

附錄一

「中國經典詮釋學的特質」學術座談會記錄

時 間：民國八十八年十一月六日上午九時至十二時

地 點：臺灣大學農化新館第四會議室

引言人：劉述先教授（中央研究院中國文哲所）

李明輝教授（中央研究院中國文哲所）

葉國良教授（臺灣大學中文系）

主持人：黃俊傑教授

黃俊傑教授：

今天的座談會，我們邀請到劉述先、李明輝與葉國良三位教授作引言人，這三位教授對於詮釋學問題都有相當深入的思考。按照慣例，請每位引言人發言二十分鐘，合計約一小時，接著再請大家共同進行討論。首先，我們請劉述先教授發表意見。

劉述先教授：

“Hermeneutics”一詞，我們將之翻譯為「解釋學」或「詮釋學」，眾所皆知，這門學問發源自對《聖經》的解讀。“Hermeneutics”的字首為“Hermes”，原指希臘神話裡傳遞眾神訊息的信使，因此這門學問主要的內涵，即在討論溝通

（communication）的問題。過去關於《聖經》的解讀，牽涉到許多不同的考據與闡釋，因此匯成一門專門學術，至近代如施萊爾馬赫、海德格等，又賦予詮釋學許多新的意義，更增加了「詮釋循環（hermeneutics circle）」等深刻的新觀念。

古代中國雖然沒有《聖經》，但在學術史上卻可以看出一種近乎平行的發展：秦始皇焚書以後，漢室徵請伏生等人背誦儒家經典，與後來從孔壁挖掘出的古文經典有了差距，因而產生所謂的今、古文之爭，至清代又發生所謂的漢、宋之爭，這些論辯均與中國的詮釋傳統有著密切的關係。若粗略地將漢、宋兩派學風作個區判，則漢學一派強調考據，宋學一派側重的是對義理的闡述，兩者各有所執。其實漢、宋之間的差異並非絕對的，例如錢穆在《朱子新學案》裡即指出朱子雖以建立思想系統為長，卻也兼擅名物制度之學。

為求解說上的方便，我在引言綱要上將傅偉勳提出的詮釋學架構列出。傅氏認為詮釋基本上包括五種層次：「實謂層次」、「意謂層次」、「蘊謂層次」、「當謂層次」與「創謂層次」，此處「謂」的用法乃從西方語言而來，大概等同“predication”。所謂「實謂層次」，即是在觀閱文本時，從文獻本身的字句篇章切入，思索「原思想家說了什麼？」，基本上有些近乎我國古代的考據之學。對「實謂層次」的重視，根植於西方源遠流長的 Philology（語文文獻學）傳統。研究哲學思想史，講求先通過第一手原典，之後再參照第二手資料，這種作法背後預設了原典的相對可靠性，能較忠實地記載史事與人們的思路。例如研究希臘哲學關涉到版本的問題，因為蘇格拉底或更早的哲學家往往只留下片段的口語記錄，所以這些

記錄的作者是誰？用何種文字書寫而成？都必須先加以確定，接著才能進一步爬梳箇中意涵、推求哲學家的理論架構。當然，即使與所載之人、事、物時代相同的記錄也不見得真的可靠，因為記錄者與被記錄者的心靈結構有一定的差距，很難真正地相互理解，例如亞里斯多德長年跟隨柏拉圖，但柏拉圖有濃厚的理想主義傾向，而亞里斯多德較切近現實主義，因此亞里斯多德筆下的柏拉圖，未必就是真實的柏拉圖。

「意謂層次」主要在探索「原思想家想表達什麼？」，這個部分傅偉動稱之為 *linguistic-analytic hermeneutics*，或許可與中國文字訓詁學相比擬，其中已經包含了一定程度的解釋。

狄爾泰跨越了「意謂層次」，希望由文本中發掘出幽而未明的想法，揣摩「原思想家想說的可能蘊涵什麼？」這就是所謂的「蘊謂層次」。狄爾泰認為人文學與自然科學之間有很大的差異，前者與人的思想息息相關，必須採取一種同情的態度始得以理解，而柯靈烏在《歷史的理念》裡，也強調應該回到原來的情境去思索過去的種種事象。我個人認為，上述三個層次若翻成「解釋學」可能較為妥貼，因為這三種活動完全依據原典來進行，企圖將已逝時代的觀念還原於現代人面前。

