

## 「中國經典詮釋學的方法論問題」學術座談會記錄

時 間：八十九年三月十七日下午二時至五時

地 點：臺灣大學農化新館第四會議室

引言人：陳啓雲教授（清華大學歷史研究所）

袁保新教授（淡江大學中文系）

張旺山教授（清華大學哲學研究所）

主持人：劉述先教授（中央研究院文哲所）

### 討論提綱：

- 一、中國經典詮釋者如何克服詮釋者與經典之間「語言性」的斷裂？
- 二、中國經典詮釋者如何克服詮釋者與經典之間「脈絡性」的斷裂？
- 三、詮釋者克服「語言性」與「脈絡性」之斷裂的方法有何理論涵義？

### 劉述先教授：

今天的座談會，我們邀請陳啓雲、袁保新與張旺山三位教授作為引言人。請每位引言人依次發言二十分鐘，接著再開放討論。首先，我們請陳啓雲教授發表意見。

### 陳啟雲教授：

「中國經典詮釋傳統」帶有兩層涵義：一是古代中國文化裡的「經典」和「經典詮釋」，二是現代學術對過去經典與經典詮釋的「理解和詮釋」；前者關注於歷史事實，後者牽涉的是理

論方法，其間並融合了西方文化（尤其是哲學、科學、歷史學、詮釋學等）的理論方法。

在二十世紀以前，中國所謂「經典」指陳的多是儒學的「經書」。各種「傳」、「注」、「疏」、「經說」、「經解」的撰著，都以祖述經義為旨歸，而非以彰顯作者之思想為目的。傳統「經書的詮釋」大略可分為三類：「文獻注疏」、「義理解述」與「歷史考證」，這幾種詮釋類型不獨適用於儒家經典，古代學者在面對諸子、佛典與文學等廣義的經典作品時，往往也採取類似的理解方式。

1907年，皮錫瑞刊出了《經學通論》和《經學歷史》二書，正式將「經書」及學術歷史分別對待。其門人周予同在《經學歷史》註釋本的序言中，特別申述經學之歷史研究對現代學術的重要性，認為在傳統「尊孔、誦經」和當時「打倒孔子、廢棄經學」兩種意識型態的極端對立下，「歷史派的研究方法，是比較客觀、比較的公平」，這和近一百多年來，西方「人文歷史主義」者的觀點相當契合。馮友蘭在《中國哲學史》裡，以歷史敘述的方式將過去中國思想文化的演變，分為上古的「子學」時代和中古的「經學」時代（在當時他認為「中國…尚無近古哲學」）；前者是個別申述的「文化思想」，後者為因應信仰傳統的「思想文化」。此乃從歷史觀點將諸子置於思想文化傳統（包括經學傳統）的源頭，並在哲學的立場上，將諸子著作提升至與儒家經書對等的「經典」地位；這是現代中國人對「經典」觀念的重大改變。或許是受到馮友蘭的影響，日本京都派學者平岡武夫於1946年與1951年先後完成了《經書的成立》和《經書的傳統》二書，以日本學術傳統的眼光，從殷商甲骨文、西

周青銅銘文等「古學」傳統，肯定儒學「經書」在淵源上早於「諸子」、擁有較「諸子思想」更豐富（或更龐雜）的歷史文化內涵。他在《經書的成立》書名上加上「支那精神史序說」之副題，認為經典的傳承發展本身即秉有其豐富的「精神史」意義。加賀榮治隨後完成八百多頁的《中國經典解釋史（魏晉篇）》，在認定中國經典乃是「精神生活之範型」的意義上，對魏晉時代的經學詮釋作出詳盡的研究。這代表了**隨著文化傳統與歷史情境的不同，關於中國經典之「歷史理解」也會有所差異。**

從現代的立場看來，不但傳統經典已然進入歷史，連傳統的「經典詮釋」也成為歷史的一部分，本質上都可以（或應該）成為史學研究的命題。因此，「經書－經學－經學傳統」於文化長流裡所發展的複雜內容及多樣變化，的確「需要」、「應該」與「可以」進行歷史敘述性的整理、理解和闡釋。但是這種「需要」、「應該」與「可以」本身卻形成另一個問題。問題的基點是：**「義理」或「理解（Understanding）」是否也會成為「過去」、進入「歷史」，而被視為「歷史」來研究？**「認知－理解－詮釋」與「生命－生活」作為一種活動，必定有所終結而成為過去，亦即所謂「進入歷史」、「成為歷史」。這是宋、明儒與當代「新儒家」對「歷史主義」（Historicism）主要的問難，也是現代法國和德國在認知理論上的重大爭議。

高達美在《真理與方法》「導言」第一段裡，對「方法」或「方法論」作了不下五次的否定表述，反對自笛卡兒以來從「方法論」基準上所界定的「知識論」，而要從「本體論」（Ontology）的基準來討論「知識：認知、理解」。他認為「認知」是活生生「存在的人」（我存）去「認知」（我思），但此處所謂「存在的

人」，並非科學理論所假設的一個毫無「成見」(Pre-judgement)、毫無先入經驗而完全客觀地去觀察、理解客體對象的人；能夠理解文化，就一定是生存在歷史、文化、傳統中，受歷史、文化、傳統所塑造，並從這些基礎來「認知」的「文化人」。高達美對「客觀方法」之範疇性的全面排斥，使他對「史學方法」、「歷史主義」的理解方法也加以否定。但高達美又認為所有「文化認知者」必定具有「文化成見」；即使這種「成見」被「客觀」方法論者貶稱為「偏見」(Prejudice)，高達美卻毫不退讓地肯定「偏見」是認知必具的先設文化條件。但準此，「客觀實証科學主義」同樣是一種文化「成見」，因此也應該被肯定為「認知」的基礎。從「客觀的史學方法」成見言，**歷史學者或「歷史主義者」並不否定認知必然包含主觀（或成見），而是太了解主觀（或成見）對認知的深巨影響，所以要求認知者在認知活動中態度要力求客觀；這種正視自我之主觀／成見而在立場、態度上追求客觀的能力，應該是現代「文化人」具有的經驗素養，亦即高達美所關懷的 Bildung。**

「歷史認知」與「歷史主義的詮釋」是歷史學者及歷史主義者的「文化生命／認知」。高達美認為「客觀／客體認知」並非「文化生命／認知」，因為「客觀」違反了他所界定的「文化生命／認知」之「主體／主觀」本質。但此處他不得不用他所界定的「文化生命／認知」理念範疇來約化人的「文化生命／認知」經驗（歷史、文化）。高達美在「理解認知」時，要回歸「歷史生命」，要認定「有感應的歷史」、「文化」與「傳統」；在「詮釋認知」時，又用「歷史敘述」的方式，陳述「認知／詮釋」理論過去的歷史，這顯示了「歷史」、「理解歷史」、「歷史詮釋」在「認知／理解／詮釋」中是必具的基層實質。這種「先於範

疇分析」的基層實質經驗，使歷史、歷史學、歷史主義的範疇意義很不明確。從廣義的「歷史主義」言，「歷史／經驗」屬於「先於範疇分析」的基層實質，有其「範疇」的模糊性，因而有接受各種「範疇」界說和處理方法的可能，也應該可包容各種不同的分析範疇與方法所處理過的經驗——科學知識與人文理解。

