

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

東亞儒者對《論語》「學而時習之」的解釋及其哲學涵義

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC93-2411-H-002-023-

執行期間：93年08月01日至94年07月31日

執行單位：國立臺灣大學歷史學系暨研究所

計畫主持人：黃俊傑

報告類型：精簡報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 94 年 12 月 16 日

德川日本儒者對《論語》「學而時習之」章的解釋： 中日比較的視野*

黃俊傑*

一、引言：東亞文化圈中書院學規之「學」的涵義

東亞各國之書院皆有學規，為師生共守之行爲規範。各國書院學規之文字，雖各不相同，但皆涵蓋為學、修身、處事、接物之要，而以「為學」為其核心價值。但是，「學」之內容則各國之書院各有其側重點。例如十三世紀朱熹（晦翁，1130-1200）所撰《白鹿洞書院學規》，¹以「博學」、「審問」、「慎思」、「明辨」、「篤行」為「為學之序」，並下按語曰：「右為學之序。學、問、思、辨四者，所以窮理也」，²主張「學」、「問」、「思」、「辨」之為學工夫乃以「窮理」為目的。十六世紀朝鮮大儒李退溪（滉，字景浩，1501-1670）主持的陶山書院《院規》云：「諸生讀書以四書五經為本原，[...]知萬善本具於我，信古道可踐於今，[...]」，³顯然以內在於人性中之善為「學」之目標。十八世紀日本大阪懷德堂⁴儒者中井積善（竹山，1730-1804）撰《懷德書院揭示》僅取《論語》孔子之言：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，泛愛眾而親仁。行有餘力，則以學文」，並下按語曰：「聖人之教固多端矣，然其標日用常行之準，深切著明，約而盡者，莫如此章也。」⁵《懷德書院揭示》以「日用常行」之道為「學」之對象。

從中國白鹿洞書院、朝鮮陶山書院以及日本懷德書院的學規，我們看到學規文字中對「學」之對象與目的，各有不同之說法。朱子《白鹿洞書院學規》以「窮理」作為為學目的，李退溪則以契證內在善性為其目標，中井積善則強調日用常

* 本文刊登於《中國詮釋學》第二輯（濟南：山東人民出版社，2004年12月）。

* 臺灣大學歷史學系教授；中研院文哲所合聘研究員。

¹ 朱子於南宋孝宗淳熙6年（1179）10月，開始重建白鹿洞書院，而於1180年3月完成。見：王懋竑：《朱子年譜》（台北：台灣商務印書館，1971），卷2上，頁81-82。關於朱子與白鹿洞書院的研究，參考：陳榮捷：《朱子與書院》，收入：氏著：《朱子新探索》（台北：台灣學生書局，1988），頁478-518。

² [宋]朱熹：《朱子文集》（台北：財團法人德富文教基金會，2000），卷74，頁3731。

³ 檀國大學校附設退溪學研究所編：《陶山書院古文書I》，收入：《退溪學研究》第五輯（漢城特別市：檀國大學出版部，1994）。

⁴ 懷德堂原是大阪的一家私塾，後來在五位商人（所謂「五同志」）的資助之下，從私塾轉化為公開性質的講學場所。關於懷德堂的研究論著較為晚近的有：Tetsuo Najita, *Visions of Virtue in Tokugawa Japan: The Kaitokudo Merchant Academy of Osaka* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p.8。此書有日譯本：子安宣邦譯：《懷德堂：18世紀日本の「德」の諸相》（東京：岩波書店，1992年，1998年）；陶德民：《懷德堂朱子學の研究》（大阪：大阪大學出版會，1994年）。

⁵ 《懷德書院揭示》，寶曆十四（1764）年甲申初夏，中井積善手稿，原件藏於日本大阪大學懷德堂文庫。

行之「實學」。到底「學」字作何解？這是本文探討的主題。

探討東亞儒學中「學」之涵義，最有效的方法之一，就是深入東亞儒者對《論語·學而》第一章的詮釋言論，加以比較分析。本文以德川時代（1600-1868）日本儒者對「學而時習之」章的解釋為中心，並縱觀中國儒者的解釋，以拓展中日比較儒學史的視野。

在德川三百年的儒學史上，許多日本儒者針對《論語》「學而時習之」章，提出諸多詮釋，在他們個人的文集中，也對先秦孔門的「學」統多所申論。這些解釋言論在很大的程度之內顯示日本儒學的「實學」思想傾向。本文第二節先歸納日本儒者解釋「學」的三種進路。第三節進而討論中國儒者的解釋，第四節則在中日比較視野之中突顯日本儒者詮釋言論的特色。

二、日本儒者解釋「學而時習之」章的三種進路

(1) 以「學」為修己治人的「先王之道」：這種解釋進路啓途於十七世紀的古學派大師伊藤仁齋（維楨，1625-1705），而在十七世紀末十八世紀初古文辭學派的荻生徂徠（物茂卿，1666-1728）手上大暢其流。

伊藤仁齋著《論語古義》，解釋「學而時習之」一語云：⁶

學而時習，則所得日熟，是為誠悅矣。有朋自遠方來，則善與人同，是為誠樂矣。而至於上不怨天，下不尤人，無入而不自得焉，則不啻免為鄉人，是為誠君子矣。而朋來之樂，不慍之君子，皆由學而得焉，則學之為功，不其大乎？夫子所以為天地立道，為生民建極，為萬世開太平者，亦學之功也。故《論語》以「學」之一字為一部開首，而門人以此章置諸一書之首，蓋一部小《論語》云。

這一條解釋前半段屬修己範圍，後半段則屬治人之事。

伊藤仁齋在《語孟字義》中進一步解釋「學」字的涵義，他說：⁷

學者，效也，覺也，有所效法而覺悟也。按古學字，即今效字。故朱子《集註》曰：「學之為言效也。」《白虎通》曰：「學，覺也。」覺悟所不知也。學字之訓，兼此二義而後其義始全矣。所謂效者，猶學書者；初只得臨摹法帖，效其筆意點畫。所謂覺者，猶學書既久，而後自覺悟古人用筆之妙，非一義之所能盡也。《集註》曰：後覺者必效先覺之所為，又含覺字之意在，學者多不察。

仁齋基本上發揮朱子的意見，認為「學」既是「效」，又是「覺」，前者是工夫與

⁶ 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1-2。

⁷ 伊藤仁齋：《語孟字義》，收入：《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978），卷6下，頁56。

過程，後者是「學」之目標，所以「學」皆指知行而言，仁齋又說：⁸

學問以道德為本，以見聞為用。孔子曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。」可見聖人以修道德為學問，而非若今人之以道德為道德，以學問為學問也。又曰：「蓋有不知而作之者，我無是也。」多聞擇其善者而從之，多見而識之，知之次也。又曰：「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤。多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。」可見以見聞為用，而非若今人之專以靠書冊講義理為學問之類也，孟子所謂「存養擴充」之類，皆即是「學」。先儒云：「學兼知行而言」，得之矣。

仁齋以「學」兼知行而言係循朱註之舊軌，我將在本文第三節詳加論述。

繼伊藤仁齋之後，從政治觀點以「先王之道」解釋孔子的「學」的是荻生徂徠。徂徠在《論語徵》中說：⁹

蓋先王之道，安民之道也。學者，學之也。學優則仕，以行其道。子路曰：〈微子〉「不仕無義，君臣之義，如之何其廢之？」孔子時議論如此。故人不知而不仕，其心有所怫爵。士子之常也，樂《詩》《書》以忘憂，儒者之事也，孔子以此自處，亦以勸人，此章之義也。

徂徠將「學」解為「學先王之道」，與他將孔子的「道」解釋為「先王之道」一脈相承，徂徠說：¹⁰

孔子之道，即先王之道也。先王之道，先王為安民立之，故其道有仁焉者，有智焉者，有義焉者，有勇焉者，有儉焉者，有恭焉者，有神焉者，有人焉者，有似自然焉者，有似偽焉者，有本焉者，有末焉者，有近焉者，有遠焉者，有禮焉，有樂焉，有兵焉，有刑焉，制度云為，不可以一盡焉，紛雜乎不可得而究焉，故命之曰「文」。又曰：「儒者之道，博而寡要。」然要其所統會，莫不歸於安民焉者。

