臺大中文學報　第五十七期
2017 年 6 月　　頁 301 ~ 334
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

從《論語》論詩到《論語》中的一首詩
——試論張亨先生兩個詮釋案例及其學術意義

吳　冠　宏*

提　　要

張亨先生在臺大中文系教授儒道經典與思想史課程四十年，其狷介的人格及通貫古今中外的學養對後進學子頗多影響與啟發，《思文論集—儒道思想的現代詮釋》自選輯錄十七篇論文，本文嘗試連結其中兩篇有關《論語》的詮釋案例，前者為〈《論語》論詩〉，他從質疑實用觀的角度出發，進而在由淺入深的層次詮解中揭示孔子對於詩之本質性的洞察，並開啟綰合仁心與詩興的視域，後者為〈《論語》中的一首詩〉，他將「曾點言志」視為一首詩，並強加篇名為〈莫春篇〉而納入《詩經》以來的抒情傳統，完成詩思與言志的詮解。本文即從這兩篇詮釋案例出發，並綜觀張先生以「興」會通傳統與現代、綰合思（理）與文（情）的意義，繼而反思在此碰撞下學術如何輾轉精進的潛力。

關鍵詞：張亨、論語、詩、思、興

本文於 106.03.06 收稿，106.05.10 審查通過。
＊國立東華大學中國語文學系教授。
DOI:10.6281/NTUCL.2017.06.57.08

臺灣大學學術期刊資料庫

From "The Discussions of the *Classic of Poetry* in the *Analects*" to "A Poem in the *Analects*": Two of Chang Heng's Interpretive Articles and Their Academic Meanings

Wu, Kuan-Hung*

Abstract

Chang Heng, a professor that had taught Confucian and Daoist classics and Chinese thought history for 40 years in the Department of Chinese Literature at National Taiwan University, inspired his students and scholars with his upright personality and profound knowledge. This study focuses on two of his articles on the *Analects* collected in *A Collection of Articles about Thinking: A Modern Interpretation of Confucian and Daoist Thoughts.* "The Discussions of the *Classic of Poetry* in the *Analects*" challenges pragmatism, reveals Confucius's insights into the *Classic of Poetry*, and initiates an approach that combines *ren-xin* 'kind-heartedness' and *shi-xing* 'implied comparison of the *Classic of Poetry.*' "A Poem in the *Analects*" regards the part in the *Analects* that Zeng Dian's description of his life goal as a poem and entitles that chapter the "Late Spring Chapter," incorporates it into the lyrical tradition of the *Classic of Poetry*, and presents an interpretation of poetic thought and life goal expression. This study analyzes how Chang connects

* Professor, Department of Chinese Language and Literature, National Dong-Hwa University.

臺灣大學學術期刊資料庫

tradition with modernity, unites thinking (reasoning) and writing (sentiment), and demonstrates a potential progress of academic research.

***Keywords*: Heng Cheng, *Analects*, poetry, thought, *xing* 'implied comparison'**

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫

從《論語》論詩到《論語》中的一首詩

——試論張亨先生兩個詮釋案例及其學術意義

吳　冠　宏

一、前　言

本文嘗試連結張亨先生的兩個詮釋案例來討論他治學的特色及其綰合傳統與現代、思想與文學的用心。他學術關懷的核心版塊雖以思想史為主，但由於深明過往以考據掛帥之中文學風的不足及限制，[1] 又處於人文學科開始建立專業，逐漸形成文學與思想各自分途的學風，故從其早先《思文之際論集》到後來《思文論集》的定題以及副題「儒道思想的現代詮釋」之提示，[2] 都可以看到張先生非常重視傳統與現代如何對話、思想與文學如何會通的問題，是以他在詮解傳統經典之際，不惟寓寄自我的關懷及時代之新義，也總是希望能重回文學與思想不分家的傳統。

《思文論集》全書共收錄十七篇論文，他在〈序〉文中曾自云：「只有討

1　張先生在〈說儒家〉一文前言中指出：「本文的重點不在考辨，而是從探索『儒』的原始，進一步理解『儒家』哲思的形成。」〈序〉中亦提及：「近代考據盛行，固然有助於文獻真相的認識，卻受於觀點狹猛，思理不深」、〈《詩・桃夭》甚解〉有云：「這些暗示可能不在語言文字之內，只作語言文字的『訓詁』自然是不夠的。」《思文論集——儒道思想的現代詮釋》（臺北：臺大出版中心，2014 年），頁 535、1、467。

2　張先生的論文首先集結在《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》（臺北：允晨文化公司，1997 年）一書，繼而由林毓生推薦所出的大陸簡體字本，訂正訛誤，增加三篇的篇幅（北京：新星出版社，2006 年），後又另加了三篇文稿以《思文論集——儒道思想的現代詮釋》重新出版。

臺灣大學學術期刊資料庫

論陸機〈文賦〉的一篇可屬於文學理論的部分，其他都不是單純的文學研究，而是以詮釋其中思想為主。如〈《論語》論詩〉和〈《論語》中的一首詩〉，都不是為討論詩的藝術，而是詩的價值和意義」，[3] 行文中便例舉這兩篇有關《論語》的論文作為他定調全書義理性格的釋例；再觀〈《論語》論詩〉的尾端即以曾點言志之「暮春者」作結，此一段文字後來又成為〈《論語》中的一首詩〉所論述的焦點，是以兩篇之間的關涉及其發展的軌跡至為明顯，[4] 即使〈《論語》中的一首詩〉發表九年之後出現〈〈桃花源記〉甚解〉一文，闡述陶淵明所嚮往的烏托邦，依舊以曾點「暮春」美善之境作為其人生理境的寄託，[5] 此文發表後又過了七年而有〈《詩・桃夭》甚解〉一文的刊載，亦從孔子論「詩」的意見起筆，[6] 可見援引這兩個《論語》的詮釋案例作為理解張先生治學特色的進路，當是合理可行的。

張亨先生的碩士論文為《荀子假借字譜》，他早先的學術訓練在訓詁考釋與解明文意上，[7] 小學原本即為中文系的當家本領，因此即使研究的是思想性的經典，文獻的考辨工作仍是紮根立基必下的工夫，故這兩篇探討《論語》之作皆以如何有效解讀文獻作為其論述的基調，如此當可避免落入觀念理論先導的問題，檢視這兩個詮釋案例，皆與《論語》及詩有關，而談論詩的問題都涉及《詩經》，但又不囿於《詩經》，並且在文與道的關係上展現出更為深廣的

3 《思文論集——儒道思想的現代詮釋》，序文，頁 vii。

4 〈《論語》論詩〉一文發表在《文學評論》第 6 輯（臺北：巨流圖書公司，1980 年），頁 1-30。〈《論語》中的一首詩〉一文發表在《臺大中文學報》第 8 期（1996 年 4 月），頁 1-22。

5 原載國立臺灣大學中國文學系主編：《鄭因百先生百歲冥誕國際學術研討會論文集》（臺北：臺灣大學中文系，2005 年），頁 67-85。

6 原載《臺大中文學報》第 38 期（2012 年 9 月），頁 1-20。

7 鄭錦全云：「這本書最引人入勝的是細密嚴謹的論證，他的看法是，假借字的判斷是音同或音近，還要有被使用過當作假借字的例證。他以這個觀點出發，討論了不少包括清代學者所提出的假借字的判定與解釋」、「重讀張亨的書，讓我自己澄清了對人類語言符號認知的理念」，見〈重讀張亨《荀子假借字譜》〉一文，《中國文哲研究通訊》26 卷 3 期（2016 年 9 月），頁 61、62。

臺灣大學學術期刊資料庫

關懷，兩篇一前一後，前者著力於孔子論詩文本的深化詮釋，後者實已轉化為一種視域上的躍進，代表張先生在詮解《論語》上的自我突破，這兩篇文章固然已歷經多時，接續其後的論述尤不乏後出轉精的表現，但在當時中文學風保守未開之際，張先生透過文本的詮解，出入於古今中西思文之際，就中文學術的發展進程而言，仍有其不可磨滅的歷史意義，他所提點的問題、作法及方向，至今依舊具有參考的價值。有鑒於此，本文一則透過梳理這兩篇的論述脈絡進而比較其作法，以具體地展現張先生如何以文本的詮解搭起古今中西思文對話的橋樑，二則經由「傳統與興的創造性」、「情與理的交融之境與辯證張力」兩個面向的揭示，以綜觀張先生的治學特色及其學術意義。

二、搭起古今中西思文對話的橋樑——從文本的詮解出發

張亨先生曾受教於牟宗三先生，牟先生積極為中國哲學建立系統性，並透過中西判教來凸顯中哲的特色，張先生出身服務於中文學界，立足於在文獻的基礎上，更濡染傳統中文經典的思維與表達，故每從經典文獻的理解出發，他在《思文之際論集》的〈序〉中曾提及三個論述基調：

