臺大歷史學報第27期
2001年6月，頁83~124
BIBLID1012-8514(2001)27p.83~124

# 朱子對《論語．顏淵》「克己復禮」章的詮釋及其爭議

張崑將*

## 提　要

本文主旨在於論証：朱子詮釋《論語》「克己復禮」章的整體涵義，以及後儒批判朱子學時所提出的解經原則，並分析他們按照各自提出的解經方法，必然誤解朱子對此章的解釋，故皆無法進入朱子學的詮釋之環，而且在他們企圖瓦解朱子學詮釋典範所提出的解經原則後，仍然無法解決經典解釋的歧異性。因此，本文第二節首先闡釋朱子「克己」、「復禮」、「為仁」的三個關鍵思想內涵，認為除了從《論語集注》了解此章意涵外，尚須從朱子相關解釋此章之著作來掌握朱子對此章的整體思想，方不致誤解朱子的關鍵思想。本文第三節舉出中日三位儒者作為批判朱子思想的代表人物，如清儒戴震，以及日本德川時代古學派儒者荻生徂徠、懷德堂的考證學者中井履軒等三位儒者對朱子的批判與誤解。三位後儒均認為朱子解經時，違背了使用「語言」的原則，一是以戴震為代表，認為朱子解經違背「援佛老之言而為儒家之言的忌諱」，以致讓儒與釋老不可分別。其二是認為朱子解經違背「歷史語言的脈絡性」之解經原則，此又可分違背「孔子時代的語言脈絡」與違背「六經時代的語言脈絡」。履軒代表前者，後者以徂徠為代表。本文結論，認為批判者必須能進入解經者的詮釋之環，而不只是提出解經原則來侷限解經者的自由，反而易流於「以其所知而害其所不知也」之病。

關鍵詞：克己復禮　語言脈絡　解經原則　戴震　中井履軒　荻生徂徠

* 作者係臺灣大學歷史學研究所博士候選人，兼任講師。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言
二、朱子對「克己復禮」章的詮釋
三、後儒的批判——朱子解經方法之問題
四、結論

## 一、前言

朱子（元晦，1130~1200）對《論語》「克己復禮」章的詮釋，不僅在明清思想家之間掀起莫大波瀾，諸家解釋亦勝義紛披，新說繼起。[1]宋代與朱子同時學者，對此章亦用功甚深，如張南軒（敬夫，1133~1180）有〈克己齋銘〉、呂大臨（與叔，983~1029）有〈克己銘〉，但朱子皆不滿其解釋，分別在《或問》以及《語類》中加以批判。清代考據學者尤不滿朱注，攻擊不遺餘力，誠如程樹德（1877~1944）云：「此章為漢學、宋學之爭點。」[2]反程朱之學者解此章時，除批駁朱子以「理」之概念解經之外，均一致批判朱子兩訓「己」字前後不一貫。[3]不僅如此，「克己復禮」章之詮釋問題亦引起現代學者之論爭，可謂現代版漢宋之

1 日本學者溝口雄三先生已指出，自從朱子將「克己」解釋為克去「己身之私欲」以後，引起明、清兩代儒者的批判，如明末陽明學者鄒守益（1491~1562）、王龍溪（1498~1583）、羅近溪（1515~1588）以及從清初的顏元（習齋，1635~1704）、李塨（恕谷，1659~1733）、戴震（東原，1723~1777），對朱子的「克己復禮」的解釋，均有強烈的批判。藉由此章各儒解釋的變化，很能具體而微地顯示明、清思想史的轉折。參見溝口雄三，〈清代前葉における新しい理觀の確立——克己復禮解の展開からみて〉，《中國前近代思想の曲折と展開》（東京：東京大學出版會，1980），283~331。

2 程樹德，《論語集釋》（北京：中華書局，1990），818。

3 大抵考證學之清儒，均反對朱子兩解「己」字，如阮元認為此章應解為「自己之己」與下文「為仁由己」應相同，反對朱子解「克己」之「己」字為「私欲」。（《揅經世集・論語孟子仁說》）；又如陳澧《東塾讀書記》亦「未安」於朱子之解為「勝私欲」，而不如馬融注解「克己」為「約身」。以上所引，均參程樹德，《論語集釋》，818。

臺灣大學學術期刊資料庫

爭的餘波。[4]本文不擬評斷漢宋之爭的是非，僅著重解決朱子在詮釋此章的整體意涵，以及後儒提出解經原則以批判朱子。在以下兩節中，首先闡釋朱子「克己」、「復禮」、「為仁」的三個關鍵思想內涵，由於朱子在《集注》中簡略註解，而《朱子語類》中有許多朱子與門人問難以及辨析「克己復禮」章的解說，因此僅從《集注》看朱子之解釋，必不能完全掌握朱子詮釋此章背後的深邃思想，由於後儒批判朱子之解「克己復禮」章時，已先判明朱子違背了一些「語言原則」的解經方法，故不免忽略朱子對此章的縝密思想，產生一些誤解進而批判朱子，有失公允。其次，第三節舉出中日三位儒者作為批判朱子思想的代表人物，如清儒戴震（東原，1723~1777），以及日本德川時代（1600~1868）古學派儒者荻生徂徠（茂卿，1666~1728）、懷德堂傾向考證的學者中井履軒（積德，1732~1817）等三位儒者對朱子的批判。三位後儒均認為朱子解經時，違背了一些使用「語言」的原則，我將他們的批評分為兩類：其一是違背了「不可引用佛老之言而成為儒家之言」的解經原則，以致模糊了儒釋分界，此以戴震為代表。其二是違背「歷史語言的脈絡性」之解經原則，此又可分違背「孔子時代的語言脈絡」與違背「六經時代

4 1991 年 12 月起，香港《二十一世紀》雜誌，出現了何炳棣之文章〈「克己復禮」真詮〉，批判杜維明對《論語》「克己復禮」之「克己」解釋，只強調禮的積極意義而忽略禮的消極意義，違反孔子「克」的真意（《二十一世紀》第 8 期，1991 年 12 月）。劉述先先生則撰〈從方法論的角度論何炳棣教授對「克」的解釋〉（《二十一世紀》第 9 期，1992 年 2 月）回應何氏，批駁何氏引《左傳・昭公 12 年》載孔子之語：「克己復禮，仁也」之解的不當。於是又引起何氏為文〈答劉述先教授——再論「克己復禮」的詮釋〉（同刊，第 10 期，1992 年 4 月），並於次期（第 11 期 6 月）發表〈原禮〉考證「禮」有從最初的宗教、倫理層面，到制度、文物層面，至理論、意識型態等三層面的演變，補充說明其立場。劉氏亦於同期（第 11 期 6 月）另撰〈再談「克己復禮」真詮—答何炳棣教授〉一文回應。接著 12 期（1992 年 8 月）出現唐宋社會史專家孫國棟教授的文章〈「克己復禮為仁」爭議平議〉支持劉氏批判何氏。最後 13 期（1992 年 12 月）何氏又寫〈答孫國棟教授「克己復禮為仁」爭議平議〉一文回應孫氏，提出了「仁」、「禮」關係的整體與部分關係，並認為在《論語》中「部分之禮」有時高於「整體之仁」（頁 132）。總計此次有關《論語》「克己復禮」章長達一年的詮釋論爭，可謂漢宋之爭的現代翻版，綜而言之，雙方論戰始終未達成任何共識，殊為可惜，但雙方因論戰而發掘出對此章更豐富的詮釋意涵則極具學術價值。

臺灣大學學術期刊資料庫

的語言脈絡」。履軒代表前者，後者以徂徠為代表。筆者並分析三者在「克己復禮」章的詮釋中，均可看到他們運用彼此的解經原則來批判朱子，並說明他們抱持各自的解經方法所各自詮釋出的「克己復禮」章之思想，必然與朱子思想歧出或產生誤解，從而一窺三者之思想特色。最後在結論中針對經典詮釋的「解經原則」之問題提出看法，指出三者雖企圖瓦解朱子的解經典範，提出各自不可逾越的「解經原則」，但對於經典的原義仍然是各說各話，莫衷一是，透露出經典解釋的多元性與歧異性的問題仍然存在。筆者認為批判者必須進入解經者的詮釋之環，才能入室操戈，切中要害，否則易流於「以其所知而害其所不知」之病。

## 二、朱子對「克己復禮」章的詮釋

朱子四十三歲作〈克齋記〉，係為會稽石子重而作，此文首揭：「性情之德無所不備，而一言足以盡其妙，曰『仁』而已。所以求仁者蓋亦多術，而一言足以舉其要，曰『克己復禮』而已。」[5]由此可知朱子對「克己復禮」章論仁的重視，認為此章可作為求仁者的總綱領。比較〈克齋記〉與朱子四十八歲所完成的《論語集注》，可以顯見〈克齋記〉已是「克己復禮」章解釋的雛形。《論語．顏淵》篇的「克己復禮」章云：

> 顏淵問仁，子曰：「克己復禮為仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵問：「請問其目。」曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語。」

朱子之解「克己復禮」章如下：

> 仁者，本心之全德。克，勝也。己，謂身之私欲也。復，反也。禮者，天理之節文也。為仁者，所以全其心之德也。蓋心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲。故為仁者必有以勝私欲而復於禮，

5 朱子，〈克齋記〉，收入《朱熹集》第七冊（成都：四川教育出版社，1996），卷七十七，頁4034。

臺灣大學學術期刊資料庫

則事皆天理，而本心之德復全於我矣。歸，猶與也。又言一日克己復禮，則天下之人皆與其仁，極言其效之甚速而至大也。又言為仁由己而非他人所能預，又見其機之在我而無難也。日日克之，不以為難，則私欲淨盡，天理流行，而仁不可勝用矣。程子曰：「非禮處便是私意。既是私意，如何得仁？須是克盡己私，皆歸於禮，方始得仁。」又曰：「克己復禮，則事事皆仁，故曰天下歸仁。」謝氏曰：「克己須從性偏難克處克將去。」

一般批判朱子解此章時，皆注意到「己」字兩訓之問題，卻忽略「復禮」工夫比「克己」工夫為重，以及「仁」字亦有「就事上言」、「就心上言」以及「專言」、「偏言」和「心之德」、「愛之理」之相對解釋。綜上所引，朱子之解釋至少有三項關鍵思想亟待釐清：

（一）「己」一字兩訓及「克己」的意涵。

（二）「復禮」之詮釋意涵。

（三）「為仁」的相對概念。

以下以三小節分析上述朱子對此章之詮釋意涵。

## （一）「己」一字兩訓及「克己」的意涵

朱子將「克己復禮為仁」的「己」字，訓為「身之私欲」；將「為仁由己」訓為「在我」，造成後儒反覆爭議。那麼朱子解此章如何詮釋此兩「己」並不使之矛盾，乃是了解朱子此章意涵的最大關鍵，戴震反對前項「私欲」之「欲」，中井履軒區別「私」與「私欲」之不同，其間存在對朱子解釋的諸多誤解，有關後儒對於朱子解釋的誤解批判，將詳析於下節，現分析朱子解此章之真正涵義。

毛奇齡（大可，1623~1716）《四書改錯》最能注意到此章「己」字詮釋的歷史演變，他從馬融（季長，79~166）、揚雄（子雲，53B.C~A.D18）到程朱對於「己」的不同解釋，如是批判程朱：[6]

馬融以約身為克己，從來說如此。惟劉炫曰：「克者，勝也。」此

6 毛奇齡，《四書改錯》，收入《西河合集》（臺北：國家圖書館 1996 年據嘉慶辛未年（16 年）學圃重刊本製作微捲資料），卷 18，頁 7。

臺灣大學學術期刊資料庫

本揚子雲「勝己之私之謂克」語，然己不是私，必從「己」字下添「之私」二字，原是不安。至程朱直以己為私，稱曰「己私」，致朱注謂「身之私欲」，別以「己」上添「身」字，而專以「己」字屬私欲。於是宋後字書皆注「己」作「私」，引《論語》「克己復禮」為證，則誣甚矣。毋論字義無此，即以本文言，現有「為仁由己」己字在下，而一作「身」解，一作「私」解，其可通乎?