徂徠曾進一步解釋孔子的「學」之涵義，徂徠說：¹¹

學者，謂學先王之道也。先王之道，在《詩》《書》《禮》《樂》，故學之方，亦學《詩》《書》《禮》《樂》而已矣，是謂之四教，又謂之四術。《詩》《書》者，義之府也。《禮》《樂》者，德之則也。德者，所以立己也。義者，所以從政也，故《詩》《書》《禮》《樂》，足以造士。然其教之法，詩曰誦，書曰讀，禮樂曰習。春秋教以《禮》《樂》，冬夏教以《詩》《書》，假以歲月，隨陰陽之宜以長養之，使學者優柔厭飫于其中，藏焉脩焉息焉游焉，

⁸ 《語孟字義》，頁 58-59。

⁹ 荻生徂徠：《論語徵》，收入：關儀一郎編：《日本名家四書詮釋全書》，頁 8。

¹⁰ 荻生徂徠：《論語徵》，頁 83-84。

¹¹ 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），「學」第 1 條，頁 249。關於徂徠對「學」的解釋之一般問題的討論，參看：末木恭彥：〈荻生徂徠の「學」解釋〉，《中國古典學研究》第 32 號（1987），頁 21-34。

自然德立而知明焉，要在習而熟之，久與之化也。是古之教法為爾，《論語》所謂博文約禮者是也。雖然，先王之道所以安民也，故學先王之道，而不知其所以然，則學不可得而成矣，故孔門之教，必依於仁，苟其心常依先王安民之德，造次於是，顛沛於是。終食之間，不敢與之離，則德之成也速，而可以達先王之心也。

正如我在最近的論文中所說，¹² 荻生徂徠對《論語》的解釋自成系統，這個系統主要由「道」、「聖人」與「六經」這三個支點架構而成。荻生徂徠對孔子思想進行政治學的解讀，指出「道」乃先王所造作，「聖人」即指先王而言，而且，「聖人之道」僅能求之於《六經》之中。在荻生徂徠這一套解釋系統中，這三個支點緊緊相扣，不可分割。

在荻生徂徠的《論語》學中，「先王」居於核心之地位，孔子的「道」被解釋為堯、舜、禹、湯、文、武、周公所創建的「先王之道」。在徂徠的解釋之下，孔子所謂「學」就是「學先王之道」。徂徠從政治立場提出的這種解釋，固然拆解了萬一「王」與「道」背離的狀況時人民可能起而革命的未爆彈，但將「學」解釋為「學先王之道」，卻使孔門學統為之狹隘化，並完全屈服於政統之下。

(2) 以傳統文化為「學」之內容：德川日本儒者解釋「學而時習之」一語的第二種進路，是將「學」之內容解釋為傳統文化的學習。十八世紀下半葉的大阪懷德堂儒者中井履軒（1732-1817）解釋「學而時習之」一語說：¹³

性善復初，及先後覺。此章不必言。

「學」與「習」，同類而異事。「學」是從人受指道焉，或考之書傳，擇古人之言，而師法之也。

未著於行矣，習則駸駸入乎行，不當以學之不已為習。

中井履軒詮釋中所謂「性善復初，及先後覺，此章不必言」，乃係針對朱子而發。朱子集註云：「學之為言效也。人性皆善，而覺有先後，後覺者必效先覺之所為，乃可以明善而復其初也。」¹⁴ 朱子強調所謂「學」就是經由「效」法先聖先賢之所為（朱子說：「學之為言效也」），而彰顯人之內在善性（「明善而復其初」）。中井履軒極反對朱子學以「理」為基礎所建構形而上的思想世界，所以，中井履軒將「學」解釋為「學是從人受指道焉，或考之書傳，擇古人之言而師法之也」，他在文化傳統的脈絡中解釋「學」，認為「學」之內容就是經書中所載之古人言行。

中井履軒對「學」的解釋，必須與他對「道」的解釋一起討論。《論語·里仁》載孔子有「吾道一以貫之」一語，朱子以其「理一分殊」之命題詮釋孔子一貫之

¹² 黃俊傑：〈荻生徂徠詮釋《論語》的三個支點：兼論作為政治學的經典詮釋學的特色〉，《東アジア世界と儒教》國際研討會論文，日本關西大學，2004年9月16-17日。

¹³ 中井履軒：《論語逢原》，收入：關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，頁10。

¹⁴ 〔宋〕朱熹：《四書章句集注·論語集注》（北京：中華書局，1982），卷1，頁47。

「道」，¹⁵中井履軒反對這種以超絕之「理」下貫之「道」，他宣稱：「夫子之道，仁而已矣，非別有道」，他並指出朱子所說「渾然一理，用處體一等，皆空論」。¹⁶中井履軒批判朱子的「理」學，重建孔子的「道」之人間性，他認為孔子之「道」皆是「人倫日用」之「道」，他解釋《論語·述而》「子曰：志於道」一語說：「道，如君子之道，堯舜之道，夫子之道，吾道之道，此與人倫日用當行者，非兩事。〔...〕集注解道字，或云：『事物當然之理』，或云：『人倫日用之間所當行者』，如判然兩物，不知其義果經乎？竊恐不若用一意解之。」¹⁷中井履軒明白宣稱：「道」就是「人倫日用當行」之道。

由於對孔子的「道」的人間性的重建，所以中井履軒堅持在古代經典中只有《論語》、《孟子》、《中庸》才能傳孔子之道，《易經》與《春秋》均不足為據，他說：¹⁸

夫子晚年緒正六經，固非無垂教之意。然秦漢以降，禮樂已泯滅矣。詩書缺亡紛亂，無以見夫子之功。《易經》雖存矣，亦無功。《春秋》亦非孔子之筆，故傳孔子之道者，唯《論語》、《孟子》、《中庸》三種而已矣，皆後人之績，而非宰我所知。豈容據此等說哉？是故夫子垂教之績，皆泯於秦火，而後世無傳也。此頗吾一家之言，人或不之信，仍信用《易傳》、《春秋》者，則塵塵亦唯有是二事而已。學者試取《易傳》、《春秋》。通讀一過以評之，何處是傳堯舜之道者？

中井履軒強調《論語》等三部經典，所傳的是作為日常生活的「道」。在這種思想脈絡下，他主張所謂「學」的內容，就是指學上述經典所載的古人之言行。

中井履軒從傳統文化的脈絡解讀「學而時習之」，這種解釋進路也見於許多日本儒者。例如古屋愛日齋就說：「學者，學《詩》《書》《禮》《樂》，¹⁹也是在傳統文化的脈絡中解釋「學」的內容。

(3) 在社會生活倫理的脈絡中解釋「學」：日本儒者解釋「學而時習之」一語的第三種進路，就是將「學」置於社會生活倫理的實踐之中加以理解。

十八世紀折衷學派儒者皆川淇園（名愿，字伯恭，1734-1807）通訓詰考據之學，著有《論語譯解》十卷，解釋「學而時習之」章云：²⁰

此篇總言君子之道，以孝悌為本，學文乃為進德之設矣。而君子之道，本末始終，不以忠信，皆不可成。是故忠信為質，以行以學，是乃君子之所

¹⁵ [宋]朱熹：《四書章句集註》，卷2，頁72。

¹⁶ 中井履軒：《論語逢原》，頁74。

¹⁷ 中井履軒：《孟子逢原》，頁127。另詳：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：黃俊傑：《東亞儒學的新視野》（台北：台大出版中心，2004），頁209-240。

¹⁸ 中井履軒：《孟子逢原》，頁96。

¹⁹ 古屋愛日齋：《愛日齋隨筆》〈論語說〉（京都：愛日書院，寬政八年〔1796〕木刻本），卷26，頁1上-2上。

²⁰ 皆川淇園：《論語譯解》，收入：《日本名家四書註釋全書》，頁1-3。

務矣。

皆川淇園指出，「學」就是學《詩》《書》《禮》《樂》等經典所傳遞的價值理念與行為規範，並將他們實踐於日常生活的「君臣父子男女長幼朋友之間」。

與皆川淇園同屬折衷學派的東條弘（字子毅，號一堂，1778-1857）不滿於朱子學混合佛老之說，撰《論語知言》有心於矯正朱子之說。東條弘解釋「學而時習之」章云：²¹

按古單稱「學」有二義焉。有專指文學而言者，有兼日用實踐之事而稱者。今所稱者，兼學古訓及日用實踐而言，如下方雖曰未學，吾必謂之學矣。謂日用實踐之事，明矣，即學問也。朱注誤，宜哉。子路曰：有民人焉，有社稷焉，何必讀書然後為學？然此孔子豈以《書》所謂學於古訓乃有獲？及溫故知新，所謂時習之者乎？若夫獨謂文學稱學問者，蓋以戰國為始乎？《孟子·滕文公》曰：吾未嘗學問，好馳馬試劍。是其變遷。

