臺大文史哲學報　第七十三期
2010年11月　　頁37~62
臺　灣　大　學　文　學　院

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*

吳　冠　宏*

摘　要

近人蔣年豐對於民國以來的大儒馬浮思想的重視與詮釋，乃是站在中西比較哲學的視域，提出「經學解釋學」與「興的精神現象學」之命題，以契接馬浮的經學思想，使儒家經典及其文化思想能經由更積極的姿態轉化成當代的知識論述。檢視馬浮的經學思想與蔣年豐的「經學解釋學」可以發現「仁心詩興」的進路尤為關鍵，本文即透過「仁心詩興」的連結，以探入兩位人文學者的論述義涵及思想底蘊，並在馬、蔣同中有異的學術風貌中，彰顯中國文化血脈之承傳與儒家思想之續進不斷。

關鍵字：馬浮　蔣年豐　解釋學　六藝　仁心詩興

99.08.05 收稿，99.11.03 通過刊登。

* 本文初稿曾於 2010 年 6 月 11 日「第四屆人文典範的探尋學術研討會」宣讀，為國科會研究計劃〔NSC 98-2410-H-259-055〕之部份研究成果，另承蒙兩位匿名審查人惠予修訂意見，謹此致謝。

** 國立東華大學中國語文學系教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、緣起

此篇論文的緣起，其實是一偶然的巧合。首先是閱讀到蔣年豐〈品鑒人格氣象的解釋學〉一文對牟宗三《才性與玄理》「孔孟立德性」、「魏晉開智悟與美趣」、「宋儒以超越領域統一德性、智悟、美趣而言觀聖賢氣象」三階段人學之內在理路的質疑與申論，遂引起筆者很大的興趣。蔣氏將牟氏所強調《人物志》的品鑒論述、宋儒的觀聖賢人格氣象兩項議題，都拉前至先秦的論孟，並轉出孔子比宋儒更能正視人天生秉具之才藝技能的見解，以突顯孔子與《論語》在品鑒人格氣象學上的關鍵角色，具有鬆動牟氏中國人學之典範論述的企圖。[1]在思考兩端意見何以對反相左之際，有幸閱讀桂冠出版的蔣年豐系列作品，[2]使我得以轉入考察蔣氏其他相關著作以作爲理解的支援，進而發現蔣氏論述中國人格氣象解釋學乃是其經學解釋學的一環，若欲掌握蔣氏經學解釋學的底蘊，則馬浮的詩教與經學思想是一個重要的線索，[3]由是輾轉走入蔣氏理解下的馬浮身影，展開對這兩位人文學者的探索之旅。

馬浮（1883～1967）是一位篤信儒學的大師，博通古今，亦涉西學，[4]承續宋明理學的傳統，注重修養實踐，辭官歸隱，創辦復性書院，以發明自性爲其治學宗旨，有「千年國粹，一代儒宗」之美稱。若相較於同期的熊十力（1885～1968）側重在儒家義理的哲學化與現代化，以開啓當代新儒家的視域，馬浮講論儒學絲毫不迎合以西學解釋儒家傳統的時代潮流，[5]其整體的學問風格反而比較傾向典型的傳統主義與原典主義。[6]蔣年豐（1955～1996）是台灣精彩難得

1 見蔣年豐，〈品鑒人格氣象的解釋學〉，《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》（台北：桂冠圖書股份有限公司，2000 年），頁 1-23。

2 在此必須感謝國立清華大學中文系楊儒賓教授的寄贈。

3 見蔣年豐，〈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〉與〈馬浮經學思想的解釋學基礎〉兩文，收入《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，頁 203-248。

4 馬浮，字一浮。龔鵬程，〈章馬合論——馬一浮、章太炎兩先生所論國學之比較〉：「馬一浮深於西學，因此他說經特別重視分析性，邏輯感很強，可是他並不強調這是西學，只說是參考佛學而來的。……仍可看出與西方哲學的關係」。該文收入吳光主編，《馬一浮研究》（上海：上海古籍出版社，2008 年），頁 22。

5 鄧新文：「馬一浮講論儒學完全以純正的經學方式表達，絲毫也不迎合以西學解釋儒家傳統的時代潮流」。見鄧新文，《馬一浮六藝一心論研究》（上海：上海古籍出版社，2008 年），頁 54。

6 羅義俊，〈從習氣中解放出來——馬一浮儒學的系統性格及其旨要〉一文視馬浮為

臺灣大學學術期刊資料庫

的哲學研究者，專研儒家思想與歐美近代哲學，試圖融貫中西，自建體系，使儒家思想能以一個新的姿態面對當代各種知識論述與社會課題挑戰，並嘗試從西方「契約論傳統」中開出「法政主體」，以充實儒家外王思想的空缺，向來關心台灣現實的政治問題，成爲第一個加入民進黨的大學教授，循此積極之革新路線者卻對傳統色彩濃厚的馬浮情有獨鍾，不免令人心生好奇。此雖爲諸多因緣聚合使然，但筆者認爲蔣氏中文系的背景與其老師張亨的引導對於兩者的連結當是不容忽視的原因，[7]而其關鍵即在「仁心詩興」的進路上。是以本文乃從兩者於「仁心詩興」的論述基礎上著眼，進而先綜觀其同源異軌的發展脈絡，其次以「從倫理學異同到詮釋學異同」作爲標舉蔣年豐迥異於以往之探索馬浮者的論述向度，隨即依形體覺、語言覺、從詩興到史興及與西方解釋學的對話……等諸多面向，展開蔣氏如何以解釋學轉化馬浮經學思想的考察，最後以「從內聖到外王的轉向」突顯兩位人文學者的分道揚鑣，期能藉此一窺其間的承轉與因革。[8]

二、從仁心詩興出發所形成的不同回響

蔣年豐於〈從「興」的觀點論孟子的詩教思想〉一文篇首即提出孟子何以長於詩教的問題，他認爲光從章學誠所謂「孟子善於運用比興與諷諭」的角度

「典型的傳統主義與原典主義」，收入吳光主編，《馬一浮研究》，頁 52；林安梧亦云：「他仍然有傳統學者託古改制、以古證今、以古諷今的習慣」、「因為馬一浮的學術思想不管在表達方式及思想內涵及其面對的問題和進路都是極為傳統的」，見林安梧，《現代儒學論衡》（臺北：業強出版社，1987 年），頁 77、頁 76。

7 陳榮灼、張展源，《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》之導論中提到：「蔣教授以第一志願考取台大中文系」、「他也深受台大中文系張亨教授的影響」，頁 7。蔣年豐自云：「依馬一浮與張亨兩位先生的見解，孔子是就著興將詩教與仁教扣在一起的」、「一如前面馬一浮與張亨兩位先生所論述的」，分別見蔣年豐，〈從「興」的觀點論孟子的詩教思想〉，《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，頁 180 與 182。很明顯的，蔣氏在此都是並提馬、張二者來論述的。且張亨曾受教於戴君仁，而戴君仁為馬浮的弟子，可見其間亦有師承關係，此點補充意見感謝「第四屆人文典範的探尋學術研討會」中特約討論者臺灣大學中文系蔡振豐教授的提醒。

8 由於本文必須扣合「從馬浮到蔣年豐」的論述主軸，並著眼在其間的承轉因革，因此對於兩家個別的學術觀點，難免有割裂或簡略之處。

臺灣大學學術期刊資料庫

來探入是不夠的，必須深入到詩的內在精神基礎，[9]於是他援引張亨在〈《論語》論詩〉中對感發志意之興與覺之仁的闡發，[10]繼而依張亨所徵引馬浮合會「詩興」與「仁心」的一段話，以作爲開展其論述的起點：

> 人心若無私係，直是活鱍鱍地，撥著便轉，觸著便行，所謂「感而遂通」，纔聞彼，即曉此，何等俊快，此便是興。若一有私係，便如隔十重障，聽人言語，木木然不能曉了，只是心地昧略，決不會興起，雖聖人亦無如之何。須是如迷忽覺，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。[11]

馬浮此段以心之感通釋興、以詩興之教釋仁心之顯的提點語，當是承自宋儒程顥之語而來，[12]兩者可以相互發明，因爲它們都能深刻又傳神地將仁的當下感體現出來，即「天理—仁心—詩興」一貫而下，主體自覺，當下承擔，無所隱遁，何等痛快！此段文獻經由張亨的引介，遂成爲蔣氏立基於馬浮之經學思想以發展其「興的精神現象學」及「經學解釋學」的重要論據。[13]其實馬浮這一

9 見蔣年豐，〈從「興」的觀點論孟子的詩教思想〉，《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，頁 177-202。

10 見張亨，《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1997 年），頁 84-91。

11 張亨，《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》，頁 90。與蔣年豐，《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，頁 179-180。馬浮，《復性書院講錄・第一卷》（台北：廣文書局，1964 年），頁 13。本文所引之馬浮文獻則是依據馬一浮著、盧萬里校點，《馬一浮集》（杭州：浙江古籍出版社，1996 年），第一冊，頁 161。文字無異，僅標點略有出入。