（一）大多試從具體的，個別的問題出發，思考其蘊涵的根源性的或思想史的意義。

（二）儘可能依據原典或文本作直接地詮釋。

（三）這些詮釋是在一個現代人的存在情境之下，無可解免的前理解中進行的。這必然會有個人理解上的限制，卻也寓寄自我傾注的關懷。[8]

以上三個基調的自我揭示，當是認識張先生論述特色的重要參考線索，見他每立基於文本或原典的詮解中，從具體的與個別的問題出發，而非空泛的通論，其間或參照歷解的說法，或援引西學的觀點，並藉此反覆推敲以分辨其詮解得

8 《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》，序文，頁 3。

臺灣大學學術期刊資料庫

失，第三個基調尤顯示，在當代詮釋學的洗禮下，縱使難免有個人理解上的限制，但詮釋者仍必須與時俱進，提出自己的意見，而不僅著力在我注六經的考辨工夫上。時至今日中文學界在「跨文化視域」的表現上已不惶多讓，成績斐然，張先生在風氣未開之際，就積極嘗試援引西學的觀點來加以參照比較，實有引導開拓之功，[9] 以下筆者即嘗試透過張先生如何在這兩篇論文中具體地落實這三種基調，來彰顯他從傳統文獻的詮解問題出發，並反省吸納歷解的說法、參考西方觀點與思潮，進而開啟理解新視域的論述特色。

（一）以〈《論語》論詩〉為例

張亨先生非常重視為文之緣起，即「問題意識」的形成，以《論語‧陽貨》的孔子論詩為例，他認為《論語》外表上看似散漫的記錄方式，容易讓人忽略它的統一性，因而產生斷章取義的誤解，故特舉郭紹虞在《中國文學批評史》從橫剖面上抽離出「尚用」的觀點來評斷《論語》論詩一例作為檢討的起點，張先生認為郭氏有反傳統的時代意識，尤不滿傳統中將文學附隸於「道」之下的觀念，由是反其道而行，強調純文學的價值，進而以「尚用」之觀點詮解孔子論詩的義涵，「非惟不足助文學之發展，有時且足以催殘文學之生命」，[10] 該文即針對此表層及狹猛的判讀展開進一步的探問與反省。[11] 張先生曾在前一

9 整本書參引西學以論證或對照儒道思想者之案例，可謂俯拾即是，張先生是他同輩學者中少數具有這方面視野的先驅，如〈先秦思想中兩種對語言的省察〉一文，即參照奧格登（Ogden）和查理茲（Richards）在《意義的意義》（The Meaning of Meaning）一書中所歸納胡塞爾（Edmund Husserl）對語言的意見，以論述莊子與胡塞爾在語言表式上的相似性；同篇亦援引人類學家和語言學家薩皮爾（E.sapir）對於語言與社會的關係論述，使之得以更有效地掌握荀子之論名。如〈莊子哲學與神話思想——道家思想淵源〉一文，則參照博藍尼（Michael Polanyi）的知識理論，肯認原始人默契的完整性，以證成莊子亦有類似的神話性思考。〈荀子的禮法思想試論〉一文，參照西方法學的論著尤多，於此不再贅舉。

10 郭紹虞：《中國文學批評史》（臺北：明倫出版社，1934 年），頁 15。

11 針對五四以來，在反傳統的文化意識形態投射之下，所建構出來之知識型的批判與反省，可參考顏崑陽：《詩比興系論》（臺北：聯經出版社，2017 年），導言，頁 40-52。

臺灣大學學術期刊資料庫

篇〈陸機論文學的創作過程〉中提到：「一篇文章中可以由本及末，先樹綱領；也可以沿末至本，後點主題。或者是由隱至顯，逐步闡說；也或者求易得難，層層深入」，[12] 故處理「論語論詩」這一章，張先生為了能依由淺而深，由外而內的層次展開詮解，遂把全章重新排列成如下的順序：

（一）多識於鳥獸草木之名

（二）邇之事父，遠之事君

（三）可以群，可以怨

（四）可以觀

（五）可以興

張先生從「尚用」觀點的反省出發，進而翻轉了「論語論詩」章的行文次序，如此一則形成實用程度依次遞減的狀況，二則在每一類的說明中，又不斷經由與《論語》或其他文獻的印證說明，以力圖跳脫「尚用」觀點的制約，如在第一類為認識分門別類的知識時，便透過「不學詩，無以言也」、「言之不文，行之不遠」、「情欲信，辭欲巧」……等文獻，引領我們意識到詩之語言的藝術性問題；第二類為「事父、事君」的層次，向來被視為人倫政教的一環，固然不離實用，他則認為相較於前者，第二類在詩與人的關係上更形密切，以凸顯此類尤關涉讀者主觀心志的問題，於是帶入〈子夏問詩〉、〈子貢問詩〉兩章，又依《孟子》「以意逆志」的說法談〈小弁〉之怨乃親親之表現，可見其所重視的乃在自我的啟發，由是不惟沖淡人倫極易給人規範性的制約，亦開始關注到詩已隱涵著含蓄、隱喻、象徵之藝術表現的特徵。

張先生特別將「可以群」、「可以怨」合為一組觀之，使社會整體和諧與個人自我情感這表面上看似殊異的面向，可以透過比較進而發揮相輔並濟的理解效用，對於群與怨之情感傳染的特徵，他則參照托爾斯泰（Len Tolstoy）的《什麼是藝術》（What is Art ？）以及西方深度心理學視域的說法，讓兩者在情感的元素上得所證成，繼而援引《詩品序》、〈詩大序〉來展開比較，認為

12 《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》，頁 38。

臺灣大學學術期刊資料庫

前者有個人主義的傾向，偏重在作者視域，後者尤強調文學與社會文化不可分離的關係，顯然與著重社會群體和諧的《論語》較為接近，但為了解開〈詩大序〉教條化的外貌，他又將泰納（Taine）《英國文學史》的文學觀（文學呈顯整個時代和整個民族的情感）、阿諾德（M. Arnold）把文學視同傳達道德的工具、格瑞伯斯坦（S. N. Grebstein）之「社會文化的批評」，都綰合至此來進行類似性的參照，使《論語》論詩之社會文化性的意義，可以不受限於當時尚用觀點的框架，進而比較全面性地展現詩在傳統社會文化脈絡下的效能。

當然了，張亨先生對於《論語》論詩的詮解，最關鍵的轉向當在「可以觀」與「可以興」上。論及「可以觀」，張先生從「觀」義的理解分歧入手，不論是鄭玄「觀風俗之盛衰」或朱熹「考見得失」之商酌，他都試圖將「可以觀」從歷解所關注之對象性的內容層次，轉入讀者「徹悟」或者「發現」意義的活動中，關鍵在「觀」的對象始終無法肯定，故不再糾結於歷解的紛紜，開始進行由外（教化）而內（深觀）的轉向，並賦予讀者在讀詩歷程中更為積極的角色扮演，正如同徐復觀曾論及孔子所說的「觀」頗類卡西勒（Ernst Cassirer）所說的「照明」，即是由作品而照明了人生的本質與究竟般。[13] 然如此安排「可以觀」的義涵，將之置入發現意義與徹悟意義的位階，我們又當如何看待最後最高層次的「可以興」呢？

若要論述「可以興」，〈泰伯〉的「興於詩」當是最直接的線索，但張先生卻迂迴地轉入子曰：「詩三百，一言以蔽之，曰：思無邪」這綜合性的判讀句，首先他澄清其歷解的分歧，主張此處論詩非就現象或個別之詩以觀，也不是如朱熹般從讀者（詩之用）角度著眼，乃就詩之體（本質）而言之，故參引托爾斯泰「誠實」是好的藝術品最重要的一個條件後，進一步彰顯程子以「誠」解「思無邪」乃是將「誠」根植於人的自身，有實有諸己、不假外求之意，如此之「誠」不惟是通常所謂「誠實」、「誠懇」之意，且能成為深入到事物本質的一種「真實」，也不再僅是一個普通的道德觀念，而是可以成就道德行為

13 徐復觀：《中國藝術精神》（臺北：學生書局，1984 年），頁 34-35。

臺灣大學學術期刊資料庫

的根源，即作品呈顯此誠，便能使作者與讀者相通，並進一步指出，如此論「誠」，無形中已關涉到運用語言表現之適切性與否的層次。

就「興」義而言，他不採孔安國「引譬連類」的說法，而取朱熹「興」為「感發志意」之意，並十分重視《論語》中緊接著詩「可以興」的一章：

> 子謂伯魚曰：「女為〈周南〉〈召南〉矣乎？人而不為〈周南〉〈召南〉，其猶正牆面而立也與？」[14]