東條弘主張「學」就是學「日用實踐之事」。

綜合本節所言，德川時代日本儒者解釋《論語·學而》第一章，其言論之細節雖有出入，但是大致都採取「實學」的解讀進路。他們認為當孔子說「學而時習之」這句話時，心中所想的是修己治人的「先王之道」。日本儒者也認為，「學」的內容是指《詩》《書》等經典中所傳承的文化傳統，這些文化傳統中的價值理念必須在日常生活中被實踐。

再進一步來看，日本儒者對「學」的解釋有得有失。其得在於掌握孔學的日常性，但其所失則在於未能理解孔子所說「知我者，其天乎」的超越性面向。²²為了將日本儒者的解釋放在東亞儒學史的脈絡中加以比較，我們轉而分析中國儒者對「學而時習之」章的解釋。

三、中國儒者的解釋及其哲學問題

在中國《論語》解釋史上，歷代儒者對「學而時習之」章提出各種解釋。在他們數量龐大的說解言論之中，觸及諸多哲學問題，其中較為重大者如（1）「學」的本質何在，（2）知識與行動之關係如何，（3）「心」與「理」關係如何等問題，

²¹ 東條弘：《論語知言》，收入：《日本名家四書註釋全書》，頁 13-32。

²² 李明輝最近指出：「〈學而篇〉第一句話強調：『學』必須在傳統的脈絡中進行；第二句話強調：『學』必須在社會的脈絡中進行。當孔子由下學而上達，並期望以『天』來見證其學時，他肯定了『學』對於傳統脈絡與社會脈絡之超越；這也正是第三句話所表達的意涵。因此，這三句話完整的說明了『學』的本質，其中顯示出『內在性』（immanence）與『超越性』（transcendence）之間的張力。換言之，孔子所理解的『學』一方面內在於傳統與社會的脈絡—合而言之，文化的脈絡—中，另一方面又超越於此一脈絡。」其說甚有見地。見：李明輝：〈孔子論「學」：儒家的文化意識〉，收入：何國忠編：《社會變遷與文化詮釋》（吉隆坡：馬來西亞華社研究中心，2002），頁 15-27，引文見頁 23。

既是中國儒家思想史的重要問題，也具有普遍的哲學意義。

《論語》一書以「學而時習之」一語開卷，明白揭示「學」在先秦孔門的重要性。孔子承認人生而天資不同，他雖然肯定有「生而知之」（《論語·季氏·9》）的人，「學而知之」已屬次等，但是，孔子自認為「我非生而知之者也，好古以求之者也」（《論語·述而》），他經常強調的毋寧是「學而知之」。他鼓勵學生「學而時習之」（《論語·學而·1》），他自述他自己的經驗說「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也」（《論語·衛靈公·30》），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。

(1)「學」之本質：二千年來中國儒者詮釋《論語》時，所觸及的第一個問題就是：孔子的「學」是內省的思考活動或是外爍的窮理活動？這個問題潛藏在孔子所說「學而時習之」一語之中。在漢魏古注中，對「學」字的註釋較少，「學」字似乎尚不成為註解的對象，當時學者較關心的是「時」字的問題，如王肅(195-256)注云：「時者，學者以時誦習。」²³而皇侃(488-545)疏則對「學」有三「時」之說大加發揮。清儒任啓運(鈞臺，1670-1744)撰《四書約旨》云：「但孔子時，先王之教未遠，學尚不患其差，患在不能時習。故本文不于學字上分辨，只于時習上策勵也。時習只有勿忘意，而勿助即在其中。」²⁴其說可從。皇侃《論語義疏》引《白虎通》訓「學」為「覺」：「《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。」²⁵這段疏解中包含了以下幾種涵意：一、「用先王之道」，表示所學的內容是經書等聖王之跡；二、「使自覺悟」，表示人應有一本然的狀態，但為後天氣質所障蔽，因此「學」的目的在於去除此障蔽，而回復本然狀態；三、「積成君子之德」，表示為學的目標在於成德，而不在於聞見知識，近於宋儒所強調的成德之學。

(a) 逮乎北宋，「學」的第一種解釋是訓為「覺」，邢昺(931-1010)引《白虎通》將「學」字聲訓為「覺」，²⁶邢昺將「學」解釋為內省的道德思考活動，這種解釋在錢時手上獲得了更精細的申論。錢時說：²⁷

學者，覺其所固有而已，故曰：「大學之道，在明明德。」心本無體，虛明無所不照；為物所誘，為意所蔽，為情所縱，而昭昭者昏昏矣。是故貴於覺也，不覺則何以習？〔...〕

²³ [魏]何晏集解；[梁]皇侃義疏；[清]鮑廷博校：《論語集解義疏》（台北：藝文印書館景印知不足齋叢書本，1966），卷1，頁1-4。

²⁴ [清]任啓運：《四書約旨》（四庫全書存目叢書第178冊）（台南：莊嚴文化事業，1997），頁60。

²⁵ 《論語集解義疏》，卷1，頁1-4。

²⁶ [宋]邢昺：《論語注疏》（台北：中華書局據阮刻本校刊，1966），卷1，頁1-2。

²⁷ [宋]錢時：《融堂四書管見》（台北：台灣商務印書館景印四庫全書珍本，1969-70），卷1，頁1-2。

錢時將「學」解釋為「覺其所固有」，並強調心本來虛明澄澈，但易為外物所蔽，所謂「覺」就是使心恢復如太虛之澄然之原初狀態。錢時所用的語彙，雖然是宋明儒習用的「心體」、「太虛」、「澄然」等，但他基本上走的孟子的思路。在《論語》詮釋史上將「學」字解為「覺」的人，基本上是本孟子解孔子。

南宋楊簡（慈湖，1140-1225）解釋「學」字，就以孟子的「求其放心」的說法解釋「覺」的過程，他說：²⁸

當知夫學問之道無他，求其放心而已矣。但夫放逸則勞他求，他求則成，放他求則成勞，是心有安有說，無勞無苦，是心初無奇，初無心，則吾目視耳聽、手持足履、口語心思之心，此心非物，無形無限量，無終始，無古今，無時不然，故曰無時不習。時習之習，非智非力。用智，智有時而竭；用力，力有時而息。不竭不息，至樂之域。

楊慈湖上述解釋中的「心」是不受時間與空間所制約的，而且無形無量，所以隨時隨地可以覺悟。陸九淵（象山，1139-1192）《象山語錄》云：「如『學而時習之』，不知時習者何事？非學有本領，未易讀也。苟學有本領，則知之所及者，及此也，仁之所守者，守此也，時習之，習此也。說者，說此。樂者，樂此。如高屋之上建瓴水矣。學苟知本，六經皆我註腳」。²⁹象山所說為學必須知「本」，即指內省性的道德思考活動。

訓「學」為「覺」，必涉及「心」之覺醒。此一詮釋進路至明代心學一系思想家而大暢其流，明代郝敬（1558-1639）說：「...然不言所學何事，蓋心在則無事非學。」³⁰郝敬以「心」為「學」之前提，王守仁（陽明，1472-1529）進一步說：「『學』是學去人欲，存天理，從事於去人欲存天理，則自正諸先覺，考諸古訓，自下許多問辨思索存省克治工夫，然不過欲去此心之人欲，存吾心之天理耳。」³¹王陽明不同意訓「為」為「效」之說，認為「學」不是知識性外求活動，「學」的根本內容就是「去人欲，存天理」，是一種「心」的原初狀態的恢復。

陽明之後，心學大暢。例如：王國瑚說：「總論天下快心之事，盡在學中。從俗情引入道情也。...此學不是俗學，迺是心學。博文而求識其心，約禮而求復其心。《大學》八條目，皆是以心求心，故以心得心。若如徧物之俗學，皓首狗象何悅何樂，而成其為君子乎？」³²王國瑚對「學」的詮釋展現鮮明的陽明學風格，博文約禮、三綱八目，皆是以心求心，「學」乃是心學。再如，周宗建（來玉，1582-1626）說：「古人之學，總是理會心性，此心苟不放散，閒行散坐，傍柳隨花，何時非學？」

²⁸ [宋] 楊簡：《慈湖遺書》（台北：台灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986），卷 10，頁 1。

²⁹ [宋] 陸九淵：《象山語錄》（台北：台灣中華書局，1966），卷 34，頁 1-2。

³⁰ [明] 郝敬：《論語詳解》（續修四庫全書第 153 冊）（上海：上海古籍出版社，1995），頁 61。

³¹ [明] 王陽明：《王文成全書》（台北：台灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986），卷 1，頁 54。