除此之外，尚有「當謂層次」（*critical hermeneutics*）與「創謂層次」（*creative hermeneutics*）兩部分。原本傅氏安排第五層次時，將它定名為「必謂層次」，但是我認為沒有任何一種解釋是必然的，因此建議他改為「創謂層次」。此二層次較適合翻譯為「詮釋學」，為海德格與高達美（Hans-Georg Gadamer）師徒闡發的理論。「當謂層次」主要在追索「原思想家（本來）應當說出什麼？」，而「創謂層次」則期盼接續

「原思想家未完成的課題」，從「現在必須實踐什麼？」的角度，開發出具有時代意義的詮釋，具有高度的批判性。海德格提出「對文本施暴」（doing violence to the text）的說法，認為只有如此，才能將一部文本的意義較完整地釋放出來。高達美曾經與狄爾泰之後學打過筆戰，兩方論述的詮釋學內涵有一定的差距：狄爾泰等人將 hermeneutics 當作一種方法論；而海德格以 hermeneutics 為進路，重新架設一套存有論。由於受到海德格的啟發，高達美提出「語言不只是語言，其間更包含了一種世界觀」的概念，強調任何人皆有先行理解，然在不同個體、不同世代彼此對話後，便產生視域交融，而文本與讀者之間亦構成「詮釋循環」這樣的互滲狀態。

對應於中國學術史，我們可以舉牟宗三先生之研究作為認知「當謂層次」與「創謂層次」的範例。牟先生認為劉宗周具有完整的思路，然而在敘述上尚有不足之處，因此經常批改刪修；其實劉、牟二人身處的時代不同，前者未曾受過後者那樣嚴謹的邏輯訓練，因此不可能說出像牟宗三那樣透闢的道理。另外如孔子川上之歎，朱熹注為「道體也」，與文本之意並不同，這便是一種 creative hermeneutics——在不與孔子精神相違背的情況下，作一種創造性的詮釋。我在傅偉勳提出的五種層次外，又加上了另一個層次，也就是「改造層次」，主要是由於過去講究「無一字無來歷」，現今卻不一定要侷限在經典之內，因此可以對經典有所改造，不再只是 interpretation。

值得注意的是，當我們研究「中國古代詮釋學」這一課題時，儘管可以借用許多西方的概念，卻絕不能未加考慮便原封不動地搬演。例如海德格提出人是一種「走向死亡的存有」

(being toward death)，認為人們理解時間的模式可以分成「科學的時間」與「實存的時間」兩種，而理解時間的模式決定了人的存有模式；人們一旦掌握了實存時間，就會發覺自己正在逐步走向死亡，因此會產生焦慮、不安與各種關懷。如果從中國傳統的角度看來，我們可能會質疑這是否為一種普遍性的架構？莊子妻死鼓盆而歌，孔子說：「未知生，焉知死？」，中國人對自身存有的理解與態度，並不完全等同於海德格的理論，這是文化的差異使然。

最後我想再補充說明：中國式的辯證法與西方具有究極目標、具有一定計畫性(definite program)的辯證法大相逕庭；既非黑格爾式，也與馬克思式的辯證法不同。《易經》裡所謂的「變易」、「不易」與「周易」，其間有一種辯證的架構，而從六十三卦「既濟」之後又有六十四卦「未濟」來看，可以知道這是一個泯滅了終點、在看似結束之處又另植一個起始點的開放性系統。從這裡我們能夠看出中國詮釋學的特色。

黃俊傑教授：

謝謝劉教授給我們這樣深刻的引言，接著我們邀請本校中文系系主任葉國良教授發表二十分鐘。

葉國良教授：

中國歷史悠遠，詮釋經典的著作眾多，層面也各有不同。若欲探求中國經典詮釋的特質，首先必須知道詮釋經典的著作在形式上有幾種類型，並從而分析其間的差異。

粗略地分，中國詮釋經典之著作大抵可區判成兩種：一

是注疏體，一是議論體。前者為訓、詁、注、箋、疏、章句、正義等類的著作，而後者則為記、傳、外傳、語錄或其他發揮經義的子書。一般而言，我們比較容易掌握議論體著作的詮釋特質，這是因為它們通常針對經典的特定篇章、段落甚或議題來發揮，邏輯性較強，例如《論語》談到「性」這個問題，於是《孟子》、《荀子》、《禮記》、《法言》等書便有專篇對「性」的意義加以引申。但注疏體因為有用字精簡（例如鄭玄注《三禮》的總字數遠低於原典；後代注疏的內容雖較繁複，卻往往先重述前人注疏再逐句解釋，基本上字數仍少）、結構零散（其體例為分列於原典個別詞句下）等特點，因此較難讓讀者體會到詮釋者的用心與思想；大多數人都認為注疏體著作只接觸到解釋層面，並未進入詮釋層面，這是個必須澄清的觀念。