這一段文獻，歷解大體上都側重在〈周南〉、〈召南〉二詩的內容層次，即關涉君子修身之事、夫婦齊家之道，張先生反而著力在「正牆面而立」作為生命被堵塞之情境的象徵，如此便能接續「興」的「感發志意」，讀詩正是開啟或豁醒人真實之生命，他從程明道「醫書言手足痿痺為不仁」、「醫家以不認痛癢，謂之不仁」的善譬說起，正相應於「正牆面而立」為生命被堵塞的情境，由於「仁」是儒家思想的核心，[15] 涵著道德創造的生機，張先生認為明道「仁者以天地萬物為一體，莫非己也，認得為己，何所不至」，即對不仁為手足痿痺、仁為一體感的詮釋可以避免以抽象思考之概念說仁的弊病，又主張孔子的思想深受《詩經》的影響，並能將郁郁周文轉化為「仁」的文化體系，因此理解「興」必須適切掌握「仁」的義涵，才能把孔子論詩的真諦充分體現出來。繼而援引馬浮對興「須如迷忽覺，如夢忽醒，如仆者之起，如病者之蘇，方是興也」、「興便有仁的意思，是天理發動處，其機不容已，詩教從此流出，即仁心從此顯現」的洞見，由是在仁心與詩興的交會下，「興」，不只是偏枯的志，也不僅是能感的情，情感與道德遂能攜手並進，如同了解仁的義涵必須同時兼顧「理」與「情」這兩個面向般，使《論語》論詩得以呼應《論語》的主要思想及當時的文化語境。

如果「可以觀」與「可以興」都在開啟人的生命，它們的差別何在呢？張

14 宋・朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1987 年）。

15 張先生對於孔子論仁，在〈說儒家〉一文中有更全面性的鋪展，見《思文論集——儒道思想的現代詮釋》，頁 557-562。

臺灣大學學術期刊資料庫

先生認為前者似乎存在著目的性，後者則純任自然的流出，[16] 由是他進一步分析「興」為美感經驗與道德經驗的混合，乃情與志的交融不分，不容自已的呈現主客合一的狀態，為了解開向來實用立場或道德視域的局限，張先生特別參考柯林烏（R. G. Collingwood）、史多尼茲（J. Stolnitz）對美感經驗的描述，強調「興」與美感經驗之相似性，但迂迴走出後又折返，回歸到中國哲人美善混同不分、諧調一致的基調，並結合孔子稱美韶樂的盡美盡善，乃美與善同具於其經驗之中，讓倫理的秩序體現於美學無所關心的滿足下，以避免駐留在西學美善分判或後來學科分立下文學批評的框限，進而傳達「興」寄寓不泥於字句，並重視讀者的直接悟得以開啟生命的深度，由於他將「興」義探源至仁心與詩興的交會處，在此脈絡下，「興于詩，立于禮，成于樂」遂成道德生命的發展歷程，最終必然走向理想人格的實踐與圓融理境的完成。

可見全文從論詩起筆，尾聲則歸結至仁者道德人格與人生理境的層次，張先生引程明道「詩可以興，某自再見茂叔後，吟風弄月以歸，有吾與點也之意」這一段話作結可謂別具深意，程明道將他們兄弟深受周茂叔道德人格薰陶的悟道經驗，連結《論語》「吟風弄月以歸，有吾與點也之意」的典故來傳寫，並以「詩可以興」作為這種美善理境的表徵，可見在宋儒身上，已能體現這種綰合道德與美感的詩教精神，而程明道連結「詩可以興」與「吾與點也」的靈光，對此頗有深會的張先生又如何延展出另闢蹊徑的論述呢？後續的餘波盪漾值得期待。

（二）以〈《論語》中的一首詩〉為例

若根據其寫成的先後次序，在〈《論語》中的一首詩〉現身前，張先生曾先討論程明道〈定性書〉之寫作背景與特質、本文的詮釋及其在思想史上的意

16 分殊兩者的不同，關涉康德對道德的善與美的關係論述，善與美雖同具內在價值的經驗，但前者涉及目的概念，後者為無私的滿足，不涉及目的概念，故張先生援引西方學者的美學意見來分析並凸顯「可以興」的義涵。

臺灣大學學術期刊資料庫

義與位置，從其以象山稱美明道：「二程見周茂叔後，吟風弄月而歸，有『吾與點也』之意，從來明道此意卻存，伊川已失此意」的線索，亦可看出張先生對此段話的持續關注，以及明道在他心目中的重要地位，[17] 孔子說「述而不作」，但「所謂待人而傳的『明』並不是重複再現之意」，[18] 張先生如此契會於明道，又當如何在當代視域的洗禮下，傳述明道的靈光呢？我們從〈《論語》中的一首詩〉或可探其一二。

張先生試圖把「曾點言志」的這一段話視為一首詩來閱讀，他向來關注的核心雖在內容旨趣的層面，卻不吝惜從文體（文學的表現形態）的考察出發，如同他研究陸機〈文賦〉時就呈顯出這樣的傾向，形式與內容本即環環相扣，不足為奇，[19] 但立〈《論語》中的一首詩〉這樣的標題，依舊是頗為大膽新穎的嘗試，畢竟透過詩體來連結兩者仍不免予人唐突之感，觀他從作為一首詩的形式條件如句式或韻腳去加以推敲檢驗，指出現代人經過白話詩與現代詩的洗禮，並不太介意計較句式與韻腳，但經由他仔細的把玩，卻意外發現這一段話即使純粹就形式而言，仍是有點像詩的，最後張先生再道出其真正的取意乃形式之外的理由，即意象的塑造和意境的圓融呈現上，他說：「這樣費力的辨正，既不是出於文類的興趣，也不為文類不同含有價值上的判分；而只是想把它納入從《詩經》以降，這一淵源流長的言志和抒情的傳統之中」，[20] 原來這般迂迴的契接實有其更為深廣之文化脈絡的關懷，由是而有〈莫春篇〉之名目的誕生。

17 《思文論集——儒道思想的現代詮釋》，〈〈定性書〉在中國思想史上的意義〉，頁 321-369。

18 同前註，〈朱子的志業——建立道統意義之探討》，頁 272。

19 張先生云：「至於陸機為什麼不用散文（像他的〈辨亡論〉和〈五等諸侯論〉）而採用了『賦』體？主要的原因可能是創作問題的精微之處，原不是任何語言或文體所能傳達的，『賦』體因受韻文形式的限制，表現上或欠缺精確，而易以象徵或比喻的辭語來增加文中的暗示性和不盡的言外之意。這樣反而較其他文體更可以傳達出深微的義蘊來。」同前註，〈陸機論文學的創作過程〉，頁 25。

20 同前註，頁 372-373。

臺灣大學學術期刊資料庫

有趣的是張先生如此出人意表的連結，正巧吻合曾點在「各言爾志」章所扮演的角色，其他弟子總是正面作答，縱使所言之志各異其趣，孔子也都能予以欣賞及肯定，惟曾點「答非所問」，卻意外獲得「吾與點也」的最高禮讚，張先生說：「興就像倏然而來的靈感」，[21] 讀者的他與文本的曾點如同一起站在「詩興」這種創造性的行為上，而最貼切的理解活動不正肇端於讀者與作者最為接近的時候嗎？在此之際，詩的理解張力已經開始發揮它擴散的效應了，故「鼓瑟希，鏗爾，舍瑟而作」之描述可以被視為後面詩篇的前奏，曾點本無意作詩，出口自然成篇，所以渾是天籟，反而更能自合於《詩經》的傳統，在此張先生遂銜接陳世驤、高友工所謂的「抒情傳統」，並進一步強調這是一個言志與抒情不分的抒情傳統，[22] 進而巧妙地將各言爾志脈絡下的〈莫春篇〉納入此抒情傳統來理解，其間又參酌羅曼・英加登（Roman Ingarden）與卡西勒（Cassirer）等美學家對「抒情詩」的詮解，從而為我們展示〈莫春篇〉所可能蘊藏的深層向度與和諧圓融的境界。

經此抒情世界之視域的開啟，張先生引領我們逐一檢視〈莫春篇〉的形式及內涵，由於〈莫春篇〉具有獨立自足的完整性，故可以抽離出來被理解，如二十七個字有五對重複的字，足以形成迴環往復的旋律，兩個「春」字，兩個「六」字與兩個「乎」字，故能形成延緜連續、悠游從容的旋律，兩「人」和「沂」、「歸」二字各近乎協韻，是隔句押韻，舞雩同屬魚部，從這一部分的分析，我們不惟看到他的小學基礎訓練對於解讀文本所發揮的效用，聲音更是考察抒情詩所強調的重要元素，[23] 而精讀的本領更是什麼線索都不放過，即使

21 同前註，〈《詩・桃夭》甚解〉，頁 460。

22 張先生云：「『情』、『志』二者同被陸機視為創作心靈的內容。情志之間交互影響的樣態都將表現於作品之中，所以其所謂『詩緣情而綺靡』及指責『詭寡情而鮮愛』固然是有意的強調『情』之重要，卻不必函有排斥『志』的語意」，同前註，〈陸機論文學的創作過程〉，頁 31。

23 陳世驤：「以字的音樂作組織和內心自白作意旨是抒情詩的兩大要素。」〈中國的抒情傳統〉，收入楊銘塗譯：《陳世驤文存》（臺北：志文出版社，1972 年），頁 32。

