臺大歷史學報第24期
1999年12月，頁1-28

BIBLID1012-8514(1999)24p.1-28

從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題

黃俊傑*

提　要

本文分析東亞儒學經典詮釋史所蘊藏的一個方法論問題：經典以及經典的解釋者都是特定時空的產物，各有其「歷史性」。為了有效地解釋經典，經典解釋者是否必須經過解構自己的「歷史性」才能進入經典的思想世界？何以故？這個問題既具有東亞儒學的特殊性，又具有詮釋學的普遍意涵。本文扣緊這個問題，以《論語》與《孟子》等儒學經典的解釋為例，探討經典詮釋者與經典之間的複雜關係。

本文指出儒家經典詮釋學是一種體驗之學，詮釋者與經典之間構成「互為主體性」（inter-subjectivity）之關係。經典解釋者的「歷史性」之所以重要，乃是因為它是開發經典中之潛藏涵義的動力。但是，解釋者的「歷史性」卻又是一把「兩刃之劍」，它常常也會扭曲經典之意涵。因此，如何適當安頓解釋者的「歷史性」就成為一個方法論問題。

本文認為：經典的「超時間性」正是在時間性之中才能建構完成。但是經典以這種方式建構其「超時間性」，卻又涉及經典作者意旨是否可知，以及經典中的歷史敘述與普遍理則之間的緊張性問題。

本文之結論指出：解經者固然不應也不可能完全解消自己的「歷史性」，而以一個「空白主體」的姿態進入經典的世界；但也不可過度膨脹解經者的「歷史性」，以致流於以今釋古，刑求古人。因此，解經者必須在完全解消自己的「歷史性」與過度膨脹自己的「歷史性」之間，獲致一個動態的平衡。

關鍵詞：儒家　經典　解經　歷史性

---

* 作者係臺灣大學歷史學系教授暨中央研究院中國文哲研究所籌備處合聘研究員。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、問題的提出

在東亞近世思想史上，儒家經典的詮釋一直是產生諸多重要思想課題的主要動力，宋明儒學中的「已發」「未發」之辨、人禽之辨、義利之辨、公私之分、王霸之別等議題，德川（1600~1868）時代日本儒學中的王霸之辨、湯武放伐論，乃至「和魂洋才」、「神儒一致」、「華夷變態」……等問題，李朝（1392~1910）時代朝鮮儒學史中的「四端七情」之辨等議題，皆直接源自於中日韓儒者對於儒家經典的詮釋，而歷代帝王或親自解經，或獎掖註經，更有助於經典詮釋之學的發展成爲中國思想史的一項特色。[1]近一千年來東亞儒者對經典之詮釋繁複而多樣，一派之中內容互殊，一門之內眾說兼採，而學派之間則交互影響，互相激盪，誠所謂「千巖競秀，萬壑爭流」。

但是，在東亞儒學經典詮釋史上，卻蘊藏著許多方法論的問題，其中較爲重要的問題就是：經典以及經典的解釋者都是特定時空的產物，各有其「歷史性」。爲了有效地解釋經典，經典解釋者是否必須經過解構自己的「歷史性」才能進入經典的思想世界？何以故？這個問題既具有東亞儒學的特殊性，又具有詮釋學的普遍意涵，值得重視。這篇論文寫作的目的，就是爲了扣緊這個問題，以《論語》與《孟子》等儒學經典的解釋爲例，探討經典詮釋者與經典之間的複雜關係。必須強調的是，這篇論文並不是對詮釋學的理論推衍，而是根據東亞儒家經典詮釋史所見的經驗，探討解經者的「歷史性」及其相關問題。

這個研究課題潛藏於東亞近世反朱學的儒者對朱子（晦庵，1130~1200）的質疑之中。十七世紀日本古學派思想家伊藤仁齋（維楨，1627~1705），就質疑朱子以「性即理」解釋《孟子．盡心上．1》之不當，伊藤仁齋認爲解釋《孟子》當以「孟子之言相證，不可以己之

1 例如唐太宗詔孔穎達與諸儒撰《五經正義》以統一經學解釋；王安石為推動改革而自撰《周官新義》，頒行天下；明成祖詔群儒撰《五經四書大全》，則意在遮掩其奪位之不當。參考：Daniel K.Gardner, "Confucian Commentary and Chinese Intellectual History," *Journal of Asian Studies*, 57:2 (May, 1998), 410~411.

臺灣大學學術期刊資料庫

意解之」，[2]這種說法就一般意義言之，當然可以成立。但是，如何才能做到「不可以己之意解之」？解經者是否要自我解構，使自我成爲空白主體才能真正進入古典的思想世界？程樹德（郁庭，1877~1944）撰《論語集釋》，解釋《論語・顏淵・1》「克己復禮」章時，對朱子集注大加批判，並強調解經「不可先有成見」、「解經須按古人時代立言」。[3]同樣的問題也出現在十八世紀日本儒者中井履軒（1732~1817）對朱子的質疑。朱子將《孟子・梁惠王下・3》之「天」解釋爲「理」並將「以大事小」的「事」改爲「字」字，引起中井履軒的指責說：「經文大小並稱事矣。註於事小改爲字。非也。豈南宋之時，有爲而言邪？有爲之言，不可以解經。」[4]中井履軒在這裡指責朱子不應將朱子時代的歷史背景帶入經典詮釋之中。上述伊藤仁齋、程樹德及中井履軒的論點，都共同指向一個問題：詮釋者是否應先將自己的「歷史性」完全解構才能進入經典的世界？

爲了比較全面地探討這個問題，本文第二節先探討儒家經典詮釋學的特質，以及詮釋者的思想傾向與時代背景所發揮的作用。第三節分析詮釋者的「歷史性」（說詳下）正是開發潛藏在經典中的「意涵」（meaning）[5]之重要動力。第四節分析經典與詮釋者的對話，認爲這種對話是經典的永恆性之活水源頭。最後一節則提出結論性的看法，以總結全文的討論。

---

2 伊藤仁齋，《孟子古義》，收入：關儀一郎，《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973），第7卷，頁284。

3 程樹德，《論語集釋》（北京：中華書局，1990），頁819。

4 中井履軒，《孟子逢源》，收入：關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》，第10卷，頁40。

5 我在這裡用赫胥（E. D. Hirsch Jr.）對於「意涵」（meaning）與「意義」（significance）的區分。赫胥主張作品之「意涵」就是「文本」（text）所呈現的意義，雖然作者可能在不同的脈絡或情境中對他自己的作品有不同的態度或意見，但是所改變的只是作者與「意義」之關係而已，至於作品之「意涵」則終究未變。E. D. Hirsch Jr., *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967), 8.

臺灣大學學術期刊資料庫

二、儒家詮釋學的特質與經典詮釋者的「歷史性」

在東亞思想史上，儒家經典及其詮釋一直居於思想發展的主流地位，（2:1）歷代儒者對儒家經典的解釋活動，基本上是一種「實踐活動」，而不只是一種「認知活動」；（2:2）儒家經典具有強烈的「實存的」（existential）內涵，而儒家詮釋學也就成爲一種「體驗的」（experiential）學問。（2:3）因此，經典詮釋者的「歷史性」在儒家經典的詮釋活動中不但不可能加以解消，而且一直發揮重要的作用。我們依序闡釋這三個論點。

（2:1）最近關於公元前第一個千紀古代文明的發展的研究論著甚多。誠如余英時所說，在公元前一千年之內，希臘、以色列、印度、和中國四大古代文明都曾先後各不相謀而方式各異地經歷了一個「哲學的突破」的階段。所謂「哲學的突破」即對構成人類處境之宇宙的本質發生了一種理性的認識，與這種認識帶來了對人類處境的本身及其基本意義有了新的解釋。「哲學的突破」在中國表現得最爲溫和，因爲中國的傳統寄托在幾部經書之中。這個傳統經過系統化之後，在宇宙秩序、人類社會、和物質世界幾個方面都發展出一套完整而別具一格的看法。儒家因爲與六經有密切的關係而且在諸子之中又屬最先興起，所以佔據中心的地位。[6]儒家典籍在漢代以後就取得經典的權威地位，透過學校教育與科舉考試等管道而塑造近兩千年來中國讀書人思想的主要面貌，各種解釋經典的論著，車載斗量，不可勝數。

