

壹

東亞儒家經典詮釋傳統研究的現況 及其展望

黃俊傑*

一、引言

「東亞儒家經典詮釋傳統研究」是近十餘年來在東亞研究學門中，較受國內外學術界重視，並且出版論著較多的一個學術領域。這個領域不論就其研究主題的多元性、研究內容的複雜性、研究地域的廣袤性而言，或就其時間之綿延性而言，均極具發展的潛力。就其研究主題言之，東亞儒家經典詮釋傳統之研究涉及政治權力之轉換與社會經濟之變遷，亦與詮釋者之思想傾向及時代思想氛圍密不可分，研究主題多元多樣。就其研究內容言之，東亞儒家經典詮釋傳統涉及小學、名物制度之學、思想史以及詮釋學之知識，可謂「下學而上達」，考據與理論兼而有之。就其研究之地域言之，儒家經典是東亞各國知識份子必讀之典籍，數千年來中、日、韓、越及臺灣各地思想史之發展，與各地思想家對中國經典之解釋有極其深刻之關係，但各地之詮釋卻展現其他地域性

* 臺灣大學歷史系教授；中央研究院中國文哲研究所合聘研究員。

或民族性之特色。儒家經典誠可視為東亞各國思想史之公分母。儒家經典中之普世價值與東亞各國地域特性相激相蕩，刺激東亞周邊地域之思想家出新解於陳編，經典的普世價值正在於其對各地解釋者的召喚之中日益彰顯。就其時間範圍言之，儒家經典是數千年來東亞思想發展之原點，歷代思想家闡釋經典，繼往開來，自古至今，綿延不斷。儒家經典的超時間性，正是建立在時間的綿延性之中，因此，「東亞儒家經典詮釋之研究」此一領域，近十餘年來之所以吸引中外學者之注意，群起而尋幽訪勝，推陳出新，實屬理所當然，事所必至。

本文寫作之目的，在於檢討「東亞儒家經典詮釋傳統研究」這個學術領域的發展現況，並站在現有研究成果的基礎上，展望未來可能的研究方向。但是，必須說明的是，本文並不從事巨細靡遺的目錄學式的回顧，因此，本文並不企圖臚列此一領域所有的中外研究論著書目。本文將以「問題導向」之方式，檢討現有的研究成果，特別集中在儒家經典之範圍，歸納現有研究論著主要的問題意識，並展望未來的研究新議題。

二、東亞儒家經典詮釋傳統研究的現況

關於「東亞儒家經典詮釋傳統研究」這個領域，近數十年來頗受中外學術界重視，出版論著為數極多，相關研究書

目的回顧，¹以及晚近出的二本英文專書，已有論文加以檢討，²本文並不對這個領域進行目錄學式的回顧，而將近十餘年來重要論著中所呈現的問題意識加以歸納，並略述其要點如下：

（一）東亞儒家經典詮釋的類型、特質與方法

近十年來，湯一介提倡「中國的解釋學」不遺餘力，³此外，大陸學界也有二冊論文集出版，⁴洪漢鼎主編的《中國詮釋學》第一輯也在 2003 年 10 月出版。⁵臺灣大學的部分教師，在 1998-2000 年之間，自主地籌組並推動《中國文化中的經典詮釋傳統》研究計劃，包括十餘個子計劃，取得初步成果。從 2000 年以降，這項計劃轉型為《東亞近世儒學中的經典詮釋傳統》研究計劃，參與之教師與研究生更多，在這項研究

¹ 方克濤：〈英美學界對於中國經典詮釋傳統之研究：回顧與展望〉，收入黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002 年），頁 221-262。

² 李淑珍：〈當代美國學界關於中國註疏傳統的研究〉，收入《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》，頁 263-304。

³ 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》第 1 期（2000 年）；〈三論創建中國解釋學的問題〉，《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》第 7 期（2000 年）。〈「道始于情」的哲學詮釋—五論創建中國解釋學問題〉，以上五文皆收入：湯一介：《和而不同》（瀋陽：遼寧人民出版社，2001 年），頁 1-55。

⁴ 成中英編：《本體與詮釋》（北京：生活·讀者·新知三聯書局，2000 年）；陳少明編：《經典與解釋》（廣州：廣東人民出版社，1999 年）。

⁵ 本書由山東人民出版社出版（2003 年）。該刊每年出版一冊，主編是洪漢鼎，執行主編是傅永軍。

計劃的推動之下，中外學術界關於「東亞儒家經典詮釋研究」這個領域的研究活動日益活躍，該計劃出版中文專書累計已十餘冊。⁶但較有系統地探討一般意義下的中國經典詮釋學的類型、特質及方法等問題而撰成專書的，則有張隆溪、⁷董洪利、⁸黃俊傑、⁹李清良、¹⁰周光慶¹¹與林義正¹²等人。

張隆溪(1947-)對中西文學詮釋學極為嫻熟，出入中外，悠然自得，所撰《道與邏各斯》一書頗受中外學界注目，並有中譯本刊行。張隆溪一向反對自黑格爾以降許多人以中西文化為不相容之敵體的偏見。他認為，這種將中國視西方的「非我」之態度是一種文化上的新殖民主義。¹³張隆溪著眼

⁶ 該研究計劃已出版論文為數甚多，中文專書 14 冊除由臺大出版社正式出版之外，亦刊於網站，請參看「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」研究計劃網址：<http://140.112.142.15/MOEProject/project.asp>。該項研究計劃在 2004 年 3 月結束後，有關東亞儒學經典詮釋之研究仍繼續在臺灣大學東亞文明研究中心持續推動，原計劃之主持人均為臺大東亞文明研究中心之成員。有關該中心之研究近況，參看：<http://www.eastasia.ntu.edu.tw>

⁷ 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 Difference in the Comparative Study of China* (Stanford: Stanford University Press, 1998)。

⁸ 董洪利：《古籍的闡釋》（遼寧：教育出版社，1993 年）。

⁹ 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 年）；Chun-chieh Huang, *Menician Hermeneutics: A History of Interpretations in China* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2001)。

¹⁰ 李清良：《中國闡釋學》（長沙：湖南師範大學出版社，2001 年）。

¹¹ 周光慶：《中國古典解釋學導論》（北京：中華書局，2002 年）。

¹² 林義正：〈論中國經典詮釋的二個基型：直釋與旁通一以《易經》的詮釋為例〉；〈論中國經典詮釋的目的與方法一以《春秋》的詮釋為例〉。

¹³ 張隆溪：〈中譯本序〉，《道與邏各斯》，頁 11。

於中西文學傳統中的心同理同之處，他說：

儘管闡釋學作為一種理論是以德國哲學傳統中發展出來的，我們卻確乎可以把中國文化傳統說成是一種闡釋學傳統，因為它有一個漫長的、始終圍繞著一套經典文本發展起來的詮釋性傳統，以及建立在大量品評之上的財富。這些東西是可以與為西方闡釋學傳統提供了基石的聖經詮釋相比擬的。以經典的閱讀和評論中產生出來的許多理論問題，無論對中國的學者還是對西方的聖經詮釋者來說都是共通的，而且在兩種文化傳統中都直接涉及到文學批評。¹⁴