儘管西方的「歷史主義」宗派分歧、理論複雜多端，但仍然不乏共識：（一）狄爾泰（Dilthey），德羅爾士（Troeltsch），克羅齊（Croce）等都認為：「歷史主義不僅是一種歷史知識理論或歷史社會科學方法論，而是現代人理解『真實』（Reality）之決定性的轉捩點——是經過數百年歷史的發展，所產生的對世界的特有的現代觀念…是現代思想的基礎」。（二）「歷史主義」要求在歷史的實相中，理解一切歷史現象的侷限性，包括人所擁有的信仰和價值的多元、多變、互異與相對性；藉此將人從絕對不變的觀念幻覺中解放出來，認清真正的自我、真正的世界。也因此，「歷史主義」往往被批評為主張「一切信仰和價值都只是相對的」，因而「帶有虛無主義傾向」。但這種批評，是在「範疇」上把「一切信仰和價值都只是相對的」之「事實」，界定成「絕對範疇」，正是違反了「歷史主義」要從「實相」中理解「事實」的立場。在「事實」上，每一思想、信仰、價值都在「事實的限度中」有其「真實性」；這一「真實性」，在「事實的限度中」和「真實的尺度和指標上」卻是「絕對」的。歷史主義者並非認為一切「絕對的」都是「相對的」，而是認為一種「絕對的」實際上是「相對」於另一種「絕對的」。因此，在「事實」上，可以容納許多在「範疇」上不同、甚至互不相容的「絕對範疇」之界定指稱。

對照看來，絕對性的「範疇」思想必然是排他的，因而只能在「範疇」中排演；一旦超出「範疇」本身的「範疇」，便成爲「範疇」混亂或失序。當然，「範疇」性思想家會因而修改舊「範疇」或發展新「範疇」；但由於「範疇」的絕對性和排他性，這種修改過或新發展出的「範疇」相對於原有「範疇」，便是「他類」歧異。因此「範疇」的多元相對是事實上必然的，而多元相對「範疇」的對立與不相容，便導致上面項（二）所述的困惑和困境。從應對這種困惑和困境上說，「歷史主義」的用意和立場不是「相對的」，而是「絕對的」。但這種「絕對」仍然不是「範疇性」的，而是在「事實」上的用意和立場。

二十世紀末流行的「後現代主義」，一方面站在「歷史主義」的立場否定一切「超越」、「絕對」與「抽象」的範疇認知理念，另一方面卻又把這種「否定一切…」的立場和「一切相對」的事實「範疇化、絕對化、普遍化」。這也是一種「範疇」混亂。這種「範疇」混亂不應歸咎於「歷史主義」。

由於「歷史主義」針對的是「純一、抽象、普遍、絕對」性的「範疇」認知，因此很多人誤以爲「歷史主義」所關注認知的都是具體、特殊、個別的事物，這又犯了以「範疇」界定「真實」的毛病。以蘭克（**Ranke**）本身爲「真實」事例來說，蘭克所關注的是以「全史」來瞭解人類整體文化的總體意識，而蘭克對「普遍原則」的關注，正是直接針對十九世紀一些「歷史主義」越來越注重「個別、特殊」事件的趨勢。

近百年來，中國全面接受了西方分科分系的近代教育與學術系統，這些分科西學如何與中華學術傳統銜接，便成爲需要

面對的問題。例如在「漢學」傳統中居於主流地位的「經學」，其研究討論之客體對象乃是以儒學爲主的中華文化整體。現代學術將之定位爲「哲學」、「歷史」兩種不同的學科，於是中國歷史與中國思想（其實是「思想史」）便成爲互不干涉的兩種文化客體。其實，無論在理念或事實上，思想的發展與歷史文化的發展都有極爲密切的關係，然這種複雜的相互關係卻常被當代的西方學術理論所約化、異化而歧出。作爲二十世紀中國歷史的認知者，我們都曾親身經歷過當代中國文化斷層失序、意識型態紛爭、「傳統」與「現代」極端對立的境況。今天我們所需要的「歷史主義詮釋」是能夠超脫「宋學／義理」與「漢學／考證」對立之傳統、以及近代西方「歷史主義」將「科學」與「人文」對立的迷思，而回歸到多元多層面的「學術文化」，盡可能地兼收各種理論立場與方法，來理解複雜多變的「歷史傳統」對現代中國的文化意義。

劉述先教授：

謝謝陳教授。接著我們邀請袁保新教授發表二十分鐘。

袁保新教授：

關於今天的主題，我想分三個部分來回答：首先探討「中國經典詮釋的兩條路徑」，並對本次發言的背景與重點作一些說明；第二部分回顧個人有關哲學經典詮釋的經驗，從而提出我對詮釋行爲的認知與體會；最後則根據此次座談會討論提綱裡的四個問題提出一點看法。

基於詮釋者個人之目的與學術工具的不同，當代學者在經

典詮釋方面的表現，大體可分為兩個方向與形態。一個是針對古今語言的差異、斷裂，運用訓詁、考據或相關文化史的知識，以現代語體文重新書寫，盡可能復其初地克服經典閱讀的障礙。例如傳統注疏類的經典詮釋作品，就是在幫助當代讀者穿過古今語言的障礙，試圖對經典文字的表層進行梳理。另一個則是回應詮釋者或現代讀者關懷的各式問題（無論這些問題是來自中、西文化的激盪，或現代人在社會急遽變遷中自我探尋與定位的關懷），試圖撐開一個跨越古今差異的思考脈絡，發掘出經典的現代意義。前述兩個方向，雖然用心著力不同，但並非一種互斥的關係。儘管有時由前種進路來看，會質疑後一種進路望文生義、不尊重國學基本規範；由後一種進路來看，會認為前種進路無法理解隱藏在經典內的深奧義蘊，但這是因為兩種詮釋方向所欲達致的目的不同，自然在方法、策略的選擇上有所差異，所以也就無所謂正確與否、孰高孰低的區別。

受限於個人的學術背景及興趣，本次發言的內容主要從過去的研究經驗出發，進而針對第二條取徑的經典詮釋展開探討。

我於博士班就讀時，曾經對馬丁·海德格（Martin Heidegger）的理論特別感興趣，原想規劃一個比較研究的題目，後因語言的隔閡而放棄，轉為《老子》形上學的研究。民國八十年左右，詮釋學被引入臺灣，促使我在思想上產生了切換：構思論文初期，我原本計劃直接探討《老子》的形上思想，後來卻改變為《老》學詮釋學問題的研究；由於歷來關於《老子》的各種詮釋具有相當的差異性，至現代更呈現為眾說紛紜的局面，因此我想更進一步了解這個現象背後的原由究竟為何？是否能針對這些詮釋的分歧進行追溯與評議？類似問題的觸發，即是我與經典詮釋



學結緣的開始。在研究過程中，我受到幾位前輩的影響：例如傅偉勳先生將老子與海德格作了一番比較，正式地提出「創造性詮釋學」的說法，我據此稍作修正，於是撰寫論文時便有了具體的詮釋策略；透過當代《老》學詮釋系統的對照，進行詮釋學上的反省，並且發展我個人對各家的批評及對《老子》的解讀。此外如陳康先生發表過一篇論文，分析老子之「道」包括兩種意涵，一是具有普遍性、必然性的形上規律義，二是具有價值內涵的規範義，並且加以引申：倘若「道」為普遍存在的原理，那麼人事的運行為何經常產生背離的跡象？為何會產生「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義」這樣的發展？陳康先生認為這是中國哲學的特色。我接續著這個理路更進一步思考：在西方哲學裡，有所謂「實然」與「應然」、「價值」與「事實」的二分，那麼中國哲學是否也有類似的思考？「道」同時作為普遍性、必然性的規律與規範性的人間法則，在理論上是否能有調和性的解答？由於比較研究的展開，必須先找到一個切入點，因此我在對比當代《老》學詮釋時，便扣緊了這個問題去質問每個詮釋系統，並觀察這些詮釋者是否能夠因應。截至目前為止，我所作的研究仍具有相當大的爭議性，甚至有些學者或許不贊成我的看法與結論，卻願意繼續討論，這應該是最欣慰的地方。

