臺大歷史學報第25期
2000年6月，頁1-24

BIBLID1012-8514(2000)25p.1-24

儒家論述中的歷史敘述與普遍理則

黃俊傑*

提　要

本文主旨在於論證：在儒家經典中，具體性的歷史事實（特別是聖賢典範人物的行誼）之敘述，與抽象性的普遍理則（如「道」或「理」）之證立，兩者之間密切綰合，有其互相滲透性，故儒家經典中所見的「普遍性」，實係一種「具體的普遍性」。為了證立上述基本看法，本文第二節首先指出在儒家經典中，歷史敘述通常是一種手段，而以建立抽象的普遍理則為其目的。本文第三節從儒家經典中的「道」與「聖人」思想中，分析儒家歷史敘述與普遍理則之間的緊張性。第四節分析在儒家經典詮釋史中的兩種解經方法，一是訴諸個人生命之學思體驗，而使經典詮釋學成為一種「體驗的學問」；一是企圖經由名物制度，或文字訓詁的解明，以確認經典中的「道」之原始的或真實的意義，將經典詮釋學轉化為訓詁學。本文結論，認為：在儒家經典中，歷史敘述與普遍理則之間有其互相滲透性。

關鍵詞：歷史敘述　經典詮釋　普遍理則　道　聖人

---

* 作者係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、儒家的歷史敘述是證立普遍理則的手段
三、儒家歷史敘述與普遍理則之間的緊張性：
經典中的「道」與聖人
四、解經以求「道」的兩種方法及其問題
五、結論：兼論儒家經典詮釋的關鍵點

一、引　言

在儒家經典詮釋史上，有所謂「漢學」與「宋學」兩大解釋傳統。「漢學」與「宋學」之壁壘分明，實乃清代學者學派意識下之產物，江藩（子屏，鄭堂，1761~1831）著《國朝漢學師承記》張大漢學門戶，而方東樹（植之，1772~1851）撰《漢學商兌》駁斥漢學力尊宋學，於是，漢宋之爭遂恍若水火。[1]但就其實際內容觀之，漢宋之對立並不若是之甚，朱子（晦庵，1130~1200）明言：「漢魏諸儒，正音讀，通訓詁，考制度，辨名物，其功博矣。學者苟不先涉其流，則亦何以用力於此」，[2]朱子集註《四書》也隨處引用漢註唐疏。清代漢學奠基人物之一的戴震（東原，1724~1777）雖然撻伐宋儒不遺餘力，但他對朱子學及宋明理學亦頗為嫻熟。清代漢學與宋學之重大歧異在於其解經之方法。誠如清儒李兆洛（申耆，1769~1841）所說：「治經之途有二：一曰專家，確守一師之法，尺寸不敢越，唐以前諸儒類然。一曰心得，通之以理，空所依傍，惟求乎己之所安，唐以後諸儒類然。」[3]漢學家解經近乎「專家」

1 參考：皮錫瑞，《經學歷史》（香港：中華書局香港分局，1961），頁 313~314。
2 朱熹，〈語孟集義序〉，《朱文公文集》（四部叢刊初編縮本），卷 74，頁 1390，下半頁。
3 李兆洛，〈詒經堂續經解序〉，《養一齋文集》（汗筠齋叢書本），卷 3，頁 26。

臺灣大學學術期刊資料庫

之學，特重形聲訓詁名物制度，不談「理」、「道」等抽象普遍理則；宋學家則喜言性命天道，體神化不測之妙於人倫日用之間。漢學家認為儒家經典中只有「道中庸」之面向，普遍理則如「理」、「道」、「心」、「性」等皆非六經所雅言；宋學家則認為「理」、「道」等普遍理則皆見諸經典之中，儒學有其「極高明」之面向。雙方各執己見，莫衷一是。

這篇論文寫作的目的在為漢宋學術之爭進一新解，全文主旨在於論證：在儒家經典中，具體性的歷史事實（特別是聖賢典範人物的行誼）之敘述，與抽象性的普遍理則（如「道」或「理」）之證立，兩者之間密切綰合，有其互相滲透性，故儒家經典中所見的「普遍性」，實係一種「具體的普遍性」。為了證立上述基本看法，本文環繞著以下四個問題展開討論：

（1）儒家經典中的歷史敘事是以歷史事實的建構為目的？或是為了其他目的？

（2）儒家經典中的敘述者之思考邏輯與史實之內在邏輯是否密合？如不密合，則可能產生何種問題？

（3）儒家學者透過何種管道從歷史敘事中求「道」？這種求「道」之管道會有何種方法上的問題？

（4）儒家經典中歷史敘述與普遍理則之關係，具有何種詮釋學的啟示？

本文第二節探討第一個問題，第三、四節分析第二及第三個問題，第五節針對第四個問題提出結論性的看法。本文第二節首先指出在儒家經典中，歷史敘述通常是一種手段，而以建立抽象的普遍理則為其目的。儒家的普遍理則並不是經由邏輯性的或抽象性的推理程序，而是經由對具體性的歷史經驗的敘述而建立。本文第三節及第四節探討儒家論述中「透過歷史敘述而建立普遍理則」的兩種方法，所潛藏的方法論問題。本文第五節則從儒家論述中所見的「具體的普遍性」，申論詮釋儒家經典必須扣緊其「寓抽象性於具體性」以及「即特殊性以論普遍性」之特質。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、儒家的歷史敘述是證立普遍理則的手段

在中國思想史上，儒家諸子的歷史感最為深厚，他們守先以待後，溫故而知新，寓開來於繼往，在各家思想人物之中別具特色。在儒家典籍中歷史敘述基本上是抽取普遍理則的一種手段。(2:1)儒家的歷史意識表現在對聖賢行止以及「三代」德治的不勝其嚮往之情。(2:2)但是，儒家從事歷史敘述並不是為歷史而歷史，他們是為現在及未來而歷史。因此，儒家歷史學是一種道德學與政治學。(2:3)儒家將歷史學轉化為道德學與政治學的方法，就是即具體性以論抽象性，從歷史敘述中證立道德命題等普遍理則。我們闡釋以上三個主要論點。

(2:1)儒家諸子深厚的歷史意識表現在他們對「三代」的嚮往。「三代」是中國古代思想家的理想黃金時代，正如我過去所說，包括夏、商、周的「三代」這個概念在古代中國思想上具有強烈的「非事實性」，古代思想家常運用「三代」這個概念，注入他們想注入的意義內涵，企圖以這種賦「歷史」以新意的方式，使歷史經驗對「現在」產生撞擊並指引「未來」。這種歷史思維方式，貫通古代中國的思想家，而以「言必稱堯舜」的儒家諸子最為顯著。[4]孔子（551~479B.C.）讚嘆「周公之才之美」（《論語．泰伯》），以不夢見周公為衰老之徵候；孔子也推崇堯之有天下「煥乎其有文章」（《論語．泰伯》），對禹之行誼以「無間然」表其崇敬之情（《論語．泰伯》）。

