臺大歷史學報第 40 期
2007 年 12 月，頁 1~18

BIBLID1012-8514(2007)40p.1-18
2007.9.11 收稿，2007.11.19 通過刊登

論東亞儒家經典詮釋與政治權力之關係
——以《論語》、《孟子》為例

黃 俊 傑*

提 要

本文討論東亞儒家經典詮釋與中、日、韓各國政治權力的複雜關係。本文除運用東亞儒者註解《論語》與《孟子》等經典的資料之外，也使用明代科舉考試試題，與德川時代日本宮廷講官進講《孟子》時所批註之「御讀禁忌」資料，以及中國漢代與唐代君臣對話中所引用的經典資料。

本文指出：東亞儒家經典詮釋者身兼儒者與官員之雙重身分，所以他們的經典詮釋事業與政治權力關係密切。約言之，兩者之關係有三：第一，經典解釋與政治權力有其不可分割性；第二，兩者之間有其競爭性；第三，詮釋者致力在兩者之間維持平衡性。

總而言之，東亞儒家經典詮釋者實透過他們所處的「存在結構」（existential structure）而理解經典，也賦予經典以「實存的」（existential）內涵。

關鍵詞：東亞　儒家　經典詮釋學　政治權力　論語　孟子

* 國立臺灣大學歷史學系特聘教授、中央研究院中國文哲研究所合聘研究員
E-mail: cc10.huang@msa.hinet.net; Website: http://huang.cc.ntu.edu.tw.

臺灣大學學術期刊資料庫

一、引言
二、東亞儒家經典詮釋與權力的支配
三、東亞儒家經典的政治性解讀
四、結論

一、引言

東亞儒家經典詮釋傳統的重大特徵之一，在於經典解釋與政治權力之間，具有極端密切的互動關係。從經典解釋者的目的而言，他們希望經由賦古典以新義，從而馴化王權，並完成濟世、經世、救世的目標。所以，經典解釋者常常從政治角度進入經典的思想世界，而且，不同的解釋社群也常常在政治領域裡交鋒激辯。但從經典解釋與權力結構的互動來看，經典解釋常常受到權力的支配，因而使得同樣的經典文本，在政治脈絡中獲得不同的解釋，也對讀者產生不同的「意涵」（significance），[1]甚至在某些特定的歷史情境之中，經典文本也受到權力掌控者的誤讀、刪改或扭曲。

東亞儒家經典詮釋傳統之所以與政治權力以及權力結構的變動，互有千絲萬縷的、如毛細孔般的滲透關係，最主要原因乃在於傳統東亞的思想家不僅致力於解釋世界，更有心於改變世界，東亞儒家經典尤其以經世為其根本精神。因此，儒家經典之於東亞讀者，並不是一種對象性、客觀性的存在。[2]相反地，儒家經典對異代的解讀者敞開，邀請經典解讀

1 赫胥（Eric Donald Hirsch, Jr., 1928- ）區分「意義」（meaning）與「意涵」（significance），前者指作品文本所呈現之「意義」，後者指讀者身處不同時空情境而對作品所產生的不同的「意涵」。參考 E. D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967), 8.

2 例如陸象山（九淵，1139~1193）云：「儒者雖至於無聲、無臭、無方、無體，皆主於經世。」見〔宋〕陸九淵，《陸九淵集》（臺北：里仁書局，1981），卷 2，〈與王順伯〉，17。

臺灣大學學術期刊資料庫

者通過二十世紀法國哲學家梅洛龐蒂（Maurice Merleau-Ponty, 1908~1961）所謂解讀者所處的「存在結構」（existential structure），[3]而對經典提出新的解釋，創造經典文本的新意義。就這項事實而言，我們可以說，經典實有其「實存的」（existential）性質。在東亞史上，儒家經典詮釋必然與政治權力產生密切的互動關係，經典解讀者不僅透過經典而解釋世界，更有心於透過經典而改變世界。

本文第一節以東亞經典詮釋史所見解釋者與權力結構之互動的具體實例，討論經典詮釋與權力之間的複雜關係；第二節分析權力對經典解釋所產生之支配關係；第三節探討經典解釋者在政治脈絡中，引用經典文本以進諫權力掌控者，或解釋經典以因應政治之現實狀況；第四節提出一些結論性的看法。

二、東亞儒家經典詮釋與權力的支配

在東亞儒學史上，權力對經典解釋的支配，主要表現在兩個方面：

（一）權力使經典中的重要名詞獲得新解

《論語》是一部經由修身齊家以通往經世濟民為鵠的的經典，〈雍也・一〉子曰：「雍也可使南面」，其中「南面」一語，是一個極具指標意義的名詞。「南面」一詞指古代各級統治者臨民時面南而坐，因為古代建築坐北朝南，各級長官接見部屬必然朝南而坐，所以「南面」一詞既可指天子、諸侯，亦可指卿大夫，[4]甚至可指基層鄉、邑之地方長

3 參考 Maurice Merleau-Ponty, Colin Smith tr., *Phenomenology of Perception* (London: Routledge & Kegan Paul, 1962), xix, 87f, 158, 172, 448f.