毛氏質疑朱子此章兩解「己」字，一作「身」，一作「私」是不通的解法，他慧眼洞燭「己」字詮釋的問題，看出揚雄《法言》釋「克己」為「勝己之私」，加一「之」字於「己」與「私」之間，證明「私」被「己」所含蓋，「己」與「私」乃是整體對部分之概念與關係。此種概念到了程氏，以「己」為「私」，「己私」連稱，則泯去「己」之整體概念，而使「私」一躍而與「己」同等概念，從而取得相同意涵的地位，並且滲入「克盡私欲」之語，於是「私」與「欲」變成糾纏不清的概念。

總之，「克己」在唐以前古注何晏（平叔，190~249）《集解》引馬融之說，以及皇侃（488~545）《疏》均釋「克己」為「約身」，但揚雄《法言》已訓「勝己之私之謂克」，對程朱的解釋頗有影響。「約身」與「勝己」之別，前者係以外在制約的禮使自己達到符合禮的規範，後者偏重內在克省工夫。唯朱子釋「己」為「身之私欲」，在揚雄解釋的基礎上添加「身」與「欲」字，可謂照顧到上述兩項二層工夫，強化了「己」之意涵和範疇，這是一個「特解」（用程朱之語，則是「專言」），「己」成為專指「身體上的私欲」，可謂「形軀意義」的「己」，若尋程子「己私」的等同概念而言，朱子此「私」即是此項形軀意義下的「己」，而非「欲」，但其之所以在揚雄基礎上特加上「欲」字，則到底朱子要克的對象是「私」或是「欲」？「私欲」並說的具體指涉何在? 頗為費解，不僅《集注》未詳言，《語類》、《或問》亦頗模糊。由於後儒戴震批判朱子加一贅文「欲」，主張應克去「私」而非「欲」，因此必得釐清朱子的「私」與「欲」之概念，方可掌握朱子之思想，進而澄清後儒的誤解批判。

那麼，朱子的「私」之概念是什麼? 朱子在《語類》中與學生有如

臺灣大學學術期刊資料庫

下的問答：[7]

> 「克己之私有三：氣稟、耳目口鼻之欲，及人我是也。不知哪個是夫子所指者？」曰：「三者皆在裡。然非禮勿視聽言動，則耳目口鼻之欲較多。」

可見克己之「私」有此三意涵。所謂「人我」乃是個體相對於外在環境的「私」而言，顯然是一種外顯的相對意義下之「私」。至於所謂「氣稟之私」頗堪玩味，由於《語類．顏淵〉篇未說明、《或問》也無解，但「氣稟之私」即是《語類》解〈中庸章句序〉中的「形氣之私」而言，朱子在《中庸》章句序中，論及「人心」及「道心」之異時說：「以其或生於形氣之私，或原於性命之正。」《語類》中解釋「形氣之私」曰：「如飢飽寒煖之類，皆生於吾身血氣形體，而他人無與，所謂私也。亦未能便是不好，但不可一向徇之耳。」[8]因此，「私」的形軀意義甚明，之所以「未能便是不好」或「非皆不善」，乃因此血氣形體為吾人藉以必備之客觀意義的身軀。但此項人人必備之形軀意義的「私」為何又要克去呢？此間必要辨明，否則容易形成誤解，朱子接著曰：[9]

> 形氣非皆不善，只是靠不得。季通云：「形氣亦皆有善」，不知形氣之有善，皆自道心出。由道心，則形氣善；不由道心，一付於形氣，則為惡。

《語類》卷4亦稱：[10]

> 性便是理。人之所以有善有不善，只緣氣質之稟各有清濁。

據此可知，朱子認為道德的善惡，不由氣稟之清濁來決定，係由是否以道心為主來決定，故他所要克的「氣稟」指的是不以道心主宰的「靠不得」或「濁」的形氣，至於以道心為主宰的形氣或「氣稟之清」也可以是一種「善」，即不在朱子「克」的範圍之內，辨別此「善的形氣」與

---

7 《朱子語類》，卷 41，頁 1044。

8 《朱子語類》，卷 62，頁 1486。

9 《朱子語類》，卷 62，頁 1468。

10 《朱子語類》，卷4，頁68。

臺灣大學學術期刊資料庫

「惡（或「濁」）的形氣」相當重要，亦有助於了解朱子「欲」的概念。第三種朱子要克去之「私」，是一種身體上的耳目口鼻之欲為主，所以論「克己之私」必涵蓋「欲」而言。其實上述三種「私」，是同一概念的三種陳述，耳目口鼻之欲即是一種不由道心主宰之「靠不得」的「形氣之私」發展下的結果，此種「私」常與「私欲」、「私意」並說來陳述，[11]所謂「己者，人欲之私也；禮者，天理之公也。」[12]朱子大部分以天理、人欲對言，指的即是此種「私欲」，當然還有一種以道心為主宰的耳目口鼻之欲即是屬於「善的形氣」之「私」，即不在朱子克的範圍之內。再者，要克去己「私」，必得由自己本身做起，以免落在「人我」相對的外在環境制約，朱子不是反對這種由外的克制工夫，這種工夫誠如他批判呂與叔〈克己銘〉所云：「只是克物，非克己」。[13]但必須注意，上述所陳述的三種「私」，並不包括以道心為主宰的「形氣之有善」之「私」，這種「私」可理解為客觀意義的形軀之「私」，即只要是人，就普遍具備此形軀之「私」，以後戴震無法理出朱子「私」尚有這層不可克的客觀意義的「私」，以致形成誤解。由於有此客觀意義的「私」，因此朱子的「欲」概念，我們也必須爬梳清楚。

---

11 在《語類》中朱子有時會用「克去私意」或「克去己私」而不用「克去私欲」，如《語類》卷第6：「告顏子以『克己復禮』，克去己私以復於禮，自然都是這意思。」以及卷第26曰：「纔有私意，便間斷了，所以要『克己復禮』，便是要克盡私意。」卷第37載：「或問：仁者不憂 ，但不憂，似亦未是仁 。」曰：「今人學問百種，只是要克己復禮，若能克去私意，日間純是天理，自無所憂，如何不是仁。」等均是未言「私欲」，而或言「己私」或言「私意」，但《語類》中「私欲」用詞仍多於「己私」或「私意」，所以朱子言此章之解，雖扣緊「私欲」而言，但也包含「私意」。但仍需強調的是：在朱子用語中，其實「私欲」與「私意」仍有不同，朱子在《中庸章句》解釋「尊德性」、「道問學」時說：「不以一毫之私意自蔽，不以一毫之私欲自累。」《語類》中弟子即問：「如何是私意？如何是私欲？」朱子的回答是：「私意是心中發出來要去做底。今人說人有意智，但看此『意』字，便見得是小，所以不廣大。私欲是耳目鼻口之欲，今纔有欲，則昏濁沉墜，即不高明矣。某解此處，下這般字義，極費心思。」《語類》，卷64，頁1585~1586。

12 朱熹，《四書或問》下冊（京都：中文出版社，1998），425。

13 《朱子語類》，卷23，頁1067。

臺灣大學學術期刊資料庫

細審《朱子語類》中的「欲」之概念，即如前文所言已涵蓋在「私」概念下之「耳目口鼻之欲」。[14]但論「欲」之概念，尚得把「不欲」（或「無欲」）以及「適體得中之欲」作為參照考量，以免誤解朱子連適體得中的「欲」都要克去。朱子「欲」之概念乃出於「情」，而「情」又非皆惡，[15]「情」既有善惡，則「欲」自也有「好的」也有「不好的」，朱子最常以水喻人性，他說：[16]

> 欲是情發出來底。心如水，性猶水之靜，情則水之流，欲則水之波瀾。但波瀾有好底，有不好底。欲之好底，如『我欲仁』之類；不好底則一向奔馳出去，若波濤翻浪。大段不好底欲則滅卻天理，如水之壅決，無所不害。

這段話明白指出，「欲」尚有好的「欲」，即符合天理的「欲」，吾人可將之稱為「適體得中的欲」或「中節之欲」，既不太過，也不能不及，由此章朱子扣緊顏淵行徑中「不遷怒」、「不貳過」、「樂在其中」的喜怒哀樂等適體得中的情境下的解釋可知，[17]又朱子釋《中庸》「喜怒哀樂未發之謂中」：「中庸之中，本是無過與不及之中，大旨在時中上」、「中庸之中是兼而中節，無過不及者得名。」[18]「太過的欲」指涉的對象，當然是一般人，而「不及的欲」（或「無欲」）之指涉對象即針對佛老（尤其佛氏）。職是，「欲」可分為三個概念，一是「太過之欲」，朱子最主要克的「欲」即是此種；一是不及的「不欲」或「無欲」，這是對佛氏而言；另一是適體得中的「欲」。質言之，朱子所反對的是「太

---

14 如朱子於〈克齋記〉所云：「……然人有是身，則有耳、目、口、四肢之欲，而或不能無害夫仁。」前引書，頁4034。

15 《朱子語類》卷5中論「情」亦有善惡，非只有「惡」，載曰：「性才發，便是情。情有善惡，性則全善」，頁90。

16 《朱子語類》，卷5，頁93~94。

17 如朱子曰：「顏子只是得孔子說『克己復禮』，終身受用只是這四個字。『不違仁』，也只是這個；『不遷怒，不貳過』，也只是這個；『不改其樂』，也只是這個。『克己復禮』，到得人欲盡，天理明，無些渣滓，一齊透徹，日用之間，都是這個道理。」《朱子語類》，卷30，頁768。

18 《朱子語類》，卷62，頁1480。

臺灣大學學術期刊資料庫

過的人欲」或「不及的不欲或無欲」，此太過與不及的「欲」均是違背天理的「欲」。至於適體得中的「欲」，是一種人人皆必須有且具普遍性的天理之「欲」，此猶如客觀形氣意義下的「私」一樣具有普遍性，絕無克去的道理，如《語類》曰：「人心是此身有知覺，有嗜欲者，如所謂『我欲仁』、『從心所欲』、『性之欲也，感於物而動』，此豈能無！但為物誘而至於陷溺，則為害爾。」[19]又如朱子常說「飲食者，天理也；要求美味，人欲也」、「有天理自然之安，無人欲陷溺之危」，[20]這種「中節之欲」的恰好處即是天理。[21]另一種違背天理的「欲」，係專指對「中節之欲」的太過與不及而言，意即它不僅專對縱欲太過的欲而言，尚包括不及的「不欲」或「無欲」而言。前者針對一般人而言，專在「克己」而言；後者則對釋氏而發，必論及「復禮」，此種「違背天理之欲」才是朱子要「克己復禮」的對象。

綜合以上所陳述，將朱子「私」、「欲」之概念列表如下：

| | 分 類 | | 說 明 | 克去與否 |
|---|---|---|---|---|
| 私 | 1.人我對言之私 | | 易落於「禮之文」的制約工夫 | 反對但非否定 |
| | 2.耳目口鼻之欲 | 2a.「不由道心出」的耳目口鼻之欲 | 與「太過之欲」同 | 克去 |
| | | 2b.「由道心出」的耳目口鼻之欲 | 與「中節之欲」同 | 不能克 |
| | 3.氣稟之私（形氣之私） | 3a.惡的形氣之私 | 與「太過之欲」同 | 克去 |
| | | 3b.善的形氣之私 | 與「中節之欲」同 | 不能克 |
| 欲 | 1.中節之欲（符合天理之欲，適體得中之欲） | | 人之普遍皆必須之「欲」 | 不能克 |
| | 2.不及的「不欲」或「無欲」（針對佛教而言） | | 專針對復禮工夫而言 | 反對 |

19 《朱子語類》，卷62，頁1488。

20 《朱子語類》，卷13，頁224。

21 明末羅欽順（整庵，1465~1547）云：「欲未可謂之惡。其為善為惡，繫於有節與無節爾。」氏著，《困知記》（臺北：廣學社印書館，1975），3。其實整庵所論，正是朱子之意，有節之欲，並不在朱子克的範圍之內。

臺灣大學學術期刊資料庫

| | | | |
|---|---|---|---|
| | 3.太過之欲（針對一般人而言） | 克去之對象 | 克去 |

所以朱子不是要人克去喜怒哀樂的「中節之欲」，因為這是人人日常生活中必有的中節之欲，即連聖人孔子尚有喜怒哀樂的一面，朱子所要克的是喜怒哀樂的「太過」與「不及」。就「太過」而言，即是身體的過度要求「人欲」、「渣滓」；就「不及」而言，即是針對佛老僅流於「克己」而未到「復禮」的真切工夫。[22]意即朱子並沒有否定基本人性的中節之欲，此猶如「形氣之私」亦有由道心主宰的客觀意義之「私」相同，均不在克的範圍之內。朱子要克的是限定在「已發」的「身之私欲」，而與後文「為仁由己」的「在我」含有道德上之「己」或價值判斷的行為主體之「己」無涉。然而如果「克」只停留在此一「已發」之「克己」層面上，仍不足「為仁」，而易淪為釋氏之道，朱子說：「不只說『克己為仁』，須說『克己復禮為仁』，」《語類》載朱子之言：[23]