孟子（371~289？B.C.）更是「道性善，言必堯舜」（《孟子．滕文公．1》），以「三代」為治世之典範。孟子宣稱「三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁」（《孟子．離婁上．3》），又引孔子之言說：「道二，仁與不仁而已矣」（《孟子．離婁上．2》）。孟子更以

4 黃俊傑，〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉，收入：楊儒賓、黃俊傑編，《中國古代思維方式探索》（台北：正中書局，1996），頁 1~34；Chun-chieh Huang, "Historical Thinking in Classical Confucianism: Historical Argumentation from the Three Dynasties," in Chun-chieh Huang and Erik Zürcher eds., *Time and Space in Chinese Culture* (Leiden: E. J. Brill, 1995), pp. 72-88.

臺灣大學學術期刊資料庫

堯舜為君臣之典型，他說：「欲為君盡君道；欲為臣盡臣道，二者皆法堯舜而已矣。不以舜之所以事堯事君，不敬其君者也；不以堯之所以治民治民，賊其民者也。」（《孟子。離婁上。2》）。

自孔孟以降，歷代儒家學者論證倫理命題或提出政治主張，莫不以「三代」及堯舜等聖賢人物作為典範。舉例言之，北宋王安石（1021~1080）勸勉宋神宗（在位於1067~1084）以堯舜為典範說：「陛下誠能為堯舜，則必有皋、夔、稷、卨，誠能為高宗，則必有傅說。……惟能辨四凶而誅之，此其所以為堯舜也。若使四凶得肆其讒慝，則皋、夔、稷、卨亦安肯苟食其祿以終身乎?」（《宋史。王安石傳》）王安石所說的堯舜相關的事蹟，是指《尚書。堯典》所說：「流共工于幽州，放驩兜于崇山，竄三苗于三危，殛鯀于羽山，四罪而天下咸服」這一系列史實。張載（橫渠，1020~1077），也以舜的典範作為討論政治運作的參考，他說：「萬事只一天理。舜舉十六相，去四凶，堯豈不能？堯固知四凶之惡，然民未被其虐，天下未欲去之。堯以安民為難，遽去其君則民不安，故不去，必舜而後因民不堪而去之也。」[5]通貫宋明清三代近千年之間，儒家諸子關於歷史或政治有所論述，莫不從「三代」黃金時代或堯舜等聖賢典範出發。

(2:2)但是，值得注意的是，儒家以「三代」或堯舜典範進行歷史敘述，並不是為「過去」而「過去」，他們是為「現在」及「未來」而「過去」。因此，從歷史敘述的目的來看，儒家歷史學實在就是一種道德學與政治學。

為了闡釋這項命題，我們可以從孟子一段關於歷史的話說起：

> 孟子曰：「王者之跡熄而詩亡，詩亡然後春秋作。晉之乘，楚之檮杌，魯之春秋，一也。其事則齊桓、晉文，其文則史。孔子曰：『其義則丘竊取之矣。』」（《孟子。離婁下。21》）

孟子認為，在歷史敘述（所謂「其文則史」）中齊桓、晉文等史事的敘述只是一種發掘史義的手段。換言之，在儒家歷史敘述中，客觀史實的敘述並不是儒家歷史學的最終目的。反之，歷史敘述是證立道德教訓的

5 見：《張載集》（北京：中華書局新校標點本，1978），〈經學理窟〉，頁256。

臺灣大學學術期刊資料庫

一種手段。孟子對舜、傅說、管夷吾等人的歷史事實的敘述，就是一個典型的範例，我們可以舉此一例以概其餘：

> 孟子曰：「舜發於畎畝之中，傅說舉於版築之間，膠鬲舉於魚鹽之中，管夷吾舉於士，孫叔敖舉於海，百里奚舉於市。故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，曾益其所不能。人恒過，然後能改；困於心，衡於慮，而後作；徵於色，發於聲，而後喻。入則無法家拂士，出則無敵國外患者，國恒亡。然後知生於憂患而死於安樂也。」（《孟子。告子下。15》）

在孟子的歷史敘述裡，這些具體的歷史人物之所以獲得讀史者（如孟子）的重視，乃是因為在這些古聖先賢的史實中，潛藏著「生於憂患而死於安樂」這條抽象的道德命題。在儒家歷史學裡，歷史敘述的目的正是在於建構儒家道德學。

漢代的司馬遷（子長，145~86B.C.）在《史記。太史公自序》中曾說，他回答上大夫壺遂所提「昔孔子何為而作《春秋》哉？」的問題時引述董仲舒（約179~104B.C.）之言：「周道衰廢，孔子為魯司寇，諸侯害之，大夫壅之。孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以為天下儀表，貶天子，退諸侯，討大夫，以達王事而已矣。」在漢代人的理解裡，孔子的《春秋》史學絕對不是為「歷史」而「歷史」，而是為透過歷史敘述而淑世乃至救世。太史公自己也明白表示他心目中所繼承的孔子《春秋》學的精神在於：「夫《春秋》，上明三王之道，下辨人事之紀，別嫌疑，明是非，定猶豫，善善惡惡，賢賢賤不肖，存亡國，繼絕世，補敝起廢，王道之大者也」（《史記。太史公自序》）。這種作為道德學與政治學的歷史學，是中國史學傳統中最為突出的特質。

(2:3)我們再進一步分析儒家歷史敘述，就可以發現它所依循的是「具體性思維方式」。所謂「具體性思維方式」是指儒家諸子常常「即歷史以論哲學」，從具體而特殊的歷史人物的行誼之中，證立抽象而普

臺灣大學學術期刊資料庫

遍的哲學或道德命題。這種「具體性思維方式」早見於先秦儒家，[6]尤其以宋儒為然。[7]在這種「具體性思維方式」下，儒家哲學論證的展開常常是將抽象命題或道德命題置於具體而特殊的時空脈絡中，引用古聖先賢、歷史人物或往事陳跡加以證明，以提昇論證的說服力。孟子就是最善於運用這種思維方式的古代儒家。人類的歷史經驗在孟子的處理中被當作一種「符號」，而不是被當作「劇場」。孟子不是將歷史人物當作是歷史舞台上的「演出者」，而把自己當作「觀賞者」；他是把歷史經驗當作一種可以被後人注入「意義」（meaning）的「符號」。換句話說，過去的歷史經驗不是與讀史者疏離的「客觀的存在」，它與讀史者構成「互為主體性」的關係。因此，在孟子的論述裡，閱讀歷史是一種意義創造的活動。[8]儒家從具體性的歷史事實中抽離出抽象性的普遍理則。經由這種方法，儒家不僅將歷史學轉化為道德學，而且也使儒家論述中的所謂「共相」（universals）成為一種「具體的共相」（concrete universals），而不是「抽象的共相」（abstract universals）。

