

## 求是與求實——黃式三的論語學

商 瑀\*

### 摘 要

浙東學術強調實事求是、創新之精神，乾嘉時期儒者力主通情遂欲，反對存理滅欲，要求以「情理」取代壓抑人情之「天理」，並通過「訓詁明而義理明」的治學程序，淡化傳統義理學的「道德化」強勢，轉而重視落實人倫日用的經世實用取向，建立「乾嘉新義理學」的理論架構，纂注於此一時期的《論語後案》，即表現出與浙東學術及乾嘉新義理學的內在聯繫。

本文試圖探究黃式三「論語學」的「求是」特色與「求實」理想。首為漢宋兼采、廣收眾說的多元解經特色，對於漢宋學派之間的排他性言論，作了客觀的立場表達，以釐清經義為首要義，無偏見地作公正評斷。繼而不作古今軒輊之分，以「求是」的治經原則，考證他經而指正《論語》舊注，於奧者白之、約者暢之、要者提之、異者通之，前說不足，則另出新義，對於經典之詮釋注入了新的思考向度。在義理方面其所主張之「善取義中之利」、「仁者愛人」的仁論、反對性命、數命二分而從「形下氣化」論天命等思想闡發，承繼了戴震等人所倡之乾嘉新義理學之主張。最後以「禮」為詮釋主軸，提出〈崇禮說〉、〈復禮說〉、〈約禮說〉等說，重視「禮」之三百三千為斯民之日用彝倫、人事之成敗得失的經驗面價值，契合於孔子的禮治理想，此可視為數千年來所積澱的文化心靈意識，轉進並彰顯於《論語》詮釋中。

**關鍵詞：**黃式三、《論語後案》、浙東學術、乾嘉新義理學、經驗領域

---

\* 彰化師範大學國文學系博士生、兼任講師。

## The truth and the facts

### Huang Se Sun's interpretation for the Analects of Confucius

Shang Jou \*

#### Abstract

East Zhejiang academy is known for enhancing the true value and creating the new standard in Jiaqing Daoguang period. Those philosophers promoted emotions should be valued as important as guidelines. They also encouraged rational desires from people should be even more valuable than principles set by the tradition.

They further set study procedures to ensure the true meaning of Confucius' literature rather than its scheme to be discussed and promoted. The book 「new interpretation of Analects」 by Huang Se Sun collected the publications and contents of this trend.

My study is to exam the theme of his claim. How it demonstrated the true value and the facts of Analects. To be objective on the theory, Huang opened to any studies and concepts regardless its background or sources. Therefore this book presented a balanced scope and unbiased view point. Huang also investigated variety of documents and believes to conclude his perspective of Confucianism.

Rites are the primary concept of this philosophy. Huang compiled major and general systems of rites in China history to draw his magnificent conclusion matching the Confucianism. This is beneficial to the entire Chinese culture formation.

**Key words:** Huang Se Sun 「new interpretation of Analects」, East Zhejiang academy, New study of philosophy in Jiaqing Daoguang, Practical experience

---

\* P.H.D student & Part-time Lecturer, Department of Chinese, National Changhua University of Education

# 求是與求實——黃式三的論語學

商 琮

## 一、前言

黃式三（1789～1862），字薇香，號傲居，又號知非子，宗族子弟咸稱為明經公，浙江定海人，為嘉道年間浙東經學家。事親至孝，於應鄉試時，母暴病卒於家，馳歸慟絕，誓不再赴試。<sup>1</sup>由於終生未仕，反能專心治學，畢生精研群經，嘗自言：「默揣生平，絕無它長，而手不釋卷，考求六藝，意亦無它。……。寒士無職，以治經為天職。」<sup>2</sup>故其多種經學箋、釋，門人諸子於其七十壽秩時總括為「十略」，即「《易》略、《尚書》略、《詩》略、《春秋》三傳略、三《禮》略、《論語後案》、《周季編略》、小學略、經濟略、文學」。<sup>3</sup>其中《論語後案》、《尚書啟蒙》、《春秋釋》、《易釋》、《周季編略》等作皆刊刻流傳，亦皆收入《續修四庫全書》。文集《傲居集》有《經說》、《史說》、《讀通考》、《讀子集》《雜著》等二十二卷，二十餘萬言。《清儒學案》有〈傲居學案〉述其學術成就，《清史稿》亦將其列入〈儒林傳〉表彰其學術貢獻。

黃氏之學《清儒學案》稱「傲居博綜群經，尤長三《禮》，謹守鄭學而兼尊朱子」，<sup>4</sup>故不分門戶、漢宋兼采即其最大特色。是以歷來對其治學不持門戶，擇是而從之特色評價頗高；如劉星若即言其「生平孰於聲音、訓詁之學，必上下古今，以定其是。而道有進於是者，合漢、唐、宋、明之儒說，折中而參考之。」<sup>5</sup>劉星若為黃氏之摯友，所言難免溢美之嫌，但已明確指出黃式三「實事求是」

<sup>1</sup> 譚廷獻：〈黃先生傳〉，收入繆荃孫纂錄、周駿富輯：《續碑傳集·半厂叢書》（台北：明文書局，1985），卷七十三，頁249。

<sup>2</sup> 《傲居集·知非子傳》（清光緒十四年（1888）續刊本，中央研究院傅斯年圖書館善本書），雜著四，頁20。

<sup>3</sup> 黃以周：《傲季文鈔·敕封徵仕郎內閣中書先考明經公言行略》，清光緒二十年南菁書院刊本，卷五，頁1-44。

<sup>4</sup> 徐世昌纂：《清儒學案·傲居學案》（台北：明文書局，1985），第七冊，卷十六，頁140。

<sup>5</sup> 劉星若：〈傲居集序〉，收入黃式三：《傲居集》書前，頁1。

之治學態度與方法。黃氏亦強調經學之實用價值，嘗言「六經者，吾心之記籍也」，故「心於吉凶悔吝之由，不能知其幾也，不可以不讀《易》；此心於治亂盛衰之數，不能洞其原也，不可以不讀《書》；病此心之過剛且或薄也，而讀《詩》；病此心之不敬讓、失輕重也，而讀《禮》；病此心之昧於時務、昧於處變也，而讀《春秋》三傳；病此心之殺雜眾說，無以折中也，而讀《論語》、《孟子》。」<sup>6</sup>於是寒暑弗敢輟讀數十年。比對施補華（1835～1890）贊其「十略」之作：「經術明、人事備、斟酌諸儒、并包六藝，豈非乾、嘉以來通才大雅之儔歟！」<sup>7</sup>實非虛譽。

《論語後案》為黃式三之主要著述，共二十卷，仿效王鳴盛《尚書後案》之體例，先列何晏（平叔，190～249）《論語集解》、朱子（晦庵，1130～1200）《論語集注》，後面加上自己之「案語」。綜觀學術界之評價，如李慈銘（尊客，1829～1894）稱：「以之教授子弟，既不背於功令，又可以資實學，誠善本也。」<sup>8</sup>章炳麟（太炎，1869～1936）亦稱：「《論語後案》時有善言，異於先師，信美而不離其樞者也。」<sup>9</sup>劉寶楠（念樓，1791～1855）《論語正義》、程樹德（1877～1944）《論語集釋》亦多所引用。松川建二先生編纂《論語思想史》，取其漢宋兼學之特色而收錄為清代《論語》注疏代表之一，<sup>10</sup>具見其學術價值。

《論語後案》成書極為嚴謹，黃氏三十九歲起草撰寫，四十二歲時完成初稿，並自言「此後心有所主」。<sup>11</sup>之後多次刪修，四十六歲作〈論語後案原敘〉，五十六歲時（1844）第一次出版，是為聚珍本活字版《論語後案》，即今收入《續修四庫全書》者。七十二歲時再作全面之修訂，七十四歲（1862）命兒子黃以周謄錄全書，正式定稿。且聽從好友嚴鐵橋、馮柳東之言，以《集解》、《集注》為人所習見，不必錄，故刪去之，僅存「案語」，因此更名《論語管窺》，且作〈論語管窺敘序〉。<sup>12</sup>是年黃氏壽終，然而此書並未隨即出版，置於家塾十餘年。1883年

<sup>6</sup> 黃式三：《傲居集·畏軒記》，雜著四，頁27。

<sup>7</sup> 施補華：《澤雅堂文集·定海黃先生別傳》，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995），冊1560，頁332。

<sup>8</sup> 李慈銘：《越縵堂讀書記》（台北：世界書局，1975），上冊，頁17。

<sup>9</sup> 章太炎：《噓書·清儒》（台北：世界書局，1987），頁27。

<sup>10</sup> 松川建二編、林慶彰等合譯：《論語思想史》（台北：萬卷樓圖書公司，2006），頁513-532。

<sup>11</sup> 黃以周：《傲季文鈔·先考明經公言行略》，卷五，頁35。

<sup>12</sup> 《傲居集·論語管窺敘》，雜著一，頁1。筆者比對收入《無求備齋論語集成·論語後案》，第十函，第一冊書前之〈論語管窺敘〉與〈論語後案自敘〉（即〈論語後案原敘〉）內容有嚴重錯誤，故本文所引原文乃據《傲居集》之原敘。

其子黃以周任南菁書院院長，方在浙江總督譚鍾麟之建議與協助下，將《論語管窺》重新改訂，復「錄《集解》以存古義，錄《集注》以遵功令，案語之增損者，則從後本」，<sup>13</sup>字體方面亦將古字改為今體通行字，以便於初學及應試者閱讀，並由浙江書局以《論語後案》之書名刊行。黃以周為免他人誤解，特於書前跋曰「告讀是書者，《論語管窺》即是本」。<sup>14</sup>故今所見之《論語後案》有前後發行之二版本。比對其內容，頗見差異：