現今傳世的各種注疏體著作，也都蘊涵著詮釋者的寫作企圖，具備了整體性的思想結構，只要研究者願意付出更多耐心，仔細地整理歸納，就能觀察出傳統注疏家如何在一字一句間展露他們獨特的思維。譬如同樣解釋《老子》，王弼注與河上公注之間的差異就很大；倘若我們只是抽樣性地比較某幾章，可能無法察覺，所以必須全部閱讀，並且視原先散落的注疏為一體。現代讀者往往沒有耐心將一整部注疏體著作看完，因此很容易產生斷章取義的弊病。另外有些人對短小的札記不屑一顧，殊不知有時短短數百字的札記，可以完全顛覆過往的詮釋。是故在討論「中國經典的詮釋學」之前，必須先知曉中國詮釋著作的形式及其閱讀方式。

再者，我們必須瞭解，某些注疏本身並不帶有價值判斷

色彩、不講究根據原典發揮義理，卻仍有特殊的詮釋功效。例如鄭玄注《儀禮》，以文字音韻、名物制度為主要內容，表面看來似乎只是種刻板的翻譯活動，但如果我們將鄭玄所注三《禮》並讀，便可探勘出鄭玄「以禮治天下」的具體主張，並能發現其間隱藏著極強的詮釋性目的，絕非只是註解原典字句而已。另如《昭明文選》李善注，引書繁多而極少下按語，然而有程度的讀者就能藉其注來瞭解前人文章的涵義及在文學上的美妙之處。傳統談藝家也多半效法李善，註解詩詞時往往只引出古代典籍而不加賞析，有程度的讀者自然能「以意逆志」地掌握詩詞所欲表達的意旨甚或絃外之音。此類著作當然已經無法滿足現代讀者，但一方面也是由於現代讀者閱讀古籍的造詣較差的緣故。今日我們雖不必再以此種方式寫作，但研究古籍時，卻不能因時代轉換與閱讀習慣的改變，就對過去的詮釋方法作出錯誤且不合理的評價。

沿著這個理路，以下接著談論著作形式與學術分類的關係。中國傳統的目錄學，其實就是學術分類；不同時代的目錄就反映了不同時代的學術觀，學術分類與著作形式有著相當密切的關聯。例如儒家經典的各種著作，有時被分在經部，有時歸屬於子部，其根據就是著作的形式。曾經有位學者不明白此點，在探討儒者王通時，便強力批判《四庫全書》未將王通著作收入經部，是忽略了王通為大儒的地位；事實上《四庫全書》經部收納的只有注疏體著作，議論體著作則被置於子部，與王通地位高低、受重視與否完全無關。

從態度而言，自古以來詮釋儒家經典者，大抵可分為「堅持忠實於原典」與「不堅持忠實於原典」兩派；此處不專取「忠

實於原典」與「不忠實於原典」，又輔以「堅持」二字，主要在盡量避免各位的誤解。孔子死後，墨分爲三、孔分爲八，都堅持自己爲最正統的詮釋者，至後代也罕少學者承認自己的詮釋不符合經典原意，這是中國學術的特殊現象。在中國學術史上，我認爲「堅持忠實於原典」的派別，可以清代經學中的吳、皖二學派爲代表，因爲他們極爲講究字詞的本義（無論這個目的是否確實達成），所以才會經常指責宋儒望文生義，例如毛奇齡《四書改錯》一書，就專門駁斥朱熹竄改、補作、誤解等種種缺失。另外還有「不堅持忠實於原典」一派，背負著「爲得食而負如來」的惡名，其實這是傳統思想家在極度崇古的時代裡，爲建構一己之學術體系時不得不採取的手段。例如鄭玄三《禮》注、朱熹《四書章句集注》與康有爲《孔子改制考》，皆非直接闡述思想的議論體著作，但其間已然蘊藏了他們個人的主張與見解。只有由這個角度去觀察中國兩千多年來的詮釋傳統，才能理解爲何《詩》、《書》、《易》、《禮》、《春秋》會衍生出這麼多注疏或議論的著作的原因。現代經學家認爲「經學是開放性的」，何謂「開放性」？我想就是不堅持忠實於原典。從歷史的演進看來，這種態度開拓了學術領域的範圍，並且賦予經典新生命，這就是爲什麼幾部書注了兩千年，仍然有名著問世的原因。

