讀經解經傳統中，建設具有東亞文化特色的經典詮釋學。「深入經藏，智慧如海」，我們雖不能至，但心嚮往之！我們現在所刊印的《中國經典詮釋傳統》三冊，只是一個小小的起步，《荀子·勸學》云：「不積跬步，無以至千里；不積小流，無以成江海。騏驥一躍，不能十步；駑馬十駕，功在不舍。鍥而舍之，朽木不折；鍥而不舍，金石可鏤。」

我們希望現在邁開的一小步，能夠成爲千里之旅的首途。「路曼曼其脩遠兮，吾將上下而求索」(《楚辭·離騷》)，前路方遙，綆短汲深，我們誠懇地盼望海內外學界先進的指教。

黃俊傑
序於臺大歷史系
2001年8月15日

導言

李 明 輝

《中國經典詮釋傳統（二）：儒學篇》共收錄九篇論文，這些論文均涉及儒學傳統，故輯為一冊出版，以供學術界同道之參考與批評。

相對於一般有關經典詮釋的研究計畫，「中國文化中的經典詮釋傳統」研究計畫特別著重於對經典詮釋進行「第二序的思考」(second order thinking)。換言之，本計畫不僅在於探討歷代的詮釋者「如何」(how) 詮釋各種經典，而是要進一步探討他們「為何」(why) 會如此詮釋這些經典。而針對這個「為何」的問題，我們可以從思想史的角度，就詮釋者所置身的思想史背景來說明其原因，也可以從方法論的角度，就詮釋者自覺或不自覺的方法論預設來檢討其詮釋之基礎與得失。本書所收錄的論文分別從這兩個角度去探討中國經典詮釋的問題。

第一篇論文是計畫總主持人黃俊傑教授的〈試論儒學的宗教性內涵〉。「儒學是否為宗教」這個問題是中西文化在明末接觸之後自然出現的一個極具爭議性的問題。「宗教」(religion) 一詞來自西方，無論用來稱呼耶教、伊斯蘭教，還是猶太教，都有明確的涵義。從一方面觀之，儒學與這些西方宗教之差異顯而易見，因為儒家並不具有我們通常在西方宗教所見到的教會組織（包括教堂、宗教領袖、神職人員、教規等）。孔廟也不同于一般的教堂或廟宇，因為它並非供一般民眾進行聚會、祈禱、講道等宗教活動的場所。至於儒家是否肯定一個獨一無二的人格神，則向來聚訟紛紜，莫衷一是。但從另一方面觀

之，儒學又顯然具有宗教在西方所擔負的類似功能。十七、十八世紀西方的啓蒙哲學家便已看到這一點，故伏爾泰（François Marie Voltaire, 1694-1778）盛贊中國毋須靠宗教即能治國。梁漱溟先生在《中國文化要義》一書中說中國人是「以道德代替宗教」，也是就儒家的教化功能而說。

然而，到了十九世紀，儒學的這種特性在大多數西方思想家的心目中卻成了一項重大的缺點，儒家成了一種僅具世俗性、而欠缺超越祈禱的學說。例如，對黑格爾而言，孔子僅是「一位實踐哲學家；在他那裡完全沒有思辨哲學，只有良好的、精明的、道德的教訓，但是我們從中無法取得任何特別的東西」。¹到了二十世紀初，韋伯（Max Weber, 1864-1920）進一步將儒家文化理解為一種以「順應世界」為歸趨的文化，而對比於以「支配世界」為歸趨的西方近代理性主義文化，並以此來解釋何以資本主義僅自發地出現於近代西方。其中隱含的涵義是：儒學本身欠缺一種自發地邁向近代的動力。

爲了扭轉現代西方人的這種成見，當代新儒家極力強調儒家的宗教性。例如，1958年由唐君毅、牟宗三、張君勱及徐復觀四人共同發表的〈爲中國文化敬告世界人士宣言〉²便指出：中國文化中雖無西方那種制度化的宗教，但這不表示中國民族只重現實的倫理道德，缺乏宗教性的超越感情，反而證明「中國民族之宗教性的超越感

¹ Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* I, in: *G.W.F. Hegel: Werke* (Frankfurt/M 1969ff., Theorie Werkausgabe), Bd. 18, S. 142.