> 克己是大做工夫，復禮是事事皆落腔窠，克己便能復禮，步步皆合規矩準繩；非是克己之外，別有復禮工夫也。釋氏之學，只是克己，更無復禮工夫，所以不中節文，便至以君臣為父子，父子為君臣，一齊亂了。吾儒克己便復禮，見得工夫精細，聖人說得來本末精粗具舉。下面四箇『勿』字，便是克與復工夫皆以禮為準也。

此段主要批判釋氏只有克己而無復禮，也說明朱子所以釋「復」為「反」之因，乃因「禮」是就「未發」的內化「腔窠」的道德本質而言，而非外在規範之禮。然而，所謂「釋氏之學，只是克己」是什麼意思？朱子非常強調「克己復禮」是「做工夫」，《語類》載：「周明作問仁，曰：『聖賢說話，有說自然道理處，如『仁，人心』是也；有說做工夫處，如『克己復禮』是也。』[24]又曰：「故夫子教人，只說習。如『克己復禮』，是說習也；視聽言動，亦是習；『請事斯語』，亦是習。」[25]此

22 《朱子語類》卷33，朱子嘗曰：「曾點之學，無聖人為之依歸，便是佛老去。」又曰：「其（筆者案：指佛老）克己，往往吾儒所不及，但只他無那禮可復。」頁1016。

23 《朱子語類》，卷41，頁1046。

24 《朱子語類》，卷6，頁116。

25 《朱子語類》，卷12，頁215。

臺灣大學學術期刊資料庫

「習」即是做工夫，而且偏重向「內」習，非向「外」習，所以朱子處處強調親身體驗，他說：「克己復禮本非仁，須從克己復禮中尋究仁在何處，親切貼身體驗出來，不須向外處求。」[26]此處所謂「克己復禮本非仁」，乃指若非經切身體驗工夫，則仍舊非仁，所以特別強調「尋究」工夫，如果只是「克己」，可以說僅做到一半工夫，尚待「復禮」以盡其工夫。因此「禮」的實質內涵也有必要澄清，必還得有「復禮」的真切實踐工夫，方是「仁」之全面體現，即程子所云：「須是克盡己私，皆歸於禮，方始得仁。」如果無法了解朱子「復禮」之意義，則亦無法切實掌握朱子全章之意涵。

## （二）「復禮」之意涵

按古解「復」字不外有三種解釋，如元人周密（公謹，1232~1298）以聲韻的方式解釋：[27]

> 復有三字音，房六切者，復歸之復也，《論語》「言可復也」、「克己復禮」是也。扶富切者，又之意也，《論語》「復夢見周公」、「則不復也」是也。芳六切者，與「覆」字音同，反復之道也，《易．乾象贊》「反復道也」、《釋文》云「本亦作覆是也」。

顯然朱子解「克己復禮」章是取第一義「復歸」之意，但這不是朱子特解，而是從唐以前古注如馬融（季長，79~166）、皇侃（488~545）即釋「復」為「反」，《爾雅．釋言》亦曰：「復，返也」。但朱子在《論語．學而》篇釋「有子曰：信近於義，言可復也」一章時，卻訓「復」為「踐言」，為解經者向來不見，以致程樹德批判朱子古來解「復」字「從無踐言之訓」。[28]由此可見，朱子之解經態度，不一定依循前人之註解，但亦絕不輕下一字，除了要照顧到整句文脈的貫通性外，尚需符合其整套理學思維精神。[29]如此的解經態度自然為反理學的後儒所批判。

---

26 《朱子語類》，卷20，頁470。

27 〔宋〕周密，〈復覆伏三字音〉，收入氏著，《齊東野語》卷13（北京：中華書局，1983），237。

28 程樹德，《論語集釋》第一冊，51。

29 朱子解經不輕用一字，如《論語．學而》篇「有子曰：信近於義，言可復也；恭近於禮，

臺灣大學學術期刊資料庫

朱子既在〈顏淵〉篇釋「復」為「反」，亦即「復歸」之意，於是「禮」乃成為此句重要關鍵之解。古者論「文」、「質」均未離禮而言之，《禮記．禮器》篇中云：

> 先王之立禮也，有本有文。忠信，禮之本也；義理，禮之文也。無本不立，無文不行。

誠如孫希旦（紹周，1736~？）《集解》云：「忠信，謂存諸心者無不實，故為禮之本；義理，謂見於事者無不宜，故為禮之文。無本則見於事者為具文，故禮不立；無文則存諸心者為虛願，故禮不行。」[30]因此，古人說禮必兼「文」、「質」而言。[31]上文所謂「禮之本」，即是內心道德之本質，「禮之文」則為外在行事之規範。內心之規範以人心內在之忠信等德性為其內涵，即所謂「質」；外在之行事規律則以禮樂制度約之，即為「文」之外顯內容。關於禮之本，《論語．八佾》篇記載林放問「禮之本」，孔子曰：「大哉問！禮，與其奢也，寧儉。喪，與其易也，寧戚。」朱子《論語集註》云：「禮貴得中，奢易則過於文，儉戚則不及而質。二者皆未合禮，然凡物之理，必先有質而後有文。」姑且先不論朱子以理學釋「禮」，然先質而後文之「禮」已相當明顯，如朱子所說：「禮是自家本有底，所以說箇『復』，不是待克了己，方去復禮。」[32]所以朱熹解「克己復禮」章中所謂的「禮」，是先從「禮之本」的「質」作為價值判斷的準則為首務，也就是先從「存得心之本體」[33]

---

遠恥辱也。」一章，朱子釋「義者，事之宜也。禮，節文也。」元人胡炳文（仲虎，1250~1333）之《四書通》曰：「義者，心之制、事之宜。此獨曰『事之宜』。禮者，天理之節文，此獨曰『節文』。蓋所謂恭信者，非恭信之本體；所謂禮義者，亦非指本體而言。《集注》蓋未嘗輕下一字。」參程樹德，《論語集釋》第一冊引，52。

30 孫希旦，《禮記集解》（北京：中華書局，1989），625。

31 即如《論語》中有關孔子所言的有關「文」與「質」之語，亦應由禮之觀點視之，非如許多注家或解「文」為六藝、六經之文，或釋之為文章，論「質」則為本質、仁義禮智四端之心云云，均未得「文」、「質」之本意。

32《朱子語類》，卷41，頁1047。

33《朱子語類》卷41載「問：『克己復禮』，『如見大賓』之時，指何者為仁？」曰：「存得心之本體。」

臺灣大學學術期刊資料庫

的優先功夫來說。如此則朱熹解「復」為「反」而非「踐」乃得俱足。因此，以下顏回請問其目的四項「非禮」之「禮」即是出於內心道德本質的價值判斷，已事先於內在判斷：視聽言動等不合禮之本質—即「勿」，而不是看到了外在不合禮儀的規範之後，才有「勿」，所以朱注才說「是人心之所以為主，而勝私復禮之機也」，此「機」即在內外之關鍵差別，故《或問》說：「熟味聖言以求顏子之所用力其幾，特在勿與不勿之間而已。」[34]因此，朱子又在本章結論中之按語云：「此章問答，乃傳授心法切要之言」，皆足以證明朱子解釋此章的「禮」是先質後文。

必得再釐清的是，「復禮」亦必在「克己」文脈中理解，不可單獨解釋。職是之故，單言「克己」是以「已發」的「私欲」為「克」的對象，若言「克己復禮」則除克去「已發」之私欲外，尤甚者還要維持「未發」之澄明狀態。因此，維持「未發」之澄明，比克去「已發」來的緊要，《語類》卷41中便有這麼一段回答有關克去「已發」、「未發」的記載：[35]

> 如公昨夜之說，只是發動方用克，則未發時，不成只在這裡打瞌睡懞憧，等有私欲來時，旋捉來克！如此得否？」又曰：「若待發見而後克，不亦晚乎！發時固是用克，未發時也須致其精明，如烈火之不可犯，始得。」

這裡極待釐清的是「克己」有兩層意涵：第一，所謂「發動方用克」，有類似《孟子．公孫丑上2》「知言養氣」章中北宮黝、孟施舍勇士的「養氣不持志」，其養氣只是生理上的鍛鍊，硬捉來「克」，是在「已發」上做克制工夫，僅是消極上的「克制」，未牽涉到道德主體的心，若只做到這層「克」，尚達不到朱子「未發」而積極的修身工夫。第二層「克己」，則類似告子「不得於心，勿求於氣」的「持志不養氣」，其「心」與「氣」是不相貫，所持的是守住心中一點靈明，而與外界無

34 《論語或問》，頁426。

35 《朱子語類》，卷41，頁1044。

臺灣大學學術期刊資料庫

涉的主客析離境界，即陽明所言的「硬是捉著此心要他不動」，[36]這也就是朱子此中所言的「等有私欲來時，旋捉來克」。[37]因此，可知朱子是要人不能僅停留在這兩層意義上的「克己」，一是針對外物之「已發」，一是針對內外不相貫的釋氏，故視「復禮」工夫比「克己」工夫為重。從上所分析亦可得知：朱子之所以特重「復禮」，主要是針對釋氏而發，因為「釋氏之學，只是克己」，怕的是若「克己」之後，無返於禮，便有落空之虞。但「克己」與「復禮」仍是指涉一事之概念，而非二事，「克」與「復」皆以「禮」為準，而此「禮」顯然是「先質後文」，所以才在「節文」之後加上「天理」兩字。揆朱子釋《論語》出現之「禮」為「天理之節文」者僅兩見，除了本章以外，另一則是〈學而〉篇的「禮之用，和為貴」之「禮」，[38]但凡朱子釋「禮」，加上「天理」二字者，均是有「禮之本」作為準則之意涵，而佛老則無此準則，[39]所以說「克己復禮」只是一事，如果只停留在「克己」，仍是「不會做工夫」，要「復禮」才是「會做工夫」，所以朱子說「會做工夫底，才克己，便復

36 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983），卷上，陸澄錄（81）條。另外，有關孟子〈知言養氣〉章的研究，黃俊傑師在〈《孟子》知言養氣章集釋新詮〉一文中論之甚詳，認為告子「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」的養勇工夫，實乃切斷「個人」與「社會」之有機關聯。《孟子思想史論》（卷一）（臺北：東大圖書公司，1991），362。

37 前節亦嘗提及朱子認為「釋氏之學，只是克己」，乍看之下，其做工夫與告子類似，但仍有不同，用徐復觀先生之語：「禪宗是空了外緣，而告子是絕了外緣。」參氏著，〈孟子知言養氣章試釋〉，收入《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1993），148。

38 朱子於《論語》其他諸章釋「禮」，筆者整理如下：（1）釋為「節文」者，如〈學而．13〉：「有子曰：『信近於義，言可復也；恭近於禮，遠恥辱也』。」（2）釋為「制度之品節」者，如〈為政．3〉：「道之以德，齊之以禮。」（3）釋為「以恭敬辭遜為本，而有節文度數之詳」者，如〈泰伯．8〉：「興於詩，立於禮，成於樂。」（4）釋為「理之節文」者，如〈為政．5〉：「生，事之以禮。」（5）釋為「義理之節文」者，如〈衛靈公．33〉：「知及之，仁能守之，莊以涖之，動之不以禮，未善也。」其中（4）及（5）之解釋近於「天理之節文」，但仍有間違。

39 如《語類》記載弟子問：「所以喚做禮，而不謂之理者，莫是禮便是實了，有準則，有著實處？」朱子的回答是：「只說理，卻空去了。這箇禮，是那天理節文，教人有準則處。佛老只為元無這禮，克來克去，空了。」《語類》，卷41，頁1048。

臺灣大學學術期刊資料庫

禮也。」[40]

## （三）「為仁」之兩個相對意涵

朱子四十三歲作〈克齋記〉，認為「克己復禮」可以作為求仁者的總綱要，約略同時又有〈仁說〉之作，劉述先先生嘗考證，認為朱子〈仁說〉應改定於四十四歲時。[41]因此朱子對於「仁」的詮釋，已在〈仁說〉定型，觀〈仁說〉對「仁」之重要詮釋，旨在突顯「心之德」與「愛之理」兩意涵，而「克己復禮」章之解釋，乃扣緊「心之德」的意涵發抒，此為可注意之事。〈顏淵〉篇「克己復禮」章有先後兩次的「為仁」，前者為「克己復禮為仁」，後者為「為仁由己」，朱子卻有兩種不同的詮釋，前一「為仁」解為：

