

《論語》「物語」化——近代日本 文化人之讀《論語》法及其省思

金培懿*

摘要

本文將近代日本的《論語》「誤讀史」，從通俗化這一視角作一分析，探討當時的日本文化人從「『讀』《論語》而不知《論語》」、「『人』重於『言』」、「美感感動的道德訓示」、「栩栩如生之人間印象的處世教訓」、「我輩凡人之《論語》」等角度重新解讀《論語》，不約而同地都將《論語》朝「物語」化的方向改寫、詮釋，遂將古來日本對《論語》的認識，從《論語》乃「論」語的理解，發展成《論語》乃孔門人物之「物」語（故事）的重新理解。而就在《論語》解讀一路往通俗「物語化」發展的同時，「句讀訓讀不可廢」的呼聲也再次被提出。本文藉由近代日本這一《論語》「物語化」的通俗讀《論語》法，除了說明其如何使得《論語》成為日本人之古典的發展過程，更試圖說明除了「注」經以外的任何形式的經典詮釋，基本上不僅是一種接受和鑑賞的文化傳播活動，其更是一個反映、再現、移動、改變、充實並豐富經典的過程。又讀經的目的不一，則注釋或者詮釋的意義也就有所不同，而既然目的、意義有異，則有關注釋的假設、條件、形態也會有其差異。同時注釋、詮釋形態也會隨詮釋者所追求的目的、所預設的假定，以及其所具備的條件而有不同的表現形態。最後本文指出近代日本文化人的體認式「物語」化讀《論語》法，其或許違背了中日歷來主流的傳統解經「正」法，但若從對日本

* 國立臺灣師範大學國文學系教授。

文化傳統繼往開來這一面向而言，則其不僅未破壞其固有傳統，相反地，近代日本文化人喜歡就「人物」以解《論語》的特色，其實不僅是江戶古學派以來「重人」的傳統，其恰又凸顯出日本人重視眼目可視、耳朵可聽聞之眼前即今之「事物」的感受思維特質，而此乃江戶時代以還，古學派所謂「人外無道」的學問基調，亦即對「人」的終極關懷。

關鍵詞：《論語》、物語、高橋和巳、中島敦、志賀直哉、谷崎潤一郎、武者小路實篤、下村湖人、幸田露伴

Storytelling *Confucian Analects*: The Reading Strategy of Modern Japanese Literati on *Analects*

Chin Pei-Yi
Professor, Department of Chinese,
National Taiwan Normal University

Abstract

This paper will discuss how modern Japanese literati “misread” the Chinese Classic *Analects*, which is actually a ways of its “popularization”. Their reading strategy concerns more on its “stories” than “words”, “characters” than “essays”; consequently their reading is transformed to the process of revising, reinterpreting, and fictionalizing *Analects* as “a set of tales of Confucius’ students”. However, there were also some literati who balanced proposed the importance of “punctuation” and “word meaning”. Through the analysis of “storytelling *Analects*”, we discover that the interpretation of the Classic, except the work of annotation, is not only a cultural transmission and acceptance, but also a running process which reflects, represents, and refills the Classic continually. At a result, from the Edo period to now, the crucial concern of Japanese intellectuals is still “human beings” based on the “context of Japanese history and cultural heritage”, and Chinese researchers of Japanese Confucianism have to treat it more deeply.

Keywords: *Confucian Analects*, Tales (monogatari), Kazumi Takahashi, Atsushi Nakajima, Naoya Shiga, Junichiro Tanizaki, Saneatsu Musyanokoji, Kojin Shimomura, Lohan Koda

《論語》「物語」化¹——近代日本文化人²之讀《論語》法及其省思

金培懿

《論語》是「天之書」，同時也是「地之書」。孔子終生一面踽踽獨行於地上，一面訴說著天籟。訴說天籟對孔子而言，既不神秘，亦非奇蹟。孔子堪稱以地聲訴說天籟之人。孔門弟子們，亦想學孔子訴說天籟，然而彼等多數終究僅能訴說地語。其中，竟然也有勉強藉蒼穹之回音而試圖訴說地語的虛偽者，此處有著門人們的軟弱，而此種軟弱，乃人類共通具有的弱點。我們受教於孔子之天籟的同時，亦多有藉門人之地語以反躬自省者。——下村湖人《論語物語》——

一、前言——古典常新

¹ 本文係筆者執行國科會專題研究計畫「走向通俗與回歸學術：由下村湖人《論語物語》到諸橋轍次《論語講義》——《論語》於近代日本社會中的傳播」(NSC95-2411-H-194-029-)之部分研究成果，感謝該會補助。本文初稿以〈近代日本知識界《論語》研究的雙軌發展〉為名，於2007年11月18日，發表於臺灣大學東亞文明研究中心所舉辦之「東亞論語學國際學術研討會」。會中感謝日本東海大學田尻祐一郎教授、日本廣島大學中村春作教授、臺灣師範大學東亞系張崑崙教授惠賜指教。本次投稿《成大中文學報》，蒙獲兩位匿名審查委員提供高見，使得本文有機會進一步修正不足之處，特此深表謝忱。

² 「近代 (modern age)」作為一個日本歷史的時代區分之專門語彙，就如同「近世」乃指日本的江戶時代一樣，廣義而言，日本的「近代」係指繼封建社會之後的資本主義社會，在日本史的劃分上，通常是指明治維新的1868年以還，至太平洋戰爭結束的1945年為止。而二次大戰結束後至今，則稱為「現代」(詳參新村出：《廣辭苑》，東京：岩波書店，1989，第三版，頁656)。又此種時代劃分法，在日本亦適用於日本文學史的時代區分，故日本中學校與高校的日本史教科書與日本文學史教科書，皆採此種時代劃分法。而關於「文化人」一詞，若就日文字義而言，指的是從事有關學問或藝術事業之人士，或是參與社會活動的學者與藝術家，或是具有文化、知性素養之人士(詳參《廣辭苑》、《大辭泉》)。本文副標題所謂「文化人」一語，乃是指從事文學、藝術創作，乃至教育工作的近代日本知識分子，用以區別中國學研究領域中之儒學、經學研究者。

昭和 56 年（1981），以「掌握日本人之思想與行動的『山本學』」（日本人の思想と行動を捉えた「山本學」）為得獎理由，榮獲第 29 回「菊池寬賞」的山本七平（1921-1991），曾於其著書《論語の読み方》（《讀論語的方法》）中如下說道：

《論語》在中國長遠的歷史中綿延不斷地被閱讀，另外，在所謂中國文化圈的世界中亦持續被閱讀，日本也是其中一國。此本對話、討論集的流傳歷史之長久與其影響力之廣，堪稱超越柏拉圖《對話錄》在西歐的影響。此種古典所具有的思想影響力，與其說是完全終結於其經典之中，毋寧說是可以活化每個人的知性，亦即其具有藉由「溫故知新」而使人之想法可以時常換新的力量。雖然《聖經》、《塔木德經》（Talmud）以及柏拉圖亦具有此方面強烈的思想要素，但《論語》此方面的思想要素也相當強。正因如此，古典之生命方能持續至今，同時藉由古典的刺激，因應各時代的各式各樣解釋亦應運而生，此乃不爭之事實。

而且日本人有日本人特有的讀法。因人而異地，有人稱此讀法為「誤讀史」，然若如此，從猶太人的角度來看，基督教徒的讀《聖經》之法，或恐也是「誤讀史」。而此所謂「誤讀史」，乃是基於各種傳統而來解讀孔子，而且是在傳統之中活用古典以形成新文化的歷史。我以為在現代從事此「誤讀」亦無妨，因為孔子恐怕也是在他所處的時代，以新方法來解讀古典的人。³

另外，因編輯《大漢和辭典》而舉世聞名的諸橋轍次（1883-1982）亦曾如下主張：

《論語》乃我國國民最早擁有的典籍，就這點來說，我以為將之視為我國之古典亦無妨。往昔之人們將「發現」這件事說成是「創作」，而若從《論語》自東渡來日至今，我國之國民曾於該書中多有發現這點看來，則《論語》也是我國國民之創造物，確實可將《論語》視為我國之古典。⁴

《論語》雖然是最早東傳至日本的漢籍之一，然關於其如何成為日本人心永

³ 山本七平：〈二章 偉大なるリアリスト—孔子の素顔〉，《論語の読み方》（東京：文藝春秋，1997），頁 64。此書亦收錄進《人望の研究》，以及山本七平與森敦的對談〈現代社会に生きる古典の意味〉。而《論語の読み方》先前是於昭和 56 年（1981）11 月，由東京祥傳社出版問世。本文所引該書中譯引文係筆者所譯。

⁴ 諸橋轍次：〈論語心講〉，《諸橋轍次著作集》（東京：大修館書店，1976），第 6 卷，頁 556。本文所引該書中譯引文係筆者所譯。

遠的經典的這一傳統文化形塑過程中，其發展過程並非始終順遂而從未遭受挫折。我們甚至可以說：正是由於此種「《論語》乃我日本國日本人之古典」的期待曾經一度落空，因此所謂《論語》乃日本人心中永恆的古典的這一文化生命經驗，才確實被獲得。

蓋明治以還，日本曾試圖割捨掉其整個民族文化發展至江戶時代為止的文化傳統，積極攝取西洋文明，闊步邁向近代化的路途。例如矢野恆太（1866-1951）就曾經說明其所以撰述《ポケット論語》（《口袋論語》，或稱《袖珍論語》）一書的動機，就是因為明治政府的文明開化政策，使得涵化日本人之人格與修養日本人之精神的經籍，一夕之間便銷聲匿跡。矢野恆太說：

我邦維新以前，中人以上無不入於儒，中人以下無不趨於佛，三千餘萬之民大抵抱有一個信條，幾乎無有一日怠忽精神之修養。維新以來，經籍藏影，佛寺頽敗，雖有教導生飲水、乳有害肉體之母親，卻無教誨新聞小說有害精神之父親。雖有禁止少年吸煙之法律，卻未見有以養成個人人格為目的之覺舍。⁵

但是，日本自明治開國（1868）以後至二次大戰結束為止的近代化過程中，《論語》作為日本的傳統文化代表之一，其作為過時學問「漢學」之代表，曾因為日本極欲將自身編列進開化世界的行伍之中，而一度喪失其歷來被視為最至關重要之古典的這一地位。然而這部傳統經典卻從未自近現代日本社會中消失，毋寧說其經歷了時代轉折過程中最特別的「誤讀史」，反而讓日本人創作出屬於「我日本國日本人之古典」的《論語》。

本文擬將此近代日本的《論語》「誤讀史」，從通俗化這一視角作一分析，探討當時的日本國民究竟掌握到何種讀《論語》之法，而使得《論語》成為彼等之古典的這一發展過程。而在進入主論之前，在此先簡要說明本文是如何區分近代日本文化人之讀《論語》法的分類。筆者基本上是在熟讀本文所考索之主要研究對象，亦即高橋和巳、中島敦、谷崎潤一郎、志賀直哉、武者小路實篤、下村湖人、幸田

⁵ 矢野恆太：〈袂本論語新刊に就いて〉，《ポケット論語》（東京：博文館，1910）。本文所引該書中譯引文係筆者所譯。

露伴等七人的《論語》代表性著作後，方能歸納整理進而掌握到彼等或明白表示、或潛隱而未明言之讀《論語》方法、主張。然後再配合日本古來之讀《論語》理解，同時參照同時代相關之讀《論語》主張或訴求，於是區分出所謂：「『讀』《論語》而不知《論語》」、「『人』重於『言』」、「美感感動的道德訓示」、「栩栩如生之人間印象的處世教訓」、「我輩凡人之《論語》」等五種近代日本文化人所主張的讀《論語》法。

具體而言，本文首先從高橋和巳回憶其當年作為一位近代日本中學校之學生，其如何厭惡《論語》等漢籍古典，首先說明日本古來之俗諺「讀《論語》而不知《論語》」，乃是一種制式教育下「死記背誦」的讀《論語》法。繼而從高橋和巳說明其自身乃是藉由中島敦《弟子》一書，方才對《論語》開眼的這一自我讀《論語》表述，遂將論述重點聚焦於中島敦《弟子》中對子路的描述，說明其較之於文獻「語言」的理解，更注重對人物形象之想像、掌握、描摹，可見中島敦之讀《論語》法，堪稱是「『人』重於『言』」的讀《論語》法。接著再就高橋和巳另外提及的，所謂「美感感動的道德訓示」這一讀《論語》主張，舉出志賀直哉於其散文〈わが生活信条〉中，如何詮解「朝聞道，夕死可以」一章，以說明何謂「美感感動的道德訓示」之讀法。從而舉出志賀直哉之姻親武者小路實篤的《論語講義》，說明其所強調之「自己流」的、從《論語》中找到自己生命原動力的讀《論語》法，乃是一種視《論語》為「栩栩如生之人間印象的處世教訓」的讀《論語》法。進而舉出受過武者小路實篤等白樺派人道主義作家影響的下村湖人，從其《論語物語》中著眼於孔子「門人」之「心境」的描摹，一反歷來從孔子觀點來理解《論語》的作法，強調《論語》乃人間之書，立足於「門人」之立場而來解讀《論語》，故筆者以為其堪稱是以所謂「我輩凡人之《論語》」的此種視角而來解讀《論語》。最後則以幸田露伴於《論語 悅樂忠恕》中所強調的「句讀訓讀不可廢」這一讀《論語》法，與上述近代日本文化人五種主要讀《論語》之方法，亦即其一路將《論語》「物語」化的讀《論語》法相互對照，試圖更全面地闡明《論語》於近代日本的傳播實態。