三、儒家歷史敘述與普遍理則之間的緊張性：經典中的「道」與聖人

但是，所謂「歷史敘述」是由敘述者所進行的一種言說或文字論述行動，透過這種論述行動而對過去的歷史「事實」加以表述（representation），它不可避免地與一套特殊的語言、文法或措詞有關。[9]換言之，歷史敘述既涉及作為客體的被敘述的歷史事實，又涉及作為主體的敘述者。因此，我們可以問：在儒家歷史敘述中，被敘述的歷史事

6 拙著《孟學思想史論》（卷一）（臺北：東大圖書公司，1991）第一章所討論。

7 參看拙作：Chun-chieh Huang, "The Philosophical Argumentation by Historical Narration in Sung China: The Case of Chu Hsi,"《臺大文史哲學報》，51 期（1999 年 12 月），頁 55~78。

8 拙著，《孟學思想史論》（卷一），頁 13。

9 參考：Hayden White, "The Question of Narrative in Contemporay Historical Theory," *History and Theory*, Vol.23 (1984), No.1, pp.1-33.

臺灣大學學術期刊資料庫

實的內在邏輯與敘述者儒家學者的思考邏輯之間是否吻合？這是本文所擬探討的第二個問題。

從許多儒家歷史敘述來看，(3:1)被敘述的歷史事實（reality）與儒家敘述者的思考邏輯之間如果不是互相矛盾，至少呈現巨大的落差而使兩者有其緊張性。(3:2)造成這種緊張性或甚至矛盾性的主要原因在於：儒者從經典中證立永恆之「道」或「理」，並認為這種「道」或「理」均具足於聖人行誼之中。(3:3)如此一來，儒家歷史敘述就出現一個重大問題：如何保證從經典中所提煉的「道」或「理」之普遍必然性？我們接著以最富於歷史意識的孔子、孟子及朱子為例，分析這三個論點。

(3:1)儒家諸子從事歷史敘述時所依循的思考邏輯是一種屬於「應然」世界的邏輯，這種邏輯在儒家的論述中既是宇宙的「自然」，又是人事之「必然」，當孔子說：「天何言哉！四時行焉，百物生焉。天何言哉！」（《論語．陽貨》）時，孔子實已隱涵「自然的一定是必然的」這個命題，朱子解釋孔子這句話時說：「其所以『四時行，百物生』者，蓋以其合當如此便如此，不待思維，此所以為天地之道」，[10]頗得孔子「自然即必然」的涵義。孔子從「應然」世界的思考邏輯出發，從事歷史敘述，常以「應然」批判歷史的「實然」，以古今對比，指出「今」的齷齪，例如孔子對他同時代的知識份子為學的態度很不滿地說：「古之學者為己，今之學者為人」（《論語．憲問》）。孔子對古今社會風氣的變遷也有這樣的評論：「古者民有三疾，今也或是之亡也。古之愚也直，今之愚也詐而已矣。」（《論語．陽貨》）在孔子的言論中，他常用「古者」一詞來寄寓他的理想，而以「今者」來指陳現實的齷齪。這是一種典型的常見於中國文化中的「反事實思考方式」（counterfactual mode of thinking），中國人常常以「過去可能如此」的方式，來表達「現在應該如此」的主張，其言若遠，然而意則極為切近。中國人常借歷史經驗以感發心志，這種思維習慣具體地展現中國古典文化生活中詩教之

10 黎靖德，《朱子語類》（北京：中華書局新校標點本，1981），卷1，「道夫錄」，頁4，以下簡稱《語類》。關於朱子對於孔子的「天」之解釋，參考：市川安司，〈論語集注に見える天の解釋〉，收入：氏著，《朱子哲學論考》（東京：汲古書院，1985），頁113~124。

臺灣大學學術期刊資料庫

溫柔敦厚的特質。[11]

但是，當儒家諸子運用「應然的」思考邏輯敘述「實然的」歷史世界時，就遭遇到巨大的理想與現實之間的緊張性或矛盾性。說明這種儒家思考邏輯與現實歷史世界的運作邏輯的巨大落差，最好的例子仍是孟子。孟子也像孔子一樣稱美「三代」及周公等典範人物，所謂「言必稱堯舜」這句話，可以說明孟子對「三代」的不勝嚮往。孟子從事歷史敘述時的思考邏輯，是建立在道德理想主義之上的邏輯，他引用孔子的話之後說：「孔子曰：『道二：仁與不仁而已矣。』暴其民甚，則身弒國亡；不甚，則身危國削。名之曰『幽厲』，雖孝子慈孫，百世不能改也。《詩》云『殷鑑不遠，在夏后之世』，此之謂也。」（《孟子‧離婁上‧2》），孟子認為歷史的「殷鑑」所呈現的教訓就是：合道德的就是合理的，所以孟子又說：

> 三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。國之所以廢興存亡者亦然。天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗廟；士庶人不仁，不保四體。……（《孟子‧離婁上‧3》）

但是，歷史現實狀況又如何？讓我們引用孟子自己的觀察：

> 孟子曰：「五霸者，三王之罪人也；今之諸侯，五霸之罪人也；今之大夫。今之諸侯之罪人也。」（《孟子‧告子下‧7》）

不僅如此，孟子對當時「爭城以戰，殺人盈城；爭地以戰，殺人盈野」的歷史現象深感痛心，他迫於「不得已」而必須在曠野中呼喊，希望正人心，闢邪說，撥亂反正。

(3:2)以上所說這種早已存在於孔孟的歷史論述中的「應然」與「實然」的矛盾，到了南宋大儒朱子的歷史解釋中更是完全彰顯無遺。朱子的例子最能說明：上述矛盾性之所以不可避免，乃是由於儒者常運用從經典中所證立的「道」或「理」作為思考邏輯，這種邏輯是普遍的、不

11 參考：黃俊傑，〈中國古代儒家歷史思維的方式及其運用〉，收入：楊儒賓等編，《中國古代思維方式探索》，頁1~34；關於中國思想傳統中的「反事實思考方式」，參看：Kuang-ming Wu, "Counterfactuals, Universals, and Chinese Thinking", *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series, Vol.19, no.2 (Dec., 1989), pp. 1-43.

