臺大文史哲學報　第六十三期
2005年11月　　頁171~188
臺　灣　大　學　文　學　院

丁若鏞的四書學

蔡　振　豐*

摘　要

本文旨在討論朱熹的四書學及韓國十八世紀的儒者丁若鏞對朱熹四書學的顛覆與重建。朱熹將《論語》、《大學》、《中庸》、《孟子》這四本書合在一起，不僅僅是基於這四本書的各別內容，而是將之視為整體來考慮，基於這種整體性，朱熹之集成四書，在學術上具有「四書學」的意涵。朱熹賦予了四書特別的意義，形成了他體系完整的理學系統，同時也轉移了四書以外其他經書的地位，對於這種現象，學者並非沒有異見。除了中國、日本之外，韓國朝鮮王朝中、後期的丁若鏞（Chŏng Yagyong，又名丁茶山 Chŏng Tasan）研究四書，不但和以性理學為宗的朝鮮學者不同，也和中國朱熹與王陽明（1472-1528）的看法不同。他對四書的解釋似乎有推翻朱熹的四書學而重建他自己的四書學的用意。

關鍵詞：丁茶山　朱熹　古學　伊藤仁齋　荻生徂徠　韓國儒學

* 國立臺灣大學中國文學系副教授

一、朱熹四書學的形成

《大學》、《中庸》，原爲《禮記》四十九篇當中的兩篇，然此二篇自漢代以來即受到學者的重視，有專門討論的著作行世。舉其要者，如《漢書・藝文志》中即著錄有《中庸說》二篇，《隋書・經籍志》亦錄有梁武帝撰《中庸講疏》一卷；而〈大學〉一篇，劉歆（子駿，？-23B.C.）《別錄》歸之儒學的通論類，[1]唐代韓愈（退之，768-824）對《大學》的評價亦高，曾引「誠意正心」之文，作爲政治之本理。[2]宋代時，〈大學〉、〈中庸〉的地位更加崇高，先是司馬光（君實，1019-1086）將此二篇從《禮記》中抽出，而著《中庸廣義》及《大學廣義》；而後經程顥（伯淳、明道，1032-1085）、程頤（正叔、伊川，1033-1107）兄弟的表彰後，〈大學〉、〈中庸〉二篇，始與《論語》、《孟子》竝行。[3]南宋時，朱熹（元晦，1130-1200）繼承二程師說，將〈大學〉及〈中庸〉獨立成書，撰成《大學章句》和《中庸章句》，與《論語集註》、《孟子集註》合配爲《四書章句集註》，隨著朱熹影響力之擴大，使得《四書》成爲儒學最基本的經傳，也是東亞儒者的基本教養之一。

朱熹將《論語》、《大學》、《中庸》、《孟子》四書合配，不僅是基於這四本書的各別內容，而是將之視爲整體來考慮。基於這種整體性，或許可以說朱熹之集成四書，在學術上具有「四書學」的意涵。朱熹所形成的「四書學」可以由三個脈絡來說明。其一是由孔子（《論語》）、曾子（《大學》）、子思（《中庸》）、孟子（《孟子》）所建立的道統傳承，以此道統論，朱熹重新詮釋了儒學的發展。其二是朱熹由對《大學》、《中庸》詮釋，確立了他自己的「性理世界觀」，並由這個性理世界觀形成了他自己的儒學體系。其三則是補足儒學的不足，以《中庸》的形上學思想回應由佛學所帶來的思想挑戰。[4]

基於道統論，雖然自歐陽修以來，學者頗懷疑子思作《中庸》之說[5]及曾子

1 孔穎達（仲達，574-648）在《禮記正義》引鄭玄（康成，127-200）的話，說：「鄭《目錄》云：名曰《大學》者，以其記博學可以為政也。此於《別錄》屬通論」。見《禮記》，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1976），冊 5，頁 983。

2 見韓愈，《韓昌黎集・原道篇》（臺北：河洛圖書出版社，1975），頁 7-11。

3 見錢基博引陳振孫《直齋書錄解題》之說，《四書解題及其讀法》（臺北：商務印書館，1973），頁 1。

4 朱熹《中庸章句・序》言：「尚幸此書之不泯」，「得有所據，以斥（佛、老）二家似是之非」。《點校四書章句集註》（臺北：大安出版社，1986），頁 14-15。

5 歐陽修言：「問：禮樂之書散亡，而雜出於諸儒之說，獨《中庸》出於子思。子思，

作《大學》之論，然朱熹爲了補足孔子、曾子、子思、孟子這一道脈，仍極力主張《中庸》爲子思之作，以爲《禮記．大學》之文可判爲經一章、傳十章，經一章爲曾子所作。基於性理的世界觀，朱熹認爲除去上智之聖人外，在四書的理論系統中有「道心／人心」、「理／氣」或者「天理／人欲」的區分。「道心」屬「理」，是人先驗的本善，爲具萬理的「天地之性」；而「人心」是「理」在「氣」中，爲「理氣混雜」的「氣質之性」。在朱子的說法中，氣質之性必然會蒙蔽天理，但這種蒙蔽並不是真正的異化，因而有所謂「復性」的工夫，即主張透過主敬與窮理的雙重工夫，可恢復人本然的純理之性。基於回應佛、老的虛無之論，朱熹乃肯定《中庸》「天命之謂性」，主要在解決孔子倫常之教和性與天道的關係，而「誠者，天之道；誠之者，人之道」的觀念，乃是通過「誠者物之始終，不誠無物」的觀念，用以解答「中庸」與「性命」關聯的問題。

二、東亞儒者反朱熹四書學的基本趨向

朱熹賦予了四書特別的意義，形成了體系完整的理學系統，同時也轉移了四書以外其他經書的地位。換言之，在元代之後，挾著四書在科舉制度上的正統地位，使得五經從儒學的正典，反過來成爲四書的佐輔。對於這種現象，學者並非沒有不同的看法。在中國，反程朱理學的思想家最早由宋代的葉適（水心，1150-1223）開始，至明代的王廷相（浚川，1474-1544）、吳廷翰（蘇原，1489-1559），下至清代的顏元（習齋，1634-1740）、戴震（東原，1723-1777）。一般而言，他們的反對有二個路向，一是由文獻的角度懷疑四書在儒學中的正典性及其引申的道統論。二是從文獻詮釋上懷疑朱熹性理觀的正當性。如葉適即認爲孔子無「中庸」之說，中庸之義非上世所傳；[6]而顏元也以爲：「朱子