進行研究時，我深切地體會到：「**經典不說話，除非我們發問！**」印證了高達美的看法。理解與詮釋經典的過程，其實就是讀者與經典對話的過程；在這個過程裡，如果讀者的問題提得好，就有可能將潛藏於經典內的重大意義召喚出來。帶著特定問題去接觸經典的閱讀方式，含有一種「強索力探」的意味，例如未經系統性編排的傳統經典，其相關思考散落於各個篇

章，必須仰賴詮釋者將之掇拾才能突顯出來，於是擔負串聯功能的提問便顯得非常重要。然而「發問」這個行爲，就如海德格於 *Being and Time* 第二節所闡述的，人們在進入文本時已帶著前理解（pre-understanding），而前理解又反過來使我們自以爲求出的答案即是經典的基本立場。其實經典仍有許多被忽視的部分，一旦那些部分進入我們理解的焦點，又可能會形成不同的意義甚至造成衝突，因此接觸經典時雖然應該具有問題意識，卻也必須具備反省與自我批判的能力。如果我們的提問不夠好或有所偏頗，那麼與經典對話的過程便很難獲得豐碩的結果，但什麼問題才算是好的問題？我想必須具備以下幾個條件：

- （一）相應的問題：經典詮釋應達到高達美所說的「視域融合」，在視域融合的過程當中，對經典本身代表的思考形態及關懷的問題，一定要有所尊重。古今之間的相同處固然是我們跨越不同時代的對話基礎，但讀者也不可忽視古今之間的相異處。如果我們提出的問題無法相應於經典原初的思考與歷史傳統，那麼所得到的解答往往是種錯誤的詮釋（mis-interpretation）。譬如以西方古典形上學的思考方式來理解《老子》之「道」與萬物生化的關係，對《老子》的體會便難免有所偏差，因爲西方圍繞實體概念而展開的思考，主要是想解決存有物本質構成的問題，以此前提進入《老子》，便會得到「有物渾成，先天地生」之「道」爲無限實體的錯誤結論。
- （二）詮釋理解必須與當前的生命經驗相呼應。讀者的提問是否與時代脈動結合、對未來有所啓發？都會影響到我們的詮釋成果是否具有現代意義。

近幾年來，我對經典詮釋又有另一層體會：「**學會傾聽**」。先前所說的理解方式，較容易將讀者個人的意識滲入，造成偏義的揭露，因此，如果我們盡量不在展閱文本時帶著確定的預設或目的，有時會突然獲得重要的訊息，探觸到過去未曾思考到的面相。在一定的學思累積下，就算沒有充分的問題意識，經常也能發現到不同以往的解讀法，造成我們閱讀的喜悅。經典雖然無法說話，但在詮釋者開放自己的過程裡，仍有許多訊息於沉默中被傳遞出來。

最後我想針對黃教授提出的幾個問題作一些回應。中國經典詮釋者與經典之間「語言性」與「脈絡性」的斷裂如何克服？第一、如果沒有訓詁考據專家的梳理，就無法踏出經典詮釋的第一步，因此從事闡述義理的工作者，必須尊重傳統訓詁考據之學的研究成果，避免望文生義的錯謬。第二、當前經典詮釋最尷尬的地方是，我們已經無可避免地要運用西方哲學的概念、語言來詮釋古代經典的內容，換言之，當代中國經典的哲學詮釋，已經進入「格義」的時代。如何在「格義」的過程中，不至於「戕杞柳以爲栢棬」，進而為經典賦予新的意義表詮，有兩項工作必須強調：一是在「格義」的詮釋中，我們必須濟之以「動態的對比」，來彌補「求同」過程中被忽略的「別異」部分。在發言稿中的最後兩頁，我附上了過去發表於《中國文哲研究通訊》之論文的結語，可對此二點作進一步的交代：「回顧當代哲學界對老子道德經的紓解詮釋，『客觀實有』與『主觀境界』的詮釋系統之爭，雖然可以說是這種『格義式』中國哲學的產物，但卻也正是中國哲學邁向世界哲學、全球文明的過程中，無可省略的一步。因為中國哲學在取得其現代意義與表達形式的努力中，已經無法不使用西方哲學的語言，而只要運用

西方哲學語言，則西方哲學的思惟模式及理論架構，就會不知不覺地滲入中國之中，形成傳統智慧在義理性格上的混淆。但是混淆不見得就是一件不好的事，因為有了混淆才有澄清；一旦有所澄清，反而會回來豐富自身的傳統，使中國哲學更能回應急速變遷中的人類文明。問題的關鍵在：如何有效地澄清詮釋上的混淆呢？」這篇文章主要在回應劉笑敢教授對個人論文的意見，並對自己的思考再加申述；我完全同意劉教授所提「用其他概念來代替可能引起很多誤解的西方哲學概念」與「在使用西方哲學的同時，分析其在中國哲學與鏡中可能引起的變形」兩種解決之道，但可略作補充的是：如果援引西方哲學概念來詮釋中國古代思想是一種「格義」，而格義又總不免造成附會混淆，那麼唯一能澄清這種混淆的作法，就是將「對比」帶入「格義」的「詮釋」中。細繹我過去的研究經驗，每次撥雲見日，衝過詮釋的困境，即在於我從不敢輕忽每個重要哲學概念都有其自身的「歷史性」(historicity)，因此總是願意回到思想史的脈絡中、盡量維持哲學概念自身的特殊性，從它思想的淵源、問題情境來徵定其義理性格，從而尋找中西哲學會通的真正可能性。如果我們完全拋棄哲學概念之間的差異處，就是一種對文本的掠奪與遮蔽，而無所謂視域「融合」的實質。另外，從事經典詮釋兩個不同路徑的學者，必須跨出自己的門戶，針對中國古代經典言說方式與思惟方式(ways of understanding)之間的關係，建立深入、完備的說明。至目前為止，文史哲三個領域的學者，似乎尚未真正地跨越藩籬，對中國古代的領會方式與心靈世界作一些集體性的研究。若想發掘中國經典的現代意涵，則此類工作可以提供較良好的背景，為我們廓清思想上的混亂。

至於當代西方詮釋學的發展，大體上沿三個方向發展，即方法學的詮釋學、哲學詮釋學與批判詮釋學。這三種不同的立場各有所堅持，要調和諸說，恐非個人能力所及。但依據個人的經典詮釋經驗，我發現如果我們願意接受「真理」(truth)的兩重區分：一是 Heidegger—Gadamer 意義下詮釋學的「真」，強調如何從視域的融合將經典潛隱的意義釋放至「無蔽」的狀態；另一是方法學的「真」，反省自己方法學的設計是否可以忠於研究對象，以及自己是否恪守方法學的各项原則、充盡方法學的效用，亦即要求自己的詮釋結論均能言之有據，從研究之目的思索應該展開何種操作策略；那麼，一個現代中國經典的詮釋者，其實可以擷取三家之長，提出既具客觀說服力，又兼具現代啟發性的詮釋成果。