總括地說，我個人認爲若要談論中國經典詮釋學問題，最好不要完全脫離長久以來使用的詞彙；一旦我們脫離了這些詞彙，便很容易與整個傳統產生認知的斷裂，這是我非常擔憂的一點。學術思想若欲在本土生根茁壯，就應當盡量使用原有的概念與詞彙，除非這些詞彙與概念是我們原本缺乏的。

黃俊傑教授：

謝謝葉教授。葉教授剛才的引言為我們指出了很多問題，特別是最後一點，綜合討論時我們再向葉教授請益。爲了爭取時間，我們接著邀請中研院與本校合聘的李明輝教授發表二十分鐘的引言。

李明輝教授：

根據今天這場座談會的主題，我想就幾個能夠表現出中國詮釋學特質的子題發表意見，希望能爲這個研究計畫提供一些可能的思考方向。

首先，我認爲「述而不作」——或者說，「寓作於述」——是中國經典詮釋傳統的一項特色。在《論語》裡，除了「述而不作」這句話之外，還有其他類似的話，譬如：「我非生而知之者，好古，敏以求之者也。」「蓋有不知而作之者，我無是也。」從這些話語中可以看出：孔子認爲自己僅是個闡述者，而非創作者；因此，《論語》與六經既是文本，也是對於「道」的一種詮釋。透過聖人的傳述，有些文獻成爲具有神聖性的經典，但是經典的作者卻否認自己的原創性，而後世的思想家通常也僅以經典的詮釋者自居，這是非常有趣的現象。在中國傳統文化中，「原創」（作）與「詮釋」（述）之間並無明確的界線，而迥異於西方的學術傳統。西方哲學家的思想多半具有很強的個人特質，也較爲強調個人特質，例如柏拉圖、亞里斯多德與蘇格拉底的思想差異就十分明顯。當然，深入探究中國思想家（如朱子與王陽明）的義理，還是能夠分辨出其間的區別。中西學術傳統的根本分歧應當在於對「作」與「述」的區別，以及對「作」、「述」二者不

同程度的確認之上。王陽明在《傳習錄》中說：「夫道，天下之公道也；學，天下之公學也，非朱子可得而私也，非孔子可得而私也。」這透露出中國思想家以詮釋、而非發明真理（道）為本務的傾向。從這一點切入，就較能理解何以西方思想家往往透過批判前人的學說來建構自己的學說，而中國思想家即使提出新說，也要強調自己只是「道」的詮釋者。由此我們也較能理解《公羊傳》、《穀梁傳》與《左傳》由《春秋》的註釋升格為經典的思想背景。

接著，我想討論孟子在〈萬章上〉提出的「以意逆志」。現將原文引述如下：「故說詩者，不以文害辭，不以辭害志。以意逆志，是為得之。」關於此段話的註解，歷來頗多爭議。最主要的問題是：孟子所說的「文」、「辭」、「志」、「意」究竟何所指？趙岐注：「文，詩之文章〔……〕辭，詩人所歌詠之辭。志，詩人志所欲之事。意，學者之心意也。」朱子注：「文，字也。〔……〕言說詩之法，不可以一字而害一句之義，不可以一句而害說辭之志，當以己意迎取作者之志。」大抵而言，「意」是指詮釋者的心意，「志」是指作者的想法，「文」是或短或長的字句篇章，「辭」則是相當於今天所謂的「文本」。由於哲學詮釋學的興起，「作者原意說」受到了相當的質疑，因此大陸學者董洪利在《古籍的闡釋》一書中，便借用高達美（Hans-Georg Gadamer）的「視域融合」說來重新詮釋「以意逆志」，認為孟子此說超越了「作者原意說」。先秦時代是否已有這樣的閱讀意識，這是見仁見智的看法。但《論語·八佾篇》記載孔子解釋「巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮」，由最後一句得到「繪事後素」的啓示，可見當時的人解詩並不以

「符合作者原意」為標準。或許我們應該為「志」的內涵保留一點彈性，因為詮釋活動本身牽涉到劉先生提出的各種層次，也與我接下來所要討論的「真理多層性」有關。

從讀者的角度而言，可以說中國的經典傳統避免了單一詮釋的權威性。那麼從文本的角度來看，又如何呢？或許我們能從《大智度論》等佛典一再出現的「四依」——「依義不依語」、「依法不依人」、「依智不依識」、「依了義不依不了義」——觀察出一點端倪。「依義不依語」是什麼意思呢？或許我們可借用牟宗三先生解讀康德時所強調的「詮釋不能以字面為唯一依據」來說明，因為無論如何精闢的言說都是有限的，這正好印證了施萊爾馬赫所說：「詮釋者對作者的理解，應該勝於作者對自己的理解。」「依法不依人」則是告誡我們，即使是佛陀的話語也不可盡信。「依智不依識」則強調般若智與虛妄情識的區別。至於「依了義不依不了義」，則意謂佛經皆是佛陀所闡發的真理，無所謂對錯，而只有層次高低——即「了義」與「非了義」——的分別，每一層次的言說都表達了真理的一個面相。如先前所說，中國的經典傳統向來將道或真理視為待闡發的文本，而這文本的內涵具有多層性，決非只有單一的意涵，而是隨著境界之不同而展現出真理的各種面相。