4 王引之：「南面，有謂天子諸侯者，……有謂卿大夫者。」〔清〕王引之，《經義述聞》（臺北：廣文書局，1979），卷31，〈通說上〉，頁749，上半頁。但王引之批評包咸與皇侃解「南面」為「諸侯」之說，以及其他人解「南面」為「天子」之說，認為「身為布衣，安得僭儗於人君乎」，則可能是以他身處的大一統時代王權至高之概念，投射

臺灣大學學術期刊資料庫

官，[5]因此，歷代儒者如何解釋孔子所說「南面」一詞，常常可以反映他們受到權力中心支配的程度。[6]

西漢（206 B.C.~A.D. 8）末年，劉向（子政，77~6 B.C.）在《說苑．修文篇》說：「當孔子之時，上無明天子也。故言雍也，可使南面。南面者，天子也。」[7]以「天子」解孔子所說「南面」一詞，或較貼近先秦孔門師生對話時之語境。孔子有教無類，已寓蕩平階級之意，孔門四教特設政事乙科，孔子常勉勵弟子修德以取位，孔子議禮考文，作《春秋》而亂臣賊子懼，皆天子之事。其實，在秦漢大一統帝國形成之前，古代典籍屢見「南面」一詞，多具有天子之義。如《周易．說卦》：「聖人南面而聽天下，嚮明而治。」[8]及《莊子．至樂》：「雖南面王，樂不能過也。」[9]「南面」一詞均為天子之義。劉向身處西漢末年天子權威凌夷的時代，以「天子」解「南面」，或亦有其時代之投影在焉。洎乎東漢（25~220），包咸（子良，6 B.C.~A.D. 65）解「南面」云：「可使南面者，言任諸侯，可使治國政也。」[10]鄭玄（康成，127~200）注亦云：「言任諸侯之治。」[11]魏（220~265）何晏（平叔，？~245）及宋人邢昺（叔明，932~1010）均以諸侯解「南面」，[12]清儒淩廷堪（次仲，？~1809）

到先秦古典之上。

5 宮崎市定（1901~1995）云：「子曰く、雍なら地方長官がつとまる……」。見〔日〕宮崎市定，《論語の新研究》（東京：岩波書店，1975），214。

6 徐復觀（1903~1982）最早注意這個問題，但並未深入探討，參看徐復觀，〈國史中人君尊嚴問題的商討〉，收入氏著，《儒家政治思想與民主自由人權》（臺北：八十年代出版社，1979），162。

7 〔漢〕劉向，《說苑》，收入《四部叢刊．初編．子部》（臺北：臺灣商務印書館，1965景印宋刊本），卷19，頁92。

8 〔魏〕王弼注，〔唐〕孔穎達疏，《周易注疏》（臺北：藝文印書館，1955影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本），卷9，頁5，右半頁。

9 〔清〕郭慶藩集釋，王孝魚點校，《莊子集釋》（北京：中華書局，1982），第三冊，〈至樂第十八〉，619。

10 程樹德，《論語集釋》（北京：中華書局，1990），第二冊，362。

11 程樹德，《論語集釋》，第二冊，362。

12 〔魏〕何晏，《論語集解》，收入《四部叢刊．三編》（臺北：臺灣商務印書館，1975），

臺灣大學學術期刊資料庫

云：「南面指人君，亦兼卿大夫士言之，非春秋之諸侯及後世之帝王也。」[13]在《論語》詮釋史上，「南面」一詞從天子、諸侯，到卿大夫之解釋的變化，可以相當程度地反映歷代王朝政治權力對於經典解釋者，所造成的無形的心理壓力之一斑。民國程樹德（郁庭，1877~1944）云：

> 夫子議禮考文，作《春秋》，皆天子之事。其答顏子問為邦，兼有四代之制。蓋聖賢之學，必極之治國平天下。其不嫌於自任者，正其學之分內事也。夫子極許仲弓而云可使南面。而其辭隱，其義顯。包鄭均指諸侯，劉向則謂天子，說雖不同，要皆通也。近之儒者謂為卿大夫，不兼天子諸侯，證引雖博，未免淺測聖言。[14]

程樹德主張孔子所說「南面」應可兼指天子、諸侯，而批駁卿大夫之說，其說較為通達。

（二）權力對經典文本產生過濾作用

東亞政治權力支配經典研讀的另一個例子，是十六世紀日本皇室講讀《孟子》這部經典時所採取的避諱措施。日本皇室講官清原宣賢（1475~1550），於永正十三年（1516）十月十七日至永正十四年十月二十一日，在宮廷進講《孟子》時，就《孟子》書中批判王權的言論，眉批四條所謂「御讀禁忌」。[15]第一條是《孟子．公孫丑下．七》：「古者棺槨無度，中古棺七寸，槨稱之。自天子達於庶人，非直為觀美也，

