臺大歷史學報第28期
2001年12月，頁1~22
BIBLID1012-8514(2001)28p.1-22

論東亞儒家經典詮釋傳統中的兩種張力

黃俊傑*

提　要

在東亞儒者的解經傳統之中，出現兩種「解釋的張力」：第一是經典中的普世價值與解經者身處的時空特性之間的張力；第二是解經者自身的「文化認同」與「政治認同」之間的張力。前者既是「普遍性」與「特殊性」之間的緊張性，又表現為解經者與經典互動時的緊張關係；後者則具體展現東亞思想史中政治領域與文化領域之間的不可分割性與相互緊張性。本文分析東亞儒家經典詮釋傳統所出現的這兩種類型的「解釋的張力」，並以《論語》與《孟子》這兩部儒家經典中一些具有指標作用的篇章為例，探討中日儒者對經典的詮釋及其相關問題。

本文的分析指出：這兩種類型的張力實已內建在儒家經典之中，因為儒家抱道守貞、奮其生命欲以其學易天下，儒家經典洋溢著熾熱的經世、淑世，乃至救世之情懷。儒家經典作者不僅有心於解釋世界，更致力於改變世界。所以，兩千年來東亞儒家經典詮釋學，其實就是一種政治學、社會學、經濟學，也是一種實踐詮釋學。從東亞思想史的發展經驗來看，這兩種張力正是東亞儒學兩千年來得以活力充沛日新又新的內在動力。從東亞儒家經典詮釋者觀之，這兩種張力對東亞儒者個人的生命與學術事業，構成最嚴肅的挑戰，使他們無時無刻都必須面對「詮釋者的主體性如何安頓？」這個巨大的問題。

關鍵詞：儒學　詮釋學　東亞　中國　日本

* 作者係國立臺灣大學歷史學系教授，中央研究院中國文哲研究所合聘研究員。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、引言
二、經典中的普世價值與解經者的時空特性之間的張力：性質、原因及其展現
三、解經者的「文化認同」與「政治認同」之間的張力
四、結論

一、引言

在公元前第一個千紀之內，中華文明經歷德國哲學家雅斯培（Karl Jaspers, 1883~1969）所謂「哲學的突破」（philosophic breakthrough）[1]以後，基本的文化價值凝塑在《詩》、《書》、《易》、《禮》、《春秋》等幾部重要的經典之中。這些經典成為二千年來東亞地區儒家學者畢生誦讀，潤澤其生命，並賴以解釋世界甚至改變世界的「原點」（Locus classics）。東亞儒者建構其世界觀、宇宙觀、乃至人性論及社會政治哲學，莫不回歸經典，溫故以知新，寓開來於繼往。

東亞儒家讀經傳統強調解讀者與經典作者心靈之遙契，而西方詮釋學重視經典文本與讀者之距離，並講求各種方法克服兩者之差距，兩者頗有其異趣。東亞讀書人幾千年來吟誦經典、優入聖域，他們重視的是心領神會，將經典義理反求諸己、親體默證、躬行踐履。東亞儒者讀經最忌徒炫多聞、玩物喪志、不求蓄德、迷失自我。因此，在這種「為己之學」的東亞解經傳統中，經典詮釋是一種浸透身心的生命的學問，解經者在主觀意願上從不認為他們與經典作者有何精神上的斷裂。

但是，從長達二千年的東亞儒者經典詮釋史所見的客觀事實觀之，卻呈現至少兩種「解釋的張力」：第一是經典中的普世價值與解經者身處的時空特性之間的張力；第二是解經者自身的「文化認同」與「政治認同」之間的張力。前者既是「普遍性」與「特殊性」之間的緊張性，

1 Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History* (New Haven: Yale University Press, 1953).

臺灣大學學術期刊資料庫

又表現為解經者與經典互動時的緊張關係；後者則具體展現東亞思想史中政治領域與文化領域之間的不可分割性與相互緊張性。以上這兩種複雜的「解釋的張力」，在東亞儒者對儒家經典中某些重要篇章的詮釋中，以最深切著明的方式表現出來。

本文寫作的目的，在於分析東亞儒家經典詮釋傳統所出現的這兩種類型的「解釋的張力」，並以《論語》與《孟子》這兩部儒家經典中一些具有指標作用的篇章為例，探討中日儒家經典的詮釋及其相關問題。

二、經典中的普世價值與解經者的時空特性之間的張力：性質、原因及其展現

東亞儒家經典詮釋傳統中，第一種類型的「解釋的張力」是：儒家經典中所傳遞的普世價值如「王道」、「仁」、「義」、「道」、「德」、「忠」、「孝」等理念，常與解經者所身處的時空情境，有其巨大的落差，而使解經者在進行解經事業時，感受到一種拉鋸的張力。我們依序分析這種類型的張力之基本性質、形成原因及其展現之脈絡。

（一）張力的性質與原因

這種類型的「解釋的張力」之基本性質，是「普遍性」與「特殊性」之間的緊張性。所謂「普遍性」是指：儒家經典中所傳遞的是一套所謂「放諸四海而皆準，百世以俟聖人而不惑」的超越時間與空間的永恆的價值理念。王陽明（守仁，1472~1529）將儒家經典中價值的普遍性說得最為清楚：[2]

> 經，常道也：其在於天謂之命，其賦於人謂之性，其主於身謂之心。心也，性也，命也，一也；通人物，達四海，塞天地，亙古今，無有乎弗具，無有乎弗同，無有乎或變者也。是常道也！

2 王陽明，〈稽山書院尊經閣記〉，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），上冊，頁254~256，引文見頁254。

臺灣大學學術期刊資料庫

經典中的「常道」，具有超越時間與空間的特質，不受具體而特殊的時間因素所制約。幾千年來東亞儒者都是為了解明經典中的永恆之「常道」，而獻身於註經、解經的事業。所謂「特殊性」是指：歷代的經典解釋者都不是超時空的存在，他們都身處具體而特殊的歷史情境之中，受時間與空間因素之制約。他們對經典的解釋，常常不免展現他們所身處的時代的「特殊性」。於是，在「特殊性」與「普遍性」之間就出現某種解釋張力。