臺灣大學學術期刊資料庫

受時間與空間因素所宰制的，誠如朱子明白宣示：[12]

> 世間事雖千頭萬緒，其實只一箇道理，「理一分殊」之謂也。到感通處，自然首尾相應。或自此發出而感於外，或自外來而感於我，皆一理也。

在朱子看來，這個超越而惟一的「理」，不受現實的歷史世界的干擾，他說：「若論道之常存，卻又初非人所能預，只是此箇自是亙古亙今常在不滅之物，雖千五百年被人做壞，終殄滅他不得耳。漢唐所謂賢君，何嘗有一分氣力，扶助得他耶？」[13]朱子歷史思考中的「理」，不但不受現實世界中的人或事所干預，而且更是超越歷史之上，他說：「夫人只是這個人，道只是這個道，豈有三代漢唐之別？」[14]朱子歷史思考中的超越之「道」，是主宰歷史現實世界運作的動力，朱子說：「亙古亙今只是一體，順之者成，逆之者敗，固非古之聖賢所能獨然；而後世之所謂英雄豪傑者，亦未有能舍此理而有所建立成就者也。」[15]朱子一再強調，這種「理一」在「分殊」的現實歷史世界中的呈現，乃是極其自然之事，他用「流出來」一語形容，他說：「流出來底便是仁。仁打一動，便是義禮智信當來。不是要仁使時仁來用，要義使時義來用，只是這一箇『理』流出去，自然有許多分別。」[16]朱子也一再說明，這種自然「流出來」的「理」在「三代」黃金時代及堯舜等典範人物的行誼中充分體顯。

(3:3)誠如布勞岱（Fernand Braudel）所說，歷史敘述就是一種歷史

---

12 黎靖德編，《語類》，卷134，頁3215。

13 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》（臺北：中文出版社影印和刻近世漢籍叢刊本，1972），卷36，頁2306，以下簡稱《文集》。

14 朱熹，《文集》，卷36，頁2315~2316。

15 朱熹，《文集》，卷36，頁2318~2319，並參考：黃俊傑，〈朱子對中國歷史的解釋〉，收入：鍾彩鈞編，《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993），下冊，頁1085~1114；Chun-chieh Huang, "Imperial Rulership in Cultural Change: Chu Hsi's Interpretation," in Frederick Brandauer and Chun-chieh Huang eds., *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China* (Seattle: University of Washington Press, 1994), pp.188-205.

16 黎靖德編，《語類》，卷98，頁2527，「義剛錄」。

臺灣大學學術期刊資料庫

解釋，也是一種歷史哲學。[17]儒家歷史敘事更是夾敘夾議，求其理事圓融，在這種敘事行動中所依循的「道」或「理」是從各種經典中證立的，但是，經典卻也是特定時空條件的產物，因此，如何保證從經典中證立的「道」或「理」有其普遍必然性？這就構成一個問題。

我最近從儒家詮釋史觀點探討解經者的「歷史性」及其相關問題時曾說明：[18]儒家經典之所以歷萬古而常新，主要原因在於經典與歷代經典詮釋者進行永無止境的對話。換言之，經典的「超時間性」與「超空間性」正是建立在時間性之中。但是，經典之永恆性的這種建構方式，卻潛藏著一個問題：經典作者的心路歷程及其話語，常常是針對某一特殊事件或情境而發，有其時間與空間之特殊性。解經者如何從特殊性中證立義理的普遍性而避免兩者的矛盾？誠如徐復觀（1902~1982）所說，[19]中國古典所觸及的常是「殊相」，而後代的解經者必須從「殊相」中提煉出經典中義理的「共相」，這是一個重要的方法論的挑戰。

從更深一層來看，經典中所表述的以及典範人物（「聖人」）的行誼事跡中所體顯的永恆的真理（「道」或「理」），（a）潛藏在經典之中，（b）而且受時空因素所制約，因此有其偏狹性。這種偏狹性就使儒家歷史敘述中「道」的普遍必然性的證立遭遇方法論的困難。我們進一步考慮這個問題。

（a）「道」是宇宙萬物的運作邏輯，《韓非子．解老》：「道者，萬物之所然也，萬理之所稽也」，就是指「道」作為規律而言。但是，在儒家論述中的「道」既是規律，而又是規範。用朱子的話來說：「道者，天理之自然」，[20]是宇宙萬物之「所以然」；但是，朱子又說：「道者，人事當然之理」，[21]「道是物我公共自然之理」，[22]又是人倫世界中

17 Fernand Braudel, "The Situation of History in 1950," in Sarah Matthews tr., *On History* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), pp. 6-24, esp. p. 11.

18 黃俊傑，〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，《臺大歷史學報》第24期（1999年12月），頁1~28。

19 徐復觀，〈如何讀馬一浮先生的書〉，收入：馬一浮，《爾雅臺答問》（臺北：廣文書局，1973）〈代序〉，頁1~6，尤其是頁3~4。

20 朱熹，《孟子集注》（北京：中華書局，1983），卷3，頁231。

21 黎靖德編，《語類》，第4冊，卷52，頁1257。

臺灣大學學術期刊資料庫

的「所當然」。「道」作為規律與規範這種雙重內涵在儒家論述中綰合為一，而且「道」的消息只有在經典中才能被窺見。從儒家觀點看來，欲求道者必先宗經。

但是，經典乃是古聖先賢所留下之文字，經典作者對「道」之體認未必能正確地被後代讀者所解讀，《韓非子。喻老》：「書者，言也。言生於知，知言者不藏書」，[23]《莊子。天道》貴道者書也，書不過語，語有貴也。語之所貴者意也，意有所隨。意之所隨者，不可以言傳也」，韓非子（？~233B.C.）與莊子（約399~295B.C.）都認識一項事實：經典作者的原始心意難以完全傳遞於後代讀者，這就是為什麼劉勰（彥和，約A.D.464~522）要感嘆：「知音其難，知實難逢。逢其知音，千載其一」（《文心雕龍。知音》）由對經典的詮釋而接近經典作者的意旨，這就構成一個極為嚴肅的課題。從這個方法論的角度來看，清代學術中的「漢學」與「宋學」之爭，就是導源於解決這個問題的不同進路，我們在下一節中將詳細討論。

（b）「道」既然具體而微地記載於經典之中，如董仲舒（約179~104B.C.）說：「《春秋》記天下之得失，而見所以然之故，甚幽而明，無傳而著，不可不察也」，[24]但是，經典乃是特定時代背景中所撰寫之作品，所以經典中所潛藏而可被後人解讀的「道」，也必然受到時空因素的宰制。

說明經典所載之「道」的時空性（temporality and spatiality）與特殊性（particularity），我們必須從儒家經典作者「即特殊性以論普遍性」的思維習慣說起。[25]孟子的歷史敘述可以視為一個具有代表意義的個