卷3，〈雍也第六〉，頁21，下半頁，「子曰雍也可使南面，包曰可使南面者言任諸侯治」；〔魏〕何晏注，〔宋〕邢昺疏，《論語注疏》（臺北：藝文印書館，1955影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本），頁51，上半頁。

13 〔清〕淩廷堪著，彭林點校，《禮經釋例》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002），430。

14 程樹德，《論語集釋》，第二冊，362。

15 日本京都大學清家文庫現藏《永正鈔本宣賢自筆孟子》，共7卷，列為「國寶」，現已上網：http://edb.kulib.kyoto-u.ac.jp/exhibit/s130/s130cont.html。參考〔日〕井上順理，《本邦中世までにおける孟子受容史の研究》（東京：風間書房，1972），513。

臺灣學術期刊資料庫

然後盡於人心。」講官在「自天子」三字以朱筆於左側劃一直線，並於此行上部加眉批曰：「自天子三字御讀除之。」[16]又於此段經文之趙岐（邠卿，108？~210）註：「從天子至於庶人，厚薄皆然。但重累之數，牆翣之飾有異。」「從天子」左側加朱色直線，右側批曰：「禁中□（按：字跡不清，疑為「講」字）說不讀也。」[17]第二條是《孟子．滕文公上．二》：「吾嘗聞之矣：三年之喪，齊疏之服，飦粥之食，自天子達於庶人，三代共之。」句上眉批：「自天子三字御讀除之。」[18]第三條是《孟子．萬章上．六》：「昔者舜薦禹於天，十有七年；舜崩，三年之喪畢，禹避舜之子於陽城。」於「舜薦禹於天，十有七年；舜崩」句上加眉批曰：「崩：御讀避之，下放（倣）此。」[19]第四條是《孟子．萬章上．六》：「伊尹相湯以王於天下，湯崩，太丁未立，外丙二年，仲壬四年。」於「以王於天下，湯崩」句上加眉批曰：「崩：御讀除之。」[20]

在以上四個實例中，十六世紀日本宮廷講官清原宣賢小心翼翼地將《孟子》文本以及趙岐註中可能傷害天子權威的文字，均加眉批，註明宮中講讀時應跳過不必讀。這是政治權力在《孟子》這部經典於十六世紀的日本被閱讀時，發揮的過濾作用。

政治權力對經典所產生的過濾作用，可以再區分為柔性與剛性兩種類型：

1. 柔性的過濾

所謂「柔性的過濾」指歷代政治權力的掌握者透過科舉考試命題權，而導引考生思考某些經典中的命題，同時也對某些命題加以忽視。最可顯示這種柔性過濾作用的，是皇權高漲時期的明代（1368~1644）殿試出自《孟子》的試題。

16 《永正鈔本宣賢自筆孟子》，卷第4，頁11。
17 《永正鈔本宣賢自筆孟子》，卷第4，頁12。
18 《永正鈔本宣賢自筆孟子》，卷第5，頁3。
19 《永正鈔本宣賢自筆孟子》，卷第9，頁15。
20 《永正鈔本宣賢自筆孟子》，卷第9，頁16。

臺灣大學學術期刊資料庫

從臺北的國家圖書館所藏明代登科錄、會試錄、鄉試錄、武舉錄共六十六種資料來看，[21]有明一代，殿試及鄉試命題之出自《孟子》一書者共計四十六題，出自〈梁惠王〉篇者三題，出自〈公孫丑〉篇四題，〈滕文公〉篇七題，〈離婁〉篇六題，〈萬章〉篇十題，〈告子〉篇七題，〈盡心〉篇九題。我們細查這四十六題科考題目，多半屬於內聖範圍。例如，惠帝建文二年（1400）會試試題是「孔子之謂集大成。集大成也者，金聲而玉振之也。」[22]出自《孟子．萬章下．一》。孝宗弘治二年（1489）山東鄉試試題是「聞君行聖人之政，是亦聖人也」，[23]出自《孟子．滕文公上．四》。孝宗弘治十五年（1502）會試試題是「方里而井，井九百畝；其中為公田。八家皆私百畝，同養公田。公事畢，然後敢治私事。所以別野人也。」[24]出自《孟子．滕文公上．三》，其他試題均屬個人修養成聖成賢之文句。孟子政治思想中最堅持「人民主體性」的章節，在明代科考命題中完全被忽略。這種有意選擇的命題，雖未明白宣示，但是對於廣大的知識分子對《孟子》的閱讀的確具有柔性的導引作用。上文所說十六世紀日本宮廷講官在《孟子》文本上所加的「御讀禁忌」，也是一種「柔性的過濾」。

