

導言

一

本書是《中國經典詮釋傳統》第一冊，收集十二篇論文與兩篇學術座談會紀錄，共分成三個部分。第一部分〈理論與背景〉收錄討論西方詮釋學的論文五篇，與回顧中國經典詮釋傳統的論文五篇，為這一套書提供理論基礎與相關研究背景。第二部分所收四篇論文都是討論中國經典詮釋史所出現而具有普遍意義的課題。我想先介紹本書各篇論文的主旨，再說明各文所觸及的重要課題，以作為讀者閱讀全書的參考。

二

第一篇論文〈經典在詮釋學上的意義〉的作者張隆溪，現任香港城市大學比較文學與翻譯講座教授兼該校跨文化研究中心主任，是國際知名的學者，著述宏富，對中西文學詮釋學之比較創獲尤多。¹張教授在本書第一篇論文中循高達美（Hans-Georg Gadamer, 1900-）的思路，探討經典在詮釋學上的意義。他強調，經典並不是靜態不變的文本，經典並非存在於純粹的過去，也不

¹ Longxi Zhang, *The Tao and the Logos: Literary Hermeneutics, East and West* (Durham: Duke University Press, 1992), 中譯本：張隆溪著，陳川譯：《道與邏各斯》（成都：四川人民出版社，1998年）；*Mighty Opposites: From Dichotomies to Differences in the Comparative Study of China* (Stanford: Stanford University Press, 1998).

是與解釋者無關的外在客體。因此，經典的所謂「無時間性」並不意味著它超脫歷史而永恆，而是說它超越特定時間空間的局限，在長期的歷史理解中幾乎隨時存在於當前，也就是隨時作為當前有意義的事物而存在。當我們閱讀一部經典著作時，我們不是去接觸一個來自過去、屬於過去的東西，而是把我們自己與經典所能給予我們的東西融合在一起。經典是文化傳統的體現，經典的文本超越時代及其趣味的變化，所以成為現在與過去聯繫的最佳途徑。解釋者與經典不是主體與客體的關係，而是相互對話的參與式關係。張隆溪教授所提出的上述論點，值得讀者開卷之際三復斯言。

張鼎國所撰的第二篇論文接著探討經典詮釋註疏中詮釋的定位及其取向。張教授專攻詮釋學，已發表多篇重要論文。²張鼎國的論文的問題意識也是從高達美出發，高達美為了要彰顯出人的存在之歷史性，而主張一切能發揮實效的理解詮釋，都是一種「不同地」理解。然而，這個有意沖淡詮釋者主導地位的新創說法，卻立即引起新一代意識形態批判理論學者的不滿，而思重返理性啓蒙的基本立場，再度倡議極具積極批判與進步意識的作「較好地」理解之說。張教授這篇論文分析這兩種立場，反省這些不同態度的爭執中，對於經典註疏工作的理

² 張鼎國：〈詮釋學、詮釋論、詮釋哲學〉，《國立政治大學哲學學報》第4期（1997年12月），頁116-142；〈「書寫求異」與「詮釋求通」：追究一場南轅北轍的哲學對話〉，《東吳哲學學報》第3期（1998年4月），頁179-207；〈理解，詮釋與對話：從哲學詮釋學的實踐觀點論多元主義〉，收入蕭高彥等編：《多元主義》（臺北：中央研究院中山人文社會科學研究所，1998年），頁307-335。

論深度及自我反省的啓發及其適用性。張鼎國在分析以上這兩種態度之後，接著指出：哲學詮釋學對經典詮釋的研究工作具有兩項啓示：第一，所有詮釋理解之活動，都不是從零點出發，而必然包含著對既有傳統經典的尊重與傳承，以及期望令其持續發揮實效及影響的努力。所謂「權威」除了經典本身的權威外，還有一個歷代註疏隨著時代的要求而建立的權威，註疏的標準則要從註疏者是否能發揮經典要義，促使舊的經典展現出新時代、新處境的適用性與影響效應而論。中國思想傳統中的學統、道統與正統之爭，更增強傳統歸屬的重要與承傳的迫切性。第二，哲學詮釋學主張詮釋理解不是向著過去，而是針對當下並指向未來的開放發展。這種聯結過去、現在與未來的取向不見得保證成功，而只是一項預期的、對於某種「完滿性的前把握」而已。張鼎國認為，當代詮釋學這兩項基本看法，對於經典詮釋工作的延續性與開創性深具啓示作用。

中國的經典詮釋傳統所展現的是一個「生命的學問」的世界。經典詮釋者經由註疏經典而企慕聖賢優入聖域，將學問的追求迴向自己的身心。³這種解經傳統和狄爾泰(Wilhelm Dilthey, 1833-1911)的「生命哲學」頗有神似。本書第三篇論文作者張旺山之所以探討狄爾泰的「生命的詮釋學」，就是借他山之石以爲我們攻錯之用。張教授嘗著有專書介紹狄爾泰，⁴他在這篇論

³ 參看黃俊傑：《孟學思想史論·卷二》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年），頁470-482；Chun-chieh Huang, *Mencian Hermeneutics: A History of Interpretations in China* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2001), pp. 209-272.