臺灣大學學術期刊資料庫

「冠者五六人，童子六七人」的數字，都可以成為自由自在之無執心境的投射，至於外境的諸多描述每能與主體的內心世界互動交織，由是「春服既成」之季節所呈現的正是輕快愉適的感覺，面對「浴乎沂」遂把祭祀求雨的解釋拉回到日常生活來，而成為一種親切歸屬的情懷，止處的「詠而歸」尤能傳達出「即事皆所欣」的氣氛，在此又再次援引程明道：「自再見周茂叔後，吟風弄月以歸，有吾與點也之意」來表述那種和諧圓融的意境，並比較《詩經》的〈考槃〉和〈衡門〉，認為雖皆為《詩經》言志與抒情傳統下的產物，但後兩者都沒有〈暮春篇〉那種和諧圓融的意境，如此原非詩體的〈暮春篇〉，卻能轉化為足以拓展中國抒情傳統內涵的文化原型。[24]

以抒情詩的視域為〈莫春篇〉解密之後，在重回它以思想與言志為主的理解脈絡之前，張先生先行處理詩與思的關係問題，在此他參考海德（Heidegger）從語言的洞見指出詩與思的鄰近關係，即「詩的本質寓於思維之中」、「道說乃是詩與思的共同要素」、「詩與思乃是道說的方式」，如同在西學的思想領域中找到了最能相應的知音般，但若欲了解作為「道說」的詩，它顯示的道為何？仍必須直接回到自己文化傳統脈絡去得所印證，由是他迂迴出走後又轉入明道與朱熹的詮釋，朱熹注向來用心務在平實，不贊成說得太遠太高，在此卻難得從最高理境上說，張先生認為朱注實得之於明道，而有後出轉精之妙，經此程朱思想深度的洗禮，終於可以進一步分判兩者的同中有異，〈莫春篇〉的道說不僅如海德格之道說般存在於語言之中，在中國文化的脈絡裏，所謂道說往往關涉人格的特質、踐行的意志及涵養體驗的工夫。

〈《論語》論詩〉一文最後處理「可以興」的問題時思及美善之境，即道德經驗與美感經驗的會通，〈莫春篇〉所展現並非僅為論述的圓融理境，亦不同於日常生存其中的世界，而是被轉化的世界，即透過詩人嶄新的眼光根植於

24 參《思文論集——儒道思想的現代詮釋》，〈《論語》中的一首詩〉，頁 378-380。

臺灣大學學術期刊資料庫

存有所創造出來的世界，[25] 尤有進者，宋儒所會心體證的德性修為進而顯現出「萬物靜觀皆自得」之美，並非在超然的觀照上，或如西方美學視域下所側重的單純形式之美，實涵有對世界參與並融入其中的自發性關注，故轉個大彎後又回到朱熹，他說：「朱子並未當它是詩，仍然提供了一種最好的詮釋」，[26] 但經此輾轉參照，我們更能了解朱熹注解曾點之志的精到與深切，當然了，注解終究仍是注解，其實原典已為我們保留了最為真實的道說語境，故在文末他運用了巧妙的收尾：「真正最直接與最深切的理解，還是孔子當時喟然贊歎的話『吾與點也！』」[27] 即將本文的終點重新回到原點（原典）的脈絡，進而推向不必詮說的化境。

不論是談及孔子論詩的最深層「可以興」，或探究曾點言志所展現美善之極的人生理境，最後都可以會通至〈桃花源記〉與陶詩心目中所嚮往的烏托邦，可見曾點言志與陶淵明於桃花源所寄寓的理想，皆為張先生所嚮往的人生境界，乃人類共同的願望：自由、平等、善、快樂與和平，更重要的是那是一種充滿平常的人情味兒，而張先生認為這個境界「既不全是『小國寡民』的理念，也不同於『天下為公』的意圖，所以是道儒的混合式，然又非道非儒」、「道儒式的烏托邦都強調他們的思想本位，陶淵明則不受他們思想的拘限」，[28] 是以他說道家、說儒家，出入儒道思想的文化體系，[29] 晚年卻最會心於詩哲陶淵明，[30] 良有以也。

---

25 海德格指出人必須勉力從遮蔽的存在中找尋開啟的契機，王德威對此的傳述如下可參：「詩人的語言不僅是表意的工具，而是彰顯『神聖』的媒介，因此創作不僅是再現世界的功夫，而是在世界裂隙的狀態中，帶出存在者的無蔽的『真』」。《現代抒情傳統四論》（臺北：臺大出版中心，2011 年），頁 30。

26 《思文論集——儒道思想的現代詮釋》，〈《論語》中的一首詩〉，頁 391。

27 同前註。

28 同前註，〈〈桃花源記〉甚解〉，頁 423。

29 〈說道家〉、〈說儒家〉這兩篇論文，皆為張先生從「文化體系」的角度對於道家、儒家之思想所進行的討論，同前註，頁 469-533、535-574。

30 張先生最後的遺作為〈讀陶：敬贊德美〉，未完稿，後由梅廣、蔡瑜續稿，收錄於張亨教授紀念集編輯委員會主編：《張亨教授紀念集》（臺北：張亨教授紀念集編輯委員會，2017 年 5 月），頁 301-351。

臺灣大學學術期刊資料庫

三、以「興」會通傳統與現代、情與理的學術意義

我們若綰合張老師這兩篇釋例以觀，前者翻轉重排「論語論詩」的原文次序以便其由淺入深之層次的詮解，從該文發表的時間點看來，透過縱橫古今中外的視野展開論述，在當時的中文學界自是少見，故曾受到林毓生院士極為高度的肯定，[31] 不過整體而言，仍是如實地扣住「論語論詩」一章所進行的微觀精讀；後者雖謙稱為前人（朱熹）精微的闡釋作一注解，實際上觀其謀篇立題，可以說是頗具突破性的嘗試，是以筆者認為〈《論語》論詩〉一文固然精彩，〈《論語》中的一首詩〉的遷想妙得，使思與詩之間得以往返迴旋，進而召喚出更大的詮釋空間，見他或如實分析，或輾轉連結，交織於有意與無意、說與不說、一張一弛之間，不時在古今中外之間跳出又躍入，頗能展現閱讀《論語》融舊開新的理解興味，但也正是立基於前者的深刻紮實，才有後者的別開生面，不也印證了學術洞見的形成及文學作品的表現，都需要一種迎向瞬間閃光的創造力，但其間又何嘗沒有一段蘊釀積澱的發展歷程。

以下筆者嘗試依這兩篇詮釋案例所提供的線索，並照應全書的相關論述，就「傳統與興的創造力」、「情與理的融合之境與辯證張力」兩個面向，綜論張先生以「興」的進路會通傳統與現代、綰合思想與文學的學術意義。

（一）傳統與興的創造力

若相較於陶淵明的「不求甚解」，《思文論集》中有兩篇論文另標以「甚解」之名，據此可以看出張先生作為一位現代詮釋者的自覺反省，一為〈〈桃花源記〉甚解〉：

> 本文的甚解，並不是楊慎或蔣薰的意思，而是接受前賢既有的解說再作

31 林毓生云：「〈《論語》論詩〉，文筆洗練而暢達，見解深邃而清澈，論旨則展現有機的系統性，其學術成就，已達世界最高水平，自可傳世。」見〈悼念、懷念張亨兄〉，《中國文哲研究通訊》26 卷 3 期（2016 年 9 月），頁 26。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 延伸。當然對於紛紜的說或也加以選擇和辨證，主要的則是對王安石、梁啟超意見的推闡。同時用陶淵明的詩文來證成他理想中的樂土的特質，從比較中看出他的烏托邦涵蘊的價值，這樣來討論〈桃花源記〉和〈詩〉必然成為過度的詮釋，這自然是陶淵明不感興趣的，卻是作為一個現代讀者不易解免的工作。[32]

張先生澄清其所謂「甚解」，有別於楊慎所言兩漢以來動輒二三萬言的訓詁作法，或蔣薰所謂的穿鑿之義，而是對前賢解說的選擇、辨證、延伸與推闡，即以現代讀者的身分重新介入傳統，其間必然存在「古：作者與作品」、「歷代之註解者」與「今：讀者」之間的落差，過度詮釋的問題自是難以解免，雖然有此自覺，但作為現代的讀者，置身於前理解的視域，身處全球化的風潮，綰合相關諸說來加以參照比較仍是有必要的，他在〈《詩‧桃夭》甚解〉一文時亦提及：

> 孔子說的興是直接面對生命，脫出語言文字的羈絆，其所興發的是生命或存在的意義，而不是語文的意義。……讀者可以有更多的自由，藉詩來發現自我，或豐富自我。從而把詩中的文化積澱釋放出來。桃樹、桃花、桃實、桃葉串成的存在歷程，並不只是現象的描述，它們隱含的生的意義也不只是指自然生命。這跟桃林和桃子在文化積澱裏再生、新生、永生和生生不已有必然的內在關聯。[33]