《道與邏各斯》這部書一再強調超越東西文化的差異，而求中西之大同，但是，張隆溪並非渾淪地將中西視為一體，例如他明辨中國的「道」與西方的 Logos 的不同，就極具啟發性，他說：

幾乎每一部中國古代文本都是一部互文（intertext），然而這互文卻頗有意味地不同於解構主義批評的理解。解構主義的互文是一個沒有起源的「蹤跡」，中國的互文作為蹤跡卻總是引尋人們回到起源，回到傳統的源頭，回到道與儒的偉大思想家們。在這一意義上，中國文字的力量把作者變成了權威性文本，當從古代著作中引用一句話時，並不存在老子其人或《老子》

¹⁴ 同上書，〈序〉，頁 23。

其書的分別。可見，在中國傳統中，文字的權力就這樣在受到貶低的同時，也為自己行使了報復，而形上等級制也在剛剛建立之時便以基底遭到破壞。這也許正是「道」不同於邏各斯之處：「道」幾乎無需等待直到二十世紀才開始的對拼音文字的拆除，無需等待德里達式的解構技巧和解構策略。¹⁵

在指出中國的「道」與西方的Logos不同之餘，張隆溪在本書結論中強調：中西文化的共通之處，正是在於欣喜接納解釋的差異。張隆溪從中國傳統詩學中對「詩無達詁」的肯定，說明中國傳統中存有一種開放的心胸，他稱之為「詮釋的多元性」。¹⁶

董洪利的《古籍的闡釋》一書，主要目的在於歸納整理中國古籍注釋史的發展（第一章），說明注釋的目的（第二章），指出注釋的內容與方法（第三、四章），以及注釋的體式（第五章）。本書內容主要是對中國古籍的註釋傳統的各種形式的方面，例如分期、通假、詞義、句讀，以及體式等，加以歸納分類並說明。本書與同類性質的書籍相較，¹⁷涵蓋時間範圍較廣，但通論多於專論。本書較有創意的是第二章。董洪利在本章中首先指出，古籍的註釋均以還原典籍作者的原意為目的，但是，這種追求原意說其實難以成立，因為：（1）

¹⁵ 同上書，頁 81。

¹⁶ 同上書，頁 290-299。

¹⁷ 例如加賀榮治的書就以魏晉為範圍，時間範圍較為集中，論述較為深入，但廣度不及本書。參看加賀榮治：《中國古典解釋史：魏晉篇》（東京：勁草書房，1964 年），頁 1-49。

作品語言的侷限使作者的意圖不可能充分而完整地表達出來，言不盡意是作者與作品關係中存在的普遍現象。(2) 作品的完成和作者語境的消失，使作者所要表達的意義只有宣示義能完整固定在上下文結構的語境之中，而啟示義失去確定情境，進入意義未決或多義待決狀態。(3) 作品若脫離作者語境，就成為自主性的客體，對任何時代的任何讀者或解釋者開放。(4) 作者意圖所規定的作品語言和意象是作品意義得以實現的決定因素，但只能決定解釋的大致範圍和走向，無法限定解釋的具體內容和方式。(5) 解釋者只能在個人的社會文化背景、傳統觀念、風俗習慣、知識經驗等基礎上，發展他的解釋。¹⁸董洪利認為，注釋的真實目的就是理解作品的意義。理解作品的意義是一種創造性的解釋活動，其創造性就在理解過程之中理解的創造性普遍地存在於古籍注釋中。既然理解是一種創造性的解釋活動，那麼解釋者為追求新奇獨特的創意，就可能會出現某種主觀任意性的解釋。如何克服這種任意性的解釋，就成為注釋理論必須關注的問題。解釋的客觀性就存在於理解的過程之中，由作品語言所表達的內容和解釋者前理解的相互作用決定的。¹⁹

黃俊傑長期研究《孟子》詮釋史，在他的中英文書籍中，曾以孟子學解釋史為中心，歸納中國詮釋學的三種類型：(一) 作為解經者心路歷程之表述的詮釋學：許多儒者透過註經以表述企慕聖賢境界之心路歷程，如朱子集註《四書》以建立

¹⁸ 董洪利：《古籍的闡釋》（遼寧：教育出版社，1993年），頁72-73。

¹⁹ 同上書，頁77。

自己之哲學，解釋《孟子》「知言養氣」說以表詮個人對生命之體認；王陽明（1472-1529）在其「百死千難」的心路歷程中所得之「心即理」與「致良知」之精神體驗中，重新解釋孟子學，都是具有代表性的例證。（二）作為政治學的儒家詮釋學：由於帝制中國的政治體制是以君主為主體，而儒家政治理想是以人民為主體，儒家之價值理想難以在現實世界中實踐，於是，許多儒家學者在有志難伸之餘，以經典註疏之學術事業寄寓其經世濟民之政治理想，這種詮釋學是一種道德學，而且其中「治道」遠多於「政道」，如康有為（1859-1927）著《孟子微》於二十世紀列強對中國鯨吞蠶食之危機年代，皆寄託其救世宏圖於名山事業之中。（三）作為護教學的儒家詮釋學：中國歷代儒者以經典註疏作為武器，批駁佛老而為儒學辯護者代不乏人，如韓愈（768-824）撰〈原道〉、〈與孟尚書書〉以孟子傳孔子之道，認為「功不在禹下」，皆有詮釋經典以護教之用心在焉。王陽明通過對孟子的「盡心」與「集義」等概念的重新解釋以批駁朱子學；清儒戴震（1724-1777）在公元 1777 年撰《孟子字義疏證》駁斥宋儒及佛老之思想，也是這種類型的中國詮釋學的代表作品。

在以上這三個中國詮釋學的突出面相中，第一個面相較為重要，歷代許多儒者註疏經典，常常或是作為一種個人安身立命的手段，或是作為表達個人企慕聖域的心路歷程的一種方式，這正是儒家「為己之學」的一種表現，而將經典解釋與個人生命交織為一，這是「融舊以鑄新」的傳統思考方式。第二種面向與詮釋者對社會政治世界的展望有關。詮釋

者企圖透過重新解釋經典的途徑，對他所面對的社會政治問題提出解決方案，這是一種「返本以開新」的思考模式。第三面向則是詮釋者身處於各種思潮強烈激盪的情境中，為了彰顯他所認同的思想系統之正統性，常通過重新詮釋經典的方式，排擊「非正統」思想。這是一種「激濁以揚清」的思考模式。²⁰