為什麼這種存在於「普遍性」與「特殊性」之間的「解釋的張力」會一再出現於東亞儒家經典詮釋傳統中呢？這個問題的可能的答案不一而足，但最重要的因素仍必須從儒家經典及其詮釋活動的特質之中尋求。正如余英時（1930~）所說，中國經典中的「道」具有強烈的「歷史性」，歷史意識極為濃烈，而且也具有鮮明的「人間性」，特重人間秩序的安排。[3]這種特質在儒家經典中表現得最為深切著明。《論語．述而》：「子所雅言，詩書執禮，皆雅言也」，朱注：「《詩》以理性情，《書》以道政事，禮以謹節文，皆切於日用之實，故常言之」，[4]朱子（晦庵，1130~1200）這一段註語，很能說明儒家經典的經世取向。

正因為儒家經典充滿強烈的經世濟民的價值內涵，所以，儒家註經解經的事業必然也是一種實踐詮釋學而不是（或不只是）哲學詮釋學。我過去曾指出，中國詮釋學的基本性質是一種「實踐活動」，或者更正確地說，中國詮釋學是以「認知活動」為手段，而以「實踐活動」為其目的。「認知活動」只是中國詮釋學的外部形式，「實踐活動」才是它的實際本質。中國詮釋學實以「經世」為本。所謂「實踐活動」兼攝內外二義：（一）作為「內在領域」（inner realm）的「實踐活動」是指經典解釋者在企慕聖賢優入聖域的過程中，個人困勉掙扎的修為工夫。經典解釋者常常在註釋事業中透露他個人的精神體驗，於是經典註疏就

3 余英時，〈古代知識階層的興起與發展〉，《中國知識階層史論（古代篇）》（臺北：聯經出版事業公司，1980），4~108，尤其是51~57。

4 朱熹，〈述而第七〉，《四書章句集註。論語集註》（北京：中華書局，1982），卷4，頁97。

臺灣大學學術期刊資料庫

成為迴向並落實到個人身心之上的一種「為己之學」。朱子、王陽明對孟子學之解釋皆以自己的精神體驗加貫穿，別創新解。（二）作為「外在領域」（outer realm）的「實踐活動」，則是指經典解釋者努力於將他們精神或思想的體驗或信念，落實於外在的文化世界或政治世界之中。[5]

在這種實踐性強烈的東亞解經傳統之中，儒家經典作為普遍價值的載體，與解經者所身處的特殊情境之間就很容易出現一種「解釋的張力」。

（二）張力的展現及其脈絡

這種「普遍性」與「特殊性」之間的張力，在東亞儒家經典詮釋史上屢見不鮮，我們舉例說明這種張力的表現。

第一個例子是《論語．雍也．1》子曰：「雍也，可使南面」一語，[6]這句話中的「南面」一詞，從孔子（551~476 B.C.）政治思想脈絡來看，當是指統治者而言。孔子政治思想之目的有二：「一曰化德位兩缺之小人為有德無位之君子，二曰致有德無位之君子為德位兼備之君子。」[7]孔子心目中之理想國君乃成德之君子，他鼓勵君子修德以取位，成為德位兼具之統治者，故孔子嘉許弟子以「可使南面」，實與其政治思想一脈相承。再從孔子所處時代的歷史背景來看。春秋時代（722~481 B.C.）周天子權威陵夷，王命不出王畿。齊思和的研究曾指出：就周天子對諸侯所行錫命之禮觀之，春秋時代諸國在二百數十年間，只有九次錫命之記載，即以與周室關係最密切之魯國而言，在春秋時代魯國十二個公之中，受錫命者亦僅有桓（在位於711~694 B.C.）、成（在位於590~573 B.C.）、文（在位於626~609 B.C.）三君而已，[8]而且這十二次錫命之禮，亦非諸侯親至王所受命，而是周天子遣使赴諸侯之處宣命，周天子權威實已淪

5 以上參看黃俊傑，《孟學思想史論》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997），卷2，481~482。

6 木村英一認為這句話是孔子晚年之語，可代表孔子晚年成熟的見解。見木村英一，《孔子と論語》（東京：創文社，1971），300~305。

7 蕭公權師，《中國政治思想史》（臺北：聯經出版公司，1980），上冊，57。

8 齊思和，〈周代錫命禮考〉，《中國史探研》（臺北：弘文館出版社影印，1985），50~66。

臺灣大學學術期刊資料庫

喪殆盡，徒具虛名而已。在各諸侯國內部，國君與同姓貴族爭權成為普遍之現象，如魯君與三桓爭權失敗，政權歸於三桓之手；或國君與異姓諸侯爭權（如晉、齊兩國），田氏篡齊，齊君大權旁落。凡此種種新發展，都有助於「君子凌夷，小人上昇」之趨勢，出身庶人階級的才智之士在時代變局中可以獲取高位，位列公卿。孔子說「雍也，可使南面」，部份地反映了春秋以降歷史的新趨勢。所以，西漢（206 B.C.~A.D. 8）的劉向（子政，77~6 B.C.）註這句話說：「當孔子之時，上無明天子也。故言雍也，可使南面。南面者，天子也。」[9]頗得孔子說這句話時的歷史背景及其原意。

但是，到了東漢（A.D. 25~220）以後，中國歷代儒者詮釋「可使南面」這句話，就不再解為「天子」。東漢經學大師鄭玄（康成，A.D. 127~200）解「南面」一詞云：「言任諸侯之治」；[10]包咸（子良，6 B.C.~A.D. 65）亦云：「可使南面者，言任諸侯可使治國故也」。[11]晉代何晏（A.D. ?~249）以及宋人邢昺均釋「南面」為諸侯。[12]清代王引之（1766~1834）亦云：「南面，有謂天子及諸侯者，有謂卿大夫者。雍之可使南面，謂可使為卿大夫也。」[13]中國儒者對孔子所說「可使南面」這一段話的解釋，很明顯地表現了經典中的普遍價值——才德優異之士應為政治之領袖，與解釋者身處的特殊情境——平民不可成為帝王，兩者之間的確存有緊張性。

正是在這種緊張性之下，德川時代（1600~1868）日本儒者對於「可使南面」這句話的解釋，也出現經典中的普世價值與解經者的特殊情境之間的張力。舉例言之，德川古學派大師荻生徂徠（1666~1728）在《論