> 為仁者，所以全其心之德也。蓋心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲。故為仁者必有以勝私欲而復於禮，則事皆天理，而本心之德復全於我矣。

後一「為仁」則解為：

> 又言為仁由己而非他人所能預，又見其機之在我而無難也。日日克之，不以為難，則私欲淨盡，天理流行，而仁不可勝用矣。

仔細比較分析此二「為仁」之解，可配合《語類》之記載：[42]

> 「克己復禮為仁」，與「可以為仁矣」之「為」，如「謂之」相似；與「孝弟為仁之本」，「為仁由己」之「為」不同。

由此可知，前一「為仁」之「為」乃有「等同概念」意涵；後一「為仁」的「為」字則有「實踐概念」意涵，即是伊川的「行仁」。朱子釋此章不唯兩「己」字意涵不同，兩處「為」字意涵亦不同，均為典型一字兩

---

40 《朱子語類》，卷41，頁1047。

41 朱子〈仁說〉的改定完成之前，嘗與張欽夫及其他湖湘學者論辯，劉述先先生已論甚詳，糾正了王白田〈年譜〉的混淆，詳參氏著，《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：學生書局，1995），140~146。

42 《朱子語類》，卷41，頁1043。

臺灣大學學術期刊資料庫

訓之例，批判朱學者均只扣緊在「己」字的詮釋問題，卻咸少注意到「為」字、「仁」字兩訓亦大有文章。前一釋「仁」為「心之全德」，乃就「仁」的本質意義而言；後一解「仁」則就「仁」的實踐意義而言，並非有所謂二種「仁」。用朱子的話來說，即是一就「心上言」，一就「事上言」，二者是體用關係。就事上言是偏言之仁，就心上言則是專言之仁，《語類》卷第20記：[43]

> 問：「孝弟為仁之本」，曰：「此是推行仁道，如『發政施仁』之『仁』同，非『克己復禮為仁』之『仁』，故伊川謂之『行仁』。學者之為仁，只一念相應便是仁。然也只是這一箇道理。『為仁之本』，就事上說；『克己復禮』，就心上說。」

又曰：

> 如云「惻隱之心仁之端」，正是此類，至於說「克己復禮為仁」、「仁者其言也訒」、「居處恭，執事敬，與人忠」、「仁，人心也」，此是說專言之仁，又自不同。然雖說專言之仁，所謂偏言之仁亦在裡面。

這裡的「偏言之仁」乃是上述所列「事上言」的「孝弟為仁之本」及「發政施仁」。據此可知，「偏言之仁」是被涵蓋於「專言之仁」之中，而「偏言之仁」定帶有先行的實踐動詞（如施、為、推等）。但這還牽涉到一個關鍵問題，即就作工夫而言，是「心上之仁」（即「專言之仁」）或「事上之仁」（即「偏言之仁」）的優先問題，此可從朱子闡釋「仁」有「心之德」、「愛之理」中尋出端倪，《語類》卷第20載：[44]

> 先生嘗曰：「『仁者心之德，愛之理。』論孟中有專就『心之德』上說者，如『克己復禮』，『承祭、見賓』，與答樊遲『居處恭』，『仁人心也』之類；有就『愛之理』上說者，如『孝弟為仁之本』，與『愛人』，『惻隱之心』之類。」但就做工夫而言，須先從「心術上」見得此仁。

43 《朱子語類》，卷20，頁462、463。

44 《朱子語類》，卷20，頁471。

臺灣大學學術期刊資料庫

除此之外，「克己復禮」又涉及「道問學」、「尊德性」與「博文」、「約禮」的問題，《語類》卷24載：[45]

> 聖人之教學者，不過博文約禮兩事爾。博文，是『道問學』之事，於天下事物之理，皆欲知之；約禮，是『尊德性』之事。

朱子又在《論語集注》特引侯氏之言：「博我以文，致知格物也；約我以禮，克己復禮也。」顯然克己復禮乃就「尊德性」的「心上之仁」為主要論點甚明，而實踐意義的「事上之仁」顯然是後續的問題。綜上所述，將朱子就「為仁」的相對概念，列表如下：

| 「為」字兩種意涵 | 《論語》出現的「為仁」歸類 | 「仁」之屬性 | 作工夫優先順序 |
|---|---|---|---|
| 等同意涵（謂之） | 克己復禮「為仁」、可以「為仁」 | 「專言之仁」、「心上之仁」、「心之德」 | 優先（尊德性） |
| 實踐意涵（行仁） | 「為仁」由己、孝弟「為仁」之本 | 「偏言之仁」、「事上之仁」、「愛之理」 | 後續（道問學） |

所以「克己復禮為仁」之「為仁」乃就內向性的尊德性而言，「己」在此「尊德性」的文脈下，朱子解為形軀意義的「身之私欲」，當然成為克去的對象；相對地，「為仁由己」之「己」在「實踐行動」的文脈下，訓為價值判斷意義下的行為主體之「己」乃是必然的結果。這就是朱子雖兩訓「己」及「為」尚能同時俱足，不相混淆之原因，不論從句法結構或義理分析皆看不出有任何破綻之處，戴震、陳澧、毛奇齡等清儒以及日本德川儒者荻生徂徠、中井履軒等均未能正視朱子解「仁」有「事上」、「心上」與「專言」、「偏言」、「心之德」、「愛之理」內涵之區分，當然不能進入朱子的詮釋之環而加以批判。他們均忽略「己」字及「仁」字、「為」字的兩組相對解釋概念，既不能推翻朱子之論，也顯見他們無法進入朱子環環相扣的縝密思想體系中。

綜合言之，朱子解此章，字字句句均有著落，並且不衝突，僅就「仁」而言，朱子賦予「仁」具有「心之德」「愛之理」之體用關係，可說是豐富了原始經典的素樸思想內涵。但卻相對地造就了經典詮釋的高峰，

45 《朱子語類》，卷24，頁569。

臺灣大學學術期刊資料庫

但此高峰不免遭致後儒「先有成見」（程樹德之語）的詮釋之譏。下節將舉清儒戴震以及早於戴震半世紀的日本德川前期儒者荻生徂徠與時代略近於戴震的德川中期儒者中井履軒等三者為例，檢視他們對朱子批判的詮釋所提出解經原則以捍衛「古義」，三者共同提出朱子違背了解經的語言使用原則，企圖瓦解朱子的解經典範，但我們透過「克己復禮」章的解釋，發現眾人諸說仍然莫衷一是，各具特色，極具詮釋學之意義。

## 三、後儒的批判——朱子解經方法之問題

朱子對此章的詮釋，引起往後中日儒者的批判，尤其清代從顏元、毛奇齡以降紛對此章提出有力的批判，下逮乾嘉學者皆受影響，從戴震、阮元（伯元，1764~1849）、陳澧（蘭甫，1810~1882）等人皆批之甚烈。而略晚於清初儒者的日本古學派學者山鹿素行（1622~1685）、伊藤仁齋（1627~1705）、荻生徂徠與傾向考證的學者中井履軒等人早年均走過尊朱的精神洗禮，但一旦學問成熟後，幡然反朱、批朱不遺餘力。然而不論中日儒者，當時的反朱思想，均是一種挑戰並批判正統的官方朱子學之在野有力呼聲，也不管反朱學者是已仕（如許多乾嘉學者以及荻生徂徠）未仕（如顏元、中井履軒、伊藤仁齋），他們均不能滿足於朱子對經典的詮釋方法。

後儒批判朱子的解經，其批判的方法仍無法避免預設自己的解經方法論，也就是事先有一個「古義」的參照相，這些方法論各具特色，分歧互見，充分展現經典詮釋的多樣性與不確定性。筆者在此選擇清儒戴震、德川儒者荻生徂徠、中井履軒等三位中日儒者的解經方法說明這項事實。筆者之所以選擇這三位儒者，主要是因為他們均注意到朱子解經時，違背了一些使用「語言」的原則，在此我將之分為兩類：其一是違背「不可引用佛老之言而成為儒家之言」的解經原則，以致模糊了儒釋老分界，此可以戴震為代表。其二是違背「歷史語言的脈絡性」之解經原則，此又可分違背「孔子時代的語言脈絡」與違背「六經時代的語言脈絡」。履軒代表前者，後者以徂徠為代表。以下即以三位儒者批判宋

臺灣大學學術期刊資料庫

儒對一些解經原則的違背，並分析他們依據這樣的解經原則時，所詮釋「克己復禮」章的思想與朱子的必然歧出，從而看出諸儒的思想特色。

## （一）荻生徂徠：不可違背「六經時代的語言脈絡」解經原則

荻生徂徠（1666~1728，其所創學派稱古文辭學派，又稱護園學派）批判朱子之解經方法，認為朱子沒有回到古代的語言歷史脈絡解經，而徂徠所謂「古代語言」是比孔孟更古的「六經」之語言，即他所謂的「古文辭」。他的解經特色即在鑽研早於孔子時代的六經語言意義，以古言求古義，希望由此得真正的「先王之道」，《論語徵》及《辨名》、《辨道》一再強調此點：[46]

> 余學古文辭十年，稍稍知有古言，古言明而後古義定，先王之道可得而言已。……有故，有義，有所指摘，皆徵諸古言，故合命之曰《論語徵》。

又曰：[47]

> 後世不識古文辭，故以今言識古言，聖人之道不明。
>
> 讀書之道，以識古文辭為先，……然自韓柳出而後文辭大變，而言古今殊矣。諸先生生於其後，以今文視古文，以今言視古言，故其用心雖勁，足未得古之道者。[48]

徂徠所謂「自韓柳出而後文辭大變」，蓋「古文」與「古文辭」有別，徂徠明言：「韓、柳所倡者，古文也；王（世貞）、李（攀龍）所倡者，古文辭也。」[49]韓愈倡「古文」，按其〈師說〉中所說，乃指「六藝經傳」，即是指《詩》、《書》、《易》、《禮》、《樂》、《春秋》，

---

46 荻生徂徠，《論語徵》，收入關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》第七卷（東京都：鳳出版，1973），甲卷，頁1。

47 《辨道》，第24條，頁207下。

48 《辨名》「學」第8則，頁251上。

49 荻生徂徠，〈文淵．詩源〉，收入島田虔次等編輯，《荻生徂徠全集》第一卷（下冊）（東京：みすず書房，1973），頁547。

臺灣大學學術期刊資料庫

以及解諸經之「傳」，志在廓清魏晉以來駢文之習，以重振古文之風。徂徠所倡的「古文辭學」卻不是單單復六藝經傳之古文而已，王、李主要在修辭復古文，基本上還是屬於文學家的工作，徂徠則運用王、李之「古文辭」方法，著力於研究《六經》之道，目的在「明經」，以求《六經》中的「先王之道」。[50]總之，徂徠主張以古文辭求古義，而古義又在六經，故重六經甚於重孔孟，不僅排斥宋儒之注解，即連東漢以降如馬融（季長，79~166）、鄭玄（康成，127~200）等漢人之解有時亦在其摒棄之內。

因此，徂徠解經首先判明《論語》所出現的語辭是否即是孔子之語，如果不是，當然是出現在《六經》語言下的義理，而孔子只是繼述《六經》義理而已；我們援引以下幾條資料即可知徂徠的解經特色：

> 1、為政者，秉政也。……謂用有德之人也，秉政而用有德之人，不勞而治，固有北辰之喻。如舊註，有德之人治國也，其義雖通，不得於辭，不可從矣。皋陶曰：「在知人，在安民。」。（〈皋陶謨〉）……政之為言正也，所以正人之不正也。是就政字而發義者，豈不可乎？然不識政謂何，則漫然耳。「德之為言得也，行道而有得於心也」（按：朱註），較諸「禮樂得於身謂之德」（據《禮樂記》及〈鄉飲酒義〉），何其霄壤。……禮樂者道藝也，道藝在外，學而成德於我，故曰得於身。古書之言，一字不可易者如此。朱子意，「道者當然之理，行之而得於心」，枯單哉！（解〈子曰為政以德〉章，《論語徵》乙卷）
>
> 2、「觀過斯知仁矣」，蓋古語，而孔子釋之也。言觀群下之過，以知國君之仁也。人，眾人也。黨，鄉黨也。蓋朝廷宗廟之間，君子所慎，鮮有過矣。但其於鄉黨，親戚朋友所在，其過不亦宜乎。國人皆如此，是可以知國君仁德之化也。古註（按皇侃《疏》）憒憒，非改觀作「恕」則不通矣。朱註，黨，類也，非古言矣。（解