黃俊傑進一步指出：中國詮釋學的基本性質是一種「實踐活動」，或者更正確地說：中國詮釋學是以「認知活動」為手段，而以「實踐活動」為其目的。「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。中國詮釋學實以「經世」為本。²¹

黃俊傑最近撰文探討一個經典詮釋傳統中具有普遍意義的問題：在東亞儒家思想脈絡中，「經典性」如何被定義？黃俊傑從東亞儒學史的思想脈絡，釐清構成儒家「經典性」的主要質素。他指出儒家的「經典性」包括三個主要面向：社會政治性的、形上學的、心性論的內涵。儒家的「經典性」依這三個面向而被定義，儒家的「經典」也在這三種思考進路中獲得詮釋。²²

經典解釋者本身是一種歷史情境的產物，那麼，解釋者的「歷史性」應如何安頓？黃俊傑最近撰文針對這個問題有所探討。他分析東亞儒學經典詮釋史所蘊藏的一個方法論問

²⁰ 同註 8。

²¹ 黃俊傑：《孟學思想史論》（卷二），頁 481。

²² 黃俊傑：〈從中日儒家思想史脈絡論「經典性」的涵義〉，《中國哲學史（季刊）》（北京：中國哲學史學會）第 2 期（2002 年 5 月），頁 35-47。

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。黃俊傑扣緊這個問題，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。

黃俊傑在這篇論文中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」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。但是，經典的「超時間性」正是在時間性之中才能建構完成。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。解經者固然不應該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。²³

黃俊傑最近也撰文分析儒家經典中的歷史敘述與普遍理

²³ 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〉，《東亞儒學史的新視野》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2003年修訂再版），頁39-72。

則之間的辯證關係。在儒家經典中所見的對黃金古代或典範人格的敘述，都是以朝向提煉出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抽離普遍理則的手段。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。

清代的漢宋之爭其實都忽略了儒家經典中歷史敘述與普遍理則之間，實有其互相滲透性。在儒家傳統中，「述事而理以昭焉，言理而事以範焉」，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，在儒家經典詮釋傳統中，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，解釋者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。²⁴

近年來針對中國詮釋學的特質撰寫專書加以論析的則有李清良與周光慶。李清良撰《中國闡釋學》一書，全書分為

²⁴ 黃俊傑：〈儒家論述中國的歷史敘述與普遍理則〉，《臺大歷史學報》第25期（2000年6月），頁1-24。

「導論」、「語境論」、「『時』論」、「理解根據論」、「理解過程論」、「闡釋論」六大部分，共十六章凡四十五萬字，規模宏闊，企圖甚大。李清良在本書首先開宗明義認為可以從中國文化出發建立中國詮釋學。在本書「導論」中，李清良指出：中國詮釋學理論植根於中國傳統學術方法之中。李清良稱這種傳統方法為「雙重還原法」，包括：「本質還原法」向事物的原初狀態還原，「存在還原法」則是向領會的原初狀態還原。他又指出：中國闡釋學理論的基本問題是：詮釋者對於身外之人與物，能否理解？如何理解？其原初觀念則是：只要擁有相一致的語境，意義就會呈現，理解就能產生。中國闡釋學理論正是為了解決這個基本問題，論證這個原初觀念，形成獨具特色的理論體系。²⁵ 本書第二、三、四章析論中國詮釋學的語境問題。李清良認為，中國的語境論之關鍵處在於：任何語境都包括詮釋者。他指出，詮釋者有其「存在境域」與「終極境域」，前者賦予詮釋者自己存在意義之語境；後者指天地宇宙作為意義之源流的語境。李清良主張：「存在境域是理解者所有闡釋語境的總根源。語境的變化必然導致意義的變化，語境層次的變化則必將導致意義豐富程度與確定程度的變化。中國語境論因此有『各有所處』觀與『知人論世』觀」。²⁶

《中國闡釋學》一書在中國經典詮釋傳統研究這個領域中，較具創意的是第二篇時間論。第二篇共四章分論時間之

²⁵ 李清良：《中國闡釋學》，頁 1-46。

²⁶ 《中國闡釋學》，頁 3。

定義、時間之特質、時間與「道」之關係，以及意義之時間性等問題。李清良在本書第八章從「時間」這個角度，提出詮釋學的兩個問題：第一，隨「時」變化其意義的同一言辭，是否具有一種相對確定的意義？換言之，相對確定的意義是否存在？第二，各有特定之「時」的領會者之間，能否互相理解？換言之，相互之間的理解是否可能？第一個方面其實就是意義的時間性問題，第二個方面則是理解的時間性問題。²⁷李清良引用大量中國古籍中有關時間之文獻，指出中國詮釋者常常分別「原意」與「用心」，就是既要看到意義的「變易」，又要看到意義的「不變」。論述之「原意」雖然千變萬化，互相矛盾，但其「用心」則一。同一作者或同一文本，總是存在著一種基本的意義。只有承認有一種相對確定或相對一致的意義存在，闡釋才有可能。否則，闡釋便是不必要也不可能。²⁸

接著，李清良在本書第三篇鋪陳中國詮釋學中理解的根據理論。第三篇共包括三章，李清良指出：在中國闡釋學理論中，真正的理解就是「以心會心」（或「心心相印」、「將心比心」等），真正的理解者也就是「會心人」、「知心人」。所以，理解如何可能的問題也就是：「以心會心」如何可能？李清良認為，所謂「以心會心」就是詮釋者與文本作者之間達到語境的一致性。所謂「語境的一致性」包括「語境要素的一致性」與「意義方式的一致性」。本書第四篇及第五篇分論

²⁷ 《中國闡釋學》，頁 251。

²⁸ 《中國闡釋學》，頁 282。

理解的過程與解釋的方式，共包括五章。李清良認為，中國詮釋學理論大致主張詮釋者常安於層次較低的語境，而構成理解之「蔽」。李清良解釋傳統中國所謂「虛心」，就是指儘量擴大自己的存在境域而言。他提出，與「虛心」的闡釋學態度相對應的理解方法，就是「熟讀深思」與「得意忘言」相結合的方法。李清良在第五篇指出，在中國的詮釋理論中，所有不同的闡釋方式都是由「解喻結合」的闡釋方式派生出來的。「解」即解說式闡釋方式，主要通過字句的訓釋解說文本原意；「喻」即譬喻闡釋方式，主要通過提供不同的語境顯示文本用心。只有理解時得意忘言，才能在闡釋時運用譬喻式闡釋方式。

本書主要優點有二：第一是通識大體，論中國詮釋學能見其大經大脈；第二是李清良對中國典籍頗為嫻熟，旁徵博引，融鑄各家。但是，本書長處所及，短亦伏焉。本書由於大量引用古籍，常使論述脈絡為之阻滯，文氣不暢。其次，由於李清良論中國詮釋學著眼於疏解其大體，諸多細節常未遑深究。舉例言之，李清良論中國的時間觀之特性及其與詮釋活動之關係，固能見其大體，但是對中國的「時間」概念之分析似尚有一間未達。中國思想傳統中的「時間」並不是「感性直觀的形式」，而是充滿了具體性的內涵，不僅與空間性交織融貫為一體，²⁹並且與世運之興衰、人物之賢奸、世事之滄桑密不可分。但是，中國的「時間」卻又寓抽象性於

²⁹ 參考Chun-chieh Huang and Erik Zürcher, "Cultural Notions of Time and Space in China," in Chun-chieh Huang and Erik Zürcher eds., *Time and Space in Chinese Culture* (Leiden: E. J. Brill, 1995), pp. 3-14.