二、走向通俗——《論語》「物語」化

(一) 論語読みの論語知らず——「讀」《論語》而不知《論語》

吉川幸次郎（1904-1980）之高足高橋和巳（1931-1971），其到中學為止的求學階段，恰好是戰前以「少年叢書漢文學講義」乃至「漢文新選」這類《四書講義》和《四書鈔》，來作為漢文教材的受教學生。然若據高橋和巳日後的追憶看來，其當時對這些漢文教材中的《論語》是相當反感且拒斥的。其言：

學生時代，我確實是對《論語》這本書感到相當憤怒的。例如書中有所謂：「子曰攻乎異端，斯害有矣。」我就想：「什麼？」又如書中有所謂：「有子曰其為人也孝悌，而好犯上者，未之有也。」我一看這話就血液直往腦門衝，心想若連犯上這種精神決心都沒有，那還能做什麼？總而言之，應該是青春時代特有的反骨精神過剩所致。書中還有所謂：「三日思而無益，不如學也。」我也必然會挑剔說：若思考四天或許會想出什麼也說不定。……我大學時代雖然是專攻中國文學，然此並非意味著我自小就特別有受到漢文素讀的訓練。二次大戰中的中學生一般都是如此，進入中學才開始接受漢文的初步教育，但卻一點都不有趣，在心不甘情不願的情況下，我也不過就是一個使用類似去除掉稿紙上之格線的這種特別套紙，而來練習白文（漢文原文）讀法的一員罷了。確實在教科書的開頭，便舉出了《論語》〈學而篇〉劈頭這句：「子曰學而時習之，不亦說乎。有朋自遠方來。不亦樂乎。人不知而不愠，不亦君子乎。」但我當時連將之背誦起來的念頭都沒有。⁶

然高橋和巳並不否認在此種複雜糾葛的情緒之中，《論語》仍有其引人入勝之處，而隨著人生歷練的豐富，《論語》竟也成為其生命中的古典。其言：

在感覺強烈反彈的同時，挑起反彈的一方同時也就具有魅力，不知不覺卻也會成為所謂生涯伴侶的此種關係，不只存在人身肉體的人際關係中，在人與書籍之間亦存在此一關係。……然後在強烈的愛恨共存之中，《論語》不知

⁶ 高橋和巳：〈論語——私の古典〉，《高橋和巳全集》（東京：河出書房，1983），第12卷，頁393-394。

不覺中卻成為我的古典。⁷

筆者以為高橋和巳的此番讀《論語》經驗的真摯告白，清楚的表示出：一切道德準據，只有當其被學生自動自發追求，並且親身確切體得過後，其才有可能成為學生個人自身的生存信念，此刻方才成為此學生的精神財富。

江戶時代「伊呂波」（いろは）日語入門的假名學習諺語中，「ろ」這個假名字母下的俗諺就是：

論語読みの論語知らず。（讀《論語》而不知《論語》）

因為《論語》的「論」字，其日語讀音的第一個假名就是「ろ」。產生於江戶時代的這句俗諺，依據《廣辭苑》的解釋，其意義如下：

意指只能理解書籍文字表面之意義，而無法實行之者。

（書物の上のことを理解するばかりで、これを実行できない者にいう。）

換言之，讀《論語》而不知《論語》的弊端，問題就出在「讀」這一關鍵點上。是故，前述高橋和巳所言之「死記背誦」，或諸如江戶時代「寺小屋」中的「素讀」訓練，亦即以和訓假名讀音反覆發聲誦記，當然皆無法真正了解《論語》中之諸多道理，充其量《論語》只是一被記誦的文本，更遑論實踐。至於江戶前期所謂「頭巾道學」⁸之常談，其偏於道理而欠缺融通，終至淪為不諳世事的頑固學究，恐亦非通曉《論語》道理者。然則，究竟須藉由何種「讀」《論語》之法，方能「知」《論語》之真意呢？

（二）一讀《論語》之法：「人」重於「言」

高橋和巳其實是在改變讀《論語》的方法後，才使得《論語》由一被其憎恨之對象轉成為其「生涯伴侶」，然其所掌握到的具體讀法究竟為何？高橋和巳言：

⁷ 高橋和巳：〈論語——私の古典〉，頁 394。

⁸ 「頭巾道學」一詞，見於內藤湖南：〈儒學上〉，《近世文學史論》，收入《內藤湖南全集》（東京：筑摩書房，1996），第 1 卷，頁 26。意指江戶前期部分朱子學者在講授宋學時，僅存其形式而失其實質意涵。

如果像《教育敕語》、《下詔青少年》（青少年にたまわりたる詔）等文一樣，被強迫要完全死背，而且也將之背誦起來的話，我對《論語》或許會有很深的熟悉感，但《論語》或許就不會成為我的古典。對書籍的享受方式雖然各式各樣，記誦式的享受對享受者的精神雖然更為印象深刻，然而無可避免的，其同時亦將招致無批判性的結果。……對象如果是詩或是幾何學的公式，背誦應該相當有意義，但對象如果是與人生態度有關的論說，與其記誦，或恐更需要糾葛式的思辨。例如思考：如果是自己的話會怎麼做？一面如此思考一面閱讀，活用書籍本身，這應該是更有價值的讀書方法。而為了達到這一目的，還需要另外一項操作。此操作究竟為何？那就是將古代片段式的言行錄，藉由想像力的發揮，試圖清楚勾勒出發言者的生活、行為與人格。此一讀法無非就是所謂讀者方面能動式參與的這種具體讀法。而關於能動式參與的讀《論語》法，我是透過中島敦的小說而學到的。……我接觸中島敦小說的機緣，與其說是道學式的關心，毋寧說是文學式的。以硬質的文體持續描繪堪稱智慧之悲傷的中島敦的《李陵》這部作品，讓我接近了中國文學，而《弟子》這部作品則使我對《論語》開眼。⁹

高橋和巳所謂的「想像力的發揮」，讓我們想到維柯所謂的「詩性智慧」¹⁰，亦即此種讀《論語》法，顯然並非學者所運用的理性或抽象的研究方法、研究理論而能獲得的形上學內容；而是要能夠藉由身心而來感受，進而想像、體證出的形上學，或者說人生哲理。這是一種現代科學研究學科所無法培養出的閱讀力，其需要形象來培養讀者的想像力與感受力。換言之，此乃一種創造性的智慧。而中島敦（1909-1942）的《弟子》究竟是如何形塑《論語》中的人物形象，以開啓高橋和巳的詩性創造智慧呢？以下且讓我們來看看《弟子》中，幾段對主角子路的精彩描述。

在日後孔子長久流浪的艱苦過程中，無人像子路這般欣然追隨。子路所以追隨孔子，並不是想靠著自己是孔子的弟子而來追求仕宦之途，而滑稽的是，子路也不是因為想留在老師身邊磨練自己的才德所以才追隨孔子。只是因為無特別之欲求，有的就是純粹的敬愛之情，這個男子就這麼在老師身邊留了

⁹ 高橋和巳：〈論語——私の古典〉，頁394-395。

¹⁰ 關於「詩性智慧」詳參維科：《新科學》（北京：商務印書館，1989），頁181。

下來。就如同其曾經長劍不離手，子路如今無論如何離不開斯人。¹¹

聽從師言壓抑自己，無論如何也要作出個樣子的，就是對雙親的態度。自入孔門以來，親戚之間都在傳聞脾氣暴躁的子路，忽然變得孝順起父母來了。然而因為受到周圍的褒獎，子路忽然覺得彆扭了起來。因為說是孝順，感覺卻好似一直在說謊。以前自己恣意任性而給雙親添麻煩時，無論怎麼想都還比較誠實，所以現在因為自己的偽裝而感到欣慰的雙親，看起來反而有點可憐。子路雖然不是細膩的心理分析師，但因為是極為正直的人，所以也在意起這種事來。要到多年後，突然有天發覺到雙親的老邁，想起了自己年幼時雙親硬朗的模樣，淚水才忽然奪眶而出，自此時開始，子路的孝順才成為無比的獻身式行為。總之，在那之前，子路心血來潮的孝順就是這個樣子。¹²

子路屢屢為了與人爭執而被老師叱責，自己卻老無法控制自己的情緒，其實子路心中也不是沒有自己的看法。他心中老想如果所謂的君子與我同樣感受到強烈的憤怒，而他們居然也都還能壓抑住心中的怒氣，那這些人真是太偉大了。所以，子路心想：其實他們心中並沒有像我一樣感到強烈憤怒，至少是還能壓抑得住的微弱感覺，絕對是……。約一年的時光經過，孔子苦笑地感嘆道：「自吾得由，惡言不聞於耳。」¹³

即使對這麼仰仗孺慕的老師，子路心底仍有他絕對堅持的地方，這是子路絕不退讓的底線。亦即，對子路而言，人世間有一大事，在此大事面前，生死本不足論，遑論區區之利害。若稱之為俠，則又稍嫌輕佻，然若稱信、稱義，卻又不免有流於道學者流，欠缺自由躍動之氣象的遺憾。反正名稱怎麼稱呼也無所謂，那是一種類似快感的感覺。總之，能使其感受到此種感覺的便是善；不能伴隨此種感覺的便是惡。因為極為清楚，故至今未嘗有疑之。這與孔子所說的仁雖然有很大的距離，但子路不過是從老師的教誨中，光選擇吸收可以補強此單純倫理觀者，諸如「巧言、令色、足恭」、「匿怨而友其人，丘亦恥之」、「無求生以害仁，有殺身以成仁」、「狂者進取，狷者有所不

¹¹ 中島敦：《弟子》，《中島敦全集》（東京：筑摩書房，1993），第3冊，頁13。本文所引該書中譯引文係筆者所譯。

¹² 中島敦：《弟子》，《中島敦全集》，第3冊，頁15。

¹³ 中島敦：《弟子》，《中島敦全集》，第3冊，頁18。又「自吾得由，惡言不聞於耳。」出自漢·司馬遷：《列傳卷六十七·仲尼弟子列傳第七》，《史記》（臺北：鼎文書局，1991，第七版），頁2194。

為」等便是。孔子一開始也不是沒試圖要矯正子路性格中的此種稜角，但最後也還是放棄了。……孔子也知道：子路不輕易受規矩準繩抑制的性格缺點，其實同時反而是足以用於大者，故心想只要指點子路大的方向就好。因此諸如所謂「敬而不中禮，謂之野」、「勇而不中禮，謂之逆」、「信而不好學，其弊也賊」、「直而不好學，其弊也絞」等勸告，結果與其說是針對子路個人本身，毋寧說許多場合其實都是針對門生中，作為大師兄的子路所發出的斥責。因為，在子路這一特殊個人身上堪稱為魅力者，對一般其他門生而言，大抵有害者居多。¹⁴

就以上引文看來，如果說中島敦對子路的描寫，是一種想像力與感受力相互發揮下的「活的形象」的塑造，顯然此種想像力既不似感覺那般粗略，但也不似知性那般精確。但此種「活的形象」的子路描寫，卻是以一種生動並具有說服力的方式，將中島敦所感覺到的關於子路的雜多內容呈現出來，而形成一「子路印象」。又因為此一具有說服力的「活的子路形象」的生動，使得中島敦的感覺內容成爲某種意識的泉源。亦即，其感覺內容也能成爲某種觀念出現。換言之，當中島敦所描繪的「活的子路形象」成爲每一個《弟子》讀者的具體感覺內容時，《論語》中所謂的「巧言、令色、足恭」、「匿怨而友其人，丘亦恥之」、「無求生以害仁，有殺身以成仁」、「狂者進取，狷者有所不爲」等，或是「敬而不中禮，謂之野」、「勇而不中禮，謂之逆」、「信而不好學，其弊也賊」、「直而不好學，其弊也絞」等諸多原本對《論語》讀者而言，僅止於「觀念」的經書話語，遂轉變爲可以具體感覺的實際內容，而使得《論語》讀者們可以再度藉由想像力，重新排列、調換、甚或改變其所感覺到的內容。想像力於是宛如一股聯合力，某種程度上擺脫生動原型的束縛，進而創造出「新」的複合物。筆者以爲此一讀法，即上述高橋和巳所謂的：「無非就是所謂讀者方面的能動式參與」的讀《論語》法。也就在此時，《論語》終於成爲讀者個人的「私の古典」（我的古典）。誠如休謨（David Hume, 1711-1776）所言：

雖然想像不能超越由外部或內部感覺所提供的觀念的原始材料，但它卻有用

¹⁴ 中島敦：《弟子》，《中島敦全集》，第3冊，頁21-22。

各種虛構和幻想的方法把這些觀念混合、複合、分解、分離的無限能力。¹⁵

高橋和巳本人則對中島敦的《弟子》如下評斷道：

中島敦的作品中，時常瀰漫著一股色彩濃厚的憂世而不得實踐其理想的知識分子的悲哀，中島敦於《弟子》中將自己的夢想寄託在孔子弟子中，個性最為剛毅的子路的生存方式上，同時描繪出孔子與二、三弟子的形象。現在我雖然無暇重新閱讀，然當時在讀這部將細膩的人際關係與數個具有強烈個性的角色，原音呈現於讀者眼前的作品時，我並非將《論語》視為道德性箴言而來閱讀之；在閱讀過程中，不知不覺地我已學到讀《論語》的方法。而我日後才知道，此種接受《論語》的方法，早在司馬遷時便已被運用。將孔子視為一絕對的崇敬對象，並將之如同昆蟲一般放入標本箱中以大頭針加以固定的，毋寧是後世的事。不能伴隨美感感動的，無論是何種道德訓示皆是無力的；無法喚起栩栩如生之人間印象的，無論是何種處世教訓皆是無意義的。《史記》〈孔子世家〉和〈孔子弟子列傳〉中的角色們栩栩如生，具有美感感動。而《論語》該書中其實也蘊藏著此種美的感動。¹⁶