2. 剛性的過濾

政治權力對經典所進行的剛性的過濾，最具代表性的個案就是明太祖朱元璋（1368~1398 在位）在洪武二十七年（1394），命令大學士劉三吾（1312~1399）審查並刪削《孟子》書中所有詆毀君主之言論，編成

21 臺灣學生書局編輯部彙輯，《明代登科錄彙編》（臺北：臺灣學生書局，1969）。以下引用此書簡稱《彙編》。

22 〔明〕陳迪等編，《建文二年會試錄一卷殿試登科錄一卷》（明烏絲闌鈔本），收入《彙編》，第一冊，121。

23 〔明〕凌樞等編，《弘治二年山東鄉試錄一卷》（明弘治間刊本），收入《彙編》，第三冊，1361。

24 〔明〕吳寬等編，《弘治十五年會試錄一卷》（明弘治間刊本），收入《彙編》，第五冊，2229。

臺灣大學學術期刊資料庫

《孟子節文》，原版《孟子》則「課試不以命題，科舉不以取士」。[25]劉三吾奉朱元璋之命所刪《孟子》文本共八十五條，容肇祖（1897~1994）曾將被刪的八十五條內容分成十一類，涉及孟子所主張：（1）人民有尊貴的地位和權利；（2）人民對於暴君污吏的報復；（3）人民應有革命和反抗暴君的權利；（4）人民應有生存的權利；（5）統治者的壞話；（6）反對徵兵徵實同時並舉；（7）反對捐稅；（8）反對內戰；（9）官僚黑暗的政治；（10）行仁政救人民；（11）君主要負善良或敗壞風俗的責任等言論。[26]劉三吾在〈孟子節文題辭〉中強調，孟子的民本言論「在當時列國諸侯可也」，但是，在天下一統、皇權高漲的大明帝國則不能被容許。劉三吾說：

> 若夫天下一君，四海一國，人人同一尊君親上之心，學者或不得其扶持名教之本意，于所不當言、不當施者，概以言焉，概以施焉，則學非所學，而用非所用矣。[27]

誠如劉三吾所云，正是在「天下一君，四海一國」的權力結構之中，《孟子》這部經典中凡違反國君主體性的政治言論，都慘遭掌權者的刪除！

三、東亞儒家經典的政治性解讀

現在，我們討論東亞儒家經典詮釋與政治權力的另一種關係：經典

---

25 〔清〕全祖望，《鮚埼亭集》，收入《四部叢刊．正編》（臺北：臺灣商務印書館，1979景印上海涵芬樓刊本），卷35，〈辨錢尚書爭孟子事〉，頁370。引文見〔明〕劉三吾，〈孟子節文題辭〉，收入劉三吾輯，《孟子節文》（洪武二十七年〔1394〕年刊本），轉引自黃俊傑，《孟學思想史論（卷二）》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997），附錄，542。《孟子節文》共有三個刊本，均收藏於北京圖書館（新館）之善本書室，已由北京圖書館古籍出版編輯組整理，北京市書目文獻出版社 1988 年出版，列入《北京圖書館古籍珍本叢刊》之一。

26 容肇祖，〈明太祖的《孟子節文》〉，《讀書與出版》第2年第4期（1947，上海），18~21。

27 劉三吾，〈孟子節文題辭〉，轉引自黃俊傑，《孟學思想史論（卷二）》，附錄，542。

臺灣大學學術期刊資料庫

解讀者企圖以經典的內容引導當代政治權力的運作或走向。這種互動關係在東亞經典解釋史上較常見者，有以下兩種類型：

（一）經典解釋者在政治場合中引用經典以提出政治主張

在東亞各國歷史上，儒家經典從來不是象牙塔裡的高文典冊，而是與人民生活，特別是政治生活，密切相關的治世寶典。儒家經典中所承載的文化理想與歷代王朝的政治一直密切互動。[28]所以，東亞儒者常常從政治脈絡中引用儒家經典，以導引政治權力的走向，我們舉例加以闡釋。

西漢張禹（？~5 B.C.），熟治《易經》、《論語》，成帝（33~8 B.C. 在位）時出任丞相六年，告老家居之後，國家每有大政，必參與密勿。永始（16~13 B.C.）、元延（12~9 B.C.）之間，日蝕、地震頻仍，吏民多上書言災異之應，認為王莽（巨君，45 B.C.~A.D. 23）專政所致。皇帝親自詢問天變與吏民對王莽的批評，張禹自忖年老，子孫尚弱，恐招王氏之怨，他回答皇帝說：