最後我想以佛教的判教與「跡」、「本」概念作結，因為這些問題更清楚地顯示了真理的多層性。判教之出現是由於佛陀有「五時說法」，即「華嚴時」、「鹿苑時」、「方等時」、「般若時」與「法華涅槃時」。佛陀所說的法應當都是真理，但卻出現前後不一致的情形，這自然會逼出「真理多層性」的概念。因此，經典次序的安排便成為佛教的要事。華嚴宗與天

臺宗便從這裡出發，發展了各自的判教理論。牟宗三先生認為《法華經》基本上在探討第二序（second order）即方法論的問題。我們可以進一步引申說：整部《法華經》就是一套佛教詮釋學，旨在「暢如來出世本懷」，試圖追尋佛陀獲致永恆生命後的境界，而佛陀在世所傳的一切法皆不能作準。這裡所說的「本懷」已經超出有限時間的界域，遠較所謂的「作者原意」更加複雜。接著我們再由「跡」、「本」這組概念來思考這個問題。所謂「跡」，指的是佛陀於有生之年的修行與說法，是在特定時空中的各種表現；而「本」是指佛陀永恆的智慧生命。《法華玄義》第九卷列舉其間的十種關係，即「破跡顯本」、「廢跡顯本」、「開跡顯本」、「會跡顯本」、「住本顯本」、「住跡顯本」、「住非跡非本而顯本」、「覆跡顯本」、「住跡用本」、「住本用跡」。這些理論之複雜與精微恐非西方的哲學詮釋學所能望其項背，限於時間，我們在此也無法細論。不過簡單地說，它們都在展示真理的多層性，有待我們進一步去開發。

黃俊傑教授：

謝謝李教授。今天三個引言人的講述都非常具體，可以作為我們共同討論的基點。

在進入下個階段之前，我想先報告目前研究計畫相關的進展。本研究計畫於 1996 年正式推動前，我曾與美國 Rutgers 大學的涂經詒教授舉辦了一次國際研討會，這次會議的論文集預定在 2000 年 4 月在 Transaction 出版社出版。另外，為了配合我們的研究計畫，本計畫國外成員之一的張隆溪教授上個月於香港召開了一場“Canon and Commentary International

Conference on the Chinese Hermeneutics Tradition”研討會，這個會議開得相當成功，預備在兩年之內同時出版中英文專書。

至於在臺灣大學的工作進展，過去我們總共發表過二十九篇論文，建議各撰寫人投到學術性刊物發表。本期中央研究院《中國文哲研究通訊》爲了配合這個研究計畫，也開闢了「經典詮釋專號」，一共收了五篇相關論文，而年底出版的《臺大歷史學報》及下期北京《中國哲學》「儒家經典論衡」，都與我們的研究計畫密切配合。

討論：

劉述先教授：

要談論中國經典詮釋學的特色，必須提出一些具體的例子。在我先前的引言裡，指出《易經》沒有目的性亦無形式性。相對於西方哲學正反合等辯證法，中國傳統思想並沒有發展任何形式邏輯。如黃俊傑教授曾經說過的，正因爲中國人重視過程（process），所以不需要建立一套明確的形式來構築理論，是故中國思想罕少講求客觀或嚴謹的歸納、分析，而比較像一種睿見或智慧，例如「暴政必亡」、「見微知著」這樣的判斷。另外，朱子對整套學問的陳述，其實就是他個人體悟經典的歷程：當朱子參透「中和」時，採用了注疏形式來討論，由近至遠、切問而近思，從「中和」逐漸擴展到宇宙論與形上學；表面看來似乎是一個詮釋行爲，然卻與他自己的精神體驗不脫關係。反過來說，西方思想家如蘇格拉底、亞里斯多德等，多半先建立如「凡人皆有死」這樣的抽象原則，然後再運用個人特