簡單來說，我不承認有所謂「經典作者的本懷(intention)」，因為那並非讀者可隨手取得、能用來檢證研究成果的明確指標。雖然逼近作者原意正是我們研究的理想，但這個理想絕非現成的，也絕非一種能加以對照的客觀事實。至於詮釋方法的選擇，基本上沒有任何限制，凡是能夠幫助我們迫近原典的所有方法都可以採用。

劉述先教授：

謝謝袁教授。接著請張旺山教授發表二十分鐘的引言。

張旺山教授：

要談「中國經典詮釋者『如何克服』詮釋者與經典間的『語言性』和『脈絡性』之斷裂」前，首先必須釐清幾個語意上的

問題。

首先，「中國經典詮釋者」究竟指的是什麼？中國歷代學者，凡是曾對中國經典加以詮釋者，原則上應該都可以算是「中國經典詮釋者」。在這種理解下，「詮釋者與經典間的『語言性』與『脈絡性』之斷裂」便是一個中國歷代解經學者所可能碰到的共同問題。於是，我們必須先確定：這樣的一個問題成不成立？換言之，歷代學者在詮釋中國傳統「經典」時，是否有「『語言性』與『脈絡性』的斷裂」？如果有，而他們也意識到這二種「斷裂」並試圖加以「克服」，我們便可思考他們是「如何克服」這二種斷裂的——當然，他們也可能未曾意識到這二種「斷裂」，卻在詮釋傳統經典的「實踐」中，「表現」出這種「克服」（包括徒勞的、甚至錯誤的「克服」）的努力，在這種情況下，我們同樣可以觀察他們「如何克服」這二種斷裂，並進行批判性的反省。

如果我們暫時撇下「過去」不談，而將眼光放在「現在」和「將來」，則「中國經典詮釋者」似乎可以理解為（1）中國的「經典詮釋者」；或者（2）「中國經典」的詮釋者。前者針對的是「人」：特別指詮釋傳統中國經典的中國人（血統上、文化上的「中國人」）；後者針對的是「經典」：經典是「中國」的，而詮釋者則可以是中國人，也可以不是中國人。同樣的，在這種理解下，我們也必須先確定這些詮釋者與他們所要詮釋的經典間，是否有上述二種「斷裂」？如果有，才會有「如何克服」這二種斷裂的問題。

以上三種情況，所面對的「問題」並不完全相同，複雜程

度也不一樣。我個人比較關心的是第二種情況，並且特別關心「生活於今日臺灣的中國人在詮釋中國傳統經典時，應該有什麼詮釋學上的反省」這個問題，其中當然也包括了「方法論」的問題。在這樣的問題意識之下，我認為，我們今日在詮釋中國經典時，的確必須嚴肅地思考一下某種「『語言性』與『脈絡性』的斷裂」，並思考「如何克服」之道。當然，我們必須先「知道」這二種「斷裂」究竟「是什麼」，才有加以「克服」的可能。基本上，這二種「斷裂」究竟「是什麼」，這本身就是一個可以討論的問題。以下，我謹將我所理解的「『語言性』與『脈絡性』的斷裂」作個說明，供大家參考。

關於「語言性」的斷裂：海德格在〈藝術作品的起源〉一文中談及「物」概念由希臘文翻譯成拉丁文所造成的影響時，有一段發人深省的文字：「羅馬的思想接收了希臘人的語辭（die griechischen Wörter），卻沒有接收這些語辭所說出的相應的、同樣根源的經驗，沒有接收希臘人的話（das griechische Wort）。西方思想的無根基狀態（Bodenlosigkeit）就是隨著這種翻譯而開始的。」如果我們將這段文字裡的「羅馬」與「西方」代換成「現代中國人」，將「希臘」代換成「古代中國人」，就變成了：「現代中國人的思想接收了古代中國人的語辭，卻沒有接收這些語辭所說出的相應的、同樣根源的經驗，沒有接收古代中國人的話。現代中國人的思想的無根基狀態就是隨著這種翻譯而開始的。」在我看來，現代中國人詮釋古代中國人的「經典」時，最大的一個困難即是「語言性」的斷裂，也就是說：古代中國人藉由他們的語詞而在所謂的「經典」中說出「相應的、同樣根源的經驗」，對我們而言是相當陌生的。這導致了一個結果：古代中國人所說的「話」，我們聽不懂；而當我們想要用習

慣使用的語言去說中國古代經典時，也常常覺得「話不投機」，說來說去總是「講不清楚、說不明白」，不僅「經典」與「經典詮釋者」之間，甚至不同的詮釋者之間都在「各說各話」。不同的是：「經典」所說的「話」，總有「聽懂」的一天——只要哪一天我們能夠掌握住古代中國人藉由他們的語詞所說出的「相應的、同樣根源的經驗」——；但現代中國之「經典詮釋者」所說的「話」——不論是在詮釋中國經典時所說的話，還是在某些其他場合（如：翻譯西洋經典或引用西方思想進行論述時）所說的話——卻很有可能原則上就讓別人、甚至自己「聽不懂」。我這樣說，或許有人會認為太「危言聳聽」，但我認為實情就是如此。

問題就出在我們今日所使用的語言上。當我閱讀中國古代經典時，我常會碰到許多困擾，舉幾個例子：（一）《禮記》以及中國古代經典中一再出現的「禮」的概念（以及其他相類似的重要範疇性概念）。我知道並且相信，古代中國人在使用這個概念時是確有所指的，但我不僅無法切實掌握他們「如何使用」這個概念，對這個概念的邏輯性質及其意義內容也常感到困惑；而一旦嘗試用現代中國人所使用的語言（包括一大堆由西方借來的語詞）理解、去「說」這個概念時，總覺得怎麼說都說不清楚——因為，我實在不清楚古代中國人藉由這個語詞所說出的東西是什麼。我進一步推測，也許我到目前為止，在我的「思想」以及我的「思想」藉以說話的語言中，根本不存在可以將「禮」這個概念說清楚的可能性。（二）《論語》〈學而篇〉：「學而時習之，不亦說乎」。這麼簡單的一句話，也許每個人都會覺得自己可以讀得懂。但我卻越想卻困惑：這裡所說的「學」，到底是「學什麼」？為什麼那「東西」必須學？怎麼學？可以



「學到什麼」？怎麼知道自己「學到了」？所「學到」的東西可以傳授給別人嗎？如果可以，如何傳授？為什麼會強調「時習之」的重要性？如何「時習之」？「時習之」對所學到的東西會有什麼影響？而又為什麼「時習之」會「不亦說乎」？這是一種什麼樣的「喜悅」？等等。當我閱讀《論語》時，我會想盡辦法使自己透過經典的其他脈絡與文字理解這一連串的問題，同樣的，我也知道並且相信，這句話是「言之有物」的，但一旦進一步想用自己的話去回答這些問題，總覺此物「恍兮惚兮」，說不清楚、講不明白。(三)《老子》：**「有物混成，先天地生」**。「混成」如何說，我實在不懂。至少我知道，這句話是說：有東西是「先天地生」的。但「天地」指的是什麼呢？「生」又當作何解呢？尤其「先」這個字更令我困惑：什麼意義下的「先」？「在先之物」（混成之物）與「在後之物」（天地）之間的關係又是如何？老子在說這句話時，所要表達的是什麼？所要處理的是一個什麼樣的問題？為什麼這個問題會出現？