³² [清] 王國瑚：《四書窮鈔》（四庫全書存目叢書第 181 冊），頁 373。

³³在周宗建的解釋中，「學」之目的在理會心性，故行住坐臥皆可學，似有禪宗意味。另外，江謙說：「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。治之安之，悅可知矣，[...]。」³⁴以上各家都主張「學」之目標在於回歸「心」之覺醒，亦即「存心復性」。

(b) 第二種解讀「學而時習之」的進路，將「學」訓為「效」。朱子《論語集註》解釋「學」之涵義說：「學之為言效也。人性皆善，而覺有先後，後覺者必效先覺之所為，乃可以明善而復其初也。」³⁵朱子又說：「所謂學者，有所效於彼，而求其成於我之謂也。以己之未知而效夫知者，以求其知；以己之未能而效夫能者，以求其能。皆學之事也。」³⁶朱子此處所說「知」與「能」，也可以聯繫到「知」與「行」之問題（說詳下）。

在朱子的解釋中，「學」是一種向外覓理的知識活動。但是，朱子又強調其目的在於「明善而復其初」，也就是將所效仿學習而得之「理」落實到心性之上。所以，朱子解釋下的「學」，雖然在發生程序上是一種向外覓理的效仿行為，但其本質實是以心性修養的道德修為作為目的。

朱子後學以朱註為典範，以「學」特指效法學習古聖先賢之所為。朱門高弟陳淳（北溪，1153-1217）主張「學」乃經由效法先覺者之所為，其目的在於去除氣質障蔽，回復本然之性。³⁷金履祥（仁山，1232-1303）主張「學」是取法聖賢之所為，主要在事上磨練。³⁸許謙（白雲，1270-1337）發揮朱註，以「學」指效法先覺，但此「先覺」是指古人而非今人，而其事則見諸經典。³⁹

除了以上各家之外，高拱（字肅卿，號中玄，1512-1578）、⁴⁰張居正（太嶽，1525-1582）⁴¹均以「學」為仿效聖賢，但以復其初為目的。明儒劉宗周（1578-1645）則強調「學所以求覺」，他說：⁴²

學之為言效也，漢儒曰覺，非也。學所以求覺也，覺者心之體也，心體本覺，有物焉蔽之，氣質之為病也，學以復性而已矣。

劉宗周認為「心之體」有時易為外物所蔽，所以，必須經過「學」之工夫與過程，才能達到「復性」之目的。

³³ [明]周宗建：《論語商》（台北：台灣商務印書館景印四庫全書珍本，1973），卷上，頁1-2。

³⁴ [明]智旭注，江謙補注：《論語點睛補註》（無求備齋論語集成第八函）（台北縣板橋市：藝文印書館，1966），頁1-2。

³⁵ [宋]朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁47。

³⁶ [宋]朱熹：《四書或問·論語或問》（上海：古籍出版社，2001），頁103。

³⁷ [宋]陳淳：《北溪大全集》（台北：台灣商務印書館景印四庫全書珍本，1971），卷18，頁3-5。

³⁸ [明]章一陽輯：《金華四先生四書正學淵源》（四庫全書存目叢書第163冊），頁643。

³⁹ [元]許謙：《讀論語叢說》（續修四庫全書第153冊），頁1。

⁴⁰ [明]高拱：《日進直講》（四庫全書存目叢書第157冊），頁297。

⁴¹ [明]張居正：《論語直解》（無求備齋論語集成第八函），頁1。

⁴² [明]劉宗周：《論語學案》（台北：台灣商務印書館景印文淵閣四庫全書珍本，1986），卷1，頁1-2。

(2) 知與行之關係：二千年來中國的《論語》詮釋者解釋「學而時習之」一語時，所觸及的第二個問題是：知與行的關係如何？這個問題早潛藏於孔學之中。孔子極端強調知行合一，子曰：「君子恥其言而過其行。」（《論語·憲問》）孔子又對子貢強調：「先行其言而後從之。」（《論語·為政》）孔子理想中的「君子」是「欲訥於言而敏於行。」（《論語·里仁》）孔子又說：「古者言之不出，恥躬之不逮也。」（《論語·里仁》）「其言之不作，則為之也難。」（《論語·憲問》）總之，孔子主張「行」先於「言」，而且兩者應一致。孔子這種知行觀在荀子（約 298-238B.C.）手上獲得充分發揮，荀子說：「學至於行而止之矣」（《荀子·儒效》），《禮記·中庸》「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」的為學次第，也預設「學」必落實於「行」的前提。

朱子集注解釋孔子所說「學而時習之」一語時，引用程頤（伊川，1033-1107）的話：「所以學者，將以行之也」，⁴³並在《論語或問》中進一步申論說：「學」之所以能「行」，關鍵在於效法前輩：⁴⁴

或問：學之為效，何也？曰：所謂學者，有所效於彼而求其成於我之謂也。以己之未知，而效夫知者，以求其知；以己之未能，而效夫能者，以求其能，皆學之事也。

朱子又曰：「學之一字，實兼致知力行而言。」「正是如此。博學、審問、謹思、明辨、篤行，皆學之事」。⁴⁵

朱子主張「學」之內容在於仿效「知者」、「能者」之所為。朱子集注所謂「學之為言效也」，包括知識與實踐，明代呂柟（涇野，1479-1542）發揮朱子之意指出「學」兼「知」與「行」，仿效學習對象可以是古德，也可以是當代典範人物，學習的內容就是「仁」。⁴⁶呂柟解釋下的孔子的「學」，基本上是指一種道德價值的學習與實踐。

那麼，這種「知行合一」的「學」如何可能呢？陳櫟（1252-1334）推衍朱子集註之意，申論「知行合一」之基礎在於性善論。陳櫟從人性之本善，解釋朱子解釋「學」字中所謂「明善而復其初」之所以可能。⁴⁷

朱子之後，沿著朱子的論述脈絡，主張「學」必須兼重知與行的學者甚多，如鄭汝諧用「學」與「習」來概括「知」與「行」的關係。⁴⁸清儒李光地（榕村，

⁴³ [宋]朱熹：《論語精義》（台北：台灣商務印書館景印文淵閣四庫全書珍本，1986），卷1上，頁1-7。

⁴⁴ [宋]朱熹：《四書或問》（上海：上海古籍出版社，2001），卷1，頁103。

⁴⁵ 轉引自[明]胡廣：《論語集註大全》（無求備齋論語集成第七函），卷1，頁2。

⁴⁶ [明]呂柟：《四書因問》（台北：台灣商務印書館景印四庫全書珍本，1971），卷3，頁14。

⁴⁷ 轉引自[明]胡廣：《四書大全·論語集註大全》（台北：台灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986），卷1，頁2。

⁴⁸ [宋]鄭汝諧：《論語意原》（台北：台灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986），卷1，頁1-2。

1642-1718) 認為「學」即是學《詩》《書》《禮》《樂》而已，其要在兼知行而言。

49

(3)「心」與「理」之關係：中國儒者解釋「學而時習之」一語時，所涉及的第三個問題就是：「心」與「理」之關係如何？這個問題不見於先秦孔學。在朱子之前，將「爲學」與「窮理」聯繫在一起的學者，如游酢（薦山，1053-1123）說：「理也義也，人心之所同然也。學問之道無他，求其心所同然者而已。學而時習之，則心之所同然者得矣，此其所以說也。」⁵⁰陳祥道（1053-1093）《論語全解》云：「學所以窮理，教所以通物。學而時習之，則於理有所見，故悅。」⁵¹張栻（南軒，1133-1180）《癸巳論語解》云：「言學者之於義理，當時紬繹其端緒，而涵泳之也。」⁵²上述說法可能受到程頤的影響，游酢爲程門弟子，陳祥道與張栻則都受到二程的影響。同樣的情形也出現在本文上節所說「學」與「知」「行」的關係中，程頤也表示：「所以學者，將以行之也。」⁵³因此可以說，對「學」與「知」、「行」、「心」、「理」等討論，由程頤啓其端，但到了朱子才更加體系化。但到了朱子的解釋典範確立之後，「心」與「理」的關係就成爲歷代儒者解讀「學而時習之」一語的重要問題。朱子與學生有以下一段問答：⁵⁴

劉問「學而時習之」。曰：「今且理會箇『學』，是學箇甚底，然後理會『習』字、『時』字。蓋人只有箇心，天下之理皆聚於此，此是主張自家一身者。若心不在，那裏得理來！惟學之久，則心與理一，而周流泛應，無不曲當矣。〔...〕」