如〈學而〉「巧言令色鮮矣仁」句，聚珍版《論語後案》曰：

近或空言本心，指心為仁，是言心不言心之德也。容貌、辭氣、顏色，君子所貴之道。<sup>15</sup>

修訂後之浙江書局版《論語後案》則言：

後儒或空言本心，指心為仁，是言心不言心之德也。下篇云：「其心三月不違仁，不可解矣！」君子九思，言、色居二。<sup>16</sup>

又如〈述而〉「子曰：志於道」，《集解》曰：「志慕也。道不可體故志之而已。」《後案》評議何解、邢疏以虛無為道，「老佛之說」。更舉曹端（正夫，1376～1434）之說「佛氏以空言性，非天命之性，人受之中；老氏以虛無為道，非率性之道，人由之路」以反對《集解》之說。修訂後之版本，黃氏已將「老佛之說」改為「異端之說」，並將所引曹氏之言全段刪去。<sup>17</sup>相較之下，原來之直指「近」、「老佛」有樹敵之嫌，而修訂後統稱「後儒」、「異端」則顯得較為圓融。

從儒學發展過程而言，「儒學史即經典詮釋史」，<sup>18</sup>而經典之箋、注亦常常融

<sup>13</sup>黃以周：〈論語後案跋〉，收入《無求備齋論語集成·論語後案》（台北：藝文印書館，1966）（據浙江書局刊本影印），第十函，第一冊，頁8。

<sup>14</sup>黃以周：〈論語後案跋〉，收入《無求備齋論語集成·論語後案》，第十函，第一冊，頁8。

<sup>15</sup>聚珍版《論語後案·學而》，收入《續修四庫全書》，經部，第155冊，卷一，頁417。

<sup>16</sup>浙江書局刊本《論語後案·學而》，卷一，頁8。

<sup>17</sup>浙江書局刊本《論語後案·述而》，卷七，頁7。

<sup>18</sup>景海峰：〈儒家詮釋學的三個時代〉，收入劉小楓、陳少明主編《經典與解釋的張力》（上海：上海三聯書店，2003），頁54。

匯當代思潮而產生不同風貌。尤以到了宋明理學興盛之後，在天人合一的傳統思維模式下，要求以「天理」、「道心」做為「人心」之依歸，強調道德的超越性與主體性。明末王學極盛之後，學者對天道、心性之體悟超於執實，儒家理想主義之精神逐漸消失。對此，部分清儒不但表現了反對立場，且進行理論新構，遂「以氣為首出，視理為依氣而有者，理失其為形上實體之地位。」<sup>19</sup>並從「求實」精神出發，以經驗實證原則要求道德價值之落實，反對玄虛高邈之論。乾嘉時期之戴震（東原，1723～1777），極力主張發揚樸實之學，以「天地之氣化，流行不已，生生不息，其實體即純美精好；人倫日用，其自然不失即純美精好。」<sup>20</sup>於是「語道於天地，舉其實體實事而道自見」，<sup>21</sup>其所定義的「理」是現象界條分縷析的「有物有則」之「條理」與「分理」；<sup>22</sup>「善」是被實現的踐履結果，強調「終善」與「乃要其後，非原其先」的道德觀，<sup>23</sup>以此樹立異於理學強調天理源頭的「始善」、「復初」主張，<sup>24</sup>並以實在界做為視域與論域，以殊異於理學形上取向的經驗面價值作為歸趨，建立起和理學架構迥異的新義理學。

黃式三深慕戴震之學，企圖匯通漢、宋「氣、理、性」觀點，遂作〈申戴氏氣說〉、〈申戴氏理說〉、〈申戴氏性說〉等文，將「理」置於情理、事理上，取消理欲對立，鼓勵戒私而求欲；並主張氣為「天之氣」、「地之氣」、「人之氣」，不能離氣而言理等主張，呼應戴震之氣論。<sup>25</sup>此外，黃氏又作〈復禮說〉、〈崇禮說〉、〈約禮說〉諸篇，以「《禮》之三百、三千，先王所條分縷析，燦然顯著，別仁義、明是非，君子不敢紊而畔之者，此理也」，<sup>26</sup>強調「禮」即確實可行之制度，進而提出治天下必法於禮，極力主張「復禮者，為仁之實功也，盡性之實功」之禮治

<sup>19</sup>劉錦賢：《戴東原思想析論》（台北：國立台灣師範大學國文研究所博士論文，1989），頁403。

<sup>20</sup>戴震：《緒言》（台北：廣文書局，1987），頁23。

<sup>21</sup>戴震：《孟子字義疏證·道》（台北：世界書局，1974），卷下，頁70。

<sup>22</sup>戴震：《孟子字義疏證·理》，卷上，頁27。

<sup>23</sup>戴震：《緒言》（台北：廣文書局，1987），頁5。

<sup>24</sup>朱熹注《大學》「在明明德」句，曰「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。」注《論語·學而》又曰「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。」（《大學章句》，頁1；《論語集注》，頁1）。

<sup>25</sup>詳拙作：〈黃式三對戴震「理氣」思想之繼承與轉化〉，收入《經典新詮——第十三屆全國中文研究生論文研討會論文集》（中壢：中央大學，2006年11月），頁49-64。

<sup>26</sup>《倣居集·約禮說》，經說一，頁14。

理想。<sup>27</sup>此論禮之說乃繼承清初顧炎武「經學即理學」、乾嘉凌廷堪「以禮代理」進而修正為「約禮求理」之論。<sup>28</sup>亦體現了清人「崇實黜虛」的學術性格，強調現象界的經驗事實。

本文所稱之「論語學」，實乃包含黃式三《論語後案》之治學方法，與釋經時試圖調和漢學、宋學之爭的治學態度，特於《論語後案》屢以《禮經》解《論語》之治學方法，實踐其禮治之理想，亦為《清史稿》所稱其「尤長三《禮》」之實證。是以本文以黃式三《論語後案》為主要素材，並旁及其文集《儆居集》中的多篇專論，著眼於黃氏在《論語後案》中呈現其求是不求古之治學精神，並拋開派別成見，漢、宋兼采之治學態度，除廣收前人之說外，並以《禮》釋經、以「史」證經等治學特色。以其重經驗面價值之思想取向，通過傳統經典之新詮所建構的義利觀、天命論以及仁、禮等儒學義理。

## 二、求是非求古——《論語後案》發揚「浙東學術精神」

清末章學誠（實齋，1738～1801）揭出「浙東學派」之名，列出以黃宗羲（南雷，1610～1695）為首，以及從黃宗羲遊學之萬斯同（季野，1638～1702）父子，下迨乾嘉時期全祖望（謝山，1705～1755）、邵晉涵（南江，1743～1796）等浙東學派之經學家，指出其強調史學，且「通經服古，絕不空言德行、不悖於朱子之教、不拘門戶之見」等治學特色。<sup>29</sup>綜觀浙學精神，其學有根柢、重視事功，深具「求實、批判、兼容與創新」之精神，研經治史，崇尚志節、涉及百家，博洽文辭，實自成特色。<sup>30</sup>黃氏治經強調讀書要以經濟為事，反對空談性理，「於禘郊、宗廟、封域、井田、兵賦、學校、明堂、宗法諸制，有大疑義，必釐正之」，<sup>31</sup>

<sup>27</sup> 《儆居集·復禮說》，經說一，頁16。

<sup>28</sup> 〈約禮說〉言：「凌次仲教授《禮經釋例》，云：「仁不能舍禮，但求諸理。」又云：「求諸理至必於師心。」又云：「聖學禮也。不云理也。」此因儒者舍禮言理，指心之微而難見者，以為幽妙，有激而言，矯枉過正。……，余刪舊跋，改此篇。」《儆居集·約禮說》，經說一，頁16。

<sup>29</sup> 章學誠：《文史通義·浙東學術》（台北：廣文書局，1981），頁29-31。

<sup>30</sup> 詳參李威熊：〈乾嘉浙東學派之經學觀〉，收入林慶彰、張壽安主編：《乾嘉學者的義理學》（台北：中研院文哲所，2003），頁103-18；吳光：〈試論浙學的基本精神——兼談浙學與浙東學派的研究現狀〉，收入萬斌主編：《浙江研究集萃》（上海：上海古籍出版社，2005），頁18-20。

<sup>31</sup> 《清史稿》（北京：中華書局，2004），頁13296。

看重經書「經世致用」之功。綜觀《論語後案》一書，可歸納出以下幾項治學原則，呈顯其發揚浙東學術之精神。

### （一）實事求是，以「經、史」證經

中國人向來重視經、史之價值，錢穆先生認為經書在教人如何懂得做人的道理，而做人便得在歷史大流中做，可得繼往開來。歷史即是一種生命之學，有生命，必有精神；生命藏在裡，精神表露在外。<sup>32</sup>故前人談讀書，有所謂的「柔日讀經，剛日讀史」之言，即從經書中所得的道理，可以在歷史中得到印證，因此經史不可分，同具有教化作用。黃氏說經亦主張從經、史取得實證，以印證其「實事求是」之一貫原則。黃氏治學強調「求是」，嘗自題家塾為「求是室」，並作〈求是室記〉曰：

今之所謂是者，安知其實是？今之所謂非者，安知其實非？天假我一日，即讀一日之書，而求其是，求之云爾！其是與非，俟後人定之，己不能定也。<sup>33</sup>

學行即主「求是」之原則，故其撰著皆幾經修訂，並於七十二歲刪改《論語後案》後有感而作〈知非子〉一文，歎「蘧大夫行年五十，知四十九之非，行年六十，知五十九之非。」<sup>34</sup>於《論語後案》書前自序表明：

稿成數年矣！隨時刪改，未敢遽刊問世。然鈔本存於家塾，亦無以求正於有道君子。……倘閱此書者，知此為未定之本，一見訛謬即賜書更正，俾日後刊行無誤後人。<sup>35</sup>

足見其著作未定之由亦為「求是」。黃氏通過對《論語》中諸如「仁」、「禮」等關鍵詞語，翔實考証和歸納闡釋，藉由文字、音韻、訓詁客觀的研究，以求達到經

<sup>32</sup> 錢穆：《史學導言》（台北：中央日報社，1978），頁 85、36。

<sup>33</sup> 《做居集·求是室記》，雜著四，頁 26。

<sup>34</sup> 《做居集·知非子傳》，雜著四，頁 20。

<sup>35</sup> 《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995）（據南京圖書館藏清道光二十四年活字印本影印），經部，第 155 冊，頁 415。