12 程明道：「醫書言手足痿痺為不仁，此言最善名狀。仁者，以天地萬物為一體，莫非己也。認得為己，何所不至？若不有諸己，自不與己相干。如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己」、「雞雛可以觀仁，滿腔都是生意，滿腔都是惻隱，斯可與識仁，可與言《詩》矣」。見宋・二程著，〈河南程氏遺書〉卷第二，收入《二程集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983 年），頁 15。

13 馬浮此段以興釋仁的文獻，蔣氏在多篇文章中援引參用，如〈從「興」的精神現象論《春秋》經傳的解釋學基礎〉、〈孟學思想「興的精神現象學」之下的解釋學側面〉、〈從「興」的觀點論孟子的詩教思想〉、〈馬浮經學思想的解釋學基礎〉，以上諸篇分別見《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，頁 130、頁 204-205、頁 179-180、頁 240。

臺灣大學學術期刊資料庫

段「仁心詩興」的文獻，正是孔門詩教之旨，這種仁的存有論乃儒家的共同傳統，宋明理學家亦多有發揮，相較起來，馬浮只是較圓熟地將之說出而已。[14]惟蔣氏的用意尚不僅於此，如同他嘗試將「中國觀聖賢氣象」這一門學問從宋儒上推至孔孟一般，馬浮的成就絕非僅是追隨程朱與陸王的腳步而已，透過經學的血脈探源至先秦儒家詩性智慧的原始心靈，[15]才是馬浮所以能深受蔣氏肯認的關鍵所在。

興的基本含義爲「起」，[16]在詩學傳統中則是「起情曰興」，[17]在此脈絡下，興指涉一種生動的情感狀態，是詩之所以爲詩的本質特徵，「仁心詩興」的揭示正說明孔子希望將原來的道德倫理規則還原到真情實感的基礎上，它是自自然然地、活活潑潑地，無外力制約，亦不容僞裝造作，仁心一旦打開，便能貫古串今，天理流行，馬浮將《論語》中的仁教與詩教扣合起來，成爲一種感通之教。馬、張、蔣三位學者在強調「詩可以興」及對於儒門仁教與詩教的基本體認上自有其一致性，[18]然三者遭逢的時代背景與學術問題有別，因此亦各顯殊趣：馬浮身處東西文化興替之際，由於當時普遍存在著反孔廢經的風氣，因此他十分強調六藝乃聖賢血脈，爲人心之根本，故反對以《詩》爲多聞之學，必須一探詩教之究竟，[19]正本清源，進而以本賅末，試圖以儒學之六藝來統攝

14 蔣年豐，〈孟學思想「興的精神現象學」之下的解釋學側面〉，《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，頁 205。

15 此一探本尋源的路數若相較於葉舒憲參照中西比較文化的視域，從神話學與人類學的角度，透過孔子「詩可以興」的考察來彰顯原始心靈的詩性智慧與體驗境界，實有異曲同功之妙，然兩者的關注仍是有所區別的，大體而言，前者側重在仁心與詩興的連結上，後者轉向類比思維的符號性思考。見葉舒憲，《詩經的文化闡釋》第六章〈詩可以興——神話思維與詩國文化〉（西安：陝西人民出版社，2005 年），頁 392-438。

16 《爾雅．釋言》釋興為起也。見《爾雅注疏》（十三經注疏本）（臺北：藝文印書館，1989 年），頁 37。彭鋒通過對甲骨文中興字的考釋，突顯了上舉、盤遊、呼聲與節奏這樣四個要素和這四個要素組合而成的生命律動。見彭鋒，《詩可以興：古代宗教、倫理、哲學與藝術的美學闡釋》（合肥：安徽教育出版社，2003 年），頁 52-67。

17 劉勰，《文心雕龍．比興》云：「興者，起也」、「起情，故興體以立」。見南朝梁．劉勰著、詹鍥義證，《文心雕龍義證》（上海：上海古籍出版社，1989 年），頁 1337。

18 本文的重點雖在馬浮與蔣年豐，然在詩興仁心的議題上，張亨的引介實扮演一關鍵的角色，就此議題而言，他也自有關懷與論述，是以在此每並立三者以論述之。

19 馬浮：「《詩》是聲教之大用，以語言三昧顯同體大悲。聖人說《詩》教時，一切

臺灣大學學術期刊資料庫

與會通其他學術；[20]張亨則將《論語．陽貨》的孔子論詩一章依由淺而深、由外而內的順序，從「多識於鳥獸草木之名」起論至最深層的「可以興」，除援引馬氏「仁心詩興」的文獻來加以詮釋之外，並參照當代美學家的視域，以致力於會通道德意識與美感經驗，乃至志與情的問題，強調在興的活動中，情跟志是合而爲一的，同時是道德活動，也是情感活動，[21]可謂倫理學與美學的連結。若相較於馬浮完全以純正的經學方式表達，張亨在參照西方視域的作法上或有不同，但在對治近人因知識之分門別類及反傳統的時代意識而造成對《論語》論詩的誤解上，[22]則與馬浮的用心無異。

張亨承展馬浮「仁心詩興」的進路，不僅呈顯於〈《論語》論詩〉一文中，其連結文學與思想的作法，~~不~~也表現在所集結《思文之際論集》的書冊名目上，末篇〈《論語》中的一首詩〉談及詩與思的共同要素與近鄰關係，揭示其美善合一的圓融之境，援引朱注、參酌西解，無不是爲了具現這種仁心詩興的傳統，並契接當代倫理生活審美化的議題，最後告訴我們百轉千迴的理解支援，終不若回到孔子「吾與點也！」的喟然贊歎，這才是最直接與最深切的詮釋，[23]然迂迴是必要的，在詮釋學[24]的洗禮下，張亨將副標定爲「儒道思想的現代詮釋」，

法界皆入於《詩》，自然是實智。來問誤以《詩》為多聞之學，只據『多識於鳥獸草木之名』一語斷之，乃與上所引一串語無涉矣」。見馬一浮著、盧萬里校點，《馬一浮集．第一冊》，頁 586。

20 馬浮：「六藝之道，條理粲然。聖人之知行在是；天下之事理盡是；萬物之聚散，一心之體用，悉具於是」、「全部人類之心靈，其所表現者不能離乎六藝也；全部人類之生活，其所演變者不能外乎六藝也」。分別見馬一浮著、盧萬里校點，《馬一浮集．第一冊》，頁 151、頁 22。

21 見張亨，《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》，頁 66-100。

22 張亨在商榷郭紹虞的見解時提到：「這種深藏的成見固然跟個人的文學觀念有關，其實更基於近人反傳統的時代意識」；認為若要重新認識孔子論詩之意見，「將不把它們看作孤立的文學知識，而從原書思想整體性的脈絡中去探討它們的意義」。分別見張亨，《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》，頁 68、頁 69-70。馬浮云：「分科者，一器一官之事，故為局」，又云：「古人論學主通，今人論學貴別……知此則知今之所謂專家者，得之於別而不免失之於通，殆未足以盡學問之能事。雖然，分河飲水，不無封執之私，互入交參，乃見道體之妙……小智、自私，乃存畛域，自智者觀之，等同一味，豈有以異乎哉」。分別見馬一浮著、盧萬里校點，《馬一浮集．第一冊》頁 155、頁 60。

23 見張亨，《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》，頁 469-495。

24 關於 Hermeneutics 一詞的中文譯名，向來頗有爭議，蔣年豐著作中把 Hermeneutics 翻譯為「解釋學」，近年來台灣學界則習於使用「詮釋學」，是以本文中出現的「解

臺灣大學學術期刊資料庫

指出「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」，[25]不惟是謙辭，乃是自覺地正視其置身於現代人的存在情境下所進行之詮釋的限制性與個殊性使然，而他援引馬浮有關仁心詩興的關鍵文獻作爲其掌握《論語》論詩的論據，又參照西方觀點的視域以經營出援今以論古之開闊格局的學術進路，都在蔣氏後續的研究中發揮得淋漓盡致，成效斐然。可以說蔣年豐一則藉此轉進馬浮獨特的經學思想，探索他何以能入乎宋明理學，而又能循之上溯，追索開端，以彰顯先秦儒家原始心靈的成就；二則從《論語》詩教向孟學詩教、《春秋》經傳一路擴散出去，透過「興」的進路呼應當代「現象學—解釋學」的課題，從而寓舊納新，爲傳統經學開創出「興的精神現象學」之解釋學的側面。

馬浮在經學思想上的成就已逐漸受到大家的關注，然學界目前著眼於他「返本」之處較多，在「開新」上的措意則依舊有限，[26]筆者考察眾多當代研究者的論述，仍以爲蔣年豐對馬浮所開顯的詮釋新向度是最具挑戰性的嘗試，尤其若相較於當代新儒家的返本開新，馬浮對於西學向來被視爲保守主義的典型，認爲他欠缺積極的回應，但在蔣氏創造性的詮釋之下，反而使之發展出經學解釋學的格局，此番詮釋與轉化的工程可謂深具意義，透過仁心詩興的連結，並參照馬、蔣的相關著作，我們便能勾勒出兩位人文學者既參贊傳統又因應時代以續進不斷的用心。