9 劉向，《說苑（四部叢刊初編縮本）》卷19，頁92。

10 見程樹德，《論語集釋》（北京：中華書局，1990），冊1，362。

11 同上註，《禮記。檀弓》「正義」引鄭註。

12 《論語注疏》（臺北：藝文印書館影印十三經注疏本），頁51上。此說影響所及迄於今日，例如錢賓四（1895~1990）釋此句亦云：「南面：人君聽政之位。言冉雍之才德，可使任諸侯也」。見錢穆，《論語新解》（臺北：臺灣商務印書館，1965），上冊，181。日本宮崎市定亦襲此說，見宮崎市定，《論語の新研究》（東京：岩波書局，1975），214。

13 見程樹德，《論語集釋》冊1，361引王引之《經義述聞》。

臺灣大學學術期刊資料庫

語徵》中，解釋朱註「有人君之度」一語時說「古所謂君者，皆諸侯之稱」，[14]不取劉向以「天子」釋「南面」之說。豐島豐洲撰《論語新註》說：「南面者，君長聽治之位，而聖人稱其弟子，不可有曰可使為人君之理。」[15]諸如此類對「南面」一詞的解釋，都顯示日本儒者在德川封建體制之下解讀《論語》這一章時，所感受到的來自現實的張力，以及因此而在經典詮釋上進行調整的必要性。

第二個例子是孟子（371~289 B.C.?）政治思想及其在後代詮釋者之間所激起的問題。孟子在戰國（403~222 B.C.）季世為苦難人民伸張正義，高唱人民勝利進行曲，孟子尊王黜霸，誠如蕭公權（1897~1981）所說：「孟子黜霸，其意在尊王而促成統一。然所尊非將覆之周王而為未出之新王，所欲促成者，非始皇專制天下統一，而為先秦封建天下之統一。簡言之，孟子之意在乎立新政權以復舊制度。」[16]因此，孟子不尊周王，並鼓吹諸侯取而代之，建立新「仁政」。

孟子這種以「王霸之別」作為核心的政治思想與不尊周王的行動，從北宋（960~1126）以降就引起許多知識份子的爭辯。我過去探討這個問題時曾指出：北宋以降，一些宋儒對孟子政治思想爭辯的引爆點在於孟子不尊周王並遊說諸侯以一統天下的行為。孟子不尊周王之所以成為引爆點，實有其北宋政治史的特殊背景在焉。從北宋建國以來的大環境來看，孟子不尊周王這件事實所潛藏的王霸異質論與君臣相對說，對北宋以降中央集權的政治體制，以及尊王的政治思想，均形同水火。就王安石（1021~1086）變法特別標榜孟子作為精神標竿而言，孟子無形中

14 荻生徂徠，《論語徵》，收入關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版株式會社，1973），卷7，109。

15 豐島豐洲，《論語新註》，收入《日本名家四書註釋全書》卷7，論語部5，頁53。

16 蕭公權師，《中國政治思想史》上冊，100。李明輝近日重探孟子王霸之辨，別創新解，他認為：孟子心目中的王者可稱為「道德的政治家」，霸者可稱為「政治的道德家」，孟子從政治理想主義的觀點，將王霸之分視為本質上的區分，實不礙於他同時承認現實政治的運作法則。參考李明輝，〈孟子王霸之別重探〉，《孟子重探》（臺北：聯經出版事業公司，2001），41~68，尤其是頁53及65。李明輝的新解，對於孟子既尊王黜霸而又鼓勵諸侯取周王而代之，確實可以有效加以說明。

臺灣大學學術期刊資料庫

為王安石新法運動背書，遂不免激起反新法的人士的批判。在這兩大政治史因素的幅輳作用之下，孟子的不尊周王終於成為眾矢之的，引爆宋儒的孟子學爭議。在部份宋儒的孟子學爭議中呈現三大問題：（一）王霸之辨隱含著理想主義與現實取向兩種政治態度的對立。擁護孟子尊王黜霸的宋儒，大致都抱持理想主義，以理想中的「三代」作為論政的標準，以堯舜作為取法的對象，王安石就是典型的代表。反之，批判孟子的宋儒傾向於將三代、秦、漢、隋、唐一體視之，從現實角度論政，司馬光（君實，1019~1086）即為代表人物。（二）君臣之分問題起於孟子所持「大有為之君必有所不召之臣」的主張。孟子的君臣相對說實本於戰國時代士氣高漲而國君多好戰、好利之徒之歷史背景，但是宋儒卻在宋代的歷史脈絡中批判孟子，例如司馬光就基於他以名分論為基礎的政治思想，以及反王安石新法的政治立場，對孟子大肆撻伐。（三）宋儒不論是尊孟或非孟雙方，在爭辯中都奉孔子為最高權威，引孔子之原始教義以支持各自的論據。但支持及批判孟子的雙方對孔子所傳的「道」，卻有不同的解釋。批判孟子的宋儒指出孔子之「道」乃「君君臣臣」之道，是支持宋代上下階層秩序的「道」；而支持孟子的人如朱子則認為孔子之「道」乃是「仁義」之道，人人皆可得而行之，非皇帝所能壟斷。朱子為了替孟子辯護而提出的對「道」的新詮釋，與朱子對歷史的解釋思路一貫，對於宋代的既成權力結構，具有顛覆的潛在危險性。[17]

我們進一步分析就可發現：宋代知識份子關於「孟子不尊周」的爭議，正顯示經典中的普世價值與解經者身處的特殊時空條件之間有其緊張性。所謂「尊周」，可以包括兩層涵義：（一）是指尊崇周文化，孔子以「郁郁乎文哉，吾從周」（《論語．八佾》），表達他對周文的不勝其嚮往之情。孟子對周文化中的普世價值也深深認同。（二）是指尊敬以周天子為代表的政治權威。孟子不尊周王，並鼓吹諸侯行仁政以一統天下、取代衰周。正是第二層意義的「尊周」與否，引起宋代知識份子對孟子的爭議。這是因為宋代知識份子生於公元第十世紀以後中央集權強幹弱枝的政治背景中，他們從自己的時代的政治觀點解讀《孟子》

17 以上參見黃俊傑，《孟子思想史論》卷2，184~185。

臺灣大學學術期刊資料庫

這部經典，遂引起極大爭議。從這項事實，我們也可以發現：在中國的解經傳統中，解釋社群與經典文本常在政治權力領域中交會。

這種經典中普世價值與解讀者特殊時空條件之間的矛盾所衍生的張力，也同樣出現在德川時代的日本。許多日本儒者將孔孟經典中的「王道」或「天命」等普世價值，置於德川日本時空脈絡中解讀。例如古學派的復古思想，就蘊涵了對當時現實的不滿，欲藉復古以撥亂反正，強調政治正統以及日本聖學的古學派先驅山鹿素行（1622~1685）就說：[18]