書義理和聖人之道。其〈讀顧氏心學辨〉稱許顧亭林所言「經學外之理學即禪學」之說，並駁「心學」之缺失，強調：

天下學術之正，莫重於實事求是，而天下之大患，在於蔑古而自以為是。

36

顯然天下學術之正必先排除「蔑古而自以為是」者，故其說經即首重考求實事。由於求是首重排除「蔑古而目以為是」之態度，故須「取古為證」，遂黃氏重六經、擅禮、史；說經更取經、史為證，以達其求是、求實之目的。其所謂「實事」者，來自於真正發生的事件，諸如經、史中之事件或制度，援以印證《論語》中，達到回復《論語》正解之目的。黃氏於經、史、制度知識之廣泛涉獵，即成為其治《論語》之必備條件。故基於學養特長，《論語後案》之詮釋即取禮、史、諸經中之實事或制度，回證於經義中。綜觀《論語後案》一書之內容，可歸納出以下幾項治學關鍵而實現其「實事求是」之原則：

#### 1、以《禮》證經：

黃式三終身探研《禮》經，其所謂之「禮」，乃《禮經》之「禮儀三百，威儀三千」。在思想範疇上，指一切倫理規範乃至社會制度；在制度範疇上，即指導行為舉止的實際規範。於是以「禮學」為實學，將禮置諸形而下之氣，忌談不著邊際之虛理，呈顯其求實之態度。《論語後案》中「以《禮》證經」之例如：

(1) 〈八佾〉「邦君樹塞門，管氏亦樹塞門；邦君為兩君之好，有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知禮，孰不知禮。」《後案》引用鄭玄注《禮記·郊特牲》以證天子與諸侯之宮室禮制塞門有別；引〈郊特牲〉、〈士冠禮〉、〈士喪禮〉之方位以釋「反坫」時尊位所在，<sup>37</sup>說明「反坫」乃古代君臣之禮，僅天子與諸侯行之，而管仲乃大夫，而堂上亦有反坫，安得謂知禮？文中所論證「反坫」之尊卑方位、左右等之詳盡，堪稱歷來之《論語》箋、注所未見。

(2) 〈學而〉「子曰：道千乘之國。」「千乘之國」之詮釋，《集解》解為百里之國，《集注》則主諸侯之國。黃氏則以其專精禮制之長，引《周官》之軍賦法，

<sup>36</sup> 《傲居集·讀顧氏心學辨》（清光緒十四年（1888）續刊本，中央研究院傅斯年圖書館善本書），讀子集三，頁11。

<sup>37</sup> 《論語後案·八佾》，卷三，頁53-55。

以釋兵車、步卒、輜車之數；引《周官》井、邱、甸之制度；與《禮記·王制》封疆之數等等實際典制，<sup>38</sup>以釋「千乘之國」的規模。以上二例黃氏所引證之「禮」皆實際之儀節制度，以見其實事求是之釋經特色。

## 2、以史證經：

黃氏深究史學；史乃真實發生之事件，治史者，講究求是求實之精神。遂黃氏四十歲起考究歷代典章制度，自言：

少愛《國策》之文。及長，復合《史記》，校訂其字句之異。……復參以司馬《通鑑》及《稽古錄》、呂氏《大事記》及《解題》，與朱、趙《綱目》諸書，於列國之強弱存亡，既為之考其本末，溯其原流。<sup>39</sup>

遂成《周季編略》九卷，此乃其治史之成果。又作《讀通考》二卷，以《文獻通考》所論二十四事為據，依馬端臨（1254~1323）原有之篇章，分條敘述中國古代典章制度，諸如田賦、錢幣、戶口、職役、征權、市糴、土貢、國用、選舉、學校、職官之演變等二十四事，分二十四篇指出其中疑義，並引證其他典籍，予以釐正，指出馬說之訛誤處，此即其於歷代制度考證之成果。《論語後案》中「以史證經」之例如：

(1)〈子路〉「故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」《後案》引《春秋》、《公羊傳》、《穀梁傳》「衛世子蒯聵出奔宋，不諫母，忘父讎，不宜得國。輒以讓國，宜得立」之歷史事件，<sup>40</sup>論經文中既有父子之名，則不可言以子拒父，蒯聵父而名以仇，名不正則不可言之旨。

(2)〈憲問〉子曰：「為命，裨諶草創之，世叔討論之，行人子羽修飾之，東里子產潤色之。」《後案》釋「命」甚詳，其先釋命之定義，為「聘會之書，圖於使者未行之前。」接著引《左傳》「展喜受命於展禽以犒師」，《春秋》之「執書」六例，<sup>41</sup>以證「為命」之鄭重，推之子產之能得人而善用，與群賢之能和衷而共濟。

<sup>38</sup> 《論語後案·學而》，卷一，頁 10-13。

<sup>39</sup> 《傲居集·周季編略敘》，雜著一，頁 14。

<sup>40</sup> 《論語後案·子路》，卷十三，頁 9-11。

<sup>41</sup> 《論語後案·憲問》，卷十四，頁 12-14。

### 3、以經證經：

經文典律，為先賢留下的智慧精粹，黃氏博綜群經，於是「以經證經」即成為其治《論語》之方法，《論語後案》中以經證經之處最多，如：

(1)〈述而〉子謂顏淵曰：「用之則行，舍之則藏，惟我與爾有是夫。」《後案》引《易經》「知進退存亡者惟聖人，自非樂天知命者未能及此」，<sup>42</sup>稱許顏淵學足以達天。

(2)除了徵引儒家典籍外，其釋〈子罕〉顏淵喟然歎曰：「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後」，即引《莊子》「庖丁解牛」之依乎天理，以喻「鑽之」之道須「必得其理解之處，而後入之易深」。<sup>43</sup>凡此種種，綜觀《後案》所引證之經，舉凡《易經》、《尚書》、《詩經》、《孟子》、《荀子》、《爾雅》等等諸經，比比其求實之處。

### 4、獨抒創見：

《論語後案》本於「求是」之原則，考證他經而指正《論語》舊注闕失，於前說不足之處，則另出新義，獨抒創見。如：

(1)〈八佾〉林放問禮之本。子曰：「大哉問！禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。」「易」字鄭玄注「簡」，朱子訓為「治也，節文習熟」。《論語後案》則別解為：

易，坦易也。異端家，齊死生，而治喪皆簡率，後人喪中祭奠如吉禮，又用僧道羸鉞以喧雜之，皆由於坦易也。取儉耿戚者，儉則有不敢越分之心，戚則有不忍背死之心，是禮中之本也。<sup>44</sup>

黃氏釋為「坦易」，注重坦率平易之態度，若回歸禮的本質，不外乎表現真實；治喪亦然，禮之本在「敬」，因此訓為「坦易」則更貼近儒家自然禮敬之精神。黃氏此一崇實思想，殆視長久以來社會空有禮之綱目，而無實際尊卑際會之節、親疏隆禮之分而發之感慨。這一股崇實黜虛的氛圍，亦為浙東學術之思想基調。

(2)〈為政〉子曰：「臨之以莊，則敬。孝慈，則忠。舉善而教不能，則勸。」

<sup>42</sup> 《論語後案·述而》，卷七，頁14。

<sup>43</sup> 《論語後案·子罕》，卷九，頁24。

<sup>44</sup> 《論語後案·八佾》，卷三，頁9。

《後案》曰：

孝慈則忠，諸家說甚費解。式三謂：孝，當作<sup>孝</sup>。謂引導之使人可仿效也。凡人有所仿效曰學，為人所仿效曰教。教，其字皆从<sup>孝</sup>。<sup>孝</sup>有引導義；<sup>孝</sup>慈則忠者，以身導之，以恩養之，而民忠也。<sup>45</sup>

黃氏此解可謂獨特，其依據訓詁上孝、<sup>孝</sup>二字本意為訓解，接著又引篆書、《禮記》之〈表記〉、〈鄉飲酒義〉為證，配本篇文義，對該篇文章之通觀為基礎，大膽擺脫「疏不破注」的解經慣例，即獲多人稱許，就連思想立場與之相異且時常與之辯難的夏忻，亦稱許《論語後案》「擇善而從，以自成一家之言，誠不朽之盛業也」，<sup>46</sup>絕非溢美。

## （二）匯納群書，廣收眾說

《論語後案》中搜取各書，廣收眾說，其所「引證群書」之多，黃氏於〈論語管窺敘〉中用了二千七百多字明白誌其所出，交代是書各句其所引論之據與其所持論之立場，如：

「人不知而不愠」，采皇《疏》。「學而不厭，誨人不倦」二說，又兼阮氏芸臺說。「知命」「孝弟」為仁之本，采《後漢書·延篤傳》、《東發日鈔》。「傳不習乎」說，申何，采邢《疏》、金仁山。「千乘，乘用百人」，采沈果堂本《孫子》杜注。「千乘所出之地，方三百里有奇」，申馬。以「孟子三等之封，為班祿之制」，采葉秀發、惠半農。<sup>47</sup>

可以看出他在解經時幾乎每一句都採用不同時代、不同人的觀點，除表示其不掠美外，亦示其有所據，甚而希望彙眾說而存之，以惠於讀者。亦即黃以周所言：「凡經史中引論語正文，及經史注中引《論語》舊說，采掇綦備，雖《廣韻》、《集韻》、《佩觿》之類不敢遺，或載書名，或詳姓氏，未嘗掠美。近儒如陸稼書、李

<sup>45</sup> 《論語後案·為政》，卷二，頁31。

<sup>46</sup> 夏忻：《景紫堂文集》（台北：文海出版社，一九七三），卷一，頁551。

<sup>47</sup> 《傲居集·論語管窺敘》，雜著一，頁1。

厚庵、江慎修、王子中、惠半農、戴東原、錢竹汀、程易疇、段懋堂諸公之說，各采所美。」<sup>48</sup>足見其所徵引不論古今，無分門戶。以下舉實例以證：

1、〈述而〉「子釣而不綱，弋不射宿」，《論語後案》則分別羅列「綱」之二說與「弋」之三說。其文曰：「綱」有二說，綱者，作大綱，橫遮於廣水而羅列多鉤者取魚也。二以細網為羅，以繩為大綱，以羅屬著綱橫絕流而取魚。……。「弋」之三說，一云：「古人以細繩繫丸而彈，謂為繳射也。」一云：「取一杖，長一二尺許，以長繩繫此杖，而橫颺以取鳥，謂之繳射也。」一云：「鄭君注《周禮》司弓云『結繳於矢謂之矰。』」<sup>49</sup>黃氏羅陳各種詮釋，不作優劣軒輊之分，提供各種詮釋之可能，讓讀者自己擇選，此亦兼容並包之精神體現。