筆者以為：高橋和巳在此提出了「人」重於「言」的讀《論語》之法。亦即抽離掉個人個性、人性，乃至生動多變、複雜多元的人際關係等，亦即若抽離掉《論語》中每個角色的生命總體表現時，則讀者將無法掌握到《論語》語錄體簡單文字背後的真正深刻意涵。而司馬遷於《史記》〈仲尼弟子列傳〉中對孔子及孔門弟子的敘述文體，恰恰將各種歷史事件的因果，轉移到每個特殊而與眾不同的「人」身上。誠如柯慶明先生所言：

司馬遷在《史記》中所發展出來的「紀傳」體，不但奠定了往後的正史寫作形式，在敘事形態上，亦將敘述的重點，由記錄對話、記述情節的因果，轉移到一個個特殊人物的特殊性格與特殊命運的捕捉上。終於，個人，一個具有獨特個性完整人格的個人成為注視的焦點。人不再附屬於事，而是人創造

¹⁵ 維塞爾（Wessell, L.P.）著，毛萍、熊志翔譯：〈第三章生活美學〉，《活的形象美學：席勒美學與近代哲學》（上海：學林出版社，2000），頁120。

¹⁶ 高橋和巳：〈論語——私の古典〉，頁395-396。

了種種事。因此，具體的人，一個個獨特的個人才是最終的實體。¹⁷

在此，值得吾人注意的是：高橋和巳此種「人」重於「言」的讀《論語》之法，使我們深刻並且清楚地了解到凡經典中攸關偉大者，常具有持續、無間斷、永恒的力量。因此，儘管哲人已逝、時過境遷，此股關於偉大的力量，其生命力卻常常超越時空、國族與語言，生生不息，總能引發讀者嚮往此種偉大的意向，進而將其自身投注於經典所形構出的世界中，朝向某種終極關懷。於是，霄淵隔千百載，經典作者逢知音於異代乃至異國，讀經或者是解經遂成爲一種「生命之學」。

換言之，中島敦於其小說《弟子》中所採的讀《論語》之法，不也就是一種「人」重於「言」的讀《論語》之法。又如後文所述，此一方法與昭和 12 年（1937）11 月開始，至翌年的昭和 13 年（1938）8 月爲止，持續每月連載於《現代》雜誌的下村湖人《論語物語》的讀《論語》之法，有著高度的類似性。以「人」爲主的讀《論語》法，其實儼然就是近代後期日本大眾研讀《論語》的主流。而同樣是昭和 12 年（1937），諸橋轍次於其著書《論語人物考》的〈小序〉中如下說道：

《論語》主要是記孔子及其門人之問答者。而因為其問答皆是針對門人切問的個人性之問答，故若不能熟知門人之人物性格，自然也就無法了解孔子話語之真意。又其與門人之問答中，往往散見古今之人物評論，此部份若亦能知其略傳，自不待言的，亦有助於《論語》真解。¹⁸

事實上，除了中島敦、下村湖人以外，附帶一提的是：谷崎潤一郎（1886-1965）在明治 43 年（1910）12 月號《新思潮》雜誌所發表的短篇小說《麒麟》中，也將敘述焦點置於複雜、多變且模稜的「人」——衛靈公；與容易被辨識、記憶且可以立刻被判斷出是敗德的「人」——南子夫人身上，而以講述法（tell）描摹出一個未能「好德如好色」的「人」——衛靈公。關於衛靈公如何企求從孔子身上獲致平天下之術，如何致力改革國政後卻又不敵南子美色的複雜心境轉折，谷崎潤一郎於《麒麟》中，小說一開始首先引用接輿歌而過孔子的歌唱內容：「鳳兮，鳳兮，何德之衰。往者不可諫，來者猶可追。已而，已而，今之從政者殆而。」（《論語》〈微

¹⁷ 柯慶明：〈中國文學之美的價值性〉，《中國文學的美感》（臺北：麥田出版，2000），頁 29-30。

¹⁸ 諸橋轍次：〈小序〉，《論語人物考》，《諸橋轍次著作集》（東京：大修館書店，1977），第 7 卷，頁 3。

子》篇）彷彿預告了孔子的徒勞無功，以及衛靈公耽美的無可救藥。¹⁹

（三）另一讀《論語》之法：「美感感動的道德訓示」

而高橋和巳所指出的另一個所謂「美感感動」的讀《論語》法，筆者以為其指的應是：

對象或者說是「美」「給感官帶來快感或提升心靈或精神的性質。」且「美感是在知覺過程中直接獲得之快感。對象之性質與快感在知覺過程中緊密地融合在一起，並不是先有知覺，然後當對象滿足了我們的慾望，我們才獲得快感。……美感不只是感官上的滿足，它也涉及較高的心靈或精神活動。一般肉體之樂總使人的心靈與精神繫於感官之上，而美感則有使人的精神與心靈超離感官之束縛，自由翱翔於想像界之自由。……美感的產生除了主體方面必須滿足某些條件（如正常的視聽能力、理解力等）外，還得依對象是否有審美價值而定。一個沒有什麼審美價值的對象，即使我們怎樣採取審美態度也難產生美感。反之，一個審美價值很高的對象，即使在我們沒有採取審美態度時也不難引起美感。」²⁰

然而當此「美感」與道德訓示有所關聯時，我們可以發現其與「善」（理想的人格表現）幾近等同。亦即高橋和巳所謂的「美感」，相當程度上似乎是與有價值的，而且是與道德上的價值相重疊的。其所謂的「美感感動」不只是種快感，顯然還具有內在價值（intrinsic value）。也就是說：《論語》作為一美的對象，其所具有的本身價值（inherent value），不僅可以給讀者在覺知的閱讀過程中帶來當下的滿足，其所提高的讀者的心靈或精神性質，也常常是道德層次的內在價值，故也具有效用（utility）。換句話說，《論語》的讀者所以能達到「美感感動」，除了是因為《論語》這一經典本身具有一種能力（capacity），一種創造審美經驗的能力之外，也還得憑藉閱讀者的條件。所以高橋和巳才如此強調「讀」《論語》之法，唯有用對讀法，讀《論語》的「美感感動」這一審美經驗才得以達成。此時，知覺與感覺儼然成為一體。而高橋和巳進一步指出：正確的讀《論語》之法，司馬遷早已把握住。

¹⁹ 詳參谷崎潤一郎：《麒麟》，《谷崎潤一郎全集》（東京：中央公論社，1966），第1卷，頁73-90。

²⁰ 劉昌元：〈第四章美是什麼？〉，《西方美學導論》（臺北：聯經出版公司，1995，第二版），頁68-70。

高橋和巳具體舉出的例子便是《史記》中以下這則記載：

伯牛有惡疾，孔子往問之，自執其手，曰：「命也夫！斯人也而有斯疾，命也夫！」²¹

針對孔子前往探視患有癩痢之疾的冉耕（字伯牛），其由窗外伸手執起伯牛之手時所說的：「命也夫！斯人也而有斯疾，命也夫！」這句話，高橋和巳評斷道：

重點並不在孔子所說的話本身，而是在其簡單的發言後面所橫互廣渺的沉默世界。語言只有當其成為複雜之人際關係中無限延伸的一項感情表徵時，語言方具有其感動性的意義。²²

至於言及《論語》如何成為所謂「伴隨美感感動的道德訓示，以及栩栩如生之人間印象的處世教訓」，不禁讓人想起近代日本文壇中，白樺派那位天生具有道德潔癖而律己甚嚴，以致於時常在意識上將自身投入某種孤獨境界的志賀直哉（1883-1971）。志賀直哉於其散文〈わが生活信条〉（〈我的生活信條〉）中，描述了二次大戰末期，美軍空襲越來越激烈，生命朝不保夕，在恐懼中了悟死亡隨伺在側後所獲得的平靜安詳時，其遂決定讓心靈維持在一種悅樂狀態下而來過生活的決斷。志賀直哉如下言道：

此次的戰爭特別讓人感覺到所謂的無常。此種感覺並非悲觀性的無常觀，雖然多少有些虛無性的心情，但卻彷彿有種從各式各樣事物中解放出來般非常輕鬆的心情，遂感受到來自其中的幸福。²³

戰爭最後的三個月左右，我們所在的地方也逐漸變得危險了起來，然而即便是在當時，我仍舊讀些好書，欣賞些好畫，感覺非常快樂。這時奇妙的是，我對所謂：「朝聞道，夕死可也」這句話，竟有了一種真實感。有趣的是：截至當時為止，一直被我認為是觀念性的語言，竟然可以如此獲致真實感。²⁴

²¹ 漢·司馬遷：〈仲尼弟子列傳第七〉，《史記》卷 67，頁 2189。又孔子此言亦見於《論語》〈雍也〉篇「亡之！命矣夫？斯人也，而有斯疾也！斯人也，而有斯疾也！」

²² 高橋和巳：〈論語——私の古典〉，頁 396-397。

²³ 志賀直哉：〈わが生活信条〉，收入谷崎潤一郎等編：《日本の文學》（東京：中央公論社，1967），第 22 冊，頁 462。本文所引該書中譯引文係筆者所譯。

²⁴ 志賀直哉：〈わが生活信条〉，頁 465。

也就是在領會「盡其生」方有「自在死」後，在覺悟死亡而後獲得平靜安寧這一刻，志賀直哉彷彿觸及到《論語》話語的深刻底蘊。「朝聞道，夕死可也」成爲其覺悟死亡時，化恐懼爲對死亡產生美感感動的憑藉。亦即，只有當其感受到此種領悟真理後所引起的身心歡愉，使其生命震顫，死亡便宛若是種永恆且堅定的承諾，使其感受到某種最深澈的幸福這一美感感動，於是「朝聞道，夕死可也」方才真正成爲其面對死亡的處世座右銘。確實，道德情感宛若是一種信念，當其使人趨向高尚的同時，另一方面也使人益發了解並喜愛真正美好的事物，當人從知覺美的對象這一過程中體驗到歡沁愉悅的同時，其亦將盡其所能使美的事物體現在其日常行動中。換言之，高尚情操乃至道德行爲的追求，常常是與美的理想的追求合而爲一的。

（四）又一讀《論語》之法：「栩栩如生之人間印象的處世教訓」

關於《論語》如何成爲一個人生命的動能，使其人生成爲能動的主體，志賀直哉的同班同學兼大舅子，也就是一生始終抱持「童心」行走江湖的白樺派「真理先生」——武者小路實篤（1885-1976），其曾如下說道：

《論語》對我而言乃生命之書。我自己從十三、四歲開始讀《論語》，一路受到其中話語的慰藉。我雖非《論語》研究家，但卻從《論語》中找到自己生命的原動力。²⁵

然與前述近代日本文人相異的是：武者小路實篤的讀《論語》法，並非將《論語》

²⁵ 武者小路實篤：〈あとがき〉，《論語私感》，《武者小路實篤全集》（東京：小學館，1989），第10卷，頁730。本文所引該書中譯引文係筆者所譯。

《論語私感》乃武者小路實篤自《論語》中，選出可以爲人生之準據的篇章，並對之重新進行詮釋，其中不乏武者小路實篤個人特色非常顯著之詮釋。該書於昭和8年（1933）武者小路實篤48歲時由岩波書店出版，戰後亦有多家出版社相繼改版推出「文庫版」《論語私感》，如昭和26年（1951）的三笠文庫版、昭和29年（1954）的新潮文庫版，以及昭和42年（1967）的現代教養文庫版等皆是，該書日後收入《武者小路實篤全集》（東京：小學館，1987-1991）第10卷。

本文筆者所使用之版本，乃九州大學所藏昭和8年（1933）初版之《論語私感》，唯因該書爲瑕疵品，〈序〉文部分缺1、2頁，〈あとがき〉部分亦闕如，故〈序〉與〈あとがき〉兩文之援引，遂用《武者小路實篤全集》（東京：小學館，1989）版《論語私感》。

「物語」化，就如其曾集結年輕人以講授「論語講義」²⁶，其對《論語》的理解，比較接近志賀直哉，乃是緊貼現實生活，透過其自身對《論語》原文的理解、感動，而將「實篤流」（武者小路實篤個人獨特風格）的《論語》感想描繪出，進而將之視為自我人生的座右銘，並以之召喚近代日本人乃至人類全體。武者小路實篤說：

我以為像《論語》這樣的書，並不是一本任誰讀了都有同一感受、理解的書，根據讀者不同，其從書中所獲得的真理之表面意義、與深刻意涵也各有不同。我自己以為讀了我這本書（《論語私感》）而感到喜悅的人，將會意外的多。書中雖然有我自己獨特風格之處，但我已試圖盡可能寫出真正的事物，讀者們至今讀來仍無法認同的《論語》，若能使其或多或少理解孔子言論的優點，我將會感到欣慰。²⁷

《論語私感》不僅是具有武者小路實篤「自己流」（個人獨特風格）的《論語》詮解書，誠如武者小路實篤所言，其更試圖藉由此書使時人重新理解孔子。而欲使時人改變其心中的孔子觀、乃至《論語》觀，同樣地則必須使《論語》成為一與自我生命相關的對象，而武者小路實篤所採的作法是：