50 按徂徠所批判韓、柳之「古文」說：「如韓、柳、歐、蘇者，僅得章法；如其得句法者，《莊子》而已。如《論》、《孟》亦惟成得章法已。」蓋徂徠所重視的是《六經》行文的句法，因《論》、《孟》乃已是語錄體，僅得「章法」而未得「句法」。

臺灣大學學術期刊資料庫

〈子曰人之過也，各於其黨〉章，《論語徵》乙卷）

3、「知者樂水，仁者樂山」，此二句，非孔子時辭氣，蓋古言也，而孔子誦之。下四句，乃孔子釋之也。蓋孔子多誦古之法言。故《孝經》曰：「非先王之法言不敢道也。」古書不傳者多，而後儒昧乎文辭，概以為孔子之言，非矣。……古註（按：包咸），知者樂運其才知以治世，如水流而不之已；仁者樂如山之安固，自然不動而萬物生焉，勝朱註萬萬。《易．大傳》曰：「知周乎萬物而道濟天下，故不過旁行而不流，樂天知命，故不憂；安土敦乎仁，故能愛。」與此章之義相發焉。朱註達於事理，安於義理，咕咕於理，可醜之甚。（解〈子曰知者樂水章〉，《論語徵》丙卷）

類似例子在《論語徵》以及《讀園隨筆》中俯拾即是，僅舉三例以概其餘。如例1引文，雖然包咸註解「有德之人治國也」也可通，但徂徠反對舊註的原因是「不得於辭」，所謂「辭」者，當然是指出自《六經》的「古文辭」，故他註解此章引述了《尚書．皋陶謨》、《禮記》之原文來解釋「為政以德」在於「知人」、「安人」等用德的政治成效義，反對程朱由自發的「無為而治」的道德義。又如例2所引，事實上朱註「黨，類也」之解，是依皇侃《疏》之解而來，並不是朱子的發明，但徂徠以「非古言」反對之，而解之曰「黨，鄉黨也」，而其解釋乃根據經書中提到的「鄉黨」之政治義對應於國君之仁德，批判朱註之德行義解經。例3引文中亦云「知者樂水」等二句是古語而非孔子語，雖舉包咸註解勝朱註，但最主要目的還是援引《易經．大傳》解釋此章，有實在的經典依據，批判朱子以「理」來詮釋此章。上引三例已足以充分說明徂徠解經的特色，在於回返《六經》時代的語言去尋找「古義」，進而以此批判朱子解經未按此原則。我們現在回到「克己復禮」章解，分析徂徠如何用這種解經原則來批判朱子。

徂徠對《論語》「克己復禮」章的詮釋頗為精采，為便說明，茲不避冗長，徵引如下：[51]

---

51 荻生徂徠，《論語徵》，收入《日本名家註釋全書》第九卷，己卷，頁236~237。徂徠的「克己復禮」解，亦見《讀園隨筆》，收入《日本儒林叢書》第一冊（東京：鳳出版

臺灣大學學術期刊資料庫

> 克己復禮者，納身於禮而後可得而行也。為仁者，行安民之道也，非謂克己復禮即仁也，欲行安民之道，必先納身於禮而後可得而行也。……是顏子才大，故以行仁政於天下言之，故曰：「天下歸仁」。門人問仁，唯於顏子（顏淵篇）、子張（陽貨篇），孔子以天下言之，二子才大故也。「為仁由己，而由人乎哉」，言雖行仁政於彼，而行之在己，故不脩身不可以行仁也。觀「由」字，則克己復禮所以行仁而非仁，審矣。《左傳》（昭十二年）曰：「克己復禮仁也，古書之言」有若是者，孔子特加「為」字，可以見已。馬融曰：「克己約身，此古來相傳之說。」不可易矣。訓「己」為「身」，與下文「由己」相應，「約身」如約我以禮（〈子罕〉），觀於下文非禮勿視聽言動，則復禮之外，更無復克己者，章章乎明哉，宋儒析以為二，可謂謬已，勝私欲而復天理，浮屠之遺習。……凡言禮者皆先王之禮也，豈容以天理解之乎。如仁齋以舍己從人解克己，亦強已。舍己豈得謂克己乎。朱註復，反也，本諸孔安國，然至於以復初為說，亦老氏之意，不可從矣。孔安國之意，如反身（《中庸》），湯武反之（《孟子．盡心》）之反。蓋禮在外，反之於己而踐之，猶之可矣。然言可復也，復訓踐，故不如訓踐之勝也。如克敵戰克，克固訓勝，然如高明柔克，沉潛剛克（《書．洪範》）、飲酒溫克（《詩．小雅小宛》）、子克家（《易．蒙卦》），豈容訓勝乎。克家者，謂治家而家莫有不可制者也。克己者，治己而己莫有不可制者也。

根據上引，徂徠首先就給「克己復禮」一個明確的定義，即「納身於禮」，「為仁」即是「行安民之道」，再引述經典原文說明為何如此解釋。如前所述，徂徠已經預設了一個解經原則，先判別《論語》中出現之語是否為古語（或古文辭），而孔子只是繼述解釋而已，一切解經均悉依照《六經》的古文辭意思來理解，亦即這些經典的解釋必須依照《六經》的「先王之道」＝「孔子之道」之原則，因此在這章解經中他就引《左傳》判明「克己復禮」是古書之言，孔子只是加一個「為」字，強調了實踐意義，為了證明「為仁」的實踐意義，便引述許多孔子的話證明「為

---

株式會社，1978），184。

臺灣大學學術期刊資料庫

仁」是「行仁政於天下」。而為了證明「克」不可訓為「勝」，則廣引《詩》、《書》、《易》之語證明「克」不可以訓為「勝」。接著以此標準批判朱子之解釋，全然與古代儒家經典無涉，而判朱註「勝私欲復天理，浮屠之遺習」，「復，反也，本諸孔安國。然至予以復初為說，亦老氏之意，不可從。」因此，徂徠抱持「古文辭」的解經原則，解釋「克己復禮」章不僅與朱子格格不入，乃至許多古註（如鄭注、孔注、皇疏等）也不能遙契徂徠的這種框限於《六經》文辭的解釋。以下便分析徂徠解釋此章的思想特色與朱子的差異，但對於朱子的理解所產生的批判亦頗多誤解。

徂徠一貫以其政治立場來解釋思想史的問題，本章之解釋亦不例外，所謂「為仁者，行安民之道也」，故視顏回才大，孔子以行仁政於天下為其言之。尤可注意者，徂徠敏銳注意到孔子在《左傳》昭公十二年與《論語》之間多了個「為」字，認為孔子特加「為」字是「實踐」意涵，而與「為仁由己」之「為」相同，前節筆者已經指出朱子解「克己復禮為仁」之「為」是等同概念，後一「為仁由己」之「為」是「實踐」概念，徂徠這裡則視兩「為」字均是實踐意涵，因此徂徠不唯不能同意朱子「克己」之解，即連「復禮」之解也必然互異。

另外，徂徠採用馬融之注，訓「克」為「約」，也不同於朱子之根據揚子雲的「勝」之解；其次訓「己」為「身」，屏棄朱子「私欲」之解。另外，細審徂徠之「禮」，完全是外在規範的「禮之文」，毫無內在德性的「禮之本」，所以他認為克己＝約身＝約我以禮，「克己」即是「復禮」，「克己」與「復禮」非二事，只是一事，那什麼是「復禮」呢？徂徠謂「克己」、「復禮」非二事以駁宋儒，則「復禮」成了「踐先王之禮」，徂徠曾說：「禮在外，反之於己而踐之」，[52]所以訓「復」字為「踐」字，是道地的「由外向內」的約束工夫，非「由內向外」的成德工夫。當然前節已說明朱子的「克己」、「復禮」是一事非二事，而且朱子強調「復禮」主要是針對釋氏而發，徂徠這裡所稱「宋儒析以為二」、「勝私慾而復天理，浮屠之遺習」，顯然是誤解朱子。

52 荻生徂徠，《論語徵》，己卷，頁237。

臺灣大學學術期刊資料庫

再者，徂徠不認為「克己復禮即仁」，而是必先要納身於「禮」後，始得言行安民之道的「仁」，所以外在之「禮」永遠優位於「仁」德，於是孔子「仁」的一切作用，完全被徂徠轉化為外在的「禮之文」，由內外兼攝的工夫，轉化為以「外」攝「內」，故以「禮」含攝「仁」、「義」之說也不意外。[53]

總之，徂徠此章的批判朱子並不是以朱子學作為參照標準，而是以載「先王之道」的《六經》之古文辭作為參照價值標準，朱子的學說只是拿來作為負面批判的工具，因此有無全面真正理解朱子的思想不重要，重要的是能貫穿整合自己的解經理論即可。

## （二）戴震：不可「援佛老之言而為孔孟之言」解經

戴震出身於賈販，自幼家貧，自敘：[54]

> 不獲親師，聞聖人之中有孔子者，定六經示後之人，求其一經，啟而讀之，茫茫然無覺。尋思之久，計於心曰：「經之至者道也，所以明道者其詞也，所以成詞者字也。由字以通其詞，由詞以通其道，必有漸」。

此種由「字」、「詞」以通經典中之「道」的解經態度，是一種「本訓詁以言義理」的方法，[55]以後並以此成為清代乾嘉考證學之首位代表

53 徂徠在解《論語》「子釣而不綱」章即是以「禮」含攝「仁」、「義」，他說：「不知求諸禮，但言仁人之心耳，故其論終有窮矣。以禮言之，仁義豈外哉，朱註又引洪氏曰：『孔子少貧賤，為養與祭，或不得已而釣弋。』是亦以不忍之心為仁，惑於孟子遠庖廚之說，其視人如浮屠氏，故為是言已。」「禮」已含「仁義」於其中，所以何必再強調「仁義之心」，然而此「禮」按徂徠說法，是道地的外在事物，他說：「禮在外，反之於己而踐之」、「故先王之道，以禮制心，外乎禮而言制心之道，皆私智妄作也。」（《辨道》第18條，頁205下）完全忽視中國傳統有「禮之本」的內心本質。

54 戴震，〈與是仲明論學書〉，收入張岱年主編，《戴震全書》第六冊（合肥：黃山書社，1995），370。

55 黃俊傑師批判戴震這種本訓詁以言義理的詮釋學方法為「將詮釋學的問題轉化為訓詁學的問題」，其缺點乃在於膠著文字以解釋古籍，不能免於「脈絡性」斷裂之病。參氏著，《孟子思想史論》（卷二）（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997），362~371。

臺灣大學學術期刊資料庫

人物。[56]戴震早年即疑《朱子集注》，嘗曰：「《集注》蓋熹十年前本為朋友間傳去，鄉人遂不告而刊。及知覺，則已分裂四出，而不可收矣。其間多有未穩。」[57]又特對朱子的「理」、「欲」之辨批駁甚力，分別在〈答彭進士允初書〉、〈與某書〉、〈與陸朗夫（燿）書〉等書信以及《孟子字義疏證》、〈讀孟子論性〉論孟子思想之著作時反覆析辨，以下即分析戴震反對宋儒的解經，他所提出的方法是解經者不可違背「語言不可轉換」的原則，這項原則是指宋儒大量援引老釋之言，轉換為孔孟之言。本小節透過分析戴震這種批判的解經原則，也反應在他解釋「克己復禮」的運用，因此對朱子的「私」、「欲」概念不免產生一些關鍵性的誤解。

事實上，許多批判宋儒的後學者均或多或少地認為他們仍竊老莊之言或浸染浮屠之遺習，如顏元（習齋，1635~1704）即稱：「朱子少時因誤用功於釋老，遂沾其氣味，而吾五百年有功於聖道之大儒，不能滌此歧途之穢，豈非宋元來學者之不幸哉。」[58]但要像戴震這般徹底的指出這點並形成一種解經的原則，恐怕是少有的。戴震非常強調宋儒（尤其周敦頤、程明道、朱子）解經的問題與違背「語言」的使用原則有關，我將之稱為違背「思想語言不可轉換」的原則，因為戴震發現宋儒解經大量使用類似「釋」「老」之言，而判定他們受佛老思想影響，指導了他們的解經意涵。在《緒言》卷下整卷中的預設問題與回答，幾乎都在討論儒、釋、道的義理差別，而戴震認為宋儒析解古代的許多關鍵思想