> 春秋二百四十二年間，日蝕三十餘，地震五，或為諸侯相殺，或夷狄侵中國。災變之異，深遠難見，故聖人罕言命，不語怪神。性與天道，自子贛之屬不得聞，何況淺見鄙儒之所言！陛下宜修政事以善應之，與下同其福喜，此經義意也。新學小生，亂道誤人，宜無信用，以經術斷之。[29]

張禹在這一場高度政治性的對話中，引用《論語》「子罕言命」、「子不語怪力亂神」、「夫子之言性與天道，不可得而聞也」等三處經典文本，以間接迴護王莽，贏得王氏子弟好感，也為自己家族免禍。張禹可以說是在高度政治性的場合中引用《論語》以進行論述。

---

28 Frederick P. Brandauer and Chun-chieh Huang eds., *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China* (Seattle: University of Washington Press, 1994).

29 〔漢〕班固，《漢書》（北京：中華書局，2002），卷 81，〈匡張孔馬傳第五十一〉，3351。

臺灣大學學術期刊資料庫

唐代裴諝（字士明，生卒年不詳），為人寬厚和易，曾舒緩史思明（？~761）之殘殺宗室，亂平後而見重，於代宗（762~779 在位）時任河東租庸鹽鐵使，值關中地區旱災，代宗召見裴諝問當年稅金收入，裴諝引《孟子》中「王何必曰利，亦有仁義而已矣」的話，對曰：「理國者，仁義而已，何以利為？」拒絕回答皇帝所問稅收數目之問題，並建議皇帝要關心人民疾苦。皇帝深以為然，將裴諝提升為左司郎中。[30]

類似以上漢、唐兩代君臣對話場合中，引用儒家經典以支持或反駁某種政治命題或主張，可謂屢見不鮮，我們不必廣徵博引，但數千年來對儒家經典進行政治性的解讀，可以說是東亞歷史常見的現象。

（二）以當代政治觀點解讀經典

對儒家經典的第二類型的政治性解釋，則是將讀者的當代政治觀點「讀入」經典之中而別創新解。東亞儒者這種作為當代政治論述的經典解釋學，實有其源遠流長的歷史。孟子通《五經》，尤長於《詩》、《書》。孟子引用經典（尤其是《詩經》）常不受經典文本之羈絆，出入古典，使古為今用，滔滔雄辯，自成理路，用經而非墨守經義。[31]東漢趙岐註《孟子》，更以漢代大一統政治之觀點讀入《孟子》之中。《孟子．離婁下．十二》孟子曰：「大人者，不失其赤子之心者也。」趙岐註說：「大人謂君，國君視民當如赤子，不失其民心之謂也。」[32]在這一章的〈章旨〉中，趙岐進一步解釋說：「人之所愛，莫過赤子。視民則然，民懷之矣。大人之行不過是也。」[33]趙岐將孟子的「大人」解釋為國君，明顯與孟子所說「大人者，言不必信，行不必果，惟義所在」（《孟子．離婁下．十一》）有所出入。孟子所謂「大人」乃理想之人格，而趙氏

30 〔後晉〕劉昫，《舊唐書》（北京：中華書局，2002），卷 126，3567。

31 黃俊傑，〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉，《臺大歷史學報》28 期（2001，臺北），193~205；Chun-chieh Huang, "Mencius' Hermeneutics of Classics," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, vol. 1, no. 1 (2001, New York), 15-29.

32 《孟子》（四部叢刊初編縮本），卷 8，頁 65 上半頁。

33 《孟子》（四部叢刊初編縮本），卷 8，頁 65 上半頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

解孟子之「大人」為「國君」，顯然是一種過度政治性的解讀。

這種將當代政治之觀點帶入經典的讀經法，以宋代知識分子對孟子政治思想的爭辯最具代表性。十一世紀北宋王安石（介甫，1021~1086）在神宗熙寧二年（1069）至哲宗元祐元年（1086）間崇孟子，遂激起反對王安石新政的政敵，如司馬光（君實，1019~1086）對孟子之批判，也激起南宋余允文（見於 1163 年記載）、張栻（南軒，1133~1180）以及朱子起而為孟子辯護。兩宋知識分子對孟子政治思想的爭議，實有其政治之背景與脈絡。我過去已有所探討，[34]此處不贅。

站在當代政治之立場賦古典以新義，是東亞儒者一貫的讀經法，十八世紀日本古文辭學派儒者荻生徂徠（物茂卿，1666~1728）在思想史上有其代表性。荻生徂徠通過重新解釋《論語》而批判伊藤仁齋（維楨，1625~1705）的古學解釋，也解構朱子「理」學的思想世界。在荻生徂徠的《論語》學中，孔子的「道」是堯、舜、禹、湯、文、武、周公等七位政治領袖兼文化英雄所建構的「先王之道」；孔子畢生所企慕的「聖人」，也成為「法天」的「先王」；「聖人」是人間秩序的創建者，但是，「聖人」之「制作」禮義政刑等政治設施，卻有其天道的或宇宙論的根據。所謂「聖人之道」（也就是「先王之道」），主要載於《六經》之中，《六經》乃孔子所學習之經典，其位階在《論語》之上。[35]荻生徂徠也對孟子以「仁心」立「仁政」之說深為不滿，他批判孟子說：「僅以收民心，而未詳及民間之制度。」[36]荻生徂徠解釋《論語》中，強調