本書不會將《論語》中孔子所說的話語全部摘出。本書的目的不在《論語》之講義，而是從《論語》中抽取能成為今日我等之生命靈糧者，並試圖闡明孔子之思維。因此，若舉出過多的話語，反而不容易掌握住全體，故大膽地選擇某些話語，其中或恐亦有遺珠之憾者。²⁸

而《論語私感》中最能凸顯武者小路實篤「自己流」《論語》解讀的，當推武者小路實篤對「調和」的標舉。以下茲舉《論語私感》中所謂「實篤流」之詮釋為例，以說明該書中屢屢可見武者小路實篤將「調和」作為其人生之最高追求目標的理由所在。

《論語》原文：

²⁶ 此《論語講義》分上、中、下三部分，三個月連續刊登於《改造》雜誌大正15年（1926）5、6、7月號。

²⁷ 武者小路實篤：〈序〉，《論語私感》，《武者小路實篤全集》，第10卷，頁343。

²⁸ 武者小路實篤：〈序〉，《論語私感》，《武者小路實篤全集》，第10卷，頁343。

君子和而不同，小人同而不和。（〈子路〉篇）

《論語私感》：

我真實喜愛這句話。以下或許有些個人式的解釋，但在此卻可以提供個人同志調和的秘訣。我們彼此在思想、趣味上有很多不同之處，所以如果說彼此思想、趣味、命運、境遇、慾望不同就無法和的話，我們當然無法與人為友，同時也無法感謝彼此的存在。嚴格來說，人彼此無法在思想、趣味上與人相同。所以雖然不同但卻能相互調和，此乃人類同志彼此關係中最理想的狀態。我非常欽佩孔子對此事的真知灼見。……調和不同於妥協，因為妥協必須雙方交涉讓步，不得不抹殺雙方彼此的緊要處，如一方想保留七成，則另一方不得不捨棄三成，此種關係便叫妥協。然而調和卻是雙方都發揮十成，卻彼此更加相互尊敬。當自己越能至上發揮時，就越能相互感激而彼此感到喜悅。此乃人類同志關係中至高的形態，這不是不可能，而是非如此不可。……就如同音樂一般，所有音符皆獨立存在，但卻更能共生，我以為人類的樂趣便在其中。孔子曾對舜的音樂（韶樂）讚不絕口，那是因為孔子認同其中存在著人類調和的理想。²⁹

從上述解釋看來，確實有著武者小路實篤的獨特個人風格。首先，武者小路實篤不像歷來的注解一樣，將人我不和之原因歸之於「義」、「利」之別，並以之來辨別「君子」與「小人」之異同。而是從「思想」、「趣味」、「命運」、「境遇」、「慾望」等各層面人人不盡相同此點，來說明差異所以產生的各種可能。亦即，由「思想」、「趣味」、「命運」、「境遇」、「慾望」等各要素所總和而成的，堪稱為一個人的「價值觀」的差異，決定了其可能成為一個看重什麼的人。故武者小路實篤此處所謂的「調和」，指的是調整一個人包含「價值觀」在內的諸多「心態」，而非一般所謂委屈求全、或心不甘情不願地「妥協」自我的「價值」、「原則」、「堅持」乃至「利益」。筆者以為在此吾人必須注意的是：武者小路實篤提出了「問心」的道德勝於「問理」的道德。亦即，任何外在條件的折衝，設若我們不能調整「自我的心態」，則不可能在人我彼此之間獲致真正的和諧、適當、勻稱的人際關

²⁹ 武者小路實篤：《論語私感》（東京：岩波書店，1933），頁197-199。

係。

接著，武者小路實篤以「音樂」來比喻每個人都像是個獨立的音符，但卻可與其他音符組合成一首樂曲。亦即人可以在保持獨立完整性的同時，追求一種宛若旋律般相互彰顯美善的「和諧共生」之人際關係。武者小路實篤進而舉出「韶樂」為例，說明孔子所以讚美「韶樂」，是因為「韶樂」中有著人類「和諧共生」的理想。我們從此一解釋，又再度見識到「實篤流」的《論語》詮解風格。因為歷來解〈述而·子在齊聞韶，三月不知肉味〉章時，若不是將重點放在句讀應斷在「齊」字後，或是斷在「韶」字後；再不然便是因為據《史記》〈孔子世家〉之記載，「三月」前有「學之」二字，故將注釋焦點置於孔子是否有「學」韶樂？若有，則「聞」字當作「學」字解等等。但武者小路實篤不僅不關心此類句讀訓詁，同時也不將解釋重點放在諸如「何以會不知肉味」的原因，或是孔子如何感動，以及舜如何作樂；而是將之解為：孔子在韶樂中感受到了人類宛若旋律般相互彰顯美善的「和諧共生」關係。

如果我們將〈述而·子在齊聞韶，三月不知肉味〉章還原回歷史脈絡中，我們就可以知道武者小路實篤的此番解釋其實是有跡可循的。因為〈八佾〉篇中有：

子謂韶：「盡美矣，又盡善也。」謂武：「盡美矣，未盡善也。」

韶樂是舜樂，武樂是周武王之樂，武者小路實篤在此特別說是：「舜」的音樂，可見其所重在「舜」身上。而孔子所以同稱舜帝與武王之樂皆「美」，但卻言舜樂「美」而「善」；武樂「美」而未「盡善」，原因就在舜能紹繼堯之德，又能禪讓於大禹。而武王雖完成了文王未竟之功，以「武」定功天下，然畢竟止「戈」為「武」，戰爭發生總有遺憾，所以才說是「未盡善」，而非謂「不善」。亦即「武功」不如「德功」。我們可以想見韶樂當是中正平和、廣大包容、旋律和諧、氣象堂皇，故藉其旋律彰顯出一種德治教化下的太平政治。此即武者小路實篤所說的「和諧共生」的至高理想人類生存形態，一種不因「價值」、「原則」、「堅持」乃至「利益」而干戈動武，而是應該調伏自我、自性的人類關係。我們彷彿從武者小路實篤的諍言中，望見處於戰爭中的近代日本人民對其心中理想國的期盼。

除上述此例外，《論語私感》通書中，屢屢言及「調和」的觀念³⁰，筆者以為此觀點的提出，吾人立刻可將源頭上溯到聖德太子《憲法十七條》中頭條所謂「以和為貴」的標舉³¹，亦即「和」作為日本人所追求的一種人際關係中的境界，其要求的主要對象常常不在對方，而是自己自主性地自我調整，以求人我關係的和諧。換言之，人我關係中必須克服的對象是自我，而非他人。武者小路實篤明示了「修養」的真義，無非就是「自我」的調整改造。武者小路實篤如下說明其所以撰述《論語私感》的最大理由，就在試圖從根本上研究包括自己在內的「人」究竟為何？

我自認為我是透過《論語》而試圖對所謂的人類作一根本性的研究。這一問題對我而言關係更為重大，我寫該書的理由泰半在此。

戰後第九年的昭和 29 年（1954），白樺派已成昨日煙雲，然《論語私感》卻數度重新問世，武者小路實篤於「新潮文庫版」《論語私感》的序文中如下說道：

《論語》乃不可思議之書。……書中絕大部分即便今日讀來亦覺新穎，其實只要人生在世，其中多有永遠覺得真實之言語。無論閱讀過幾回，只要重讀之，便覺新鮮感，多有受教者，能感受到生存的意義並獲得生存的勇氣。不僅多受《論語》所慰藉，更多是因《論語》而反躬自省。³²

戰後第四年的昭和 24 年（1949），希臘哲學研究者岡田正三（1902-1980）的《論語の探究》問世，書中仍不改其於戰前出版問世的《論語講義》（東京：第一書房，1934）中，特異乃至恣意的詮釋風格。岡田正三亦於本書〈まえがき〉（前言）中如下言道：

《論語》於古代中國，成就了人類解放史上輝煌的一頁。在接觸《論語》之際，便會督促自我檢討身邊束縛自身之外物。就該層意義而言，《論語》是

³⁰ 其他如〈顏淵·顏淵問仁〉章（頁 175）、〈子罕·吾未見好德如好色者也〉章（138-140）等，皆一再言及「調和」的主張。

³¹ 號稱推古 12 年（604）夏四月丙寅朔戊辰，由聖德太子所頒布的《憲法十七條》之第一條開首便云：「以和為貴，無忤為宗。」有關《憲法十七條》詳參金培懿：〈儒典採借與和魂形構——以《憲法十七條》的用典、化典所作的考察〉，《成大中文學報》33（2011.6），頁 97-130。

³² 武者小路實篤：〈序〉，《論語私感》（東京：新潮社，1954），轉引自村山吉廣：《論語名言集》（東京：中央公論新社，1999），頁 23。

我愛讀的書籍之一。今日我對《論語》的理解雖然仍不充分，但今日我所理解得到的，十年後、二十年後我個人的解釋亦將轉變。不，若理解無有轉變，亦將令人困擾。……今日此書（《論語の探究》）出版之際，這是完全脫離《論語講義》的新書。自所謂《論語の探究》舊著至今凡經十五年，我的《論語》理解或多或少有進步，但恐亦有不少誤解或理解不充分之處。³³

筆者以為日本在接受中國文化時，如上述此種混合、調和乃至誤解現象屢見不鮮，特別是普羅大眾經常以一己之所好，相當無拘束且自由地應用原始材料，遂使得中國文化這一外來文化的衝擊力道被分解、分離乃至分化，甚至原先與日本本土文化相衝突的文化、思想成份，亦被混合、調和進日本文化、思想中。換言之，合乎大和民族體質、文化質素的，容易被吸收、調混、重組；至於不合乎其民族文化屬性的，甚至被棄而不顧，此點在大和民族吸收接受中國經典文化時亦不例外。故我們很難設想有一純粹「忠於原典」的經典詮釋存在，中國經典在異地、異族的日本國大和民族的傳播史，多是以半中半日的「面目半非」，甚至有變「流」為「源」的方式進行。但也正因為如此，中國文化加速其融入日本文化的效率，結果使得中國人總感覺在日本國度裡面，中國文化無所不在。而問題是「中國」的一切雖然如「影」隨行，但卻尋不著一個「中國」實體。所以與其說日本人所理解的《論語》是一「誤讀」的歷史，毋寧說彼等所理解的《論語》，是一被日本文化「調和」過的歷史。

（五）我輩凡人之《論語》——下村湖人《論語物語》

「受過武者小路實篤等白樺派人道主義作家之影響」³⁴的下村湖人（1884-1955），其有關《論語》的兩本著作，一是《論語物語》，一是《現代訳論語》（《今譯論語》）。後者誠如書名所示，是將《論語》全書翻譯為現代日語，乃湖人逝世前一年的晚年之作。前者號稱是湖人的自信之作，全書共有 28 篇短篇小說，皆取材

³³ 岡田正三：〈まえがき〉，《論語の探究》（京都：山口書店，1949），頁 10。本文所引該書中譯引文係筆者所譯。

³⁴ 高田保馬：〈原文跋〉，收入下村湖人著，林耀南譯：《論語故事》（臺北：協志出版股份有限公司，1987，八版），頁 299。

自《論語》。該書與湖人的成名作，亦即其自傳式小說《次郎物語》，堪稱姊妹作，下文主要就《論語物語》來考察下村湖人之讀《論語》法。

下村湖人於《現代訳論語》開卷首篇即明白指出：《論語》既是「精神之書」、「道德之書」的同時，《論語》也是「政治之書」，因此《論語》終究是「現世之書」，而且是「人間之書」。³⁵故《論語物語》一書中，湖人主要立足於「門人」的立場，描寫孔子與門人的對話中，每個說話者心中複雜難解的情感糾葛，進而探討孔門諸生如何面對自我心中諸如：怨懟、虛榮、妒忌、懷疑等真實的人性，以及孔子如何以「愛」來回應門生諸君的真性情。³⁶湖人所以聚焦於「門人」，或恐正因其認為《論語》是一現世的「人間之書」，並且將探討對象鎖定在同是「我輩凡人」的門人「心」上，湖人言：

《論語》是「天之書」，同時也是「地之書」。孔子終生一面踽踽獨行於地上，一面訴說著天籟。訴說天籟對孔子而言，既不神秘，亦非奇蹟。孔子堪稱以地聲訴說天籟之人。孔門弟子們，亦想學孔子訴說天籟，然而彼等多數終究僅能訴說地語。其中，竟然也有勉強藉蒼穹之回音而試圖訴說地語的虛偽者，此處有著門人們的軟弱，而此種軟弱，乃人類共通具有的弱點。我們受教於孔子之天籟的同時，亦多有藉門人之地語以反躬自省者。

……當然，想無誤地傳達孔子之天籟所具有的意義，對地臭強烈的吾人而言實不可能。但是，挖掘反芻門人們之地語，以看出吾人自身之軟弱與醜陋，則未必不可能。……《論語》並非歷史，而是心之書。人類之胸臆中若有超越時空而應將之活用者，則吾人應以現代人的意識來讀《論語》，以現代人的心理來剖析《論語》，並努力從中發掘吾人自身之形態，我自信如此必定不致於冒瀆《論語》。³⁷

³⁵ 詳參下村湖人：〈「論語」を読む人のために〉，《現代訳論語》，《下村湖人全集》（東京：國土社，1975），第8卷，頁225。本文所引該書中譯引文係筆者所譯。

³⁶ 《論語物語》全書中，除了（11）〈豚を贈られた孔子〉主在講陽貨、（13）〈樂長と孔子の目〉主在講魯大師、（21）〈孔子と葉公〉主在講葉公；（16）〈天の木鐸〉與（17）〈磬を撃つ孔子〉在講冉有外，同時又講儀封人與荷簣老人、（27）〈永遠に流るるもの〉在講孔子，此等6篇外，其餘22篇的主角皆為孔子門生。