² 此〈宣言〉後收入唐君毅先生的《中華人文與當今世界》（臺北：臺灣學生書局，1975年）及《說中華民族之花果飄零》（臺北：三民書局，1974年）二書中，並易名爲〈中國文化與世界〉。

情，及宗教精神，因與其所重之倫理道德，同來原於一本之文化，而與其倫理道德之精神，遂合一而不可分」。³這自然是就儒家文化而言。爲此，唐君毅先生特別申論三祭之禮（祭天地、祭祖先、祭聖賢人物）的宗教意義。⁴牟宗三先生在其演講錄《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1963年）最後一章〈作爲宗教的儒教〉中亦主張儒家具具有高度的宗教性或宗教精神。

反之，在1949年以後的中國大陸，由於馬克思主義意識形態及其視宗教爲「人民的鴉片」之觀點，學者往往強調儒家的非宗教性，譬如，視之爲「人文主義」或「理性主義」，而與新儒家學者的觀點形成鮮明的對比。二十世紀八十年代以後，中國大陸對外逐漸開放，這種對宗教忌諱的態度才逐漸有所改變。譬如，在1998年第3期的《文史哲》中刊登了張岱年、季羨林、張立文、李申、蔡尚思、郭齊勇六位大陸學者關於「儒學是否宗教」的筆談，所有學者都承認儒家具具有宗教性或宗教的作用，前四位學者甚至願意在一定的意義下將儒家稱爲「宗教」。⁵但誠如黃教授在文中所指出的，這種忌諱在日本學者當中自始就不存在，因而在日本「儒教」一詞取代了中國人習用的「儒學」或「儒家思想」。

「儒學是否爲宗教？」這個問題之提出及其所引起的不同回應直接反映出儒學在多元文化交流的時代所呈現的複雜面貌，而這種現象也見諸所有的經典詮釋工作。因此，這個問題之提出爲中國經典詮

³ 唐君毅：《中華人文與當今世界》，頁881。

⁴ 唐君毅：《中國人文精神之發展》（臺北：臺灣學生書局，1974年），頁382-392。

⁵ 關於歷來大陸學者對於儒家與宗教的看法，可參閱任繼愈編：《儒教問題爭論集》（北京：宗教文化出版社，2000年）。

釋之研究提供了一個思想史的基本思考。本書所收錄的第八及第九篇論文直接關聯到這個問題，因為它們均涉及儒家傳統與耶教傳統在近代的思想交流。古偉瀛教授的論文〈明末清初耶穌會士對中國經典的詮釋及其演變〉處理的是明末清初以利瑪竇為代表的天主教與中國文化之交會，編者的論文〈轉化抑或對話？——李春生所理解的中國經典〉所處理的則是日據時代以李春生為代表的臺灣基督教與中國文化之交會。這兩個個案在時間上相距約三百年，而且利瑪竇屬於耶教中的舊教，李春生屬於新教。但是他們對於中國文化傳統（特別是儒家傳統）的態度及對於儒家經典的詮釋策略卻有驚人的類似性，這決非出於偶然，而是可以從思想史的脈絡加以說明。不過，利瑪竇與李春生的背景有一項重大的差別：身為西方傳教士，利瑪竇的問題是如何使中國人接受天主教，並不涉及其自身的文化認同問題；但基督徒李春生身處異族統治下的臺灣，直接面臨國家認同與文化認同的雙重問題，這是利瑪竇所毋須面對的。關於李春生與儒家思想的關係，編者另有〈李春生與儒家思想〉一文，⁶讀者可一併參閱。

與李春生有相同的異族統治經驗，但面對的問題不盡相同的是日據時代的臺灣詩人王松、洪棄生、連雅堂等人。這是陳昭瑛教授的論文〈儒家詩學與日據時代的臺灣：經典詮釋的脈絡〉所處理的題材。這些詩人在其所身處的時代裡，除了要面對異族的統治之外，還要面對西方文化對中國傳統文化的衝擊。與李春生不同的是，這些詩人都保持對中國文化的認同，而繼承了儒家的詩教傳統。陳教授的論文除了闡述這些詩人對儒家詩教傳統的繼承之外，還根據其時代背景來說