22 黎靖德編，《語類》，第4冊，卷52，頁1256。

23 陳奇猷說：「知下當有言字。『知言者不藏書』，與上『知時者無常事』相對為文。」今從其說。見：陳奇猷，《韓非子集釋》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），（一），卷7，〈喻老〉，頁406。

24 蘇輿，《春秋繁露義證》（臺北：河洛圖書出版社，清宣統庚戌刊本，1974年臺景印一版），卷2，〈竹林第三〉，頁39。

25 關於中國人這種思維習慣，最全面的分析仍推日本前輩學者中村元。參看：中村元，《東洋人の思維方式》（東京：株式會社春秋社，1988），第4卷《シナ人の思惟方法》。此書有簡編之英譯本：Hajime Nakamura, edited by Philip P. Wiener, *Ways of Thinking of*

臺灣大學學術期刊資料庫

案。本文第二節徵引《孟子。告子下。15》一段文字中，當孟子要論證「天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨」這一條普遍性的道德命題時，他敘述歷史上所見的「舜發於畎畝之中，傅說舉於版築之間」等一系列古聖先賢的特殊性事蹟，並由「特殊性」與「具體性」之中，建立「普遍性」與「抽象性」。從這個角度看來，在儒家的歷史敘事之中，「理」潛藏於在「事」之中，而且也只有從「事」中才能解讀「理」的消息。

從上述看法出發，我們就必須承認：經典中的「道」受時間與空間因素所決定，因此，「道」有其時間性，也因此有其偏狹性。如何從經典中之「道」的時空性之中建立普遍必然性呢？讓我們引用清儒章學誠（實齋，1738~1801）的話：[26]

> 「上古結繩而治，後世聖人易之以書契，百官以治，萬民以察。」夫文字之用，為治為察，古人未嘗取以為著述也；以文字為著述，起於官師之分職，治教之分途也。夫子曰：「予欲無言。」欲無言者，不能不有所言也；孟子曰：「予豈好辨哉？予不得已也。」後世載筆之士，作為文章，將以信今而傳後，其亦尚念「欲無言」之旨與夫「不得已」之情，庶幾哉！言出於我，而所以為言者初非由我也。夫道備於六經，義蘊之匿於前者，章句訓詁以發明之；事變之出於後者，六經不能言，固貴約六經之旨而隨時撰述以究大道也。

揆章學誠之意，「道」並非一成不變，「道」實是與時俱進，隨時而新其內容。[27]在這種「道」之更新的詮釋工程中，經典的解讀者實居於首出之地位。只有解經者才能出新解於陳編，賦經典中的「道」以新意！

Eastern People: India, China, Tibet, Japan (Honolulu: University of Hawaii Press, 1964), chap.17, pp. 196-203。

26 章學誠，《文史通義》（臺北：華世出版社，1980），內篇二，原道下，頁43。

27 倪微遜對章學誠思想中「道」的演化的性格有所析論，參看：David S. Nivison, *The Life and Thought of Chang Hsüeh-ch'eng* (1738-1801) (Stanford: Stanford University Press, 1966), Chap. 6, pp. 139-180。余英時更進一步指出：章學誠所謂「道在六經」是指關於「道」的抽象觀念，不是指「道之實體」而言。參看：余英時，《論戴震與章學誠》（香港：龍門書店，1976），頁124~125，註13。

臺灣大學學術期刊資料庫

四、解經以求「道」的兩種方法及其問題

從上節的分析中，我們可以看出：在儒家透過歷史敘述以證立普遍理則的過程中，經典的解讀者實居於樞紐之地位，因為只有經典解讀者才能體認聖人的行誼，也只有經典解讀者才能開發出潛藏的「道」（或「理」）。但是，解讀者如何透過解經以求「道」呢？從儒家解經史來看，至少有兩種方法：(4:1)第一是孟子所謂「以意逆志」的解經方法，訴諸解經者個人生命的體認。(4:2)第二種方法是透過文字訓詁以疏證經典。(4:3)兩者之差異在於：前者持之過甚終不免流於「古為今用」，刑求古人。後者則多泥於字面主義（literalism），未能深入經典的深層意義結構。(4:4)但是，兩者的共同點則在於將經典工具化。我們闡釋這四項論點。

(4:1)儒家經典詮釋史所見的第一種解經以求「道」的方法是：訴諸解經者個人生命的體驗或心的喚醒，而遙契經典中的「道」。這種方法是建立在所謂「興式思維方式」[28]之上的，《論語．八佾》載孔子與子夏關於讀《詩》的對話，孔子說：「起予者商也！始可與言《詩》已矣」，「起」就是指經典對讀經者所激起的感發興起，也就是《文心雕龍．史傳》所謂：「興者，起也」之意。儒家這種解經以求「道」的方法，深深地浸潤在講求溫柔敦厚的《詩》教傳統之中，孔子之所以說：「《詩》，可以興」，就是有見於《詩》不質直陳述而曲折以言之，興發讀《詩》者的心志。孟子顯然對這種以情透理的《詩》教傳統有所會於心，所以孟子說：「說《詩》者，不以文害辭，不以辭害志。以意逆志，是為得之」（《孟子．萬章上．4》），對稱詩者而言，詩並不是對象性的存在，詩經過稱詩者的詮釋之後，與稱詩者所處的實存的情境兩相融合，而不斷湧現其常新之意涵。

這種源自先秦孔孟的解經方法，在宋明儒學中大為發展。北宋大儒

28 黃俊傑，〈中國古代儒家歷史思維的方式及其運用〉，收入：楊儒賓等編，《中國古代思維方式探索》，頁19~23。

臺灣大學學術期刊資料庫

程頤（伊川，1033~1107）與學生有這樣一段對話：[29]

> 或問：「窮經旨，當何所先？」子曰：「於《語》《孟》二書知其要約所在，則可以觀五經。讀《語》《孟》而不知道，所謂雖多亦奚以為？」

但如何讀《論語》、《孟子》呢？程伊川又說：「學者當以《論語》、《孟子》為本。《論語》、《孟子》既治，則六經可不治而明矣。讀書者，當觀聖人所以作經之意，與聖人所以用心，與聖人所以至聖人。」[30]但是，所謂「聖人所以作經之意」如何能解明呢？且看這一段對話：[31]

> 問：「聖人之經旨，如何能窮得？」曰：「以理義去推索可也。學者先須讀《論》《孟》，窮得《論》《孟》，自有箇要約處。以此觀他經，甚省力。《論》《孟》如丈尺權衡相似，以此去量度事物，自然見得長短輕量。」