> 本朝天下之正統，自開闢至今日，無一日之廢其大義，中華亦不可企望。學校之設久絕，教化之戒諭未全，而人人猶存綱常，無亂臣賊子之數起。是武臣握權專威，亦立正統稟命於天子，拜爵位於王朝之餘治也。其風俗自然敦化，而父子君臣之倫正，是本朝之大義也。

素行本於日本的天皇皇室正統思想，認為他的時代「武臣握權專威，亦立正統稟命於天子」，他指出武臣雖跋扈專威，仍然必須聽命於天皇，這種萬世一系的正統思想，連中華亦不可企望，所以關於孟子不尊周王的問題，他不以為然。山鹿素行說：[19]

> 周室雖衰，天命未改，普天率土，一草一木，皆周也，故春秋尊王室繫王也。正統者，大一統之末雖衰，繼世有名號也，其閏土地分裂，或夷狄少犯，或無世系，而僭國立號；或女王專垂簾之權，皆不正統。……凡正統者，皆出於天命人心之公，不可以私立統。

如此的極端尊王之論，當然與特殊的日本國情，以及素行不滿武家之跋扈專政有關，自為德川武家政權所不滿，終因得罪武家政權而遭流放於赤穗。

另外，生於幕末時期徂徠學派的藤澤東畯（1793~1864），目睹德川政權日益腐敗，也將孟子不尊周議題置於日本特有的天皇萬世思想脈絡中加以理解，他解《論語．為政》「子張問十世」章說：[20]

---

18 山鹿素行，《山鹿語類》，收入井上哲次郎、蟹江義丸共編，《日本倫理彙編：古學派上》（東京：育成會，1903），卷35，307。

19 同上書，頁306。

20 藤澤東畯，〈原聖志〉，收入《日本儒林叢書》（東京：鳳出版株式會社，1978），第4

臺灣大學學術期刊資料庫

> 或繼周者雖百世可知也者，夫子自道也。曰「繼周」即為東周也，不曰「代周」，豈易姓乎！且以十世可知為前知數百年，則百世可知，前知數千年也。乃永久無窮之謂。由此觀之，夫子不特欲使四海一其君，欲使萬古不二其君也，是之謂人倫之至。

東晹所謂「使萬古不二其君」即是日本萬世一系天皇的思想，他在日本特殊時空背景中，在尊皇思想脈絡裡解釋孔子的話語。

東晹又對於宋儒所爭辯的孟子不尊周王行動中的「天命」這個課題提出解釋，認為「天命」之改可用之於桀紂，卻不可用之於周天子：[21]

> 問曰：天命之改未改，何故可以論桀紂，而不可以論周末之王也。
>
> 答曰：天命之改未改，即君臣之絕未絕也。當其未亡，論天命之改未改，可施諸有罪者，而不可施諸無罪者。……故周室存一日，則一日天命也，不可不翼奉欽戴焉。吾云不可論者，主意在「改未改」三字，非謂周室之存亡非天命所關也。

荻生徂徠雖然也主張「敬天」與「尊周」，但如東晹此種暢論天命的言論卻頗為罕見，東晹以「君臣之絕未絕」作為「天命之改未改」的判準，而「天命之改未改」以王室之有罪無罪以為判，桀紂有罪故天命當改，周王無罪，天命仍存乎王室，豈可改乎？我們將東晹這種論點推論到日本德川政權，可知東晹所謂的「天命」乃繫於「天皇」，而非幕府之將軍，天命既繫於天皇，則豈「可不翼奉欽戴」？這種尊皇論乃徂徠所諱言，東晹此種「逆轉」徂徠學，由幕府到尊皇，強化了天皇的絕對地位思想，可以說是幕末維新提倡尊皇倒幕思想的必然歷史趨勢，亦足見儒家經典中的普世價值思想，在日本德川的特殊時空背景下，常被解讀為日本特殊的神皇正統論。

從以上這兩個儒家經典詮釋的例子，我們可以清楚地發現：雖然儒家經典如《論語》或《孟子》等書，所承載的是永恆而具有超時空性質的價值，但是，東亞歷代的經典詮釋者卻不是抽象的存在，他們身處複

冊，1~2。

21 藤澤東晹，〈思問錄〉，收入《日本儒林叢書》第4冊，10。

臺灣大學學術期刊資料庫

雜的權力關係網絡之中，必然受到特定的時空因素的制約。因此，東亞儒者在解釋經典時，就不能不感受到經典的「普遍性」與時間與地域的「特殊性」之間的張力。更明確地說，這種「普遍性」與「特殊性」之間的張力，主要呈現於政治的脈絡之中。

這種解釋的張力之所以出現於政治權力關係的脈絡之中，主要原因仍源自於中國歷史中的所謂「二重主體性」。徐復觀（1902~1982）分析這種「二重主體性」說：[22]

> 中國的政治思想，除法家外，都可說是民本主義；即認定民是政治的主體。但中國幾千年的實際政治，卻是專制政治。政治權力的根源，係來自君而非來自人民；於是在事實上，君才是真正的政治主體。政治的理念，民才是主體；而政治的現實，則君又是主體。這種二重的主體性，便是無可調和的對立。對立程度表現的大小，即形成歷史上的治亂興衰。於是中國的政治思想，總是想解消人君在政治中的主體性，以凸顯出天下的主體性，因而解消上述的對立。人君顯示其主體性的工具是其個人的好惡與才智。好惡乃人所同有，才智也是人生中可寶貴的東西。但因為人君是政治最高權力之所在，於是它的好惡與才智，常挾其政治的最高權力表達出來，以構成其政治的主體性，這便會抑壓了天下的好惡與才智，即抑壓了天下的政治主體性。雖然在中國歷史中，天下（亦即人民）的政治主體性的自覺並不夠，可是天下乃是一種客觀的偉大存在，人君對於它的抑壓，只有增加上述的基本對立。其極，便是橫決變亂。所以儒家道家，認為人君之成其為人君，不在其才智之增加，而在將其才智持化為一種德量，才智在德量中作自我的否定，好惡也在德量中作自我的否定，使其才智與好惡不致與政治權力相結合，以構

22 徐復觀，〈中國的治道〉，《儒家政治思想與民主自由人權》（臺北：八十年代出版社，1979），引文見218~219。劉子健亦有所討論，劉子健，〈儒教國家の二層的性格について〉《東方學》20（1960年6月），119~125；氏著〈岳飛：從史學史和思想史來看〉，《中國學人》第2期（1970年9月），43~58；James T. C. Liu, "How Did A Neo-Confucian School Become the State Orthodoxy?" *Philosophy East and West*, 23:4 (Oct., 1973), 483~505.