具體性之中，在時間遷變之中孕育著「超時間性」的道德命題。³⁰李清良論中國的「時間」觀，如能更進一步抉發中國的「時間」觀的複雜性，則他在第八章論意義的時間性與層次性，當更能得其肯綮。再如本書第三篇論中國詮釋學理論中所謂「以心會心」之可能性，此即張載（橫渠，1020-1077）所謂「心解」，張載說：「心解則求義自明，不必字字相較」，³¹如此一來，必將觸及諸多經典詮釋學的方法論問題，例如：如何保證詮釋者的「心解」合於經典文本作者之作意（朱子所謂「合符於聖人之心」）？如何使經典詮釋不因各人之「心解」而淪為詮釋的無政府狀態？諸如此類較為細部的問題，均值得探索。李清良的書對這類問題，尚可進一步深入發揮，策馬入林，探驪得珠。

在這個研究課題上最新出版的著作是周光慶的《中國古典解釋學導論》³²一書。周光慶早年的專業領域是漢語史研究。他治學從語言學走向語言哲學，也從訓詁學走向古典解釋學。周光慶從 1993 年開始倡議中國古典解釋學研究，³³主張以中國古典解釋學研究深化並活化漢語史研究，並運用漢語史研究方法，將詞文分析、語境分析等與解釋者體驗貫通

³⁰ 參考黃俊傑：〈中國傳統歷史思想中的時間概念及其現代啟示〉，收入《傳統中華文化與現代價值的激盪與調融（二）》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002 年），頁 3-28。

³¹ 張載：《經學理窟》，收入《張載集》（北京：中華書局，1978 年），頁 276。

³² （北京：中華書局，2002 年 9 月）。

³³ 周光慶：〈中國古典解釋學研究當議〉、〈朱熹經典解釋方法論初探〉二文，刊於《華中師範大學學報》第 2 期（1993 年）。

而為一體。這本《中國古典解釋學導論》是周光慶十年來在這個領域探索的心得。

《中國古典解釋學導論》全書共分七章，第一章論中國文化經典的歷史存在，第二章討論中國古典解釋的源起與發展，第三章分析中國古典解釋學的典範體式。第四、五、六等三章，分論中國古典解釋學的語言解釋、歷史解釋與心理解釋。第七章則以董仲舒（約 179-104 B.C.）、王弼（A.D. 226-249）、朱子（1130-1200）與戴震（1724-1777）四人，對中國古典解釋學進行個案解釋。

周光慶出身漢語史研究領域，本書第一章論中華文化經典即從漢語的特性切入。他指出：漢語的詞義具有渾圓性、語法具有意合性、修辭具有空靈性，因此，中國經典文本的詞語意義有其多層次與複合性，句段意脈常見中斷與遙接，使經典的主題思想深具開放性，表達方式也深具召喚性。³⁴以上各項論點均持之有故，言之成理，俱見作者的漢語史素養在他建構中國古籍解釋學時，所發揮的正面作用。

本書最重要的貢獻在於提出中國古典解釋學的三種解釋方法論：³⁵語言解釋方法論、歷史解釋方法論、心理解釋方法論。周光慶並指出以上這三種解釋方法論之間相互貫通、相互發明，富有鮮明的民族特色：（1）語言解釋方法論，在相繼興起的「名實之辨」、「言意之辨」、「義理與考據之辨」中走向成熟，先後形成了「以名舉實」、「約名相期」、「辨名

³⁴ 周光慶：《中國古典解釋學導論》，頁 46-66。

³⁵ 同上書，頁 11-12。

析理」、「得意忘言」、「逐層推捭」、「由詞通道」、「因聲求義」等等著名的語言解釋基礎理論，以及具體的釋詞的基本方法、析句的基本方法，並逐漸顯現出科學化的趨向；（2）歷史解釋方法論，創始於《左傳》的「以事解經」法，興起於孟子的「知人論世」說，以設身處地、對話交流為旨趣，與語言解釋、心理解釋相結合，重考證，重證據，發展出許多具體的方法，而重點則是追敘歷史背景與解說典章典故；（3）心理解釋方法論，肇興於孟子（約 371-289 B.C.）的「以意逆志」說，成熟於朱子的「喚醒體驗」論，以心性學說為根據，包含著「喚醒－體驗－浹洽－興起」四個層面的理論內容與運作程序，次序分明，層層上透，與語言解釋、歷史解釋相互貫通。

本書第七章對中國古典解釋學所進行的四個個案研究中，最值得注意的是第三節對朱子《四書》解釋方法論的分析。周光慶首先指出朱子的《四書》解釋方法論深具系統性，其中尤其是以逐層推捭為關鍵的語言解釋方法，以及以喚醒體驗為契機的心理解釋方法最為重要。³⁶

整體而言，周光慶對中國古典詮釋學的特質及其方法論的探討，主要得力於他長期浸潤於漢語歷史詞匯的研究經驗，所以，本書中諸多論點常能注意到一般中國哲學家或中國思想史家未嘗措意的問題，例如他指出朱子強調語言解釋必須立足於具體語境，並貫通相關語境以「剖析名義」，³⁷確

³⁶ 同上書，頁 412-430。

³⁷ 同上書，頁 423。

實發前人之所未發。

最近撰文分析中國經典詮釋傳統的基型、目的與方法的，則有林義正。林義正以中國歷代儒者對《春秋》這部經典的詮釋為例，析論中國經典詮釋的目的與方法。林義正指出，歷代詮釋《春秋》的學者常常面對諸多問題，例如：孔子為何而作《春秋》？如何作《春秋》？是作經還是修史？方法是借事明義？還是直書其事？其意是新周還是從周？這些都與詮釋的目的與方法有深刻關係。林義正指出：傳統《春秋》類的著作表現在詮釋、書法、批評與考訂四個方面上，詮釋著眼於義，書法著眼於文，批評與考訂著眼於文本原義與史事真實的考究。傳統對《春秋》的詮釋總是離不開詮釋者的目的與方法，目的在致用者，其方法採取託比或見指不任辭的方式，不免以己意解經，其失也誣，故有回歸本義之舉；「通本義」與「致其用」往往構成經典詮釋目的的兩端，因應詮釋目的的兩端，在方法上也就有「即事存真」與「借事致用」二種方式。林義正認為這是中國經典詮釋活動的基本型態。³⁸