但是，正如我最近所說，這種源遠流長綿延不絕的儒家經典詮釋活動，其基本性質是一種「實踐活動」，或者更正確地說，中國詮釋學是以「認知活動」爲手段，而以「實踐活動」爲其目的。「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。所謂「實踐活動」兼攝內外二義：（一）作爲「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

6 余英時，〈古代知識階層的興起與發展〉，收入：氏著，《中國古代知識階層史論：古代篇》（臺北：聯經出版事業公司，1980，1997），頁4~108，尤其是頁32~36。

臺灣大學學術期刊資料庫

扎的修爲工夫。經典解釋者常常在註釋事業中透露他個人的精神體驗，於是經典註疏就成爲迴向並落實到個人身心之上的一種「爲己之學」。（二）作爲「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，落實在外在的文化世界或政治世界之中。[7]傳統的儒家學者常強調儒學是「實學」，就可以從這個角度加以理解。

（2:2）爲什麼儒家經典的詮釋活動基本上是一種「實踐活動」呢？這個問題導引我們思考儒家經典及其詮釋者的特質。

儒家經典數量甚多，卷帙浩繁，《詩》、《書》、《易》、《禮》及《春秋》典籍等，就其主要內容觀之固然都是具體的歷史經驗或道德命題，吉川幸次郎（1914~）說：「《五經》記載內容充分顯示出中國人的特性……記載內容全部是人類現實社會的一切，超越感覺領域的記載十分貧乏」，[8]這種說法固然可以成立，但是，這種說法卻忽略了儒家經典的特質：寓超越性於現實性之中。儒家經典雖然處處皆從人倫日用出發，但是儒者對於現實事務卻抱持絕對嚴肅的態度，他們抱道守貞，以經世乃至救世爲其生死以之的目標。因此，儒學雖然不是一種一般西方宗教經驗定義下的「宗教」，但卻是具有強烈的「宗教性」的思想傳統。這種宗教性既展現在時間性的歷史文化傳承之中，又展現在空間範疇的無限推擴之上。這種宗教性存在於「個人性」的「體驗」工夫與境界之中；而且這種「宗教性」與「禮教性」溶滲而爲一體。儒家經典可以被視爲儒者企慕聖域的心路歷程的記錄。[9]因此，儒家經典的內容固然不離日常生活人倫日用，但是卻又超乎人倫日用之上，而具有強烈的「實存性」的特質。

---

7 黃俊傑，《孟學思想史論》（卷二）（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997），頁481~482。

8 吉川幸次郎著，林景淵譯，《中國人之古典學術與現實生活》（臺北：寰宇出版社，1996），頁44。

9 另詳：黃俊傑，〈試論儒學的宗教性內涵〉，《臺大歷史學報》，第23期（1999年6月），頁359~410。

臺灣大學學術期刊資料庫

由於儒家經典具有上述特質，所以歷代東亞儒者對於儒家經典的詮釋就不能只是好像外科解剖的、與自己身心無關的純粹外在意義的知識活動。相反地，歷代東亞的大儒詮釋經典莫不是將經典中的內容與自己修心養性的困勉掙扎的體驗互相印證，所以，儒家經典詮釋工作是一種解釋者與經典互相滲透、互爲主體的一種解釋活動，使經典詮釋學成爲一種身心體驗之學，尤其宋明儒者之解經尤然。

爲了闡釋儒家經典詮釋學是一種體驗之學，我們可以以朱子與王陽明（守仁，1472~1529）的意見爲例進一步說明。朱子與陽明對儒學經典的內容之解釋，出入甚大，乃是人人皆知之事，無庸贅言。但朱子與陽明對於經典解釋是一種體驗之學這一點，卻持論一致。朱子曾告誡程允夫（程洵，號克庵，1135~1196）讀經應有踐履功夫，朱子認爲經典的研讀並不是「一詞一義」的問題，而是要付諸實踐，「將來踐履，即有歸宿」。[10]朱子也告誡江德功（江默，生卒年不詳），研讀經典不應只是在書冊之間「穿鑿附會」，而應「就日用存主應接處實下功夫」並「涵養德性本原」，才能「踏著實地」。[11]在這個意義下，經典絕對不是在手術房裡等待解讀者加以解剖的屍體，而是活生生的一個思想世界，解讀者可以優游涵泳於其間，攜古人之手與古人偕行，親之味之，得其精神而舞之蹈之。

王陽明更進一步將這種經典與解讀者親切互動的解讀過程說得更明白，他說：「古人言語，俱是自家經歷過來，所以說得親切。遺之後世，曲當人情。若非自家經過，如何得他許多苦心處？」[12]所謂讀經要「自家經過」，正是我所說的儒家經典詮釋學是一種體驗之學之意。王陽明更以他自己體認孟子「良知」之說爲具體實例，說他從《孟子》這

10 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》（四部叢刊初編縮本，以下簡稱《文集》），卷41，〈答程允夫〉，頁701。

11 朱熹，《文集》，卷44，〈答江德功〉，頁763~764。

12 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1993），第296條，頁345，以下簡稱《傳習錄》。

臺灣大學學術期刊資料庫

部經典中體認「良知」的內涵，是「百死千難中得來」，[13]這真是石破天驚之語，將儒家經典詮釋是體驗之學這項特質完全和盤托出。

因爲儒家經典具有強烈的「實存的」內涵，而經典詮釋活動也是一種「體驗」之學，所以，中國的儒家詮釋學就成爲一種以「人格」爲中心而不是以文字解讀爲中心的活動。[14]誠如范佐仁（Steven Van Zoeren）所說，中國儒家不問「何謂善惡」，而假定人對「善的內容」已有共識，因此只問人如何「身體力行」，使人的情感「自然而然」符合規範，「從心所欲不逾矩」，而不去追究倫理學知識論上的問題。[15]中國詮釋學的中心問題也不在於「如何瞭解文本」，而在「如何受文本感化」。知識上的領略，只是內化經典，實踐經義的前提之一。[16]換言之，中國儒家的經典詮釋活動，是經典作者與經典詮釋的人格境界的對話活動。

（2:3）儒家經典詮釋者都認爲，儒家經典中所潛藏的抽象的並具有普遍必然性的道理，都是可以被詮釋者解讀出來的。誠如董仲舒（約179~104B.C.）所說：「《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」，[17]但是，問題是：如何解讀出經典中的涵義？

經典成書時之時空環境與解讀者身處之時空條件迥然互異，常使後代解經者索解無由，王國維（靜安，1877~1927）在〈與友人論詩書中

---

13 《傳習錄拾遺》，第10條，收入：《傳習錄》，頁396。

14 這種中國詮釋學的特質，在《詩經》的詮釋學中表現得最為明顯。Steven Van Zoeren最近的研究證實中國的《詩經》詮釋學確實以詩的作者以及解詩者的「人格」為中心。參考：Steven Van Zoeren, *Poetry and Personality: Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China* (Standford: Standford University Press, 1991); 並參看：Robert Eno, "Towards a History of Confucian Classical Studies," *Early China,* no. 17 (1992), 204.