聖人之後也，其所傳宜得其真，而其說有異乎聖人者何也？……故予疑其傳之謬也。吾子以為如何」。見〈進士策問三首之三〉，《歐陽文忠公全集》，卷 48，《四部備要．集部》（上海：中華書局據祠堂本校刊），冊 6，頁 3-4。

6 葉適言：「孔子嘗言『中庸之德民鮮能』，而子思作《中庸》。若以《中庸》為孔子遺言，是顏、閔猶無是告，而獨悶其家，非是；若子思所自作，則高者極高，深者極深，宜非上世所傳也。然則言孔子傳曾子，曾子傳子思，必有謬誤。」見《習學記言序目》（北京：中華書局，1977），卷 49，頁 739。又云：「漢人雖稱《中庸》子思所著，今以其書考之，疑不專出子思。」見《宋元學案．水心學案．水心習學記言》，四川大學古籍整理研究編，「儒藏．史部．歷代學案」（成都：四川大學出版社，2005），冊 3，卷 54，頁 422。

所見之儒道，即釋氏精微」，[7]非儒學之正宗。

除了中國之外，日本在十七世紀吸收了中國科舉制度下的朱子學，[8]成爲東亞儒學圈的一份子。至德川時代，伊藤仁齋（1627-1705）以「孔孟之血脈」爲基準，對四書進行文本批判，而開創以探求經書古義爲目標的「古義學」，可視爲德川時代首次將四書解體，並遂行去朱熹四書學的日本儒學。[9]伊藤仁齋採取重新詮釋四書文本的方式，批判朱熹的四書學，他否定《大學》的經典性，主張《論語》、《孟子》以及原本《中庸》的三書主義。[10]其後，荻生徂徠（1666-1728）較仁齋去朱熹四書學的路線更進一步，他著有《大學解》一書，多持反對朱子之意見，[11]且不視《大學》爲「經」而貶之爲「記」；[12]以爲《中庸》有意與老氏爭辯，所以部份思想偏離了孔子之道，與《論語》只有部份相合，[13]也造成了後儒的誤解。[14]

7 見顏元，〈朱子語類評〉，《顏元集》（北京：中華書局，1987），頁 282。

8 十七世紀日本對中國儒學的吸收，大都通過四書的注疏之書，如倪士毅《四書輯釋》、《四書大全》、蔡清《四書蒙引》、林希元《四書存疑》、陳琛《四書淺說》等，朱子《四書集註》的文本並沒有獨立存在過。辻本雅史稱這些十六、七世紀傳入日本的科舉學習書為「明代四書學」，明代四書學為當時日本的主流儒書。說見辻本雅史，〈日本德川時代「四書學」的開展與轉變：從媒體的觀點出發〉，黃俊傑編《東亞儒者的四書詮釋》（臺北：臺灣大學出版中心，2005），頁 132-134。

9 參見辻本雅史，〈日本德川時代「四書學」的開展與轉變：從媒體的觀點出發〉，黃俊傑編，《東亞儒者的四書詮釋》，頁 134。

10 伊藤仁齋言：「子思撰《中庸》之書四十九篇，今此篇載在《戴記》之中。至於朱考亭氏，合《論》、《孟》、《大學》列為四書，分（《中庸》）為三十三章。然而《大學》本非孔門之書，蓋熟《詩》、《書》二經，而未知孔門之旨者所作」。見《中庸發揮·敘由》，關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973），卷1，頁3。

11 荻生徂徠言：「宜乎朱子之不能讀古文辭者也，故朱熹之解，雖若密乎，古莫有焉」。見《大學解》，關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》，卷1，頁9

12 荻生徂徠言：「故《大學》之為書，記也，非經也，非傳也，體裁殊也」。《大學解》，頁9。

13 《中庸解》言：「其書專言學以成德，而以中庸為行遠登高之基，則孔子之家法也。祇本天本性，言中庸之德不遠人情，以明其非偽。言成德者之能誠，以明禮樂亦非偽。又贊孔子之德極其至，皆所以抗老氏也」。見《日本名家四書註釋全書》，頁1-2。

14 《中庸解》言：「故孔門之學，以脩德為務，子思之言不其然乎。雖然有所爭，斯有所辨，廼言孔子之所未發，故語性之弊、內外之辨，於是乎出，儒者遂忘先王之道為安天下而設焉，豈子思之心哉」。見頁2。

如果將仁齋與徂徠視爲一個整體，他們雖然沒有對五經進行注釋的工作，但實有將儒學的正典由四書推向六經之義的用意。仁齋分六經爲《詩》、《書》、《易》、《春秋》四經及《禮》、《樂》二部份，以《禮》、《樂》爲其他四經在政教上的損益之作，其意以爲明《論語》、《孟子》之血脈，則可以上通六經之義；[15]而徂徠以爲聖人之教存於六經，其要在於學習《詩》、《書》、《禮》、《樂》。[16]不管是仁齋所標榜的「人倫日用之學」、「仁義」之「王道」或者是荻生徂徠所揭櫫的「禮樂刑政」之「先王之道」，[17]其基本的傾向，皆不脫離反對朱熹理氣心性之論，而指向以王者的禮樂刑政爲中心的儒學解釋。

在韓國，自高麗時代學者安珦（1243-1306）推崇朱子學後，宋儒開始得到學者的注意。恭愍王十六年（1367）時，大司成李齋（牧隱，1328-1396）重營成均館，更定學制，分有五經四書齋（後稱九齋），興起宋學。朝鮮王朝時，依高麗之法，設九齋於成均館，科舉考試之經書義中，四書主朱熹《集註》之說，自此之後，朝野的讀書人，研習四書莫不以朱熹爲宗。而朝鮮王朝中、後期的丁若鏞（茶山，1762-1836）[18]研究四書，不但和以性理學爲宗的朝鮮學者不同，也和中國朱熹與王陽明（1472-1528）的看法不同。