⁴ 張旺山：《狄爾泰》（臺北：東大圖書公司，1986年）。

文中指出：狄爾泰認為，「人」基本上是一種「心理物理的生命統一體」：心、物二者在人身上形成了一種「活生生的關連」。狄爾泰認為，最直接給予我們的東西，乃是「體驗」，這些體驗存在於人的一生中始終維持不變的「關連」之中。因此，狄爾泰認為，我們可以用「心理性的東西」一詞指稱這種關連，並以之作為進行判斷與理論論述的邏輯主詞。在狄爾泰哲學中，生命乃是在「人的、社會的、歷史的世界」中，透過「體驗—表現—理解」所界定出來的一切。「生命的客觀化」就是「精神在感官世界的實現」：包括稍縱即逝的「表現」（如：表情）以及持續百年始終具有支配地位的政治體制與法典。狄爾泰大力強調：每一個個別的生命表現，都在這種「客觀精神」的領域裡代表了某種「共通的東西」。所謂「歷史的世界」中的一切，都具有「歷史性」：人就生活在歷史之中！歷史與生命相即相攝，不可分離。張旺山所介紹的狄爾泰的「生命的詮釋學」，與中國經典詮釋學之「為己之學」的特質，實可互相發明。

在各種類型的經典之中，宗教經典有其特殊性。本書第四篇論文作者黎志添指出：宗教經典的獨特性質在於：從論述開始、成為作者的作品、以及其後脫離作者自成一獨立的文本世界、直到不斷與讀者的心靈交會、達到新的自我理解的每一階段過程中，宗教經典所指涉的意義和對象基本上都是面向宗教信仰者（群體）。宗教經典不單為宗教信仰者揭示所意指的神聖事物的意義，並且，更是對他們來說這就是意義（meaning）、真理（truth）和實在（reality）。但是，從詮釋學來說，由於宗教經典也是一種書寫語言的論述，因此它必然和個人的宗教信仰有所不同。宗教信仰不是以語言作為主要傳達的媒介或是受

語言的規則所限，所以宗教信仰應算是前語言性（prelinguistic）或甚是超語言性（hyperlinguistic）的。宗教信仰的根底屬於一種獨特的經驗，是宗教信仰者「終極的關懷」或「絕對的依靠」。但是，宗教經典卻是通過書寫語言（主要是宗教語言）的形式論述（包括：詩歌、故事、神話、象徵、交感和啓示），以表達宗教信仰者與神聖事物相遇的經驗及其對神聖事物的自我認信。宗教經典毫無疑問應該成爲一個詮釋學課題。

黎志添教授這篇論文以高達美與利科（Paul Ricoeur, 1913-）的理論與中國經典詮釋傳統互相比較，他認爲不論古今中外，文本閱讀與詮釋是人類普遍的經驗，也因此產生了各種不同的閱讀與詮釋方法。黎志添引用張隆溪的看法並指出：在中國或西方的詮釋歷史中，存在著各種閱讀方法。任何唯作者論、唯文本論或唯讀者的詮釋方法，都脫離閱讀和理解的實踐經驗。作者、文本或讀者都不能成爲一自足和自全的詮釋單元。在這個意義下，高達美和利科二者的對談模式的哲學詮釋學的確具有深刻的價值與意義。黎志添所提出的上述觀點，曾具體地展現在他對於《抱朴子內篇》的研究論著之中，⁵值得研究經典詮釋的學者深思。

最後，任何有關中國經典詮釋的研究，可能都必須嚴肅地面對來自後現代主義的質疑與挑戰。孟子（371-289? B.C.）說：「說詩者，不以文害辭，不以辭害志。以意逆志，是爲得之」（《孟子·萬章上》第四章），朱子（晦庵，1130-1200）解釋孟子「以