2、〈為政〉子曰：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」《後案》曰：

《注》云「北辰，北極」者，《爾雅》釋天文居其所者，樞紐之不移也。眾星拱之者，旋轉之勢捷也。包云「德者無為」，程子說「居所是無為」，申之者或言化民之道，或參用異端清淨之談。<sup>50</sup>

其評論何晏「無為而治」之詮釋顯然受魏晉時期玄談影響所致，朱熹則承繼此說並發微孔子以德為重，主張「為政以德」，所以正人之不正，行道而有得於心，行道得於心而不失。希望修德感人、無為而治，德與禮互補。黃氏更博考《爾雅》、《尚書》、〈考工記〉諸經說，復參鄭玄、韓愈〈原道〉、賈逵、張衡、蔡邕、戴震等人說法，指出朱子認為「北辰」是「北極」，然根據《爾雅》解釋天文居其所，樞紐是不移的，再以下文「眾星拱之」來看，倘眾星是旋轉的拱星，明顯不合邏輯。因此包云的「德者無為」、程子說的「居所是無為」，皆為化民之道，或參用清淨之談而論者。「居其所」若以《尚書·虞書》來解釋，則猶如「安汝止，惟幾惟康，其弼直；惟動丕應。徯志以昭受上帝，天其申命用休。」強調的是君子踐履之有定，質疑《集解》與《集注》強調「為政清淨無為」的說法甚

<sup>48</sup>黃以周：《徵季文鈔·族蒙莊府君譜傳》（清光緒二十年（1894）江蘇南菁書院刊本），卷六，頁30。

<sup>49</sup>《論語後案·述而》，卷七，頁32-33。

<sup>50</sup>《論語後案·為政》，卷二，頁1-3。

為不妥。於是黃氏再引用〈考工記〉的匠人：「夜考之極星，以正朝夕。」佐以鄭玄的注解「極星謂北辰」，以極星為北辰，就周時言之，極星正在不動之處，這個說法與賈逵、張衡、蔡邕之說法皆相同。而戴震也說「論語所謂北辰，周髀所謂正北極。步算家所謂不動處，亦曰赤道極。」可知因其不動所以解釋「譬如北辰，居其所而眾星共之」，才合乎「天文現象」。黃氏運用了博考之方式，以不同視域從不同角度，加以比對、斟酌，避免泥於一家之弊，透過博引《論語》注疏，以指出前人解說訛謬之處，羅列其他經籍、天文、步算，甚至其他人的注解說法，使其詮釋更具可信度。

經學之流傳已歷數千年，後之箋、注者若能廣引眾說而加以比對斟酌，的確能避免泥於一家。綜觀《論語後案》博引了不同時代、不同學門的說法來注解，如此「博引」自然使他的立論更具可信度，在清儒「凡立一義，必憑證據，無證據而以臆度者，在所必擯」，<sup>51</sup>講求證據說話之學術要求下，自是不可免。今翻閱《論語後案》全書，徵引的資料兼及經、史、子、集各類，尤其指出前人解說訛謬之處時，透過博引才能讓人折服，而引用資料之廣博，幾乎超越各種《論語》注疏。

### （三）崇鄭尊朱，漢宋兼采

《論語後案》治經不持門戶、漢宋兼采的用意，黃氏於〈論語後案原敘〉其中即表明曰：

夫近日之學，宗漢宗宋，判分兩戒，是書所采獲，上自漢、魏，下逮元、明以及時賢，意非主為調人，說必備乎眾是，區區之忱，端在於此，而分門別戶之見不敢存也。<sup>52</sup>

其目的並非刻意扮演調停或仲裁者，而是希望拋開派別之見，專力於經義之探求，且「漢之儒，有善發經義者，從其長而取之；宋之儒，有善發經義者，從其長而取之」，<sup>53</sup>各用所長以補所短，方為不偏執的治學態度。因此《論語後案》既崇鄭

<sup>51</sup> 梁啟超：《清代學術概論》（台北：台灣商務印書館，1993），頁 77。

<sup>52</sup> 《傲居集·論語後案原敘》，雜著一，頁 7。

<sup>53</sup> 《傲居集·漢宋學辯》，經說三，頁 21。

又尊朱，能各采所美，學無藩籬。到了晚年全面修訂《論語後案》後又作〈論語管窺敘〉，仍強調「不佞素無門戶之見，急分漢學、宋學，故采之也備」。<sup>54</sup>顯示其對於當時漢、宋門戶之鄙棄。何況經無漢、宋，曷為學分漢、宋若回歸「經書」本源，皆同為孔聖之經典，後人釋經因受時代思潮影響，難免產生不同的詮釋向度。故後學者應該持以公允的立場，回歸到釋經者當時的學術思考背景，秉持兼容並蓄的態度，站在經書本義的角度來論斷。宋儒的說法有時雖不尊古注而自創新解，甚至重視心性而被評為近於禪，此亦不得歸咎於解經者之過失，而是時代思潮本即如此，即便不認同，亦無需加以否定甚至攻訐。要站在宏觀的角度看待各代的經解，用兼容的胸懷肯定各種詮釋之價值。

黃式三對於鄭玄推崇備至，〈論語後案原敘〉極稱鄭玄注《論語》之功曰：

《論語》之始出於秦火後也，有《魯論》，《齊論》，曰《古論》，篇目不同，文字亦異。學者各守師說，不合不公。自張子文兼讀《齊》、《魯》，采獲所安，諸儒為之語曰：「欲為《論》，念張文。」其後鄭君康成就《魯論》篇章，考之《齊》、《古》，以為之注，當時尤貴之。<sup>55</sup>

翻閱黃氏的所有著作，隨處可見其徵引鄭注，可證其對鄭玄之服膺。

黃式三雖宗鄭玄，卻是「有宗主而無門戶」，<sup>56</sup>故亦推尊朱子之注疏。〈論語後案原敘〉云：

自朱子注既出，六百餘年之儒說，群奉正宗。後之人補輯鄭君之逸，考校何氏之異同，紛紛藉藉，各明嫖家，卒未聞有斷漢軼魏實能駕朱子上者。則朱子之所得大且多，雖愚者亦能臆測而知之也。<sup>57</sup>

誠然，朱子之注既能成為宋以後數百年間科考之定本，自有其價值所在。而黃氏對朱子經學之推崇，亦與浙東學派「不悖朱子之教」的尊朱立場一脈相承。

<sup>54</sup> 《傲居集·論語管窺敘》，雜著一，頁1。

<sup>55</sup> 《傲居集·論語後案原敘》，雜著一，頁7。

<sup>56</sup> 張舜徽：《清人文集別錄·傲居集》（台北：明文書局，1982），卷十五，頁424。

<sup>57</sup> 《傲居集·論語後案原敘》，雜著一，頁6。

《論語後案》中推崇鄭說、尊朱注之例頗多，分別舉例如下：

1、崇鄭玄之例：

(1)〈雍也〉「中庸之為德也，其至矣乎，民鮮能久矣」之「庸」字，《後案》曰：

鄭君於君子中庸注云「常」也。何《解》亦同，「庸」為「經常」之義，程子「不易」之訓本此，足見後人注解皆推本鄭玄。<sup>58</sup>

此孔子歎失常人之德以致於風俗敗壞，因此鄭玄之注正符合孔子原意。

(2)〈述而〉「不義而富且貴，於我如浮雲」句，鄭玄注曰：「富貴而不以義者，於我如浮雲，非己之有也。」程子言：「不義之富貴，視之輕如浮雲」。《後案》則以為：

浮，猶過也。如浮雲，謂雲倏過不足凭於己也，鄭君注是也。<sup>59</sup>

此贊孔子安貧樂道，若對照《中庸》：「素富貴、行乎富貴，素貧賤、行乎貧賤，素夷狄、行乎夷狄，素患難、行乎患難；君子無入而不自得焉。」<sup>60</sup>並非指不義之富貴，而是強調君子應見其所居之位而為其所當為，不可有貪慕分外之心。因此「富貴而不以義者」當然就「不足凭」，於是鄭注更合於聖人之旨。黃氏《後案》治學「崇漢」的態度可於書中大量引用漢注，諸如鄭注、《白虎通》、《說苑》、《鹽鐵論》、《說文》，並兼及《高士傳》等得到印證。

2、尊朱子之例：

(1)〈述而〉：「亡而為有，虛而為盈，約而為泰，難乎有恒矣！」《集解》曰：「難可名之為有常也。」朱子則言：「三者皆虛夸之事，凡若此者，必不能守其常也。」依照朱子之意，所重在於求其名與實相符。黃氏亦尊朱子之說而引申曰：「意在襲善已無持久績學之意也。久則自知名實俱喪，而心術猶如不可問矣！」

<sup>58</sup> 《論語後案·雍也》，卷六，頁 42-43。

<sup>59</sup> 《論語後案·述而》，卷七，頁 23。

<sup>60</sup> 朱熹：《四書章句集注·中庸》（北京：中華書局，2005），頁 24。



亦主張求名實之符。因此他藉以評論明末之心學家說：「後世為明心見性之學者，求速化、頓悟，不知恆以一德之意，朱子所切戒。」<sup>61</sup>贊成朱子求其實方能守其常之說。

(2)〈述而〉「子溫而厲，威而不猛，恭而安」之解，朱子以為：「厲，嚴肅也，人之德行本無不備，而氣質所賦顯有不偏，惟聖人全體渾然陰陽合德，故其中和之氣見於容貌之間者如此。」稱許孔子修中和之德，即在氣貌之間，而可以窺其心地修養之所至。《後案》之解釋亦言：

溫而厲，仁中有義也；威而不猛，義中有仁也；恭而安禮，順乎禮之當然、率乎性之自然。朱子於《孟子》注云：「清聖、和聖」猶春夏秋冬之各一其時，孔子則太和元氣流行於四時者。<sup>62</sup>