朱子在上述解釋中指出，孔子所謂「學」就是發揮「心」對「理」的認知功能，使天下之「理」皆聚集於「心」，而達到「心與理一」的境界。

但是，朱子所謂「心與理一」，是指一種完成的境界，這種境界之達到仍有賴於「學」的工夫。《論語或問》有以下一段解釋：⁵⁵

蓋人而不學，則無以知其所當知之理，無以能其所當能之事，固若冥行而已矣。然學矣而不習，則表裏扞格，而無以致其學之之道；習矣而不時，則工夫間斷，而無以成其習之之功。是其胸中雖欲勉焉以自進，亦且枯燥生澀，而無可嗜之味，危殆杌隉，而無可即之安矣。故既學矣又必時習之，

⁴⁹ [清]李光地：《讀論語劄記》（台北：台灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986），卷上，頁1-2。

⁵⁰ [宋]朱熹：《論語精義》（台北：台灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986），卷1上，頁1-7。

⁵¹ [宋]陳祥道：《論語全解》（台北：藝文印書館景印無求備齋論語集成本，1966），卷1，頁1。

⁵² [宋]張栻：《癸巳論語解》（台北：台灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986），卷1，頁1。

⁵³ [宋]朱熹：《論語精義》（台北：台灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986），卷1上，頁1-7。

⁵⁴ [宋]黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷20，頁446-447。

⁵⁵ [宋]朱熹：《四書或問》，卷1，頁103-104。

則其心與理相涵，而所知者益精，身與事相安，而所能者益固，從容於朝夕俯仰之中，凡其所學而知且能者，必皆有以自得於心，而不能以語諸人者，是其中心油然悅懌之味，雖芻豢之甘於口，亦不足以喻其美矣，此學之始也。

朱子在上文中強調，只有通過「學」的工夫，才能使「心與理相涵」。朱子解釋「學而時習之」一語時，隱涵著「心」與「理」在本質上並不合一，必須經過某種認知之過程才能合一的主張。這種主張也表現在他對《孟子》的解釋之中，朱子說：

56

心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。性則心之所具之理，而天又理之所從以出者也。人有是心，莫非全體，然不窮理，則有所蔽，而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而無不知者也。既知其理，則其所從出亦不外是矣。以《大學》之序言之，知性則物格之謂，盡心則知至之謂也。

朱子在這一段話中所謂：「心者，〔...〕所以具眾理而應萬事者也」，是指「心」經過「格物致知」的工夫而與「理」為一之最高境界。在邁向這種境界的過程中，「學」是絕對必要的工夫。「心」與「理」的關係這個問題，自朱子以後成為東亞儒者解釋《論語》「學而時習之」章時，所思考的重要問題，尤其深獲朝鮮儒者的重視，我在另文中有所探討。⁵⁷

但是，經由「學」而完成的「心」與「理」相涵之境界，卻牽引出一個問題：「窮理」與「盡心」孰先？這個問題是朱子學必然出現的一個問題。朱子以後學者的思想立場，從他們對這個問題的回應，可以窺見一二。清儒呂留良（莊生，1629-1683）說：⁵⁸

儒者之所謂覺者，指此理。外道之所謂覺者，單指心。理必格物致知而後覺，所謂知性之天而心乃盡也。覺心則必先去事，叩之障而直指本體，故以格致為務外支離，然自以為悟本體者，於事理究竟膠黏不上。於是後來陽儒陰釋之說，又變為先見本體，而後窮事物。自以為包羅巧妙，不知先約而後博，先一貫而後學識，乃所謂支離務外。聖門從無此教法，六經具在，可覆驗也。

劉琴說：⁵⁹

子曰，人欲明善復初，端有賴於學。學也者，致知力行以效法古聖先賢之所知所能也。使學而不習，則表裡扞格，無以致學知之道。習而不時，則

⁵⁶ 〔宋〕朱熹：《孟子集註》，收入：朱熹：《四書章句集註》（北京：中華書局，1983），頁349。

⁵⁷ 另詳：黃俊傑：〈朝鮮儒者詮釋《論語》「學而時習之」章的思想基礎〉，收入：高明士編：《東亞傳統教育與法制研究》（台北：台大出版中心，2005）。

⁵⁸ 〔清〕呂留良：《論語講義》（無求備齋論語集成第二十函），頁2。

⁵⁹ 〔清〕劉琴：《四書順義解》（四庫全書存目叢書第178冊），頁625。

工夫間斷，無以成習之之功。故學既矣，而又時時溫習所知之理，所能之事，則心與理相融，而所知益精。身與事相安，而所能益固。學熟於己，不亦油然而喜悅而其進自不能已乎？學在於兼知行，若能如此，則心與理方能交融。

上引呂留良與劉琴對「學而時習之」的解釋，均籠罩在朱子學的範圍之下。呂留良認為所謂「學」是以「覺」此「理」為對象，而且必須經過格物致知的功夫，才能知「理」。呂留良的說法循朱子的解釋典範。劉琴主張「學」必通貫「知」與「行」，才能使「心」與「理」合一。上述兩家的詮釋言論，都涉及朱子所遺留下來的「窮理」與「盡心」孰先的問題。

相對於朱子的解釋，王陽明主張「學」的內容即在於「求放心」，使心能回復其本然狀態，其中即蘊含眾「理」由後天氣質之「心」之回到先天「本然之心」以後，「理」即在其中。我們先看王陽明師生的對話：⁶⁰

子仁問：「學而時習之，不亦說乎？先儒以學為效先覺之所為，如何？」先生曰：「學是學去人欲，存天理，從事於去人欲存天理，則自正諸先覺，考諸古訓，自下許多問辨思索存省克治工夫，然不過欲去此心之人欲，存吾心之天理耳。若曰效先覺之所為，則只說得學中一件事，亦似專求諸外了。〔...〕」

王陽明批評朱子訓「學」為「效」之說，認為這是外求，「學」只是「去人欲，存天理」。在上引對話中，王陽明不需另設一個外在對象去仿效。《四書明儒大全精義》引蔡清（1453-1508）曰：「人性皆善者，理之一也；覺有先後者，氣質之不一也。」⁶¹蔡清的論述與陽明的論述脈絡相近。明末王肯堂（1589年進士）在《論語義府》中說：⁶²

天之生人，蓋無有一理而不渾涵于其心。吾之心理，亦無有一時而不順通于所感。蓋自孩提之愛技而已然矣！但行之而不著，習矣而不察，天生斯民，便先知以覺後知，先覺以覺後覺。今學者為學，其道術亦多端，使非藉先覺經書，啟迪而醒悟之，安能迪知聖時之時而習之也哉！

王肯堂在上文中主張「理」早已俱存於「中」，但須藉由先覺與經書的啟發，才能醒悟。他的詮釋近於陽明而遠於朱子。

綜合本節所論，中國儒者對孔學中的「學」之涵義的解釋，內容至為豐富。第一種是以「覺」訓「學」的解釋進路，起於北宋邢昺，南宋楊簡與陸象山申其說，至明代心學一系而大暢其流，王陽明集其大成。第二種解釋進路是以「效」

⁶⁰ [明]王陽明：《王文成公全書》（台北：台灣商務印書館景印文淵閣四庫全書珍本，1986年），卷1，頁54。

⁶¹ [清]湯子方輯：《四書明儒大全精義》（四庫未收書輯刊/壹輯第捌冊）（北京：四庫未收書輯刊編纂委員會，2000），頁142。

⁶² [明]王肯堂：《論語義府》（四庫全書存目叢書第161冊），頁385。

訓「學」，起於朱子，大暢於朱子後學如陳淳、金履祥、許謙。此外，中國儒者對「學」之解釋，也涉及「知」與「行」的關係，以及「心」與「理」之關係等哲學問題。在各種解釋的發展過程中，皆顯示朱子的詮釋實居於分水嶺之地位。

四、結論

本文在中日儒學史的視野中，探討德川日本儒者對《論語·學而》第一章的解釋。我們發現：日本儒者解釋孔子所說「學而時習之」這句話時，常常在政治脈絡、文化傳統脈絡或社會倫理脈絡中理解「學」的內容及其涵義。日本儒者強調孔門所謂「學」指學古代典籍中所見的理念，並將他們在修己治人的政治情境中或社會生活中加以實踐。日本儒者的解釋，具體而微的展現日本儒者的「實學」思想特質。⁶³