林義正也以歷代學者對《易經》的詮釋作為實例，探討中國經典詮釋的兩個基型。林義正所謂「基型」等同「基本的型式」，指中國經典詮釋的基本形式而言，它沒有內容而僅具形式意義。林義正認為，中國經典詮釋有兩個基本形式，是指它存在著不可彼此化約的二個形式：一個是「直釋」，另

³⁸ 林義正：〈論中國經典詮釋的目的與方法—以《春秋》的詮釋為例〉（待刊）。

一個是「旁通」。前者是指針對某一經典本身作闡發詮釋，後者是指對兩個以上的相異經典進行互通詮釋，及闡明此一經之旨義與彼一相異經典之旨義相通。換言之，只就個別的一經作詮釋，對經中的字、句、章、篇、卷逐次解釋，謀求由部分到整體間義理融貫的詮釋謂之「直釋」，而進一步謀求相異經典間義理融貫的詮釋謂之「旁通」。林義正認為，中國經典詮釋特別重視「旁通」，那是一種對「和」理念永恆追求的表現，它促成了三教合一，甚至未來的中西會通。³⁹

林義正在以上兩篇論文中，通過《春秋》及《易經》的詮釋傳統，歸納出中國經典詮釋傳統之目的與方法，均顯示出中國解經傳統的「實學」特質，深具東亞文化之特色。

（二）權力結構、政治秩序與東亞儒家經典詮釋的互動

近十年來「東亞儒家經典詮釋研究」這個領域，第二個較獲重視的課題是「權力結構、政治秩序與東亞儒家經典詮釋的互動」這項課題。這項課題之所以值得探索，主要原因在於：在東亞各國的儒家經典詮釋傳統中，從一方面看，諸多解經社群常在政治領域中交鋒激辯，在經典解釋的表面現象之下，常潛藏著巨大的政治動機。因此，東亞各國政治權力的鬥爭常表現而為經典解釋的辯論與鬥爭，在權力轉移的歷史時刻裡，詮釋者常常鐵騎並出，刀槍錚鳴。從另一方面看，在東亞各國歷史扉頁快速翻動的年代中，如中國的春秋

³⁹ 林義正：〈論中國經典詮釋的兩個基型：直釋與旁通—以《易經》的詮釋為例〉（待刊）。

戰國時代、秦末漢初、魏晉南北朝、隋末唐初、唐末五代、宋元之際、明末清初、清末民初等，日本的德川（1600-1868）初期、幕末維新時期，朝鮮朝（1392-1910）末期西力東漸之際，以及臺灣乙未割臺之際等時期，經典解釋均與權力轉移以及政治秩序的變動，發生密切互動之關係，值得特別深入研究。

關於這項研究課題，近年來的研究成果為數不少，例如張崑將在 1998 年在臺灣大學歷史研究所提出的碩士論文，⁴⁰ 探討日本德川時代古學派的王道政治論，就以「權力」與「經典詮釋」作為探討的主軸。這篇碩士論文以日本古學派大師伊藤仁齋（1627-1705）與荻生徂徠（1666-1728）為研究中心，扣緊「王道政治論」的線索，微觀地探索日本儒學的細密化與儒學思想的質變，並且宏觀地鳥瞰德川思想的演變趨勢。張崑將從孟子王道思想中抽繹出（1）君臣關係（2）湯武放伐論（3）管仲論（4）王霸論（5）仁義與禮樂之爭等五項議題加以分析，作為探究之中心主軸。基本上這本論文所處理的「王道思想」內涵，均環繞在上述五項議題，並扣緊日本德川時代古學派的伊藤仁齋與荻生徂徠的「王道政治論」。

張崑將指出，「王道」概念既是「君王之道」，也是「先王之道」，尊孟的伊藤仁齋所倡導的「王道」思想代表前者，非孟的荻生徂徠所主張的「王道」思想則代表後者。所謂「君

⁴⁰ 張崑將：《日本德川時代古學派之王道政治論：以伊藤仁齋、荻生徂徠為中心》，臺灣大學歷史研究所碩士論文，1998 年 6 月。

王之道」不是以「位」為前提來定義「王道」，「君王之道」亦包括古代的先聖先王之道，亦含攝對現實中的君王呈現理想的君道思想，即使是諸侯王也都在指涉範圍之內，而仁齋解釋《孟子·梁惠王上》說：「孟子不必以踐天位為王，而苟行仁政，則秦、楚二王，亦皆可以稱王者也」，可以說代表這種範圍的「君王之道」。所謂「先王之道」特指古代的先聖先王所踐履之道，如孔子、孟子常藉堯舜禹湯文武等先王或聖王的典範，為現實中的諸侯王陳述理想的「王道」思想，荻生徂徠所說的「先王之道」特指六經中的先王，創作禮樂制度以垂教後世者，並且具體呈現「在位」的「先王」或「聖王」，諸侯王不與焉。換言之，特尊《論語》、《孟子》的伊藤仁齋的「王道」思想具有普遍意義，而荻生徂徠的「王道」則專指六經先王之道而言。

這篇碩士論文的創見在於從古學派的王道思想內涵中，分析日本儒者具有「實學」性格的特色，而這種實學並不是以「心性論」的內在道德價值判斷作為基礎。張崑將從微觀的角度切入，從「仁」、「義」、「禮」、「智」、「道」、「德」等儒學的「單位觀念」中，深入分析荻生徂徠與伊藤仁齋的「王道政治論」之理論基礎，論證日本古學派的實學特色，並以此解釋中國儒學觀念在日本的質變。張崑將發現不論尊孟的仁齋或反孟的徂徠，均顯示反對孟子以及宋儒以「心」解釋「仁」德的思想內涵，這種以實學為特質的思想具有以下兩個特質：第一，仁齋與徂徠皆不從「以力假仁」的觀點分析孟子的王霸說；第二，仁齋與徂徠皆不信任「道德」具有內

心轉化之可能。伊藤仁齋重視有實質的達遍天下成效的「實德」，不重王者內心的成德功夫；在荻生徂徠思想中，「力」與「德」根本不可分，荻生徂徠更承認「力」的施行之合理性，不信任單言「德」即可成就安天下之道，所以強調安民之禮樂治術之道。就仁齋與徂徠思想的共通特色而言，仁齋與徂徠的王霸之別與義利之辨並非孟子「仁義內在」的命題，徂徠更是對霸者持高度肯定的態度，所以仁齋與徂徠也都高度地評價管仲。