對此張先生參酌《文心雕龍‧比興》的意見，由於「比顯而興隱」，是以相較於譬喻的比，在興的向度下，讀者詮釋的自由度更高，一則使人可以直接面對生命，發現自我又豐富自我，當生命豁然開朗，從而能「起情以擬議」，發掘物所暗藏的深層意義，即不僅脫出語言文字的羈絆，甚至可以跨越「明而未融」的詩人，活化這些埋藏在不同的深層文化積澱，[34] 我們若檢視這兩篇論文具體

---

32 《思文論集——儒道思想的現代詮釋》，頁 429。

33 同前註，頁 467。

34 「可能並不是詩人一時的靈感，而早已潛伏在文化積澱裏。詩人妙手偶得之」、「這些積澱埋藏在不同的深層，詩人的慧眼偶然會照察到；也可能『明而未融』，就靠讀者之能『興』，起而活化這些積澱了」，同前註，頁 462、466。

臺灣大學學術期刊資料庫

闡述的內容以觀，不難看出「作者、作品、歷解、讀者」四者之間所形成的理解張力，從他「姑且沿用《詩經》的習慣，替它強加一個篇名為『莫春』，無論曾點是否同意」這一段話的表述可知，張先生的詮解固然奠基於「作者—作品—歷解—讀者」的相互對話，但讀者視域的介入才能充分釋放文本的潛能，[35] 可見張先生賦予「興」在會通傳統與現代上極為關鍵的角色。

「興」是詩經六義中最具理論內涵的概念，從孔子以下，經〈詩序〉、鄭玄孔穎達、朱子、王夫之，以至當代的陳世驤、徐復觀、趙沛霖，解釋其義者可謂絡繹不絕，張先生的詮釋殊趣當在援引仁的思想義涵，由於他曾受教於牟宗三先生，偏向道德形上學的立場，是以張先生雖以興釋仁，以仁釋興，所論仍是側重在仁心的覺照與啟動上，與抒情傳統的立論可謂同中有異，[36] 若對照孔子攝禮樂以歸仁，「為仁由己，而由人乎哉？」的提點，張先生所言又何嘗不是高揚儒家詩教精神中淬煉全幅人格與安身立命的特徵，故於興義之解，偏取朱注「感發志意」的「起」義，以強調讀詩乃是對讀者生命的感動與發現，是一種道德自覺，而反對孔安國以「引譬連類」釋「興」的說法，認為若依賦比興的興去解釋，便會淪為一種專門術語，成為後來訓詁家的作法。由是我們可以看到抒情主體與道德主體得以攜手並進，相互貞定，但在主體論的視域下，由於扣緊仁心立論，很多關於「詩興」的歷解線索便只能有待後人而明了，如鄭毓瑜即依「引譬連類」之興義，開啟漢詩之認識論與知識體系的方法，使

35 如同接受美學與讀者反應論的大將姚斯曾說：「一部文學作品，並不是一個自身獨立、向每一時代的每一讀者均提供同樣觀點的客體。它不是一尊紀念碑，形而上學地展示其超時代的本質。它更多地像一部管弦樂譜，在其演奏中不斷獲得讀者新的反響，使文本從詞的物質形態中解放出來，成為一種當代的存在。」姚斯：〈文學史作為向文學理論的挑戰〉，參見周寧、金元浦譯：《接受美學與接受理論》（瀋陽：江寧人民出版社，1987 年），頁 26。

36 王德威認為創立抒情傳統論述的陳世驤，晚年所致力的目標，乃在「《詩經》以降抒情的聲音一方面反覆迴增，但另一方面卻不能抗拒禮教美的詮釋甚至利用，形成淆亂喧囂的雜音。如何阻斷歷史的流變，正本清源，找回應迴旋不去的『興』的聲音」，見《現代抒情傳統四論》，頁 57。

臺灣大學學術期刊資料庫

傳統隱伏共在的通感類應，可以不斷回應現代處境，形成一種感知或建構世界的基本模式。[37] 如此的詮釋轉向乃當代思潮重視語言現象以及思維方式使然，不過也與她不涉仁心層面而直扣詩興的理路有關。

張先生認為孔子論詩其發言雖側重在讀者學詩的效用上，但他輾轉推敲《論語》的話語及同時代的相關文獻，仍判讀《論語》論詩縱使言簡意賅，實已關涉到詩的作者、詩的表現和讀者之間的錯綜關係。相對以觀，顏崑陽曾提出「言意位差」的觀點論先秦至六朝「興」義的演變，並將孔子論興歸為先秦時期「讀者感發志意」的層面，[38] 據此，孔子論「興」就未必具有足以兼綜統攝「作者—作品—讀者」的效能，只是若立足在當代文學理論及歷史進程的視域，又如何契入一歷史悠久的文化傳統與心靈活水？就仁心詩興之進路以發揮詩教的旨趣而言，張先生的弟子蔣年豐頗能承繼發揚師說，並有後出轉精、別開生面的表現。蔣年豐依張先生所徵引馬浮合會「詩興」與「仁心」的一段話，作為開展其論述的起點，馬浮將仁教與詩教扣合起來，成為一種感通之教，蔣年豐則據此向孟學詩教、《春秋》經傳一路擴散出去，並認為藝術表現與歷史判斷都能植基於「興」的概念下交涉融通，以相應於中國「詩即是史」、「史即是詩」之詩史觀的文化傳統，透過「興」的進路，正可以呼應當代「現象學—解釋學」的課題，進而為傳統經學創造出「興的精神現象學」，如此不惟使詩教真正成為六藝之教的樞機，以達臻仁心與詩興的交會，蔣氏更提出「語文覺」與「形體覺」的視域，以擴充新儒家道德形上學的內涵。尤其在「語言覺」的拓展上，他讓隱喻意象不再停留於引詩施教或語言表達技巧的層次，乃成中國人表現精神奮發之心靈活動的存在形式，進而將原本側重在內聖之精神境界的

37 鄭毓瑜：《引譬連類——文學研究的關鍵詞》（臺北：聯經出版社，2012 年）。

38 顏崑陽認為在「動態性歷史語境」中，「比興」是一個「開放性」的觀念，遂將先秦至六朝的興義區分為：（1）先秦：「讀者感發志意」、（2）東漢：結合「作者本意」「語言符碼」的「託喻、（3）六朝：「作者感物起情」與「作品興象」，見氏著：〈從「言意位差」論先秦至六朝「興」義的演變〉，《清華學報》28 卷 2 期（1998 年 6 月），頁 143-172。後收入《詩比興系論》，頁 71-120。

臺灣大學學術期刊資料庫

興義，轉以開出文教意識並延伸至社會體制之外王層面的關注。[39]

反觀張先生連結抒情傳統來談論《論語》的「可以興」，最能相得益彰之處當在高友工所謂：「抒情藝術正是在結構中體現生命經驗之圓滿自足」、「此一形式美感經驗能夠召喚人生意義的一種洞見和覺悟」之義上，[40] 由於〈《論語》論詩〉乃從尚用說的反省出發，而抒情傳統正在創造一個精神的自主場域，是以內向的價值論及美典來壓倒外向的美典，故援引抒情傳統的視域，可謂一拍即合，使「可以觀」與「可以興」，都能側重在發現生命與人生意義的旨趣上，張先生固然在「可以群」一處言及儒家詩教社會文化性的效用，[41] 但對於兩者仍有輕重之分判，蔣年豐進一步從經學詮釋學中重新強調語言性與紋跡性的意義，使傳統道德意識下的道心、性情心，在解釋學迂迴的轉進下，得以開拓出文教意識的詩書心，[42] 如此相對於張先生援引抒情傳統來對治尚用說，或

39 參見吳冠宏：〈仁心詩興的進路——從馬浮的經學思想到蔣年豐的經學解釋學〉，《臺大文史哲學報》第 73 期（2010 年 11 月），頁 37-62。

40 高友工：〈文學研究的美學問題（下）：經驗材料的意義與解釋〉，《中國美典與文學研究論集》（臺北：臺大出版中心，2004 年），頁 44-102。

41 顏崑陽援引社會學視域以開拓出中國詩用學的一系列論述，嘗試為抒情傳統主流思潮外，開啟詩「社會文化性功能」的詮釋視域，可參顏崑陽一系列的論文，〈用詩，是一種社會文化行為模式——建構「中國詩用學」初論〉一文對此有綜觀式的論述，收入《反思批判與轉向——中國古典文學研究之路》（臺北：允晨文化公司，2016 年），頁 247-271。

42 蔣年豐：「我們依循孟子的詩教與馬浮的見解，點出無限的活動本身所含帶的語言性與紋跡性，而讓萬物通過語文而備於人的有限存在之中。這樣的迂迴並不違背宋明儒者的見解，而是讓孟子思想的涵蓋量更加豐富。……人是在心靈的語言紋跡中培養心靈本身的而不是直接默悟心靈本體。人的內省活動總含帶著一個不可免除的解釋學的面相。因此，孟子所揭示的本心不但是道心，也是性情心，詩書心，而且三者相互攝入，無法分離。宋明儒很能辨析道心、性情心，但對詩書心則迂迴的空間不夠廣大。馬浮對孟子詩教的見解則提供了一個解釋學的迂迴途徑。解釋學的迂迴是為了在道德意識之外開拓出文教意識來，並讓文教意識與道德意識產生相互引生的關係。」見氏著：〈孟學思想「興的精神現象學」之下的解釋學側面——從馬浮論詩教談起〉一文，收入《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》（臺北：桂冠出版社，2000 年），頁 219-220。