日本儒者的「實學」傾向，如果放在中日《論語》解釋史的脈絡中，就更加容易突顯其特質。本文探討中國儒者對「學而時習之」章的解釋，我們進一步發現：公元十三世紀以後朱子的解釋實居典範之地位。朱子認為「學」雖必經仿效先賢所為之過程，但必以「明善而復其初」為其目的。朱子的詮釋也觸及「知」與「行」之關係，以及「心」與「理」之關係等重大問題。兩者均涉及工夫論問題，亦觸及人之內在性與超越性問題。

中國儒者解釋「學而時習之」章，在很大的範圍內觸及朱子學以「理」為基礎所建構的形而上思想世界。與中國儒者對比之下，日本儒者雖然解釋進路互有不同，但他們都不滿於朱子建構的「理」的形上世界，他們將孔子所說的「學」解為「先王之道」或學「日用常行之道」，均展現反「理」學的「實學」性格。

⁶³ 參考：源了圓：《近世初期實學思想の研究》（東京：創文社，1980）。

朝鮮儒者詮釋《論語》「學而時習之」章的思想基礎*

黃俊傑

一、前言：

《論語·學而·1》「學而時習之」章在東亞儒家思想史上具有特殊之地位。明儒劉宗周（1578-1645）說：「『學』字是孔門第一義，『時習』一章是二十篇第一義。孔子一生精神，開萬古門庭闔奧，實畫於此」，¹德川時代日本古學派儒者伊藤仁齋（1625-1705）說：「《論語》以『學』之一字。為一部開首，而門人以此章置諸一書之首，蓋一部小《論語》云」。²十八世紀朝鮮儒者奇學敬（1741-1809）說：「〈學而〉一章，即是書開卷第一義，而其該體用、兼本末，自初學入德，以至人君為治之序，莫不推驗」。³東亞各國儒者在啓誦《論語》之際，對於「學而時習之」章都提出各種詮釋。朝鮮時代（1392-1910）朝鮮儒者對《論語·學而·1》「學而時習之」章，也像中國與日本儒者一樣付予高度的重視，他們詮釋這一章留下大量的文字。

朝鮮時代儒者解釋「學而時習之」章，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。第一個思想基礎使多數朝鮮儒者將孔子「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（晦庵，1130-1200）的哲學系統詮釋孔學，其中尤其以「心與理之關係」最為關鍵。朝鮮儒者從這兩個思想基礎出發解釋孔子的「學而時習之」一語，引發許多哲學問題，值得我們細加探討。

* 本文收入高明士編：《東亞傳統教育與學禮學規》（臺北：臺大出版中心，2005），頁 467-493。

¹ 〔明〕劉宗周：《論語學案》（台北：台灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986），卷一，頁 1。

² 《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 2。

³ 奇學敬：《御製經義條對一論語》，氏著：《謙齋集》，收入：《韓國經學資料集成》（漢城：成均館大學校大東文化研究院，1988），第 26 冊，論語九，頁 3。

二、本《大學》解《論語》：「學者，所以明明德也」⁴及其問題

朝鮮儒者循《大學》的思想體系解讀《論語》，並將《論語》的重要章節中的思想概念，放在《大學》的體系中加以詮釋。十八世紀下半葉的高廷鳳（1743-1822）解釋《論語·學而·1》云：⁵

《論語》學而章三節，即一部《大學》之全體大用，而其工夫效驗，徹頭徹尾。淺言之，則初學入德之門，莫切於此；推言之，則聖神功化之極實，亦無以加此。夫學而時習，學者所以明明德也，而在人君，則遜志時敏之，同此時字也。朋來而樂，學者所以新民也，而在人君，則修文德以來之來，同此來字也，不知不愠，學者所以止至善也，而在人君，則蕩蕩乎民無能名焉，同此極功也。一言而上下皆通、凡聖一致者，雖於六經之中，鮮有此章之比。

高廷鳳認為〈學而〉篇第一章的思想內涵，就是《大學》之內容。所謂「學」，就是指《大學》的「明明德」工夫。高廷鳳的詮釋，獲得後儒的呼應。十九世紀上半葉的徐俊輔（字穉秀，號竹坡，1770-1856）更推衍高廷鳳之說，認為〈學而〉章之要義含攝《大學》、《尚書》、《易》、《詩》等經典，他說：⁶

吾讀《論語》首章，不覺手舞足蹈，若將聲入心通。蓋嘗沉潛玩蹟於首尾三節，《大學》之工夫功效，《尚書》之心學政事，與夫《易》《詩》之奧旨微義，盡在於此一章。其曰學而時習者，明明德工夫，善習之，則止至善之效著焉，殷宗之典于學、唐堯之明峻德也。其曰朋自遠方來者，新民之工夫，言其樂處，止至善之效著焉，禹謨之修文德以來之、齊風之知子之來也。其曰不知不愠云而，明德、新民、所以止至善之極工能事畢矣。大《易》所謂「龍德而隱者」也，有是哉？吾夫子處潛龍勿用之地，真有不見是而無悶之德，此誠確乎？其不可拔潛龍也，其惟吾夫子當之。《魯論》之首載此章者，即亦鄉黨畫聖人之筆法，吾安得不讀之欲手足舞蹈，若將聲入心通然乎哉！

徐基德（號石南居士，1832-？）也將「學」解為「大學之道」，他說：⁷

對此學字與「志于學」之學同，即大學之道也。其曰時習者，致知力行之事，而非若俗學之徒事講誦而已。今之學者從大學而入，據知行而習之，

⁴ 高廷鳳：《御製經書疑義條對一論語》，氏著：《水村集》，收入：《韓國經學資料集成》，第 26 冊，論語九，頁 23-25。

⁵ 同上註。

⁶ 徐俊輔：《魯論夏箋》，氏著：《弘齋全書》，收入：《韓國經學資料集成》，第 28 冊，論語十一，頁 354-356。

⁷ 徐基德：《論孟經義問對一論語》，氏著：《石南居士續稟》，收入：《韓國經學資料集成》，第 29 冊，論語十二，頁 563-564。

則不失聖人之旨意也。

李嶽（字峙穆，號桂楊，1842-1928）也說：⁸

《大學》，孔氏之遺書，而為初學入德之門也。〈學而〉為書之首篇，而為學者入道之門，則德為體而道為用，互相表裏之書也。當時三千之徒，莫不聞其說，則聖人雖不言學習從入之方，而皆知明德、新民、止於至善之學矣。故曾子之學，日省其身，必曰傳不習乎，獨得聖人之宗旨，則學者時習之工，當從《大學》而入門，庶幾乎聖人之旨意矣。

根據上述資料，高廷鳳、徐基德、李嶽都將〈學而〉篇第一章「學而時習之」的「學」理解為學「大學之道」，也就是指「明明德工夫」。

但是，朝鮮儒者將孔子所說的「學」解釋為「明明德工夫」，雖然可以將《論語》與《大學》融於一爐而冶之，但都涉及兩個問題：

- (1)「明德」的成立基礎何在？
- (2)「明明德」如何可能？

這兩個問題在朱子的《大學章句》中有明確的分析，朱子說：⁹

大學者，大人之學也。明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。新者，革其舊之謂也，言既自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也。止者，必至於事而不遷之意。至善，則事理當然之極也。言明明德、新民，皆當至於至善之地而不遷。蓋必其有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私也。此三者，大學之綱領也。

朱子解釋「明德」是指天所賦予人「具眾理而應萬事」之本質，這種本質朱子稱之為「性」，他在《孟子集註》解釋告子所謂的「生之謂性」一語時說：¹⁰

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，性而下者也。人物之生，莫不有是性，亦莫不有是氣。然以氣言之，則知覺運動人與物莫不異也。以理言之，則仁義理智之稟，豈物之所得而全哉。