勉人當內外兼修，即從外面氣貌上，亦可驗自己之心德。而引朱子註解孔子為聖之時者，更合於孔子容貌之中和，正如太和元氣流行於四時。此外，《論語後案》雖並列了《集解》，其用意正如其敘言所云「以存古說」，於是卻對其思想多所批判，以為其「競為清談，祖尚虛無，是以六經為糟粕者也。」<sup>63</sup>但並非全盤否定其說，因此又云：

漢、魏諸說之醇，有存於何氏之《解》、皇、邢之《疏》及陸氏《釋文》諸書，而不可盡廢者。<sup>64</sup>

這是一種公正之態度，所有著作皆有菁有蕪，若能去蕪存菁仍有可採用者。合於浙東學派主張「唯陋儒則爭門戶」的主張。<sup>65</sup>甘鵬雲（1861～1940）即評價說：「至黃式三《後案》出，則又兼采漢宋，而持其平。」<sup>66</sup>此亦後人對於是書評價最高之處。

<sup>61</sup> 《論語後案·述而》，卷七，頁 32-33。

<sup>62</sup> 《論語後案·述而》，卷七，頁 45。

<sup>63</sup> 《傲居集·論語後案原敘》，雜著一，頁 6。

<sup>64</sup> 《傲居集·論語後案原敘》，雜著一，頁 6。

<sup>65</sup> 章太炎：《煇書·清儒》（台北：世界書局，1987），頁 27。

<sup>66</sup> 《傲居集·論語後案原敘》，雜著一，頁 6。

#### （四）批判前說，以申己意

黃式三企圖通過《論語》之詮釋而闡發其思想，尤以選擇理學從形而上出發以論的道、性、理等論，做為首要批判對象。認為形而上的本體和形而下的器物皆「氣」的表現形式，是氣化運動的不同階段，企圖另建以生生不息流行不已的天地之氣化基礎，強調經驗面價值並落實於人倫日用。於是詮釋〈八佾〉子曰：「不然！獲罪於天，無所禱也。」由於《集解》曰「孔子曰天以諭君」，《集注》曰「天即理也」，《後案》則批評說：

天者蒼蒼之表，專主威福者也。既有天譴，莫得禱免之路。……《集解》以天諭君，固非語意；朱子訓天為理，謂天不外於理，則可謂天即理，則語未瑩。……胡說指心為理，指理為天，由失之。<sup>67</sup>

黃氏一貫重視形下氣化之理，因此「理」存在於萬物之上，是隨氣化流行而變，並非別有一物附於氣上。「天」即天地自然之氣化流行，所謂立天之道，曰陰與陽者，道即天地之推行者是也。反對將「天」釋為道德層面之「天理」。

又如〈公冶長〉「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」《後案》首先辨此斷句為「夫子之言，性與天道」，進而指出「性與天道，猶言性合天道」，並博引《史記》、《後漢書》、《三國志》、《晉書》為證。其後由何晏、荀粲、王弼等人以玄虛之「道」言「性與天道」談起，遍及宋明諸家性論，特別是在宋明部份，其言：

自宋以後，言性與天道者分理氣。申其論者，大抵超陰陽以上，而求天之理，離心知之實而求性之理，亦不能不推之空眇以伸其說。……明季學者以明心見性之空言，代修己治人之實學，股肱隋而萬事荒，爪牙亡而四國亂。<sup>68</sup>

黃氏指責宋以後理氣二分、離心言性者乃空眇不實之學。對照黃氏所作〈申戴氏理說〉，強調「陰陽之氣，未成形以前為「道」，既成形則為「器」。「五行」即「五

<sup>67</sup> 《論語後案·八佾》，卷三，頁36。

<sup>68</sup> 《論語後案·公冶長》，卷五，頁30。

器」，成形則「五器」也」。<sup>69</sup>把陰陽視為天道，一陰一陽之氣化流行就是天道，不必再往上溯，也不需再向上抽離，天理就是人心中天然之分理，天理不在陰陽之上，天理就在陰陽氣化之中。於是在《後案》中他一再重申曰：

性者，人稟陰陽之秀氣以生，而心之靜而正者者也。天道者，天之氣化流行，總之日陰陽，分之曰五行，是性之本也。易傳曰：一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。天道即陰陽也；陰陽相承接而氣和，故曰繼之者善。具此和氣者人之性，此言性必本於陰陽也。<sup>70</sup>

分釋氣、道、性、陰陽、五行之關聯性，氣屬於形下的經驗領域、氣化流行的範疇來看待性，正如天道之陰陽、五行。於是批評宋以後分氣質、義理之性者為謬。黃氏所作之批評，乃本於其繼承戴震以來重視形下「氣化」的思想立場，而貫徹於釋經當中，此皆突顯黃氏治《論語》之特殊觀點。

綜觀黃氏《論語後案》之治學態度與方法，適如《續修四庫全書總目提要》所曰：「凡所徵引似為繁博，然於文字訓詁、聲音、名物制度、事蹟考證詳明，而義理之學取其切於事情，而無虛玄渺遠不可究諸之辭。……，以此為漢宋持平之書，可垂國胄」，<sup>71</sup>在在呈現其實事求是之學術特色。

### 三、「崇實與經世」——《論語後案》的義理發微

清儒總結明亡經驗而以經世為其關懷重點，尤以乾嘉時期，一方面突破性地建立起完整的考據法，另方面安定的社會環境也促使儒者再回到「人」的安身立命關懷上，所以主張根據詞意辨析義理，並據以建立義理新構，不論學術內容或學術形態，都與前朝有極大的差異。從整個理學的發展來看，談心性、仁義道德，存理滅欲，固然是一種高操的價值追求，可惜這樣的理想，只能規範少數的上層菁英份子，對於多數的百姓而言，這種理想似乎不切實際，因為下層百姓所求在於「民生」，他們需要溫飽。於是清儒的思考基調是「崇實」與「經濟」，講實功、

<sup>69</sup> 《傲居集·申戴氏氣說》，經說三，頁3。

<sup>70</sup> 《論語後案·公冶長》，卷五，頁31。

<sup>71</sup> 中國科學院圖書館整理：《續修四庫全書總目提要·經部四書類》（北京：中華書局，1933），下冊，頁868。

實利、通情而遂欲，社會中不斷出現諸如肯定人欲、治生觀念，於是傳統的價值標準與倫理道德規範遂失去了普遍、超越的共同約束力，人們的自我意識漸次醒覺，逐漸從一個共同的價值體系中解脫出來，而要求新價值觀、新道德觀與新義理體系，即「致用」、「實用」之價值追求。《論語後案》即透過經典詮釋，進行了義利之辨、天命、禮理之爭、仁、欲等當時儒學議題之義理改造，表達其「求實」與「經世」的理想。

### （一）「善取義中之利」的義利觀

孔子主張「無欲則剛」，認為人有欲則屈於物，則不得謂之剛。季康子患盜問於孔子，孔子則曰：「苟子之不欲，雖賞之不竊。」直把上位者有欲，視為竊盜禍亂的根源。其次，子路問成人，子曰「若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以為成人矣。」其中所論知、勇、藝、禮樂等，孔子皆予以正面肯定，唯獨對「欲」，是負面的否定。到了宋儒繼承孟子的「寡欲」之說，進一步提出「無欲」的要求，除了朱熹說「聖人之教必欲其盡去人欲，而復全天理也」之外，周敦頤（濂溪，1017~1073）的「無欲故靜」，以及程頤（伊川，1033~1107）說「不欲則不惑；所欲不必沈溺，只有所向便是欲。」<sup>72</sup>認為「欲」容易流入於「惡」，欲望若不能節制，便將會導致悖德亂義，於是視「利」為惡，始終都潛藏在儒者心中。

清儒對於傳統之「義利之辨」則進行了解構與重建，他們將義理學引導進入經驗領域，企圖在道德學上建立起實證論的基礎。因此關於「義利之辨」，清儒與理學家的分歧，主要在於對「自利」的看法不同。其所訴求的對象，則已經轉變成為對大眾階層的道德要求，而不專指上位者言。因此從理學之反對言利、堅持天理人欲之分，到明清之肯定人欲，其間最大的思想轉變，就在於能夠賦予社會大眾追求己利的正面意義，承認農工商之具養、利器、通貨與士人之「修治」，具有相同的意義與價值。這樣的論點在當時更被廣泛地引用成為棄儒從商、士人言利的理論基礎。至此，則對於現實人心之馳騁利欲，儒者反因不必再閃躲、可以正面承認，而有了更積極的討論與規範重建。於是往後的道德課題，遂落在如何節制過當的利欲？如何在自利的同時，也能兼及於道義？而不復是禁止士人逐利

<sup>72</sup>以上分見朱子〈答陳同甫〉第八書，《晦庵集》（台北：商務印書館，1985），頁39；《二程遺書》，卷十五，頁4、卷二上，頁48。

了。於是清儒在私、利、欲中復區別出一個「不害義」的層次後，「利己」思想開始被賦予追求之正當性了，故顏元（習齋，1635～1704）說「正其誼以謀其利，明其道而計其功」；顧炎武論以「天下之人各懷其家，各私其子，其常情也」；陳確（乾初，1604～1677）也高唱「治生論」，焦循（里堂，1763～1820）則縮合義利，倡論「趨利故義」利不利即義不義，義不義即宜不宜。<sup>73</sup>於是從君子食無求飽，居無求安的「安貧樂道」思想牢籠中脫困而出，不再桎梏於「恥言利」的義理框架了。

黃式三的義利觀有其詮釋之層次，首先於「子罕言利與命與仁」句，學界向有二說，一為「子罕言利、與命、與仁」，「與」當連接詞，意指孔子很少談到「利」、「命」、「仁」；二為「子罕言利，與命與仁」，「與」是動詞，意謂孔子很少談「利」，卻稱許「命」及「仁」。而黃氏之詮釋，接近前者，並將「罕言」釋為「顯言」，其以文字訓詁之方法解釋說：

罕當从网，隸變从冈，俗从四、冈。依據《說文》：「罕訓網。」《漢書》注罕訓畢者，本義也。經傳中罕訓少者，借字也。由於「罕」，借為軒豁之「軒」，古罕、旰二字通用。〈樂記〉「致右憲左」，注讀「憲」為「軒」，〈內則〉皆有軒注讀「軒」為「憲」。……《禮·中庸》「憲憲令德」，《詩》本作「顯」。<sup>74</sup>