15 《語孟字義》言：「《論語》、《孟子》者，說義理者也。《詩》、《書》、《易》、《春秋》不說義理，而義理自有者。說義理者，可學而知之者；義理自有者，須思而得之也。……四經猶天生之物，不煩雕琢，自然可觀焉。《語》、《孟》猶設權衡尺度，以待天下之長短。六經猶畫也，《語》、《孟》猶畫法也，知畫法而後可通畫理，示知畫法而能通畫理者，未之有也。……故通《語》、《孟》二書，而後可以讀六經。」關儀一郎編，《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978），卷6，頁78。

16 《辨名》言：「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，藏焉修焉，息焉游焉，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》所謂博學約禮者是也」。見臺灣大學圖書館所藏江戶中期刊本，頁41。

17 荻生徂徠言：「道者統名也，舉禮樂刑政凡先王所建者，合而論之也。非離禮樂刑政別有所謂道也」。見《辨道》，收入《荻生徂徠》（東京：岩波書店，「日本思想大系36」，1978），頁201。

18 丁若鏞，字美鏞，又字頌甫，而初字歸農，號茶山，又號三眉、與猶堂、俟菴、紫霞道人、襲翁、苔戒、門巖逸人、鐵馬山樵等等。天主教的洗禮名為Johannes，諡號文度。

從表面的現象看，丁若鏞反對《大學》爲曾子所作，[19]而以爲子思作《中庸》之說古有所據，[20]其主張似與日本伊藤仁齋《論語》、《孟子》、原本《中庸》的三書主義相近。然而，深一層地理解丁若鏞對《大學》的特殊解釋，則可見其對四書的整體詮釋儼然與伊藤仁齋有別，而形成一種專屬於丁若鏞的四書學。朱熹之四書學以《大學》中「格物」、「致知」的解釋作爲其詮釋的骨幹，而丁若鏞之反對朱子學，乃從重新詮釋《大學》入手，這較之仁齋之貶抑《大學》實有其基本及激進的意義，值得加以探究。

三、丁若鏞「四書學」的古學脈絡

論究丁若鏞的四書學，實可發現其四書詮釋系統中有一些基本的立場存在。首先，丁若鏞在詮釋儒家經典時有明顯的古學傾向，如其釋《大學》、《中庸》，常常推其淵源，以爲《大學》源於《尚書．皐陶謨》。[21]又以爲《中庸》之論喜怒哀樂與古人論喜怒哀樂相類，其氣味如《晉語》舅犯曰：「夫長國者唯知喜怒哀樂之節」。[22]丁若鏞因後世性理家所論異於古來氣味，故主張：「《中庸》既是古文，當以當時氣味求之」，可知其論說，亦有躍過朱熹對四書之解釋，而由古學立論的用意。

丁若鏞的古學傾向由二個脈絡形成，其一是對朝鮮儒學附合於朱熹權威的不滿，而有恢復經學的意味。在〈十三經策〉中他說：

> 及夫大明御世，文明邁越，則又尊信朱子，禁止異說，四書三經班

19 丁若鏞，《大學公議》言：「至於《大學》，前人不言誰人所作，鄭端簡所引賈逵之言，明係偽造不可從也。朱子謂曾子作經一章，曾子之門人作傳十章，亦絕無所據，朱子以意言之也。朱子以為孔子之統傳于曾子，以傳思、孟，而思、孟有著書，曾子無書，故第取此以連道脈耳，亦安知其不然哉？」見《與猶堂全書》（韓國：民族文化文庫出版社，1936），第2集，頁1。

20 《漢書．藝文志》載有《中庸說》二篇。劉宋散騎常侍戴顒撰有《中庸傳》二卷。《隋書．經籍志》載有梁武帝撰《中庸講疏》一卷，王崇簡云梁武帝又撰《私記制旨中庸義》五卷。唐陸德明《釋文》云：「《中庸》孔子之孫子思作以昭明祖德」。

21 丁若鏞，《大學公議》言：「〈皐陶謨〉一篇，乃《大學》之淵源。千聖相傳之旨，始於此〈謨〉，終於《大學》，不可不察也」。見頁42。

22 丁若鏞，《中庸講義》言:「《晉語》舅犯曰：夫長國者唯知喜怒哀樂之節，是以導民不哀喪而求國，難。則必樂喪哀生，喜亂（必怠德），是喜怒哀樂之節易也，何以導民？古人論喜怒哀樂之節不過如此，其氣味與後世性理家所論不同，《中庸》既是古文，當以當時氣味求之」。《與猶堂全書》，第2集，頁6。

之學宮。胡廣、解縉撰次《大全》，使天下學者皆得以棄智絕意，一其趨尚，於是乎兩漢以來諸家之說遂不免束閣而廢卷矣。其為正百家之統，救一世之失，誠有所補，然其流弊不無矯枉之過，末流蒙士，闕茸荒蕪，初不知異同有訟，新舊有本，唯成說是遵，唯俗學是尚，認為天造，自塞聰明，溯古以探本者，指之為好新，援經以證傳者，誚之為尚奇，《儀禮》為廢物，《周禮》為僻書，《公羊》、《穀梁》便歸異端，《爾雅》、《孝經》視如符籙，馬融、鄭玄名字亦疏，孔《疏》、賈《釋》面目不見，鹵莽滅裂，無復承籍，斯文之晦塞，又莫如今日也。於戲！天下之事始於一理，中散為萬殊，末復合於一理，故博而後約，聖門傳法，今經典之說紛綸錯綜，散無綱紀，苟非精選博採，會其極而歸其極，則經之道幾乎熄矣。[23]

在這段文字中，丁若鏞以「棄智絕意，一其趨向」來形容當時的朝鮮儒學，斷語激烈而嚴重，可見其對當時學界的不滿之情。基於這種不滿，在學問上丁若鏞主張「惟是是求，惟是是從，惟是是執」的實學精神，[24]企圖重振儒學的根本命脈。