這三個例子說明了一件事：對我而言，當我要用我所使用的語言去詮釋中國經典時，卻發現自己的語言處處捉襟見肘。讀了許多（當然遠為不足）的「詮釋」之後，固然解決了部份的疑惑，但往往發現更多的疑惑與不解。尤其在閱讀現代中國人的經典詮釋時，我往往有一種經驗：幾乎所有我想知道的東西，大多不是被「解釋掉了」，就是「原文重述」一筆帶過，偶而有一些「新的詮釋」，也都讓我覺得有點「似是而非」、甚至「不知所云」，反而直接看原典覺得較為「貼心」。

我的結論是：中國古人在經典中所表達的經驗，在現代中國人的生活世界中，顯得相當陌生，致使他們藉由他們的語詞

所說的話，在很大程度上「發不出聲音」，無法為我們所聽見、聽清楚。而更嚴重的問題是：我們所使用的語言，本身就相當不成熟、甚至相當「混亂」，導致我們在詮釋古代中國經典時，甚至會說出許多連自己都「不知所云」的話。這不僅是「語言性」的斷裂，甚至是現代中國語言的「支離」，表現在思想上，便是思想的「混亂」。

接著再談「脈絡性」的斷裂。Paul Ricoeur 曾說：「歷史不只是現在的歷史，更是現在的可能性的歷史」，Ricoeur 為了解決「人類時間」(human time)的困局，引進了「敘述」(narrative)與「模擬」(mimesis)的概念，為詮釋學(解釋學)開創了一個極具發展潛力的方向。《時間與敘述》一書中，不斷重複提到一種想法：時間因為被人以某種敘述的方式組織起來而成為人類時間；反之，敘述則因為其刻畫了時間經驗的特徵而有意義。人類的時間，即是被敘述的時間；而「傳統」則在三重模擬中孕生。我不打算進一步說明 Ricoeur 的詮釋學思想，而只是想借重他這個基本架構，說明我所理解的「脈絡性的斷裂」。

自從 Johann Gottfried von Herder (1744-1803) 提出「影響關連」(Wirkungszusammenhang)的概念以來，「傳統」的形成與轉化，便一直是詮釋學所關心的重要焦點。然而，現代中國人在詮釋古代中國人的經典時，卻面臨著「脈絡性的斷裂」。這種「斷裂」，和前述「語言性的斷裂」有著密切的關連，卻又不盡相同。「脈絡性的斷裂」是由於「傳統的斷裂」而產生的：不僅我們今日藉以說話的「語言」，我們的生活世界的各個方面，也都和傳統中國有著極大的異質性。經典的孕生，與當時的歷史社會脈絡有極大的關連，而當詮釋者所處的歷史社會脈絡，與他所要處理的經典孕生

時的歷史社會脈絡之異質性達到某個程度時，詮釋便會極為困難，極易發生誤解與不解。

我們雖然是「中國人」，也用中文說話，但由於傳統的斷裂，一個現代中國人在面對古代中國經典時，不但會發現古代中國人所說的話「聽不懂」，甚至很難想像他們生活於其中的是一個什麼樣的「世界」。「世界」改變了我們，而我們也改變了「世界」。有時候我們會覺得，理解現代西方世界的「經典」，要比理解中國古代世界的經典來得容易，因為，我們生活於其中的「世界」，毋寧與現代西方世界具有更高的「同質性」。舉個例子來說：閱讀《禮記》時，我們雖然可以透過考證訓詁與名物制度之學，理解其中所述的種種制度與禮儀作法的字面意義，但心中總會泛起：「怎麼可能會有一個『世界』如此注重這種繁文縟節」的疑問。而當我們譏諷宋襄公的「婦人之仁」時，我們也不禁要問：「什麼樣的『世界』造就了這樣一位政治人物？」我們或許可以同意：春秋時代王室雖弱，天下卻能維持一定程度的安定，而秦國武力雖強，卻不旋踵而亡，關鍵之一在於「禮」的存廢。但這種「理解」，似乎未能讓人完全安心；因為，依照我們今日對「禮」的某種理解，我們將無法想像今日的「世界」可以維持當時「天下」的安定程度。總之，每當我們產生這類疑惑時，都說明了我們的理解受到了我們生活於其中、太過習慣以致毫不察覺的「日常」的脈絡或結構之限制。唯有掌握住這項限制，我們才可能突破它，並進而深入理解另一個「世界」的可能。

接著我想探討上述問題的解決方案。

我們生活於其中的這個世界、這個——用狄爾泰的話說——「人的一社會的一歷史的世界」，乃是人類之漫長歷史的產物。當我們張開眼睛「看」這個世界時，這個世界所呈現的面貌，只能是我們所「看到」的面貌。而我們之所以會這麼看、以及這麼看所看到的「世界」，也構成了我們的「世界」的一部份。由胡賽爾對「內在時間意識」的分析以及當代哲學詮釋學的研究看來，當我們「看」世界的時候，不僅涉及了「過去」、也涉及了「將來」：我們之所以會這麼「看」，是以「過去」為基礎的；而在我們這麼看所看到的「世界」中，也必然包含了我們對「將來」的前瞻。

因此，要對我們置身於其間的這個世界進行觀察、理解或批判性的反省，要使這一切努力達到「自我理解」（Selbverständnis）的高度，便非得對那些使得這個世界成為我們所看到的面貌的「過去」的重要因素，進行深入的探討不可。當然，這些「因素」，就我國的實際情況而言，不僅包括了中國的傳統文化，也包括了西方世界所帶來的衝擊。然而，當我們試圖理解這個世界時，卻赫然發現：我們的思想正處於一種「無根基狀態」。儘管我們還是使用中文進行思考，但中國傳統文化的語辭以及這些語辭所說出的相應的、同樣根源的**經驗**，卻已隱入歷史的迷霧中：這些語辭已不再說話，因為我們已不再以這些語辭說話；而我們對這些語辭所說出的相應的、同樣根源的**經驗**，也感到陌生。因此，要讓這些我國文化固有的語辭說話，並且用今日我們使用的語言說話，便非得對中國傳統文化的重要語辭進行重新的理解與詮釋不可，否則我國未來文化思想的發展，必定會日漸與固有的根基疏離，終至完全的斷裂。

然而，自西力東漸以來，我國已無法自外於西化、現代化的潮流。今日，我們生活於其中的世界，不論是在經濟生活、政治生活、社會生活、乃至文化、科學、宗教、道德等等方面，都受到西方文化的深刻影響，而這一切影響又都鉅細靡遺地表現在我們今日所使用的語言中。在很大的程度上，我們今日的思想是以西方的語辭表達的：**現代中國人的思想接收了西方語辭**。但是，「這些語辭所說出的相應的、同樣根源的經驗」，對我們而言卻是陌生的。這就造成了一個極為令人憂慮的現象：我們在說話，卻不知道自己在說什麼。我這樣說，絕不是危言聳聽。事實上，情況遠比「不知所云」更糟。因為，我國隨著西方語辭的翻譯而開始的，不僅是「無根基狀態」，而是「思想混亂」，而這一切混亂也都表現在我們所說的話與說話的語言中。我想，許多人都會有這樣的經驗：直接以外文閱讀西方著作，尤其是思想性著作，會覺得很舒服，即使現在不懂，也相信將來可以懂；閱讀中國古代思想性著作，也有類似的感受。但是，有些當代用中文寫的、尤其是試圖透過西方思想性語辭討論中國古代思想的著作，或西方思想性著作的中文翻譯，讀起來卻令人覺得難過，不僅現在讀不懂，也相信將來即使再怎麼努力也不可能讀得懂。在這種情況下，最好是回去看「原文」，懶得看原文的，最好是不要看這種文章。萬一有人懶得去看原文卻又偏偏「堅此百忍」的硬讀，並望文生義的生吞亂套，結果保證是「思想混亂」。