伊川所謂「以理義去推索」經典，就是指以讀經者心中的一套價值系統去推索經籍，上友古人。朱子說：「凡吾心之所得，必以考之聖賢之書」，[32]又說：「讀六經時，只如未有六經，只就自家身上討道理，其理便易曉」，[33]諸如此類的讀經方法都強調：經典與解經者係互為主體性之關係。在這種關係中，經典中之義理或「道」與解經者的生命溶滲而為一體。

這種訴諸解經者的生命體驗的解經方式，到二十世紀仍在馬一浮（1883~1967）等當代儒家學者的教學法中餘波盪漾。馬一浮說他所創立的復性書院：「所講習者要在原本經術，發明自性本具之義理，與今之治哲學者未可同日而語，……若以今日治哲學者一般所持客觀態度，視此為過去時代之一種哲學思想而研究之，恐未必有深益。……何以故？因其求之在外也，一任如何安排、如何組織，持之有故，言之成理，

---

29 《河南程氏粹言》，收入：程顥、程頤，《二程集》（北京：中華書局，1981），（四），卷第一，〈論書篇〉，頁1204。

30 《河南程氏遺書》，收入：《二程集》，（二），卷第二十五、伊川先生語十一，頁322。

31 《河南程氏遺書》，收入：《二程集》，卷第十八、伊川先生語四，頁205。

32 朱熹，《文集》，卷42，〈答吳晦叔〉，頁2836。

33 黎靖德編，《語類》，（一），頁188。

臺灣大學學術期刊資料庫

卻與自性了無干涉。」[34]馬一浮持論與程伊川及朱子一脈相承，都強調讀經是一種浸透身心的（pervasive）、整體性的（holistic）的過程。

(4:2)第二種解經以求「道」的方法是：經由文字訓詁及名物制度之學以解明經典中之義理。十八世紀的戴震是這種解經方法的代表人物。戴東原說：「治經先考字義，次通文理，志存聞道，必空所依傍。……我輩讀書，原非與後儒競立說，宜平心體會經文，有一字非其的解，則於所言之意必差，而道從此失。」[35]戴東原主張欲求經典中之「道」，必先求其文理，欲求其文理，則又必先通其字義。他又進一步說他自己「自十七歲時有志聞道，謂非求之《六經》、孔、孟不得，非從事於字義、制度、名物，無由以通其語言。宋儒譏訓詁之學，輕語言文字，是欲渡江河而棄舟楫，欲登高而無階梯也。」[36]戴震明白主張：[37]

> 夫所謂理義，苟可以舍經而空憑胸臆，將人人鑿空得之，奚有於經學之云乎哉！為空憑胸臆之卒無當於賢人聖人之理義，然後求之古經。求之古經而遺文垂絕，今古縣隔也，然後求之故訓。故訓明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明，而我心之所同然者，乃因之而明。賢人聖人之理義非它，存乎典章制度者是也。……理義不存乎典章制度，勢必流入異學曲說而不自知。

「故訓明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明」這項解經方法，建立在一項命題之上：「道」存於語言文字之中，只有經由語言文字才能解明「道」之消息。

(4:3)以上這兩種不同的解經方法，正是清代學術中漢宋之爭的關鍵，兩者有同有異，亦各有其得失。我們先從其異者說起。

第一種解經方法與第二種方法最大的差異在於解經者主體性之彰顯，強調只有經過解經者主體性的照映，經典中的義理或「道」才能豁

---

34 馬一浮，《爾雅臺答問》（臺北：廣文書局，1973），卷1，〈答許君〉，頁33下半頁~34上半頁。

35 戴震，〈與某書〉，收入：《戴震全集》（北京：清華大學出版社，1991），第1冊，引文見頁211。

36 戴震，〈與段若膺論理書〉，收入：《戴震全集》，第1冊，引文見頁213。

37 戴震，《戴東原集》（四部叢刊初編縮本），卷11，〈題惠定宇先生授經圖〉，頁115。

臺灣大學學術期刊資料庫

然彰顯。反之，經典中的「道」也不是一個與讀經者無關的客觀的存在，「道」深深地浸透讀經者的精神世界。經典與讀經者之間是一種浸透身心的、整體的、「不可須臾離也」的互滲關係。

這種「互為主體性」的解經方法，一方面使經典中的「道」由於獲得異代解經者主體性的照映而不斷更新其內容，在「時間性」之中使經典獲得「超時間性」；[38]另一方面則使讀經行動成為「尋求意義」的活動，讀經者的生命不斷受經典中之「道」的洗禮而日益豐盈，「問渠那得清幾許，為有源頭活水來」（朱子〈觀書有感詩〉），正是這種狀況的寫照。

但是，從中國儒家經典解釋史來看，解經者與經典之間常未能保持動態的平衡，而以解經者自己的生活體驗或思想系統契入經典的思想世界，有時不免扞格難通而構成一種解經者的「主體性的張力」。

關於這種解經者「主體性的張力」，我們可以以朱子與王弼（A.D.226~249）對經典的解釋為例加以說明。朱子畢生理會《四書》，本《大學》「格物窮理」之宗旨以貫通《四書》，乃人人皆知之事。朱子對《論》《孟》之詮釋處處可見其「理」之哲學的斧鑿痕跡，其最具代表性者當推他解釋《孟子。梁惠王下。5》「人皆謂我毀明堂」章時，[39]以一段長達197字之文字，從他的「天理人欲，同行異情」的思想立場出發以解釋孟子，開發出《孟子》原典中所未見的意義。

除了朱子之外，王弼是另一位展現「主體性的張力」的經典詮釋者。王弼註《論語。述而》第六章「子曰：志於道」一句云：「道者，無之稱也。無不通也，無不由也，況之曰道。寂然無體，不可為象。是道不可體，故但志慕而已」，[40]這種解釋顯然援老莊而入孔子，與《論語》的思想世界相去甚遠。孔子論「道」極具倫理內涵，曾子就以「夫子之道，忠恕而已矣」，闡釋他對孔子所說「吾道一以貫之」的體認。孔子

38 關於這一點，參看：拙作，〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，《臺大歷史學報》第24期（1999年12月），頁1~28。

39 朱熹，《孟子集注》，卷2，頁219。

40 何晏，《論語集解》（臺北：藝文印書館景印清嘉慶20年江西南昌府學刊本），卷7，〈述而第7〉，頁2，下半頁，邢昺疏引王弼語。

臺灣大學學術期刊資料庫

說：「君子務本，本立而道生。孝悌也者，其為仁之本歟？」（《論語。學而》），通貫《論語》所見的孔子之「道」，實無王弼以「無」釋「道」之涵義。王弼對《論語》的詮釋，具體展現「詮釋者之主體性的張力」，湯用彤（錫予，1893~1964）先生稱魏晉人這種解經方法為「寄言出意」、「忘象志言」、「忘言得意」，此種方法皆深契於玄學之宗旨，並有以會通儒道二家之學。[41]以上所說朱子與王弼對《論語》的詮釋方法，可以具體地說明這種方法與第二種方法的主要差異。