⁵ 黎志添：〈《抱朴子內篇》的歷史處境：葛洪神仙思想的宗教社會意義〉，《清華學報》新 29 卷第 1 期（1999 年），頁 35-58。

意逆志」的涵義說：⁶

逆者，等待之謂也。如前途等待一人，未來時且須耐心等待，將來自有來時候。他未來，其心急切，又要進前尋求，卻不是「以意逆志」，是以意捉志也。如此，只是牽率古人言語，入做自家意中來，終無進益。

朱子的解釋受到後儒的批判，德川時代（1600-1868）日本儒者西島蘭溪抨擊朱子的解釋尤其有力，他說：「心無古今，志在作者，而意在後人，由百世下，迎溯百世曰逆，非謂聽彼自至也。」⁷我們可以說，朱子對「以意逆志」的解釋近於現代主義的立場，相對而言，西島蘭溪則採取近乎後現代主義者的立場。本書第五篇論文的主旨就是在於探討經典詮釋與後現代主義的關係。本文作者王晴佳教授現任美國羅文大學（Rowan University）歷史系教授兼系主任，著有專書析論中國現代史學。⁸王晴佳教授在本書第五篇論文中指出：後現代的閱讀經典的方式，注重的是經典的表層，並不注重經典本身的深刻內涵。換言之，從現代的閱讀與詮釋的目的不是為了獲得對經典的一種統一而基本的理解，而是將閱讀的過程開放出來，將整部經典展現出來，變成一種花園風景（landscape），讓人們（讀者）隨意瀏覽。於是，現代主義所強調的時間上的延續（經典內容的邏輯展開），在後現代主義中就被轉換成一種自由開放

⁶ 黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），卷11，頁180。

⁷ 西島蘭溪：《讀孟叢鈔》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年），第13卷，卷9，頁353-354，引文見頁354。

⁸ Q. Edward Wang, *Inventing China Through History: The May Fourth Approach to Historiography* (New York: State University of New York Press, 2001).

的空間，讓人們在閱讀的時候，各取所需。從重視時間到重視空間的轉換，正是現代主義與後現代主義的主要區別之一。王晴佳認為，後現代主義雖然新穎，但與古代中國人閱讀經典的方式，也沒有太多的差別。一般中國人對待《四書》、《五經》的態度，也常常是根據需要而選擇運用適用的段落，沒有多少人真正能對經典進行現代主義式的系統研究。再者，中國的經典，如《論語》、《孟子》，本身也是一個各種不同成分的綜合，而非系統完整、邏輯嚴密的專著，可以讓後代讀者各取所需。

三

本書第六、七、八等三篇論文，都回顧中文學術界與國際漢學界對於中國經典詮釋這個領域的研究現狀，為《中國經典詮釋》這一套書中各篇論文提供參考學術背景。

在浩如煙海的中國經典及其解釋作品中，《易經》居於首出之地位，皮錫瑞（鹿門，1850-1908）撰《經學通論》（刊於1907年）開宗明義就強調：「治經者當先知此經之大義。」⁹熊十力（子貞，1885-1968）也有所謂「易海」一詞以形容易道之淵深。臺大中文系的鄭吉雄¹⁰教授在本書第六篇論文中，全面回顧二十世紀中文學術界關於《易》的研究成果，歸納為六種觀點與三個時期。鄭吉雄分析百年來中國學術界詮釋《周易》的取向，大致上可分為以傳統易學成果為基礎的詮釋、以科學

⁹ 皮錫瑞：《經學通論》（臺北：河洛圖書公司，1974年臺景印初版），頁1。

¹⁰ 鄭吉雄最近有新書論清代學術，見鄭吉雄：《清儒名著評述》（臺北：大安出版社，2001年）。

精神為主體的詮釋、以思想觀念為中心的詮釋等三類。他指出，以傳統易學成果為基礎的詮釋的特色在較重視傳統的象數學說；以科學精神為主體的詮釋，重視歷史考據方法，其近源為王國維（靜安，1877-1927）「二重證據法」，遠源可追溯至乾嘉學者蘊含科學精神的治學傳統；第三種詮釋類型「以思想觀念為主線的詮釋」，包含了衍生式的詮釋、貫串式的詮釋和整合式的詮釋等三種。