質作細緻的推演；普遍性是被置於特殊性之前的。

黃俊傑教授：

我想在此作一點小小的補充。中國所謂的“universal”，其實是一種“concrete universal”，因為中國人切問而近思，習慣從實存性、具體性來推求抽象性。例如我目前進行的一篇論文〈儒家論述中的歷史敘述與普遍理則〉，即在論證中國的普遍理則常常是通過歷史敘述來進行的。是否可從這個觀點來思考？

劉述先教授：

這個想法是很有意思的，不過以黑格爾提出的“concrete universal”來論證中國思想的特質，應該要留心兩者之間可能存在的距離。

李明輝教授：

我想提出兩點心得。第一點是針對葉國良教授的問題：「正義之類的注疏是否也包含思想？」我在上次研討會的論文中提到：焦循的《孟子正義》表面看來是漢學家的注疏，原應力求客觀，然而他收錄的註解卻經過了個人的選擇，立場並非中立，其間隱藏了焦循自己的觀點。第二點則是關於葉教授引言中所說的「經學開放性」的問題。不久前我赴香港出席「經典與評注：中國闡釋學傳統國際研討會」，在會中有一位學者就質問我：「你憑什麼斷定焦循對於孟子思想的詮釋是誤解？」如果我們拋卻了「作者原意說」，很可能會落入任何解釋都可以成立的窘境，這個觀點是我無法接受的。在此我想引述高達

美在《真理與方法》中的說法。高達美並不認為詮釋活動是漫無標準的，因為在文本的全體與部分間有一種循環，「所有細節與整體間的一致性，便是理解的正確性之當下判準。未達到這種一致性就意謂理解之失敗。因此，「文本的開放性」並不是毫無限制的開放。

王曉波教授：

劉述先教授在提綱裡引述了傅偉勳教授的詮釋學架構，我想前三個層次的爭議性較小，而後面幾個層次就很可能會產生李明輝教授所提出的問題，導致各說各話、任何人皆可直承聖人心傳的現象。究竟詮釋能不能有客觀的標準？而思想的產生是否與外在客觀的條件完全無關？如果與外在客觀條件有關，是否可以藉此質疑詮釋的正確性？思想家的論述會受到外在環境的影響，如果我們無法以「反映說」的立場來進行詮釋，就很可能發生漫無標準的現象。詮釋學對「詮釋」本身應該有所界定，若無所界定，是否應該作一認知意義的判斷？

即使詮釋行為包括「實然」與「應然」等不同面相，但我個人認為詮釋者對文本的解釋、詮釋者之思想創發是可以區分的；閱讀與詮釋時，若保留住某些客觀條件的立場來進行判斷，或許仍有得到相對正確之解答的可能性存在。由於我不是研究詮釋學的專家，因此對詮釋學不免會產生這樣的疑慮，也希望藉著這個會議獲得一些解答。

黃俊傑教授：

王教授的發言主要在強調詮釋時，必須注重脈絡化的問題。以下我們請林啓屏、閻鴻中兩位教授發言。

林啟屏教授：

我想問的問題其實是承接先前幾位先生的思考而來的。詮釋過程中，有所謂多元性的問題：當我們嘗試對文本作解釋時，可以從語言性（linguisticity）、知識論（epistemology）、存有論（ontology）等各種面向進入，這涉及到表達、認識與真理等多個層次。從表達到認識，其實都是一種主客對立的過程，因此若要掌握文本單一的答案是不可能的。如果單一而絕對的答案不可能存在，那麼我們必須思索：如何讓多元的答案不在過度詮釋之危機中被質疑？剛才李明輝教授已提出脈絡性、一致性為判斷的依據，但詮釋多元的可能依舊存在。那麼，我們如何判定某種詮釋具有優先性？

閻鴻中教授：

我想就「以意逆志」之「志」的問題作一點說明。葉教授認為「志」本身並非歷史的意思，這點我基本上是同意的。不過牽涉到「志」是否可當作「史」來使用，必須提出幾點澄清：首先，以「書」為斷代史、以「史」為通史，是南北朝才開始的區判，而「志」也有被當作史書來使用的案例，如《三國志》等；反過來說，漢代「太史公書」就帶有一點通史的意味，因為當時尚無那麼嚴謹的劃分。第二、為何「志」會被當作「史」來使用？主要是因為「志」具有記憶的意思，譬如「小子志之」、「左傳」「君子志曰」，很早就有歷史的用途。另外鄭樵《通志》也不只「書志」一體，其間也包括了列傳，在此稍作補充說明。

葉國良教授：

剛才閻教授所提的我都同意，現在的關鍵就在「志」之本義與「志」被用來當成著作體例二事應該做一點區分。不能因為《漢書》記載了漢朝的歷史，就認為「書」這個字本身有「史」的意義，這是錯誤的訓詁；《三國志》的確是部錄述三國歷史的史書，但我們不能據此推斷「志」有「史」的意義。