15 Steven Van Zoeren, *op. cit*, 54, 111.

16 Steven Van Zoeren , *op. cit*, 112,關於此書的介紹，參看：李淑珍，〈美國學界關於中國註疏傳統的研究〉，《中國文哲研究通訊》，9卷3期（1999年9月），頁3~32。

17 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。

臺灣大學學術期刊資料庫

成語書〉中就指出如《詩》《書》等經典：[18]

> 其難解之故有三：偽闕，一也；古語與今語不同，二也；古人頗用成語，其成語之意義，與其中單語分別之意義又不同，三也。

王國維在這封信中所說的是解經過程中所遭遇的「語言性」（linguisticality）[19]斷裂的問題，但是除此之外，尚有經典與解讀者所處的「脈絡性」（contextuality）斷裂的問題。

如何在解經過程中癒合經典與解經者之間「脈絡性」的斷裂？這個問題就涉及所謂經典解讀者的「歷史性」。[20]

所謂解讀者的「歷史性」，是指：任何經典解讀者都不是也不可能成爲一個空白「無自性」[21]的主體。經典解釋者就像任何個人一樣地生存於複雜的社會、政治、經濟、歷史文化的網絡之中，他既被這些網絡所制約，又是這些網絡的創造者。經典解釋者所生存的這種複雜的網絡，基本上是一種具體的存在，也是一種歷史的存在，因爲這些網絡因素都是長期的歷史的積澱所構成的，所以，我們簡稱爲「歷史性」。經典解讀者的「歷史性」包括解經者所處的時代的歷史情境和歷史記憶，以及他自己的思想系統。在經典解讀的過程中，解釋者以他們自己的「歷史性」進入經典的思想世界，而開發經典的潛藏意義。

從這個角度看來，解釋者的「歷史性」不但不可能解消，而且也不應該被解消。解釋者「歷史性」之所以不可能被解消，正是因爲人的存在是一種歷史的存在，人的「歷史性」的解構就等於人的「自我」之肢

---

18 王國維，〈與友人論詩書中成語書〉，收入：氏著，《觀堂集林》（臺北：世界書局，1964），卷2，頁75。

19 Cf. Hans-Georg Gadamer, "The Universality of the Hermeneutical Problem," in his *Philosophical Hermeneutics*, tr. and ed., by David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976), 3~17。

20 我使用「歷史性」一詞而不用「主體性」一詞，主要原因在於：「歷史性」較「主體性」更能說明人之存在是一種受時間與空間因素所決定的（tempro-spatially determined）的存在之特質。人的所謂「主體性」是在時空脈絡之中而被歷史所形塑、所積澱的。

21 《大方廣佛華嚴經金師子章。明緣起第一》云：「為金無自性，隨工巧匠緣，遂有師子相起」，本文在此使用之「無自性」一詞涵義本此。

臺灣大學學術期刊資料庫

解。人的「歷史性」之不可能被解消，正如人自己不能跳出他的皮膚之外一樣。舉例言之，《中庸》第一章有「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也，可離非道也」一段經文，鄭玄（康成，A.D.127~200）釋之曰：「天命，謂天所命生人者也，是謂性命。木神則仁，金神則義，火神則禮，土神則知」，[22]呈現典型漢儒思想傾向。朱子則釋之曰：「命，猶令也。性，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以爲健順五常之德，所謂性也」，[23]朱子以「性即理」以及「理氣論」解《中庸》。凡此皆顯示：解釋者乃是本於他們的「歷史性」進行經典的詮釋活動。

將這種經典詮釋活動的特點說得最清楚的，仍是朱子。朱子特別喜歡孟子在《孟子・萬章上・4》對咸丘蒙所說的「說詩者，不以文害辭，不以辭害志。以意逆志，是爲得之」這句話。朱子說：「此是教人讀書之法：自家虛心在這裏，看他書道理如何來，自家便迎接將來。而今人讀書，都是去捉他，不是逆志」，[24]朱子所說的讀書法，所指的正是解經者以他的「歷史性」去進入經典的世界。

三、解經者的「歷史性」是開發經典潛藏涵義的催化劑

在論述了儒家經典具有「實存的」特質而解經是體驗之學，並說明了解經者的「歷史性」不能也不應解消之後，我們在這一節要扣緊儒家經典詮釋史所見的經驗，進一步說明：（3:1）解經者的「歷史性」是

22 《禮記注疏》（臺北：藝文印書館影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本），卷52，頁1上，總頁879上。

23 朱子，《中庸章句》，收入：氏著，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁17。

24 黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷58，頁1359。

臺灣大學學術期刊資料庫

開發經典中所潛藏的涵義的催化劑。（3:2）但是，解經者的「歷史性」卻也可能對經典詮釋造成扭曲或過度解釋的效應。（3:3）因此，如何既避免過度膨脹解經者的「歷史性」，又避免過度壓抑解經者的「歷史性」，而在兩極之間獲致動態的平衡，實在是經典詮釋者的重大挑戰。我們引用儒家經典詮釋的具體例證，闡釋以上三個論點。

（3:1）我們在本文中所謂的「歷史性」，可以分爲兩種：經典作者的「歷史性」與解經者的「歷史性」。不論是前者或後者，對於開發經典中潛藏的意涵，都有其正面的作用。以「歷史性」開發經典中潛藏的意涵，就經典解釋史所見主要有兩種方法。第一種方法是將經典作者的歷史脈絡加以突顯化、具體化，使經典作者的意向（所謂「志」）昭然若揭。元儒許謙（益元，1199~1266）解讀《孟子。梁惠王上。6》「定於一」這句話時，所用的方法，就是一個典型的例證。許謙說：[25]

> 一之謂統天下為一家，正如秦漢之制，非謂如三代之王天下而封建也。此孟子見天下之勢，而知其必至于此，非以術數讖緯而知之也。蓋自太古立為君長，則封建之法行。皇帝置大監，監于方國。夏會諸侯于塗山，執玉帛者亦萬國。逮湯受命，其能存者三千餘國，時云千八百國。至孟子時相雄長者，止七國爾，餘小國，蓋不足道也。自萬國以至于七國，吞併之積，豈一朝一夕之故。今勢既合，不可復分，終必又併而為一，舉天下而郡縣之而後已。至于秦漢，孟子之言即驗，但秦猶嗜殺人，故雖一而不能定，至漢然後定也。

許謙將孟子所說「定於一」這句話，置於戰國時代（403~222B.C.）的歷史脈絡中，使這句話的涵義爲之豁然彰顯。

但是，更重要而更有催化作用的是第二種方法。第二種方法是經典解讀者以他自己的「歷史性」照映經典的文義，使經典中潛藏的涵義成爲外顯的涵義。經典解讀者的時代背景及其思想氛圍等這些構成解讀者的「歷史性」因素，常常可以使他們在經典中「讀入」許多前人所未見

25 許謙，《孟子叢說》，收入：《無求備齋孟子十書》（臺北：藝文印書館，1969），卷1，頁4。

臺灣大學學術期刊資料庫

的意涵。我們舉二例以說明解釋者的「歷史性」在經典解釋中的作用：（a）《論語》「雍也可使南面」章，以及（b）《孟子・盡心上・36》「形色，天性也」章。（c）最後再說明諸多解釋者的「歷史性」之交互作用問題。

（3:1a）孔子說：「雍也，可使南面」（《論語・雍也第六・1》）[26]這句話，明白曉暢，孔子認爲仲弓（522~？B.C.）才德兼備，可以居王者之位。孔子之時上無明君，下無道揆，諸侯奔走不得保其社稷，所以孔子說「雍也，可使南面」這句話在春秋時代的歷史情境中並不顯得特別突兀。但是，從漢代以降，歷代的《論語》解讀者常常是在大一統帝國的政治情境中閱讀《論語》，他們不免驚怖於孔子目無國君，而以他們被大一統帝國政治格局所塑造的「歷史性」解釋孔子的意涵，開發出原典中完全未見的意涵。舉例言之，東漢經學大師鄭玄（康成，127~250B.C.）對「南面」一詞的解釋是：「言任諸侯之治」；[27]包咸（子良，6B.C.~A.D.65）也說：「可使南面者，言任諸侯可使治國故也」。[28]這種說法爲晉代何晏（?~249）所繼承，直到宋人邢昺亦承此說，解釋「南面」爲諸侯。[29]以上這些疏解很可以說明：在大一統的政治權威之下，儒者闡釋孔子的德治思想不免受到相當的壓力，以至於