三、從倫理學異同到詮釋學異同

馬浮向來被視爲宋明理學家的代言人，但就其理學思想的定位而言，仍存在著朱學與王學兩種理解的歧異，如林安梧指出馬浮「實以宋學來綜賅漢學，

釋學」與「詮釋學」乃為同義。

25 見張亨，《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋・序》，頁 3。

26 鄭大華：「馬一浮的這種既認同維護傳統，又不固守傳統的思想特質，在民國思想文化史上具有典型的代表意義」（《中國文化研究》2006 年第四期，頁 41）。許寧，〈馬一浮與現代新經學〉中商榷鄧新文、劉樂恒否認馬浮是現代新儒家的意見，而視馬浮為現代新經學，認為他的六藝觀具有一種普遍主義和世界主義的價值，力圖以內在於人類心靈的普遍價值和終極依據，消解中西文化的衝突與緊張。收入吳光主編，《馬一浮研究》，頁 267-268。以上所參引的馬浮研究文獻雖不僅以傳統視之，然其論述仍流於空泛而不夠具體。

臺灣大學學術期刊資料庫

又以朱子學調適上遂來批駁陸王之學」、[27]「是以朱子爲宗，並想以此來收攝陸王」、「他採取的不是一『縱貫創生』的立場，而是一『橫攝歸縱』的立場。他強調的是『性與天道，豈有二哉』，並不是『此心即是天』。這較接近於“理學』的立場，而不近於『心學』的立場」；[28]楊儒賓卻以爲「馬浮的六藝論事實上是心學的一種變形。……在實質內容上，與它最接近的則是王陽明的經學理論」、「馬浮思想當歸宗於陸王，而不是結穴於程朱」、「馬浮的儒學事實上是以理學爲宗，而他在理學家中雖兼容並蓄，於朱子時致敬意，但規模其實較切近王學」……等。[29]依此可見，由於馬浮兼融並蓄的思想性格使它足以涵容更多的詮釋面向，加以當代學者對於朱學與王學依舊有不同的理解判定，因此不論視爲朱學或王學，兩派的說法都各有論據，其判教或多或少亦有助於馬浮思想的掌握，然筆者認爲若著眼於此，這場爭議仍會如同鵝湖之會般繼續各持己見而不斷的延燒下去，除非在關注的視角上能有一轉向。

其實馬浮自云：「儒家既分漢、宋，又分朱、陸，至於近時，則又成東方文化與西方文化之爭，玄學與科學之爭、唯心與唯物之爭，萬派千差，莫可究詰，皆局而不通之過也」、「義理之學，最忌講宗派、立門戶。所謂同人於宗，吝道也。先儒臨機施設，皆是對治時人病痛，不可執藥成病。程朱陸王，並皆見性，並爲百世之師，不當取此舍彼。但其教人之法，亦有不同。此須善會，實下功夫。若能見地透澈，自然無疑矣」、「一旦豁然，自與程朱陸王把手共行，當何門戶異同之有哉？」、「朱子之意是涵養與察識並重，但須從涵養中察識。故朱陸同異，此是綱領。然朱子重涵養非輕察識，陸子重察識亦非輕涵養」，[30]可見馬氏主張論學亦當跳脫門戶之見，知其殊途同歸，目前在學界尤不乏以會通兩端的方式來論述馬浮者，所謂：「非程朱非陸王，亦程朱亦陸王」、[31]「其格物窮理，解釋經典講學立教，一本程、朱，而其返本心性，祛習復性接近陸、王之守約」[32]……等，可見即使立足於折衷會通，仍無法全然超邁於

27 見林安梧，〈馬一浮心性論初探〉，《現代儒學論衡》，頁 77。

28 見林安梧，〈馬浮經學的本體詮釋學〉，《杭州師範大學學報（社會科學版）》2009 年第 2 期（2009 年 3 月），頁 5、頁 2。

29 楊儒賓，〈馬浮「六藝統於一心」思想析論〉，《鵝湖學誌》第 12 期（1994 年 6 月），頁 33、34、42。劉又銘亦主張馬氏的學術思想乃以陸王為歸宿，見劉又銘，《馬浮研究》（臺北：政治大學中國文學研究所碩士論文，1984 年）。

30 引自馬一浮著、盧萬里校點，《馬一浮集》，第三冊，頁 178。第一冊，頁 132。

31 郭齊勇，〈馬一浮的人格境界與哲理詩〉，《中國文化》第 9 期（1994 年 2 月），頁 154-161。

32 賀麟，《當代中國哲學》（臺北：臺灣時代書局，1974 年），第一章，頁 12。

臺灣大學學術期刊資料庫

程朱陸王的樊籬之外。

就蔣年豐的作法而言，他先依戴君仁「現代之朱子」的說法進一步了解馬浮即循著朱子式寓理學於經學的進路，探入先秦經學的思想底蘊；次就徐復觀「近陽明而不近朱子」的見解，指出朱子格物窮理的哲學進路所形成重分殊過於理一的方法，正是造成他意境無法圓融的緣故，相較起來，馬浮依華嚴圓教所開顯意境圓融的心性之學，遂使他更近於陽明。[33]蔣氏依據這兩種意見的反覆推敲，主張馬浮在經學解釋上選取朱子的作法，但也充分表現陽明意境圓融的理學思想，即注意到朱熹與陽明在解經方法上的差別，如同馬浮認爲程朱與陸王皆能見性，僅是教人之法有別，由是得以充分彰顯馬浮交融陽明心學之義理與朱子經學之風範的苦心，可見蔣氏的用意不惟在調停折衷，而是試圖將傳統定調「朱陸異同」所形成的「倫理學異同」轉向「詮釋學異同」，[34]依詮釋學的進路以避免掉入朱學與王學之爭論的窠臼，可謂另闢蹊徑。

蔣氏又進一步指出馬浮的經學解釋學，乃是儒學由一源而二分爲經學與理學兩宗，此兩宗又匯流爲一體的思想脈動之下形塑出來的特有學術風格，[35]若循余英時依「道問學」與「尊德性」之間觭輕觭重的理解視角，[36]我們仍可以定位兼重經學與理學之馬浮比較接近「道問學」的朱學，但蔣氏不持此進路，亦有別於清儒取證於經書的考證方式，而強調馬浮乃將壁壘分明之漢學的經學傳統與宋學的理學思想會歸爲一，表現出「入乎宋明儒學，而又能循之上溯，以彰顯儒家的原始心靈」的理解向度，[37]這種不依傍後來的分流系統而向上探

33 見蔣年豐，〈馬浮經學思想的解釋學基礎〉，收入《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，頁 227-248。

34 林維杰有云：「蔣年豐在處理馬一浮經學思想時，曾提出馬一浮調停與綜和朱子、陽明理學中的詮釋學成分（朱子經學、陽明義理），這種朱子、陽明的討論，乃是『朱陸異同』的翻版，但蔣年豐將此異同延伸到詮釋學，可視為與傳統之『倫理學異同』有所區別的『詮釋學異同』」。見〈象徵與譬喻：儒學詮釋的兩條進路〉，收入林維杰主編，《文本詮釋與社會實踐：蔣年豐教授逝世十週年紀念論文集》（臺北：臺灣學生書局，2008 年），頁 483-484。

35 見蔣年豐，〈馬浮經學思想的解釋學基礎〉，收入《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，頁 231。

36 如余英時即依尊德性與道問學的關係進路，結合智識與反智識的考察視域，認為宋明理學與清代思想之間存在著延續性的發展關係，見〈從宋明儒學的發展論清代思想史——宋明儒學中智識主義的傳統〉、〈清代思想史的一個新解釋〉二文，收入《歷史與思想》（臺北：聯經出版事業公司，1985 年），頁 87-156。

37 蔣年豐，〈孟學思想「興的精神現象學」之下的解釋學側面〉云：「他（馬浮）的

臺灣人學學術期刊資料庫

源的作法，非僅是古籍的回歸，而是精神原鄉之本源世界的探索。所謂：「六藝之道，散在《論語》」、「……《論語》大義，無往而非六藝之要」、「六藝皆孔氏之遺書，七十子後學所傳。欲明其微言大義，當先求之《論語》，以其皆孔門問答之詞也。據《論語》以說六藝，庶幾能得其旨」。[38]詩教重在興起仁心，自是六藝之教的樞機所在，有此體認，馬浮遂結合《論語》中師生答問仁之旨趣，來進一步闡發孔門詩教的精神，[39]又標舉《論語》來統攝詩教、書教、禮樂教、易教以及春秋教，視《論語》之詩教爲群經義理的原始根基，而主張足以繼《論語》詩教者，乃在《孟子》，所謂：「孟子教人，處處使人感動奮發，此即《詩》教也」，[40]準此不難發現，蔣氏以「品鑒人格氣象」這門特殊的學問作爲開端，即承此「興於詩」的詩論探向《論語》的隱喻語言本身及《詩經》的比興傳統，以揭示孔子之品鑒人格氣象與《詩經》之比興表現的關聯，進而將品鑒人格氣象之學歸宗於先秦孔孟，翻轉牟宗三「先秦—魏晉

儒學心靈能融通宋明理學，但渾厚處卻又上承先秦儒家的心靈，洵為一代大儒也」、又云：「馬浮……超越了宋明儒者的見識，而啟發我們對先秦儒家的原始智慧投以新的眼光與新的詮釋」；在〈馬浮經學思想的解釋學基礎〉云：「儘管在理學思想上，朱子、陽明皆為大宗，為馬浮所不及，但在經學上，由於他能彰顯先秦儒家的原始心靈，其成就乃在朱子、陽明之上」。引自蔣年豐，《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，頁 212-213、頁 205、頁 244-245。