因此我認為，對西方世界重要文化因素的探討，也是同樣重要的事；我們必須弄清楚自己所使用的語辭之意義。但這絕不是一件容易的事。比如說：“civil society”或相應的德文“bürgerliche Gesellschaft”，在中文中至少有「市民社會」、「公民社會」、「資

產階級社會」、「民間社會」等翻譯，這些翻譯都各有其著重點與理論背景。然而，一般人常是以望文生義、想當然爾的方式加以使用而不求甚解，以致詞義混亂不堪；更嚴重的是，即使有人想進一步了解這些語詞的意義，也常常不得其門而入。一方面，不是每一個人都能讀外文，即使能讀，也不見得有時間或有能力讀到自己所需要的程度；另一方面，時下譯成中文的西方觀念辭書（且不論他們的內容與翻譯質量），都是寫給西方人看的，因此預設了西方人的文化背景、學術環境與理解方式，讀起來總是隔了一層；更重要的是：西方人所編纂的辭書再怎麼好，也不可能告訴我們其中的語辭在中文的翻譯與繼受的情形——這件事必須我們自己來做，並且越早做越好。

以下提出幾個較為確實可行的方案以供參考。

- （一）**建立「中國觀念史辭庫」與「西方觀念史辭庫」**。基於以上的想法與觀察，我認為可以推動「中國觀念史辭庫」與「西方觀念史辭庫」的建立：一方面對中國與西方文化裡的重要思想史因素或「觀念」的來龍去脈進行較深入的探討，另一方面對這些思想史因素或觀念在現代中文裡的翻譯、繼受及發展情形進行追蹤，讓我們得以撥開語言的迷霧而「**回歸這些語辭所說出的相應的、同樣根源的經驗**」。我想，只要我們用中文說話，只要我們在所說的話中「接受了西方的語辭」，這件工作便非做不可、並且只能由我們自己來做。要讓哲學說中文，必須先學會用中文談哲學。我想，「西方觀念史辭庫」的建立，不僅能澄清我們在使用語言時的種種錯謬與混亂，更是理解自己生活於其間的世界、以及進一步普及對西方文

化的研究所不可或缺的工具。「中國觀念史辭庫」也可以有類似的功能。

- (二) **加強詮釋學之方法論的研究**。要克服「語言性」與「脈絡性」的斷裂，傳統和現代的中國經典詮釋者，在訓詁考證與名物制度之學、乃至義理之學上，已經累積了豐富的成果，但在詮釋學作為一種「普遍的解釋與理解的藝術」方面，卻顯然缺乏理論上的深入探討。西方人在這方面已經累積了豐富的成果，有待我們加以繼受，並在某些基礎架構上，進一步開創某種適用於詮釋中國傳統經典的理論。我一直有種想法，認為傳統中國經典裡所使用的語言，無論在「概念建構」( *Begriffsbildung*; *concept formation* )、概念的邏輯性質、概念的使用方式和「概念使用者與概念的關係」等方面，都與西方學術傳統（尤其是受到蘇格拉底之概念學說影響的部份）大不相同（也許西方的「神秘主義」傳統與中國較為接近），或許這主要決定於中國傳統學問所欲「學」的東西的性質。對一個學習太極拳的人而言，「鬆」、「靜」、「虛」這些概念，絕不只是某種抽象的「思考工具」。道德實踐中的概念，對中國人而言，應當也不只是「倫理學」的分析論證對象：古代中國人所追求的，也許是某種「工夫之學」。
- (三) **以「問題」為取向的研究**。這是一個根本的方案，目的在建立某種有別於傳統中國人「作學問」方式的傳統。如果我們將傳統中國人「作學問」方式稱為「道統」，則此一有待建立的傳統，或可稱為「學統」。當然，傳統作

學問的方式，正是中國文化的生命力所在，也有其實際生活上的重要性。一個現代的中國人，正可由傳統中國經典中學到當初孔子的弟子所學到的東西；也可以像孔子或其他往聖先賢一樣，藉由「寓普遍於各殊」的方式，因時因事而抒發新義理。這有一點像「藝術創造」，推陳出新。但我們卻也不能否認，身在今日從事「學術」工作，必須改弦易轍，效西方人之所長，分析概念、探討問題、建立學說。這有點像「藝術哲學」或「藝術科學」，同樣可以推陳出新，建立典範。就這一點而言，傳統中國經典，正是一座豐富的寶藏，有待我們挖掘。二者其實可以相輔相成，並無矛盾。

這個方案之所以是一個「根本」的方案，主要是因為：唯有如此，我們才能真正克服「語言性與脈絡性的斷裂」這個無法迴避的問題，而有文化再生的可能。我們需要有一個能夠咬字清晰、說話清楚的語言，用這種語言去探討這種語言能夠處理的問題，能夠講清楚的道理。而我相信，只要我們夠努力，只要我們的努力是方向正確、步驟嚴謹的，再加上一些歷史想像能力的培養，總有一天我們能夠克服這二種斷裂，使得傳統中國經典中所蘊含的豐富「經驗」，以一種新的面貌注入我們未來的「世界」中，成為我們文化足以傲人的部份。

劉述先教授：

謝謝張教授。接下來我們還有八十分鐘左右的開放討論時間，請大家踴躍發言。



討論：

陳啟雲教授：

我認爲就「語言性的斷裂」而言，中國的問題不若西方來得嚴重，主要是因爲中國古代與現代使用的文字語彙大體上沒有什麼改變。但是深入地思考所謂的「斷裂」，則可發現人們心裡所想的物事與呈顯於言說的樣貌已有一些距離，這是種「當下的斷裂」，產生在由內而外的傳遞過程，是超越時間與空間之隔閡的。此外，過去的經驗再現於文字語言後，就會產生種種改變，嚴格說來，這就是一種創發，但同時也是一種繼承，兩者很難斷然區分。若從「傳統的斷裂」言，則西方的問題就較中國小得多，主要是因爲西方世界沒有遭遇過巨大的外來文化衝擊與被殖民的痛苦經驗。

方克濤先生：

此處我想對今天的討論提出一點質疑。關於詮釋時在語言性、脈絡性與傳統上產生的種種問題，使用「斷裂」一詞是否太過強烈？事實上我們未必要承認詮釋裡有這些斷裂現象；當我們閱讀文本、聆聽他人發言的期間，必然存在著某種相同的性質，而詮釋者也可利用充分的證據或多次的詢問逐漸尋找出答案。如果這些「斷裂」成立，那麼是否將失去任何詮釋的可能性？