---

26 木村英一考證此段文字，認為此語係孔子晚年之語，可以代表孔子晚年成熟的見解。見：木村英一（1906~），《孔子と論語》（東京：創文社，1971），頁300~303。西漢劉向解釋孔子的這句話說：「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」，很能扣緊孔子說這句話的歷史情境。見：劉向，《說苑》（四部叢刊初編縮本），卷19，頁92。

27 程樹德，《論語集釋》（北京：中華書局，1990），卷11，頁362，見於《檀弓》正義引鄭注。

28 何晏，《論語集解》（四部叢刊初編縮本），卷3，〈雍也〉，頁21下。

29 《論語注疏》（臺北：藝文印書館影印十三經注疏本），頁51上。此說影響所及迄今日，例如錢賓四（1908~1990）釋此句意亦云：「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：作者自印本，1965），上冊，頁181。日人宮　市定（1901~）亦襲此說，見：宮崎市定，《論語の新研究》（東京：岩波書局，1975），頁214。

臺灣大學學術期刊資料庫

未把「南面」一詞，直依孔子原意釋爲「天子」，而必需解釋爲「諸侯」。[30]以上這個例子可以充份說明，經典解釋者的「歷史性」——也就是解釋者所身處的時代政治氛圍或歷史背景，的確會影響他們對經典內容的詮釋。

除了《論語》中的這個例子之外，趙岐（邠卿，108?~210B.C.）註《孟子》也有類似的狀況。舉例言之，孟子曰：「大人者不失其赤子之心」，趙注云：「大人謂國君，國君視民，當如赤子，不失其民心之謂也。」[31]《孟子》書中的「大人」一詞實具有更普遍的涵義，所以孟子說：「大人者，言不必信，行不必果，惟義所在」，[32]趙氏則專就特殊義言。再如孟子特尊孔子，推許爲「聖之時者也」，所重的是孔子的德業；但趙氏注孟則以孔子爲「素王」，重其事功。凡此皆可顯示，趙岐在東漢時代重視事功的時代氛圍中註《孟》，故不免特重經典中之政治意涵。

除了解經者的「歷史性」中的時代背景，會使他們開發經典中之潛藏意涵之外，解經者自己的思想傾向對經典解釋也有其催化作用。舉例言之，朱子解釋《孟子．梁惠王下．5》「人皆謂我毀明堂」章云：[33]

---

30 徐復觀（1902~1982）最早揭出這個問題。見：氏著〈國史中人君尊嚴問題的商討〉，收入：氏著，《儒家政治思想與自由民主人權》（臺北：八十年代出版社，1979），頁161~170。

31 本文第一位審查人認為：「前賢不釋『南面』為『天子』，自有其理由。蓋依古禮，凡擁有『臣』者，自士人以上皆可稱為『君』，其聽治皆南面，南面非天子所專有，此其一。《春秋》『尊王攘夷』，若釋『南面』為『天子』，兩經之間如何自圓其說?此其二。前賢多以『諸侯』釋此處之『南面』，乃因孔子及其弟子已多為卿大夫，若不釋為『諸侯』，無以突顯孔子對仲弓之獎譽，此其三。朱注：『南面者，人君聽治之位，言仲弓寬洪簡重，有人君之度也。』用語雖較圓融，然而習慣上，古人所謂『人君』，亦多指『諸侯』也。」審查人對前賢不釋「南面」為「天子」提出解釋，其說極具參考價值，敬申謝意。但本文旨在對前賢不釋「南面」為「天子」之現象提出一種思想史之解釋，兩說似可互為補充也。

32 《論語》（四部叢刊初編縮本），卷8，〈離婁下〉，頁65上。

33 朱熹，《孟子集注》（北京：中華書局，1983），卷2，頁219。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 愚謂此篇自首章至此，大意皆同。蓋鐘鼓苑囿遊觀之樂，與夫好勇好貨好色之心，皆天理之所有，而人情之所不能無者。然天理人欲，同行異情。循理而公於天下者，聖人之所以盡其性也。縱欲而私於一己者，眾人之所以滅其天也。二者之間，不能以髮，而其是非得失之歸，相去遠矣。故孟子因時君之問，而剖析於幾微之際，皆所以遏人欲而存天理。其法似疏而實密，其事似易而實難。學者以身體之，則有以識其非曲學阿世之言，而知所以克己復禮之端矣。

這一段註文長達197字，與朱子自己所提倡的解經準則甚不相符，[34]朱子在這裡以他的「天理人欲，同行異情」的思想立場解釋孟子，開發出《孟子》原典中所未見的意義。

（3:1b）《孟子・盡心上・38》孟子曰：「形色，天性也；惟聖人，然後可以踐形」，這句話言簡意賅，意蘊豐富，歷代儒者之詮釋頗能透露解經者之思想立場或傾向。趙岐解釋這一章說：「形，謂君子體貌嚴尊也；《尚書・洪範》一曰貌色，謂婦人妖麗之容，……聖人內外文明，然後能以正道履居此美形。不言居色，主名尊陽抑陰之義也」，[35]趙岐以「尊陰抑陽之義」解「踐形」，實雜于漢儒之陰陽五行思想。趙岐本漢儒思想立場釋孟，隨處可見，《孟子・公孫丑上・2》有所謂「其爲氣也，配義與道，無是，餒也」之句，趙岐解釋說：「道，謂陰陽大道，無形而生有形，舒之彌六合，卷之不盈握，包落天地，稟授群生者也。」[36]在《孟子》原典中，「道」字出現一百四十次，涵義因場合或文脈而有

---

34 朱子說：「大抵某之解經，只是順聖賢語意，看其血脈通貫處，為之解釋，不敢自以己意說道理」（《朱子語類》卷52），他又進一步說明解經方法云：「凡解釋文字，不可令注腳成文，成文則注與經各為一事，人唯看注而忘經。不然即須各做一番理會，添卻一項工夫。竊謂須只似漢儒毛、孔之流，略釋訓詁名物，及文義理致尤難明者。而其易明處，更不須貼句相續，乃為得體。蓋如此，則讀者看注，即知其非經外之文，卻須將注再就經上體會，自然思慮歸一，功力不分，而其玩索之味，亦益深長矣。」（《文集》卷74，〈解經篇〉，頁1370），但是朱子對《孟子・梁惠王下・5》的註解，實已逾越上述解經原則。

35 《孟子》（四部叢刊初編縮本），卷13，頁113。

36 《孟子》，卷3，頁24下。

臺灣大學學術期刊資料庫

所不同，作名詞用時或作原理、或作學說、或作方法解，作動詞用時或作言說解，但從無一例是指「陰陽大道」而言。趙岐顯然是以漢儒通行的觀念解釋孟子。此外趙岐解釋《孟子．滕文公上．4》「南蠻鴃舌之人」一句中的「鴃」字說：「鴃，博勞也。《詩》云：『七月鳴鴃』，應陰而殺物者也。」[37]趙岐認爲鴃鳥乃「應陰而殺物」，實受漢儒陰陽五行說之影響。

但是，對於同樣的《孟子．盡心上．38》，朱子的解釋卻完全不同，朱子說：「人之有形有色，無不各有自然之理，所謂天性也。踐，如踐言之踐。蓋眾人有是形，而不能盡其理，故無以踐其形，惟聖人有是形，而又能盡其理，然後可以踐其形而無歉也」，[38]朱子以「性即理」解孟子的「踐形」，顯示他從程子所得之思想立場釋孟。朱子從他們的哲學立場出發以釋孟，他的「歷史性」使他得以從《孟子》中開發出新的意涵。

（3:1c）現在，我們要問：儒家經典詮釋史上諸多異代的解經者之間關係如何呢？諸多經典解釋者通過各自的「歷史性」而對經典提出解釋，這些不同的解釋系統之間，關係複雜，但至少可以歸納爲兩種：一是正面的的繼承與影響，一是反面的對立或駁斥，但兩者都構成後代的解釋者與前代的解釋者對話（dialogical）關係，而成爲解釋者提出創造性的詮釋之內在動力。[39]

經典解釋者所提出的解釋系統，對後代解釋者的影響力常常決定於該解釋系統是否具有內在圓融性。說明這一點最好的例子是《朱子》對《四書》的解釋。朱子畢生理會《四書》，建立「孔子—曾子—子思—

37 《孟子》，卷5，頁45。

38 朱熹，《孟子集注》，卷13，頁360~361。

39 伽達默爾回憶他自己研讀希臘哲學的經驗時就說，他對希臘哲學的理解深受海德格對希臘哲學的解讀之影響，他說這種自我反省之所以可能，乃是因為他研讀過去學者關於希臘哲學的解釋所受的啟發。參看：Hans-Georg Gadamer, “Reply to My Critics,” in Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift eds., *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricour* (Albany: State University of New York Press, 1990), 273~297, 283.