臺灣大學學術期刊資料庫

可化解深化人生理境卻容易淡化儒家詩教社會文化性的問題。

王德威有云：「我認為抒情的『傳統』，不應僅見諸文本和文論而已，也應落實在人間煙火之中，惟有在歷史經驗的脈絡，抒情的隱與顯才更加耐人回味」，[43] 由是他可以漫遊在江文也的音樂與詩歌、臺靜農的書法與文學，甚至走進胡蘭成的抒情與背叛，在此脈絡下，原本偏向內向之價值論的抒情傳統，其興的詩學最後竟可以走上政治，成為「革命即抒情」之政治美學化的傾向，在傳統的「情之誠」、「情之真正」外，透過現代性之視域進一步開啟「情之變」的大門，當抒情傳統落入紅塵與凡間，便可以釋放出更為豐燦可觀的生命力。[44] 依此看來，若能立足於傳統，並勇於搭起古今中外思文不斷對話的橋樑，將使「興」義在學術傳承與世變進展中持續開出深具創造力的奇花異蕊。

另我們從以上興義的輾轉對話中不難發現，除了肇端於古今的時空因素之外，對於思想或文學的不同關注，也會影響到興義的定位及走向，張先生所論述的「興」，亦每每涉及情理關係的思考，有鑒於此，我們將進一步從這個面向展開討論。

（二）情與理的交融之境與辯證張力

雖然張亨先生在初版〈序〉中曾自言：「其中大部份為研讀中國思想問題偶得之一察，有的則涉及到文學問題，或同合而論之，因籠統稱為《思文之際論集》。『之際』云者，是借用《莊子》『不際之際，際之不際者也』語，斷章取義，聊作內容不純的飾辭」，[45] 故爾後增益再版遂調整為《思文論集》，依此看來思與文之關係未必關涉全書的論述旨趣，然在這兩篇釋例中仍不免觸及思與文（詩）的關係，〈《論語》論詩〉從尚用的反省出發，因此轉向非功

43 王德威：《現代抒情傳統四論》，序文，頁 3。

44 王德威《現代抒情傳統四論》的第一章「有情的歷史」及第四章「抒情與背叛」對於從浪漫主義偷渡到革命詩學以及「情之變」的現象皆有深刻的論述。見頁 39-42、240-254。

45 《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》，序文，頁 1。

臺灣大學學術期刊資料庫

利的美感經驗著眼，但又從美感經驗與道德經驗的類似點，來連結詩興與仁心，如同談及情與志的關係時，他提到：

> 所謂「感發志意」的志意雖然是指道德的定向，但在「興」的活動中，情與志是合而為一的，這裏面既不只是偏枯的志，也不僅是能感的情，而是情志交融不分的狀態。換言之，這同時是道德活動，也是情感的活動。因為是道德活動，故情感是淨化了的情感，不是直接訴諸感性的快感，因為是情感活動，故道德是具體實存的生命，不是抽象理智的法則。[46]

情感與道德若分析以觀，本是各據一方，容易流於感性的快感或抽象理智的法則，故以情志合一的「興」，才能使兩者互救其偏，情理交融，以達臻理性與感性的平衡，由於張先生在〈《論語》中的一首詩〉中將「曾點言志」這一段以「思」為主要的話權稱為〈暮春篇〉——「詩」，故特別需要在「詩」與「思」之間的關係上著力：

> 思想可以有不同的維度，也可以有不同的運作方式；並不僅是以抽象的概念來把握，以系統性的分析完成才是思想。詩也不僅是語言的藝術性的表現，只具語文技巧上的審美價值。「詩言志」的「志」即是「心之所之」，就必然涵著「思」在內，這自然不是一般的抽象思考；它帶有「情」的成素……詩不能沒有思。[47]

「詩言志」，而必然涵著「思」，可見表達思想，不一定要以抽象的概念、系統性的分析，如同他討論「仁」，不喜歡朱子把「仁」分析成「愛之理，心之德」，認為如此有偏於「理」的語病，易丟失「仁」之覺或感通中所涵攝的「情」，而喜從明道之善譬入手般。[48] 至於詩，也不僅在語文技巧的藝術表現，詩「可以興」，而「興」裏即涵著美感經驗與道德經驗的結合，張先生在分析

46 《思文論集——儒道思想的現代詮釋》，頁 41-42。
47 同前註，頁 381。
48 同前註，〈《論語》論詩〉，頁 69-71。

臺灣大學學術期刊資料庫

陸機〈文賦〉時亦曾援引柯靈烏（R. G. Collingwood）對於「想像」的說法來連結感覺與智能：

> 想像既不是僅僅的「感覺」、「感覺」是被動的，而且在意識的層面之下；也不是智能，智能的活動發出思想，在於概念的形成和組織，想像是一種心靈的活動，它與充分的意識並存，並且是「感覺」與「智能」之間的媒介。[49]

「想像」是感覺和智能的媒介，如同結合「情」與「志」的「興」一般，可見想像力的發揮正是一種興的作用，尤其是倫理的想像每能帶入價值的轉化，張先生有云：「興便有仁的意思，兩者都是道德自覺，只是仁內在而自發，興則有詩的文本以為助緣」。[50] 可見他談《論語》論詩雖力圖從美感經驗出發，指出道德判斷與美感判斷的相似性，而並非單純的美感經驗，如同詩言志、詩涵思、詩顯道般，尤貴在能以詩的意象體現仁心道境，朱熹注孔子「〈關雎〉樂而不淫，哀而不傷」時有云：「欲令學者玩其辭，審其音，而有以識其性情之正也」，張先生在〈《詩・桃夭》甚解〉一文遂據此談及「性情之正」方是寫詩者要表達的，讀詩者應領悟的「真實」，並在注解處援引熊十力「關雎，古今人誰不讀？孰有體會到『樂而不淫，哀而不傷』者？情不失其中和，仁體全顯也……夫子於關雎，直領會到仁體流行，其妙如此」的說法，主張「性情之正」即為真實的基準，「性情之正」才是儒家的核心問題。[51]

如同牟宗三在反省王弼「聖人有情說」時提到聖人之情是「有中之骨幹以為其本，故其喜怒皆為中節之和。喜怒之和即是天理之中，他全幅是仁體流行，滿腔子是惻隱之心，故不只是五情同以應物，且是在情中表現義理之當然」、「本仁體而實現理」，牟宗三認為如此之情才具有本質之意義，才有真性情，而不只是「權假」或「應跡」。[52] 可見張先生雖意在融合美善，會通道德與美

49 同前註，〈陸機論文學的創作過程〉，頁 33。
50 同前註，序文，頁 2。
51 同前註，頁 455-456，正文及注 9。
52 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：學生書局，1985 年），頁 125。

臺灣大學學術期刊資料庫

學進而走向情與理的相濟為美，然由於師承牟宗三先生，在其新儒家道德形上學之以理御氣、以善攝美的價值向度下，他的情理關係，仍難免有理主情從、以興輔仁的傾向，而帶有新儒家詩學的色彩，自然與抒情傳統所尚的抒情主體論有別。話雖如此，張先生視《論語》論詩為儒家詩學的原型，在仁心的進路上，他尤重程明道與王陽明對於一體之仁的發揮，但一般道學家往往重道輕文，相對以觀，他格外看重黃宗羲對文學的高度關切，並特別從其思想詮釋其文學視界，張先生認為黃宗羲正是根植於儒學「詩從性情出」及「美善合一」的基礎，所以才能拓展閎闊深邃的文學視域，觀黃宗羲在〈馬雪航詩序〉一文討論到與性為一的性情時有云：

> 詩以道性情，夫人而能言之。然自古以來，詩之美者多矣，而知性者何其少也。蓋有一時之性情，有萬古之性情。夫吳歈越唱，怨女逐臣，觸景感物，言乎其所不得不言，此一時之性情也。孔子刪之，以合乎興觀群怨思無邪之旨，此萬古之性情也。吾人誦法孔子，苟其言詩，亦必當以孔子之性情為性情，如徒逐逐於怨女逐臣，逮其天機之自露，則一偏一曲，其為性情亦末矣。故言詩者不可以不知性。[53]

張先生看到黃宗羲論詩以孔子為依歸，並分殊萬古之性情與一時之性情，而以永恆不變者為性，可見理想的文必須兼情理，亦始終以性情為詩文的本質，而此性情即是美感經驗的基礎，也是道德經驗的基礎，在此脈絡下，主張黃氏的性情合一說乃是性主導之下的性情合一說，情正是性之具體化的呈顯。惟黃宗羲固然主張：「文以理為主」，但若「情不至，則亦理之邪廓耳」、「凡情之至者，其文未有不至者」、又云：「怒則掣電流虹，哀則淒楚蘊結，激揚以抵和平，方可謂之溫柔敦厚也」，「夫詩之道甚大，一人之性情，天下之治亂，皆所藏納。古今志士學人之心思願力，各有至處，不必出於一途」，我們從張先生討論黃宗羲的文獻中，不惟關注性主導之下的性情合一說，也看到他肯認