³⁷ 下村湖人：〈序文〉，《論語物語》（東京：講談社，1981），頁5-6。本文所引該書中譯引文係筆者所

關於湖人是如何以當代日本人的意識與當代日本人的心理來解讀《論語》，並努力從中發掘吾人自身之形態，以下試舉《論語物語》第三篇〈伯牛有疾〉中湖人對伯牛「心境」之描寫為例，說明其讀《論語》乃以門人之「心」為著眼點的特色。又為求完整展現湖人之故事鋪陳與敘事，以下姑且大段落引出，以見其全貌。

《論語物語》篇名：伯牛有疾

《論語》原文：

伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：「亡之，命矣夫？斯人也，而有斯疾也！斯人也，而有斯疾也！」（〈雍也〉篇）

故事內容：

再伯牛的病最近癲瘋病的症狀更顯明了。手臉上面，皮膚變得乾燥，到處可以看到浮腫的毒疹。紫紅色的皮肉，像是霉爛紅柿子潰爛了似的滲出腐臭的黃汁。

友人來探病的，這幾個月來一天天地減少。他也不喜歡讓朋友們看到他那難看的臉面。他反面想，乾脆沒人看他再好不過。可是，有時他的心底起了滿懷的惆悵，這種寂寞感，像秋水一般冷冰冰地滲透了他的心。而他那顆悲淒的心底深處，蘊藏著無盡的對人生的憎恨與詛咒，像濁流似地不斷在心裡起伏。

（在這樣潔淨的陽光之下，眼巴巴地等著皮肉慢慢地腐爛下去……這不是上帝所安排的毒辣的惡戲嗎？人生既然是如此殘酷無情，人怎麼可以信從天呢？）

（從德行方面而言，孔夫子曾經把我和顏淵、閔子騫、仲弓並稱。老師曾極言褒揚我，使我不禁沾沾自喜。如今回想起來，我的德行只不過是像積木玩具所堆成的，這個最好的證據是一旦受到阻礙就經不起了考驗，竟崩潰得這般可憐。不能克服自己的病苦和命運，這算得上什麼德行？——）

（記不得什麼時候了，老師曾經這樣說過：「三軍可奪帥也；匹夫不可奪志也。」多麼寶貴的教誨哩！我只染上疾病就這般顛狂錯亂，這是多麼可恥阿！

究竟什麼是這種剛毅不移的志氣的原動力呢？我仍然不能懂得它。我不是到了今天，對於這種最緊要的根本問題怠於研究，只是在形式上模仿了夫子與前輩的言動呢？——）

（大家再也不看我了。大概怕我的癡瘋病會傳染。恐怕他們就藉口說：「我怕反而煩擾了他的靜養」，這些口是心非的偽君子們，只在這種場合，那些「恕」與「己所不欲勿施於人」的教誨才對他們有用吧。）

（對了，這樣說來，孔子已經一個月沒有來過。記得我的臉上的浮腫，也是上次孔子見我之後，才更加嚴重。難道老師也不敢再欣賞，逃之夭夭了？——。「歲寒，然後知松柏之後凋也。」老師平日也常常板著臉孔，講過了這個道理。那麼，老先生究竟是否屬於松柏這一類呢？幸虧我染上了這種病，才夠資格考驗一下這位至聖先師的真面目。）

（為了孔子，至今不知經過了多少苦頭。而且，還要患上這種惡疾，我才能觀察出他的真面目嗎？孔子這個人，真值得讓人討了這麼多犧牲的人嗎？）

（天命——不錯的，一切都歸於天命。無論病疾的人，或是健康的人，一切都棲息在天命的懷抱裡。天意是一貫的。天的意旨並沒有你我的差別，只是走著它應走的路罷了。只有能夠深深體會天命的人，才能夠切切實實地過著合理的人生哩。）

如今他真正瞭解孔子的話。他好久好久望著剛才被孔子緊緊握過的那隻手。伯牛的心境，如今清靜而且明朗無比。再也絲毫不覺得醜陋而腐爛的身體而羞恥了。他已超脫了生死的境地，安詳地坐在病褥上面，不憂死神何時降臨。³⁸

下村湖人主要基於〈雍也·伯牛有疾〉章為故事主幹，再參以〈先進·從我於陳蔡〉、〈子罕·三軍可奪帥〉、〈衛靈公·有一言而可以終身行之者乎〉、〈子罕·歲寒然後知松柏之後凋〉、〈子罕·知者不惑〉、〈里仁·朝聞道〉等六章而來鋪陳該篇小說情節，而其對伯牛心境轉折的描寫，則讓《論語物語》讀者隨著伯牛心情之起伏，深刻思考諸如：未經考驗的理想，談不上堅持；不能超越生命挫折、困頓的德行，恐怕未曾為自己所擁有過；無法解脫老病大苦、生死大事，則我們對

³⁸ 下村湖人著，林耀南譯：《論語故事》，頁 22-27。

「天」的信仰，亦即人的宗教性恐怕將無法潤澤其生命本身，等等嚴肅生命課題。

透過下村湖人對伯牛心境的細膩敘述，讀者宛若看見一個人由自私到無私、小我到無我、愚痴到智慧、煩惱到清淨的人格淨化過程。並且進而瞭解到正因為受苦，我們了解的人有限，因此對「天」多了一份莊重的虔敬心，也因為受苦，我們有可能看到人的無限性，因而對生命多了一份珍惜與尊重。

誠如眾所皆知的，「人物」堪稱是小說中最重要的元素，然而要認識小說中的人物，恐怕比認識小說的情節還困難。而下村湖人《論語物語》書中所描繪的孔門人物，不僅是伯牛，每一個湖人筆下的門人皆是充滿「內在衝突」（在心理或性格上人與自己的衝突）、與「外在衝突」（在社會或自然界中人與人、或人與環境的衝突）的人物，因此使得孔門師生在《論語物語》書中都是一「立體人物」（round character），宛若活生生的現實人物，性格往往相當複雜，故與彼等相關的任何事件或話語，也就變得無法一言以蔽之，於是環繞在孔子身旁的每一位門人，也都成為每一特定時空條件組合下所發生的逼真（Verisimilitude）事件中的主要角色，每個門人皆顯現出其獨殊的個性。並且因為每個獨殊個性皆不免其「外在衝突」，故亦可發現其社會性，同時還掌握到某種具體的「人物」典型，以及此人物栩栩如生的人間印象，進而藉由此人物典型與人間印象，「發掘吾人自身之形態」。如此一來，《論語》方有可能成為吾人的「人間之書」，同時也是「生命之書」。

三、「論」語抑或「物」語？句讀訓讀不可廢？

（一）「論」語？抑或「物」語？

從上述的說明看來，近代日本文人的《論語》觀，顯然已經從《漢書·藝文志》所謂的：「論語者，孔子應答弟子時人、及弟子相與言而接聞於夫子之語也。當時弟子各有所記，夫子既卒，門人相與輯而論纂。故謂之論語」的這一認識，開始產生轉變。

蓋「論語」二字中，「語」字之意義，乃與「言」字所謂的：單方的發言、單方的陳述相對，指的是：與對象所進行的對話或議論。如《說文解字》曰：

直言曰言，論難曰語。³⁹

此外，「語」的另一意義則是指：面對某對象，回答其所言或提問的對話。如《周禮注疏》在「以樂語教國子興道諷誦言語」經文下的注疏中則言：

注文：以聲節之曰誦，發端曰言，答述曰語。

疏文：「發端曰言，答述曰語」者，《詩》〈公劉〉云：「於時言言，於時語語。」毛云：「直言曰言，答述曰語。」許氏《說文》云：「直言曰論，答難曰語。」論者，語中之別，與言不同。故鄭注〈雜記〉云：「言，言己事，為人說為語。」⁴⁰

又《禮記注疏》在「三年之喪，言而不語，對而不問」經文下的注文中亦云：

注文：言，言己事也。為人說為語。⁴¹

足見「語」字之意義是：「為人」回答，或「與對方」對話、議論。亦即段玉裁所謂：

一人辯論，是非謂之語。……與人相答問辯難，謂之語。⁴²

而就這層意義而言，「物語」之「語」字也是「說與他人」之意。蓋「物語」本指除了自我觀照等日記文學、隨筆、私小說之外，亦指說與他人的敘事性文學作品。依據《廣辭苑》的解釋，「物語」一詞指的是：

(1) 談論、說話。其內容各式各樣。談話。

(2) 以作者之見聞或想像為基礎，就人物、事件來加以敘述的散文文學作品。狹義指自平安時代至室町時代為止的「物語」，大致可分為：傳奇物語、寫實物語、歌物語、歷史物語、說話物語、軍記物語、擬古物語等種類，而

³⁹ 漢·許慎：〈言部〉，《說文解字》（臺北：黎明文化，1974），卷3上，頁90。

⁴⁰ 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：〈大司樂〉，《周禮注疏》（臺北：藝文印書館，1955），卷22，頁337。

⁴¹ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：〈雜記〉，《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1955），卷42，頁737。

⁴² 清·段玉裁：〈言部〉，《說文解字注》（臺北：蘭臺書局，1971，再版），卷3上，頁90。

所謂「日記」之中，也有與「物語」難以區別者。⁴³

據《廣辭苑》之解釋，「物語」之「物」字的意義，指的即是：基於見聞或想像，有關人物、事件的敘述。然《論語》之「論」字的意義，若據許慎《說文解字》所謂：「論，議也。」則誠如段玉裁所謂：

凡言語循其理、得其宜，謂之論。故孔門師弟之言，謂之論語。

此種「論」字的解釋，其實也就是《漢書·藝文志》所謂的「門人相與輯而論纂」的「論纂」，亦即：議論後而加以編纂。若如是，則吾人可以說：近代日本文化人的《論語》觀，基本上已經從所謂《論語》乃是一「理論」、「邏輯」條理清楚、脈絡分明的語錄體經典認識，轉變為一由人、時、地、言組合下，還原「場面」後而來描述「人物」、「事件」（＝「物」）的經典認識。換言之，對近代日本文化人而言，《論語》已然擺脫如荻生徂徠（1666-1728）等江戶儒者所謂：「凡可以言為教者，皆謂之語」⁴⁴這類《論語》乃規訓式經典的刻板教條印象，轉為《論語》乃彼等了解自我，特別是了解自我生命中之東方特質的憑藉。下村湖人就曾說過：

欲知「東洋」，首先須知「儒教」。欲知「儒教」，須知「孔子」。欲知「孔子」，則不可不知《論語》。⁴⁵

戰後，日本著名的評論家兼劇作家福田恆存（1912-1994），曾如下說道：

所謂有教育一事，未必意味著有教養。……然而教育與教養究竟有何不同？一言以蔽之，藉由教育，吾人獲得知識；藉由文化，吾人身有教養。當然，原本教育在傳授吾人知識時，也應傳授給吾人教養，然情況卻變得並非如此。教育變得與文化無直接關聯，教育所傳授給吾人的，卻是從文化游離開來的知識。⁴⁶

⁴³ 新村出：《廣辭苑》，頁 2380。

⁴⁴ 荻生徂徠：〈題言〉，《論語徵》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973），第 7 卷，論語部 5，頁 2。

⁴⁵ 詳參下村湖人：〈「論語」を読む人のために〉，《現代訳論語》，頁 221。

⁴⁶ 福田恆存：〈教養について〉，《私の幸福論》（東京：筑摩書房，1998），頁 71。本文所引該書中譯引文係筆者所譯。

前述近代日本文化人的讀《論語》法，顯然已經將《論語》中所提及的諸多價值觀乃至生命信念，當做是一種傳統文化，並以之來涵化、型塑其自身的教養，亦即人文化成。而以《論語》為代表的東方傳統文化，儼然成為彼等面對西洋時，覺察其自身具有有別於西洋的獨特生命形態與生活方式的知識憑藉。而當近代日本文化人透過傳統文化而來涵化、形塑其自身之教養時，《論語》的經典知識方才得以被活用於彼等的人生中。此時，經典知識終於融入其個人的生命形態與生活方式中，經典教育也才真正成為其個人的教養。

（二）句讀訓讀不可廢？——讀《論語》的提醒

在近代日本文化人一路將《論語》加以「物語」化而來解讀之的過程中，理想主義傾向濃厚的擬古派小說家幸田露伴（1867-1947），卻發出了異議之聲。大正4年（1915）幸田露伴於雜誌《新修養》3月號發表〈論語學而の章に就いて〉（〈關於論語學而章〉）一文，同時又於雜誌《向上》3月號發表另一篇文章〈樂〉。後於該年7月，此兩文合而為一，並添加新內容，以〈悅樂〉為名收錄進至誠堂書店發行的「大正名著文庫」第十六編之中，戰後此文於昭和22年4月再度收入由中央公論社發行的單行本《論語 悅樂忠恕》中。而《論語 悅樂忠恕》中〈忠恕〉的部分，則是戰前幸田露伴受教學局委託所寫成的〈一貫章義〉一文，該文於昭和13年（1938）6月，作為「教學叢書」第三輯而刊行問世。幸田露伴於〈一貫章義〉中如下說道：