可見罕、軒、憲、顯同為桓部之音，且同母，因此音義得以相通，於是「罕言者，表顯言之也，意即孔子顯言「利」、「命」、「仁」。並以為為「利，必表顯言之者，義中之利。」<sup>75</sup>將重點置於「利」字，他認為此「利」不是傳統解釋中視私欲為惡者，而是「合義之利」。肯定功利之追求，並以「應該不應該、合宜不合宜」來判準，正當、應該、合宜的便是合理的，合理的利與義近，不必一味否定、去除，大不同於朱子認為「利」關涉「道德」判斷。黃氏不同意理學家視求利者則有害義，講修養道德者必不取「利己害義」的義利兩判形式，反而將利轉為重視現實世界與通情遂欲的合理講求，因此他說：

<sup>73</sup>張麗珠：《清代的義理學轉型》，頁394。

<sup>74</sup>《論語後案·子罕》，卷九，頁1。

<sup>75</sup>《論語後案·子罕》，卷九，頁2。

義中之利，聖人有勸言。《易》有利見、利涉、利往、利物和義之訓。利而無害萬事之所宜也，故勸言之。勸則使人樂為善義外之利。<sup>76</sup>

很顯然黃氏從實際的人情來立論，求「利」是生活中的一種過程而已，無須將利視為唯一的道德層面之「欲惡」來探討，而是當落實到人生的實際需求來判準，因此義利之取捨則以「利合於義」為標準。這樣的勇於求義中之利，亦即合義之利，可能引起諸家爭議，未必能夠符合思想原義，但卻能觀清代思想風向。

對照劉寶楠之《論語正義》對於「子罕言利」之詮釋曰：

人未有知其不利而為之，則亦豈有知其利，而避之弗為哉？……君子明於義利，當趨而趨，當避而避。其趨者，利也，即義也；其避者，不利也，即不義也。<sup>77</sup>

其於趨利所持的肯定態度，正與黃氏一致，劉寶楠之「豈有知其利，而避之弗為哉」，顯然已能就實際之「人情」來立論；而對於義利的趨與避，更從「利即義；不利即不義」的角度來看待，一舉突破了過去理學家認為「計此害彼」，以義利為截然對立的思考模式。

再者，《論語後案》註解「君子喻於義，小人喻於利」中說：

義者，通行咸宜，去人道之害者也；利者，一端所得，而有害於人道者。

<sup>78</sup>

強調「義」與「利」非對立，而是合趨的，應將「義」釋為「宜」，如此一來，求其「宜取」、「該得」者仍可謂君子。此乃以行為結果之「終善」為著眼的理論建構，以此立異於理學家以動機為強調的「始善」立場。而此論中，人所異於禽獸的能知「利不利」，當然並非專指「利他」而言，而是同時包括了「利己」於其中的一切現實利害關係。黃氏又舉證韓愈「聖人教民相生相養之道為仁義，而曰『行

<sup>76</sup> 《論語後案·里仁》，卷四，頁10。

<sup>77</sup> 劉寶楠，《論語正義》（台北：文史哲出版社，1990），卷十，頁320。

<sup>78</sup> 《論語後案·里仁》，卷四，頁11。

而宜之之謂義」，<sup>79</sup>來強調義利之統一，突破「諱言利」的思想束縛，對於人情之私與自利行為之肯定。

最後黃氏重新詮釋了董仲舒（前 176～104）的「正其誼不謀其利，明其道不計其功」。《論語後案》說：

董子《繁露》曰義之養生，人大於利而厚於財也。民不能知，皆忘義而殉利，以敗其身，而禍其家，此非其自為計不忠也，則其知之所不能明也。

80

董仲舒猶是尊儒術的倡導者，故嚴義利之別。董仲舒見當時官者田連阡陌，貧者無立錐之地所造成的社會危機，而呼籲統治者「不與民爭業，然後利可均布，而民可家足」，<sup>81</sup>所以提出「正其誼不謀其利，明其道不計其功」。這不僅是對老百姓說的，更重要是對統治者而言，由於統治者的價值導向，對於人民具有重大影響，所以「民不能如而常反之，皆忘義而殉利，去理而走邪，以賊其身而禍其家。」<sup>82</sup>強調「義外之利必害，道外之功不敵過」，戒人不可求功利而越道義。以「義」作為道德價值，「利」視為物欲價值，對於主體來說，兩者都不可或缺，亦即滿足養體需要的物欲價值之「利」，與滿足養心需要的道德價值「義」，具有同等價值。黃氏認為董子並不反對追求功利，於是對於後人將功利放於道德層次來立論，則認為並非董子意也。黃氏論「義」與「利」，已不同於理學家將之分為形上之義與形下之利之對立兩判，而是取消形上、形下分界，將之皆置同一層面來探討，呼應乾嘉新義理學重視經驗面價值之思想取向。

## （二）「仁者愛人」的「仁」論

「仁」居孔子思想結構的中心地位，是「修身養性」、「三綱五倫」之全德總歸。《論語》一書言仁者一百有八字，<sup>83</sup>可看出孔子對於仁的強調。宋明理學將仁推高到「本體化」的道體地位，所謂：「仁者天下之正理，失正理則無序而不和」。

<sup>79</sup> 《論語後案·里仁》，卷四，頁 11。

<sup>80</sup> 《論語後案·里仁》，卷四，頁 13。

<sup>81</sup> 《漢書·董仲舒傳》（北京：中華書局，1997），卷五十六，頁 2521。

<sup>82</sup> 董仲舒：《春秋繁露·身之養重於義》（北京：中華書局，1992），頁 264。

<sup>83</sup> 《論語後案·子罕》，卷九，頁 4。

<sup>84</sup>逮及清儒，本於「崇實」而反對把仁高放在仰之彌高，鑽之彌堅的境界，於是要落實從經驗論出發。例如阮元（芸台，1764～1849）在解釋「孝弟也者，其為仁之本與」時即根據《中庸》「仁者，人也。」鄭玄注「讀如『相人偶』之人，而解釋為「以此一人與彼一人相人偶，而盡其敬禮忠恕等事之謂也。」<sup>85</sup>而要皆不脫以人與人之彼此關懷、相互存問的表現為「仁」之實事，所以主張「仁」應是從平易的人事現象出發、不涉玄遠的落實實踐。如此一來，在理學家必須經由內省默識途徑以契悟的形上價值，要求「人與人相偶而仁乃見」，主張從「盡性踐仁」到「行道天下」的經驗主張出發，落實實踐「仁之實事」的仁學。

黃式三作〈阮氏仁論說〉稱許阮元的解釋是：「能去前人之弊，而又不顯駁前人，蓋精力與戴師東原相埒，而言尤醇粹也。」<sup>86</sup>凡此皆顛覆了理學長期以來強調內省默識的涵養途徑，另以一種必於身所行者驗之而始見，必有二人而仁乃見的角度，重新詮釋「仁學」內涵，並為之另闢經驗論的道德實踐進路，這是時代崇實的共識反映，也更符合當時的社會需求。故《論語後案》於「孝弟也者，其為仁之本與」，則定義出「以人道待人能相耦也」之思想主軸，<sup>87</sup>並推崇朱子朱子主張「不可離愛言仁」的說法，稱許朱子所言「仁者在天則塊然生物之心，在人則溫然愛人利物之心」是明析矣！<sup>88</sup>因此強調：

凡經言仁，不離乎愛而言，此經言愛所親與愛他人，皆仁也。……古今未有不孝、不弟之人，而不以涼薄待人者。<sup>89</sup>

認為「孝弟」便是實際的仁德展現，因此仁之功用用在愛人，「相耦」與「愛人」間的關鍵，須由推己及人的忠恕之道聯結，若是止於形上道德言之，根本無法落實人事之上，更不切實際，只會淪為空談而已。

黃氏以「愛人」釋仁與阮元以「相人偶」論仁是合趨的，強化人際關係與經驗

<sup>84</sup>程頤：《經說·論語解》，收入《二程遺書》，卷六，頁1136。

<sup>85</sup>阮元撰、鄧經元點校：《學經室集·論語論仁論》（北京：中華書局，1993），卷八，頁176。

<sup>86</sup>《做居集·阮氏仁論說》，經說五，頁20。

<sup>87</sup>《論語後案·學而》，卷一，頁6。

<sup>88</sup>《論語後案·學而》，卷一，頁6。

<sup>89</sup>《論語後案·學而》，卷一，頁5。



落實視角，認為仁的實踐需要置於人群中來談才有意義，要皆不脫人與人之彼此關懷、相互存問的表現為「仁」之實事，所以主張「仁」應是從平易的人事現象出發、不涉玄遠的落實實踐。從這一個角度論「仁」，於是「仁」脫離了理學的道德形上學範疇，而以一種「必有二人，而仁乃見」的姿態走入人群。

於是《論語後案》對於〈八佾〉「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何」則曰：

此所謂不仁，即上章所謂不忍也，有不忍犯義之心者，乃可以行仁。<sup>90</sup>

可見不忍犯義之心乃根據「愛人」而來，人能本於愛人之心，則「權臣僭越，忠君親上之誠，忍自絕之；罔上行私之事，忍自為之」，<sup>91</sup>於是「仁」出於「愛」，出於真實的關懷，是真實體會的感通，乃人與人間之真情厚意，由此而求表達，於是有禮樂。而禮樂之本在仁，禮是天地之序，樂是天地之和，若心中無此一番真情厚意，則禮樂無可用，因此推於本強調的是「愛人」之心。

### （三）「以德論命」的「天命」觀

中國人向來敬天、畏天，主天能降命，每當對自然界以及現實社會中諸多不能理解或無法解釋的現象時，即將之歸諸於天，認為此即天降之命，稟天之旨意而作，人只能順而受之。於是《詩經》說「天監在下，有命既集」、「有命自天，命此文王」，<sup>92</sup>《尚書》要國君「欽崇天道，永保天命」。<sup>93</sup>孔子亦認為君子有三畏：「畏天命，畏大人，畏聖人之言。」因此對於終身努力救世，卻不得其道，亦只能以「命」解之。到了孟子則提出：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」<sup>94</sup>認為心性乃所受於天，故存心養性乃所以事天。夭壽皆命，對之不存疑慮，惟修身以俟之，乃所以立命。即便到了墨子主張國之安危治亂皆由人事非由有命，提倡「非命」之說，其所言之命仍指前定之天命。漢儒則