朱子從他的理氣二元論出發，論證「性即理」的主張，認為這種「具眾理而應萬事」的「性」就是人天生之「明德」。但是這種「明德」常會受到「氣」之蒙蔽

⁸ 李嶽：《經義問對一論語》，氏著：《桂陽遺稿》，收入：《韓國經學資料集成》，第30冊，論語十三，頁205-209。

⁹ 朱熹：《大學章句》，收入氏著：《四書章句集注》（北京：中華書局，1982），頁3。

¹⁰ 朱熹：《孟子集註》，收入氏著：《四書章句集註》，卷六，「告子章句上」，頁。

而不明。朱子在《大學或問》中提出非常詳盡的解釋，他說：¹¹

以其理而言之，則萬物一原，固無人物貴賤之殊；以其氣而言之，則得其正且通者為人，得其偏且塞者為物，是以或貴或賤而不能齊也。彼賤而為物者，既梏於形氣之偏塞，而無以充其本體之全矣。惟人之生乃得其氣之正且通者，而其性為最貴，故其方寸之間，虛靈洞徹，萬理咸備，蓋其所以異於禽獸者正在於此，而其所以可為堯舜而能參天地以贊化育者，亦不外焉，是則所謂明德者也。然其通也或不能無清濁之異，其正也或不能無美惡之殊，故其所賦之質，清者智而濁者愚，美者賢而惡者不肖又有不能同者。必其上智大賢之資乃能全其本體，而無少不明，其有不及乎此，則其所謂明德者已不能無蔽而失其全矣。況乎又以氣質有蔽之心，接乎事物無窮之變，則其目之欲色，耳之欲聲，口之欲味，鼻之欲臭，四肢之欲安佚，所以害乎其德者，又豈可勝言也哉！二者相因，反覆深固，是以此德之明，日益昏昧，而此心之靈，其所知者不過情欲利害之私而已。是則雖曰有人之形，而實何以遠於禽獸，雖曰可以為堯舜而參天地，而亦不能有以自充矣。然而本明之體，得之於天，終有不可得而昧者，是以雖其昏蔽之極，而介然之頃一有覺焉，則即此空隙之中，而其本體已洞然矣。是以聖人施教，既已養之於小學之中，而後開之以大學之道。其必先之以格物致知之說者，所以使之即其所養之中，而因其所發，以啟其明之大端也；繼之以誠意、正心、脩身之目者，則又所以使之因其已明之端，而反之於身，以致其明之之實也。夫既有以啟其明之之端，而又有以致其明之之實，則吾之所得於天而未嘗不明者，豈不超然無有氣質物欲之累，而復得其本體之全哉！是則所謂明明德者，而非有所作為於性分之外也。

根據朱子以上的解釋，人心原初狀態是「虛靈洞徹，萬理皆備」，但是受到「氣質物慾之累」而不免於昏蔽，所以「明明德」乃成爲必要之工夫。

朝鮮儒者本《大學》解《論語》，將「學」解釋爲「明明德工夫」，但是却未曾針對上述兩個問題有所討論，不免有所不足。

三、朱子學典範下的《論語》詮釋：

朝鮮儒者解釋「學而時習之」章的第二個思想基礎，就是朱子的解釋典範。正如《四書》的其他篇章一樣，朱子的解釋是七百年來東亞儒者解讀《四書》的典範，不論是朱子學者或是反朱學者，都無可迴避地必須面對朱子的解釋典範，或接納，或推演，或批駁，或爭議，但絕不能棄朱子於不顧。朝鮮儒者更是籠罩在朱子學的影響之下，而對「學而時習之」章提出解釋。

¹¹ 朱熹：《四書或問》（上海：上海古籍出版社，2001），卷一，頁3-4。

朝鮮儒者的詮釋言論，主要集中在兩項議題：

(1) 在「學」之過程中「心」與「理」之關係：朝鮮儒學深深地浸潤於朱子學傳統之中，他們解釋「學而時習之」一語之涵義，仍循朱子之軌跡，首先觸及「學」之過程中「心」與「理」之關係。十九世紀儒者朴文一（字大殊，號雲菴，1822-1894）說：¹²

學之為言效也。蓋人之有生，莫不有性，而其性也本善，人能因性以有之則，合下便聖，復何待於學也？堯舜性之是也。然氣質之稟或不能齊，苟不效先覺所為，則無以明善而復其初也，此學所以不容不務者固如是。又不為無時不習，則工夫間斷，無由發明，其所以窮究者不審，故心與理違，而所知者若信若疑，踐履者不熟，故身與事殆，而所行者或斷或續，號為講學者，誠不濟事。惟其學矣，而復習習矣，而復無時不習，然後真積力久，足目漸到，其於天下之理，通透活絡，而向之懵然無知者，曉然如盲者之眼明，而無物不得以辨其黑白。亦於天下之事，爛熟痛決，而向之依然無能者，坦然如凡者之腳健，而無處不得以致其極遠也。如是則所謂義理之悅我心，豈特如芻豢之悅口而已哉？此學所以不能自己，而卒就乎其極者也。

朴文一在上文中的論述，完全循朱子的思路，他認為人氣稟有所不齊，如果不學習先覺之典範，則「心與理違」，無以「明善而復其初」。朴文一主張，人必須經過「學」的功夫，才能通達天下之理，爛熟天下之事。朴文一的解釋完全與朱子的說法互相呼應，朱子說：¹³

學而時習，何以說也？曰：言人既學而知且能矣，而於其所知之理，所能之事，又以時反復而溫繹之，如鳥之習飛然，則其所學者熟，而中心悅懌也。蓋人而不學，則無以知其所當知之理，無以能其所當能之事，固若冥行而已矣。然學矣而不習，則表裏扞格，而無以致其學之之道；習矣而不時，則工夫間斷，而無以成其習之之功。是其胸中雖欲勉焉以自進，亦且枯燥生澀，而無可嗜之味，危殆杌隉，而無可即之安矣。故既學矣又必時習之，則其心與理相涵，而所知者益精，身與事相安，而所能者益固，從容於朝夕俯仰之中，凡其所學而知且能者，必皆有以自得於心，而不能以語諸人者，是其中心油然悅懌之味，雖芻豢之甘於口，亦不足以喻其美矣，此學之始也。

朱子強調「學」的功夫的必要性。只有「學」才能達到「心與理相涵」的境界。朱子完全從他所撰〈大學格物補傳〉的思路出發，詮釋「學而時習之」一語。朱子〈補傳〉主張，宇宙間所有的存在都有其理則（「天下之物，莫不有理」），而

¹² 朴文一：《經義一論語》，氏著：《雲菴集》，收入：《韓國經學資料集成》，第29冊，論語十二，頁453-455。

¹³ 朱熹：《四書或問》，卷一，頁103-104。

且，人的心均有認知的能力（「人心之靈，莫不有知」）。因此，「心」對「理」的認知與統攝乃成爲可能。於是，「心」與「理」這兩項不同質之物，乃又可以取得互動。更精確地說，「心」、「理」兩分正是「心」、「理」互動的基礎，這是朱子學中「心」與「理」關係的兩個面向。¹⁴朱子在〈大學格物補傳〉中的看法，也出現在他對《孟子·公孫丑上·2》「知言」這句話的解釋之中。朱子認爲：「心」具有「知」的能力，¹⁵「心」之體用顯微無間，可以「窮理而貫通」，¹⁶而其極致可以達到於「天下事物之理，知無不到」¹⁷的境界。

朱子認爲從「心」「理」二分到「心」鑑知「理」之關鍵，在於人心之「格物窮理」。朱子主張：¹⁸

儒者之學，大要以窮理爲先。蓋凡一物有一理，須先明此，然後心之所發，輕重長短，如有準則。若不於此先致其知，但見其所以爲心者如此，識其所以爲心者如此，泛然而無所準則，則其所存所發，亦何自而中於理乎？

朱子認爲，「心」之所以可以成爲「準則」，乃是以「致知」爲其前提。朱子又說：「事事物物皆有箇道理，窮得十分盡，方是格物。不是此心，如何去窮理？」¹⁹朱子思想中的「心」與事物之「理」並不是一體之兩面，所以，如何使「心」鑑知「理」，就構成必須嚴肅思考的問題。正如朱子在《大學或問》所說：「人之所以爲學，心與理而已矣。心雖主乎一身，而其體之虛靈，足以管乎天下之理。理雖散在萬物，而其用之微妙，實不外乎一人之心。」²⁰朱子思想中的「理」包括「自然」、「所以然」、「所當然」等普遍理則。²¹這種普遍理則皆有待「心」發揮認知功能加以認識，「理」並不即等於「心」，「心」必須講求認識「理」之功夫與程序。這種功夫與程序就在於孔子所說的「學而時習之」這句話之中。

韓儒朴文一從「心」「理」二分到「心」與「理」合一，論證「學」之必要性，完全循朱子學的思想模式。

¹⁴ 關於朱子的〈大學格物補傳〉，晚近的研究成果，參考：楊儒賓，〈朱子的格物補傳所衍生的問題〉，《史學評論》，第5期（1983），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，《朱子哲學考論》（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。