今人多不好讀先賢書，故先賢解經時如何注意、如何致思亦不知，只將紙上文字明眼一過，如電光之涉廣野，轉瞬之間便妄下斷言，故讀前空空寂寂，讀後亦空空寂寂，讀猶如未讀。……昔人讀經書之際，得其大體意味後，有誠切切於注意致思者，……又未得其大體意味前，受所謂句讀訓詁於人，自己亦重新思考之，乃今日所謂之學得無有歷史的、博物學的、文法的謬誤，為得大體意味而準備者也。如此蓄積研究之準備與研究本身，猶又累積類推、旁通、引申、歸結、參照、圓融之功，始致有得處。承句讀訓詁，能解字說文者，所謂小學之事也。此小學本為重要之事。無有小學未通，而欲一躍而可徹得大旨深意之理也。然今人之習氣，如臨英雄豪傑之敵陣而叱吒突

破，勇猛果敢，無論何種書皆一概讀過，竟等閑說道：句讀訓詁等事應無問題，一味粗笨魯莽而不知自省，以己意恣意解之、評之、論難之，遂陷大錯誤，竟如此膽大妄為，實為可悲。⁴⁷

幸田露伴對句讀訓詁的重視，並不僅止於其在閱讀《論語》這部經典時才如此，其對明治以還，時人不重視甚至棄句讀訓詁於不顧的讀書、為學態度，始終抱持著戒懼的態度。幸田露伴言：

不尚精之徒，動輒說道：句讀訓詁之學等，我才不為。原來如此，句讀訓詁之學雖非學問最至關重要者，然關於古人不欲學句讀訓詁之學此點，則吾人就應學其志向之高大，而不是因為有此話，便以為句讀訓詁不算什麼，如此想可就錯了。從事句讀訓詁之學，若只是以通句讀訓詁為滿足，甘於為句讀訓詁之師，此種為學法恐有其非。更遑論埋頭於句讀訓詁。然隨意口出「句讀訓詁之學等，我才不為」之豪語，而讓草率馬虎之學風浸染其身者，絕不可取。字以載文，文以傳意，若全不通句讀訓詁，又能學何學耶？因受不通文辭之弊也。如徂徠先生以豪傑之資，猶且叨絮於文辭，實因有不得已者也。⁴⁸

誠如色川大吉（1925-）與渡邊和靖（1946-）所言，「明治人」自其青少年時期以來，便浸淫在一種堪稱為生活之共通體驗的「儒學經驗」中，而此經驗共通存在「明治人」的精神根柢。⁴⁹但德富蘇峰（1863-1957）卻強調以他自己為代表的江戶文久年間（1861-1863）以後出生的，包括北村透谷（1868-1894）、三宅雪嶺（1860-1945）等「明治青年」，是與福澤諭吉（1835-1901）、板垣退助（1837-1919）等江戶天保年間（1830-1843）出生的「天保老人」相對立的。⁵⁰而幸田露伴恰好就

⁴⁷ 幸田露伴：〈一貫章義〉，《露伴全集》（東京：岩波書店，1954），第28卷，頁436-437。本文所引中譯引文係筆者所譯。

⁴⁸ 幸田露伴：〈修學的四標的〉，《努力論》（東京：岩波書店，1940），頁93-94。

⁴⁹ 詳參色川大吉：《明治精神史》（東京：講談社，1976）、渡邊和靖：《明治思想史》（東京：ペリカン社，1985），頁20-23。

⁵⁰ 參見德富蘇峰：〈第十九世紀日本ノ青年及其教育〉一文。本文轉引自色川大吉：〈第二部 國家進路の摸索の時代・1 新日本の進路をもとめて——德富蘇峰の描いた未來像——〉，《明治精神史》（東京：講談社，1992，第十五版），下冊，頁13。色川大吉並於該書〈第二部 國家進路の摸索の時代・3 明治明治二十年代の思想・文化——西歐派と國粹派の構想——〉一文中，以為蘇峰此區分不具效力，而自行將「明治青年」區分為1850年代出生的「明治青年第一代」，和1860年

是江戶文久年間以後出生的「明治青年」。

然筆者以為就如同色川大吉將「明治青年」區分為 1850 年代出生的「明治青年第一代」，和 1860 年代出生的「明治青年第二代」一般，若就近代日本文化人解讀《論語》的態度、訴求乃至經典觀看來，幸田露伴（1867-1947）與志賀直哉（1883-1971）、下村湖人（1884-1955）、武者小路實篤（1885-1976）、谷崎潤一郎（1886-1965）等人在閱讀《論語》時所採態度的差異，不也標誌了 1880 年代以後出生的，堪稱為「明治青年第三代」的近代日本文化人，其成長過程中最早經歷的，便是色川大吉所說的「分裂與孤立的時代」——明治二十年代。一進入明治二十年代，「明治青年第二代」主張：道德亦學泰西。漢學已然進退失據，無論是在學問上或道德上，「明治青年第二代」這一新世代青年顯然唯西學是圖。色川大吉說：

明治二十年代，是處於壓倒性西歐文明之影響下的時代。該時期之思想或文化等領域，無有不受此烙印者。⁵¹

而此種沒有不受到西歐文明影響的日本，正是以志賀直哉等人為代表的「明治青年第三代」的近代日本文化人，自小耳濡目染的文化環境。因此，以《論語》為代表的「儒學經驗」，如果仍算得上是所謂「明治人」的精神根柢，則其所受的「儒學訓練」恐怕未必可如此一言以蔽之地概括而論，此點由幸田露伴與志賀直哉等 1880 年代以後出生的文化人在讀《論語》時，兩者所主張之閱讀法的差異亦可見一斑。

事實上，此種儒學、經學素養因西學稱霸而不斷自日本文化中淡出的過程，日後在幸田露伴與其次女幸田文（1904-1990）的日常生活中，亦將「明治人」與「大正人」的儒學古典素養之落差，真實表露無遺。幸田文所著《父・こんなこと》（《父親・如此這般事》）一書，主要在描述其自小至大與父親之間所發生的大小事情，書中描寫到曾經發生過以下這樣的事。

代出生的「明治青年第二代」。詳參色川大吉：《明治精神史》，下冊，頁 74-75。

⁵¹ 色川大吉：〈第二部 國家進路の摸索の時代・3 明治明治二十年代の思想・文化——西歐派と國粹派の構想——〉，《明治精神史》，下冊，頁 112-113。本文所引該書中譯引文係筆者所譯。

隔天一早我便被父親責罵。原因是我覺得昨天煮的粥過硬，若端出去可能會被嘮叨斥責一番，於是便加入水攪拌，結果粥卻黏成一塊塊。於是被父親罵道：「自作聰明所犯下的過失，無非就是藐視孔夫子所說的不如『退而學』（〈季氏〉）的教導。」真是事態嚴重。因為完全未請示父親，而犯下過錯，沒想到父親卻如此惡意地，搬出孔子這塊千貫磐石壓在我頭上，好像比起沒請示父親，對孔夫子無禮一事更為嚴重，這對當時還是小孩的我來說，完全不得其解。對生長在南葛飾郡寺島村的鄉下小姑娘的我來說，彼國幾千年前的孔夫子究竟說了何金玉良言，其實是朦朧且模糊的。⁵²

然就如同句讀訓詁的重要性，不必等到昭和十年代才由幸田露伴提出，而漢學素養缺如的，也未必就只限於南葛飾郡寺島村的鄉下小姑娘。明治 42 年《漢文大系》第 1 卷出版後，針對當時 41 歲的東京帝國大學「支那哲學講座」教授服部宇之吉（1867-1939）所犯下有關「句讀訓詁」，乃至經義之體會、聖人心志之揣摩等方面的謬誤，安井息軒（1799-1876）之昔日門生松本豐多（?-?），便已不假辭色地對服部宇之吉之「新漢學」進行嚴厲批判。⁵³

四、「物語」化《論語》詮解法的省思

透過本文的考察，我們可以了解在日本的近代化過程中，日本人所以持續閱讀、研究《論語》，並無中國經學發展史中所謂「經學之要，皆在《論語》中」⁵⁴、或是「《論語》總六經之大義」⁵⁵等這類宋代以還，儒者反動漢、唐以來，以《五經》

⁵² 幸田文：〈經師〉，《父・こんなこと》（東京：新潮社，1955），頁 114-115。本文所引該書原文為日文，中譯引文係筆者所譯。

⁵³ 關於松本豐多《四書弁妄》中，對服部宇之吉於《漢文大系》第 1 卷中所作的「標注」（服部對安井息軒《論語集說》所作的注解、說明）提出何種批判一事，詳參金培懿：〈明治日本的新舊《論語》詮解之間——由松本豐多對服部宇之吉的拮抗論注經之本質〉，國立政治大學中國文學系主編：《第五屆中國經學國際研討會論文集》（臺北：國立政治大學中國文學系，2009），頁 113-149。

⁵⁴ 清·陳澧：《東塾讀書記》（臺北：商務印書館，1970），卷 2，頁 14。

⁵⁵ 清·劉逢祿：〈序〉，《論語述何》，收入《皇清經解》（臺北：復興書局，1972，再版），第 19 冊，

爲一完整體系的經典概念，而試圖以一種新經典權威來重新形構儒家經典知識（＝「學」）的建構意圖。《論語》之所以成爲「近代日本人的古典」，或者說是其最喜愛的古典，持續受到近代日本人殊異的推崇，而賦予其最大的關注，筆者以爲其遠因乃是江戶兩百多年來，日本社會由上而下的《四書》閱讀土壤已然成型外，最大的原因便在於《論語》作爲一部經典，其本身就具有永恆（＝「經」）的特質。

蓋經典之所以爲經典，除了先王制度、聖人制作及政府推動等因素外，更應思考經典所具備的內在超越性、原創意義之豐沛性，以及被接受涵融再創造之可能性等要素。因爲經典必須永遠與當下現實產生對話，方可確保其經典生命的活水源頭，也才有可能使後人成爲其經典生命換血作用的參與者。否則，當先前之社會瓦解崩壞，則經典的替代性乃於焉產生，「《詩》亡而後《春秋》作」便是。抑或過於依賴體制和制度之外在要素，則將產生「學」「術」扞隔，經典爲現實枉曲，則其被詮釋的「真理」，將在時、空驗證下，喪失其之所以爲經典的普遍性與永恆性。

簡言之，《論語》作爲一部經典的價值，貴在與時俱進，隨方取則。而如果我們認同注釋最廣義的概念可以是：

一切事實、形構及規範，一切密文、閱讀及書寫，一切時興的事物、虛構的文學作品及想像力，所有社會的風俗、時尚及準則，以及法律、情愛及生活，無不是詮釋。⁵⁶

則除了注經以外的任何形式的文本解讀，基本上不僅是一種接受和鑑賞的文化傳播活動，其更是一個反映、再現、移動、改變、充實並豐富文本的過程。因此，不必然非得以某種單一、慣性的閱讀法來解讀特定經典文本，因爲其往往落入陳窠而了無新解，如果調整視角，將可能有意外的解讀，和新穎獨特的成果。而此種廣義的注釋定義，雖未必適用於儒家傳統的經典注釋，但以之來讀《論語》，卻可使我們全面探討與《論語》相關，或是在《論語》中所有出現過的，諸如從民間諺語到禮法成規的文化形態，乃至各個在《論語》中出現的人物之生命形態。這正是近代日

卷 1928，頁 10a。

⁵⁶ Vincent B. Leitch, *Deconstructive Criticism, An Advanced Introduction* (New York: Columbia University Press, 1983), p. 250.

本文化人將《論語》「物語」化而來解讀時，我們可以從「弟子」、「門人」角度重新發掘諸多驚奇，進而可能發現自我的緣故。

然若以上述廣義的注釋定義來探討研究歷來的經注，則我們將會發現其大而無當。因為在此種定義下的經典注釋研究，我們可能將無法聚焦於某種試圖以之來發現經典、經學、經學史、注經、注經者等相關問題特徵的途徑，例如：注釋目的、注釋意義、注釋假設、注釋條件、注釋形態等，亦即所謂經注研究的主要部分。而這些正是我們研究經注作品時，主要的觀察對象。

但誠如論及「讀」《論語》之法，則我們首先當問讀者其是為何目的而讀？程伊川有言曰：

讀《論語》，有讀了全然無事者，有讀了後知好之者，有讀了後不知手之舞之足之蹈之者。⁵⁷

今人不會讀書。……如讀《論語》，舊時未讀是這箇人，及讀了後又只是這箇人，便是不曾讀也。⁵⁸

朱子則說：

王充問學。曰：「聖人教人，只是箇《論語》。漢、魏諸儒只是訓詁，《論語》須是玩味。今人讀書傷快，須是熟方得。」曰：「《論語》莫也須揀箇緊要底看否？」曰：「不可。須從頭看，無精無粗，無淺無深，且都玩味得熟，道理自然出。」曰：「讀書未見得切，須見之行事方切？」曰：「不然。且如《論語》，第一便教人學，便是孝弟求仁，便戒人巧言令色，便三省，也可謂甚切。」⁵⁹

伊川、朱子所言，確實是一種讀《論語》法，其追求的乃是「人文化成」，亦即「文化的《論語》解讀」。然就如傅偉勳先生所言，經典的詮釋可以有五個層次，即「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」、「必謂」。⁶⁰我們可以說前兩個層次是考