34 黃俊傑，〈宋儒對孟子政治思想的爭辯及其蘊涵的問題〉，《孟學思想史論（卷二）》，129~190。

35 〔日〕荻生徂徠，《論語徵》，收入〔日〕關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973），第 7 卷。參閱黃俊傑，〈作為政治論述的經典詮釋學：荻生徂徠〉，收入氏著，《德川日本《論語》詮釋史論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2006），145~178。

36 荻生徂徠，《孟子識》，收入《甘雨亭叢書》（日本天保間〔1830~1843〕板倉氏刊本），第四集，頁 11。

臺灣大學學術期刊資料庫

「以禮制心」，[37]並以「納身於禮」，[38]解釋孔子所說的「克己復禮」。

荻生徂徠對《論語》的解讀，固然有其反朱學與反仁齋學的思想內在因素，但更重要的是，因為徂徠站在十八世紀日本政經現實的基礎上解讀經典。徂徠在日本元祿九年（1696）獲將軍德川綱吉（1680~1709在位）寵臣柳澤吉保（1658~1714）之賞識，提拔為「十五人扶持」，[39]在享保十二年（1727）前後撰成《政談》一書，指出十八世紀日本一切政經現況之「問題的關鍵之處可以歸納為，整個社會的『旅宿境遇』和諸事沒有制度這兩點」。[40]徂徠從他身處的十八世紀日本政經現實狀況出發研讀儒家經典，強調「禮」、「法」等制度建構的必要性，拒絕像宋儒一樣地將倫理學建立在形上學之上，也使他的思想風格近於荀學而遠於孟學。

現在，我們再問：為什麼東亞儒者常從相對於「社會的自我」或「倫理的自我」而言的「政治的自我」之立場解讀經典？

這個問題可以從東亞政治傳統與儒家經典思想內容兩個角度試探。首先，東亞政治傳統以國君為主體，政治一元論的格局自秦漢之後，就成為中、日、韓各國之政治現實，東亞儒者大多有其官職，他們誦讀經典之際，心中念茲在茲者莫非治國平天下之宏謀。其次，儒家經典固然強調內聖修為，但不遺外王事業，孔子就以「孝友於兄弟」為「為政」之一端。所以，東亞儒者常常以他們「政治的自我」優入聖域，重構經典的思想世界。

從這個角度來看，我們就可以理解何以許多生於大一統王權之下的儒家知識分子，與孟子遭遇時為之驚慌失神、手足無措。北宋儒者張九成（1092~1159）讀《孟子．梁惠王下．八》「聞誅一夫紂」章時的緊張

37 荻生徂徠，《論語徵》，辛卷，304。

38 荻生徂徠：《論語徵》，己卷，236。

39 「十五人扶持」為位階不高的官職，十七世紀德川初期，有武士或儒官之後即有此一職稱。

40 荻生徂徠著，龔穎譯，《政談》（北京：中央編譯出版社，2004），229。所謂「旅宿境遇」，意指百姓遷徙不定，戶籍制度未能落實。

臺灣大學學術期刊資料庫

之情，最為傳神，他說：

> 余讀此章，誦孟子之對，毛髮森聳，何其勁厲如此哉？及思子貢之說曰：「紂之不善，不如是之甚也。是以君子惡居下流，天下之惡皆歸焉。」何其忠恕若此哉？夫孔門之恕紂如此，而孟子直以一夫名之，不復以君臣論，其可怪也。[41]

張九成對於《孟子》是否可稱為「聖賢之書」，深致詰疑，他又說：

> 余讀聖賢之書，無不一一合於心。獨於此而慘慄，若以為不當為者。余一介鄙夫，豈能望武王、周公、孔子、中庸之道萬分之一乎？而獨如此，何哉？然而有子貢之說為之據，而孔子又無誅一夫之說。此余所以不敢決是非，俟世之有道君子為之開警也。[42]

張九成的疑惑，也正是許多生於王權高漲的政治現實之下的日本與朝鮮儒者的困惑。舉例言之，朝鮮儒者申教善（初名述善，字祖卿，號湔泉，1786~1858）讀《孟子》時，也提出類似的問題：

> 問：齊宣王之以湯放桀、武王伐紂謂臣弒其君者，其非歟？孟子以聞誅一夫紂為對，得無過歟？紂雖殘賊，曾為萬乘之主，則謂之一夫而加誅焉，得無迫切歟？[43]