53 清‧黃宗羲撰，吳光主編：《黃宗羲全集》（臺北：里仁書局，1987年），第10冊，《南雷詩文集上》，頁95-96。

臺灣大學學術期刊資料庫

黃宗羲強調情的重要、對於詩文的關注，並在情感的表現上展現激揚多元的面向。[54] 依此看來，黃宗羲雖師承劉蕺山心學的命脈，但在晚明以來尚情重氣的時代風潮下，他置身於天崩地裂的苦難時局，一生歷盡艱險顛沛，也使他的性理與情氣關係益形矛盾複雜。[55] 是以張先生獨標黃宗羲在文學與思想上的角色，稱許其能在經史百家中見詩心，在一切學問中見道體，[56] 除了肯認其詩從性情出的正統儒家詩觀外，何嘗不是看到黃宗羲深具歷史意識，並擁有真情至性的性格以及綜合性的心靈，故可以博通諸學，並能在世變流轉中造就一個由真性情自然流注而成的精神世界，進而再現文道合一的理想。

張亨先生側重在《論語》論詩的視域，並折衷孔子、參引西方之抒情詩來重讀「暮春詩」，充分展現他會通古今中外、思想與文學的用心，但其仁心詩興的進路，終究不同於陳世驤、高友工的抒情傳統，固然被肯定為中國文學所擅長的抒情詩，乃是在西方現代文學觀念流轉過程下的產物，但「抒情」一詞，實非舶來品，且早已內化傳統詩學之中，尤其可以追溯到屈原的作品，[57] 張先

54 《思文論集——儒道思想的現代詮釋》，〈試從黃宗羲的思想詮釋其文學視界〉，頁 299-308。

55 古清美面對黃宗羲思想中一些模糊、不確定的說法，嘗試從他這個真實的「人」入手，認為黃宗羲一則透過經典史籍的探索、理氣心性的思辨以繼述承傳儒聖之事業，但他又擁有豐富的感情世界，令人悲憤不已的生命際遇，因而必然存在著主觀感情與理智認知之間的矛盾。見氏著〈黃宗羲的感情世界與其思想上的幾個問題〉一文，收入《慧菴論學集》（臺北：大安出版社，2004 年），頁 329-355。

56 黃宗羲云：「讀經史百家，則雖不見一詩，而詩在其中」、「夫道一而已。修於身則為道，形於言則為文藝，見於用則為事功名節，豈若九流百家，人自為家，莫適相通乎！」、「斂於身心之際，不塞其自然流行之體，則發之為文章，皆載道也。垂之為傳注，皆經術也」，故張先生認為他視「所成之文與傳注、經術、理學無所軒輊，都可統攝於道，也都能顯見道體的真實，黃宗羲本人也確實做到博學而一以貫之的境地」，《思文論集——儒道思想的現代詮釋》，〈試從黃宗羲的思想詮釋其文學視界〉，頁 318。

57 對於「抒情」一語在中國文化中的現象檢視，可參考王德威、陳國球編：《抒情之現代性：抒情傳統論述與中國文學研究》（北京：三聯書店，2014 年），書中陳國球的〈導論・抒情的傳統〉，頁 5-32。

臺灣大學學術期刊資料庫

生取源於《詩經》，有助於兼顧情理的平衡與儒家性情之正的詩教，但若著眼於作者意識，側重在個人的發憤以抒情，甚至滲進情感中最底層、最神祕之處，就不得不正視屈原的作品，才能充分傳達出情的各種變容，是以楊儒賓〈屈原為什麼抒情〉一文，便有接著講的深義在，惟其不僅將抒情傳統從《詩經》走向屈賦，更以屈賦離體遠遊的性命之學與體現性 - 情關係的抒情主體論，為屈賦取得進入戰國思想殿堂的通關密碼，[58] 透過「抒情傳統有屈原」的進路，可以說使思文之際的版圖不再涇渭分明，進而發揮會通思想史與文學史的理解效能。

就西方的文化傳統而言，一直存在著詩歌與哲學之間的古老爭論，我們雖然需要情感來打破理性的僵局，但情感又每被看成是對理性的威脅，美學本來就緣起於感性知識之學，可以避免純粹抽象的理性思維，而帶領我們進入這具體如實的生活世界。蓋依（Peter Gay）曾說：「理性主體和感性主體之間的緊張，促成了啟蒙論述的多元面向」，泰勒（Taylor）有云：「浪漫派的說法，即給予感情一個中心、正面的位置……通過我們的感情我們才深入道德的精髓，或就是宇宙的真理」，[59] 可見啟蒙主義與浪漫派對情理關係的思考，頗能開啟兩者之間更具辯證與延展的論述空間。時至今日我們不僅要反省「理性的牢籠」，看到可以孕育於情的潛能與創造力，又何嘗能全然漠視「非理性的魅惑」，忽略其對於理性之敵視所造成反智現象的擴散，是以理與情不惟當攜手並進，發揮互輔交會之妙，以成就圓融和諧的理境，兩者所存在的辯證張力，更可以為學術及人生注入驚異不斷的思考。

58 楊儒賓：〈屈原為什麼抒情〉，《臺大中文學報》第 40 期（2013 年 3 月），頁 101-144。

59 （加）Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

臺灣大學學術期刊資料庫

四、結　語

張先生於全書最後一篇〈說儒家〉的最後一頁，簡要提及其治學方向與作法，我們亦可以從中看到他一貫的治學身影：

> 先秦資料，雖已經過考據洗禮，仍多懸而未決。本文偶而也涉及作者或時代先後問題；而重點不在考徵；大體是以詮釋為主。詮釋並不止於訓詁，而是試圖發現文獻中隱藏的意義，或作者還沒說出的意思。或找出兩者在表面上看不出的關係等等；這需要的是合理的推想，以及相關知識的輔助。[60]

張先生認為已經過考據洗禮的先秦資料，仍多懸而未決的問題，因此必須更積極地援取中西各種相關知識的輔助，以詮釋取代考徵，使文獻透過讀者的推想與詮釋，得以化隱為顯或從表層轉入深層，在當時中文學界仍盛行訓詁考據學風之際，張先生多次出國訪問，[61] 對於西方的新思潮與新理論，亦每能抱持與時俱進及多元開放的態度，並開設「西洋文學理論」課程，引領不少後進學子，吸取各式文學理論的新知，他商酌推敲於古今中西之際，雖立足於原始文獻或傳統典籍的基礎功，態度周密謹慎，但從訓詁走向詮釋，視野寬闊，並力圖跳脫傳統窠臼，不時表現出與時代脈動接軌的努力。

當今學術分科貴別，而思想與文學原本各有專業關懷，因此若立足在思想或文學的不同視域，其情理關係的輕重主從便迥然有別，兩者未必真能對應無礙、無縫接軌，張先生雖以中國思想問題為主要關懷，但能不囿於自己的專業，並積極吸納美學及文學的知識，中國的傳統經典無不是文史哲不分家之整體文

60 《思文論集——儒道思想的現代詮釋》，頁 574。

61 張先生曾於民國五十七年獲哈佛燕京學社獎助，訪美兩年；七十四年，獲博爾布萊特獎支持，至威斯康辛大學訪學並授課，後亦曾至香港浸會大學中文系任教一年，也有到美國密西根大學中國學研究中心講學的經驗。

臺灣大學學術期刊資料庫

化脈絡下的產物，如今所謂的專家往往得之於別而失之於通，如此不僅容易畫地自限，亦未足以盡學問之能事，張先生用心綰合文學與思想，透過綜合性的心靈來突破專業的本位框限，以造訪文學與思想共構的文化底蘊，重回詩思並茂的人文風景，對照當今各守一偏的學風，未嘗沒有啟示性及警惕性的意義。

張先生在〈從「知之濠上」到「無心外之物」——戴靜山先生〈魚樂解〉述義〉一文討論戴靜山先生援引王陽明「無心外之物」以論莊惠魚樂之辯時，首先依徐復觀以現象學之「純粹意識」來詮釋《莊子》，論述兩者都有物我兩忘與主客合一之境，又進一步依蔣年豐引用現象學梅露龐蒂（Merleau-Ponty）晚期的體現理論來討論《莊子》，即「心具形體，形體具心，其間有交錯」的「迴轉交錯」，[62] 由是「體現」所開顯出來的存在境界乃是互為主體的境界，從以上的線索可以了解，張先生所重雖仍在突破心物對立的一體理境，但已在新思潮的洗禮下，進一步正視身心的交錯複雜關係。[63] 我們從其弟子蔣年豐在中西對話下對於「形體覺」的開拓、楊儒賓在身體觀與氣論之視域的輾轉開新，[64] 都可以看到張先生以包容的態度不斷吸納新知，終於成就師生同道切磋相長的學術勝景。對於當今在跨文化的視域下掘發傳統原典之當代潛力的作法，領航在先的張先生，實有開風氣之先的前瞻性意義。觀他在〈朱子的志業——建立道統意義之探討〉有云：