38 見馬一浮著、盧萬里校點，《馬一浮集》，第一冊，頁 159、頁 137。

39 馬浮：「學者第一事便要識仁，故孔門問『仁』者最多。孔子一一隨機而答，咸具四種悉檀，此是《詩》教妙義。如樊遲問仁，子曰『愛人』；問知，子曰『知人』：世界悉檀也。答子貢曰『己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已』，為人悉檀也。答司馬牛曰『仁者，其言也訒』，答樊遲曰『仁者先難而後獲』，對治悉檀也。答顏淵曰『一日克己復禮，天下歸仁焉』，第一義悉檀也。其實前三不離後一，聖人元無二語，徹上徹下，徹始徹終，只是一貫，皆是第一義也。顏淵直下承當，便請問其目，孔子拈出『視聽言動』一於禮，說仁之親切，無過於此。顏淵一力擔荷，此是孔門問仁第一等公案，於此透脫，斯可以盡性矣。仲弓問仁，孔子告以『敬恕』。仲弓亦一力擔荷，此皆是興之榜樣。不如此，不足以為興也。又如曾子聞『一貫』之言，直應曰『唯』，及門人問，則告之曰：『夫子之道，忠恕而已矣。』此是自解作活計，如此方是『興於《詩》』，以其感而遂通，全不滯在言語邊，而真能得其旨也。子曰：『苟志於仁矣，無惡也。』又曰：『唯仁者能好人，能惡人。』『吾未見好仁者，惡不仁者。好仁者，無以尚之；惡不仁者，其為仁矣，不使不仁者加諸其身。』自非見得端的，好惡安能如是之切。此皆《詩》教之義也」。馬一浮著、盧萬里校點，《馬一浮集》，第一冊，頁 161-162。

40 見馬一浮著、盧萬里校點，《馬一浮集》，第一冊，頁 289。

臺灣大學學術期刊資料庫

—宋明」之人學的發展脈絡，由是〈品鑒人格氣象的解釋學〉一文遂成爲他援引西方解釋學重新開發中國經學精神的先聲，[41]而所以能會歸於仁心詩興的傳統，正是得力於馬浮經學思想對先秦儒家之詩教的重視。

根據前引以詩興釋仁心、以仁心釋詩興的論述文獻可知，馬浮將六藝統攝於一心，又以六藝來統攝一切中西學術，當是民國以來，反儒與宗西的思潮下，他試圖對治時人病痛以接續聖賢血脈，認爲中學不僅可以統攝西學，進而標舉中國文化亦能成爲世界未來發展的出路使然，[42]由於他對於儒家傳統，不受限於門戶之見，又能折衷宋漢，使經學與理學兩不偏廢，和會朱王，以跳開歷史的糾葛，並展現出「尊德性而道學問，極高明而道中庸」的格局，[43]遂能成爲當代統攝中國傳統文化的重要人文典範，馬浮有云：

> 所以說天下萬事萬物，不能外於六藝，六藝之道，不能外於自心。黃梨洲有一句話說得最好，曰：「盈天地間皆心也。」由吾之說，亦可曰：「盈天地間皆六藝也。」[44]

馬浮一則肯認黃宗羲「盈天地間皆心也」的說法，以呼應其「六藝統攝於一心」的主張，又進一步提出「盈天地間皆六藝也」的意見，所謂「天下之事莫非六藝之文……天下萬事萬物之粲然並陳者，莫非文也」，以表彰六藝即是存有的安宅，我們若結合這兩個面向以觀，便可以清楚地看出此乃爲馬浮「六藝統攝於一心」、「一心即在六藝中開顯」、即體即用之思想的體現。[45]然蔣氏身處於語言學轉向的時代思潮，故特能突顯馬浮立基於詩教即是仁教的體認下，又

41 可參吳冠宏，〈人物品鑒之新向度的探索——從蔣年豐〈品鑒人格氣象之解釋學〉一文談起〉，《成大中文學報》第 27 期（2009 年 12 月），頁 1-36。

42 馬浮：「故今日欲弘六藝之道，並不是狹義的保存國粹，單獨的發揮自己民族精神而止，是要使此種文化普遍的及於全人類，革新全人類習氣上之流失，而復其本然之善，全其性德之真，方是成己成物，盡己之性，盡人之性，方是聖人之盛德大業」。馬一浮著、盧萬里校點，《馬一浮集》，第一冊，頁 23。

43 楊儒賓，〈馬浮「六藝統於一心」思想析論〉：「馬浮所以攝四書於六藝，最大的原因應當就是：兩者旨趣上固然毫無差別，但六藝比起四書，文化樣式更為豐富，生活形式更為突顯，就『理事無礙』的要求來講，這樣的經典恰好是『尊德性而道問學，極高明而道中庸』的具體展現，也是圓教才能體現出的風格」。見《鵝湖學誌》第 12 期，頁 45。

44 見馬一浮著、盧萬里校點，《馬一浮集集》，第一冊，頁 55。

45 馬浮：「有六經之跡，有六經之本。六經之本是心性，六經之跡是文字，然六經文字亦全是心性的流露，不是臆造出來的」，馬一浮著、盧萬里校點，《馬一浮集》，第三冊，頁 1158。

臺灣大學學術期刊資料庫

十分強調詩教的重要性，即不再僅依形上學的進路側重在仁之存有論，而能關注於展示仁之存有論的詩教語言上，故蔣氏有云：

> 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。宋明儒者很能辨析道心、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[46]。

蔣氏嘗試透過解釋學的視角來重新理解孟子的詩教，以突顯詩書心的文教意識來彌補過分側重於道心、性情心之道德意識的不足，依此可以發現基於西方思想界存在著取消或解構形上學的趨勢，使蔣年豐不得不反省學界依道德形上學定位孟子思想的限制，由是使他意識到詮釋《孟子》必須轉至「道德性情的現象學」與「強調人之有限存在所涵具的語文性的解釋學」兩個面向上以擴充道德形上學的內涵，進而賦予《孟子》更多當代的風貌。[47]可見正是馬氏立足於宋明理學，又能融經學與理學於一爐的學問向度，從仁心詩興出發，以詩教統攝六藝，涵容天地萬物，使蔣氏得以有此轉化，來有效回應當代形上學式微而側重在現象學與詮釋學的思想趨勢，繼而發揮馬氏在儒學當代化的解釋學脈絡中所能扮演的角色。

四、從馬浮的經學思想到蔣年豐的經學解釋學

有別於其他載道貶文的理學家，馬浮是我國爲數極少之哲人而兼詩人的詩哲型學者，[48]程千帆有云：

> 自宋以來，治心性之學者多不工文詞，或者至詆為玩物喪志，故朱晦庵外，詩或存矣，然不足傳也。先生自幼能文，長而學道，獨以為溫柔敦厚之教，流連哀思之作，固與心性之學相通而不相悖。[49]

---

46 見〈孟學思想「興的精神現象學」之下的解釋學側面〉，收入《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，頁 220。

47 見〈孟學思想「興的精神現象學」之下的解釋學側面〉，收入《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，頁 203-204、頁 217-220。

48 程千帆，〈讀蠲戲齋詩雜記〉，收入畢養賽主編，《中國當代理學大師馬一浮》（上海：上海人民出版社，1992 年），頁 70。

49 同前註，頁 69。

臺灣大學學術期刊資料庫

馬浮兼有醇厚的儒家思想與精微的詩歌藝術，這種道藝無間的生命形象使他以詩教證成仁教的經學思想，得以展現出更爲飽滿的實踐性格，尤其在仁心詩興的體證上，不僅訴說著寫詩與讀詩的感發奮起，更以詩人之感通取代文以載道進而重振儒家詩教主仁的傳統，乃至六藝足以修齊治平的文化想像，因爲專研六藝、契心儒學正是他淬煉全幅人格與安身立命之所在。

相較起來，蔣氏雖能會心於馬浮這種返本立根的人文情懷，但他更期待從馬浮的詩教中讀出與當代哲學思想的對話，筆者認爲在蔣氏這種重新發現的學術轉化工程中，當以「語文覺」與「形體覺」這兩個面向最值得注意[50]，形體哲學與語言哲學都是當代西方重要的學術思潮，蔣氏經此洗禮，每能重新關照中國哲學而開啓不同的理解視域[51]，在此所謂的「覺」，乃是指「仁心詩興」，詩側重在語言覺而言，氣既是形體覺，也是語言覺。蔣氏認爲馬浮論詩教有三個論點值得關注：

（1） 孟子尤長於《詩》《書》，故其發明心要，語最親切，令人易於省發。深於《詩》者，方見孟子之言，《詩》教之言也。

（2） 六藝之教，莫先於《詩》。於此感發興起，乃可識仁。故曰：「興於詩。」又曰：「詩可以興。」「詩者，志之所之也，在心為志，發言為詩。」故一切言教皆攝於《詩》。

（3） 聖人始教，以《詩》為先。《詩》以感為體，令人感發興起，必假言說，故一切言語之足以感人者皆詩也。[52]