臺灣大學學術期刊資料庫

> 成強大的支配欲並因此而凸顯出天下的才智與好惡，以天下的才智來滿足天下的好惡，這即是「以天下治天下」；而人君自己，乃客觀化於天下的才智與天下的好惡之中，便無自己本身的才智與好惡，人君自身，遂處於一種「無為的狀態」，亦即是非主體性底狀態。

在中國歷史中這種「二重主體性」的矛盾之下，中國以及東亞各國的儒家經典詮釋者，常常感受到理想性與現實性之間的拉鋸。所謂「理想性」是指儒家經典中所呈現的普遍而永恆的價值世界；所謂「現實性」是指經典詮釋者所身處的特殊的時空環境。在「現實性」的巨大制約與壓力之下，他們常常站在自己的時代背景與政治脈絡中解讀經典，所以，當他們讀到孔子所說「可使南面」這種幾近叛亂的言論時，不免驚怖其顛覆性而深致懷疑，於是將「南面」的意涵解釋為「諸侯」或「卿大夫」之位。程樹德（郁庭，1877~1944）撰《論語集釋》就「可使南面」一語特加申論說：[23]

> 蓋聖賢之學，必極之治國平天下。其不嫌於自任者，正其學之分內事也。夫子極許仲弓而云可使南面。而其辭隱，其義顯。包鄭均指諸侯，劉向則謂天子，說雖不同，要皆通也。近之儒者謂為卿大夫，不嫌天子諸侯，證引雖博，未免淺測聖言……今人皆以帝王言之，豈有孔子弟子可為帝王者乎？

這一段話很可以總結歷代解經者的解經態度。他們站在特殊的時空情境之中，反問孔子「豈有孔子弟子可為帝王者乎？」，他們解讀經典時已經從經典的原始語境與脈絡中逸脫而出了。

解經者從經典的原始脈絡中逸脫這個問題，在《孟子》的詮釋史上最為深切著明。孟子尊王黜霸的政治論述原是在戰國晚期的時代脈絡中所提出。戰國時代各國國君所念茲在茲者皆在於富國強兵，以求遂其一統中國的野心。在孟子的眼中，這些國君都「奪其民時，使不得耕耨以養其父母，父母凍餓，兄弟妻子離散」（〈梁惠王上．第5章〉）；各國國君「制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，

23 程樹德，《論語集釋》冊2，362。

臺灣大學學術期刊資料庫

凶年不免於死亡」（〈梁惠王上・第7章〉）。孟子不僅痛罵各國國君「今夫天下之人牧，未有不嗜殺人者也」（〈梁惠王上・第6章〉），他直斥「不仁哉，梁惠王也！以土地之故，糜爛其民而戰之，大敗；將復之，恐其不能勝，故驅其所愛子弟以殉之」（〈盡心下・第1章〉），他更斥責梁襄王「望之不似人君」（〈梁惠王上・第6章〉）。孟子認為戰國時代是「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城」（〈離婁上・第14章〉）的時代。在這種時空脈絡之中，孟子提出王霸之別的明確界限說：「以力假仁者霸……以德行仁者王……」（〈公孫丑上・第3章〉），明白指出「王」與「霸」是德與力的對比。但是，當秦漢以後歷代儒者解讀《孟子》時，他們已從戰國政治權威多元化的時代脈絡中逸脫而出，他們以君主專制時代之眼光，解讀孟子「以民為貴，社稷次之，君為輕」（〈盡心下・第14章〉），終不免驚懼於孟子言論之河漢無極，而像王夫之（船山，1619~1692）一樣地說：「今此言變置者，必方伯廉察其惡，貴戚與聞其議，而實自天子制之。知此，則知孟子所云『民為貴，社稷次之，君為輕』者，以天子之馭諸侯而言也。」[24]諸如此類說法，不免強孟子以就範於後代解經者之時代脈絡，其不能免於刑求古人曲解經典者明矣！

三、解經者的「文化認同」與「政治認同」之間的張力

（一）張力的性質與展現

東亞儒家經典詮釋傳統中出現的第二種張力，出現於解經者的「文化認同」與「政治認同」之間。所謂「文化認同」是指東亞各國的儒者雖然身處德川時代日本、李朝時代（1392~1910）的朝鮮，或是日據時

24 王夫之，《讀四書大全說》（臺北：河洛圖書出版社，1974年景印同治4年湘鄉曾氏刊本），下冊，頁84下，總頁1407。

臺灣大學學術期刊資料庫

代（1895~1945）的臺灣，他們都心儀孔孟典型，遙契儒家價值，「風簷展書讀，古道照顏色」，他們自認是「儒家文化共同體」中有機的成員。所謂「政治認同」，是指這些共同分享儒家價值的東亞儒者，卻又是日本、朝鮮等國的國民，他們原屬不同的政治社群，也有不同的政治認同與歸屬。在詮釋儒學經典中的某些篇章時，東亞儒者的「文化認同」與「政治認同」常會出現緊張關係。

為了說明這種類型的張力之性質，我們可以從十七世紀日本朱子學派儒者山崎闇齋（1618~1682）與弟子的一段故事說起：[25]

〔山崎闇齋〕嘗問群弟子曰：「方今彼邦，以孔子為大將，孟子為副將，牽數萬騎來攻我邦，則吾黨學孔孟之道者為之如何？」弟子

25 原念齋，《先哲叢談》（江戶：慶元堂、擁萬堂，文化13〔1816〕年刊本），卷3，頁4下~5上。現代日文譯本見原念齋等譯注，《先哲叢談》（東京：平凡社，1994），118~119。古學派大師伊藤仁齋（維楨，1627~1705）長子伊藤東涯（1670~1736）對山崎闇齋弟子說，孔孟攻伐日本「予保其無之」，可謂極具卓識。孔子論政，主張「近者悅，遠者來」（《論語。子路》），《論語。季氏》第1章，季氏將伐顓臾，孔子曰：「遠人不服，則修文德以來之。既來之，則安之」，孔子對季氏「謀動干戈於邦內」都不以為然，何況謀動干戈於海外異邦？