> 道統觀念中本涵著開放與創新的性質，所謂待人而傳的「明」並不是重複再現之意，濂溪之明不同於孟子，二程之明也異於濂溪，……所以明

62 見蔣年豐：《與西洋哲學對話》（臺北：桂冠出版社，2005 年），第十六章〈體現與物化〉、第十七章〈再論莊子與梅露龐蒂〉，頁 226。

63 《思文論集——儒道思想的現代詮釋》，〈從「知之濠上」到「無心外之物」——戴靜山先生〈魚樂解〉述義〉，頁 451。

64 楊儒賓一系列氣論與身體觀的論述，可參見楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996 年）、〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，《漢學研究》19 卷 1 期（2001 年 6 月），頁 103-136、《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》（臺北：臺大出版中心，2012 年）及其主編之《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺大出版中心，2005 年）。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 就是人能弘道的創造性……朱子納入邵雍和司馬光就賦予道統一種開放性……這種開放性可以使道統的內部生張力與互動，從而也使它具有了創造更新的契機。[65]

張先生指出道統有待後人而「明」，可以說道統在歷史後繼者「人能弘道」的創造性下，便能不斷與道統的內部形成張力與互動，進而創造更新的契機，他亦承繼博藍尼（Polanyi）對傳統的意見，認為傳統是指一個「應有的」傳統，而非「現有的」傳統，它被體現於傳統之中，同時又超越於傳統之外。[66] 可以說在「傳統（文化積澱）—現代（讀者之興）」的拓深與創新下，才能不斷使傳統釋放出文化積澱的潛能，並發揮與時俱進的力量，觀其所以會心於「仲尼與曾點言志」的師生圖像，或可引王陽明對此章的回應試作一註腳：

> 然，以此章觀之，聖人何等寬洪包含氣象，且為師者問志於群弟子，三子皆整頓以對，至於曾點飄飄然不看那三子在眼，自去鼓起瑟來，何等狂態；及至言志，又不對師之問目，都是狂言，設在伊川，或斥罵起來了，聖人乃復稱許他，何等氣象，聖人教人，不是箇束縛他通做一般，只如狂者便從狂處成就他，狷者便從狷處成就他，人之才氣如何同得。[67]

正是有如孔子這般的寬弘包含，才能引領每個不同的學子，肯認自我生命的個殊性，進而為傳統播下重新詮釋的種子，後繼者在張先生綜合性心靈與開放性態度的洗禮下，面對淵遠流長卻隱晦一時的文化道統，又怎能不繼志踵事、精進奮起呢？

（責任校對：邱琬淳）

---

65 《思文論集——儒道思想的現代詮釋》，頁 272、273。

66 同前註，頁 272 正文及注 76。

67 明‧王陽明：《傳習錄》，收入《王陽明全書》（臺北：正中書局，1979 年），第 1 冊，語錄，卷 3，頁 86-87。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

＊宋・朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1987 年。
＊明・王陽明：《王陽明全書》，臺北：正中書局，1979 年。
清・黃宗羲撰，吳光主編：《黃宗羲全集》，臺北：里仁書局，1987 年。

二、近人論著

＊王德威：《現代抒情傳統四論》，臺北：臺大出版中心，2011 年。
王德威、陳國球編：《抒情之現代性：抒情傳統論述與中國文學研究》，北京：三聯書局，2014 年。
古清美：《慧菴論學集》，臺北：大安出版社，2004 年。
＊牟宗三：《才性與玄理》，臺北：學生書局，1985 年。
周寧、金元浦譯：《接受美學與接受理論》，瀋陽：江寧人民出版社，1987 年。
＊吳冠宏：〈仁心詩興的進路——從馬浮的經學思想到蔣年豐的經學解釋學〉，《臺大文史哲學報》第 73 期（2010 年 11 月）。DOI:10.6258/bcla.2010.73.02
林毓生：〈悼念、懷念張亨兄〉，《中國文哲研究通訊》26 卷 3 期（2016 年 9 月）。
＊徐復觀：《中國藝術精神》，臺北：學生書局，1984 年。
高友工：〈文學研究的美學問題（下）：經驗材料的意義與解釋〉，《中國美典與文學研究論集》，臺北：臺大出版中心，2004 年。
張　亨：〈《論語》論詩〉，《文學評論》第 6 輯，臺北：巨流圖書公司，1980 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

張　亨：〈《論語》中的一首詩〉，《臺大中文學報》第 8 期（1996 年 4 月）。
張　亨：《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》，臺北：允晨文化公司，1997 年。
張　亨：〈〈桃花源記〉甚解〉，國立臺灣大學中國文學系主編：《鄭因百先生百歲冥誕國際學術研討會論文集》，臺北：臺灣大學中文系，2005 年。
張　亨：《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》，北京：新星出版社，2006 年。
張　亨：〈《詩‧桃夭》甚解〉，《臺大中文學報》第 38 期（2012 年 9 月）。DOI:10.6281/NTUCL.2012.38.01
＊張　亨：《思文論集——儒道思想的現代詮釋》，臺北：臺大出版中心，2014 年。
張亨教授紀念集編輯委員會主編：《張亨教授紀念集》，臺北：張亨教授紀念集編輯委員會，2017 年 5 月。
郭紹虞：《中國文學批評史》，臺北：明倫出版社，1934 年。
陳世驤著，楊銘塗譯：《陳世驤文存》，臺北：志文出版社，1972 年。
楊儒賓：《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996 年。
楊儒賓：〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，《漢學研究》19 卷 1 期（2001 年 6 月）。
楊儒賓主編：《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺大出版中心，2005 年。
楊儒賓：《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》，臺北：臺大出版中心，2012 年。
楊儒賓：〈屈原為什麼抒情〉，《臺大中文學報》第 40 期（2013 年 3 月）。DOI:10.6281/NTUCL.2013.40.03
＊蔣年豐：《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，臺北：桂冠出版社，2000 年。
蔣年豐：《與西洋哲學對話》，臺北：桂冠出版社，2005 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

＊鄭毓瑜：《引譬連類——文學研究的關鍵詞》，臺北：聯經出版社，2012 年。

鄭錦全：〈重讀張亨《荀子假借字譜》〉，《中國文哲研究通訊》26 卷 3 期（2016 年 9 月）。

顏崑陽：《反思批判與轉向——中國古典文學研究之路》，臺北：允晨文化公司，2016 年。

＊顏崑陽：〈從「言意位差」論先秦至六朝「興」義的演變〉，《清華學報》28 卷 2 期（1998 年 6 月）。

顏崑陽：《詩比興系論》，臺北：聯經出版社，2017 年。

（加）Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

（**說明**：書目前標示＊者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

Chang, H. (2014). Si wen lun ji: Ru Dao si-xiang de xian-dai quan-shi [A collection of articles about thinking: A modern interpretation of Confucian and Daoist thoughts]. Taipei: National Taiwan University Press.

Cheng, Y.-Y. (2012). *Yin-pi lian-lei: Wen-xue yan-jiu de guan-jian-ci* [*Discovering metaphors in categories: A keyword in Chinese literary studies*]. Taipei: Linking.

Jiang, N.-F. (2000). *Wen-ben yu shi-jian I: Ru-jia si-xiang de dang-dai quan-shi* [Text and practice I: A contemporary interpretation of Confucian thought]. Taipei: Laureate.

Mou, Z.-S. (1985). *Cai-xing yu xuan-li* [The physical nature and the speculative logic]. Taipei: Student.

Wang, D.-W. (2011). *Xian-dai shu-qing chuan-tong si-lun* [*The lyrical tradition in modern times: Four essays*]. Taipei: National Taiwan University Press.

Wang, Y.-M. (1979). *Wang Yang-Ming quan-shu* [A complete collection of Wang Yang-Ming's works]. Taipei: Cheng Chung. (Original work published in

臺灣大學學術期刊資料庫

the Ming dynasty)

Wu, G.-H. (2010). Tracing *renxin shixing*: From Ma Fu's thoughts on Confucian Classics to Jiang Nianfeng's hermeneutics of classical studies. *NTU Humanitas Taiwanica, 73,* 37-62.

Xu, F.-G. (1984). Zhong-Guo yi-shu jing-shen [The spirit of Chinese art]. Taipei: Student.

Yen, K.-Y. (1998). In search of the meanings of *hsing* from the Pre-Chin era to Six Dynasties: Reading diachronic discourse from its distinct perspective. *Tsing Hua Journal of Chinese Studies, 28*(2), 143-172.

Zhu, X. (1987). *Si-Shu zhang-ju ji-zhu* [The Four Books with collected annotations]. Taipei: Da An. (Original work published in the Song dynasty)

臺灣大學學術期刊資料庫