蔣年豐即依據馬浮論詩教的三個論點，開展其「形上學—現象學—解釋學」的

50 兩詞皆為蔣年豐之用語，所謂「如果說，志是心靈，氣是『形體覺』，詩是『語文覺』，則孟學式的心靈必然同時表彰為形體覺與語文覺」。見〈孟學思想「興的精神現象學」之下的解釋學側面〉，收入《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，頁 211。

51 蔣年豐參酌梅露龐蒂：「心具形體，形體具心，其間有交錯」之「身體哲學」，在〈體現與物化〉一文特別重視明儒的羅近溪，視之為體現的存有論，收入《與西洋哲學對話》（台北：桂冠圖書股份有限公司，2005 年），頁 213-232。在〈荀子「隆禮義而殺詩書」涵義之重探〉一文亦從「形體哲學」的角度探索荀子「克明克類」的思想，收入《海洋儒學與法政主體》（台北：桂冠圖書股份有限公司，2005 年），頁 217-239。語言哲學的部分，蔣年豐在〈維科斯坦與存有的安宅〉一文中多所發揮，收入《文本與實踐（二）：西方解釋學觀點》（台北：桂冠圖書股份有限公司，2000 年），頁 93-211。〈「原始語言」與儒家的文學觀〉一文亦運用海德格的原始語言之觀念反省儒家傳統的文學思想，收入《與西洋哲學對話》（台北：桂冠圖書股份有限公司，2005 年），頁 147-161。

52 引自馬一浮著、盧萬里校點，《馬一浮集》，第一冊，頁 287、頁 268-269、頁 161。

臺灣大學學術期刊資料庫

詮釋進路。首先蔣年豐注意到馬浮爲了突顯孔子在詩教上的特殊地位，「論說詩教竟然根據《禮記》的〈孔子閒居〉一章，這種進路在歷代註釋中可謂絕無僅有」，[53]因此他花了不少篇幅論述馬浮在〈詩教緒論〉中對《禮記‧孔子閒居》之「五至」、「三無」、「五起」等重要觀念所進行的闡釋，〈孔子閒居〉的「五至」爲「志、詩、禮、樂、哀」的輾轉引生，馬氏又據此「五至」談及「六藝之所由興」，以爲「五至」始於「志」，而「詩言志 」，故「六藝莫先於詩」，所謂：「《詩》之所至，《書》亦至焉；《書》之所至，《禮》亦至焉；《禮》之所至，《樂》亦至焉；《樂》之所至，《易》亦至焉；《易》之所至，《春秋》亦至焉」，[54]視興之五種次第的「五起」，爲仁心感發興起而有的五種境界，所謂：「歷五起而後極乎興，此《詩》教之實義也」，[55]都成爲以仁心詩興的精神貫徹孔門之仁教與詩教的體現。

在孟子的心性論與詩教上，蔣氏依馬浮詩教的線索，使孟子之性善論可以透過「興於詩」之奮發興起的精神現象來掌握，又依據馬浮：「『公孫丑問不動心』一章，其辨氣志實與此篇之旨相發」的說法，[56]將〈孔子閒居〉會通於《孟子》的「志氣合一」乃至「養氣知言說」，提出「志意—形氣—軀體」作爲「興」運作的結構基礎，進而點出浩然之氣正是詩教之興的動力，在浩氣盎然之下，「心」與「言」都有氣的紋跡，不論就欣賞或創作而言，皆爲參贊形氣與言辭之志意興發的活動歷程，由是蔣氏遂得以據馬浮依孟學的詩教勾勒出儒家立基於仁之存有論的「興的精神現象學」，並進一步開展爲經學解釋學，而所謂「心性之學，義理之宗，實爲讀書之要」即成爲馬浮道德實踐之經學解釋學的重要表徵。[57]

蔣年豐指出馬浮的六藝一心論與六藝交融論乃受華嚴宗圓教觀念的影響使

53 見〈孟學思想「興的精神現象學」之下的解釋學側面〉，收入《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，頁 206。馬浮亦云：「孔子閒居一篇尤《詩》之大義所在」，見馬一浮著、盧萬里校點，《馬一浮集》，第一冊，頁 270。然明清之際的覺浪道盛和方以智都曾提過「五至」之說，依此可知以〈仲尼閒居〉來談詩教應該有更久遠的傳統，此點補充意見感謝東華大學中文系謝明陽教授的提醒。

54 馬一浮著、盧萬里校點，《馬一浮集》，第一冊，頁 278。

55 馬一浮著、盧萬里校點，《馬一浮集》，第一冊，頁 286。

56 馬一浮著、盧萬里校點，《馬一浮集》，第一冊，頁 287。

57 蔣年豐云：「以下馬浮的歸結語最能切中這種特殊格的經學解釋學——『心性之學，義理之宗，實為讀書之要』。」見〈馬浮經學思想的解釋學基礎〉，收入《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，頁 231-232。

臺灣大學學術期刊資料庫

然，[58]故其仁心詩興的進路，不僅具有一心總該萬有的哲學基礎，而且在一入一切、一切入一的圓教架構下，經典之間又可以互相涵攝、彼此證成，遂能相應於於解釋學中以生命爲哲學基礎，及透過部分與整體之關係所形成的詮釋方法，依此對照之視域，似更能彰顯馬浮經學思想中所蘊蓄的解釋學內涵。從仁心詩興出發，進而彌漫到六藝的語言之中，使六藝的道理相互融通，成爲六藝的解釋學。 有別於以往視語言爲一種工具性的思考，在當代語言哲學的視域下，世界即是語言，語言即是世界，這種「道」的當下具現所開顯的存在真相，使人感受到深不可測之存在根源而起的興發，正是浸潤涵泳於聖賢人格氣象與傳統文化經典所體現出來的藝術境界與道德世界。解釋學強調語文的首出性，重視事物被述說的方式，認爲詩興的具體表現即是詩的語言，可以道出存有的真實，蔣年豐發現馬浮的論述中也表現出這種姿態：

> 《孔子閒居》曰：「天有四時，春秋冬夏，風雨霜露，無非教也；地載神氣，神氣風霆，風霆流形，庶物露生，無非教也。」觀象，觀變，觀物，觀生，觀心，皆讀書也。六合之內，便是一部大書。[59]

馬浮依〈孔子閒居〉詩教無所不在的論述，發揮爲所有的觀照皆是讀書，遂將六合之內，視爲一部大書，因爲任何事物都含氣，有氣便有語文性，便可理解觀照，蔣年豐即順此話語的線索，進一步將馬浮的六藝解釋學，推擴至無所不在的瀰天漫地，達臻存有論化語言的層次。在此他又透過張亨在〈先秦思想中兩種語言的省察〉一文中對孔子在語言哲學上對「靜默」的關注[60]，將孟學詩教之仁心詩興的語文性，不論動靜都能全幅度地展開，進而使詩情盎然的感發興起可以通貫於人的形氣與言辭、社會體制、禮樂文化乃至於天道天命之旨。

蔣氏進行詩化語言的考察，推溯至《詩經》而結穴於孔孟，並掌握經學傳統中血脈相承、興發人心的表述，以樹立孔孟在經學義理規模與儒家仁教精神上的關鍵角色，乃得力於馬浮思想的啓發，進而成爲他反省中國經學思想以作爲其解釋學的基礎。若相較於唐、牟的思想在姿態上的前瞻性，馬浮思想精純

58 見〈馬浮經學思想的解釋學基礎〉，收入《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，頁 232-234。

59 馬一浮著、盧萬里校點，《馬一浮集》，第一冊，頁 136。

60 蔣年豐：「張先生留意到孔子在語言哲學上，除『正名』之外，又特別看重『靜默』…如果荀子深化了孔子『正名』的思想，則孟子乃深化了孔子詩教的思想；而在深化當中，荀子、孟子內在化了語言，使之分別歸屬理智活動與仁心興發」，見〈孟學思想「興的精神現象學」之下的解釋學側面〉，收入《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，頁 222。

臺灣人學學術期刊資料庫

深湛，雖不循中西哲學對話的理解框架，但所受西方哲學系統之規限與制約亦相對的少，故使蔣氏可以直接從其經學思想的內涵中提煉出當代解釋學的養分。蔣氏依馬浮仁心詩興的進路出發，不僅從孟子詩教推擴至之六藝之教，另也以浩然興發爲根基，將孟子人性論與聖賢論緊密環扣，並依孟子的聖賢史觀所帶來的奮發興起，使詩教精神延伸至歷史哲學的脈絡，即以「興」的精神現象學爲解釋點，證成「詩即是史，史即是詩」的詩史觀。[61]至於《禮記》「屬辭比事，《春秋》教也」的說法，也能透過「屬辭—名號—修辭學」與「比事—心志—實踐哲學」之解釋學視域[62]及「意識型態／烏托邦」之思想[63]的照應下，將解讀《春秋》三傳所引發的奮發興起分判成三種不同的向度，所謂《左傳》建立典型在「過去」，《穀梁傳》建立典型在「內心」，《公羊傳》建立典型在「未來」，由是《春秋》經傳的解釋學活動，便於現實與理想之際、內心與體制之際，乃至「過去—現在—未來」的時間座標上，彰顯出更爲深刻豐富的「興」義來。[64]若置於史學傳統以觀，蔣氏亦標舉出：《尚書》的興是深度性的，《春秋》的興是高度性的，《史記》的興是廣度性的，即將三種史傳傳統的奮發興起作爲立體三向度之精神現象的體現。[65]依此可見，蔣氏已在馬浮仁心詩興的詩教基礎上進行更多的延展與發揮，[66]可以說他的解釋學雖立基於馬