第二個丁若鏞古學之脈絡，可能來自於中國及日本以王者之禮樂刑政爲中心的儒學詮釋。其中，最值得注意的是來自日本古學派伊藤仁齋及荻生徂徠的影響，這可以由他的〈日本論一〉中間接地窺知一二。〈日本論一〉言：

日本，今無憂也。余讀其所謂古學先生伊藤氏所為文，及荻先生、太宰純等所論經義，皆燦然以文，由是知日本今無憂也。雖其議論間有迂曲，其文勝，則已甚矣。夫夷狄之所以難禦者，以無文也。無文，則無禮義廉恥，以愧其奮發鷙悍之心者也；無長慮遠計，以格其貪婪攫取之慾者也。如虎豹豺狼，怒則齧之，饑則啗之，復安有商度可否於其間哉？斯其所以為難禦也，斯其所以可畏也。……日本之俗，喜浮屠，尚武力。唯剽掠沿海諸國，奪其寶貨粮帛，以充其目前之慾，故我邦為患。自新羅以來，未嘗數十年無事；中國江浙之間，連年攻劫，至大明之末，其患不息。今我邦州縣不與交

23 見《與猶堂全書》，第1集，卷8，頁25。

24 丁若鏞，〈答李汝弘書〉云：「竊以學問思辨之功，非誠不立，一有詐偽，不可曰誠。故鏞於經傳之業，惟是是求，惟是是從，惟是是執。方其擇執之時，未嘗不博考廣證，研精殫智，持其心如鑒空衡平；核其義如斷訟治獄，然後乃敢立說。豈敢以疑似之見，同聲吠影，以違大同之論哉」。《與猶堂全書》，第1集，卷19，頁29。

> 兵已二百餘年，中國互相市貨，舟航絡繹，苟非有禮義文物，有以大變其輕窕貪賊之俗，何累千百年莫之或改者，能一朝而帖然寧息如此哉。……此皆文勝之效也。文勝者，武事不競、不妄動，以規利彼數子者，其談經說禮如此，其國必有崇禮義而慮久遠者，故曰：日本今無憂也。[25]

由此看來，丁若鏞認爲日本從「喜浮屠、尙武力，唯剽掠沿海諸國」的「無文」之邦，變爲「崇禮義而慮久遠」的「文勝」之邦，乃得力於伊藤仁齋、荻生徂徠及太宰純（春臺，1680-1747）等古學派先生的貢獻，可見其對古學派學者推崇備至。而其所謂「文勝」，從古學派的立場而言，實即在學問上能明聖人六經之道，在政治上能行王者的禮樂刑政之教。

四、丁若鏞四書學的基本架構

基於上述的古學傾向，丁若鏞之架構他自己的四書學，實有其二方面的考慮，一是四書學應與六經之學有源流上的關係，二是四書學應脫離天理人欲的理氣世界觀，[26]將心性之論與王者禮樂刑政的關係結合起來。在〈五學論一〉中，他說：

> 然古之為學者，知性之本乎天，知理之出乎天，知人倫之為達道，以孝弟忠信為事天之本，以禮樂刑政為治人之具，以誠意正心為天人之樞紐，其名曰仁，其所以行之曰恕，其所以施之曰敬，其所以自秉曰中和之庸，如斯而已，無多言也。雖多言，是重言、複言、無異言也。
>
> 禮者，所以節文乎孝弟忠信之行者也，則勿知焉，曰名物度數於道末也，曰籩豆之事則有司存；樂者，所以悅樂乎孝弟忠信之行者也，則勿知焉，曰詠歌舞蹈於今外也，曰樂云樂云鍾鼓云乎；刑政者，所以輔成乎孝弟忠信之行者也，則勿知焉，曰刑名功利之學，聖門

25 見《與猶堂全書》，第1集，卷12，頁4。

26 〈五學論〉云：「今之為性理之學者，曰理、曰氣、曰性、曰情、曰體、曰用、曰本然氣質，理發氣發，已發未發，單指兼指，理同氣異，氣同理異，心善無惡，心善有惡，三幹五極，千條萬葉，毫分縷析，交嗔互嚷，冥心默研，盛氣赤頸，自以為極天下之高妙而東振西觸，捉尾脫頭，門立一幟，家築一壘，畢世而不能決其訟，傳世而不能解其怨，入者主之，出者奴之，同者戴之，殊者伐之，竊自以為所據者極正，豈不疏哉。」《與猶堂全書》，第1集，卷10，頁19。

> 之所棄也；威儀者，所以維持乎孝弟忠信之行者也，祭祀、賓客、朝廷、軍旅、燕居、喪紀，其容各殊，布在容經，不可相用，則勿知焉，概之以一字之禮，曰「跪」。[27]

上段文字有二個重點，一是丁若鏞認爲古之學者論及天人之關係，有三個重要關節，分別是：「以孝弟忠信爲事天之本」、「以禮樂刑政爲治人之具」、「以誠意正心爲天人之樞紐」。二是由丁若鏞說：「禮，所以節文乎孝弟忠信之行者也」、「樂，所以悅樂乎孝弟忠信之行者也」、「刑政者，所以輔成乎孝弟忠信之行者也」等，可知：「禮樂刑政」是爲「孝弟忠信」而存在的。

由上述所論，可知丁若鏞認爲儒學的要點在於「孝弟忠信」，而「誠意正心」及「禮樂刑政」之作用，乃在於贊成「孝弟忠信」之道。換言之，「誠意正心」及「禮樂刑政」，一就個人修養而言，一從眾人之政治而論，二者的目的皆在於維護「孝弟忠信」之不墜。這種說法與伊藤仁齋以爲《論》、《孟》是以「仁義禮智爲教，孝弟忠信爲要」，[28]及荻生徂徠以「中庸」爲「德性不甚高而易行者，廼孝弟忠信之類也」的解釋，[29]有明顯的近似，亦可知丁若鏞受日本古學派的影響所在。