⁶ 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年），頁229-254。

明其詩學的特殊性，譬如重視「變風變雅」、強調詩的民族性。關於洪棄生與儒家詩學的關係，洪銘水教授的〈洪棄生的「觀風」與「戰記」〉一文亦值得參考。⁷近年來，由於本土意識高漲，有關臺灣文學的研究蔚為顯學。但或許是由於意識形態的緣故，明末至日據時代繼承中國傳統文學的臺灣文學傳統始終未引起研究者太多的關注。陳教授甘於寂寞，在這個領域中辛勤耕耘多年，已有相當可觀的研究成果。我們的學術界應有更多的人投入這方面的研究，因為這畢竟也是臺灣文學史中不容忽視的一頁。

以上介紹的四篇論文均涉及中西文化之交流，因而包含一個跨文化研究的面向；其餘的五篇論文則純屬中國傳統學術的範圍。林啓屏與謝大寧兩位教授的論文均討論《易經》的詮釋問題。《易經》係連同其註釋（《易傳》）一起成為經典，所以註釋本身即是經典文本的一部分，這是一個很特殊的現象。因此，在經典詮釋的研究中，《易經》是個很獨特的例子，所牽涉的問題與層面也特別複雜。面對《易經》的詮釋問題，林、謝兩位教授分別從不同、但相互關聯的角度入手。林教授的論文〈古代中國「語言觀」的一個側面：以《易·繫辭》論「象」為研究基點〉係從現代西方學者關於語言的功能之思考入手，探討《易傳》中的「象」作為象徵符號的多層意義。這種探討可說掌握了《易經》詮釋學的一個重要面向，因為在《易傳》的詮釋活動中，「象」正是一個最具關鍵性的環節。謝教授的論文〈言與意的辯證：先秦、漢魏《易經》詮釋的幾種類型〉則是從現代西方詮釋學的相關理論入手。他延續已故的蔣年豐教授有關「興的現象學」之構想，將

⁷ 收入劉述先編：《儒家思想在現代東亞：中國大陸與臺灣篇》，頁255-280。

《易》象視為德之象，再根據伽達瑪（Hans-Georg Gadamer, 1900-）對於「象徵」與「譬喻」的區分來分判《易傳》、漢《易》與王弼《易》所代表的詮釋類型。這兩篇論文不約而同地聚焦於《易》之象，但由於它們採取了不同的參照架構，它們也分別得到了不同、但未嘗不能相互補充的結論。

本書所收錄的第四、五篇論文均是楊儒賓教授的論文，而且均直接涉及了宋明儒學對於先秦經典的詮釋。〈《中庸》、《大學》變成經典的歷程：從性命之書的觀點立論〉一文，顧名思義，是從思想史的角度來說明《中庸》、《大學》如何擺脫漢儒的詮釋觀點，逐漸演變成宋明儒者據以談論性命之學的經典。這種演變無異於《中庸》、《大學》詮釋史上的一場「典範轉移」(shift of paradigm)，而這種「典範轉移」事實上牽連到詮釋者在「時代精神」(Zeitgeist)與「世界觀」(Weltanschauung)方面的根本變化。但即使在宋明儒者共有的詮釋「典範」之內，依然會由於理論預設與義理間架之不同而出現不同的經典詮釋模式，這便是〈天理之載錄與良知之外顯：兩種理學的詁經模式〉一文所探討的主題。其實，在宋明儒學的研究當中，程、朱與陸、王之異同早已不是一個新鮮的問題，相關的論著汗牛充棟。楊教授此文試圖從解經模式的角度來說明其異同，則是一個較少被思考的角度。

從晚明開始，儒家經典的詮釋再度經歷一場「典範轉移」，馴至發展為清代的漢、宋之爭。在清代漢學家當中，焦循無疑是一位極具代表性的人物。因為他不但根據漢學家「通過訓詁以闡明義理」的詮釋方法編成《孟子正義》一書，也試圖建構他自己的義理之學。編者的論文〈焦循對孟子心性論的詮釋及其方法論問題〉便是從方法論的角度來檢討焦循對孟子心性論的詮釋。清代漢學家之所以提出「通過