以英文為主要語言的國際漢學界關於中國經典及其詮釋的研究，在過去數十年來也累積了可觀的成果。本書第七篇第一部分先回顧晚近英美學術界對於中國經典以及經典詮釋傳統的一些重要研究趨勢。第二部分再以歷史年代為序，簡略介紹英美學界關於中國經典及思想史的研究著作。本文作者方克濤（Christopher Fraser）曾任中央研究院中國文哲所博士後研究員，現任教於香港中文大學哲學系。方克濤在回顧研究英文論著以後，以 Warring States Working Group（「戰國經典研究組織」，英文簡稱“WSWG”）研究計畫為例，提醒我們文本研究的重要性，他認為：先秦哲學原典不太可能皆出自某「大師」親自所言或所作，而且我們亦不能預先假設原典具有任何統一而融貫的哲學主張。先秦原典甚可能係在不同的時空環境下、由不同作者經年累月所發展而成。在這種情況之下，設若詮釋者預先假定先秦原典具有統一的哲學觀點，並以重建此統一的哲學觀點作為詮釋的目標，則顯然可能導出不完整、不融貫甚或過於簡化之詮釋。因此，為了充分掌握先秦諸子原典的豐富內涵，我們即必須將之視為收錄許多短文之雜文集。由於此諸短文甚可能表達不同、甚至互相矛盾的主張，因此我們有必要儘

量釐清此諸短文之寫作年代及其理論之間的關係。除此之外，我們亦不能排除某些原典（如《論語》和《墨子》、《孟子》和《荀子》等）同時、並行寫作之可能性，也不能排除不同學派在辯論後將其結論加註於原典中之可能。方克濤認為這種研究進路，應能對中國古典文獻之形成歷史、文獻在先秦士人與政治生活中所扮演的角色，以及古代中國思想的演變，勾勒出較為清晰、完整的圖像。方克濤所強調的文獻研究法，主要是針對歐美漢學界趨新重於守舊的學風而發，他所強調的其實正是傳統中國學人所重視並採取的研究方法。

本章第八篇論文作者李淑珍教授介紹韓德森（John B. Henderson）、范佐仁（Steven Van Zoeren）和葛德納（Daniel K. Gardner）三位學者在中國經典詮釋研究這個領域的新著，對於讀者掌握最近的研究進展頗有助益。除了上述三位學者之外，最近韓德森有專書論宋明儒學、回教、猶太教以及早期基督教史上的「正統」與「異端」；¹¹周啓榮、韓德森與伍安祖也合編一冊論文集。¹²此外，1996年10月10-12日美國Rutgers大學涂經詒教授召開「中國文化中的詮釋學傳統國際研討會」（International Conference on the Hermeneutic Traditions in Chinese Culture），會中所發表之論文並已編輯成書出版。¹³為進一步拓展「中國文化經

¹¹ John B. Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns* (Albany: State University of New York Press, 1998).

¹² Kai-wing Chow, On-cho Ng, John B. Henderson eds., *Imagining Boundaries: Changing Confucian Doctrines, Texts, and Hermeneutics* (Albany, NY: State University of New York Press, 1998).

¹³ Ching-i Tu, *Classics and Interpretation: The Hermeneutic Traditions in Chinese*

典的詮釋傳統」這個新領域，香港城市大學比較文學與翻譯講座教授張隆溪於 1999 年 10 在香港召開“Canon and Commentary: An International Conference on the Chinese Hermeneutic Tradition”國際會議。2001 年 1 月 12-13 日，香港理工大學社會工作系阮新邦教授主辦「哲學詮釋學與中國經典詮釋」研討會；美國 Rutgers 大學涂經詒教授於 2001 年 10 月 4-6 日主辦“Interpretation and Intellectual Change in China: An International Conference on the History of Chinese Hermeneutics”，我自己最近也有新書論孟子學詮釋傳統，¹⁴這些都是國際學術界最新的研究進展。本計畫也每年在國內外各地辦理中國經典詮釋研討會，拓展研究視野。除了臺灣之外，大陸學者湯一介教授近年來提倡「中國解釋學」不遺餘力，¹⁵董洪利教授也有專著，¹⁶成中英¹⁷及陳少明¹⁸等教授也編著新書出版。

四

本書第二部分收錄的四篇論文，都有心於從東亞儒家經典

Culture (New Brunswick: Transaction Publisher, 1999).

¹⁴ Chun-chieh Huang, *Mencian Hermeneutics: A History of Interpretations in China* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2001).