第二次世界大戰前後日本思想史學界對於伊藤仁齋與荻生徂徠等古學派儒者是否即為中華至上主義者頗有爭議。井上哲次郎說：「素行的古學最日本化」、「徂徠則最具中國色彩」、「仁齋則是折衷於兩者之間」，見井上哲次郎，《日本古學派之哲學》（東京：富山房，1915），744~745。山鹿素行早年學兵學並倡武士道，晚年回歸日本神道，說他極具日本化色彩，當然無庸置疑，但是說「徂徠則最具中國色彩」，而「仁齋折衷於兩者之間」恐有待商榷。岩橋遵成就主張徂徠精通國史，豈有不辨國體之事，舉出徂徠亦有讚美國體之言論。見岩橋遵成，《徂徠研究》（東京：關書房，1934），242~249。一般非難徂徠之學者，譴責徂徠崇拜視日本為夷狄的中國並蔑視日本國體，戰前岩橋遵成特為徂徠辯解，他的主要論點如下：（1）當代學者將夷人之夷解為夷狄之夷而非難徂徠，實為誤解。徂徠所謂「夷人」的典據，出自《書經》「億兆夷人之語」，係指無位無官之民；（2）徂徠也說過：「且三代而後，雖中華，亦戎狄猾之，非古中華也。故徒慕中華之名者，亦非也……」（《徂徠集》卷25）；（3）徂徠精通國史，豈有不辨國體之事。參考氏著《徂徠研究》，242~249。另外，丸山真男亦認為徂徠絕非「中華至上主義」者。見丸山真男，《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1976），105。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 咸不能答，曰：「小子不知所為，願聞其說。」曰：「不幸關逢此厄，則吾黨身披堅，手執銳，與之一戰而擒孔孟，以報國恩，此即孔孟之道也。」後弟子見伊藤東涯，告以此言，且曰：「如吾闇齋先生，可謂通聖人之旨矣。不然，安得能明此深義，而為之說乎？」東涯微笑曰：「子幸不以孔孟之攻我邦為念，予保其無之。」

在這一段故事中，山崎闇齋告訴學生如果孔孟率軍攻打日本，他將執干戈以衛社稷，這就是「孔孟之道」，弟子也認為闇齋「通聖人之旨」。這一段對話，雖是假設性的無稽之談，但是卻很敏銳地透露了日本儒者在弘揚孔孟之道時，可能面對的兩難困境。作為日本人，日本儒者認同日本這個國家；但作為儒家學者，他們又有文化的精神原鄉——孔孟的理想國度。如果孔孟的國家——中國對日本發動戰爭，那麼，在這種情況之下，日本儒者的「文化認同」與「政治認同」勢必處於激烈拉鋸之狀態，使日本儒者輾轉呻吟於其間。

東亞儒家在詮釋經典時，偶而會面臨這種「文化認同」與「政治認同」之間的張力，其中最具有代表性的就是關於《論語．子罕》第14章「子欲居九夷」一詞的解釋。《論語》中的「九夷」一詞，亦見於《後漢書．東夷列傳》：[26]

> 昔箕子違衰殷之運，避地朝鮮。始其國俗未有聞也，及施八條之約，使人知禁，遂乃邑無淫盜，門不夜扃，回頑薄之俗，就寬略之法，行數百千年，故東夷通以柔謹為風，異乎三方者也。苟政之所暢，則道義存焉。仲尼懷憤，以為九夷可居，或疑其陋。子曰：「君子居之，何陋之有？」亦徒有以焉爾。

又云：[27]

> 夷者，柢也，言仁而好生萬物柢地而出，故天性柔順，易以道御，至有君子不死之國焉。夷有九種：曰畎夷、于夷、方夷、黃夷、白夷、赤夷、元夷、風夷、陽夷，故孔子欲居九夷也。

---

26 范曄撰，王先謙集解，《後漢書》（臺北：藝文印書館影印長沙虛受堂刊本），〈東夷列傳第75〉，頁13上，總頁1008。

臺灣大學學術期刊資料庫

到底「九夷」何所指？歷來註家說法不一，清儒劉寶楠（楚楨，1791~1855）《論語正義》引皇侃（488~545）《論語義疏》：「東有九夷：一玄菟，二樂浪，三高麗，四滿飾，五鳧更，六索家，七東屠，八倭人，九天鄙，皆在海中之夷。玄菟、樂浪、高麗，皆朝鮮地。」並指出：「子欲居九夷，與乘桴浮海，皆謂朝鮮，夫子不見用於中夏，乃欲行道於外域，則以其國有仁賢之化故也。」[28]此說較為通達，亦廣為中國學人所接受。

有趣的是，當十七世紀的伊藤仁齋（1627~1705）讀到《論語》這一章時，他認為孔子欲居之「九夷」就是日本，仁齋說：[29]

> 夫子嘗曰：「夷狄之有君，不如諸夏之亡也。」由此見之，夫子寄心於九夷久矣。此章及浮海之歎，皆非偶設也。夫天之所覆，地之所載，鈞是人也。苟有禮義，則夷即華也。無禮義，則雖華不免為夷。舜生於東夷，文王生於西夷，無嫌其為夷也。九夷雖遠，固不外乎天地，亦皆有秉彝之性，況朴則必忠，華則多偽，宜夫子之欲居之也。吾 太祖開國元年，實丁周惠王十七年。到今君臣相傳，綿綿不絕。尊之如天，敬之如神，實中國之所不及。夫子之欲去華而居夷，亦有由也。今去聖人既有二千餘歲，吾日東國人，不問有學無學，皆能尊吾夫子之號，而宗吾夫子之道。則豈可不謂聖人之道包乎四海而不棄？又能先知千歲之後乎哉？

伊藤仁齋將「九夷」解釋為日本，是一種很有效的解經策略。他將日本解釋為孔子在魯國禮崩樂壞，「乘桴浮於海」之後，欲久居之地。經由這種解釋，日本（所謂「日東之國」）因成為孔子欲居之地，而成為包括日本儒者在內所有儒者所心儀的文化中心，成為儒者「文化認同」之國度，從而將日本儒者作為日本人的「政治認同」與作為儒者的「文化認同」的矛盾加以統一，化解兩者之緊張性。