61 蔣年豐：「以興為解釋點，則孟子的《詩》亡然後《春秋》作的論點正是詩即是史、史即是詩的『詩史觀』的最佳詮釋」。見〈從「興」的觀點論孟子的詩教思想〉，收入《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，頁 188。

62 蔣年豐：「《春秋》教重名號即是『屬辭』，重心志即是『比事』。所以，屬辭與比事即是《春秋》教依原始語言所進行的兩大課題。再依西方解釋學來立說的話，則屬辭就是修辭學的課題，而比事就是實踐哲學的課題」。見〈從「興」的精神現象論《春秋》經傳的解釋學基礎〉，收入《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，頁 129。

63 蔣年豐引用里克爾關於意識形態與烏托邦的觀念，來分判春秋三傳的角色。見〈從「興」的精神現象論《春秋》經傳的解釋學基礎〉，收入《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，頁 136-142。

64 見〈從「興」的精神現象論《春秋》經傳的解釋學基礎〉，收入《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，頁 136。

65 見〈從「興」的精神現象論《春秋》經傳的解釋學基礎〉，收入《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，頁 143。

66 審查者即指出：蔣氏援引徐復觀及卡西勒以隱喻與象徵說法釋「興」的進路可謂饒富深意，因為正是藉此感取性格與媒介作用，才能使接引過程中激起實踐者的想像力，進而興發仁心。由於本文環扣在馬浮與蔣年豐的關係上，因此未及旁涉其他線索。

臺灣人學學術期刊資料庫

浮的經學思想，但已入乎其內，又能出乎其外，而建立出自己的理論體系。

依蔣氏中西解釋學的對照系譜以觀，狄爾泰（Wilhelm Dilthey）是馬浮的參照點，因爲蔣氏看到兩者都表現出哲學基礎與解釋方法的一致性，並且皆意識到在人文學問之研究在方法上與科學的不同，[67]其實此一哲學解釋學的進路，在伽達瑪（Hans-Georg Gadamer）「所有理解都是解釋」、「互爲主體性之映照關係」、「優游涵泳之遊戲說」的主張中亦有相當適切的闡發，蔣氏依著海德格（Martin Heidegger）與伽達瑪對原始語言的洞見，指出「經典的語言文字即是儒家的『原始語言』、「文章乃是道的具體表現」、「道即具體地表現在聖賢的話語裡」，透過原始語言的揭示，經典的詮釋也正體現出一種精神的回返、性命真諦的發現。筆者認爲其間的最大差別當在伽達瑪強調存在之有限性，因此著意於前見（Vorurteil or prejudice）之必然，而有別於狄爾泰所強調之理解的「客觀性」，如是將馬浮與狄爾泰參照對看是頗爲合宜的安排。

如同陸王心學的思維模式，馬浮的思想仍有強調無限心的色彩，而蔣氏顯然是依伽達瑪的進路，從人的有限存在所涵帶的無限意義爲根基去重構解釋學的綱維，是以他在逝世之前，分別展開《有限存在的語言性》、《有限存在的心靈性》、《有限存在的體制性》三部書的撰寫，[68]依此可見，在解釋學的路上，他已從狄爾泰走向伽達瑪，不惟如此，他更進一步指出哈伯瑪斯（Jurgen Habermas）對伽達瑪的批評來照應出閱讀經典、觀聖賢人格氣象乃至觀天地萬物氣象的起興經驗與感發情境的限制，如同伽達瑪一味接受傳統與權威，對於社會體制與政治意識形態的批判不夠，[69]這樣的限制也促使蔣氏必須從中國古

67 蔣年豐：「從伽達瑪對狄爾泰的評述裡，我們看到了一點重要的解釋學訊息，那就是在狄爾泰身上我們看到了其哲學理念與解釋學的方法之一致，這一點讓我們反省到馬浮的經學思想」、「馬浮與狄爾泰的解釋學在歸趣上有所不同，前者重道德實踐，後者重人文學科知識論基礎。但不能否認的是，他們之構作解釋學在境界上有相類似之處。更值得注意的是，馬浮與狄爾泰一樣都意識到人文學問之研究方法上與科學整理有所不同」。見〈馬浮經學思想的解釋學基礎〉，收入《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，頁 229、234。

68 此根據陳榮灼、張展源合撰，〈導論〉，收入《文本與實踐（二）：西方解釋學觀點》，頁 9。

69 見〈品鑒人格氣象的解釋學〉，收入《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，頁 19。審查委員用心良苦的指出伽達瑪是從理解的可能性著眼，是所謂「理解如何可能」的問題，而哈伯瑪斯的立場則是屬於理解的「有效性」，是所謂「理解如何避免權力與意識形態而走向正確理解」的問題，是以蔣年豐如此的論斷仍有商榷反省的空間。

臺灣人學學術期刊資料庫

代經典文獻中開展出別種面貌的解釋學，並透過羅爾斯（John Rawls）之公道理論、里克爾（Paul Ricoeur）的意識型態與羅逖（Richard Rorty）之民主思想的啓示，闡發《春秋經》三傳之於禮制、意識形態以及史官傳統在社會與歷史批判上包含著極爲豐富的公道觀念，蔣氏在解釋學的連結上，從馬浮—狄爾泰的對照出發，探深於海德格，聚焦在伽達瑪，也沒有忽略哈伯瑪斯與伽達瑪的對話及里克爾的愈出轉精，這些都讓我們見識到蔣氏立足於馬浮又不爲所限而能隨時躍起、精進不已的學術力道，在在可見他以中西哲學之對話爲中國經學走出解釋學之新格局的苦心。

五、從內聖到外王的轉向

內聖外王，語出《莊子‧天下》，漢唐儒學重外王，宋明儒學重內聖，由於各重一端，遂有漢宋之爭，於是，要求事功者便攻擊心性之學爲空疏，要求內聖者則責難外王之學流於功利，成爲中國知識分子的兩難。[70]現代新儒家亦常思「儒學能否開出民主」、「內聖能否開出外王」問題，至於馬浮又是如何處理內聖與外王的關係呢？馬浮在解釋〈孔子閒居〉之「五至」時，即以內聖與外王互爲其根來加以論述：

> 前至為聖，后至為王。如志至即內聖，詩至即外王；詩至即內聖，禮至即外王；禮至即內聖，樂至即外王；樂至即內聖，哀至即外王。此以禮樂並攝于詩，則詩是內聖，禮樂是外王。又原即是體為聖，達即是用為王。更以六藝分釋，則《詩》是內聖，《書》是外王；《樂》是內聖，《禮》是外王；《易》是內聖，《春秋》是外王。[71]

依此可見，其內聖外王是體用一貫，攝用歸體而會於一心，在此脈絡下，外王無關乎政治上的權位與事功上的成績，僅爲經學之間內外互攝相成之思考下的產物，高迎剛在《馬一浮詩學思想研究》中是這樣定位馬浮的：

> 在「現代新儒家」的代表學者中，馬一浮先生的詩學思想無疑是最豐富、深厚且獨具特色的。一方面，與其他「現代新儒家」學者的學術重心大都集中在文化哲學領域，且多半試圖以自己的思想成果參與社會變革相，馬氏的學術顯得更為純粹。他所首倡並持守終生的「以六藝之學統攝天下諸學」的主張，使他的治學更多地指向「內

70 此問題可參鄧新文，《馬一浮六藝一心論研究》，頁 145-154。
71 馬一浮著、盧萬里校點，《馬一浮集》，第一冊，頁 278。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 聖」層面，而較少直接面對外在事功。正是這種研究的內在性和超越性，使馬浮的新儒家思想本身就具有了某種「詩性」氣質。[72]

高迎剛的說法可以代表一般人對馬浮思想偏向內聖之學的判定，即洋溢詩性氣質，而較少直接面對外王事功。相較起來，蔣年豐依馬浮的孟學詩教所進行的闡述，在仁之存有世界的基礎上，仍不忘指出其可安立「禮樂教化的社會存有」，並讀出其具有體制之安宅的立意：

> 詩的語文在心志意向的帶動下，成為一種氣象紋跡，瀰漫在體制生活當中。……其所開展的仁的存有論必然含帶「禮樂的社會存有論」，並在發大悲願救民哀苦之中面對天命的意旨……立基於「志—氣」的詩興，本質上即是要以禮樂教化興立邦國天下；質言之，詩興的自由自在即落實為客觀禮樂體制的建立。這樣的興立才是孟學思想中「興的精神現象學」的根本要旨，也是馬浮論詩教的基本立場。[73]

蔣氏將馬浮的詩教推擴至客觀禮樂體制的建立，使馬浮原本著重在個人體驗的內聖向度轉爲社會體制的外王層面，這樣的差異性我們可以進一步參照兩者對《論語》「直」的論述來加以證成：