李明輝教授：

我想順沿方先生的觀點，但從另一個角度來表示意見。袁

保新教授於引言裡曾提到，現代中國經典詮釋最尷尬的地方，就是我們無可避免地需要援引西方哲學概念來闡述，進入了一個「格義」的時代。然從方先生的觀點看來，各種語彙的代換與相互解釋，是種相當普遍的現象，即使在古今西方世界也不時地進行。例如「人權」(right)是西方近代才產生的概念，無法完全相應於拉丁文或希臘文裡的任何字彙，但仍須尋找一個較貼切的語詞來詮釋，又譬如我使用過一套《歷史的基本概念》辭典，其中「民主」條就佔了一百多頁，這同樣是種「格義」。詮釋學之所以產生於德國，或許就是因為他們非常重視每個概念的緣起與發展，並且有系統地進行編排總結的工作。所以，今日我們的處境未必是種尷尬的局面，而是「格義」不夠精細、不夠充足。

李紀祥教授：

我想呼應張旺山教授的觀點，並請教黃俊傑教授有關中國經典詮釋的課題。究竟詮釋進行時，是否真的有所「斷裂」？如何分辨「斷裂」的性質與形態？今天我們選擇的是一種「詮釋有所斷裂」的觀點，並嘗試去克服它，然而是否真的能克服？「斷裂」的使用具有某種程度的負面評價，並且主宰我們思考的方向，也許我們能夠採用其他的語言來指涉這一現象，使它的存在從正面來探討。

李淑珍教授：

就我的了解，「格義」指陳的是以中國道家詞彙來解釋佛教思想的現象，而今日學術界其實是用外來語言來解釋傳統觀念，因此是否真能用「格義」來比擬？過去如牟宗三、徐復觀

先生等使用西方詞彙來詮釋中國經典，都抱持著將我國思想傳介給西方的目的，而現今經典詮釋面對的卻多是西化的中國人，因此整個情境似乎已經完全改觀了？

袁保新教授：

我所謂的「尷尬」，正是這種詮釋方向顛倒的境況；現代中國人在闡述傳統經典時，竟然必須使用外來的語言、概念與分類方法，才能較清晰地傳達出作者部份的心靈圖像，因此不免讓身為研究者的我們感到窘迫。今天整個中國文哲研習的活動，特別是進入如大學這樣的教學結構裡，都必須改變以往的傳授及表達方法，按照西方的知識形式鋪陳申論，因此西方的哲學語言、思考模式就很自然地滲透到我們對經典的閱讀裡。

吳展良教授：

現代的語言習慣與傳統之間，是種既聯繫又有距離的關係，這種距離使我們的文化在某程度上喪失了主體性，所引發的問題以語言的混亂最為嚴重。由於中、西的世界觀乃至於思維方式有根本上的差異（例如西方使用的是分析式的語言，認為變動的物事無法作為認知的對象；中國人在語言的表述裡，涵括了變與不變兩個部份，背後具有一種貫串性、整體性的概念），因此若以西方語言或哲學思考的標準強加於中國經典之詮釋，認為要「說得清楚、講得明白」，便很可能如渾沌被鑿了機竅，終會完全失去生機。當然，現代學術研究絕對無法避免參照西方的概念及語彙，但真正「理解」時卻不能脫離文本背後真正的生命情境，這是我們必須正視的根本問題。

方克濤先生：

關於袁教授對「格義」這個詞的使用，我認為是相當恰當的。如果詮釋者武斷地將詮釋對象與現有的概念等同起來，就會造成一種非常普遍而且嚴重的錯誤，因此，當我們試圖揭示文本的信念或意義為何時，最好能運用同一整體的理論，並盡量「學習」文本中的思想與概念，不要事先預設「解釋」或「研究」的立場來面對文本。

陳昭瑛教授：

我有兩點意見想提出來供大家參考。第一點是關於黃俊傑教授討論提綱裡的幾個問題：事實上，「語言性」的差異乃是根植於語境的改變，本身就是一個「脈絡性」的問題，因此這些問題的範疇是否已產生了重疊？第二、儘管歷史環境的遷演使我們不得不採用西方的語法及思考模式，但或許可以換個角度思考：當各種西方概念被翻譯、傳介時，就是在豐富充實整個中文世界，成為新的文化資源，使我們看到傳統學術未曾看到的面相。若用樂觀的態度去面對，會覺得外來的影響使我們左右逢源、四通八達；若用悲觀的態度去思索，則會感到我們今日處於一個進退維谷、四處碰壁的困境裡。

李明輝教授：

中文的翻譯與直接音譯最大的不同，在於外語一旦轉成漢字，就會自己衍生意義，逐漸和原本內涵相離，有時造成很嚴重的誤解，有時則擴大了我們的視域；所謂「文化交融」，就是在誤解及豐富間不斷進行的。例如馮耀民先生近年來著書批評

新儒家「超越又內在」的說法是種思想滑移，認為客觀的實體不可能同時是種主觀的原則；然而「原則」一詞翻譯自英文 principle，而 principle 翻譯自拉丁文 principium、拉丁文又翻譯自希臘文 arche，若回到希臘文原詞的內涵，就可以發現它帶有實體的意義，其間概念是相吻合的。我認為「格義」本身並不需要被質疑，只有程度上的差別（有的較為牽強，有的照顧得比較周全），隨時發生在兩個文化的接觸之間。

吳展良教授：

大多數現代中國學者所接受的研究訓練，都是由西方的觀點出發的，然而認知方式與世界觀等根本性的不同，會使我們闡述經典時產生一些根本性的障礙。其實我並非採用悲觀的態度去審視西方文化滲透的現象；我所期盼的，是研究者能同時出入於各種思維方式之間，而非以一種確定的標準去觀照各個異質的文化，否則從固定標準（多半是西方觀點）看來，我們所作的研究往往不道地、不夠水準，既喪失了傳統對世界深刻的體會，同時也無法達致縝密而準確的精神。語言的狀態涉及了思維模式，也關係到文明程度的高低，但今天我們的語言狀態就處在無法回歸傳統、也無法轉變成純然西方的困境。文化的未來、學術的未來，與語言的未來有密不可分的關係，這是極為艱鉅的挑戰。

彭文本教授：

我想回應吳展良教授的問題。在各個學術領域裡，都有一定的「行規」與（較）客觀的標準，用以檢驗研究成果並使初學者易於進入；中國傳統的求知進路或許境界很高，卻不是任

何人都可觸及的。我想，利用西方語言與概念來思索中國經典，或許不能全然體會其間奧妙，卻可幫助讀者掌握某些要點，逐步進入文本的世界。

蔡振豐教授：

「格義」之所以發展，首先建立在「求取理解」的目的上，然而現代學者往往懷有更高一層的理想，總希望能夠溝通中西或者進行不同文化的比較研究。如果我們認為只有運用西方概念才能將傳統經典闡釋清楚，似乎就作了「我們對西方思想的瞭解比中國思想更為深入」的預設，如此一來，斷裂的鴻溝會愈來愈大，推到極致則會產生「只有西方學者才能體會中國思想」的誤解。因此我們應該如何扭轉「斷裂」的現象？我想必須先澄清這是何種層次的工作。

黃俊傑教授：

關於討論提綱裡的幾個問題，都是我長期在讀書時產生的困惑；之所以使用「斷裂」這個辭彙，主要是想將這些問題「顯題化」。我認為今天我們不可能再像馮友蘭所說的，學問要「接著宋明儒講」，而是要如牟宗三先生所說的「分解地講」，因為客觀環境已經完全改變，明顯的對比就是錢穆先生與牟先生的《朱子學研究》。如果我們強調「唯有中國式的語言才能真正趨近研究的對象」，就會造成兩種疑慮：第一、相對於 Edward W. Said 的說法，我們是不是有可能正在論述另類的「東方主義」(Orientalism)、進行文化上的民族主義？我在《孟學思想史論(卷二)》裡，提到中國的經典詮釋活動是一種體驗之學，這種傾向很容易使學者落入神秘主義的坎陷。第二、我想呼應李明輝與張旺山教授的意見，