56 余英時先生從「義理」與「考證」的興趣將戴震思想發展分為三階段，第一階段為戴氏於1754年入都後，至1757年晤惠定宇之前，東原在理論上以義理為第一義之學，考證次之，文章居末，但在實踐上，東原則從事於考證之學，欲以扶翼程、朱之義理。第二階段約以1766年為分水嶺，將考證提昇至與義理相等的地位。但東原仍從事義理的著作。第三階段為東原去逝前十年乃為其論學之歸宿期，此期比早期更尊重考證，並無「宋儒得其義理」的觀點，他的義理之學是指他自己由考覈而得的六經、孔、孟的義理。詳參氏著，〈戴東原與清代考證學風〉，收入《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》（香港：龍門書店，1976），117~118。

57 戴震，〈朱子集注〉，收入《戴震全書》第二冊，591。

58 《顏李叢書》，收入《存學編》（臺北：廣文書局，1965），卷三，頁143。

臺灣大學學術期刊資料庫

均不無與佛老之言有關。他說：[59]

> 周子之學，得於老氏者深，而其言渾然與孔、孟相比附，後儒莫能辨也。朱子以周子為二程所師，故信之篤，考其實固不然。……張橫渠亦訪諸釋、老之書累年；朱子年四十以前，猶馳心空妙，蓋雖能終覺釋、老之非，而受其弊往往出於不覺者亦不少。

可見戴震認為宋儒縱然如朱子、程子終有自覺釋老之非，但往往陳述義理時仍不免「出於不自覺」。如他對於朱子解「道」是「陰陽也，君臣父子也，皆事物也；人之所行也，形而下者也，萬象紛羅者也。是數者各有當然之理，即所謂道也，當行之路也，形而上者也，沖漠無朕者也。」他即批判：「……以此為『形而下』，為『萬象紛羅』，謂空妙為真則然，奈何以老、釋之言衡量《易》與《中庸》之言，而粗視君臣父子哉！」[60]又如戴震設問：「然則宋儒明知老聃、莊周、告子、釋氏之非，而及其言之，又不合於孔、孟，而轉與彼相似，何也？」他的回答是：[61]

> 孔子之後，異說紛起，能發明孔子之道者，孟子也。……嘗求之老、釋，能卓然覺悟其非者，程子、張子、朱子也。然先入於彼，故其言道為氣之主宰、樞紐，如彼以神為氣之主宰、樞紐也；以理能生氣，如彼以神能生氣也；以理墮在形氣之中，變化氣質則復其初，如彼以神受形氣而生，不以形氣物欲累之則復其初也。皆改其所指為神識者以指理，故言「儒者以理為不生不滅」，豈聖賢之言哉！「天地之初理生氣」，豈其然哉！

這段話指出三子（程、張、朱）皆曾出入佛老，而所談的「道為氣之主宰」、「理能生氣」等，皆只是改自道家「神為氣之主宰」、「神能生氣」之語言而已，孔孟之說絕不會有這些語言，類似例子在《緒言》與《孟子字義疏證》中很多，毋庸多舉。總之，戴震認為宋儒的這些關鍵思想均只是把佛老思想的語言轉換成儒家思想的語言而已，故他指出宋儒之「理」是：「不過就老、莊、釋氏所謂『真宰』、『真空』轉之以

59 戴震，《緒言》，收入《戴震全書》第六冊，卷下，頁132。

60 戴震，《緒言》，頁128~130。

61 戴震，《緒言》，頁140。

臺灣大學學術期刊資料庫

言天理，就老、莊、釋之言轉而為六經、孔孟之言。」[62]

戴震這種批判宋儒「援釋老之言而為儒家之言」的態度也充分表現在「克己復禮」章之解釋上，因此他能敏感的察覺「老莊釋氏，無欲而非無私；聖賢之道，無私而非無欲」、「謂之『私欲』，聖賢故無之」，一針見血指出「私」與「欲」概念之不同，且在聖賢言語中並沒有「無欲」的概念，這種概念只出現在老莊釋氏，故他說：「老氏所以言『常使民無知無欲』；彼自外其形骸，貴其真宰；後之釋氏，其論說似異而實同。宋儒出入於老、釋。故雜乎老、釋之言以為言。」[63]這樣由於已先判別朱子「克去私欲」之語言概念得之於老莊釋氏的「無欲」，於是進一步分析朱子「私」、「欲」之概念乃成為不可能，而斷定朱子的的「克私欲」是一種達到如佛老的「無欲」狀態，不免對朱子產生誤解，因為佛老的無欲狀態正是朱子極力反對。以下即分析戴震解釋此章的特色，並與朱子的解釋作一比較。

戴震批判朱子之解「克己復禮」章說：[64]

> 問：《論語》言「克己復禮為仁」，朱子釋之云：「己，謂身之私欲；禮者，天理之節文」，……老、莊、釋氏，無欲而非無私，聖賢之道，無私而非無欲。謂之「私欲」，則聖賢固無之。然如顏子之賢，不可謂其不能勝私欲矣，豈顏子猶壞於私欲邪？況下文之言「為仁由己」，何以知「克己」之「己」不與下同？此章之外，亦絕不聞「私欲」而稱之曰「己」者。朱子又云：「為仁由己，而非他人所能與」。在「語之而不惰者」，豈容加此贅文以策勵之。其失解審矣。」然則此章之解，可得聞歟？
>
> 曰：「克己復禮之為仁」，以「己」對「天下」言也。禮者，至當不易之則，故曰：「動容周旋中禮，盛德之至也」。凡意見少偏，德性未純，皆己與天下阻隔之端；能克己以還其至當不易之則，斯

62 戴震，《孟子字義疏證》，收入張岱年主編，《戴震全書》第六冊（合肥市：黃山書社，1995），卷上，頁164。

63 戴震，《孟子字義疏證》，卷下，頁161。

64 戴震，《孟子字義疏證》，卷下，頁214~215。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 不隔於天下，故曰：「一日克己復禮，天下歸仁焉。」然又非取決於天下乃斷之為仁也，斷之為仁，取決於己，不取決於人，故曰：「為仁由己，而由人乎哉！」

誠如戴氏所言，朱子在《論語集注》中除此章外，絕不以「私欲」解釋「己」，但也顯見朱子特於此章解「己」為「私欲」之獨特性。蓋朱子之「欲」很明顯地即是常拿來與「天理」對言的「人欲」，所謂「飲食者，天理也；要求美味，人欲也。」亦即前節所分析的喜怒哀樂等中節之欲的「太過」而言，不是戴震所理解的「日用飲食」、「飲食男女」等生活必須之「欲」，因為這種「欲」也是朱子認定符合天理之中節之欲，日本學者溝口雄三雖指出兩者之「欲」有本質上的差異，可惜沒有分殊出朱子的「私」與「欲」的概念。[65]

戴氏在此分解「己」為「私」與「欲」，此即老莊釋氏與儒者之區別，即一在於「無欲非無私」，一為「無私而非無欲」，如此區別儒與釋道誠有卓識，但戴氏認為應克去的是「私」而非「欲」，進而批判朱子把「私」加一贅文「欲」，此頗誤解朱子之意。前已言及朱子在此的「私」與「欲」均有可克與不可克的內容，朱子所要「克」的重點是不由道心出的「耳目口鼻之私」即是「太過之欲」，但仍然承認人人必具有由道心出的「中節之欲」或「善的形氣之私」。那麼戴震所要克去的「私」是何種意涵呢？《原善》下卷載：「私也者，生於其心為溺，發於政為黨，成於行為慝，見於事為悖為欺；其究為私己。」[66]嚴格言之，戴震所要克的「私」恰如朱子所要克的太過之「欲」，只不過戴氏未能

---

65 溝口雄三先生洞識指出朱子與戴震的「欲」有本質上的差異，認為朱子的「欲」有主觀的內面性，它與戴震所揭示的「日用飲食」、「飲食男女」之「人之大欲」的人欲概念所具的客體性，在本質上是相異的。參氏著、林右崇譯，《中國前近代思想的演變》（臺北：國立編譯館，1994），356。但這種觀點是基於朱子克「私」而非克「欲」的概念來立論，恐亦未盡朱子思想，因為「私」與「欲」在朱子思想中均屬被克的對象，唯必須把疏出朱子肯定「私」與「欲」中的「善」或「好底」的思想成分，溝口先生的問題即在未分殊出朱子「私」與「欲」的這種正面概念。

66 戴震，《原善》，收入張岱年主編，《戴震全書》第六冊，下卷，頁346~347。戴震除認為要克去的除「私」外，尚有「蔽」，以是「去私」，「解蔽」常出現於其著作中。

臺灣大學學術期刊資料庫

釐清朱子之「私」與「欲」之意涵，尚有與其相通之內涵，而斷定朱子的「克私欲」是一種達到如佛老的「無欲」狀態，殊不知佛老的無欲狀態正是朱子極力反對，此前節已分析甚明。

至於戴震對於「復禮」之問題，亦多所誤解朱子，他解「禮者，至當不易之則」即是《原善》為「天則之所正，行於人倫廣物，分無不盡而天下共安其恕。」[67]以及在《孟子字義疏證》中解釋為「禮者，天地之條理也，言乎條理之極，非知天不足以盡之。即儀文度數，亦聖人見於天地之條理，定之以為天下萬世法。」[68]係針對朱子「天理之節文」而提出。戴震晚年手稿〈與某書〉猶謂：「酷吏以法殺人，後儒以理殺人。」[69]他反對理學家以「心之意見」來認知理，認為六經、孔、孟以及傳記群籍，理字不多見，他於《孟子字義疏證》特先辨「理」，其定義「理」曰：「理者，察之而幾微必區以別之名也，是故謂之分理；在物之質，曰肌理，曰腠理，曰文理。得其分則有條而不紊，謂之條理。……古人所謂理，未有如後儒之所謂理者矣。」[70]又對於「天理」之定義為：「天理云者，言乎自然之分理也。自然之分理，以我之情絜人之情，而無不得其乎是也。……古人所謂天理，未有如後儒之所謂天理者矣。」[71]總之，戴氏之「理」純然是具體的「事物之理」或「自然之理」，與理學家牽涉到「心」、「性」及宇宙論的超絕之「理」無關。[72]因此，在「復禮」問題上，戴震反對以「理」釋「禮」，但卻不知朱子同樣也是反對只以「理」釋「禮」，朱子是以「天理之節文」釋「禮」，不能僅化約為「以理釋禮」，而且是針對佛老不能到「復禮」之工夫而言。如《語類》記載弟子問：「所以喚做禮，而不謂之理者，莫是禮便是實了，有

67 戴震，《原善》，下卷，頁347。

68 戴震，《孟子字義疏證》，卷下，頁206。

69 戴震，〈與某書〉，收入《戴震全書》第六冊，頁476。

70 戴震，《孟子字義疏證》，卷上「理」，頁151。

71 戴震，《孟子字義疏證》，卷上「理」，頁152~153。

72 關於戴震認為反對宋儒超越性之「理」，純然以感覺主義的哲學認知宋儒之「理」，詳參黃俊傑師，〈戴震的孟子學解釋及其涵義〉，352~360。

臺灣大學學術期刊資料庫

準則，有著實處？」朱子的回答是：「只說理，卻空去了。這箇禮，是那天理節文，教人有準則處。佛老只為元無這禮，克來克去，空了。」[73]而所謂「天理之節文」之教人的「準則」即是前節所分析的「存得心之本體」的「禮之本」之內涵，它是與佛老判別的最重要根據。質言之，戴震完全不能正視朱子的內在規範的「禮之本」內涵，以致主張應克「私」而非克「欲」，又認為克「欲」將流於佛老，殊不知朱子的「復禮」工夫即是針對佛老之工夫而言。至於戴氏所要克的「私」即已包含在朱子「欲」之內涵中，僅是名詞上的不同罷了。由於戴震不能真理解朱子的「私」、「欲」的內涵以及「復禮」之真切用意，先天認為朱子「私欲」、「天理」等概念是轉之於佛老思想，以致於在理解宋儒義理之時，無法進一步分析宋儒與佛老分別的關鍵差異。