> （馬浮云：）前以六藝流失判諸子，獨遺《詩》教。「《詩》之失愚」，唯屈原、杜甫足以當之，所謂「古之愚也直」。六失之中，唯失於愚者不害為仁，故《詩》教之失最少。後世修辭不立其誠，浮偽夸飾，不本於中心之惻怛，是謂「今之愚也詐」。[74]

> （蔣年豐云：）法政主體如果放在儒家的思想中來接應的話，則與《論語》中「直哉！史魚」，「人之生也直」的「直 」相當近似；它強調人在法政體制脈絡中應有的自決、自立與自主的精神。[75]

馬浮認爲六藝之教中，惟詩教之失不害爲仁，因爲詩之失爲愚，而古之愚也直，有別於今之愚也詐，其直抒己懷，或不免有專直之失，但本於中心惻怛，仍不害爲仁，馬氏顯然偏於內聖人格的修養層面立說。而蔣年豐釋《論語》之直，主在建立法政主體的自決、自立與自主的精神，兩者可謂大異其趣。依此可見，

72 高迎剛，《馬一浮詩學思想研究》（濟南：齊魯書社，2006 年），頁 4。

73 見〈孟學思想「興的精神現象學」之下的解釋學側面〉，收入《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，頁 216-217。

74 馬一浮著、盧萬里校點，《馬一浮集》，第一冊，頁 17。

75 蔣年豐，《海洋儒學與法政主體》，頁 209。

臺灣大學學術期刊資料庫

兩者雖交會於「仁心詩興」的進路，並向上探源於先秦儒家的原始心靈精神，但在內聖與外王的關懷上最後卻展現出不同的向度。馬浮有云：「時賢每輕疑聖學爲無用，六經久成束閣，今欲振之於厄絕之餘」，[76]故他以接續聖賢血脈爲己任，不走疑古、考古之路線，也不嫁接西學、標榜創新，而主張回向原典，貞守儒家義理，不假外求，表現出一種不受環境陷溺，不爲外物所撓的狷介人格與醇儒風範，因此他論學非不知方法，食古不化，抱殘守缺，乃是直探本體，歸返自性，以捍衛和挽救人的道德主體性，免於被科學主義的世界觀和功利主義的人生觀所湮滅，[77]畢竟言實用者終無用，重事功者總無功，可見他迥異世倫的學術取向與當明性體之深切，不無拯時救弊之意在。[78]

民初之馬浮篤信儒學，也不無存在著大中國的文化情懷，又身處迫切需要建立民族自信心的時代。[79]相較起來，蔣氏則置身於日進千里、詭譎多變之當代情境中，在學術上講究客觀論證與治學方法，因此必須勇於迎接外來新思潮的衝擊與挑戰，並自覺地進行檢視吸納轉化，似更能對於中國傳統的思想文化有一探源式的反省與前瞻性的展望，是以他能正視馬浮的思想精髓，承此仁心詩興的進路，當是通透於中國儒家立本的價值依歸與文化關懷使然，並經由更積極的參贊與比對，照應出儒家傳統思想的精彩與特質。除此之外，蔣氏始終擁有一顆敏銳又自由的學術心靈，他洞察到內聖之學爲中國文化的殊勝之處，以仁心詩興挺立聖賢人格氣象之學與性善詩教之旨，又深切感受到儒家在「人的欲望面」和「潛意識心靈之黑暗面」的忽視，故嘗試吸收里克爾（Paul Ricoeur）

76 馬一浮著、盧萬里校點，《馬一浮集》，第一冊，頁 748。

77 轉借鄧新文語，見鄧新文，《馬一浮六藝一心論研究》，頁 153。

78 馬浮：「明體達用，人人習聞是言，無奈總是打成兩橛。自己本體尚不知著落，乃欲求用，決無是理。及其用之差忒，又謂體不可知，乃至認賊為子，守一曲之知解，橫生我慢，終日昏擾計較，墮在利欲膠漆盆中。如此之人，滔滔皆是，天下所以多故也」。馬一浮著、盧萬里校點，《馬一浮集》，第一冊，頁 686。

79 馬浮有云：「吾敢斷言，天地一日不毀，人心一日不滅，則六藝之道炳然常存。世界人類一切文化最後之歸宿必歸於六藝，而有資格為此文化之領導者，則中國也。今人捨棄自己無上之家珍，而拾人之土苴緒餘以為寶，自居於下劣，而奉西洋人為神聖，豈非至愚而可哀？」但他也說道：「故今日欲弘六藝之道，並不是狹義的保存國粹，單獨的發揮自己的民族精神而止，是要使此種文化普遍的及於全人類，革新全人類習氣上之流失，而復其本然之善，全其性德之真，方是成己成物，盡己之性，盡人之性，方是聖人之盛德大業」。見馬一浮著、盧萬里校點，《馬一浮集》，第一冊，頁 24 與頁 23。可見馬浮對中國文化有一真切的深情與信仰，但也不可純以保存國粹之民族精神視之。

臺灣大學學術期刊資料庫

對「意識與下意識之間的辯證性」之探索，[80]正視人是理性而又有私欲的雙重構造，來重建內聖之學，轉性本善爲性向善，跳脫無限心的學問傳統，而以有限心爲根基的社會實踐，開出法政主體，可以說，蔣氏雖深會馬浮依華嚴圓教所體現出來圓融無礙的內聖理境，但面對著解構與後現代的新思潮，價值瓦解未定，人心浮動不安，他已不再停留於人之真善美的發顯，轉爲關注社會結構性的「利—欲—勢」的問題，進而試圖從有限存在與當代性的命運中，將佛教心靈地藏王菩薩的悲願濟世之入世精神與他的儒家信念結合起來，[81]因此在會通儒佛上也與馬浮迥然有別。

有鑒於此，蔣氏不僅能注意到孟子之「仁心詩興」以深化孔子詩教思想的貢獻，也較公允地揭示荀子思想如隆禮義、克明克類、正名與實踐哲學的價值，突顯其可以開出具有現代意義的法政主體，[82]並以海洋文化的儒學涵括內陸文化的儒學，注入本土化的思考，[83]主張透過性向善論在外王思想上開出「公道」（justice）理論，避免當代新儒家依心性內聖開出外王格局的困難，另從東、西道德哲學相互融通的過程中將法政主體凸顯出來，[84]在因應複雜之現代社會

80 見〈佛洛依德與意識形態之批判：哈伯瑪斯與里克爾的進路之比較〉，收入《文本與實踐（二）：西方解釋學觀點》，頁 1-32。

81 參見楊儒賓、林安梧合編，《地藏王手記：蔣年豐紀念集》（嘉義：南華管理學院，1997 年）。此書為蔣年豐遺稿，文中視地藏王為後現代的神祇，所謂的《地藏王本願經》只有序文，而沒有正文，讓我們面對現實世界的地獄之勢、惡鬼之利、畜生之欲，而地藏仁心就是光源。

82 蔣年豐有關荀子的論述，可參〈從思孟後學與荀子對「內聖外王」的詮釋論形氣的角色與意涵〉、〈荀子與霍布斯的公道世界之形成〉、〈民主政治與先秦政治思想中的自然法與契約論〉、〈荀子「隆禮義而殺詩書」涵義之重探——從「克明克類」的世界著眼〉，前兩篇收入《文本與實踐(一):儒家思想的當代詮釋》（頁 151-175、頁 279-310），後兩篇收入《海洋儒學與法政主體》（頁 193-215、217-239）。

83 蔣氏在反省唐、牟兩位先生的思想時指出：「唐、牟兩先生殫精竭思的年代，台灣在政治心靈上卻是十分封閉且黑暗的。這裡想談的是，在此期間，台灣的本土意識仍自守奉持以承受從大陸移植過來的文化，包括唐、牟兩先生的思想在內。但是奉持四十年之後，台灣的本土意識不甘在心懷中原的悲沉氛圍下被湮埋，所以亟求出頭天」。見〈戰後台灣經驗與唐君毅、牟宗三思想中的黑格爾〉，收入《 文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，頁 84。

84 蔣氏有云：「康德的道德形上學所突顯出來的形式主義性格的道德主體可以轉轉化成法政主體，而與真實的道德主體並立。就在這樣的意義之下，我們可以說儒家的道德主體為法政主體預定了位子」。見〈法政主體與現代社會〉，《海洋儒學與法政主體》，頁 258。李明輝在〈由「內聖」向「外王」的轉折——現代新儒家的政

臺灣人學學術期刊資料庫

中，亦有必要強化社會體制之公道性的積極意義。尤有進者，他更反省中國傳統論人尚賢判準過於狹隘與僵化，遂提出進豪傑而退聖賢的主張，突顯具有外王格局的豪傑人物，強調與時俱進以因應複雜之現代社會，有別於新儒家「由內聖開出外王」的理想訴求，而另闢「在立外王中成就內聖」的新格局。[85]