申教善與張九成的問題，都源自於《孟子》這部經典與讀經者所處時代的「歷史的斷裂」：經典解釋者生於政治權力一元化的時代，不能理解生於政治權力多元時代的孟子的政治言論。因此之故，後世的經典解讀者就賦古典以新義，企圖癒合他們與經典的距離，例如申教善就將孟子所說的「天道」別創新解，以回應他自己的設問，他說：

> 愚謂王道即堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、孟相傳之道，由

41 〔宋〕張九成，《孟子傳》，收入《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983），第 196 冊，卷 4，271。

42 張九成，《孟子傳》，卷 4，272。

43 〔韓〕신교선（申教善），《독맹정훈》（《讀孟庭訓》），收入《한국경학자료집성》（《韓國經學資料集成》）（首爾：成均館大學大東文化研究院，1988），第 45 冊，孟子十一，62~63。

臺灣華學術期刊資料庫

> 周公而上，上而為君，由孔子而下，下而為臣，固家家可得而行矣。湯武適遭桀紂，故不幸而有征誅之事，若生堯舜之時，則豈將左洞庭右彭蠡而悍然有不服之心耶？枉其九官羣後之列，濟濟而和可知矣，如此則人人為湯武，又何不可之有？此說深切著明，令人三復興歎，茅塞頓開耳！[44]

申教善企圖以「道」的普遍性，瓦解「道」被統治者壟斷的政治現象，以拉近《孟子》與他的時代的差距。

四、結論

本文以東亞儒家經典詮釋史所見實例為基礎，分析經典詮釋與政治權力之間的複雜關係。本文指出，儒家經典皆以平治天下為其鵠的，有其強烈的經世取向；而歷代東亞儒者大多同時身兼儒者與官員的雙重身分，他們在王權至上的東亞各國權力網絡之中，「政治的自我」特別彰顯，他們的經典詮釋事業遂不能免於權力巨靈的糾葛。

東亞儒家經典詮釋與政治權力之關係有三層：第一，兩者之間因為經典之經世內容與解經者之政治關懷而具有不可分割性，經典解釋者的讀經解經事業常與他們的政治事業合而為一。第二，經典解釋與政治權力又有高度緊張的競爭關係。東亞各國儒家經典解釋者固然常常引經以明志，甚至想透過經典詮釋而引導當代政治的走向。但是，較常見的情況則是儒家經典解釋者在政治權力的壓力之下，對於經典中的特定文本，如「南面」一詞，或民本位的政治思想，必須另創新解，以因應權力主宰之現實狀況。這種權力支配經典解釋的情況之所以成為東亞歷史的常態，乃是因為儒家經典所記載的是一套價值理念，具有理想性與長遠性，但是歷代政治權力則具有現實性與短期性，所以後者在相對短時程內可以支配前者，但在數千年東亞歷史的長流中終不能完全泯滅經典

44 申教善，《讀孟庭訓》，63~64。

臺灣大學學術期刊資料庫

的價值。這就是為什麼明末大儒王夫之（船山，1619~1692）說「儒者之統」與「帝王之統」雖歧而為二，但「儒者之統」終亙天垂地而不亡，[45] 在歷史的長流中，召喚異代的知音起而與經典對話，出新解於陳編。因此，經典解釋與政治權力之間的第三種關係，就是解釋者致力於在經典文本與現實權力之間，維持某種平衡關係，以減低兩者之間的衝突。

（責任編輯：施純純　校對：許敬敬　蔡至哲）

45 〔清〕王夫之，《讀通鑑論》（臺北：河洛圖書，1976），卷 15，〈宋文帝〉，497。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