然而丁若鏞並非僅僅學步於日本古學派，他比古學派更進一步，將「孝弟忠信」、「誠意正心」、「禮樂刑政」的架構嵌入在他自己的四書學架構中。即以《論語》、《孟子》之重點在於「孝弟忠信」，由之闡發性與人倫之關係；而以《中庸》及《大學》之重點在於「誠意正心」，從個人與政治的角度闡發慎獨、誠意與性、德之關係；並以「禮樂刑政」爲《大學》的重點，由之闡發王者之政教始於孝弟慈三者。

在上述丁若鏞的四書學架構中，《大學》的地位尤爲重要，因爲此書以「誠意正心」爲其中心思想，可作爲「天人之樞紐」。丁若鏞言：

> 誠之為物，貫徹始終，誠以誠意，誠以正心，誠以修身，誠以治家國，誠以平天下。故《中庸》曰：誠者，物之終始也。[30]

由之可見，他有意以「誠意」溝通性（天）、德（人）與政治教化之關係，並與《中庸》的思想相爲聯接，故《大學》之「誠意正心」可謂是丁若鏞四書學

27 見《與猶堂全書》，第1集，卷10，頁19。

28 伊藤仁齋言：「明德二字，多見於《詩》、《書》、《左傳》。而至於《論》、《孟》，則專以仁義禮智為教，孝弟忠信為要，而未嘗有一言及明德者」。見《大學定本》，收入《日本名家四書註釋全書》，卷1，頁3-4。

29 見《中庸解》，頁1。

的總樞紐。基於此原因，丁若鏞之《大學》詮解，不但能代表丁若鏞四書學的特色，也能說明其四書學的革命性觀點。

五、丁若鏞四書學架構下的《大學》詮釋

丁若鏞對《大學》的詮釋，可見於《大學講義》和《大學公議》。《大學講義》，作於正祖十三年（1789），是他二十八歲時在昌德宮熙政堂與正祖的問答記錄，又名「熙政堂《大學講義》」。[31]而《大學公議》作於純祖十五年（1815），當時他五十四歲，[32]可視爲其學問圓熟的代表作之一。

《大學公議》中詮釋《大學》的基本立場，與朱熹的說法相去甚遠，其所引用的《大學》文本也非朱熹的《大學章句》，而是古本《大學》。首先，丁若鏞認爲《大學》不是曾子之作，其作者亦不能確定；[33]因而《大學》的文本非有朱熹所說的經一章傳十章之情形，而是分有二十七節的經書之文。其次，他以爲朱熹視《大學》爲學問綱目[34]並不正確。[35]他反對朱子視《大學》爲古之

30 見《大學講義》，頁15。

31 《大學講義》言：「乾隆己酉春，余忝甲科，即被內閣抄啟。四月，上御熙政堂，召抄啟諸臣講《大學》，歸而錄之如左」。見頁1。

32 《大學公議》言：「乾隆辛亥，內閣月課，親策問《大學》。臣對曰：臣妄竊以為《大學》之極致、《大學》之實用，不外乎孝弟慈三者。今欲明《大學》之要旨，必先將孝弟慈三字疏滌表章，然後一篇之全體大用，乃可昭也。經曰：明明德於天下，則明明德歸趣，必在乎平天下一節矣。興孝興弟之法，恤孤不倍之化，其果非明明德之真面目乎。卷既徹，命擢置第一，時蔡樊翁為讀卷官，謂所言明德之義，違於《章句》，降為第二，以金義淳為第一。今二十四年前事也」。見頁8。

33 《大學公議》言：「先儒謂〈中庸〉子思所作，〈緇衣〉公孫尼子所撰，……至於〈大學〉，前人不言誰人所作。鄭端簡所引賈逵之言，明係偽造，不可從也。朱子謂曾子作經一章，曾子之門人作傳十章，亦絕無所據，朱子以意而言之也。朱子以為孔子之統，傳于曾子，以傳思孟，而思孟有著書，曾子無書，故第取此以連道脈耳」。見頁1。

34 黎靖德編，《朱子語類》（臺北：正中書局，1973）言：「學問須以《大學》為先，次《論語》，次《孟子》」，「《大學》是為學綱目。先通《大學》，立定綱領，其他經皆雜說在裏許」。卷14，第1條、第22條，頁397、401。

35 《大學公議》言：「天子之太子，將繼世為天子；天子之庶子，將分封為諸侯；諸侯之適子，將繼世為諸侯；公卿大夫之適子，將繼世為公卿大夫。斯皆他日御家御邦，或君臨天下，或輔弼天子，道斯民而致太平者也。故入之于太學，教之以治國

大學用以教人之法的看法；也反對朱子視小學之教在於教灑埽應對進退之節、禮樂射御書數之文；甚至反對朱子視大學之教在於窮理正心，修己治人之道的看法，[36]除上之外，丁若鏞也反對朱熹的性理觀，認爲《大學》的重點不在明心，[37]也與心性之說了不相關。[38]

丁若鏞非但於《大學》的基本立場與朱熹相去甚遠，其《大學》詮釋也立異於朱熹。整體而言，丁若鏞既將《大學》提昇至經書的地位，故其詮釋，似有意補足四書中缺乏論及「禮樂刑政」，而可與六經之道相配合的一面。如其認爲「大學」是指國學，應讀爲「太學」，以爲太學的學生是「胄子」（太子），[39]因而將「大學之道」解釋爲「胄子之道」。「大學之道」是何種道？這涉及太學的教學內容，丁若鏞以爲「孝友者，大學之教也」，[40]可知他認爲天子的治國平天下之道，在於「老老」、「長長」、「恤孤」，[41]故胄子必須受此孝友之教，以作爲行「禮樂刑政」的本源。

在丁若鏞的解釋下，朱熹所說的《大學》三綱領：「明明德」、「新民」、「止於至善」，乃由朱熹所說的「回復天所賦與的虛靈不昧之本性」，[42]「民

平天下之道」。頁3。

36 《大學章句》（臺北：藝文印書館，1974）言：「入小學，而教之以灑埽應對進退之節，禮樂射御書數之文。……入大學，而教之以窮理正心修己治人之道。此又學校之教，大小之節，所以分也。」頁1。