希望「概念庫」盡可能地累積，說不定會從其中逼出方法論的問題。近來日本三省堂出版了系列的《一語辭典》，將「天」、「命」等詞彙分別作細部的闡釋說明，對我們應有相當的助益。

方萬全教授：

引用西方概念是否會產生如吳教授所說的危機？我想並沒有這麼嚴重。西方文化所提供的，並非只是豐富的詞彙，還包括了多元化的思考方式。儘管部份學者在使用外來詞彙時會產生錯謬，但其後必有更多學者不斷地進行修正，並從中得到思想上的進步。

袁保新教授：

傳統經典往往透過歷史敘述或對話形式來表達哲學思想，寓普遍於具體，這是中國獨特的思考方式。我認為中國古代哲學位處於「實踐之知」的階段，尚未進入「理論之知」的層面；因為「理論之知」所使用的概念相當精準嚴謹、概念與概念之間的關係也非常明確，而中國哲學使用的概念往往依隨不同的語境改變，具有很大的彈性，這在過去雖不妨害學者的理解，卻成為後代學者閱讀上的障礙。問題的關鍵在於，現代學術研究所追求的是系統性與理論性的答案，秉持的精神已與傳統義理之學的教育相背離，因此習慣這種思維訓練的年輕學子，便很難真實體會傳統哲學的奧義，另一方面也無法滿足於舊式的詮釋方法。

吳展良教授：

我同意研究時必須使用西方分析性的語言。但西方哲學深受柏拉圖和亞里斯多德的影響，有其一貫的傳統，因此在語言的運用上自具獨特的性質，即使是海德格、維根斯坦也都無法避免；這道鴻溝絕不是我們忽視它就可輕易跨越的。因此在「理解」古代經典時，我們最好能從「仰觀於天，俯觀於地」等整體性的方式出發，並且以生命之學的立場為基點，否則，我們永遠只能在中國哲學的核心外，嘗試著如何趨近中心思想，而這種趨近往往是很可疑的。

林啟屏教授：

以張旺山教授先前在發言提綱裡舉用的「有物渾成」為例，所謂「物」指陳的究竟是何種概念？從中國古典、原始的情境看來，「物」所代表的是具有薩滿性質的事象，與 magical power 的關係非常密切，一旦抽離了這個脈絡，由形上學的角度去審視這個詞彙，則其意涵就會產生極大的轉化。因此我贊成吳展良先生的意見：從事學術研究的確應該遵循所謂的規範語言，然回歸於（可能的）文化傳統之具體內涵，恐怕也是我們必須兼顧的。過去的生命經驗之學，是否能在今天分析式的對話中獲得理解，並從而尋繹出具有客觀性及普遍性的架構？這是我們需要深思的問題。如此一來，探討中西文化交流才會更有意義。

方克濤先生：

在剛才的討論裡，有多位學者著意強調中西文化的差異，其實我並不想承認這種區分；當我們思考、閱讀時所運用到的



大量概念，究竟哪些是中國固有的、哪些屬於西方傳統？其實很難劃分清楚，因此我認為關鍵應該擺在學術文化與生命之學的判別上。身為一個學者，必須以最精準的話語來解釋文本，同時必須考慮文本背後的歷史脈絡。我認為最有解釋價值的理論，應該要能將研究者對文本的一切觀察揭示出來，包括思想、背景、抽象理則，甚至於文本的結構形式。

劉述先教授：

今天的討論情況相當熱烈。最後剩餘十分鐘，我們請三位引言人作簡單的回應或總結。

陳啟雲教授：

我認為語言斷裂的確存在於今天的社會與學術環境，而時空的差異即是促使語言內涵改變的首要因素。譬如「酷」這個字眼在我們的認知裡，總與「殘酷」的意象相連，帶有負面的評價，顯然與時下年輕人的用法大不相同，但時下年輕人的用法是否完全等同於美國俚語的 cool，也很值得懷疑。語言的表層往往與其深層寓意有著巨大落差；在我們以語言文字為理解之媒介的當下，無形中已經造成意義的耗損，因此，一個讀者究竟能對西方、對古代中國的思想體會多少？是今天所有研究者都必須反省的課題。

袁保新教授：

儘管現代的學術生態已經改變，研究者不得不用外來的概念語言及知識模式處理傳統經典的內涵，我們還是必須對中西

文化的差異與心靈世界作追本溯源的瞭解。只有在意識到彼此分殊、各安其位的情況下，才能張開跨越古今中外的意義網絡、達到兩者間的真正會通，不至於產生弱勢文化被強勢文化吞噬的現象。爲了避免對經典的理解，在脫離原有的學習脈絡後貧乏起來，中國傳統的哲學教育方式似不可偏廢。這個環節究竟如何彌補？現代大學體制是否容許不同的思維方式？這是牽涉很廣的問題。

張旺山教授：

首先我想討論的是關於大學教育與知識形態的問題。一九二六年，維也納醫學學會指控一位心理分析醫師沒有治療資格，於是佛洛伊德據此寫了〈行外分析的問題：與一個公正人士的商談〉（*Die Frage der Laienanalyse: Unterredungen mit einem Unparteiischen*），認爲心理分析不應隸屬於大學教育的一環，因爲人的內心無法以確定的系統來理解，而必須藉由對話與自然語言等實際操作來判斷，這說明了並非任何知識形態都得固守在現代學術教育的框架之內。然而，分析式的語言已經成爲學術研究的一種規範，因此我們仍須以「作學問的方式」來作學問。再者，我認爲中國文化是屬於全人類的資產，可以提供各個讀者思索世界的資源。我們應該放寬視野，因爲集體性的創造正可促進經典內涵的演化，競爭與刺激正是意義不斷充實的動力。我們愈是排斥西化，往往自己的面目就愈模糊；有時從西化的過程裡，反而可以尋找出傳統文化的翻轉之道。所謂「斷裂」，其實是種疏離或異化的現象，爲現代經典詮釋者必然面臨的困局。

劉述先教授：

剛才黃俊傑教授已經解釋，「斷裂」一詞的使用其實是種提問的策略，目的在激發討論，我想這是相當成功的。不過從學理言，我個人覺得「斷裂」所代表的意義過於強烈；「斷裂」指的是無法溝通的現象，但今天我們在經典詮釋上所遇到困難還沒有這麼嚴重。史賓格勒（Oswald Spengler）認為上古與中古之間有種斷裂，而孔恩（Kuhn）認為典範轉移也會造成斷裂，但這些並非主流思想。陳榮捷先生將「格義」翻譯為 *matching concepts*，意即兩個概念的排列對比。當我們面對陌生的物事，通常會以熟悉的類似品取代而加以了解，這是文化交流無可避免的現象。也正因為有外來語言的對照，才能使我們察覺自己對現代漢語的掌握並不完整，同時也進一步理解古典用語的表述極限。

前不久我在香港參加了張隆溪教授所舉辦的研討會，也有部份學者對西方詮釋學是否適用於中國思想感到質疑，認為有勉強湊合之嫌。我個人認為這種態度就將「詮釋學」侷限在過於特定的範圍，也因此會失去中西相互比較的機會。

今天的討論就到此為止，謝謝三位引言人與大家的熱烈參與。