訓詁以闡明義理」的詮釋方法，主要是因為他們認為宋明儒者無法把握先秦經典的原義。編者以焦循對孟子心性論的詮釋為例，顯示他對於孟子論心性的相關篇章有明顯而嚴重的誤解。這就令人不得不懷疑其詮釋方法有問題。編者藉這個個案指出：清代漢學家「通過訓詁以闡明義理」的詮釋方法有一項嚴重的缺點，即欠缺現代西方詮釋學所謂「詮釋學循環」(hermeneutischer Zirkel) 的概念。

西方自許萊爾馬赫 (Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher) 以來所建立的詮釋學傳統在方法論的層面上為我們提供了極為豐富的思想資源，有助於釐清中國經典詮釋傳統中的許多問題與爭論 (譬如漢、宋之爭)。在本論文集集中，謝大寧教授的論文與編者的〈焦循對孟子心性論的詮釋及其方法論問題〉一文便屬於這類的嘗試，但是在這個問題領域中其實還有許多工作可做。舉例而言，編者在進行本計畫時便發現：方東樹的《漢學商兌》在方法論的層面上提出了許多極有意義的詮釋學反省。可惜以往研究者的視角多半局限於傳統漢、宋之爭的歷史格局，⁸而從未有人從現代詮釋學的視角深入探討此書，並予以恰當的評價。過去中文學術界對這類方法論的反省較為忽略，本計畫的參與者對此自然責無旁貸，但我們亦深切期望學術界同道共同參與此項工作。

⁸ 近的例子是朱維錚教授的〈漢學與反漢學——江藩的《漢學師承記》、《宋學淵源記》和方東樹的《漢學商兌》〉一文。此文收入其《求索真文明》(上海：上海古籍出版社，1997年)，頁13-43；後略加擴充，成為其所編《漢學師承記(外二種)》(北京：三聯書店，1998年)之〈導言〉。

中國經典詮釋傳統（二）：儒學篇

目 錄

| | | |
|---|-----|-----|
| 序..... | 黃俊傑 | i |
| 導言..... | 李明輝 | v |
| 1. 試論儒學的宗教性內涵..... | 黃俊傑 | 1 |
| 2. 古代中國「語言觀」的一個側面：以《易·繫辭》論「象」為研究基點..... | 林啓屏 | 17 |
| 3. 言與意的辯證：先秦、漢魏《易經》詮釋的幾種類型..... | 謝大寧 | 65 |
| 4. 《中庸》、《大學》變成經典的歷程：從性命之書的觀點立論..... | 楊儒賓 | 113 |
| 5. 水月與記籍：理學家如何詮釋經典..... | 楊儒賓 | 159 |
| 6. 焦循對孟子心性論的詮釋及其方法論問題..... | 李明輝 | 193 |
| 7. 明末清初耶穌會士對中國經典的詮釋及其演變..... | 古偉瀛 | 231 |
| 8. 儒家詩學與日據時代的臺灣經典詮釋的脈絡..... | 陳昭瑛 | 271 |
| 9. 轉化抑或對話？——李春生所理解的中國經典..... | 李明輝 | 299 |
| 名詞及主題索引..... | | 339 |
| 人名索引..... | | 347 |

試論儒學的宗教性內涵

黃俊傑*

一、引言

儒家思想傳統到底能否被視為一種「宗教」？這是二十世紀中外學術界關於儒學的重大爭議性課題之一。二十世紀中國知識界所理解的儒家思想是理性的、人文主義的、缺乏宗教內涵的思想傳統，舉例言之，民國八年（1919）二月，胡適（1891-1962）出版《中國哲學史大綱（卷上）》，此書的第四篇就以孔子為「實行的政治家」。¹民國五十八年（1969）一月，徐復觀（1902-1982）在他的《中國人性論史：先秦篇》第二章討論周初人文精神的躍動，第三章論以禮為中心的人文世紀（春秋時代）之出現，並討論宗教的人文化；第四章也是從宗教意識向道德意識的轉化，論孔子在中國文化史上之地位。²這是五四以降中國人在崇拜「民主」與「科學」，追求理性的時代思想氛圍之下，所建構的孔子與儒學的現代形象。這種孔子及儒學的形象，以其將「宗教」與「人文」峻別為二，終不免啓人疑竇。

另一方面，儒學的宗教面向卻也常常受到中外學者的注意，舉

* 臺灣大學歷史系教授。

¹ 胡適：《中國古代哲學史》（臺北：遠流出版公司，1986年），頁61。

² 徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1969年），引文見頁80。