相對於第一種解經方式，第二種方法則不訴諸解經者個人生命的心路歷程，因此，解經行動也就不再是一種「體驗的學問」。前引戴東原之言：「故訓明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明，而我心之所同然者，乃因之而明。賢人聖人之理義非它，存乎典章制度者是也」，[42]戴震之言很可以說明：第二種解經方法基本上將詮釋學問題視為一種訓詁學問題，認為只要正確解明文字的涵義即可完全破解經典中之意涵。這種解經方式建立在「語言文字可以傳達作者心意」的前提之上，但這個前提卻隱涵兩個問題：（a）語言文字與「實在」（reality）之間的關係；（b）所謂「作者意旨」有兩種層次：表層意旨與深層意旨。我們再進一步分疏這兩個問題。

（a）語言與「實在」的關係不僅是現代語言哲學的重大問題之一，也是中國古代思想家早已觸及之問題。誠如張亨師所說：中國古代的重要哲學家中，不論其對語言所抱持的態度如何，向來沒有把語言跟實在視為同一的思想。就以儒道二家而論，莊子希望解除語言對人的桎梏，荀子（約298~238B.C.）則意圖把人納入語言更嚴密的控制之中；莊子懷疑言辯的效用，荀子則以為有助於平治社會。這種相反的態度，並不妨礙他們對語言有某些共同的認識。例如他們都不承認語言與「實在」

41 湯用彤，《魏晉玄學論稿》（臺北：里仁書局，1984），頁27~29。關於王弼之註《論語》，參看：湯用彤，〈王弼之周易論語新義〉，收入：氏著，《魏晉玄學論稿》，頁87~106，此文有英譯本：T'ang Yung-t'ung, "Wang Pi's New Interpretation of the *I Ching* and *Lun Yü*," translated with notes by Walter Liebenthal, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol, 10, no.2 (September 1947), pp.124-161；並參考：林麗真，《王弼老、易、論語三注分析》（臺北：東大圖書公司，1988），第4章，尤其是頁125~127。

42 同上註37。

臺灣大學學術期刊資料庫

間有必然的關係，亦即代表事物的名並不即是事物的本身；而把語言看成為傳達意義的工具。這是中國古代哲學家所普遍接受的觀念。[43]現代語言哲學的相關研究，也多不認為語言與「實在」之間可以畫一等號。企圖經由語言文字的掌握以解明經典中的思想世界的「真實」訊息，毋寧是一種過度樂觀的看法。

（b）經典作者的意旨是否可經由訓詁學工具而解明，這個問題牽涉到經典的表層與深層意旨。[44]「表層意旨」可以經由文字的棣定或訓詁的釐清而確定其意蘊，但是「深層意旨」則牽涉甚多，至少可以再區分為「言內之意」、「言外之意」及「言後之意」。[45]這三個層次的經典作者意旨，在不同程度之內均與讀經者的心路歷程與生命體驗有所關涉，所謂「賢者識其大，不賢者識其小」，所謂「少年讀書，如隙中窺月；中年讀書，如窗下望月；晚年讀書，如庭上望月」，皆以人生境界高低而有不同之體認。任何有深度的經典，必涉及上文所謂「文本」的「深層意旨」，這種「深層意旨」未必可以完全通過文字訓詁而解明。方東樹對這一點有深刻的論述，他說：[46]

若謂義理即在古經訓詁，不當歧而為二；本訓詁以求古經，古經明，

---

43 張亨，〈先秦思想中兩種對語言的省察〉，收入：氏著，《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），頁7~35，尤其是頁30~31。

44 赫胥曾區分「文本」的「文意」（meaning）與「意義」（significance）。前者是指某一件「文本」（text）如《論語》、《孟子》等經典中的思想內容；後者是指這件「文本」之思想與某種情境（如清代學術環境）或思想氛圍（如宋明理學）之關係。參考：E. D. Hirsch Jr., *Validity in Interpretation* (New Haven and London: Yale University Press, 1967), p. 8ff.我在這裡所說的「文本」的「意旨」基本上近於赫胥所說的"meaning"而不是"significance"，但我更進一步細分為「深層意旨」與「表層意旨」等兩個層次。

45 我所區分的這三個層次，略近於索爾(John R. Searle, 1932-)的「言說行動理論」中所謂的locutionary intention、illocutionary intention 和 perlocutionary intention 三個層次的作者意旨。參看：John R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969)；以及John R. Searle, "A Taxonomy of Illocutionary Acts," in K. Gunderson ed., *Language, Mind, and Knowledge* (Minneapolis: Minnesota University Press, 1975), pp. 344-369.

46 方東樹，《漢學商兌》，收入：江藩、方東樹，《漢學師承記（外二種）》（北京：生活、讀書、新知三聯書局，1998），卷中之下，引文見頁320~321。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 而我心同然之義理以明。此確論也。然訓詁不得義理之真，致誤解古經，實多有之。若不以義理為之主，則彼所謂訓詁者，安可恃以無差謬也！諸儒釋經解字，紛紜百端。吾無論其他，即以鄭氏、許氏言之，其乖違失真者已多矣，而況其下焉者乎！總而言之，主義理者，斷無有舍經廢訓詁之事；主訓詁者，實不能皆當於義理。何以明之？蓋義理有時實有在語言文字之外者。故孟子曰：「以意逆志，不以文害辭，辭害意也。」

方東樹對清代漢學的批駁，用辭尖刻，持義峻烈，不能免於意氣之爭，但是他以上這一段話卻值得深思，他說：「義理有時實有在語言文字之外者」一語，尤為精當。對經典之體認，固有所謂「默而識之」之境界，孔子嘆「予欲無言」（《論語．陽貨》），莊子說：「無言而心說」（《莊子．天運》）、「得意而忘言」（《莊子．外物》）、「言無言。……終身不言，未嘗不言」（《莊子．寓言》），維摩詰「默然無言」，所謂：「一切言語道斷」（《維摩詰所說不可思議經》，都說明這種經典之「深層意旨」，並非文字訓詁等所謂「小學」所能完全掌握，方東樹說：「夫訓詁未明，當求之小學，是也。若大義未明，則實非小學所能盡。……漢、魏諸儒，無不通小學。而其釋經，猶多乖違者，非小學未深，政以大義未明故也」，[47]是一種可以成立的說法。從這個角度看來，清代漢學奠基人物之一的戴震，雖然較其後學有更鮮明的「求道」的方向感，[48]但是，考據學能否完全解決經典詮釋的問題，仍大有商榷的餘地。誠如余英時所說，戴震畢生努力的學術工作，有很大的用心在於向考證派學者證明他的義理之學有其扎實的考據作為礎石。[49]但是，考據學的戴震要將詮釋學的問題轉化為訓詁學的問題而為義理學的戴震服務，卻遭遇以上所說的方法論的困境。