《孟子》，《四部叢刊．初編》。
〔漢〕班固，《漢書》。北京：中華書局，2002。
〔漢〕劉向，《說苑》，收入《四部叢刊．初編．子部》。臺北：臺灣商務印書館，1965景印宋刊本。
〔魏〕王弼注，〔唐〕孔穎達疏，《周易注疏》。臺北：藝文印書館，1955 影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本。
〔魏〕何晏，《論語集解》，收入《四部叢刊．三編》。臺北：臺灣商務印書館，1975。
〔魏〕何晏注，〔宋〕邢昺疏，《論語注疏》。臺北：藝文印書館，1955 影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本。
〔後晉〕劉昫，《舊唐書》。北京：中華書局，2002。
〔宋〕張九成，《孟子傳》，收入《文淵閣四庫全書》。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕陸九淵，〈與王順伯〉，《陸九淵集》。臺北：里仁書局，1981。
〔明〕吳寬等編，《弘治十五年會試錄一卷》，收入臺灣學生書局編輯部彙輯，《明代登科錄彙編》，第五冊。臺北：臺灣學生書局，1969 景印明弘治間刊本。
〔明〕凌樞等編，《弘治二年山東鄉試錄一卷》，收入臺灣學生書局編輯部彙輯，《明代登科錄彙編》，第三冊。臺北：臺灣學生書局，1969 景印明弘治間刊本。
〔明〕陳迪等編，《建文二年會試錄一卷殿試登科錄一卷》，收入臺灣學生書局編輯部彙輯，《明代登科錄彙編》，第一冊。臺北：臺灣學生書局，1969 景印明烏絲闌鈔本。
〔明〕劉三吾，〈孟子節文題辭〉，轉引自黃俊傑，《孟學思想史論（卷二）》。臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997。
〔明〕劉三吾輯，《孟子節文》，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊．經部》。北京：書目文獻出版社，1988 景印洪武二十七年刊本。
〔清〕王夫之，《讀通鑑論》。臺北：河洛圖書，1976。
〔清〕王引之，《經義述聞》。臺北：廣文書局，1979。
〔清〕全祖望，《鮚埼亭集》，收入《四部叢刊．正編》。臺北：臺灣商務印書館，1979景印上海涵芬樓刊本。
〔清〕郭慶藩集釋，王孝魚點校，《莊子集釋》。北京：中華書局，1982。
〔清〕淩廷堪著，彭林點校，《禮經釋例》。臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002。
程樹德，《論語集釋》。北京：中華書局，1990。
〔日〕京都大學清家文庫現藏《永正鈔本宣賢自筆孟子》。
〔日〕荻生徂徠，《孟子識》，收入《甘雨亭叢書》，日本天保間（1830~1843）板倉氏刊

臺灣大學學術期刊資料庫

本。
〔日〕荻生徂徠，《論語徵》，收入〔日〕關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》。東京：鳳出版，1973。
〔日〕荻生徂徠著，龔穎譯，《政談》。北京：中央編譯出版社，2004。
〔韓〕신교선（申教善），《독맹정훈》（《讀孟庭訓》），收入《한국경학자료집성》（《韓國經學資料集成》）。首爾：成均館大學大東文化研究院，1988。

二、近人論著

容肇祖，〈明太祖的《孟子節文》〉，《讀書與出版》，第 2 年第 4 期，1947，上海。
徐復觀，〈國史中人君尊嚴問題的商討〉，收入氏著，《儒家政治思想與民主自由人權》。臺北：八十年代出版社，1979。
黃俊傑，《孟學思想史論》，卷 2。臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997。
黃俊傑，〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉，《臺大歷史學報》，28 期，2001，臺北。
黃俊傑，〈作為政治論述的經典詮釋學：荻生徂徠〉，收入氏著，《德川日本《論語》詮釋史論》。臺北：國立臺灣大學出版中心，2006。
〔日〕井上順理，《本邦中世までにおける孟子受容史の研究》。東京：風間書房，1972。
〔日〕宮崎市定，《論語の新研究》。東京：岩波書店，1975。
Brandauer, Frederick P., and Chun-chieh Huang, eds. *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China*. Seattle: University of Washington Press, 1994.
Hirsch, E. D. Jr., *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1967.
Huang, Chun-chieh. "Mencius' Hermeneutics of Classics." *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. vol.1, no.1. 2001, New York.
Merleau-Ponty, Maurice, Colin Smith, tran. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge & Kegan Paul, 1962.

臺灣大學學術期刊資料庫

On the Relationship between Interpretations of Confucian Classics and Political Power in East Asia: An Inquiry Focusing upon the *Analects* and *Mencius*

Huang, Chun-chieh*

Abstract

This article focuses on the complex relationship existing between interpretation of Confucian classics and political power in China, Japan, and Korea. A wide range of materials is contained for discussion, namely, East Asian scholars' commentaries on the *Analects* (《論語》) and *Mencius* (《孟子》), questions extracted from the *Book of Mencius* in the civil-service examinations in the Ming (1368-1644) China, reminders which a Tokugawa Japanese scholar marked on *Mencius* against imperial reading, and quotations from Confucian classics appearing in the dialogues between emperors and courtiers in the Han (206 B.C.-A.D. 220) and Tang (618-907) dynasty.

It is pointed out that the dual role played by the East Asian interpreters – as Confucians and as administrators– had closely connected the interpretation of classics to political power. Briefly speaking, three forms of relationship are observed: inseparability, competition, and the balance to be struck between the interpretation of classics and political power.

To sum up, the East Asian Confucians read and understood the classics through their own "existential structures," at the same time endowing the classics with new "existential" content; they were not just playing "intellectual games."

Keywords: East Asia, Confucianism, Hermeneutics, Political Power, *Analects*, *Mencius*.

* Distinguished Professor, Department of History, National Taiwan University; Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.

臺灣大學學術期刊資料庫