## （三）中井履軒：不可違背「孔子時代的語言脈絡」的解經原則

出身大阪懷德堂（開塾期間1724~1869）的中井履軒，他的生活年代與戴震相近，其所著《論語逢源》是特別針對朱子集注，逐條精細辯駁，常有精到之見，其解經特色頗似清代考據學家。大阪懷德堂的成立最初是由大阪船場的有力商人助資成立的，其立論頗多基於町人（城市商人）立場發言。歷代塾主，皆肯定「利」的合法性，如二代塾主五井蘭州（1697~1762）即對董仲舒的「正其義不謀其利」、孔子的「小人喻於利」、孟子的「王何必曰利」章等表示異議，肯定商人基於天賦的「德性」而求利，特別支持庶民社會的存在價值以及經世濟民之論。[74]履軒之兄中井竹山（積善，1730~1804）接掌懷德堂，嘗著《非徵》與前塾主蘭州的《非物篇》，是在德川中期批判徂徠學捍衛朱子學的兩本懷德堂有名的著作，但履軒自己另開水哉館以授學生，沒有鮮明的護朱立場，反而在其著作中透露出許多批判朱子學的地方，相當值得重視。

細繹履軒《論語逢源》中批判朱子的重點在於違反「歷史語言的脈

73 《語類》，卷41，頁1048。

74 有關懷德堂學者經世論的一面，參陶德民先生，《懷德堂朱子學の研究》（東京：大阪大學出版會，1994），46~49。

臺灣大學學術期刊資料庫

絡性」之解經原則，所謂「歷史脈絡性語言」解經原則，是指解經者應該回到古代人物發言的歷史脈絡去解經，不可帶有自己語意的義理系統去解經。因此，履軒對於朱子常創造一些與孔子時代格格不入的語言系統解經，經常覺得「可厭」、「可歎」。黃俊傑師已指出履軒的解經方法是一種「歷史的解經方法」，非常強調解經要以經典作者所使用之語言與概念，不應以解經者自己的語言或概念強入經典，刑求古人。[75]我在這裡只是補強這樣的分析論點，將重點扣緊在「語言脈絡」下闡釋這個觀點。以下舉《逢源》中批判朱子的話來證明上述觀點：

> 1、「鮮」字，與「寡」字、「少」字不同，又與「無」字有間，是「難得難有」之類。古人用「鮮」字，例皆如此，不獨聖人為然，亦是言語之道耳。註即云：「古人詞不迫切」，則可，然猶隔一層。蓋字法自然，元不由於切不切。（解〈子曰巧言令色〉章，頁 14）
>
> 2、經明言「為政」，而註稱「無為」，是大失準。且如「不言而信，無為而成」等，所以稱讚盛德之至也，非論工夫者，則與此章無干係。（解〈子曰為政以德〉章，頁 27）
>
> 3、皇疏本，道作導。曰：「導，謂誘引也。」註「先之」句，於下文「以德」，則允當。於上文「以政」，則未允。要之字自有正訓，隨文生解者，不中用。（解〈子曰道之以政〉章，頁 29）
>
> 4、道如君子之道，聖人之道，即人所共由之大道，亦非聖賢所獨有也。但聖賢能由斯道而行焉，眾人多不能焉。故歸名乎聖賢而已，聖賢豈別築一道哉。註，事物當然之理，不貼於道字，生順死安，亦失窺。（解〈子曰朝聞道夕死可矣〉，頁 72）
>
> 5、天理人欲，在此章，為牛刀割雞矣。夫子稱孟之反，取其一節而已，何得生大議論。（解〈子曰孟之反不伐〉章，頁 115）

從上面引文例1可知，履軒強調經典中的「言語之道」應該「字法自然」，而不是朱子所註的「聖人辭不迫切，專言鮮則絕無可知」，將「鮮」釋

75 黃俊傑師，〈德川儒者中井履軒對朱子學的批評：從《四書》的再詮釋出發〉，收入氏著，《東亞儒學的新視野》（將刊），245~247。

臺灣大學學術期刊資料庫

為「絕無」，乃在朱子義理系統的嚴格判準，但履軒認為按照聖人「字法自然」的言語之道，應該訓為「難得」或「難有」，並沒有全稱否定的意思，這就是「字法自然」，沒有朱子義理系統下的語言「切不切」之問題，只有語言在聖人當時說出口時的「自不自然」的問題。這就是履軒在引文例3中要批判朱子說「字自有正訓，隨文生解者，不中用」。再如他又批判朱子以「無為」解「為政」（如引文例2），以「事物當然之理」解「道」（如引文例4），引謝氏「天理人欲」解稱揚孟之反的不誇己功（如引文例5）等等，這些詞語皆不是孔子時代該出現的語意系統，解經者不可拿來套用。

履軒既是以回返孔子時代的語言脈絡的解經態度，批判朱子解經最大的問題在於違反這樣的原則，而朱子之所以違反這樣的原則主要在於朱子以一套自己的語言義理系統「先有成見」地解經，我們回到「克己復禮」章的解釋，申論履軒抱持這樣的態度解經，分析他對此章之解釋特色與朱子的歧出。

履軒註解「克己復禮」章如是批判朱子：[76]

> 仁者本心之全德，禮者天理之節文，若無所失者。然可怪者，《論語》「仁」字亦多矣，未有用是解者，獨於此章，特下是解者，何也？蓋欲用復初解復禮，故為之張本耳。果如註所云，孔子盍言克己復性也，天理節文，亦復初之要物。
>
> 明道先生嘗自言，天理人欲之說，是其獨見，無所據本也，其說之是耶。籠罩詩書易論語，證其一歸，可也。集註乃用孔子所未嘗言，而後人所肇之語，分析解釋孔子之言，強求其合，烏可也。天理人欲復初之說熾，而孔孟之言，失其純粹，可歎夫。

這段話說的很明白，履軒不是反對自創義理之語言來驗證自己所認知的經典道理，所以如程明道以自創的「天理人欲」之說來證明經典的道理，這沒有什麼不對。但是像朱子這般引用明道所創之「天理人欲」語言義理系統去解釋《論語》中孔子的話，就有很大的問題，因為孔子壓根兒

76 中井履軒，《論語逢源》，收入《日本名家註釋全書》第六卷，226。

臺灣大學學術期刊資料庫

沒說過「天理節文」、「克己復性」的語言，也沒有預設這套語言背後的義理系統。履軒抱持這樣的解經態度拿來解〈顏淵〉篇與朱子的解釋有何不同？以及履軒本人是否也能信守這樣的解經原則呢？以下分析之。他說：[77]

> 言克己復禮，而用為仁也，非謂克己復禮即是仁也。己，唯私字為近之，未可以私欲人欲作解。……歸如字，服也。孟子，其身正而天下歸之，與此同，極言其效也。由己之己，猶我也，是對人之己，與上文不同，註亦是意，而無明解，何也？……顏子已博文矣，又約禮以制行也，時常有稍離遠焉者，輒必克治斬艾，以復歸于禮之統也。禮即躬行之準則，復禮又非復初之說。
>
> 私欲人欲，是不善之稱矣。顏子鮮有不善，乃以去不善，為之工夫，恐非所宜也。蓋事不入於不善，而未合於禮之中者，亦多矣。或言笑之過於煩，過於易，過於簡，過於澀；行步之過於緩，過於疾。……如此之類，不可勝數，呼為私己可也，皆以一己之愛憎，別生可否者。孔子所絕，意必固我，皆囿於己字，若呼為私欲人欲，則是背天理之不善矣。
>
> 通章所解，句句不放過顏子二字，始得正意，蓋顏子既博文，而又約禮矣。顏子之行既立，惟有善而無不善也，然未仁者，其善未悉得其至故也。乃任其意嚮，不立之準則，或不能弗踰矩也，此所謂未達一間耳。
>
> 顏子之克己，善中求至善者。後人之克己，不善中求善矣。
>
> 顏子，下學既熟矣，克己復禮，是上達之門戶焉。若凡學通人，下學未成者，欲遽學顏子所學，焉可得哉！註乃欲使凡學者勉焉，豈非所謂躐等者乎？諸說所失，皆坐於此。

綜合上引，履軒幾乎全部批判了朱子此章所解的重要觀點，分析如下：

1、「己」有「私」之意涵，駁朱註以私欲人欲解之。因為「私欲人欲」是不善之稱，顏子不會有不善的問題。而其所謂「私己」即是一

77 中井履軒，《論語逢源》，225~226。

臺灣大學學術期刊資料庫

種「或言笑之過於煩，過於易，過於簡，過於澀；行步之過於緩，過於疾」之類的「私己」。

2、復禮是復歸於禮之意，但「禮」不是朱子「禮之本」的「天理之節文」，而是「躬行之準則」。

3、將「為仁」釋為「而用為仁」，「為」字並非朱子「等同」概念，所以「克己復禮不是仁」。如是「克己復禮」成為能用者的專利，亦即「克己復禮」只是如顏淵這類人的「上達之門戶」，非下學者所能學之。

現在，我們可以分析履軒與朱子思想之差異以及他的思想特色。首先，履軒非常清楚地區分「私」與「私欲」或「人欲」概念，此已經接觸到朱子思想的重要核心，其所言的「私欲」或「人欲」的確是朱子所要克去的對象。但履軒志不在克去這種不善的人欲，而是扣緊顏淵不可能不善，這層工夫顏淵已不必做。顏淵所要做的工夫是克去「己私」，使之合於禮之中，而其「己私」的概念卻是「或言笑之過於煩，過於易，過於簡，過於澀；行步之過於緩，過於疾。或交遊過於狎暱，過於疏闊；或服時過於豐，過於博」等等之「己私」，履軒似乎認為這些「己私」皆非不善，只是未得乎禮之中，而他的「禮」是躬行之準則。我們檢視履軒的「己私」概念，顯然是屬於朱子「私欲」的「太過」範圍，頗有暗示下學的一般人不必如顏子還要克去這種「己私」。履軒意在分疏「私」與「私欲」（或「人欲」）兩概念之不同，一是「不善的私欲」，一是「沒有不善的私」，但此兩內容卻都只是朱子「太過之欲」的概念，可見履軒也沒有透析到朱子適體得中的「中節之欲」意涵，以及針對釋氏的「無欲」，以是只能在「太過之欲」繞轉分層次。

其次，履軒的復禮工夫也落在外在的制約工夫上，所謂「復歸，歸往於準則也」，進而批判朱子「復初」之說，顯然履軒極強調到外在的「禮之文」之制約工夫，反對回返內心道德本質之「禮之本」的復歸意義。因此不能說履軒沒有注意到「禮之本」的問題，唯僅點到為止的批判，其批判之功仍未竟。

最後，履軒解此章著重「特殊義」，認為此章僅屬「上達」者的工夫，下學未成者，不可遽學顏子所學。視「通章所解，句句不放過顏子」。

臺灣大學學術期刊資料庫

事實上朱子也是扣緊顏子解經，只是履軒視顏子已非不善，不必再去做克去「私欲」的工夫，而是應做克去「己私」的工夫。但履軒的這兩種工夫均只是屬於朱子要克去的「太過之欲」而已，朱子更著重的「復禮」工夫，履軒全然漠視。朱子誠然視「克己」乃對所有人而言，「復禮」是針對佛氏能克己但未復禮而言，乍見之下，似有分兩種人的工夫，但朱子「克己」的概念並無上達、下學之分，乃指普遍所有人而言，此與履軒以特殊義解經有關鍵之不同。其實，履軒在這裡的特殊義解經，筆者以為與履軒處在根深蒂固的日本封建階級意識的思想有關，而在履軒解經時不自覺地抱有此階級意識解經，很自然地以為在孔子時代講這句話也有「上學」、「下達」之分，這不就是以「有為之言」解經嗎？再者，如前所言履軒出身於商人助資的懷德堂，他要正視「私」的合法性，所以不認為「克去己私」之「私」是帶有價值判斷的「私利」或「私欲」，而是比較中性的「私己」，這樣的解釋在古註中也找不到，而且我們也可以這樣地反駁履軒，孔子講這句話時也不會想到他繞轉解釋「己」之目的就是要承認「私」的合法性。所以，很顯然地連履軒自己也違背他自己所立下的解經原則，這當然不是履軒有意違背，而是解經者根本無法解消自己的歷史性之限制。[78]

綜合以上所舉中日三例之反朱子學者，他們雖皆批判朱子違反古義解「克己復禮」章，但三者卻又提出各自的「解經原則」來面對朱註，因此在分析或解釋朱子的思想中，早就預設了他們的解經原則，從而批判朱子違背之，故批判之意味濃厚，實質要了解朱子的思想在其次，這樣不免對朱子思想產生誤解。如就「克己」問題而言，以戴震最能正視朱子「私」、「欲」的問題，原因在於他們認為朱子的「克去私欲」思想是得自於佛老「無欲」之概念，違背「不可引用佛老之言以成為儒家之言」的解經原則，故能扣緊朱子理路，從「私」、「欲」之問題直攻朱子學核心，把朱子要克的對象—「欲」，轉化為他所謂的「私」，並