臺灣大學學術期刊資料庫

孟子」之道統順序，[40]並將《四書》義理融於一爐而冶之，並本《大學》以釋《孟子》，例如：朱子解釋《孟子・盡心上・1》「知其心者，知其性矣」章說：[41]

> 愚謂：盡心知性而知天，所以造其理也。存心養性以事天，所以履其事也。不知其理，固不能履其事。然徒造其理，而不履其事，則亦無以有諸已矣。知天而不以殀壽貳其心，智之盡也。事天而能修身以俟死，仁之至也。知有不盡，固不知所以為仁。然智而不仁，則亦將流蕩不法，而不足以為智矣。

此類解釋通貫朱子對《孟子》[42]以及《大學》、《論語》、《中庸》等經典之解釋，皆以「理」之哲學一以貫之，自成圓融之體系。朱子所建構的這個自給自足的《四書》解釋系統，在元仁宗皇慶2年（1313年）之後隨著《四書集注》成爲科舉考試的定本，而成爲十四世紀以後中國知識份子解釋儒家經典的典範。近世東亞儒者對儒學經典之解釋，莫不以朱子之解釋爲標竿，或闡朱、釋朱，或評朱、攻朱，在在顯示朱子的解經典範籠罩範圍之廣之強。宋末儒者趙順孫（和仲，1215~1276）《四書纂疏》〈序〉中說：「朱子《四書》注釋，其意精密，其語簡嚴，渾然猶經也」，[43]很能體顯朱子解經典範的權威地位。

因爲朱子解經典範被十三世紀以後東亞儒學者奉爲圭臬，所以，後代儒者解經如果背離朱子典範，就會感受到無窮的壓力。王陽明將這種壓力表達得最爲傳神，他說：「平生於朱子之說，如神明蓍龜。一旦與之背馳，心誠有所未忍，故不得已而爲此。……蓋不忍牴牾朱子者，其本心也。不得已而與之牴牾者，道固如是」。[44]王陽明的反省之言，很

---

40 陳榮捷，〈朱子道統觀之哲學性〉，《東西文化》，第15期（1968年9月），頁25~32。

41 朱熹，《孟子集注》，收入：朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），卷13，頁349。

42 參考：黃俊傑，〈從朱子《孟子集注》看中國學術史上的注疏傳統〉，收入：拙著，《儒學傳統與文化創新》（臺北：東大圖書公司，1983），頁43~76。

43 趙順孫，《四書纂疏》（臺北：新興書局影印1947年復性書院刻本），〈序〉。

44 《傳習錄》，第176條，頁253。參考：陳榮捷，〈從朱子晚年定論看陽明之於朱子〉，

臺灣大學學術期刊資料庫

能說明作爲解經典範的朱子集注思想體系，的確成爲後代繼起者對話的對象。

（3:2）那麼，解經者的「歷史性」是否在經典詮釋中發生作用呢？從儒家經典詮釋史所見的許多個案看來，這個問題的答案是肯定的。

我們在上文（3:1b）所說趙岐以漢儒陰陽五行思想解釋《孟子》，是一個例子。南宋大儒朱子以其「性即理」之哲學立場通貫《四書》更是一個鮮明的例子。朱子解釋《孟子。告子上。6》時，甚至引用程子「性」「才」「氣」三分之說，推崇備至，認爲程子之說高於孟子，朱子說：「程子此說才字，與孟子本文小異。蓋孟子專指其發於性者言之，故以爲才無不善。程子兼指其稟於氣者言之，則人之才固有昏明強弱之不同矣。張子所謂氣質之性是也。二說雖殊，各有所當。然以事理考之，程子爲密。蓋氣質所稟，雖有不善，而不害性之本善。性雖本善，而不可以無省察矯揉之功，學者所當深玩也。」[45]朱子引程子之說釋孟，並主張程子之說較孟子爲密。這個例子很能說明：解經者的「歷史性」確實會在經典解釋中發揮相當的作用。

（3:3）如上所述，解經者的「歷史性」是一把兩刃之劍，它既可以被用來開發經典中潛藏的意涵，卻也可以對經典解釋造成某種效果。因此，在經典解釋過程中如何適當安頓解經者的「歷史性」，就構成一個嚴肅的方法論問題。我過去曾討論過，經典的詮釋者透過他們思想系統的「歷史性」而對經典思想提出解釋，常會造成一種所謂的「隧道效應」。這種所謂「隧道效應」在經典詮釋者對經典的解釋上，也常出現類似「區隔化」的現象，其實際表現方式有二：第一是對經典思想解釋的單面化，其弊端是造成一種只見樹木、不見森林的結果。第二種情況則是以詮釋者比較複雜的思想系統，來解釋經典中比較素樸的思想，而形成一種以今釋古的現象。[46]我們在上節中所舉趙岐與朱子之經典解釋，皆可例證經典解釋者的「歷史性」所造成的「隧道效應」。從中國

收入：氏著，《朱學論集》（臺北：學生書局，1982），頁353~383。

45 朱熹，《孟子集注》，卷11，〈盡心上。6〉，頁329。

46 黃俊傑，《孟學思想史論》（卷二），頁74~75。

臺灣大學學術期刊資料庫

經典解釋史觀之，避免或減低解釋者的「歷史性」對經典解釋所造成的「隧道效應」，至少有兩種方法：

第一種方法是將經典加以歷史化（historicize），使經典脫離解釋者的時空情境，回歸到經典成書時的時空情境而被視爲當時歷史條件的產物來研讀。經由這種「歷史化」的過程，可以在相當程度內減低由於解釋者的「歷史性」所帶來的解釋上的問題。我想先引用陳寅恪（1890~1969）先生的意見：[47]

> ……中國古代史之材料，如儒家及諸子等經典，皆非一時代一作者之產物。昔人籠統認為一人一時之作，其誤固不俟論。今人能知其非一人一時之所作，而不知以縱貫之眼光，視為一種學術之叢書，或一宗傳燈之語錄，而斷斷致辯於橫切方面。此亦缺乏史學之通識所致。

陳寅恪先生在這段文字中所說的「縱貫之眼光」特別值得我們重視。陳先生之意大約認爲應將經典放在時間脈絡中閱讀，探討經典的意涵在時間演變脈絡中的發展；他所批評的「斷斷致辯於其橫切方面」大約是指將經典抽離於時空情境之外，以去脈絡化的（de-contextualize）的方式閱讀。推衍陳先生之意，我們可以說，將經典「歷史化」正是使經典免於受到解讀者的「歷史性」所宰制的重要方法。

第二種方法是回歸原典，以解決由於解經者不同的「歷史性」而導致的互異的解經內容之衝突。宋明六百年的儒學傳統中，思潮起伏，相激相盪，其僵持不下者常須回歸原典，以解決雙方義理的爭執。王陽明撰寫《朱子晚年定論》、考證《大學》古本，就是回歸原典以解消諸多經典詮釋之衝突。清代考據學的發展，更是回歸原典運動的高潮。余英時（1930~）就從這個基本立場重新解釋清代思想史，他指出：清學之興起早可於宋明理學中覓其遠源，這就是宋明理學中知識主義與反知識主義者的對立。宋明儒「尊德性」與「道問學」兩派爭執不下，因此儒