出生年代晚於仁齋三十九年的荻生徂徠（1666~1728）雖然批駁仁

---

27 《後漢書》，〈東夷列傳第75〉，頁1上，總頁1002。

28 劉寶楠，《論語正義》（北京：中華書局，1982），上冊，344。

29 伊藤仁齋，《論語古義》，收入《日本名家四書詮釋全書》（東京：鳳出版株式會社，1973），第3冊，卷5，137~138。

臺灣大學學術期刊資料庫

齋上述的解釋，但徂徠卻也同時強調日本的優越性說：[30]

> 若夫吾邦之美，外此有在，何必傅會《論語》，妄作無稽之言乎？夫配祖於天，以神道設教，刑政爵賞，降自廟社，三代皆爾，是吾邦之道，即夏商古道也。今儒者所傳，獨詳周道，遽見其與周殊，而謂非中華聖人之道，亦不深思耳。自百家競起，孟子好辯而後，學者不識三代聖人之古道，悲哉！

徂徠認為日本風俗淳美，即為夏商文化之流裔，不必附會為《論語》中孔子欲居之「九夷」。徂徠的說法與仁齋貌異而實同，皆以日本為文化之中心，從而解消「文化的」與「政治的」兩大領域之張力。

以上所說日本儒者所採取以解消「政治認同」與「文化認同」的張力之解經策略，在他們解讀《論語》或《孟子》書中關於嚴夷夏之防的章節時，表現得特別明顯。《論語．八佾》第5章「子曰：『夷狄之有君，不如諸夏之亡也。』」這段話，伊藤仁齋解釋說：[31]

> 夫子每視時俗之變，雖一事之小，必重嘆之，以其所關係大也。今諸夏，禮義之所在，而曾夷狄之不若，則其為變亦甚矣。在《春秋》所以作也。當此時，雖周衰道廢，禮樂殘缺，而典章文物，尚未湮墜，熟知諸夏之不若夷狄？然夫子寧捨彼而取此，則聖人崇實而不崇文之意，可見矣。其作《春秋》也，諸侯用夷禮，則夷之。夷而進於中國，則中國之。蓋聖人之心，即天地之心，遍覆包涵無所不容，善其善而惡其惡，何有於華夷之辨？後之說《春秋》者，其嚴華夷之辨，大失聖人之旨矣！

仁齋發揮孔子之言，認為「聖人之心，即天地之心……何有於華夷之辨？」。他的詮釋與十九世紀的佐藤一齋（1772~1859）的說法如出一轍。一齋說：[32]

---

30 荻生徂徠，《論語徵》，186~187。

31 伊藤仁齋，《論語古義》，32。

32 佐藤仁齋，《言志錄》，收入《日本思想大系．46》（東京：岩波書店，1980），第131條，227。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 茫茫宇宙，此道只是一貫，從人視之，有中國，有夷狄；從天視之，無中國，無夷狄。中國有秉彝之性，夷狄亦有秉彝之性，中國有惻隱羞惡辭讓是非之情，夷狄亦有惻隱羞惡辭讓是非之情。中國有父子君臣夫婦長幼朋友之倫，夷狄亦有父子君臣夫婦長幼朋友之倫，天寧有厚薄愛憎於其間，所以此道只是一貫。但漢土聖人發揮此道者獨先，又獨精，故其言語文字足以興起人心，而其實則道在於人心，非言語文字之所能盡。若謂道獨在於漢土文字，則試思之：六合內同文之域凡有幾，而猶有治亂，其餘橫文之俗，亦能性其性，無所不足，倫其倫，無所不具，以養其生，以送其死。然則道獨在於漢土文字已乎？天果有厚薄愛憎之殊云乎？

伊藤仁齋與佐藤一齋之所以必須將「心」或「道」解釋為普世之價值而非中國所獨佔，正是為了化解日本儒者在面對儒家經典中夷夏之辨這類篇章時，所感受到的「文化認同」與「政治認同」之間的緊張性。

（二）張力的形成原因

現在，我們可以進一步思考：東亞儒家經典詮釋傳統中的「政治認同」與「文化認同」之張力，何以不可避免？

關於這個問題，最可能的答案仍必須在儒家經典中有關國家的概念之內涵中尋求。古籍中與國家概念關係最接近者，就是「中國」一詞。當代學者王爾敏（1927~）曾詳考先秦典籍中出現「中國」詞稱者共25種，歸納諸書所載「中國」詞稱之總數，共為178次，其所含意旨，約有五類：（1）京師之意，凡9次。（2）國境之內之意，即所謂國中，凡17。（3）諸夏之領域，凡145次。（4）中等之國之意，凡6次。（5）中央之國之意，凡1次。其中佔最大多數者，則為第三種以諸夏領域為範圍者，佔全部數量83 %。其次指為國境之內者佔10 %。再次指為京師者佔5 %。王爾敏指出：「在秦漢統一以前，『中國』一詞所共喻之定義已十分明確，主要指稱諸夏之列邦，並包括其所活動之全部領域。至於此一稱謂之實際含義，則充分顯示民族文化一統觀念。諸夏列邦之冠以『中國』之統稱，

臺灣大學學術期刊資料庫

主要在表明同一族類之性質與同一文化之教養之兩大特色。」[33]從先秦典籍所見「中國」詞稱可見，自古以來中國人之「文化認同」與「政治認同」常合而為一，前者稱為「天下」，後者稱為「國」，明末大儒顧炎武（亭林，1613~1682）說：[34]

> 有亡國有亡天下。亡國與亡天下奚辨？曰，易姓改號，謂之亡國。仁義充塞，而至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下。

在中國文化傳統中，所謂「國家」是一種文化傳承的民族共業，而不只是由一套權利義務所規範的契約關係，或具體而可切割的空間而已。近代西方政治學界不論是右派或左派學者對「國家」的定義，都充滿了各種斷裂的空間或組成部分之間「對抗的」（adversarial）氛圍。例如，黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770~1831）認為國家是社會普遍利益的體現，凌駕於特殊利益之上，因此能夠克服市民社會與國家的分裂，以及個人作為私人和市民之間的分裂。但是，馬克思（Karl H. Marx, 1818~83）批判上述看法，指出只有實行民主才能使國家維護普遍利益。但是，只有「政治解放」並不能帶來「人類解放」。人類的解放需要對社會進行改造，這種改造的重點就是消滅私有制。馬克思與恩格斯（Friedrich Engels, 1820~95）在《共產黨宣言》（Communist Manifest）中宣稱：「現代的國家政權不過是管理整個資產階級的共同事務的委員會罷了」。[35]此外，西方右派政治學者則強調「國家」（state）不是政府（government），在民主政治中「政府」屢變，而「國家」依舊。「國家」也不是「民間社會」（civil society），因為「國家」包括軍警機構、民意機關等，但作為「民間社會」的政黨並不是「國家」之一部份。在西方政治學理論中，「國家」的概念因為諸多空間的切割、斷裂或對抗而獲得突顯。但是，在中國政治思想傳統中，「國家」作為「文化認同」（cultural identity）的意義實遠大於作為「政治認同」（political identity）的意義。