78 有關解經者不但不能解消自己的「歷史性」，而且唯有這種「歷史性」才可以開發經典潛藏涵義的催化劑，參黃俊傑師，〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，《臺大歷史學報》第24期（1999年12月，臺北），4~18。

臺灣大學學術期刊資料庫

發展出其特有的「私」、「蔽」思想體系，但也無形中誤解朱子連人最起碼的「中節之欲」也要克去。履軒則扣緊說話者現場的時空脈絡，特言「克去己私」專針對顏子這種人所用的功夫而言，孔子不會拿這種功夫要求所有的人，這樣也就間接承認「私」在一般人的正當性，殊不知「私」之概念在朱子中也有不能克的。又徂徠的訓「克己」為「約身」，乃踏尋馬融之解釋符合《六經》意旨，他對於「私」或「欲」完全不予措意，是因為《六經》語言脈絡中，根本沒有「私」「欲」爭論的問題。

其次，就「復禮」問題。反朱學者的共通傾向均未能正視「禮之本」的內在道德意涵，其主要原因不外「禮之本」牽涉到心性道德的價值詮釋之義理系統，因為所謂「天理」、「心之全德」等係出自於宋儒以後的援老佛之言的解經語言，孔子時代或《六經》時代沒有以「天理」或以心性論來言禮。

最後，就「為仁」的問題而言，日本儒者徂徠以及履軒均注意到「為仁」之解釋問題，朱子視此章前後出現的「為仁」，一為「等同」概念，一為「實踐」概念，徂徠卻舉證孔子特加「為」字是實踐意涵，此牽涉二者所認知的「仁」之意義問題，朱子視前一「克己復禮為仁」之「仁」為就心上言的「心之全德」，後一「為仁由己」之「仁」乃是就事上言的實踐之仁，徂徠則一概視為政治意義的「安民之道」之成效意義，致有「禮」凌駕於「仁」的思維，十足立於其政治優位立場糾正朱子的詮釋，也反應了日本思想家強烈的實用性格。履軒亦釋「為仁」並不是等同意涵，爭議「非謂克己復禮即是仁也」，而是能用此工夫者的顏淵才需要做此工夫，使得此章意涵沒有普遍性，頗帶有階級之立場。二者之所以特注意到「為仁」之解釋，與他們所堅持回到孔子時代或《六經》時代的語言解經有很大之關係，而在那樣的時代彷彿與德川日本封建階級的社會一樣，只有政治階級的德行成效義，而無普遍心性的德行本體義，企圖將解經侷限在那樣的語言與時代中來認知「古義」。

臺灣大學學術期刊資料庫

# 四、結論

中國字的語意本有流動變化而形成多義性，因為語義在歷史情境中以及各學者之間的理解程度上，不免產生歧異性而造成字義的多義性，這種「字義」的多義性，可從中國本來就沒有普遍意義的「辭書」而僅僅有「字書」看出端倪，如從《說文解字》一直到《康熙字典》皆是訓詁學體系之字書典籍，而非近代意義的「辭書」。[79]以是「語義」不僅在各種不同時代中有其特殊的歷史情境，如果加上重要思想觀念的「字」詞，則難免「新」義倍出。除此之外，中國字特殊的地方，又表現在其特殊的「情境文脈」之下，所以一字二訓或多義的情形在所難免，如本文第二節所分析的「已」、「為」兩字即是在不同文脈情境下，被允許解為兩義。中國字另一特殊之處，莫過於一個字在古義中本來就有多義且相對的解釋，如「禮」字，有「文」、「質」兼義，同樣地朱子以「仁」具有「心上言之」、「事上言之」的體用解釋，「為」有「等同」、「實踐」的不同意義，這當然也是訓詁學上合理的詞類活用之詮釋（似訓詁學的「義訓」），因此在訓詁學上自始即有「義理」之詮釋，朱子此章的「仁」、「禮」均有體用關係或先後順序的兩組概念，這不是朱子的原創，而是自古中國經典的文字本有的句法結構現象，如日本儒者東條一堂（弘，1778~1857）所云：「按古書有對言、連言、單言之法。」[80]因此，字義活用不可執一。所以在詮釋經典上的重要概念文字時，若刻舟膠柱以求之，只是「執一以通之，則不通矣！」[81]語言文字之道遂由此塞焉。

無疑地，朱子對此章賦予豐富意涵之詮釋，不但前無古人，後儒亦無人能出其右，因此朱註所帶來詮釋經典上的問題值得深思。當朱子作

79 參白川靜著、徐復觀譯，〈對於訓詁的思維形式〉，收入氏著，《論戰與譯述》（臺北：志文出版社，1982），278。

80 東條一堂，《論語知言》，收入關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》第八卷（東京：鳳出版株式會社，1973）。

81 方東樹之語，《漢學商兌》（臺北：廣文書局，1977），160。

臺灣大學學術期刊資料庫

為此章的解經者而言，不免以自己的思想體系來解經，但解經者的任務是否僅作為正確解釋經典的意義為滿足呢？這種所謂的「正確解釋經典意義」常以訓詁學方式為之，但是否能視文字訓詁之有憑有據，即是掌握經典之真正意涵，是否也有因過度約束於語境訓詁而喪失一些真正的義理呢？又就詮釋精神而言，解經者是否能夠開發經典所潛藏未發的意涵並以自己的語義系統（如「天理」、「本然之性」）來詮釋呢？這種古來沒有的語意系統，實也很難否定他或許才是真正說出了經典未明言之義理。以上諸問題之間如何取得平衡點，乃是詮釋者必要的態度，一方面要維護經典詮釋的正確性，另一方面則又要在開發經典潛藏之意義時，避免過度詮釋之虞。顯然地，程朱陸王均不滿只是作為「如實地」解經者，因此能超越甚至展開自己的思想體系，這也正是清代考證學者以及德川諸儒要批判他們之處。然而，當考證學者批判程朱之學時，不免牽涉到一個詮釋上的問題，在他們批判之前，是否已經嘗試過要完全掌握朱子解經的真正意涵（縱然真正意涵或許不可知）的態度？流弊所及，以致造成他們只各撿選其所見，提出各種「解經原則」，批判朱子違反這些解經原則，但最終仍是各是其是，各非其非。他們雖均舉起「復古」之箭，挽弓射靶，然對著眼前模糊不清的標靶，雖偶能中的，但卻發現靶心不只有一個，以致有各說各話的強詞批判或斷章取義的現象。誠如張載所說：「觀書必總其言而求作者之意」，[82]因此批判者能否進入解經者的詮釋之環，入室操戈，正中靶的，乃為批判的詮釋者不可或缺之條件，否則易流於「以其所知而害其所不知也」之病。

所以本文第三節選擇清儒戴震以及德川儒者荻生徂徠、中井履軒，他們均注意到宋儒的解經特色，違反了一些「字義」的使用原則。戴震認為宋儒的問題在於「援老釋之言而為儒者之言」解經，以致混淆儒釋道之分別，而判定宋儒只是將老釋之言，轉換為《六經》、孔孟之言而已。徂徠與履軒二者認為朱子的解經方法均違背「歷史脈絡性語言」之解經原則，但二者仍有不同。履軒批判的重點在於朱子沒有回到孔子時代的語言脈絡去了解古義，故他認為解經的原則應該還原經典說話者自

82 張載，〈義理篇〉，《經學理窟》，收入《張載集》（臺北：里仁書局，1979），275。

臺灣大學學術期刊資料庫

已時代的語言脈絡。因此，既然是解釋《論語》，應該堅持還原孔子時代的語言脈絡來解經，同樣的，如果是解釋《孟子》，就應還原孟子時代的語言脈絡，履軒樂觀地相信後儒是可以透過還原經典說話者的時空脈絡來了解經典原意。但是，徂徠則批判朱子沒有回到更古的《六經》語言脈絡去解經，他認為古代先王（或聖王）之道，均載於《六經》，所以「先王之道」＝「六經之道」，而孔子只是繼述而已，所以「孔子之道」＝「先王之道」。因此，解《論語》不應只是回到孔子時代的語言脈絡而已，而是應該回到更早的《六經》時代的語言脈絡，而理解古代義理最重要的是從《六經》的「古文辭」著手，了解古文辭才可掌握古義。綜合而言，上述三者之解經原則雖均無法與朱子之解釋相應，但卻共同掌握了一個解經的原則，即解經者必須按照「語言的歷史性」解經，解經者不可先有成見的解經，故他們均反對朱子「理學」思想架構下的義理系統之學。我們也從上述三者對於「克己復禮」章的解釋之分析，發現一個共通點，即是反朱學者均未能正視「禮之本」的內在道德意涵，其主要原因不外「禮之本」牽涉到心性道德的價值詮釋，定要與「天理」意涵接合，而依照三位儒者解經原則，已先認定「天理」之語言思想是「轉自佛老」之概念（如戴震）或沒有按照《六經》的語言去解釋（如徂徠）以及「天理」是朱子自己主觀的語意系統，與孔子之道無涉（如履軒）。由此可知，反朱學者主要反對的即是「天理」的形上宇宙論，離卻日用人倫的人道之現實意義太遠、太玄、太抽象，並非真正原始的孔子之道或《六經》之道。但吊詭的是，這些反朱學者企圖瓦解朱子的解經典範後，雖約束了解經者的自由度，將之限定在歷史語言性的脈絡，以為符合這樣的原則即可回返古義，但我們也發現他們所認知的「古義」，也各呈現三種不同涵義的「古義」，對於經典的原義仍然是各說各話，莫衷一是。可見瓦解了一個典範後，經典解釋的多元性與歧異性的問題仍然存在。

*本文初稿曾在「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」研究計畫第六次研討會宣讀，承與會師友指正，衷心感謝。又，《臺大歷史學報》二位審查人指教甚多，定稿時已參酌審查意見改訂，謹申謝意。

（責任編輯：趙潤昌　校對：黃子寧）

臺灣大學學術期刊資料庫

# Zhu Zi's Interpretation of "Master Oneself and Return to Propriety" in the *Analects* and It's Controversies

Kun-chiang Chang

## Abstract

The twofold purpose of this article is (1) to illustrate how Zhu Zi interpreted the general meaning of "master oneself and return to propriety" of the *Analects*, and (2) to explain the hermeneutical principles advanced by later Confucianists to criticize Zhu. In the analysis of the article, they are shown to have misunderstood Zhu's interpretation of the issue because of their faulty hermeneutical approaches. Furthermore, having made attempts to discredit the hermeneutical principles brought forth by Zhu's interpretative pattern, they still failed to solve the complex controversy over the classic interpretation. Hence, the second section of the article starts with the definition of the very meaning of three critical parts of Zhu's thought, "master oneself", "return to propriety", and "humanity". To avoid misunderstanding Zhu's critical thought, I think we must also grasp Zhu's general thought as expounded in other works related to the interpretation of the issue, when forming our understanding of it from the *Collected Commentaries on the Analects* (*Lun-yü ji-zhu*). In the third section of the article, three Confucianists, Dai Zhen (1723~1777) of Qing Dynasty, Tokugawa

臺灣大學學術期刊資料庫

Japan's Ogyū Sorai (1666~1728) of the Ancient-Learning School, and textual scholar, Naikai Liken (1732~1817) of Kaidokudo Academy, all three typical critics of Zhu Zi, are treated as representative of mistaken criticism of Zhu. They all held that Zhu violated the principle of the 'linguistic' use in interpreting the Confucian Classics. The first view is best represented by the interpretation of Dai Zhen. He argued that Zhu misconstrued the *Six Classics* by applying both Buddhist and Taoist linguistic usages to Confucianism, which led to an obscure mixture of Confucianism, Buddhism, and Taoism. The second view was that Zhu's interpretation of the *Classics* contradicted the context of historical language. It was subdivided into the violation of the language context of the Confucius' age and that of the language context of the age of the *Six Classics*. Liken favored the former; Sorai, the latter. Lastly, the article concludes that in addition to the confinement of Zhu's freedom of interpretation within these hermeneutical principles, the critics must have been able to enter the nucleus of Zhu's interpretation, otherwise, their faculty of understanding of what was beyond their knowledge would be obstructed by the limitation of their narrow-minded knowledge.

Keywords: Zhu Zi, Master Oneself, Return to Propriety, Hermeneutical Principles, language context, Dai Zhen, Ogyū Sorai, Naikai Liken

臺灣大學學術期刊資料庫