⁵⁷ 宋·程顥、程頤：〈河南程氏遺書〉，《二程集》（北京：中華書局，1981），卷19，頁261。

⁵⁸ 宋·程顥、程頤：〈河南程氏遺書〉，《二程集》，卷19，頁261。

⁵⁹ 宋·黎靖德編：〈論語—語孟綱領〉，《朱子語類》（北京：中華書局，1994），第2冊，卷19，頁434-435。

⁶⁰ 傅偉勳先生於〈創造的詮釋學及其應用——中國哲學方法論建構試論之一〉文中認為：作為一般方

證或學科、課程化下的「知識的《論語》解讀」；第三個層次以後，則是「文化的《論語》解讀」與「體認的《論語》解讀」。

因為，傅偉動先生進一步對前述五個詮釋的辯證層次解說道：「第一層次基本上關涉到原典校勘、版本考證與比較等等基本課題，只有此層算是具有所謂『客觀性』。……在第二層次，通過語意澄清、脈絡分析、前後文表面矛盾的邏輯解消、原思想家時代背景的考察等等工夫，儘量『客觀忠實地』了解並詮釋原典或原思想家的意思（meanings）或意向（intentions）。」⁶¹筆者以為傅先生此處所強調的第一層「實謂」與第二層「意謂」所追求的「客觀性」、「忠實性」，堪稱是奠基於文字、訓詁、版本、考古等知識、學養而具備的實事求是能力，且其詮釋也能獲得文獻、文物之印證與支持。

而傅先生在進一步說明第三層次「蘊謂」、第四層次「當謂」與第五層次「必謂」時，皆強調詮解者應儘可能在歷史傳統脈絡、詮釋者個人的深刻詮釋學洞見（hermeneutic insight）脈絡，以及教義、經義因歷代詮釋者承先啓後的哲理創造性（philosophical creativity）相承續脈絡等三大脈絡證據支持下，而來發現原先文本可能蘊涵的深層義理，且此種義理不必然在文本作者的意向之內。

然我們應該注意的是：在第三層次「蘊謂」所謂原作者、原典可能說或可能蘊涵的意思中，恐怕也應包含第四層次「當謂」所謂詮釋者應該為原作者、原典說什麼，或是發掘出其深層、根本義理在內。就此一層面而言，則「蘊謂」與「當謂」堪稱皆屬於奠基於文字、訓詁、版本、考古等專門知識，同時藉由詮釋者個人之生活體驗與生命感悟，提出其思考、判斷後認為比較合理的詮釋。而一個具備專業知

法論的詮釋學，共分五個辯證層次：1、「實謂」層次——「原思想家（或原典）實際上說了什麼？」2、「意謂」層次——「原思想家想要表達什麼？」或「他所說的意思到底是什麼？」3、「蘊謂」層次——「原思想家可能要說什麼？」或「原思想家所說的可能蘊涵是什麼？」4、「當謂」層次——「原思想家（本來）應當說出什麼？」或「創造的詮釋學者應當為原思想家說出什麼？」5、「必謂」層次——「原思想家現在必須說出什麼？」或「為了解決思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？」詳參傅偉動：〈創造的詮釋學及其應用——中國哲學方法論建構試論之一〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》（臺北：東大圖書公司，1990），頁 10-11。

⁶¹ 傅偉動：〈創造的詮釋學及其應用——中國哲學方法論建構試論之一〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁 10-11。

識、學識素養的解經者，其基本上應該都有志於發掘經書中之「蘊謂」，同時其在治學過程中也理應將「當謂」提出。

故在此種意義上，「蘊謂」與「當謂」皆屬於關乎某一時代、某個人等外在事物，是經典與時俱新的「微言大義」。換言之，其乃「時代經驗」與「個人經驗」結合下的產物。所以筆者以為傅先生所說的第三層次之「蘊謂」與第四層次之「當謂」，乃解經者個人有感而發，同時透露其所處時代之消息的解經法，既是開來之舉，亦是文化創造。而有鑒於此種解經法是有專業學識作為基礎，同時結合個人經驗感知，並有前述三大客觀脈絡證據支持，方能提出之有效詮釋，故筆者稱其為「文化的《論語》解讀」。此稱法係就其解經方式與所得出之義理詮釋，並非自然天成，而是某種時代、社會建構或某種精神描述，且此種解經法也是某種智識與心靈、藝術的作品或操作。

至於傅先生所謂的第五層次「必謂」，日後接受劉述先先生建議，改稱為「創謂」。⁶²關於此點，劉昌元先生於〈研究中國哲學所需遵循的解釋學原則〉中亦主張：「因為所創新的思想也許根本離開了文本內證的支持。在這種情況下，為什麼不乾脆說解釋者創立了新說？」⁶³劉先生更主張簡化傅先生之五個層次為「意謂」與「蘊謂」，並說：

「詮釋學的洞見」實不必限於當謂，而可表現於整個蘊謂範圍。就表現文本未直說的義理而言，都有創造性的含義，只不過此創造必須基於原典，使原典未直接說的義理可以顯露，而不是在原典之外另創新說，或不顧文本的脈絡，而認意把自己的思想投射到文本之中。⁶⁴

筆者有鑒於「創謂」此種解經法，具有相對明顯的非關文本內證，但卻充滿解經者、詮釋者個人特色，故權且稱其為「體認的《論語》解讀」。此稱法係就其基本上乃是解經者藉由其親身對生活、生命之體察感知，透過經典詮釋，而來回應其

⁶² 詳參傅偉勳：〈創造的詮釋學與思維方法論〉，《學問的生命與生命的學問》（臺北：正中書局，1994），頁 239。

⁶³ 劉昌元：〈研究中國哲學所需遵循的解釋學原則〉，收入沈清松主編：《跨世紀的中國哲學》（臺北：五南圖書出版公司，2001），頁 84。

⁶⁴ 劉昌元：〈研究中國哲學所需遵循的解釋學原則〉，收入沈清松主編：《跨世紀的中國哲學》，頁 85。

所面臨之具體處境，試圖調和物我，融貫聖道，開展己身慧命，朝向宇宙天地之永恆價值。而近代日本文化人的「物語」化讀《論語》法，基本上有如前述中島敦《弟子》中，以故事想像而來認識子路者，亦有如下村湖人《論語物語》中，運用《論語》、《史記》等相對無疑義的文獻，透過敘事鋪陳、允許虛構故事，在相信《論語》作為一部經典本身，在思想上應該是一致和諧的整體，故藉由伯牛有疾這一事件，而來串接起德、君子、仁等諸多《論語》中之重要價值觀念，以對此等觀念作感性想像。或是如志賀直哉與武者小路實篤等，則是在藉《論語》以反映《論語》詮釋者、讀者所處當代的歷史時空處境，以及詮釋者、讀者個人的生命體認。表面上看來，雖然與「文化的《論語》解讀」一樣，皆關乎某一時代、某個人等外在事物，亦是經典與時俱新的「微言大義」，但卻已大幅度逸離開《論語》文本內證的支持，創發了屬於詮釋者個人的新思想，甚至是自我的生活信條，故宜將之歸於「體認的《論語》解讀」。

誠如上述，既然讀經的目的不一，則注釋或者詮解的意義也就有所不同。讀經的目的如果是「知識的《論語》解讀」，對注釋者、詮解者而言，其注經意義容易趨向自我學說之表達，亦即注經成為其表達學說的主要形式、手段。而注經的目的如果是「文化的《論語》解讀」與「體認的《論語》解讀」，則其注經的意義無非是在確認某種永恆普遍的價值意識，或是在訓練、培養某種思維模式，乃至是在涵化一種受過人文浸潤以後的修養、尊嚴，進而形塑成某種可貴、可敬的生命形態。

既然目的、意義有異，則有關注釋的假設、條件、形態也會有其差異。「文化的」、「體認的」《論語》解讀，其將預設一個「含天蓋地」的經典性質——廣博，以便將自己生命的整體，乃至宇宙全體，含括進經典之中。誠如武內義雄所指出的：《論語》並非由單一作者、單一學派所寫成，而是橫跨綿長時間，由各地的各種學派揉雜進多種傳統思想素材，經由不斷地充實才融入整個傳統智慧和學識中，並持續豐富化，宛如結實累累的文明果實。⁶⁵而「知識的《論語》解讀」，則不免有可能假設某些前人的經注有其神聖性，並將之權威化，繼而對之付出敬畏之心，此點

⁶⁵ 詳參武內義雄：〈論語の研究〉，收入吉川幸次郎等編：《武內義雄全集》（東京：角川書店，1978），第1卷，頁2-195。

我們從江戶以來日人對朱注的崇敬，以及松本豐多對其師安井息軒注說的恪守，便可窺知一二。

因此，追求「知識的《論語》解讀」的解經者，其應具有的注釋條件中，「學識」的比重便會相對增加；追求「體認的《論語》解讀」的解經者，則傾向對經典原作者（=聖人孔子）付出其近乎宗教的虔誠信仰心，而試圖透過體察自我生活、生命經驗，以認知、感悟到某種與此神聖信仰相關連之價值堅持或真理光明；至於追求「文化的《論語》解讀」的解經者，其最有可能二者兼具，將藉由教育所獲得的「學識」，於生活中將之轉化為文化，再藉之潤化自我生命、同體於聖人。故我們才會在近代日本的《論語》傳播史中，發現江戶古學派「人外無道」的概念，在近代日本文化人的讀《論語》經驗中，開展成「人」重於「言」的解經途徑；但另一方面卻又有如幸田露伴者，主張句讀訓詁不可廢，而當時如岡田正三者，亦再度提出徂徠式語言論，即所謂廢除訓讀、以口語日語譯口語漢文；以文言日語翻譯文言漢文的主張⁶⁶等，此類再三強調專業學識與語言工具的讀《論語》法。其實，即便時入近代，我們發現當時日本社會中出現各式各樣創意性的《論語講義》⁶⁷，而各級學校所使用的「漢文學講義」中，朱《注》在近代日本仍擁有其不墜的地位，仍是聖學堂奧的重要門徑。⁶⁸

若如上述，則注釋形態也會隨注釋者所追求的目的、所預設的假定，以及其所

⁶⁶ 岡田正三於《論語講義》（東京：第一書房，昭和9年（1934）11月）書中，重申以「漢文訓讀」翻譯《論語》等漢籍的荒謬性，乃在其終究是侷限於「專家」的，非大多數「日本人」嫻熟使用的國語——「日語」，故一般近代日本人讀者並無法毫無障礙的理解《論語》經義。但是，若將《論語》的「漢文」原文加以「意譯」，則將會破壞「漢文」原文所具有的文氣、語調等微妙語感。岡田正三因此主張：

原文若為口語體，就應翻譯為口語體；原文若為文章體，就應翻譯為文章體，此種作法不僅是翻譯者所樂見的，同時也是翻譯者的責任。除此之外，漢文訓讀與意譯兩者的共通缺點，便是文意皆相當曖昧。此乃因傳統漢學不具語學之良心，不，是不具語學的知識，故當然會產生此必然結果。（〈序〉，頁4）

⁶⁷ 關於近代日本社會中出現眾多以「論語講義」為名之《論語》詮解書一事，詳參金培懿：〈轉型期《論語》研究之主旋律——近代日本《論語講義》研究〉，彰化師範大學國文系編：《臺灣學術新視野——經學之部》（臺北：五南圖書出版社，2007），頁335-392。

⁶⁸ 詳參金培懿：〈作為道德／語文教育教材的《論語》——以近代日本中學校教科書／漢文學參考書所作的考察〉，《中國學術年刊》32秋季號（2010.9），頁1-37。

具備的條件而有不同的表現形態。例如一個以追求「知識的《論語》解讀」為目的
的解經者，當其假設某些前人的經注有其神聖性，並將之權威化，繼而對之付出敬
畏之心，則其便容易依據其學識試圖去追求《論語》的「正解」、「真義」等與《論
語》相關的真相，盡可能不作無準確根據的臆測，又因同時得藉注經來表達其本身
的學說，故重視邏輯性地解析文獻。於是，其注釋形態常就僅止於「插入式的注解」
某詞語，或是「修定原經典內容」的考證、校勘，乃至編選經典之精選本，如日本
戰前各級學校所使用的「漢文學講義」《論語》讀本，不乏此種形態。就某種意義
而言，這是最如實且精簡地呈現經典原義的「注釋」方法，而且編選者多與有榮焉，
並被承認在保存典籍、維護傳統上功不可沒。

再者，一個解經者若是以追求「體認的《論語》解讀」為目的，意義在形塑一
種修養與訓練，培養某種思維模式，而在解經之際預設一種「含天蓋地」的經典特
質，同時抱持一種近乎宗教的虔誠信仰心來看待經典原作者，則其所採取的注釋形
態，較容易朝向完成宇宙物我之調和，亦即融合聖賢意旨於己心，以開展自我慧識
與慧命的途徑。就如同武者小路實篤從《論語》中體會覺察出「調和」這一人生智
慧，並以之召喚人類全體；志賀直哉領悟到惟有「盡其生」後，方能有「自在死」；
下村湖人從孔門師生身上洞見形形色色人性的陰暗與光輝，並將之對照到自己耳
聞、親見各類學生，藉以鑒察人生真相，燭照聖人心跡之微隱等。至於，追求「文
化的《論語》解讀」的解經者，同樣最有可能同時採取上述二者之注釋形態，取得
某種協調。

五、結語

若我們同意近代日本《論語》研究學術典範的確立，始自武內義雄《論語の研究》。⁶⁹同時也認同將中國學問還原成一學術研究客體，實有賴「支那學」的確立，

⁶⁹ 近代日本《論語》研究開始朝向學術性研究的先驅，當推大正5年（1916）出版的林泰輔之《論語

江戶漢學才真正在學問概念、內容及研究方法上轉型完成。則我們就必須認識到竹添光鴻在日本近代初期，在江戶考證學轉型為「支那學」這一過程中，竹添光鴻其實接續了松崎慊堂以還，江戶漢、唐古注與清朝考證學合一的學統，並轉而仿清人為經典作新疏的研究方法，試圖將學問純學術化的此種學術經營作為，亦即結合江戶考證學與清朝考證學的為學法，日後終於形成涵塑京都支那學的重要因素。故我們必須再次注意到：日本漢學的近代與近世，本有其學術發展的內在一貫連續性，江戶漢學到「支那學」的過度學問，即是以竹添光鴻「三《會箋》」為代表的注疏考證學。換言之，是近世日本漢學的「古」，成就了近代日本漢學的「新」。⁷⁰