孫中曾教授：

我想就葉教授所說第四點「堅持忠實原典與不堅持忠實原典的詮釋」談幾個問題。進行詮釋時，會不會產生這樣的現象：在態度上堅持忠實於原典，但所獲得的結論卻遠離了原典？漢學、宋學之爭似乎就有這樣的迷思與困境存在。這樣的情形應該要置於哪個範圍來談論？接著我想請教李明輝教授，如果真理具有多層性，那麼真理必須如何確認？

葉國良教授：

既然以「堅持與否」進行論述，那麼重點就該擺在詮釋者的態度上。一個詮釋者要如何逼近作者原意？如何盡可能地掌握文本要旨？或許我們可以從兩個進路入手：（一）通曉文字聲韻訓詁之學；（二）熟悉名物制度之學。如果我們能夠掌握這兩門學問，或許比較不會發生與原典相背離的現象。當然，這只是必要條件而非充分條件，因為語言尚有出乎字義以外的部分，而這部分是很難用特定方法完全獲致的。

劉述先教授：

以《孟子字義疏證》為例，此書表面看來雖是注疏之作，實則為戴震的哲學著述，與孟子的思想有相當的距離；許多想

法在實際執行後，往往無法符合原先預設的要求與目標。我認為文本本身具有一定的約束性，因此比較不能接受「任何詮釋都可成立」這樣極端的態度；無論是哲學或史學，在詮釋上都應該有一定的基準，如牟宗三先生分辨程伊川、程明道二者，必定根據文本來作判斷，絕非隨意為之、不受任何羈約的思考。由於人文學科牽涉到詮釋行為，因此很難有單一的答案，但這並不表示人文學科沒有普遍性。卡西勒在《人文科學的邏輯》中指出，任何學科都有普遍性，人文學科亦然，只是與科學的普遍性不同，是一種「通過主觀性的客觀性」。

另外，從佛學的脈絡看來，《法華經》本身就是一部有爭議的著作；後世如唯識宗等，認為《法華經》是佛教東傳後，中國人自創的一部經典，由此可見「真理多層性」的確是極富有中國特色的詮釋問題。我想請教李明輝教授：經典之真偽與詮釋的關係究竟為何？該如何解決？

李明輝教授：

這些問題其實都是圍繞著同一個問題。最近劉福增教授出版了一本《老子哲學新論》，在此書的最後一章，他批判牟宗三與徐復觀兩位先生對《老子》的解釋。他批評徐先生對老子思想的動機與目的所作的推斷，其理由是：「在《老子》裡，老子自己沒有說他的動機和目的是什麼。他那時候的知識背景，還沒有達到能自己說出從什麼『推求』到什麼。」（頁452-453）但是他的書中卻充斥著各種各樣的推斷。甚至「他那時候的知識背景，還沒有達到能自己說出從什麼『推求』到什麼」這句話也是一種推斷。難道老子自己這樣說了嗎？劉教授又批判牟先生將老子的形上學理解為「主觀境界型態的形上

學」，其理由是：「在老子那時候的知識思想背中〔……〕也還沒有所謂客觀和主觀的觀念。〔……〕在他那時，他還沒有自覺的想到所謂客觀和主觀的問題，也就是還沒有客主之分。」（頁 453）可是他自己卻大量運用西方現代語言哲學的概念來詮釋《老子》的文本。譬如，他借用「獨一無二的辨認描述詞」（unique identifying description）這個概念來詮釋「名可名非常名」句中的「常名」（頁 13）。我們也可以以子之矛攻子之盾，反問他說：難道老子本人已自覺到西方現代語言哲學的問題，而提出了「獨一無二的辨認描述詞」這個概念嗎？這些批評顯示批評者本人欠缺詮釋學的問題意識，而執著於所謂的「字面解釋」（literalism）。

在現代的史學研究與哲學研究有所謂「重建」（reconstruction）的工作。在西方語言裡，「重建」包含了兩層意義：首先，「重建」有「恢復」的意思，譬如說「重建中國哲學」、「重建林家花園」，就是尋求事物的原貌，盡量使事物的原本狀態重現；另一層意義則是「重組」，即是將事物原有的因素或成分重新加以組合，使它取得新的意義，能夠繼續發展。後者相當於傅偉勳先生所列舉的「當謂」與「必謂」的層次，而哈伯馬斯（Jürgen Habermas）的《論歷史唯物論的重建》一書便是採取這個意思。我們在進行詮釋工作時，應先將這兩種「重建」加以區分，然後使它們相互配合，這是最理想的情況。