47 陳寅恪，〈馮友蘭中國哲學史上冊審查報告〉，收入：《陳寅恪先生文集》（臺北：里仁書局，1981），二，247~249，引文見頁248。

臺灣大學學術期刊資料庫

學之發展乃必然歸趨於義理，是非取決於經典此一結論。[48]陽明以後，明代儒學已漸轉向「道問學」，此一趨勢至清初而愈顯，顧炎武（亭林，1613~1682）倡「經學即理學」口號即蘊涵有其思想上之背景，十八世紀的戴震（東原，1724~1777）與章學誠（實齋，1738~1801）尤爲清代中葉儒學理論的代言人，清代發展至東原、實齋，其「道問學」之涵意始全出，清代思想史中之中心意義正在於儒家知識主義的興起及其發展。[49]余英時認爲清代學術代表儒家知識主義的興起，儘管學界對彼所用「知識主義」一詞或有仁智之見，但是清學是回歸原典運動的高潮，殆無疑義。清儒所努力的方向，就是企圖經由回歸原典而解決經典詮釋上的爭執。

綜合本節所論，我們可以說，解釋者的「歷史性」是一把兩刃之劍，它既可以有效地開發潛藏在經典中的、未經明言的（tacit）的意涵，但卻也可能過度解釋經典的內容，如何執兩用中而使解經者的「歷史性」獲得適當的定位，就構成嚴肅的方法論課題。因應這項方法論挑戰的方法有二：一是將經典加以「歷史化」；二是回歸原典以解消諸多解經者的「歷史性」之衝突。

四、經典與解釋者的對話是創造經典之永恆性的活水源頭

在這一節的論述裡，我想接著說明：（4:1）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。

---

48 余英時，〈從宋明理學的發展論清代思想史〉，收入：氏著，《歷史與思想》（臺北：聯經出版社，1976），頁87~119，尤其是頁106；Ying-shih Yü, "Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism,"《清華學報》，新11卷第1、2期合刊（1975年12月），（中國思想史專號），頁105~136；idem, "Intellectualism and Anti-intellectualism in Chinese Intellectual History," 137~144.

49 余英時，《論戴震與章學誠》（香港：龍門書店，1976），全書均發明此意。

臺灣大學學術期刊資料庫

換言之，經典的「超時間性」（supra-temporality）與「超空間性」（supra-spatiality）正是建立在時間性之中。（4:2）但是，經典之永恆性的這種建構方式，卻潛藏著兩個問題：（a）經典作者的心路歷程之可移轉性（transferability）問題；（b）經典中的抽象理則之「普遍性」與歷史敘述中的「特殊性」之間的緊張性問題。我們依序闡述這兩項論點。

（4:1）經典之所以爲經典，正是因爲它的永恆性——經典中的內容具有「超時間性」與「超空間性」之特質。王陽明在〈尊經閣記〉中就指出，人之存在的各個層面、各個時段、各個地域之上，有一個永恆而不滅的「常道」，它是超時間的、超空間的存在。經典正是傳遞這種「常道」的容器，儒家的不同經典所傳遞的正是「常道」在不同方面的展現。[50]二十世紀儒家學者如熊十力（1885~1968）著《讀經示要》，馬一浮（1883~1967）著《復性書院講錄》、《爾雅臺答問》等書，也都一再重申經典內容的「超時間性」與「超空間性」。

經典的「超時間性」與「超空間性」是如何獲得的？儒家經典解釋史啓示我們：經典之所以永恆，正是因爲在綿延不絕的時間之流中，歷代都有繼起的詮釋者，不斷地懷抱著他們的問題進入經典的世界之中，向古聖先賢追索答案。於是，解經者與經典作者及「文本」（text）之間永無止境的創造性的對話，賦予經典以萬古而常新的生命，使經典穿越時間與空間的阻隔，與異代之解讀者如相與對話於一室，而千年如相會於一堂。舉例言之，在《孟子・盡心上・1》中，孟子以四十字的篇幅，說明「心」、「性」與「天」三者間之連貫性，指出人的生命中之「既內在而又超越」的性格，言簡意賅，文有盡而意無窮，確爲中國古代思想史之重要文獻。孟子所循「盡心→知性→知天」之思路，就孟學之體系言，乃本乎孟子「擴充」之觀念。孟子思想中之「心」實無限量，惻隱、羞惡、恭敬、是非等價值判斷皆源自於「心」；但此心擴而充之，不僅可以撤除人我藩籬，足以保四海，甚至可以泯除天人界限，達到「上

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

臺灣大學學術期刊資料庫

下與天地同流」之境界。此章實具體顯示孟子思想體系之基本性格及其內涵。歷代《孟子》的解讀者，對這一章的意蘊說解紛紛，莫衷一是。漢代趙岐的解釋較爲素樸，提出以心制性之說。[51]但是，到了南宋朱子則本於他的「歷史性」並帶著他的問題進入孟子的思想世界，朱子的詮解[52]提出了兩個問題：[53]

1.「心」既爲「神明之主，所以具眾理而應萬事者也」，則「心」如何統攝眾「理」？換言之，「心」與「理」之關係如何？

2.依朱子之解釋，「知性」即爲「物格」，「盡心」即爲「知至」，果如此，則「盡心」與「知性」孰先？

這兩個問題均不見於先秦孟子學，而是朱子的新問題。第一個問題是朱子學的根本問題之一，朱子抱著他的問題求索於孟子。第二個問題則直接觸及《孟子》文本中的詮釋問題：孟子所謂「盡心」的「盡」作何解？是指數量意義的「盡」？或是指本質意義的「盡」？朱子門人已經提出這個問題，[54]朱子明確回答：「盡心」之對象指本質，非指數量

---

51 趙岐註「孟子曰：『盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。』」云：「性有仁義禮智之端，心以制之。惟心為正。人能盡極其心，以思行善，則可謂知其性矣。知其性，則知天道之貴善者也。」

52 朱子《集注》云：「心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。性則心之所具之理，而天又理之所從以出者也。人有是心，莫非全體，然不窮理，則有所蔽而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而無不知者也。既知其理，則其所從出，亦不外是矣。以《大學》之序言之，知性則物格之謂，盡心則知至之謂也。」（《孟子集注》，〈盡心上〉，頁349）

53 關於這兩個問題的詳細討論，參考：黃俊傑，〈孟子盡心上第一章集釋新詮〉，《漢學研究》，第10卷第2期（1992年12月），頁99~122。

54 《孟子或問》云：或問：「心無限量者也，此其言盡心何也？」曰：「心之體無所不統，而其用無所不周者也。今窮理而貫通，以至於可以無所不知，則固盡其無所不統之體，無所不周之用矣。是以平居靜處，虛明洞達，固無毫髮疑慮存於胸中。至於事至物來，則雖舉天下之物，或素所未嘗接於耳目思慮之間者，亦無不判然迎刃而解，此其所以為盡心，而所謂心者，固未嘗有限量也」。（朱子，《孟子或問》，收入：《朱子遺書》，5，臺北：藝文印書館影印清康熙中禦兒呂氏寶誥堂刊本，卷13，頁1上。）

臺灣大學學術期刊資料庫

言。[55]德川儒者中井履軒（1732~1817）註孟處處與朱子標異，斥朱尤不遺餘力，然中井氏此章註云：「盡，是悉盡之盡，非窮盡之盡，猶是詳與審之分」，頗得朱註之精義。但是，朱子對《孟子・盡心上・1》的意涵之詮釋及其所開發的問題，以其自身之「歷史性」之投影過深而引人疑竇，朱子之解釋以格物窮理解孟子之「盡心」「知性」，引起明代王陽明、德川日本的伊藤仁齋、中井履軒，以及李朝朝鮮儒者丁茶山（1762~1836）的批判。諸儒對朱註之批判在思想史上雖渺如滄海之一粟，然自點滴可以觀潮流，亦足以反映十六世紀以降東亞儒學史之變遷。朱註及其所激起的批判浪潮，使《孟子》文本中所潛藏的問題爲之彰顯，並取得了具有「自主性」的生命，而被此後《孟子》的解讀者一再思考分析。