不論是「由內聖開出外王」或「在立外王中成就內聖」，都強調兩者非平列對等的互補關係，而當有相互統合的主從關係，在蔣氏逐漸重外王勝於內聖、關注社會體制勝於個人體證的趨勢下，最後竟使制度的政治儒學從以往的「從、末」的層次翻轉而出，站上了先導的位階，這不僅是傳統價值鬆綁下破舊開新的嘗試，那個立基於馬浮之仁心詩興的蔣年豐在現實的淬煉及西學的洗禮下似已揮別當代新儒家的路數而千山我獨行了，然姑且不論「在立外王中成就內聖」可否能行，此正是對反於內陸儒學之海洋儒家，乃扣緊台灣本土生命的產物，可見蔣氏重視馬浮的經學思想，試圖吸納傳統的精華，但從來不是在複製舊的文化，他認真地活在當下，總是在批判中前進，並且更積極地將自己與儒學投注於時代變動不居的脈動中進行對話，這番學術豪情與社會實踐則是令人動容的。

六、餘語

馬浮的經學思想在蔣氏的闡發下，別開生面地展現出經學解釋學的新向度，有別於以往朱王異同的倫理學進路，蔣氏依現象學—解釋學的視域，側重在馬浮詩教對儒家文教意識與詩書心的強調上，並透過「語言覺」與「形體覺」的重新關照，揭示「興的精神現象學」之面向，以進一步完成其「經學解釋學」的論述。相較於馬浮側重儒學的內聖之本，蔣年豐尤關懷外王的開拓以因應時代的變局，但他非否認當代新儒家在道德形上學方面的建樹，期能秉持學術探索與社會實踐的熱情，融舊以納新、盈科而後進。在學術風格上，馬浮如仁者樂山，始終平靜穩定，而能以不變應萬變，蔣年豐則如智者樂水，溫和又犀利，尤善於明察事態的演變與發展，兩者之所以殊途同歸乃在那可以不斷探源取經的儒學傳統。

治哲學〉一文亦支持此說法，認為蔣氏據此並藉羅爾斯對康德哲學的繼承與疏解來說明這種可能性，為我們提供一個新的視角，來重新評價新儒家的「儒學開出民主」說。收入《儒家視野下的政治思想》（臺北：臺灣大學出版中心，2005 年），頁 275-283。

85 見〈海洋文化的儒學如何可能〉，收入《海洋儒學與法政主體》，頁 241-254。

臺灣大學學術期刊資料庫

我們可以在馬浮—張亨—蔣年豐三者的共同關懷下，看到儒家仁心詩興之人文傳統的承續，及其因應時代問題與學術思潮的轉化翻新，張亨曾受教於馬浮弟子戴君仁，而張亨與蔣年豐亦存在著直接的師生關係，蔣氏感念於老師的啓發，又隨時能不斷在真理的路上承轉精進，沛然奮起，也難怪張亨會在〈《論語》論詩〉的注文中留下一段師生論學的印記：

> 今案，此下原有引沙特語，蔣年豐教授謂是「敗筆」，故刪去之。今年豐遽爾竟逝，思之心痛！[86]

張亨根據弟子的提醒而刪去可能成爲敗筆之語，憶此思及論學之誠、向學之篤的蔣氏竟匆匆離世，怎不遺憾而心痛不已，如同其知交好友楊儒賓有云：

> 《史記》記載陳勝、吳廣起義，孔子後裔孔甲與魯國諸生載孔子禮器以從，為陳勝博士，後竟與陳勝一齊戰死沙場。接著登上歷史舞台的，是新的一批王侯將相。我每一想及此段故事，總不免鬱結煩冤，悲從中來。天地無私草木秋，人間正道是滄桑，天意耶？人事耶？一切真不知要從何論起！[87]

歷史無常的成敗命運，人生莫名的滄桑際遇，天人之際的奧祕總使人無語可問，而能留給大家最珍貴的回饋，便是這一段師生知友論學的無怨無悔，蔣氏諸文中不時可以瞥見他們兩位大學同窗者交鋒在真理愈辨愈明的路上，[88]感慨之餘，楊氏轉以出版的方式來傳播蔣氏的學術志業，以一了其未竟心意。何其有幸，透過仁心詩興的進路，我們可以在此看到學術命脈的延展承繼，他們爲儒學所點燃的人文慧光，仍不時溫潤豁醒著華人的歷史心靈，而馬浮的通博純粹、蔣年豐的勇猛精進，不正提點著現今論學貴別、守於一曲的我們，在諸位學者的召喚下，當收拾起畫地自限的偏狹格局、抖落目前凡物以利計的學術謀算，讓這一趟回訪重探來燭照一身清明與光亮。

---

86 張亨，《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》，頁 99-100。

87 見蔣年豐，《海洋儒學與法政主體・後記》，頁 275。

88 如蔣氏在〈戰後台灣經驗與唐君毅、牟宗三思想中的黑格爾〉一文中即曾針對楊儒賓在〈人性、歷史契機與社會實踐〉一文中主張牟先生義理模式是黑格爾的說法提出修正，認為牟先生的哲學思維的框架乃是康德哲學，另在楊文「有限心」與「無限心」的論述上亦多加檢討，頁 75-84。在〈從思孟後學與荀子對「內聖外王」的詮釋論形氣的角色與意涵〉一文中則從楊氏〈論孟子的踐形觀——以持志養氣為中心展開的工夫論面相〉與〈德之行與德之氣——帛書《五行篇》、《德聖篇》論道德、心性與形體的關聯〉的研究成果上，反省自己〈荀子「隆禮義而殺詩書」涵義之重探——從「克明克類」的世界著眼〉的不足，再重新構思，頁 152-154。

臺灣人學學術期刊資料庫

引用書目

（一）傳統文獻

晉・郭璞注，宋・邢昺疏，《爾雅注疏（十三經注疏本）》，臺北：藝文印書館，1989年。

宋・程顥、程頤，《二程集》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983年。

南朝梁・劉勰著，詹鍈義證，《文心雕龍義證》，上海：上海古籍出版社，1989年。

（二）近人論著

余英時，《歷史與思想》，臺北：聯經出版事業公司，1985年

李明輝，《儒家視野下的政治思想》，臺北：臺灣大學出版中心，2005年。

吳光主編，《馬一浮研究》，上海：上海古籍出版社，2008年。

吳冠宏，〈人物品鑒之新向度的探索——從蔣年豐〈品鑒人格氣象之解釋學〉一文談起〉，《成大中文學報》第27期，2009年12月，頁1-36。

林安梧，《現代儒學論衡》，臺北：業強出版社，1987年，。

林安梧，〈馬浮經學的本體詮釋學〉，《杭州師範大學學報（社會科學版）》2009年第2期，2009年3月，頁1-7。

林維杰主編，《文本詮釋與社會實踐：蔣年豐教授逝世十週年紀念論文集》，臺北：臺灣學生書局，2008年。

馬浮，《復性書院講錄》，臺北：廣文書局，1964年。

馬一浮著、盧萬里校點，《馬一浮集》，杭州：浙江古籍出版社，1996年。

高迎剛，《馬一浮詩學思想研究》，濟南：齊魯書社，2006年。

張亨，《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，1997年。

畢養賽主編，《中國當代理學大師馬一浮》，上海：上海人民出版社，1992年。

郭齊勇，〈馬一浮的人格境界與哲理詩〉，《中國文化》第9期，1994年2月，頁154-161。

賀麟，《當代中國哲學》，臺北：臺灣時代書局，1974年。

臺灣大學學術期刊資料庫

楊儒賓，〈馬浮「六藝統於一心」思想析論〉，《鵝湖學誌》第12期，1994年6月，頁21-55。

楊儒賓、林安梧合編，《地藏王手記：蔣年豐紀念集》，嘉義：南華管理學院，1997年。

葉舒憲，《詩經的文化闡釋》，西安：陝西人民出版社，2005年。

劉又銘，《馬浮研究》，臺北：政治大學中國文學研究所碩士論文，1984年。

鄧新文，《馬一浮六藝一心論研究》，上海：上海古籍出版社，2008年。

蔣年豐，《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，2000年。

蔣年豐，《文本與實踐（二）：西方解釋學觀點》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，2000年。

蔣年豐，《與西洋哲學對話》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，2005年。

蔣年豐，《海洋儒學與法政主體》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，2005年。

臺灣大學學術期刊資料庫

Tracing *Renxin shixing*: From Ma Fu's Thoughts on Confucian Classics to Jiang Nianfeng's Hermeneutics of Classical Studies

Wu, Kuan-hung*

Abstract

By adopting a comparative philosophical approach, Jiang Nianfeng has emphasized Ma Fu's thinking and interpretations. He presented two propositions which connect Ma Fu's thoughts on classical studies: hermeneutics of Confucian Classics and the spirit phenomenology of *xing*. By so doing, Jiang Nianfeng has made Confucian Classics, along with their culture and thoughts, more integrated into contemporary discourse on knowledge. This study will explore the concept *renxin shixing* via an investigation into Ma Fu's thoughts on the Classics and Jiang Nianfeng's hermeneutics of the Confucian Classics. This paper will use the key notions to consider the interconnections between these two scholars' discourses and thought. By discussing where their thoughts meet and differ, such a study also sheds light on the transmission of Chinese culture and of Confucian thinking.

Keywords: Ma Fu, Jiang Nianfeng, hermeneutics, *liuyi*, *renxin shixing*

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

臺灣大學學術期刊資料庫