<sup>90</sup> 《論語後案·八佾》，卷三，頁6。

<sup>91</sup> 《論語後案·八佾》，卷三，頁6。

<sup>92</sup> 阮元校勘：《十三經注疏·詩經·大明》（台北：藝文印書館，2001），頁540、542。

<sup>93</sup> 阮元校勘：《十三經注疏·尚書·仲虺之誥》（台北：藝文印書館，2001），頁112。

<sup>94</sup> 阮元校勘：《十三經注疏·孟子·盡心上》（台北：藝文印書館，2001），頁228。

提出三命說：正命、隨命與遭命，趙岐（108～201）在註解《孟子》時即說：「命有三名，行善得善曰受命，行善得惡曰遭命，行惡得惡曰隨命。惟順受命為受其正也。」<sup>95</sup>認為人或行善而得福，或行善而得禍，或行惡而得禍，故命分三等。至於人偶有行惡雖或一時得福，然終必受禍，故無行惡得福之命的「德命」主張。

宋儒卻又另出新解，張載（橫渠，1020～1077）即講「義命合一」，以「義命合一存乎理」，義是當然之理，命是自然之理。於是又分「命」與「遇」為二，<sup>96</sup>以常然者為「命」，以偶然者為「遇」。將漢儒所言之「受命與隨命為命，遭命為遇，可謂天命之一種新說」。<sup>97</sup>朱子嚴於「天地之性」與「氣質之性」，解釋「命」字，如「天命謂性」之「命」，是言所稟之理也；「性也有命焉」之「命」，是言所以稟之分有多寡厚薄之不同也。於是將「命」分為理、氣二種，貧富、貴賤、死生、壽夭種屬理；清濁、偏正、智愚、賢不肖屬氣。因此「『死生有命』之命，是帶氣言之，氣使有稟得多少厚薄之不同；『天命謂性』之『命』，是純乎理言之。」強調「不知命無以為君子」，與「五十知天命」，兩「命」不同。「不知命」是氣稟之命，「知天命」卻是聖人知其性中四端之所自來。因此「氣厚者則福厚，氣薄者則福薄；氣長者則壽，氣短者則夭折。」<sup>98</sup>界分出「天命」與「性命」之不同。

清代以降，強調氣質之性而不談天地之性，尤以戴震不再分理氣為二，主張性命皆是以「氣」言，從「人物生生，本於陰陽五行」之性出發，明言耳目口鼻之「存乎材質所自為謂之性，如或限之謂之命」。<sup>99</sup>阮元以「惟其仁、義、禮、智、聖為命，所以命必須敬德，德即仁、義、禮、智、聖也。」要人「豐豐不倦，不但坐而聽命」之「德命」說。<sup>100</sup>《論語後案》亦詳辨「性」與「命」之別，黃氏解釋〈為政〉「五十而知天命」言：

<sup>95</sup> 趙岐：《孟子章句》，見阮元校勘：《十三經注疏·孟子·盡心上》，頁229。

<sup>96</sup> 張載：《正蒙·誠明》，見陳叔諒、李心莊編：《宋元學案·橫渠學案》（台北：正中書局，1987），第一冊，頁173。

<sup>97</sup> 張岱年：《中國哲學大綱·命與非命》（南京：江蘇教育出版社，2005），頁372-373。

<sup>98</sup> 本段朱子引言分見於黎靖德編：《朱子語類·性理一》（北京：中華書局，1986），第一冊，卷第四，頁77、79、80。

<sup>99</sup> 戴震：《原善》，卷上，頁7。

<sup>100</sup> 阮元撰、鄧經元點校：《學經室集·性命古訓》，卷十，頁212。

子曰：「五十而知天命」，此以氣化言命也。<sup>101</sup>

其所謂命要以生生不息的「天地之氣化，流行不已」為基礎，不是宋儒所釋之以命限的「定命」說。天命之謂性者，命為限制之名，如君命之東，不得之西。而物生而限於天，故曰天命。於是主張打破命定論，轉而從形下氣化出發，強調氣化之作用，認為「陰陽往來屈伸，無非命也」，<sup>102</sup>讓「命」就如人之知覺運動，各有所異，而這種差異來自人之殊性，此一殊性如同血氣心知，皆本於陰陽，直接將「命」落到人事之上的經驗界來講。

是故既以氣化言命，黃氏亦呼應乾嘉新義理學之「德命」論，《論語後案》中解釋「不知命，無以為君子」即引《韓詩外傳》言：

天之所生，皆有仁、義、禮、智順善之心，故曰，不知命，無以為君子。

103

黃氏取消朱子「數命」「性命」二分之失，認為身為君子之基本條件在於知人順善之心，把「知人有順善之心」換為「知德命」作用在。因此黃氏所謂「命」者，指仁義禮智等「德命」而言，並以「德」釋「命」，把「知命」與「為君子」的聯繫導向德性思考的方向去，遂將自從宋儒以來長時期解釋為「德性」、「定命」的性、命觀，重新扭轉到漢儒唯有知命，方能知己的思想理路上。

《論語後案》反對將命分「數命」與「性命」為二，又見於〈述而〉子謂顏淵曰：「用之則行，舍之則藏，唯我與爾有是夫！」其直接引《易》言「知進退存亡者惟聖人，自非樂天知命者不能及此。」並批判程、朱「中人以下宜為之說命」之觀點說：

庸俗之言命，與聖賢之言命，迥然不同。庸人以智術之不能挽者為命，聖賢以禮義之可得不可得為命，而以智力挽之者謂之不受命，以禮義之順遂卜世運之盛衰，此正夫子之知命樂天而為聖之時者。以數命與性命分為

<sup>101</sup> 《論語後案·為政》，卷二，頁 10。

<sup>102</sup> 《論語後案·為政》，卷二，頁 10。

<sup>103</sup> 《論語後案·堯曰》，卷二十，頁 14。

二，而有命不足道之說，命也。<sup>104</sup>

強調人生當追求「禮義」之實踐，而非空談世運之盛衰。因此《論語後案》又引董仲舒的論點，說：「明乎天性，知自貴於物，知自貴於物，然後知仁義；知仁義，然後重禮節；重禮節，然後安處善；安處善，然後樂循理；樂循理，然後謂之君子。」<sup>105</sup>說明君子不以命定自限，而是能夠從「明乎天性」到達「樂循理」，重視忠孝仁義等實際作為，而後天人可以感通，得其善報。於是詮釋〈子罕〉「罕言利，與命，與仁」時以為：

言命者申天道自然之說，遭事不可轉移，遂付諸莫不相關之數，如此言命，……。又與道乖。言命者以天人闊遠，不能降福禍，如此言命，又與道乖。<sup>106</sup>

他深信人之禍福相倚，自有其感應之道，所謂積善能餘慶，積不善必有餘殃。正如董子言「人之所為，美惡之極，乃與天地流通而往來相應」。是人為萬物之靈，能盡其性者，實有轉移造化之驗，言禮義而數可推也」。<sup>107</sup>足見禮義乃感通天地之最佳途徑。黃氏並指出其持論之由乃：「禮也者，制之聖人，而秩之自天，當民之初生，禮儀未備，而本於性之所自然，發於情之不容已，禮遂行於其間，何則？蠱蟻有君臣，豺狼有父子，鴻雁有行列之序，豈聖人教之而然哉？物不受教於聖人，而物自能之，安得謂聖人未教人，而人盡無禮乎？恭敬辭讓，此心為禮之端，無是心，非人也。是故……君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友之禮寓於中。溯而上之，天之生人也，陰陽相繼以成性。」<sup>108</sup>於是只要藉由人倫中禮義之推行，自然能與天地感通，因此儒家的禮義，才是推行天道的具體方法。《後案》又引諸說來印證這個論點，如：《易》言「吉凶」，《詩》言「降幅」、《書·盤庚》言「斷命、續命」、〈召誥〉言「用德祈命」、《尚書·甫刑》言「惟克天德，自作元命」等「德命」角度出發而闡釋天命。

<sup>104</sup> 《論語後案·述而》，卷七，頁14。

<sup>105</sup> 《論語後案·堯曰》，卷二十，頁14。

<sup>106</sup> 《論語後案·子罕》，卷九，頁3。

<sup>107</sup> 《論語後案·子罕》，卷九，頁3。

<sup>108</sup> 《傲居集·復禮說》，經說一，頁16。

黃氏以人之「德義」決定命，故人之壽夭亦決於天。於〈雍也〉伯牛有疾，子問之。自牖執其手，曰：「亡之，命矣夫」《後案》曰：

天命暗不可測。……，天心福善俾善人免六極之禍者，命之常也。此不應有而有之，命之變也。<sup>109</sup>

因天命不可測，人唯有堅守禮義以求福免禍。於是解釋「仁者壽」曰：「人孰不求壽，而有視聽言動之累、機械變詐之謀、貪功私利之計，神既耗散而凶悔吝亦因之。惟如仁者之靜而能壽也。」<sup>110</sup>因此對於顏淵有德而短命，《後案》曰：

修短定於生初，非必盡可轉移在人者。盡性至命，克終天年是為壽，否則戕其生是不壽也。<sup>111</sup>

可見能終於天年者方謂之壽，如顏回之生不永，孔子以其德行而稱之短命、命矣！況且此乃命之「變」，不可為常。常者多且久，變者少且暫，倘以少且暫之變而遂言命，數不足憑。

綜觀黃氏之論「命」，首將命定義為「氣」之運行，反對將性命、數命截然二分。故命乃不可測者，遂人之窮通、壽夭、得失之數，亦天所主，而天有揚善遏惡之道，唯有人之行德義得以感通之，其命乃決之於德之「德命」觀。然而筆者以為其說雖繼承乾嘉時期的義理脈絡而發展，試圖提出新的思想主張，建立新的經學傳承，強調重視形下經驗面價值的思想體系。遂將「天」與「天命」、「知天」與「知天命」兩個不同概念，以其「知人有順善之心」導向「德命」，視「知命」與「知天命」為同一層面，解決了朱子、二程二分之見。然卻未真能切中《論語》論命之核心；黃氏言「命」乃來自於《易傳》之說，以「德義」決定命，雖有其特出所在，似乎未必符合孔子「知天命」之原始理念，孔子仍然承認人有天生之命限，孟子在盡心、知性、存心、養性之後，依然須言修身以俟天命，黃氏將「知人有順善之心」導向德性之聯繫，並不能取消「俟天命」之限制，在「天命暗不