¹⁵ 湯一介：〈能否創建中國的解釋學？〉，《學人》第 13 輯（南京：江蘇文藝出版社，1998 年）；〈再論創建中國解釋學問題〉，《中國社會科學》2000 年第 1 期；〈三論創建中國解釋學問題〉，《中國文化研究》2000 年夏之卷；〈關於僧肇注《道德經》問題——四論創建中國解釋學問題〉，《學術月刊》2000 年第 7 期。

¹⁶ 董洪利：《古籍的闡釋》（遼寧：教育出版社，1993 年）。

¹⁷ 成中英編：《本體與詮釋》（北京：生活·讀者·新知三聯書店，2000 年）。

¹⁸ 陳少明編：《經典與解釋》（廣州：廣東人民出版社，1999 年）。

詮釋傳統中，探討具有普遍意義與理論價值的問題。我在第九篇論文中建議以東亞儒者對儒家經典之詮釋作為研究的新策略點，由此邁向儒家詮釋學的建構，並嘗試解明具有東亞文化特色的思維方式之特徵。本文也提出兩種可能的研究方法：「概念史」研究方法與「思想史」研究方法，前者著重經典詮釋的「語言性」，後者重視解經者的「脈絡性」，並進一步從儒學的地域性以及儒家經典內部的問題意識等兩個角度，提出若干可能的研究方向。

第十篇論文的主旨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。這篇論文扣緊這個問題，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，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」就成爲一個方法論問題。我們認爲，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。

本書第十二篇論文則企圖為中國解經傳統中所謂「漢學」與「宋學」之爭進一新解。這篇論文指出：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，兩者之間密切結合，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」。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。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，而使經典詮釋學成爲一種「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，將經典詮釋學轉化爲訓詁學。這兩種解經方法各有所見亦各有所蔽，我們認爲：在儒家經典中，歷史敘述與普遍理則之間實有其互相滲透性。

本書第十一篇論文作者北京市社科院哲學所的洪漢鼎教授，是海內外知名的哲學家，中文及德文著述甚多，曾譯高達美的《真理與方法》爲中文，貢獻卓著。¹⁹洪教授這篇論文〈從詮釋學看中國傳統哲學：「理一而分殊」命題的意義變遷〉，勝義紛披。洪教授首先論述「理一分殊」這個命題作爲一個闡明儒家仁義說，並反對墨家兼愛說的倫理命題的原始境遇。接著，洪教授論述這個命題從倫理命題發展成爲一個形而上學哲學命

¹⁹ 洪漢鼎譯：《真理與方法》第1卷（臺北：時報文化出版公司，1992年），第2卷（臺北：時報文化出版公司，1995年）。洪漢鼎：《理解的真理：閱讀伽達默爾「真理與方法」》（濟南：山東人民出版社，2001年）。

題的思路歷程，以及異質文化佛教的吸收所起的重大的推進作用；再分析這個普遍哲學命題在具體應用中，所出現的方法論爭論；最後分析這個命題的意義擴充和歷史發展，所展示的中國傳統哲學的本質和發展規律。洪教授在這篇論文中指出中國傳統哲學的本質不同於西方哲學重認識求知識，中國哲學著重於講德行重實踐，因而中國傳統哲學命題的原始意蘊往往肇始於倫理實踐領域，中國傳統哲學的發展往往因缺乏純理性和形而上學化的內在張力，而需要外來哲學的衝擊。洪教授呼籲，中西文化交流是中國哲學現代化的必要條件，「理一分殊」的理論模式對未來世界哲學的發展也具有一定的認識意義。²⁰

洪教授在這篇重要的論文中，經由分析「理一分殊」這一命題在中國哲學史上所經歷的意義變遷，證實了一條重要的詮釋學原理：理解並不是某種認識的單純複製。也就是說，理解並不是原先命題意義的單純重複或再現，而是對已經認識的東西的再認識，因此對一個命題的意義在不同的歷史境遇裡，必然會有不同的理解。洪教授提醒我們：對作品或命題的理解，永遠具有一種不斷向未來開放的結構，作品或命題的存在、意義或真理永遠是開放的和自由的。「理一分殊」這個中國傳統哲學命題在三種不同歷史境遇裡，就經歷了不同的意義變遷，我們確實從這個案例中看到了這一命題的這種不斷向未來開放的可能性結構。洪教授的結論與高達美的理論若合符節，與本書第一部分所收各篇論文也可以互相發明。

²⁰ 洪漢鼎另有一文續論此一問題，見洪漢鼎：〈從詮釋學論理一分殊〉，收入成中英編：《本體與詮釋》，頁 216-237。

五

最後，本書收錄二篇針對中國經典詮釋學的特質與方法論，而舉辦的兩次學術座談會的紀錄，頗有集思廣益之效果。我們希望這部書所提出的論點，對於關心中國經典詮釋的朋友，具有參考的價值。我們也誠懇地期盼讀者的批評與指教。