張崑將並將「王道」思想的課題，延伸到德川日本思想的脈絡，探索伊藤仁齋與荻生徂徠的「王道政治論」以及「尊孟」與「非孟」在德川後期思想中所產生的影響。從張崑將的分析中可知，以仁齋和徂徠的「尊孟」與「非孟」之爭為中心，激起以後德川儒學思想界極大的漣漪，而其爭辯之思想內容，均扣緊上述「王道政治論」的內涵而展開。從張崑將對於中日王道政治論的比較研究中，可以清晰地瞭解日本反朱學者的思想傾向與實學的特色。

在中國思想史領域中，扣緊「權力」與「經典詮釋」的互動關係的專著，二十餘年前前輩學者徐復觀（1902-1982）先生的《兩漢思想史》卷二與卷三，⁴¹仍是典範性的開山之作。最近的作品則有蔣義斌的國科會研究報告。蔣義斌研究漢代《春秋》經傳對決策制定的影響，他指出：漢代的政策深受《春秋》這部經典的影響，隨著古文經學的興起，《左傳》

⁴¹ 徐復觀：《兩漢思想史》，卷二（臺北：臺灣學生書局，1976年）；《兩漢思想史》，卷三（臺北：臺灣學生書局，1979年）。

對《春秋》的解釋，亦成為決策時的參考原則。今文學強調權力的「相維」，而古文學強調上下尊卑，認為古文經學破壞了今文經學的制度設計原則。在對外的政策方面，今文經學認為夷狄亦是「一氣之所生」，古文經學則重攘夷，因此，今古文學派在漢代制定對外決策時產生不同的影響。西漢成功地建立與四夷和平關係，但至東漢末年決定對羌人的政策時，最後採用古文學的態度，為日後長期民族爭端伏下遠因。⁴²蔣義斌所編〈漢代《春秋》對決策制定影響資料編年〉，⁴³極便參考。

在臺灣儒學史領域中，陳昭瑛在 2000 年發表〈儒家詩學與日據時代的臺灣：經典詮釋的脈絡〉一文，是探討「權力」與「經典詮釋」的互動關係的重要論文。這篇論文旨在於分析傳統儒家的詩學在臺灣淪為日本殖民地的期間，獲得何種不同的詮釋。陳昭瑛指出：「作為漢民族的傳統文化的一環，儒家詩學在日據時代也和傳統文化一樣面臨兩重嚴酷的考驗，一是被異族殖民同化，有亡史滅文之虞；一是在新文化運動的挑戰下，獲得了『現代轉化』的機緣。這兩大因素塑造了日據時代臺灣儒家詩學的特殊風貌。亡國離亂的痛苦以及異族同化的壓力，使詩評家特別凸顯『變風變雅』的價值，這和傳統儒家詩學的經典中把『正經』放在『變風變雅』之上的價值取向截然不同。」⁴⁴陳昭瑛這篇論文最重要啟示

⁴² 蔣義斌：《漢代春秋經傳對決策制定的影響》，國科會研究計畫編號：NSC 86-2411-H-034-011，1998 年 8 月 25 日修訂。

⁴³ 同上書，頁 101-223。

⁴⁴ 陳昭瑛：〈儒家詩學與日據時代的臺灣：經典詮釋的脈絡〉，《臺灣儒學：

在於告訴讀者：在權力結構與政治秩序完全改組的時代（如日據時代的臺灣），經典的解釋（如儒家詩學）常會面臨質變（如詩學的「變風變雅」）。

在臺灣思想史上，日據初期號為臺灣首富的李春生（1838-1924）以信仰基督教的民間知識份子立場詮釋儒家經典，是一個特殊的個案。李明輝撰有論文分析李春生在日據時代的臺灣對中國儒學經典的解釋。⁴⁵李明輝指出：李春生在日據時代臺灣的特殊時空情境中解釋經典，涉及文化認同與政治認同雙重問題。

除了上文所介紹的論著之外，最近扣緊「權力」與「經典詮釋」這個主軸，而深入論述的是甘懷真的《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》一書。⁴⁶這部書探討秦漢至隋唐間的皇帝制度的政治秩序，尤其集中於權力與知識的關係。更具體地說，本書探討的是儒家學說與「儒教國家」、「皇帝制度」的關係。首先，儒教國家與皇帝制度是一種權力機制，本書強調權力的內涵是一種文化建構，具有中國文化的特殊性。處於不同時空情境中的行動者，可能有不同的

起源、發展與轉變》（臺北：正中書局，2000年），頁251-288，引文見頁252。

⁴⁵ 李明輝：〈轉化抑或對話？—李春生所理解的中國經典〉，收入李明輝編：《中國經典詮釋傳統（二）：儒學篇》（北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002年），頁299-338。關於李春生與儒家思想的關係，李明輝另有〈李春生與儒家思想〉一文，收入劉述先編：《儒家思想在現代東亞：中國大陸與臺灣篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000年），頁229-254。

⁴⁶ 甘懷真：《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（臺北：財團法人喜瑪拉雅研究發展基金會，2003年）。

權力理解方式。甘懷真主張應扣緊歷史脈絡，分析古人如何依其既有文化，並透過語言詮釋以建構其所認定的權力。其次，就儒家學說而言，本書集中於禮學。再者，就儒學與政治制度的關係而言，本書批判過去的研究論著常將先秦以來的儒學當作不變之整體，而忽略了儒學作為知識系統，對於歷史中的政治行動者而言，就是一種「政治論述」。換言之，儒學的內涵並非一成不變。儒學的內涵常決定於歷史中的行動者如何理解其所處的歷史脈絡，根據其意志，並受其策略影響，對於具有共識的儒學文本，進行「經典詮釋」。

最近數十年來中國政治史研究的焦點課題是中國的皇帝制度。甘懷真在本書中主張，我們研究皇帝制度時，應拋開西方的概念，而以中國歷史上的政治制度與語言，說明皇帝制度的權力運作。這些政治語言幾乎都從儒家經典而來，被視為是儒家的概念，如本書所探討的「禮」、「天」、「制禮」、「國家」、「反逆」、「舊君」、「名分」、「皇帝」等。甘懷真主張必須將這些概念還原到中國歷史脈絡中，才可以理解中國政治制度的特殊性。甘懷真在本書中有關反逆罪的研究，說明我們不能以現代的個人權利或法益等概念理解皇權的運作，例如中國唐代法律的主旨就是在維護君臣關係的集體性，以確立名分秩序。甘懷真也從「國家」一詞的分析出發，探討此一詞稱所表現的一種古代的特殊政治制度。本書並反省既有的「君尊臣卑」的學說，主張應回歸中國史的脈絡，追究當時人如何思考其所處的政治脈絡，如本書對於「國家」的研究指出「國家」被視為一個身體，君臣共組一個身體。