《孟子・盡心上・1》的詮釋，到了清代孟子學者手中又別創新局。清儒焦循（里堂，1763~1820）援《易》以入《孟》。焦里堂《孟子正義》釋本章云：「盡其心，即伏羲之『通德類情』，皇帝堯舜之『通變神化』……孟子此章，發《易》道也」。這一段文字具體顯示里堂本乎他所詮解之《易經》以解釋孟子思想。於是，如何本《易經》解《孟子》？乃成爲焦循所開發之另一新問題。[56]

---

55 黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局，1986）卷60云：「盡心，如何盡得？不可盡者心之事，可盡者心之理。理既盡之後，謂如一物初不曾識，來到面前，使識得此物，盡吾心之理。盡心之理，便是『知性，知天』。」又云：「盡心，就見處說，見理無所不盡，如格物、致知之意。然心無限量，如何盡得？物有多少，亦如何窮得盡？但到那貫通處，則纔拈來便曉得，是為盡也。存心，卻是就持守處說。」頁1425~1426。

56 《孟子》〈告子上〉第六章「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也」一句，里堂《正義》疏解趙註之意云：「謹按：孟子『性善』之說，全本於孔子之贊《易》。伏羲畫卦，觀象以通神明之德，以類萬物之情，俾天下萬世無論上智下愚，人人知有君臣父子夫婦，此『性善』之指也。」里堂又疏解《孟子》〈告子上〉第一章「子能順杞柳之性而以為桮棬乎」趙氏註之意曰：「蓋人性所以有仁義者，正以其能變通，異乎物之性也。以己之心通乎人之心，則仁也。知其不宜，變而之乎宜，則義也。仁義由於能變通，人能變通，故性善。物不能變動，性不善，豈可以草木之性比人之性？杞柳之性，必戕賊之以為桮棬，人之性，但順之即為仁義，故不曰戕賊性以為仁義。而戕

臺灣大學學術期刊資料庫

我們從《孟子・盡心上・1》的詮釋這個具體個案中，可以看出：經典的生命實寄寓於與異代解經者的對話之中。解經者對經典所提出的問題，正是賦經典以新生命的源頭活水，使經典取得了永恆性。

（4:2a）但是，經典通過與解經者對話而取得「非時間性」，卻潛藏的至少兩個方法論問題。第一個問題是：如本文第二節所說，儒家經典有其「實存的」的特質，而宋明時代儒家經典的詮釋學就是一種體驗之學。如此一來，經典作者的意旨或心路歷程經驗，是否可以傳遞？如果不能經由經典傳遞的話，那麼，經典解讀者與經典的對話豈不是變成獨白？

這樣的疑慮事實上並不是無的放矢。遠在戰國晚期韓非子（？~233B.C.）就懷疑經典不能完全傳遞作者所要表達的訊息（《韓非子・顯學》）。莊子（約399？~295？B.C.）對這一點也有深刻的體會，《莊子・天道篇》中輪扁對桓公之言也質疑經典作者意旨之可言傳性。當代學者也有人倡言原典作者之意向渺不可尋，甚至宣稱「作者已死」。[57] 所以，解經者與經典的對話，必須首先面對兩者對話之可能性與合法性這個問題。

（4:2b）第二個方法論的問題是：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抽離出義理的普遍性而避免兩者的矛盾？誠如徐復

賊人以為仁義也。比人性於草木之性，草木之性不善，將人之性亦不善矣。此所以禍仁義，而孟子所以辯也。杞柳之性可戕賊之以為桮棬，不可順之為仁義，何也？無所知也。人有所知，異於草木；且人有所知而能變通，異乎禽獸，故順其能變者而變通之，即能仁義也。杞柳為桮棬，在形體不在性，性不可變也。人為仁義，在性不在形體，性能變也。以人力轉戾杞柳為桮棬，杞柳不知也。以教化順人性為仁義，仍其人自知之自悟之，非他人力所能轉戾也。」通觀里堂疏解孟子性善說之言論，可知里堂蓋取變通、旁通之義，以論證性善之所以可能。關於里堂釋孟，參考：何澤恆，《焦循研究》（臺北：大安出版社，1990），頁163~210。

57 W.K. Wimsatt and Monroe C. Beardsley, "The Intentional Fallacy," in Alex Neil and Aaron Ridley eds., *The Philosophy of Art: Readings Ancient and Modern* (New York: McGraw-Hill, 1995); Roland Barthes, "The Death of the Author," in Roland Barthes, *Image-Music-Text*, tr. by Stephen Heath (Harper Collins, 1977).

臺灣大學學術期刊資料庫

觀（1902~1982）所說，[58]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。

這個方法論問題在儒家經典詮釋學中特別值得思考，乃是因爲古代儒家經典中呈現相當強烈的「歷史思維方式」——這是中國文化中的「具體性思維方式」的一種表現。我過去曾嘗試歸納古代儒家思想方法，指出古代儒家歷史思維呈現兩種方式：（一）比興式思維方式。這是儒家從歷史經驗中創造當代意義的主要方法。（二）反事實性的（counter-factual）思考方式。儒家在評斷當前處境的諸般問題時，常常以美化了的「三代」經驗進行思考。相對於當前的「事實」而言，儒家所創造的「三代」是一種他們進行「反事實性思考」（counter-factual mode of thinking）的工具，他們透過將具有「反事實」色彩的「三代」與作爲「事實」的當前實況的對比，突顯現實的荒謬性。經由這種「反事實性的思考」，儒家將回顧性與前瞻性的思維活動完全合爲一體，並將「價值」與「事實」結合。[59]簡言之，儒家經典的作者即具體性以論抽象性，例如在《論語》全書中，言「仁」者凡58章，「仁」字共105見，孔子應學生之問，隨機點撥，皆針對問話者之特殊狀況或情境而發，但是《論語》全書所見之「仁」卻又包括人類全部之美德，[60]但是，後代的《論語》解讀者，對「仁」卻有不同的詮釋，鄭玄（康成，A.D.127~200）以「相人偶」釋「仁」，朱子則解爲「仁者，心之德，愛之理也」，相

58 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，引文見頁3~4。

59 黃俊傑，〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉，原刊於：《中國文哲研究集刊》（中央研究院中國文哲研究所），第3期（1994年3月），頁361~390，收入：楊儒賓、黃俊傑編，《中國古代思維方式探索》（臺北.：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), 72~88.

60 參考：屈萬里，〈仁字涵義之史的觀察〉，收入：氏著，《書傭論學集》（臺北：開明書店，1969），頁254~266，引文見頁265。

臺灣大學學術期刊資料庫

去甚遠。從這個例證，我們可以看到：經典的解讀者從經典中具體的歷史敘述中，歸納或抽離出抽象性的超越理則，這種詮釋過程實牽涉複雜的方法論問題，清代學術中的漢學與宋學之爭，一部份原因正是植根於這個方法論問題。爲避免行文過於芟蔓，關於這個問題的探討，必須留待他日另撰論文處理。

五、結　　論

這篇論文從儒家經典詮釋史的觀點，分析解經者的「歷史性」之方法論問題。我們首先說明儒家經典詮釋學是一種體驗之學，詮釋者與經典之間構成「互爲主體性」（inter-subjectivity）之關係，儒家經典詮釋活動既是「我註六經」亦是「六經註我」，因此詮釋者的「歷史性」就居於經典解釋之關鍵地位。

我們接著指出：經典解釋者的「歷史性」之所以重要，乃是因爲它是開發經典中之潛藏涵義的動力。但是，解釋者的「歷史性」卻又是一把「兩刃之劍」，它常常也會扭曲經典之意涵。因此，如何適當安頓解釋者的「歷史性」就成爲一個方法論問題。