張旺山教授：

閱讀《論語》時，第一句「學而時習之」就使我非常困惑：「學」與「時」的意義究竟為何？該學些什麼？怎麼學？透過「時習」為何會產生快樂？中國學者談論知識時，總認為

其間蘊含著「常道」，後人不斷地思考與學習常道，而種種詮解就是他們思考與學習的成果。傳統哲學有所謂的「功夫論」，認為必須透過身心的實踐才能取得真正的理解，這種理解是否代表中國詮釋學特別的面相？對於傳統哲學的詮釋，是否必須提出新的語彙及討論架構，使現代中外研究者易於理解？

黃俊傑教授：

在劉季倫教授發問前，我延續著張教授的思路提出一點看法。傳統的「學」與「知」都具有實踐性，因此中國歷代解經者均十分強調個人體認，於是產生了某種經典詮釋的無政府主義，甚至導致了經典詮釋的神祕主義，我們應該如何看待這種現象？又該如何避免這種現象？

劉季倫教授：

我們討論的主題是「中國經典詮釋傳統」，此處所說的經典似乎是哲學突破（philosophical breakthrough）時的經典。之所以會有經典的詮釋，主要是因為經典與我們的詮釋之間有了斷裂（rupture），然而經典、詮釋與斷裂之間，三者缺一不可；因為有了斷裂，主觀的讀者才會試圖以探究經典本義、思考經典流行的方式來追逐客觀。詮釋者與經典的對話及其發展，就是主、客觀無窮盡地交融；這個活動形成的整個領域就是經典詮釋的傳統，它決定了我們生存的方式。無論我們的詮釋方法為何，其結果都是對經典的一種延伸，而這個延伸、文本與讀者之間，必然存在著一定的客觀性。

黃俊傑教授：

謝謝劉教授。張教授提出了一個相當難解的問題，我們請三位引言人作最後的答覆。

李明輝教授：

張旺山教授的問題需要很多時間才能回答得清楚。「學而時習之」的「學」究竟是什麼意思？由於儒家的「道」基本上具有超越性格，因此連堯、舜、禹、湯等聖人都只是「道」的詮釋者。但是「道」可以在文化的傳承中展現，因此「學」本身就帶有文化意涵：「學」是那些具備強烈文化信念的人在整體的文化脈絡中相互溝通、不斷傳承的過程。

至於「跡本」、「理事」等辭彙所包含的內容極為深刻，原本就很難用兩、三句話解釋明白，而在我們在教導學生或撰寫論文時，又不能不用現代語言對這些概念加以說明。儘管現代中文受到西方語法、思考的影響極大，但用它來闡述「跡本」、「理事」、「心性」等古代詞彙，卻是必要的，甚至是無法避免的。

劉述先教授：

關於張教授的問題，在過去已有現成的答案：「學之爲言，效也；學之爲言，覺也」，是一種爲己成己之學，與過程（process）有相當的關聯，因此不能以西方傳統那種客觀學問來比附中國的「學」。我非常贊成劉季倫教授對「客觀性」問題的見解；從康德以後的哲學概念看來，所謂「客觀性」並非 pure objectivity，因爲人們所能企及的只是 inter-subjectivity。最後我要說明一點：我所採用的 reconstruction 與李明輝教授所說的意義並不相同，二十世紀初年杜威（John Dewey）於日

本演講時所說的“reconstruction of philosophy”根本就是哲學改造，而非重建之意；其實，改造也必須立基於深厚的傳統之上。

葉國良教授：

無論讀者堅持忠實原典與否，都必須符合最基本的語文常識及文化常識，因此所謂的詮釋，仍然具有一定的客觀性，並不會造成神祕主義與無政府主義。文化常識的培養必須從文字聲韻學入手；確實地掌握這樣的能力，就不至於產生違反語文常識的狀況，進而作出錯誤的闡發。

黃俊傑教授：

謝謝葉教授。我們定期召開討論會之主要目的，在使所有參與同仁於從事研究、撰述論文的過程裡，有一個集思廣益的場所。三月中旬，我們還有一場論文發表會，希望會後能就「中國經典詮釋的方法論」這個課題進行討論。過去我在國外開會時，就經常遇到這方面的詰問，賓州大學伍安祖教授也正在反思中國人解釋經典後面的方法論為何？這是一個極待探索的課題。

今天討論圓滿結束，謝謝三位引言人，也謝謝大家，再見。