研究者必須從這種當代人的理解去探討政治制度。古代東亞的中國與週邊政權的關係，也不同於近代以來西方帝國主義者與殖民地的關係，本書從冊封關係的研究入手，說明這種關係是一種東亞特殊的「名」的授受的關係，藉由禮儀符號的互動，中外政權各自建構其政治上的主體性，所以不是單純的支配與臣服的關係。

本書也指出，當儒家經典成為皇帝制度的聖經，儒教成為「國教」之後，儒家經典的文本就成為政治理論的根據。然而，作為政治學的儒學之經典詮釋學確實是一種政治詮釋學，例如「天子」一詞可以上溯至西周時代，但儒者藉由對於「天」的意義的詮釋，如受「氣化宇宙論」影響下的天的學說影響，天子的職能因之不同，亦即天子被賦與不同的權力。「皇帝」此一名號也有類似情形。雖然「皇帝」之稱號成立於秦始皇之時，卻經由後代儒家經典，與其權力性質提出不同的定義，藉此塑造儒者理想中的政體。甘懷真在本書中對於「舊君」的研究，也在說明漢晉之間的政治行動者為了建構一個新的「士大夫社會」，經由《儀禮·喪服》中的經文的詮釋，創造了一個具理想性的新的人際關係。本書也由此探討近年來將儒學當作為政權合法化背書的學說。儒學作為一種政治詮釋學，不僅是現政權的權力工具，它更是提供了行動者文化想像的資源，所以一方面設定了行動者解釋現實的框架，另一方面也提供了創造新的政治秩序的可能性。本書各章諸多論點，啟示讀者儒學與政治秩序的關係之複雜性，實非過去「專制論」者的單面向思考所能完全概括。甘

懷真藉由經典詮釋的理論啟發，進一步思考歷史中的人如何運用既有的文化資源（如經典）與社會制度（如人際關係）以建構其主體性。

從問題意識的提出與研究途徑的選擇來看，甘懷真這部新書與他多年來的研究一脈相承。甘懷真於 1993 年在臺灣大學歷史研究所提出的博士論文《唐代京城社會與士大夫禮儀之研究》，就認為禮制中的諸多符號不只是政治權力的反映、工具或裝飾而已，禮制本身就是權力。現在這部新書沿襲同樣思路，探討唐代以前的皇帝制度中的權力關係，而運用經典詮釋的角度與方法，並藉由禮制等語言符號作為主要的分析對象。這部書最大的貢獻在於指出，儒家經典詮釋學在很大的程度上就是一種政治學。這項論點與黃俊傑在 1997 年探討宋儒對孟子政治思想的爭辯及其蘊涵的問題時，所獲得的結論可以互相發明。黃俊傑在《孟學思想史》卷二第四章，曾分析宋代儒家學者對於孟子政治思想的爭辯，並探討在爭辯往返之中所蘊涵的問題。北宋以降，部分宋儒對孟子政治思想爭辯的引爆點在於孟子不尊周王並遊說諸侯以一統天下的行為。孟子不尊周王之所以成為引爆點，實有其北宋政治史的特殊背景在焉。從北宋建國以來的大環境來看，孟子不尊周王這件事實所潛藏的王霸異質論與君臣相對說，對北宋以降中央集權的政治體制，以及尊王的政治思想，均形同水火。就王安石變法特別標榜孟子作為精神標竿而言，孟子無形中為王安石新法運動背書，遂不免激起反新法的人士的批判。在這兩大政治史因素的輻輳作用之下，孟子的不尊周王

終於成為眾矢之的，引爆宋儒的孟子學爭議。⁴⁷

從上述甘懷真與黃俊傑的研究可以看出：中國以及東亞的經典詮釋者並非為詮釋經典而詮釋經典，他們是為淑世、經世、乃至救世而詮釋經典。在作為政治學的東亞經典詮釋傳統之中，「是什麼」與「應如何」是如此深刻地合而為一，「事實判斷」與「價值判斷」也通貫而為一體。正如甘懷真所說，歷史的行動者因政治身分或政治動機不同，而對經典提出不同的解釋，⁴⁸從而造成了對儒家經典中的語言符號的解釋出現斷裂性，這是過去的研究論著較少注意的一個面向。

（三）東亞儒家經典詮釋傳統的發展：本土的資源與域外的詮釋

近年來「東亞儒家經典詮釋傳統研究」的第三個議題是：東亞儒家經典詮釋之本土學術資源、發展及其在域外（如日本、朝鮮與臺灣）之新詮。在這項研究課題上用力最多是臺灣大學從 2000 年 4 月開始推動的《東亞近世儒學中的經典詮釋傳統》研究計劃。這個計劃的整體目標擬在四年（2000-2004）內，研究漢唐以降尤其是宋代以後之中國（960-1911）、德川時代日本（1600-1868）及朝鮮時代

⁴⁷ 黃俊傑：〈宋儒對孟子政治思想的爭辯及其蘊涵的問題〉，《孟學思想史論》，卷二，第四章，頁 127-190。臺灣大學東亞文明研究中心下設「東亞儒學研究室」，甘懷真在該研究室中負責「歷史變遷中的權力與經典詮釋工作室」，並設立網站成立「權力與詮釋論壇」，以中文及日文進行，該網站網址是：<http://ccsun57.cc.ntu.edu.tw/~kan/power.html>

⁴⁸ 甘懷真：《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，頁 vii。

(1392-1910) 朝鮮儒家學者對如《四書》等經典中之思想的詮釋，以擴大東亞思想史研究之視野，並分析具有東亞特色之經典詮釋傳統，該計劃除探討屬於「第一序」之經典解釋之內容之外，更重視屬於「第二序」之經典解釋方法論或解釋策略等問題。

本項研究計劃執行中的八項分項計畫分別研究德川時代日本儒者對《論語》、《大學》、《中庸》等經典及其他禮經之詮釋、中韓近世儒者對《孟子》詮釋之比較、漢唐及宋明儒對《四書》與《易經》之解釋、臺灣儒學中的《春秋》思想等課題。該計劃所屬分項計畫主持人所屬單位包括臺大、清華大學與中央大學。臺大並推動配合措施，邀請臺大專任教師以及各校參與人員（含研究生）參與計畫。