(4:4)以上所說第一與第二種解經方法，共同之點就是都在不同意義

47 方東樹，《漢學商兑》，卷中之下，頁334。

48 章學誠說：「凡戴君所學，深通訓詁，究於名物制度，而得其所以然，將明道也。」見：章學誠，《文史通義校注》（北京：華書局，1994），上冊，內篇三，附錄：〈書朱陸篇後〉，頁275~277，章學誠對戴震的觀察極為正確。

49 余英時，《論戴震與章學誠》，頁98。

臺灣大學學術期刊資料庫

上與不同程度之內將經典加以工具化。第一種方法認為經典之所以值得研究，乃是因為經典中乘載著「理」，朱子說：「學者必因先達之言，以求聖人之意，因聖人之意，以達天地之理」，[50]朱子又說：「經之有解，所以通經。經既通，自無事於解。借經以通乎理耳。理得則無俟乎經」。[51]在這個意義之下，經典只是載道的工具，一旦得「道」，經典就可以拋棄了。朱子又明言，經典中的「道」只有在聖人身上才獲得具體化，因為聖人的行誼皆從「天理」中流出。[52]因此，經典就成為通過聖人之行誼以求「道」的渡筏而被工具化了。

第二種解經方法雖取徑不同，但是也是將經典視為載道之書，戴震說：[53]

> 經之至者道也，所以明道者其詞也，所以成詞者字也。由字以通其詞，由詞以通其道，必有漸。求所謂字，考諸篆書，得許氏《說文解字》，三年知其節目，漸睹古聖人制作本始。又疑許氏於故訓未能盡，從友人假《十三經注疏》讀之，則知一字之義，當貫群經、本六書，然後為定。

從戴東原這一段關於解經方法的陳述，我們可以看出：在主張通過名物制度和文字訓詁以解經的戴東原看來，經典也是一種載「道」的工具，章學誠說：「《六藝》者，聖人即器而存道」，[54]所指即是此意。

五、結論：兼論儒家經典詮釋的關鍵點

本文的中心題旨在於分析儒家經典中的歷史敘述與普遍理則之間

---

50 朱熹，《文集》，卷42，頁2836。

51 黎靖德編，《語類》，卷11，頁192。

52 朱子說：「道便是無軀殼底聖人，聖人便是有軀殼底道。學道便是學聖人，學聖人便是學道」，又說：「聖人行事，皆是胸中天理，自然發出來不可已者，不可勉強有為為之。」見：《語類》，卷130，頁3117。

53 戴震，〈與是仲明論學書〉，收入：《戴東原集》，卷8，頁98。

54 章學誠，《文史通義校注》，卷二，內篇二，〈原道下〉，頁138。

臺灣大學學術期刊資料庫

的辯證關係。根據本文的研究，我們發現：在儒家經典中所見的對黃金古代或典範人格的敘述，都是以朝向建立普遍的道德理則或抽象命題為其目的。因此，儒家歷史學實質上是一種道德學或政治學。在這種特質之下，儒家歷史敘述是一種證立普遍理則的手段。但是，問題是：儒家經典中的普遍理則（「道」）及其具體化（聖人及其在歷史上的遭遇），卻又有巨大落差，而使兩者間恆存有緊張性。這種緊張性處處挑戰著經典中的「道」的普遍必然性。

為了確認經典中的「道」的真實內涵及其普遍必然性，儒家經典詮釋者或訴諸個人生命之學思體驗，而使經典詮釋學成為一種「體驗的學問」；或企圖經由名物制度，或文字訓詁的解明，以確認經典中的「道」之原始的或真實的意義，將經典詮釋學轉化為訓詁學。如果我們說宋明儒之解經大多採取第一種方法，那麼，清儒所採取的多半是第二種方法。清代學術史上所見的漢宋之爭，其實就是以上所說的這兩種不同的解經方法之爭。

從本文的分析中，我們可以提出這樣的看法：清代的漢宋之爭其實都忽略了一個事實在儒家經典中，歷史敘述與普遍理則之間有其互相滲透性。在儒家傳統中，「述事而理以昭焉，言理而事以範焉」，[55]所謂「性與天道」皆寄寓於具體的前賢往聖之行誼之中，經典正是載「道」之器。在道器不二、理事圓融的儒家傳統中，普遍而抽象的理則，只有在特殊而具體的歷史經驗中才能覓得，所以，儒家思想傳統中的「普遍性」乃是一種「具體的普遍性」。用傳統的語彙來說，「經」、「史」原不歧而為二，所以，我們研讀儒家典籍應該：「先讀經，後讀史，則論事不謬于聖賢。既讀史，復讀經，則觀書不徒為章句」，只有「經」、「史」通貫，理事並觀，求「一貫」於「多識」之中，我們才能掌握儒家經典中「寓抽象性於具體性」及「即特殊性以論普遍性」之關鍵性特質。

55 同上註。

臺灣大學學術期刊資料庫

*2000年1月26日初稿；4月9日二稿；5月14日定稿。本文初稿曾宣讀於《中國經典詮釋傳統》研討會，太平洋文化基金會與國際儒聯等單位合辦，2000年4月4~5日； 本文係臺大《中國的經典詮釋傳統》研究計畫之成果。《臺大歷史學報》二位審查人對本文提出諸多意見，均已在修訂中參酌改正，敬申謝意。

（責任編輯：張崑將　　校對：鄭天恩）

臺灣大學學術期刊資料庫

Historical Narration and Universal Principles in Confucian Discourse

Chun-chieh Huang

Abstract

This paper attempts to analyze the dialectical relations between historical narration and universal principles in Confucian discourse. We argue in section II that historical narration in Confucianism aims at extrapolating moral and/or universal principles. Confucian scholars argue historically, concretely, and hortatively. The "universals" in the Confucian tradition are "concrete universals."

However, a huge gap obtains between "universals" and "particulars" as presented in the Confucian canons. Section III discusses the tension between historical narration and moral or universal principles in Confucianism. Section IV identifies two different approaches to affirming universal principles in Confucian discourse. The first, which is common in the school of Song-learning, appeals to the reader's own life experience, while the second, which is often employed by Han scholars, urges the reader to affirm universal principles through textual study. We conclude in section V by suggesting that the universal principles in the Confucian classics can best be perceived through the narration of concrete, particular historical events.

Keywords: Historical narration, Hermeneutics, Universal principles, *Tao*, Sage

臺灣大學學術期刊資料庫