則從此一角度來看，在近代日本文化人紛紛將《論語》當作故事讀，或對《論語》中孔子之諸多重要觀念主張作感性想像時，幸田露伴所以會強調「訓詁」等理應屬於漢學者的專業學識不可廢，其實不也可以將之理解為是一種傳統日本漢學、傳統注經法衰頹過程中的呼籲，更是幸田露伴對所謂離「經」言道、望文生義，乃至主觀性地興到隨說等注經歧途的拒斥。故與其說幸田露伴所強調的「知識的《論語》解讀」，只是考證學者書桌上的學問趣味，而不具創造性、未能參與經典生命的換血作用，則毋寧說幸田露伴相信的是下學上達、自「實謂」而「創謂」的為學路徑，因為任何嚴肅、正式的詮解，恐怕皆須奠基於一個具有相當可靠性的文本之上，且誠如余英時先生所言：

「時代經驗」所啟示的「意義」是指 significance，而不是 meaning。後者是文獻所表達的原意；這是訓詁考證的客觀對象。即使「詩無達詁」，也不允

年譜》（東京：大倉書店，1916）此類集文獻與繫年的《論語》著作編年。《論語年譜》之後，要待至昭和 12 年（1937），才有高田真治的《論語の文獻・注釋書》（論語講座第 4 卷，東京：春陽堂，1937）問世，該書是對當時學界重要《論語》研究專書所作的提要解說。而兩年後的昭和 14 年（1939），則有武內義雄《論語の研究》（東京：岩波書店，1939）問世。相對於近代日本文化人企圖藉由閱讀、改寫《論語》，而來確定其自身與孔門師生在心靈這一至高層次是相通的；武內義雄《論語の研究》則標誌了務求精細，不涉美感經驗、道德理想，無關乎有無觸及終極價值根源，不以追求人文化成之精神交感為重要目的，亦即去掉實踐性面向的，所謂學術性「原典的高等批判」之《論語》研究，已然展開。

⁷⁰ 關於竹添光鴻《論語會箋》之注經方法，以及竹添光鴻於日本漢學發展史上所具有的意義，詳參金培懿：〈復原與發明——竹添光鴻《論語會箋》之注經途徑兼論其於日本漢學發展史上之意義〉，《中國文哲研究集刊》30（2007.3），頁 307-353。

許「望文生義」。……經典文獻的 meaning「歷久不變」，它的 significance 則「與時俱新」。當然，這兩者在經典疏解中常常是分不開的，而且一般地說，解經的程序是先通訓詁考證來確定其內在的 meaning，然後再進而評判其外在的 significance。⁷¹

關於此點，傅偉勳先生亦言：

創造的詮釋學堅決反對任何徹底破壞傳統的「暴力」方式，也不承認不經過這些課題的認真探討，而兀自開創全新的思想傳統的可能性。創造的詮釋學站在傳統主義的保守立場與反傳統主義的冒進立場之間採取中道，主張思想文化傳統的繼往開來。⁷²

又袁保新先生也主張：

一項合理的詮釋，其詮釋本身必須在邏輯上是一致的。一項合理的詮釋必須能夠還原到經典中，取得文獻的印證與支持，而其詮釋觀點籠罩的文獻愈廣，則詮釋就愈成功。⁷³

若如上述，則幸田露伴的提醒與呼籲，不僅不是傳統主義的保守立場堅持，其更可能是論及中日經典注釋方法時，歷久不變的真知灼見。

而一位藉由「體認的《論語》解讀」法的解經、讀經者，當其透過創造性地發展經典意義，而來回應其所面臨之具體處境，試圖調和物我，融貫聖道，開展己身慧命，以朝向宇宙天地之永恆價值時，其在考據、求索經典原意，與創發個人特殊義解或當代時代意義之間，是否就全是採取破壞傳統的「暴力」方式呢？從近代日本文化人的體認式「物語」化讀《論語》法看來，其雖然違背了中日歷來主流的傳統解經「正」法，但若從對日本文化傳統繼往開來這一面向而言，則其不僅未破壞其固有傳統，相反地，近代日本文化人喜歡就「人物」以解《論語》的特色，其實不僅是江戶古學派以來「重人」的傳統，其恰恰又凸顯出日本人重視眼目可視、耳

⁷¹ 余英時：〈《周禮》考證和《周禮》的現代啓示〉，《猶記風吹水上鱗——錢穆與現代中國學術》（臺北：三民書局，1991），頁 166。

⁷² 傅偉勳：〈創造的詮釋學與思維方法論〉，《學問的生命與生命的學問》，頁 226。

⁷³ 袁保新：〈第四章 創造性詮釋的探討〉，《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1991），頁 76。

朵可聽聞之眼前即今之「事物」的感受思維特質，而此乃江戶時代以還，古學派所謂「人外無道」的學問基調，亦即對「人」的終極關懷。⁷⁴

誠如黃俊傑先生所言：「貫穿德川日本《論語》詮釋史的是所謂的『實學』思想傾向。」⁷⁵筆者以為：自江戶時代以還，經明治而至終戰，大和民族心中面對現實、肯定生命、看重情感、關注日常的傳統，乃是一股大和民族文化的精神主流。而毫無勉強且清醒地凝視現實，便是大和民族的生命姿態。對彼等而言，生活從來就不是虛構。蓋從「學」到「實踐」所學，是不應該、也無法從豐富多變、活潑生動的現實世界中抽離開來的。由此來看，則近代日本文化人「物語」化的讀《論語》法，誠如本文開頭所引山本七平所說的，是基於中日兩國各種傳統而來解讀孔子，而且是在傳統之中活用古典以形成新文化的歷史。故即使其可能離開了《論語》文本內證的支持，也未必具有相關文獻的印證，甚至可能被視為旁門左道的「誤讀」，但彼等詮解者，卻是在其所處時代，以新方法來參與《論語》這部經典之換血作用、延續《論語》經典生命的一群人。而我們則可就其新解，探究彼等所以醞釀、創發出此類獨特想法的可能原因，與特定歷史時空背景究竟為何？以凸顯《論語》於近代日本傳播、被接受涵容之實況。

⁷⁴ 日本人重視眼前即今之「事物」的感受、思維特質傾向，也導致了以江戶古學派為代表的反朱子學者們，如荻生徂徠就以所謂：宋儒之論「唯論其義而不問事之可為與不可為」、「平日以講說為事」等理由，而來批判宋學是為虛論。詳參《論語徵》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，第7卷，論語部5，庚卷，頁272-273。此種對宋學的酷評，當然有其學派立場及偏見在其中，但我們卻可從中看出某種日本人拒斥論說概念之「理」的思維傾向。故到近代，如京都學派學者狩野直喜亦批評宋儒過度以道德動機立論，而不顧現實成敗。詳參狩野直喜：《論語孟子研究》（東京：みすず書房，1977），頁93。故二次大戰戰敗，日後臥病在床的狩野直喜，面對舊熊本藩藩主家系嫡傳後代細川護貞，甚至充滿憾恨，極端地說道：「宋學滅國」。詳參司馬遼太郎：〈宋學〉，《この國のかたち》（東京：文藝春秋，1995），第3冊，頁208。又如現代小說家兼文化評論家司馬遼太郎亦以此為依據來批判江戶朱子學者，特別是針對近代日本軍國主義之御用朱子學者虛構空理為政權服務。另外，近代京都大學哲學研究者唐木順三也主張：日本人之思維、感受特色就在重視眼前即今之「個事」、「個物」，而較不重視「理」。詳參唐木順三：《日本人の心の歴史》（東京：筑摩書房，1970），上冊，頁13-43。

⁷⁵ 黃俊傑：〈日本儒家經典詮釋傳統的特質：「實學」的日本脈絡〉，《德川日本〈論語〉詮釋史論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2006），頁315。

引用書目

一、傳統文獻

- 漢·司馬遷：《史記》，臺北：鼎文書局，1991，第七版。
- 漢·許慎：《說文解字》，臺北：黎明文化，1974。
- 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，臺北：藝文印書館，1955。
- 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《周禮注疏》，臺北：藝文印書館，1955。
- 宋·程顥、程頤：《二程集》，北京：中華書局，1981。
- 宋·黎靖德編：《朱子語類》，北京：中華書局，1994。
- 清·段玉裁：《說文解字注》，臺北：蘭臺書局，1971。
- 清·陳澧：《東塾讀書記》，臺北：商務印書館，1970。
- 清·劉逢祿：《論語述何》，收入《皇清經解》第19冊，臺北：復興書局，1972。

二、近人論著

- 下村湖人：〈「論語」を読む人のために〉，《現代訳論語》，收入《下村湖人全集》第8卷，東京：國土社，1975。
- _____：《論語物語》，東京：講談社，1981。
- 山本七平：《論語の読み方》，東京：文藝春秋，1997。
- 中島敦：《弟子》，收入《中島敦全集3》，東京：筑摩書房，1993。
- 內藤湖南：《近世文學史論》，收入《內藤湖南全集》第1卷，東京：筑摩書房，1996。
- 矢野恆太：《ポケット論語》，東京：博文館，1910。
- 司馬遼太郎：《この國のかたち》三，東京：文藝春秋，1995。
- 色川大吉：《明治精神史》（下），東京：講談社，1992年12月，第十五版。
- 谷崎潤一郎：《麒麟》，收入《谷崎潤一郎全集》第1卷，東京：中央公論社，1966年。
- 志賀直哉：〈わが生活信条〉，收入谷崎潤一郎等編：《日本の文學》22，東京：

中央公論社，1967。

村山吉廣：《論語名言集》，東京：中央公論新社，1999。

余英時：《猶記風吹水上鱗——錢穆與現代中國學術》，臺北：三民書局，1991。

岡田正三：《論語講義》，東京：第一書房，1934。

幸田露伴：《努力論》，東京：岩波書店，1940。

岡田正三：《論語の探究》，京都：山口書店，1949。

幸田露伴：〈一貫章義〉，收入《露伴全集》第28卷，東京：岩波書店，1954。

幸田文：《父・こんなこと》，東京：新潮社，1955。

武者小路實篤：〈あとがき〉，《論語私感》，收入《武者小路實篤全集》第10卷，東京：小學館，1987。

武內義雄：〈論語の研究〉，收入吉川幸次郎等編：《武內義雄全集》第1卷，東京：角川書店，1978。

金培懿：〈轉型期《論語》研究之主旋律——近代日本《論語講義》研究〉，收入彰化師範大學國文系編：《臺灣學術新視野——經學之部》，臺北：五南圖書出版社，2007。

_____：〈復原與發明——竹添光鴻《論語會箋》之注經途徑兼論其於日本漢學發展史上之意義〉，《中國文哲研究集刊》30（2007.3），頁307-353。

_____：〈明治日本的新舊《論語》詮解之間——由松本豐多對服部宇之吉的拮抗論注經之本質〉，國立政治大學中國文學系主編：《第五屆中國經學國際研討會論文集》（臺北：國立政治大學中國文學系，2009），頁113-149。

_____：〈作為道德／語文教育教材的《論語》——以近代日本中學校教科書／漢文學參考書所作的考察〉，《中國學術年刊》32秋季號（2010.9），頁1-37。

_____：〈儒典採借與和魂形構——以《憲法十七條》的用典、化典所作的考察〉，《成大中文學報》33（2011.6），頁93-130。

狩野直喜：《論語孟子研究》，東京：みすず書房，1977。

柯慶明：《中國文學的美感》，臺北：麥田出版，2000。

高橋和巳：〈論語——私の古典〉，《高橋和巳全集》第12卷，東京：河出書房，

1983。

高田保馬：〈原文跋〉，收入下村湖人著，林耀南譯：《論語故事》，臺北：協志出版股份有限公司，1987，八版。

唐木順三：《日本人の心の歴史》上，東京：筑摩書房，1970。

袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1991。

荻生徂徠：〈題言〉，《論語徵》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》第7卷，論語部五，東京：鳳出版，1973。

渡邊和靖：《明治思想史》，東京：ぺりかん社，1985。

傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1990。

_____：《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1994。

黃俊傑：〈日本儒家經典詮釋傳統的特質：「實學」的日本脈絡〉，《德川日本《論語》詮釋史論》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2006。

新村出：《廣辭苑》，東京：岩波書店，1989，第三版。

福田恆存：《私の幸福論》，東京：筑摩書房，1998。

維科：《新科學》，北京：商務印書館，1989。

維塞爾（Wessell, L.P.）著，毛萍、熊志翔譯：《活的形象美學：席勒美學與近代哲學》，上海：學林出版社，2000。

諸橋轍次：〈論語心講〉，收入鎌田正、米山寅太郎編：《諸橋轍次著作集》第6卷，東京：大修館書店，1976。

_____：〈小序〉，《論語人物考》，收入鎌田正、米山寅太郎編：《諸橋轍次著作集》第7卷，東京：大修館書店，1977。

劉昌元：《西方美學導論》，臺北：聯經出版公司，1995，第二版。

_____：〈研究中國哲學所需遵循的解釋學原則〉，收入沈清松主編：《跨世紀的中國哲學》，臺北：五南圖書出版公司，2001。

Vincent B. Leitch, *Deconstructive Criticism, An Advanced Introduction*, New York: Columbia University Press, 1983, p. 250.