37 《大學公議》言：「明心固亦吾人之要務，但此經之云明明德，必非明心」。見頁10。

38 《大學公議》言：「心性之論，雖高明精微，於此經，了不相關」。頁12-13。

39 《大學公議》言；「胄子者，太子也。惟天子之子，嫡庶皆教。而三公諸侯以下，惟其嫡子之承世者，乃入太學。見於〈王制〉，見於《書．大傳》，則《周禮》所謂大司樂之教國子，樂師之教國子，師氏之教國子，保氏之養國子，凡稱國子，皆〈堯典〉之胄子，非匹庶家眾子弟所得與也」。頁3。

40 見《大學公議》，頁6。

41 《大學公議》言：「先聖先王處胄子於太學，教胄子以老老長長之禮，示萬民以老老長長之法，使嗣世之為人君者，身先孝弟以率天下，使當世之為臣民者興於孝弟，咸歸大化。……此太學老老之禮也。……此太學長長之禮也。……此太學恤孤之禮也。……總之，上老老者，太學之養老也。上長長者，太學之序齒也。上恤孤者，太學之饗孤也。此三大禮為太學興孝興弟興慈之本，去此三禮，則經所云大學之道，不知何道；經所云明明德於天下，不知何德。余所謂買櫝還珠，非敢為過實之言也。」頁37-38。

42 《大學章句》言：「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

革其舊而明明德」，[43]「止於無人欲之私之至善天理而不遷」，[44]轉而被解釋爲：「明通乎神明之孝弟慈」，[45]「百姓以孝弟慈相親」，[46]「止於孝、敬、信、慈、仁之人倫至德而不遷」。[47]而朱熹所說的「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」八條目，在丁若鏞的解釋下，成了「格致六條」；[48]他作有格致圖，用以說明其系統，其圖如下：[49]

本 身心齊　　始 修正誠 其本亂 自天子
格物有　　事有　　者否 修身為本 此謂知本
末 天下國家　　終 平治齊 而末治 至庶人

息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。」頁1。

43 《大學章句》言：「新者，革其舊之謂也。言其自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也。」頁1。

44 《大學章句》言：「止者，必至於是而不遷之意。至善，則事理當然之極也。言明明德、新民，皆當止於至善之地而不遷。蓋必其有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私也。」頁1。

45 《大學公議》言：「明者，昭顯之也。明德也，孝弟慈」、「凡德行之通乎神明者，謂之明德。如祭神之水，謂之明水；格天之室，謂之明堂。孝弟為德，通乎神明，故謂之明德，何必虛靈者為明乎。」頁6、10。

46 《大學公議》言：「舜命契曰：『百姓不親，汝敷五教』。五教者，孝弟慈也。舜令契敷孝弟慈之教，而先言百姓不親，則孝弟慈者，所以親民之物也。……親民者，親小民也。……孔子曰：先王有至德要道，以順天下，民用和睦。民用和睦者，民親也。孔子曰：教民親愛莫先於孝，教民禮順莫先於弟。民親愛者，民親也。教民以孝，則民之為子者，親於其父。教民以弟，則民之為弟者，親於其兄；民之為幼者，親於其長。教民以慈，則民之為父者，親於其子；親（民字之誤）之為長者，親於其幼。太學之道，其不在於親民乎」。頁10。

47 《大學公議》言：「止者，至而不遷也。至善者，人倫之至德也。誠則至。議曰：止於至善者，為人子止於孝，為人臣止於敬，與國人交止於信，為人父止於慈，為人君止於仁。凡人倫之外，無至善也。」頁12。

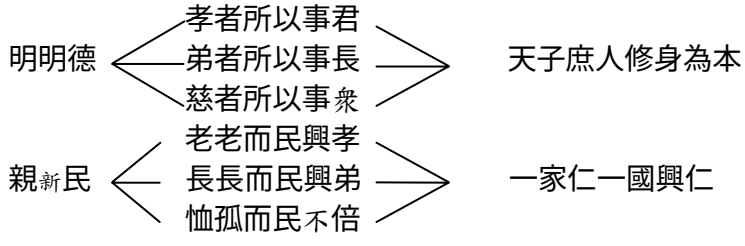
48 《大學公議》言：「此節非明德新民之條目也。然且文雖八轉，事惟六條，格物致知不當幷數之為八，名之曰格致六條，庶名實相允也」、「自知止而后有定，以下至此節，都是格物致知之說，格物致知不得更有一章。」頁17。

49 見《大學公議》，頁17。

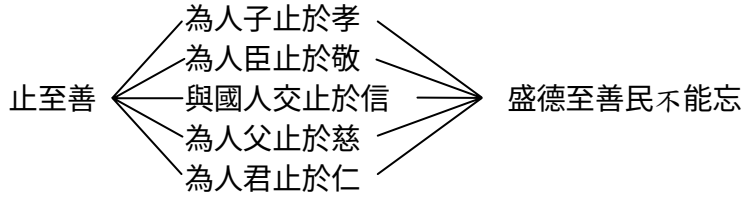
欲正者先誠意
欲修者先正心
先　欲齊者先修身　　誠意者先治致
欲治者先齊家
欲平者先治國
致知所　　知所先後則近道 此謂知之至
後　意誠而后心正
心正而后身修
身修而后家齊　　物格而后知至
家齊而后國治
國治而后天下平

其意以爲：「格物之解，當以本末字尋之；致知之解，當以先後字尋之」。[50]故而所謂「格物」之義，是指「度物之有本末」；所謂「致知」之義，是指「極知其所先後」。[51]「格物致知」以「始事」是「本」，以天子誠意爲「先」。而「物格知至」，就是「終事」是「末」，以推及庶人爲「後」。依此，丁若鏞以爲「誠意」是「格物致知」的首功，又是始事之初步，於誠意之前，沒有朱熹所說的「格物」和「致知」二層工夫。[52]