<sup>109</sup> 《論語後案·雍也》，卷六，頁18。

<sup>110</sup> 《論語後案·雍也》，卷六，頁34。

<sup>111</sup> 《論語後案·雍也》，卷六，頁35。

可測」之下，顏淵命短「盡性至命」使其命之所限。再者，由董仲舒「天人相感」的線索出發，推出只要藉由禮義之實踐自然能與天地相感通，雖於理可通，卻非孔子原義。黃氏之理論思辨視野雖具有「崇實」、「經世」之時代性，其學術實踐的頂點雖回溯追求經典本來面目，探尋聖人之道的原始涵義。然而其所建構之義理思想，卻與其強調合於聖人之旨的本意不免顯得捉襟見肘，有其侷限性。

#### （四）「約禮求理」的禮治理想

禮理之辯向為清儒關注之議題，而此一爭議試上推至宋明理學來看，朱子主「性即理」，陸九淵則主「心即理」，皆可視為重視形上道德的思辨，偏重於個人內心的靜修。清儒則重視形下經驗面的價值，顧炎武即針對明末束書不觀而空談心性者疾呼「舍經學無理學」，認為談理學要回歸經典，以求經世致用；稍後的顏元更明白標舉出個人理想中「學」與「習」之最高指導原則，即是儒家的禮樂，將「理」轉為重視實際的「禮樂教化」而言。乾嘉時期戴震更拈出聖人之治天下，並不是強調超越的形式性原理，而是要「體民之情，遂人之欲」，如此才能王道備。否則將導致以理殺人，「淪為宰制性的迫害」。<sup>112</sup>凌廷堪（次仲，1755～1809）希望以言「禮」代言「理」，唯有禮才是萬世不易之經，並主張格物。其所格之物則指「禮器」，即器數儀節等可落實於實際生活上的禮數，如此一來則可「以禮經世」。<sup>113</sup>取消形上、形下分界，將宋儒原本置於形上道德層面的「理」，轉為落實到實際禮器儀文的「禮」來探討，即「乾嘉新義理學」之最大特色。其闡明道德教化必然得與整個歷史社會總體相關，與廣大的生活世界相關，與具體的實存情境相關的「崇實」精神體現。

《論語後案》中大量討論了禮之具體內涵與實踐方法。以《論語》文本而言，〈八佾〉篇章論禮最詳，而《後案》於是篇闡發亦頗多。其解「林放問禮之本」即以《禮記·禮器》為立論根據曰：

<sup>112</sup> 林安梧：《近現代思想觀念史論》（台北：臺灣學生書局，1995），頁99-101。

<sup>113</sup> 詳拙作：《一代禮宗——凌廷堪之禮學研究》（台北：萬卷樓圖書公司，2004），頁176-177。

忠信，禮之本也；義理，禮之文也。<sup>114</sup>

禮有內心、有外物、有文有質。因此若能出於本心之「忠信」，則為一種禮敬的表現，而以誠敬之心來行禮，禮的表現才真實的而不虛偽，如此行禮方可內外兼之，以此解釋禮之本，似乎更可顯現聖人之教。於此重新建構了「理」、「禮」之間的關係，其實互為表裡而非兩判。於是解釋〈八佾〉「禮後乎？子曰：起予者商也，始可以言詩已矣」句，即言：

禮者，先王所立之制度，品節、忠信、儀文，本末兼具者也。<sup>115</sup>

禮儀制度為禮之本，仍須品節、忠信、儀文三者兼具，方是盡禮。且指責近儒之言理「專以儀文為禮，遂滋本末輕重之說」，甚至演變成「忠信，理也，本也；禮，文也，末也」，豈不與《禮記·禮器》所指相背謬乎？於是黃式三繼而批判理學家有言「禮豈為我輩設」、「六經皆我注腳」之說者，皆「講學不明，即流毒天下」。<sup>116</sup>強調通過古聖先賢之經典才能知禮，且其所論之「禮」，乃重其可落實於人倫日用上之「實學」言之。於是《論語後案》舉凡以《禮記》之〈祭法〉、〈祭統〉、〈檀弓〉、〈明堂位〉、《儀禮》所載「禘、祫、蒸、嘗」之儀節詳述《論語·八佾》之「禘」；<sup>117</sup>以〈祭統〉之制度詮釋論「祭如在，祭神如神在」；<sup>118</sup>以《禮記·郊特牲》之「反坫」論《論語·八佾》之「管氏亦有反坫」一事。<sup>119</sup>凡此之例，不勝枚舉，不斷重申禮乃可行之「禮制」也。

黃式三又闡發「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周」之「文」字為「禮」，《後案》釋曰：

文謂禮文也。夫子於樂取虞，於禮取周；樂以虞為盡善，禮至周而大備也。……。禮經三百，威儀三千，於是教化懷洽，民用和睦，災害不生，

<sup>114</sup> 《論語後案·八佾》，卷三，頁7。

<sup>115</sup> 《論語後案·八佾》，卷三，頁18。

<sup>116</sup> 《論語後案·八佾》，卷三，頁19。

<sup>117</sup> 《論語後案·八佾》，卷三，頁21-32。

<sup>118</sup> 《論語後案·八佾》，卷三，頁32。

<sup>119</sup> 《論語後案·八佾》，卷三，頁53。

禍亂不作，囹圄空虛。<sup>120</sup>

足見禮乃維繫社會之根本，黃氏此論不亦正合於孔子禮樂教化之理想。此外，由禮制達到與禮治之理想，其工夫為何？黃式三則提「約禮」，《論語後案》解釋「博學於文，約之以禮」曰：

約之以禮，謂行其所為，必節之以禮也。……。禮者，先王制為不易之經，以別仁義、明是非也。<sup>121</sup>

顯然約禮的方法就是「節禮」，通過外在的具體儀節來規範人的行為，以禮制約束人的行為以達到「禮治」之理想。此論對照其詮釋〈顏淵〉「克己復禮」說：「克己復禮，克責己之失禮以復之也。」<sup>122</sup>乃前後一致。復參看其〈申戴氣說〉「氣本一也，循環無已，為四時之溫涼寒暑，為萬物之生長收藏，為斯民之日用彝倫，為人事之成敗得失，千條萬緒而卒不可亂，是即所謂理也」。<sup>123</sup>顯然黃式三之「約禮求理」主張「理」乃存於萬物之上，且隨氣化流行而變之現象條理，並非別有一物附於氣上，因此理在氣中、在萬物上。如此則「禮」為可實際踐履之制度，而「理」是別仁義、明是非的道理，倘能落實「禮制」即能求「理」，故「理、禮」其實可以並存之，無須以某代某。此說相較於凌氏之說，的確較為兼容並包。

黃式三雖然身歷英軍入侵之戰亂，儘管當時學術界已漸受西學影響，但是仍以傳統儒者自居，在清人倡導「經世致用」的學術氛圍中，將理學家追求「真理」轉而追求「真實」，選擇以「經學」考證進行理論新構，並以「約禮」來「求理」消解了「理」、「禮」之爭，此即合於社會需求的經典詮釋。

#### 四、結論

本文探討黃式三詮釋《論語》之治學方法與詮釋特色及其強調經書的實用面價值而闡發之義理。就治經原則而言，向以「求是」自許之黃氏，其《論語後案》

<sup>120</sup> 《論語後案·八佾》，卷三，頁37。

<sup>121</sup> 《論語後案·雍也》，卷六，頁40。

<sup>122</sup> 《論語後案·顏淵》，卷十二，頁2。

<sup>123</sup> 《傲居集·申戴氏理說》，經說三，頁6。



成書嚴謹，幾經易稿刪修，已實踐其「天假我一日，即讀一日之書，而求其是」之精神。其明白揭示治學「素無門戶之見」，故《論語後案》尊漢注兼取宋人之說，遂能避免臆斷，合於其「凡古今儒說之薈萃，苟有裨於經義，皆擇其是而存之」、「過而黜之，不如過而存之，於是廣收眾說」之理想。<sup>124</sup>對於前說不足抑或訛誤之處，則予以指正批判，此皆其「求是」之展現。黃氏繼承浙東學術實事求是之傳統，強調以「實事」印證於經書，故黃氏基於學養特長，以其對於經、史、制度知識之廣泛涉獵，《論語後案》之詮釋即取禮、史、諸經中之實事或制度，回證於孔子言說經義之正解。其援引之書，舉凡經、史、子、集皆備，尤以其「長於三《禮》」，故《論語後案》中屢屢以《禮》釋經，特於禮儀制度之解釋最為詳備。此外，黃氏博綜群經，於是《易經》、三《傳》、《尚書》與歷代史書亦為其釋經所常徵引之書，此皆其落實其求是非求古之表現。

就其義理發微而言，黃式三以實在界做為視域與論域，強調經書的實用面價值，更結合了考據學與義理學，在重新梳理儒家經注的同時，更通過詮釋經典對於義利、仁、天命、禮理之辨等向來為儒學討論的議題進行義理改造。認為求利的標準是「不害義」，因而鼓勵人們追求義中之利；對於孔子的中心思想——仁，從人倫日用之「愛人」為實際行動來踐履仁德。論「命」則反對性命、數命二分，而直接將「命」落到人事之上的經驗界來講，認為人之壽夭窮通無非命，因此人之德義足以感天，積善必有餘慶之「德命」觀。至於當時爭議之「禮」、「理」議題，則主張將其置於同一層面來論述，於是「禮」乃可實際踐履的制度，而「理」是別仁義、明是非之道理，兩者互為表裡，提出「約禮求理」以落實禮治理想。凡此皆其求實與經世之具體呈顯，亦呼應清儒治學「崇實黜虛」的思想基調，更為整個清代學術精神意識之展現。

〔後記〕本論文幸獲二位審查教授惠賜寶貴意見而作大幅修正，特此致謝。

<sup>124</sup> 《微居集·論語後案原敘》，雜著一，頁7。