¹⁵ 黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1994），第1冊，卷15，頁300。

¹⁶ 朱熹：《孟子或問》，收入：《朱子遺書》（台北：藝文印書館影印清康熙中饒兒呂氏寶誥堂刊本），第5冊，卷13，頁1，上半頁。

¹⁷ 朱熹：《孟子或問》，卷13，頁1，上半頁。

¹⁸ 《朱子文集》（台北：財團法人德富文教基金會，2000，以下引用均用此版本），第3冊，卷30，〈答張敬夫〉，頁1156。

¹⁹ 《朱子語類》，第8冊，卷121，頁2940。

²⁰ 朱熹：《大學或問》（京都：中文出版社影印和刻近世漢籍叢刊本，1977），頁40。

²¹ 參考陳榮捷：〈理的觀念之進展〉，《崇基學報》第4卷第1期（1964年11月），頁1-9；Wing-tsit Chan, *Chu Hsi: Life and Thought* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1987), p. 49；陳榮捷：《宋明理學之概念與歷史》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996），頁135。

在朱子學的系統中，「理」這個概念具有雙重之內涵。「理」既是「天理之節文」，又是「人事之儀則」。「理」既是宇宙萬事萬物運行之理則，又是人世間之道德規範。「理」既是「所以然」，又是「所當然」，所以朱子的「理」之哲學衍生諸多哲學問題。但是，朝鮮儒者在朱子學的典範之下解釋「學而時習之」一語時，並未觸及「理」之雙重性這個問題。大多數韓儒多半將「理」理解為心性之「理」，也就是朱子所謂「人事之儀則」，而忽略朱子的「理」作為規律這個面向，也就是朱子所謂「天理之自然」的面向。

說明韓儒這種詮釋傾向，十九世紀下半葉的田愚（字子明，號艮齋，1842-1928）對「學而時習之」的解釋，具有代表性的意義，他說：²²

《論語》開卷第一字，是指學性言；《孟子》首章仁義，亦是性；《大學》首章所止之至善，亦是性；《中庸》首句又直言性。聖賢之言，舍性字無所謂學，奈何近儒卻以貶箇性字為宗旨。其不然者，其心亦不肯以性為主宰，吾懼夫聖門性學殆其絕矣。學是何所學？欲學氣、學心，則氣有精粗，非可學者也。心有時踰矩違仁，亦非可學者也。然則不得不以性為師也。夫先覺之所知所行，皆性也，此聖門本天之學也。《註》：「學之正」，實指此而言，若以心與氣為之本，則是佛、老之傳也。次節《註》：「以善及人」，亦指性之善而云爾。三節亦言：「吾之心學吾之性，以成吾之德，時君時相之不見知，吾何為而不平哉。」學之正，習之熟，說之深而不已，此語極宜體會。

田愚解釋下的「學」之對象，是指人內在之善性，「學性以成德」，而不是向外覓「理」以求「心」與「理」之合一。

田愚所謂「學性以成其德」，指的是「學」的最終了目的，略近於朱子所謂「明善而復其初」。朱子《論語集註》對「學」字的涵義提出如下之解釋：²³

學之為言效也。人性皆善，而覺有先後，後覺者必效先覺之所為，乃可以明善而復其初也。

朱子將孔子的「學」理解為一種效仿，是一種向外覓理的知識活動。但是，朱子又明言，這種知識活動的目的在於「明善而復其初」，也就是將所效仿學習而得之「理」落實到心性之上。所以，朱子解釋下的「學」，雖然在發生程序上是一種向外覓理的效仿行為，但其本質狀況實是以心性修養的道德修為作為目的。我們可以說，朱子以「效」為「學」之手段，而以「明善而復其初」為其目的。明儒馮從吾說：「學所以求其覺，學然後覺」，²⁴均指「學」之目的而言。朝鮮儒者

²² 田愚：《讀論語》，氏著：《艮齋私稿》，收入：《韓國經學資料集成》，第30冊，論語十三，頁153-154。

²³ [宋]朱子：《四書章句集注·論語集注》（台北：台灣中華書局據吳縣吳氏仿宋本校刊，1966），卷一，頁1-2。

²⁴ [明]馮從吾：《少墟集》（台北：台灣商務印書館景印四庫全書珍本，1979），卷二，頁29-30。

田愚以「學」指「學性以成其德」，乃依朱子學「性即理」之立場，必有之結論。

(2)「知」與「行」之關係：孔門教學之目的在於培養整全的人格，孔子所謂的「君子不器」(《論語·為政》)就是指整全人格的特質而言。具有整全人格的「君子」可以「仁者不憂，智者不惑，勇者不懼」(《論語·憲問》)。「君子」的人格是「義以為質，禮以行之，遜以出之，信以成之」(《論語·衛靈公》)，「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。」(《論語·學而》)。具備整全人格的「君子」，孔子有時也稱之為「士」，因為他們具有完整的人格，所以他們的行為可以做到「行己有恥，使於四方，不辱君命」(《論語·子路》)。孔子有時也稱之為「成人」，這種「成人」「見利思義，見危授命，久要不忘平生之言」(《論語·憲問》)。先秦孔門講「學」均兼「知」「行」而言。

朱子詮釋「學而時習之」章時，特別強調「學」之目的乃在於「行」，²⁵他說「學之為言效也」的涵義在於「以己之未能，而效未能者，求其解，皆學之事也」。²⁶朱子的詮釋都強調「知」必須在「行」上實踐。

朝鮮儒者在朱子學的典範之下解讀《論語》，非常強調「學」兼「知」「行」而言。十八世紀下半葉的李元培(字汝達，號龜巖，1745-1802)說：²⁷

臣元培竊以為學而時習之「學」，兼窮理力行而言，即三代所以教之之學，而孔子十五而志于學之學也，非異端之教，俗儒之習所廁列於其間也。

李元培說孔子的「學」乃「兼窮理力行而言」，這種「學」所窮之「理」乃是道德之「理」，是「大人之學」。

十九世紀下半葉的朴宗永(字美汝，號松塢，?-1875)也從知行合一的角度解釋孔子的「學」，他說：²⁸

學者欲知其未知，欲能其未能也。而究其歸則兼知行而言，欲復其本然之善也。雖生知之聖，苟不學焉，則何以到聖人之域乎？是以孔子曰：「我學不厭而教不倦也。」既學矣而苟不時習，工夫間斷而無以成其習之之功，故必曰「時習」，蓋其學習為自修而及人也，成己成物，由吾學習而成，則豈無所喜悅之心乎？孟子曰：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」理義隨處充滿，無所虧欠，則自然中心悅豫，不知手之舞、足之蹈，其為悅容有紀乎？

總之，朝鮮儒者循朱子學之典範，解釋孔子的「學而時習之」，均強調「學」

²⁵ [宋]朱熹：《論語精義》(台北：台灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986)，卷一上，頁1-7。

²⁶ [宋]朱熹：《四書或問》(上海：上海古籍出版社，2001)，卷一，頁103。

²⁷ 李元培：《經義條對一論語》，氏著：《龜巖集》，收入：《韓國經學資料集成》，第26冊，論語九，頁39-40。

²⁸ 朴宗永：《經旨蒙解一論語》，氏著：《松塢遺稿》，收入：《韓國經學資料集成》，第29冊，論語十二，頁397-398。

固然以「復其本然之善」為目標，但是，實踐層次的工夫仍是必要之過程。

四、結論

儒家經典是東亞近世儒學史發展的原點，公元第十世紀以後中國、朝鮮及日本等地儒家學者思考問題，多半從《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》等經典出發，如《論語》中孔子所說的「學」、「道」、「天命」，《孟子》中的「四端」，《中庸》的「七情」之「已發」、「未發」等，都成為中日韓儒者思辯之哲學問題。東亞儒者透過詮釋儒家經典的途徑，建構他們自己的思想體系。在這個意義上，儒家經典詮釋正是東亞近世儒學發展的動力。本文以朝鮮儒者對《論語·學而·1》的解釋作為主題，分析朝鮮儒者對「學而時習之」一語的解釋言論，及其所觸及的哲學問題。

本文之分析發現：朱子學是朝鮮時代朝鮮儒者重構孔子思想世界的思想資源。朝鮮儒者對「學而時習之」一語的解釋，將孔子心目中的「學」放在《大學》「明明德」的思想架構加以理解。他們將「學」理解為「明明德」之工夫。朝鮮儒者也循朱子之思路，觸及「學而時習」的過程中，「心」與「理」之關係以及「知」與「行」之關係這兩個哲學問題。

朝鮮儒者大致採取「性即理」的朱子學立場，以「學性以成德」作為「學」之目的，而且認為「學」乃「兼窮理力行而言」，總而言之，朝鮮儒者解釋下的孔子之「學」，是《大學》中所謂的「大人之學」，也是一種德行之學。（2004年5月5日初稿）