基於上述的理由，丁若鏞認爲三綱領是總綱，而格致六條是行此總綱之方法及步驟，其方法是以格物、致知的始、終、先、後作爲核心。故《大學》如有所謂條目，應是據三綱領而來，用以說明三綱領所形成的效用。丁若鏞認爲依三綱領而有的條目是所謂「孝、弟、慈」三條目，[53]他作有如下之圖，用以表示三綱領與三條目之關係：[54]



50 見《大學公議》，頁17。
51 見《大學公議》，頁19。
52 《大學公議》言：「意心身家國天下，明見其有本末。誠正修齊治平，明認其有先後，則知至也。」見頁17。
53 《大學公議》言：「大學有三綱領，三綱領各領三條目，皆是孝弟慈。」見頁17。
54 見《大學公議》，頁12。



六、結論

丁若鏞的《大學公議》，實爲表現其四書學的重要著作，因而其在詮釋《大學》時所表現之特色，實爲其四書學中重要的一環。綜觀上文的分析，可以歸納下列幾要點，用以說明其獨特的四書學：

（一）《大學》爲朱熹四書學的根基所在，爲了重建新的四書學，丁若鏞完全變異《大學章句》的詮釋，形成一種有關於政治教化的新詮釋。其中最革命性的解釋在於「格物」、「致知」這二個語詞，朱熹《大學章句》以爲格物、致知是《大學》最關鍵處，而朝向明本復初之「復性」工夫解釋。而丁若鏞的《大學公議》則以爲「格物」、「致知」之所指無關於心、性之解蔽復初，而在於提示由修身至平天下的始終先後。丁若鏞藉由這個詮釋的轉移，乃把《大學》的重點由朱熹所說的「性」轉到「德」、「行」[55]及推己及人之「教」的方向，而與「禮樂刑政」結合起來。他對「明明德」、「親民」、「止於至善」三綱領的解釋亦有同樣的趨向，因而有：「明明德」是指天子自明「孝弟慈」的人倫，而「親民」是使老百姓效法上位者，以「孝弟慈」相互親愛的說法。

（二）丁若鏞轉移朱熹《大學章句》詮釋的第二個重點，在於將「誠意」視爲《大學》的中心觀念。[56]藉由誠意的概念，《大學》得以和論「誠者，

55 《大學公議》言：「彼以忠和為德，孝友為行，而大司樂通謂之德者，德行可互稱也。詩書禮樂、絃誦舞蹈、射御書數，皆藝也。雖其恒業之所肄習，在於諸藝，而其本教，則孝弟而已，明德非孝弟乎?……五典五教者，父義母慈兄友弟恭子孝也。春秋傳史克之言，明白如此。然兄友弟恭，合言之則弟也。父義母慈，合言之則慈也。然則孝弟慈三字，乃五教之總括。」見頁12。

56 《大學公議》言：「自誠意入頭，自誠意下手，為仁之始事，此之謂能得也」、「知止即知，誠意即行，其餘不須知」、「經所云知止能得格物致知，雖若有許多層折，其實語有先後而時無先後，只此一刻知止以立志，即此一刻慮事以得路，即此一刻格物以致知，即此一刻誠意以正心，語其道則明有先後，語其時則不至荏苒矣」、「至善者，至誠之所致也」、「誠意而后止於至善」。見頁14、20、20-21、24、26。

物之始終」的《中庸》之書結合成一個整體。在他的系統中，《大學》、《中庸》同以「誠」爲其中心思想，然《中庸》偏於「內理」之「性」，而《大學》偏於「日用」之「德」。「性」、「德」不可分，猶「恕」爲「行仁之方」，無「恕」無以見「仁」。[57]

（三）以「以孝弟忠信爲事天之本」（道）、「以禮樂刑政爲治人之具」（教）、「以誠意正心爲天人之樞紐」（性、德之合於道）做爲詮釋四書的基本架構，在此架構下，四書得以形成一個整體，而且各在此一整體中顯現其特點。如丁若鏞認爲《中庸》之思想可與《論語．鄉黨》相爲表裏，[58]即以《中庸》能明聖人性德之內蘊，故與〈鄉黨〉之表現聖人外顯之行爲內容形成表裏對照。然而《論語》之內容亦非《中庸》所能涵蓋。《論語》之書，除了性德內蘊之外，亦有著於外之「文章」（道與教）。《孟子》之書亦可如是觀之，《孟子》之書除了言人之「善性」，可與《中庸》參看外，亦有武王之道存焉，[59]可與《大學》合觀。

（四）丁若鏞追溯《大學》思想之源頭，以爲：「〈皐陶謨〉一篇，乃《大學》之淵源。千聖相傳之旨，始於此〈謨〉，終於《大學》，不可不察也。」[60]

---

57 〈與李汝弘（甲戌十月日）〉言：「所謂恕者，即仁之方也，子貢問一言可以終身行之者，孔子答之以一恕字，則恕字之關於吾道為何如也？子貢所謂一言者，一字也，一字而可以終身行之，則凡韻書所載一萬三千三百四十五字，若無以加乎恕字之上者矣，乃孔子之言曰強恕而行，求仁莫近焉，由是觀之，恕之為物，不過所以為求仁之用，如飯之為物，不過所以為活人之用也。仁之為物，顧不巍巍然又在恕字之上乎，此字之義認得真切，則可云知道；此字之義認得不真切，則不可曰知道，誠以吾道不外乎此字也。」見《與猶堂全書》，第1集，卷19，頁35-36。

58 丁若鏞：〈中庸策〉言：「臣竊嘗以為《中庸》一書與〈鄉黨〉篇實相表裏。何者？〈鄉黨〉就聖人文章之著於外者而言之；《中庸》就聖人道德之充於內者而言之。欲知聖人之內蘊者，舍是書何以哉。」見《與猶堂全書》，第1集，卷8，頁27。