本文接著說明：儒家經典之所以能夠穿越時空歷萬古而常新，主要原因乃是因爲歷代均有繼起之解讀者與它們展開對話。從這種現象，我們可以發現：經典的「超時間性」正是在時間性之中才能建構完成。但是經典以這種方式建構其「超時間性」，卻又涉及經典作者意旨是否可知，以及經典中的歷史敘述與普遍理則之間的緊張性問題。

終篇之際，我們再回歸本文開始所提出的方法論問題：解釋者的「歷史性」能否或應否被解消？從儒家經典詮釋史的角度看來，這個問題不是一個非此即彼的問題，而是一個程度的問題。換言之，解經者固然不應也不可能完全解消自己的「歷史性」，而以一個「空白主體」的姿態進入經典的世界；但也不可過度膨脹解經者的「歷史性」，以致流於以今釋古，刑求古人。因此，解經者必須在完全解消自己的「歷史性」與

臺灣大學學術期刊資料庫

過度膨脹自己的「歷史性」之間，獲致一個動態的平衡，執兩用中，心平氣和地進入古典的世界，才能攜古人之手，與古人偕行，神入經典精神，出新解於陳編。

1999年5月8日初稿；6月3日二稿；8月29日三稿；10月21日四稿。本文初稿在臺大《中國的經典詮釋傳統》研究計劃第五次研討會宣讀後，曾大幅修訂。本文承二位審查人惠賜高見，指教各節均已在修訂過程中納入，惠我良多，至深感謝。

引用書目

中文原典

《孟子》（四部叢刊初編縮本）。
《論語》（四部叢刊初編縮本）。
《論語注疏》（臺北：藝文印書館影印十三經注疏本）。
王陽明，〈稽山書院尊經閣記〉，收入：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992）。
朱熹，《孟子或問》，收入：《朱子遺書》（臺北：藝文印書館影印清康熙中禦兒呂氏寶誥堂刊本）。
——，《孟子集注》，收入：朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983）。
——，《中庸章句》，收入：朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983）。
——，《晦庵先生朱文公文集》（四部叢刊初編縮本）。
何晏，《論語集解》（四部叢刊初編縮本）。
許謙，《孟子叢說》，收入：《無求備齋孟子十書》（臺北：藝文印書館，1969）。
陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1993）。
程樹德，《論語集釋》（北京：中華書局，1990）。
鄭玄，《禮記注疏》（臺北：藝文印書館影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本）。
趙順孫，《四書纂疏》（臺北：新興書局影印1947年復性書院刻本）。
劉向，《說苑》（四部叢刊初編縮本）。
黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局，1986）。
錢穆，《論語新解》（臺北：作者自印本，1965）。
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）。

中文論著

臺灣大學學術期刊資料庫

王國維，〈與友人論詩書中成語書〉，收入：氏著，《觀堂集林》（臺北：世界書局，1964）。
吉川幸次郎著，林景淵譯，《中國人之古典學術與現實生活》（臺北：寰宇出版社，1996）。
李淑珍，〈當代美國學界關於中國註疏傳統的研究〉，《中國文哲研究通訊》，9卷3期（1999年9月）。
余英時，〈古代知識階層的興起與發展〉，收入：氏著，《中國古代知識階層史論：古代篇》（臺北：聯經出版公司，1980、1997）。
———，〈從宋明理學的發展論清代思想史〉，收入：氏著，《歷史與思想》（臺北：聯經出版公司，1976）。
———，《論戴震與章學誠》（香港：龍門書店，1976）。
何澤恆，《焦循研究》（臺北：大安出版社，1990）。
屈萬里，〈仁字涵義之史的觀察〉，收入：氏著，《書傭論學集》（臺北：開明書店，1969）。
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）。
———，〈國史中人君尊嚴問題的商討〉，收入：氏著，《儒家政治思想與自由民主人權》（臺北：八十年代出版社，1979）。
陳寅恪，〈馮友蘭中國哲學史上冊審查報告〉，收入：《陳寅恪先生文集》（臺北：里仁書局，1981）。
陳榮捷，〈朱子道統觀之哲學性〉，《東西文化》，第15期（1968年9月）。
———，〈從朱子晚年定論看陽明之於朱子〉，收入：氏著，《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1982）。
黃俊傑，〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉，原刊於：《中國文哲研究集刊》（中央研究院中國文哲研究所），第3期（1994年3月），收入：楊儒賓、黃俊傑編，《中國古代思維方式探索》（臺北：正中書局，1996）。
———，〈孟子盡心上第一章集釋新詮〉，《漢學研究》，第10卷第2期（1992年12月）。
———，〈從朱子《孟子集注》看中國學術史上的注疏傳統〉，收入：氏著，《儒學傳統與文化創新》（臺北：東大圖書公司，1983）。
———，〈試論儒學的宗教性內涵〉，《臺大歷史學報》，第23期（1999年6月）。
———，《孟學思想史論》（卷二）（臺北：中研院中國文哲研究所，1997）。

日文原典

中井履軒，《孟子逢源》，收入：關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973），第10卷。
伊藤仁齋，《孟子古義》，收入：關儀一郎，《日本名家四書註釋全書》，第9卷。

日文論著

木村英一，《孔子と論語》（東京：創文社，1971）。
宮崎市定，《論語の新研究》（東京：岩波書局，1975）。

臺灣大學學術期刊資料庫

英文論著

Barthes, Roland. "The Death of the Auther," in Roland Barthes, *Image-Music-Text*, tr. by Stephen Heath (Harper Collins, 1977).

Eno, Robert. "Towards a History of Confucian Classical Studies," in *Early China,* no. 17 (1992).

Gadamer, Hans-Georg. "Reply to My Critics," in Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift eds., *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricour* (Albany: State University of New York Press, 1990).

———. "The Universality of the Hermeneutical Problem," in his *Philosophical Hermeneutics*, tr. and ed. by David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976).

Gardner, Daniel K. "Confucian Commentary and Chinese Intellectual History," in *Journal of Asian Studies*, 57: 2 (May, 1998), 410~411.

Hirsch Jr., E. D. *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967).

Huang Chun-chieh. "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).

Van Zoeren, Steven. *Poetry and Personality: Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China* (Standford: Standford University Press, 1911).

Wimsatt, W. K. and Monroe C. Beardsley. "The Intentional Fallacy," in Alex Neil and Aaron Ridley eds., *The Philosophy of Art: Readings Ancient and Modern* (New York: McGraw-Hill, 1995).

YÜ Ying-shih. "Intellectualism and Anti-intellectualism in Chinese Intellectual History,"《清華學報》新11卷第1、2期合刊(1975年12月)，(中國思想史專號)。

———. "Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism,"《清華學報》新11卷第1、2期合刊(1975年12月)，(中國思想史專號)。

（責任編輯：張崑將　　校對：羅浩原）

臺灣大學學術期刊資料庫

The "Historicity" of the Interpreters and Its Related Problems Exhibited in the History of Confucian Hermeneutics

Chun-chieh Huang

Abstract

The present paper attempts an analysis of the "historicity" of the interpreters and its related problems as seen in the history of Confucian hermeneutics. We have argued that the Confucian hermeneutics is primarily an "experiential" learning, reading the classics is for the sake of reader's self-cultivation in longing admiration of the ancient sages.

Therefore, in the unending dialogue between the classics and their interpreters, the interpreter's "historicity" plays a very important role. It is the interpreter's "historicity" that excavates tacit meanings from the classics. However, it is also the interpreter's "historicity" that twists the meanings in the classics.

Moreover, we have argued that the "supra-temporality" of the classics is deeply imbeded in the temporality. This is to say, the interpreters constantly "read in" new meanings and, therefore, keep the classics alive. However, this approach to the classics also creates a tension between the classics themselves and their interpreters.

This paper concludes that the interpreters should neither "deconstruct" nor over-emphasize their own "historicity." We insist that the interpreters must maintain a dynamic equilibrium between these two extremes.

臺灣大學學術期刊資料庫