---

33 王爾敏，〈「中國」名稱溯源及其近代詮釋〉，《中國近代思想史論》（臺北：作者自印，1977），441~480，引用統計數字見442，引文見443。

34 顧炎武，《原抄本日知錄》（臺北：明倫出版社，1970），卷17，頁379。

35 《馬克思恩格斯選集》（北京：人民出版社，1972），第1卷，253。

臺灣大學學術期刊資料庫

以上所說中國政治思想傳統的特質，在儒家經典中表現得最為清楚。誠如蕭公權所說，孔子論夷夏之分，早已捨種族而就文化以為區別。就《論語》所見，孔子認為夷狄雖或不如中國，但可以同化，而且夷狄之行為偶或優於中國，夷與夏雖殊方而同理。「孔子所謂『夷狄』，其含義略似近世所謂『野蠻人』，而非與『蝦夷』『馬來』等同例。其所謂諸夏亦略如今日所謂『文明國』，而不指『黃帝子孫』或『中華民族』。」[36]總而言之，在《論語》以降的儒家經典中，「政治認同」與「文化認同」密切綰合為一，而文化更是先於政治。乘載這種思想的儒家經典，其實潛藏一種「政治」與「文化」兩個不同領域間之張力。這種張力在中國本土儒家學者的詮釋中尚能處於潛伏之狀態，但是，這些經典一旦遠傳日、韓、越各國之後，東亞各國儒者身處不同國度，在特定政治背景中解讀儒家經典，[37]勢必感受到經典中的「文化認同」與他們自身的「政治認同」之間，存有某種緊張關係，他們因而通過經典新詮企圖加以拉近或癒合。

四、結論

儒學傳統源遠流長，自先秦孔門定其規模，歷經漢唐諸儒註釋疏解，北宋諸儒與南宋朱子暢其源流，王門諸子特加發揮，以至二十世紀當代新儒家賦予新詮，可謂德澤深厚，綿延不絕。儒學雖然在二千年前發祥於中國山東半島，原是地域性色彩濃厚的一套學問，但是，在歷史的進程中，儒學價值系統對於二千年來東亞各國尤其是日本、韓國、越南等地區的社會與文化，卻造成深刻而全面的影響，而成為東亞文明的共同資產。但是，儒學從中國走向東亞世界，卻不是一段晴空萬里風平

36 蕭公權師，《中國政治思想史》上冊，77。

37 舉例言之，德川日本儒者就在封建制度的政治背景中解讀並批判朱子學，參考石田一郎，〈德川封建社會と朱子學派の思想〉，《東北大學文學部研究年報》第13號（下），72~138。

臺灣大學學術期刊資料庫

浪靜的過程。就儒家經典而言，儒學的普世性價值，是二千年來東亞儒者魂牽夢縈的精神原鄉，孔孟典型雖逝，「沈魄浮魂不可招」，但是，東亞儒者誦讀經典時，「遺編一讀想風標」（王安石〈孟子〉詩），他們為孔孟精神所興發鼓舞，頑廉懦立，興起心志，為弘揚儒學而生死以之。但是，這些東亞儒者卻不是與世隔絕而離群索居的人，他們正如馬克思在《德意志意識形態》中所說：「是處在於一定條件下進行的現實的、可以通過經驗觀察到的發展過程中的人」，[38]他們生活在特定的政治社會經濟情境，如德川封建體制或李朝朝鮮王朝政治體制之中，他們解讀儒家經典，自然不免感受到經典與經典解讀者的實存情境之間的緊張關係。

本文分析東亞儒家經典詮釋傳統所見兩種類型的張力：一是經典中乘載的普世價值，與解經者身處的時間和空間特性之間，存有緊張性。二是經典詮釋者的「文化認同」與「政治認同」之間，也存有緊張性。我們的分析指出：第一種類型的張力實已先驗地內建在儒家經典之中，因為儒家抱道守貞，奮其生命欲以其學易天下，儒家經典洋溢著熾熱的經世、淑世，乃至救世之情懷。儒家經典作者不僅有心於解釋世界，更致力於改變世界。所以，兩千年來東亞儒家經典詮釋學，其實就是一種政治學、社會學、經濟學，也是一種實踐詮釋學。

正是因為儒家經典的經世取向與經典詮釋的實踐性，所以本文所探討的這兩種類型的「解釋的張力」乃不可避免。從東亞思想史的發展經驗來看，這兩種張力正是東亞儒學兩千年來得以活力充沛日新又新的內在動力。從東亞儒家經典詮釋者觀之，這兩種張力對東亞儒者個人的生命與學術事業，構成最嚴肅的挑戰，使他們無時無刻都必須面對「詮釋者的主體性如何安頓？」這個巨大的問題。

*2001年6月11日初稿，7月14日二稿。本文初稿曾在「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」研究計畫第7次研討會宣讀，2001年6月23~24日，廣州中山大學。

（責任編輯：趙立新　校對：陳家齊）

38 《馬克思恩格斯選集》第1卷，上冊，31。

臺灣大學學術期刊資料庫

The "Interpretive Tensions" in the Hermeneutic Tradition of East Asian Confucianism

Chun-chieh Huang

Abstract

This article discusses two kinds of "interpretive tension" exhibited in the Confucian hermeneutic tradition in East Asia. First tension lies between the universal values in Confucian classics and the tempro-spatial conditions of its interpreters in imperial China and Tokugawa Japan. The second tension exists between the cultural identity and political identity of the interpreters of classics. In analyzing these two sorts of "interpretive tension" in Confucian hermeneutics, the author demonstrates that hermeneutics in East Asian Confucianism is at once political and economic in nature. It is concluded that Confucian hermeneutics is praxis hermeneutics rather than ontological hermeneutics.

Keywords: Confucianism, hermeneutics, East Asia, China, Japan.

臺灣大學學術期刊資料庫