59 〈孟子策〉言：「聖賢之統，上焉而止于武王，下焉而止于孟子，故其氣象亦大概相近。今若因《孟子》之書而求武王之道，則亦庶乎其無悖矣。孟子之平生，拳拳即百里興王之道，而其事則不過曰：五畝之宅，樹之以桑，雞豚之畜，無失時。謹庠序之教，申孝弟之義數句語而已。以今觀之，何其至平易至淺近，而當時諸侯聽我藐藐，卒不能擺脫於堅甲利兵之功，斯所以武王之後，王道遂熄，而未受命三字，終為千古志士之恨者也」。見《與猶堂全書》，第1集，卷8，頁31。

60 《大學公議》言：「〈皐陶謨〉一篇，乃《大學》之淵源。千聖相傳之旨，始於此〈謨〉，終於《大學》，不可不察也。上云：『慎厥身修，惇敘九族，庶明勵翼，邇可遠在茲者』，《大學》之『修身治國平天下』也。此云：『知人之哲，安民之惠』，即《大學》此章之兩大義也。下云：『三德、六德、九德』之辨，即官人之

其意乃在拓展四書之閱讀視野，使之與經書相結合，以救當時儒學偏重宋明性理之學的蔽病。

丁若鏞的儒家詮釋明顯受到日本古學派的影響，然其對四書的解釋及重建，卻比古學派更爲基進（radical）。伊藤仁齋以爲學問之法有二，一是血脈，二是意味。[61]血脈、意味二者中尤以血脈爲先，是仁齋價值判別的前提。仁齋之所以用血脈作爲學問之法，部份的原因可能是他認爲聖賢立意不同，這些不同的說法容易導致後儒的誤解，以致脫離了人倫日用的聖人之道，所以他要以血脈貫穿，使人異中求同，使人不迷於天命性理之論而能得聖人不離人倫日用的本意。不失聖賢之本意。從此一角度而言，丁若鏞的《大學》解釋較之仁齋更爲基進，他不再理會聖人血脈，而直接以其注解撥除權威，指出四書中「禮樂刑政」與「人倫之道」的所在。由此，丁若鏞所構建的四書學本身即明確含有古學派所言的六經先王之道，而不必以血脈言其關聯。就此而言，丁若鏞可謂東亞儒者中真正能解構朱熹四書學，而後重建一己四書學的重要學者。

法。下云：『艱食鮮食乃粒之奏』，即惠民之績。上下二千年之遠，而其言若合符契，斯非治平之宗旨乎！為天下國家者，盍亦深思」。見頁42。

61 《語孟字義．學》言：「學問之法，予岐而為二，曰血脈，曰意味。血脈者，謂聖賢道統之旨，若孟子所謂仁義之說是也。意味者，即聖賢書中意味是也。蓋意味本血脈中來，故學者當先理會血脈，若不理會血脈，則猶舡之無柁，宵之無燭，茫乎不知其所底止。然論先後，則血脈為先；論難易，則意味為難」。見關儀一郎編：《日本儒林叢書》，卷6，頁59。

引用書目

孔穎達，《禮記正義》，《十三經注疏》，冊5，臺北：藝文印書館，1976。

韓愈，《韓昌黎集》，臺北：河洛圖書出版社，1975。

歐陽修，《歐陽文忠公全集》，《四部備要．集部》，冊6，上海：中華書局據祠堂本校刊。

朱熹，《四書章句集註》，臺北：大安出版社，1986。

葉適，《習學記言序目》，北京：中華書局，1977。

黃宗羲，《宋元學案》，四川大學古籍整理研究所編，「儒藏．史部．歷代學案」，冊3，成都：四川大學出版社，2005。

顏元，《顏元集》，北京，中華書局，1987。

伊藤仁齋，《語孟字義》，《日本儒林叢書》，第6卷，東京：鳳出版，1978。

伊藤仁齋，《中庸發揮》，關儀一郎編《日本名家四書註釋全書》，第1卷，東京：鳳出版，1973。

伊藤仁齋，《大學定本》，關儀一郎編《日本名家四書註釋全書》，第1卷，東京：鳳出版，1973。

荻生徂徠，《辨名》，臺灣大學圖書館所藏江戶中期刊本。

荻生徂徠，《辨道》，收入《荻生徂徠》，東京：岩波書店「日本思想大系36」，1978。

荻生徂徠，《大學解》，關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，卷1，東京：鳳出版，1973。

荻生徂徠，《中庸解》，關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，卷1，東京：鳳出版，1973。

丁若鏞，《與猶堂全書》，韓國：民族文化文庫出版社，1936。

丁若鏞，《大學公議》，見《與猶堂全書》，第2集，韓國，民族文化文庫出版社，1936。

丁若鏞，《中庸講義》，見《與猶堂全書》，第2集，韓國，民族文化文庫出版社，1936。

錢基博，《四書解題及其讀法》，臺北：商務印書館，1973。

辻本雅史：〈日本德川時代「四書學」的開展與轉變：從媒體的觀點出發〉，收入黃俊傑編，《東亞儒者的四書詮釋》，臺北：臺灣大學出版中心，2005。

Chŏng Yagyong's Four Books Learning

Tsai, Chen-feng*

Abstract

This paper discusses Zhu Xi (朱熹, 1130-1200)'s Four Books Learning (四書學) and how the 18th century Korean Confucian Chŏng Yagyong (丁若鏞) overturned and rebuilt his own Four Books Learning. The special meanings that Zhu Xi gave to the Four Books not only helped him build a complete philosophical system, but also had the effect of changing the status of the other Confucian Classics. In Korea, Song Learning became important during the Konyŏ period. After that, every educated person studied the Four Books using Zhu Xi's commentaries. During the middle and late periods of the Choson dynasty, the scholar Chŏng Yagyong (also known as Tasan 茶山) began a new study of the Four Books. His study was different from the emphasis put by everyone else of the time on nature and principle, and was also different from that of Zhu Xi and Wang Yangming (1472-1528) in China. Chŏng's interpretation of the Four Books seems to have overturned Zhu Xi's Four Books Learning and rebuilt a new Four Books Learning based on his own views.

Keywords: Chŏng Tasan, Zhu Xi, kogaku, Itō Jinsai, Ogyū Sorai, Korean Confucianism

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