(1) 東亞儒家經典詮釋的本土資源：(a) 上項研究計劃的分項計劃主持人張寶三追溯漢唐時代儒者的經典詮釋傳統以及字義訓詁之學。張寶三撰〈漢唐儒學注疏源流論考〉一文說明：漢唐儒學經典的詮釋，以注疏為其主流。但是，從漢注發展至唐疏，形式及實質均有發展。張寶三針對漢唐儒學注疏源流中之問題加以分析，以究明漢注唐疏發展之脈絡。張寶三首先指出漢代以前已有解經之作，並指出漢代經解稱「注」始於東漢末葉。張寶三接著再探討漢代經解活動騰興之原因及其內容，分析漢代章句學之起源，章句學之增繁與刪減，章句學之評價等問題。這篇論文回顧義疏之起源，並論述六朝儒家講經儀式中「執經」、「執讀」、「摘句」、「錄義」等參與者之職任，進而闡明其與義疏成立間之密切關係。

張寶三在所撰〈論訓詁學研究與儒家注疏之關係〉一文中，又指出中國訓詁學在傳統學問中屬於小學之一部分，小學自漢代以來就以作為經學之附庸而存在，因而訓詁學向來被視為經學的工具之學，兩者之間關係密切。在經學之中，注疏之學與訓詁學之關係尤為密切。這篇論文以當代學者所著訓詁學著作為例，舉出其中實例加以討論。張寶三強調：訓詁學者對注疏須有基本之認識；訓詁學者須熟悉注疏之體例；訓詁學者論述經、注之含義應適度參考注或疏；訓詁學者對注疏之解讀須力求正確。張寶三強調訓詁學研究與注疏間有其密切關係，並呼籲訓詁學者應更重視對注疏之研究。⁵⁰

張寶三在 1992 年提出《五經正義研究》論文，獲臺灣大學中文研究所博士學位。他在本計劃中曾撰文分析儒家經典詮釋傳統中注與疏之關係，他認為：儒家「義疏」之體源於南北朝時期儒者對經書所作之再詮釋，並不僅是「注釋之注釋」，而且「義疏」對於注而言，除申述或補充其義外，對注說之不當或違反經義者，亦加以訂正，並無「疏不破注」之體例。至唐代修撰《五經正義》，為統一經訓，作為科舉考試之依據，刪去舊疏中違注之部分而專崇注說，後人每言「疏不破注」，實為《五經正義》中所呈現之現象。⁵¹張寶三又指

⁴⁹ 張寶三：〈漢唐儒學注疏源流論考〉，本文之部分內容，改題為〈漢代章句之學論考〉，刊於《臺大中文學報》第 14 期（2001 年 5 月），頁 35-76。

⁵⁰ 張寶三：〈論訓詁學研究與儒家注疏之關係〉，《經學研究論叢》，第十輯（臺北：臺灣學生書局，2002 年 3 月），頁 123-134。

⁵¹ 張寶三：〈儒家經典詮釋傳統中注與疏之關係〉，宣讀於政治大學文學院

出：《五經正義》並非全囿於注說，其對於經義及注義仍有所推闡及發展。他的說法當有助於對《正義》解經方式及其特質之瞭解。⁵²

中國儒家經典詮釋的另一項本土資源，就是字義訓詁傳統。張寶三另有專文說明字義訓詁是儒家經典詮釋之基礎，經典語境及經義詮解對字義訓詁均能產生制約作用。但是，另一方面，字義訓詁在經典詮釋中卻也有其局限性。⁵³

(b)《易經》的詮釋：在「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」研究計畫之中，鄭吉雄集中研究東亞思想經典詮釋的重要本土資源之一——《易經》。鄭吉雄開展的主題是以圖書之學亦即「河圖洛書」的思想內涵為中心的《易》學詮釋，自 2002 年開始，逐漸擴及《周易》經傳關係的再檢討。自 2004 年起，又逐漸擴及韓國《易》圖與儒圖之間關係的研究。

在《易》圖研究方面，鄭吉雄以公元第十至十七世紀為研究斷代，探討儒道兩家不同論述的差異如何反映在《易》圖書之學的演變之中，事實上是透過《易》學來重新探討思想史上宋代道學起源的問題。他在 2002 年出版《易圖象與易詮釋》一書，⁵⁴收錄他在本計畫第一、二年所完成的研究成

等單位主辦之「孔學與二十一世紀」國際學術研討會（2001 年 9 月 28-29 日，臺北），會議論文集由政大文學院編印出版（2001 年 10 月）。

⁵² 張寶三：〈唐代儒者解經之一側面——《五經正義》解經方式析論〉，《中國哲學》，第 24 輯（瀋陽：2002 年 4 月），頁 467-533。

⁵³ 張寶三：〈字義訓詁與經典詮釋之關係〉，《清華學報》32 卷 1 期（2002 年 6 月），頁 47-63。

⁵⁴ 鄭吉雄：《易圖象與易詮釋》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002 年）。

果〈從經典詮釋傳統論二十世紀《易》詮釋的分期與類型〉、〈《易圖明辨》與儒道之辨〉、〈論儒道《易》圖的類型與變異〉、〈周敦頤《太極圖》及其相關詮釋問題〉、〈高郵王氏父子對《周易》的詮釋〉等五篇論文，這五篇論文都涉及《易》學詮釋的重要問題。

《易圖象與易詮釋》這部書，在「東亞儒家經典詮釋研究」這個領域中，比較突出的貢獻有二：

第一：一般學者研究中國經典詮釋傳統，均以注疏文字為主，鄭吉雄的研究則以「圖」為主，開啟一種「圖象詮釋學」的可能願景，別有新意。他從正、續《道藏》、《藏外道書》和其他儒家文獻所載錄的數千幅圖表中，過濾了 498 幅圖，歸納出儒、道二家《易》圖之間的差異，以及圖象詮釋在《易》學解釋學上所展現的多樣性。鄭吉雄認為，一般研究《易》學的學者對於《易》圖的價值，褒貶不同，南轅北轍。貶抑《易》圖的學者認為《易》圖迷信附會，而推崇《易》圖的學者則說解紛紛，但亦未中肯綮。本書論證《易》圖之學的學術價值與思想內涵，尤其〈論儒道《易》圖的類型與變異〉一文，將儒籍和正、續《道藏》中數千幅《易》圖全數過濾一遍，擇精汰冗，將《易》圖依儒道兩種思想內涵區分為四種類型，有其貢獻。鄭吉雄研究《易》圖追溯到各種象數理論，深入說《易》圖的內在脈絡。他更透過分析古今流傳各種樣式的《太極圖》加以歸納，分析其形體，說明該圖與周敦頤《通書》的思想上的密切關係。可見本書雖然以圖書之學為主，卻能同時觸及《易》學義理、象數、圖書三

個不同的面向。

第二：鄭吉雄這部書將《易》圖置於中國思想史的脈絡中加以分析，探討「儒道之辨」的議題，並從思想史的角度指出：以圖象詮釋抽象觀念，應該是源於道教方士而非儒門學者。北宋儒者吸收了道家圖象的方法，以建構其形上學理論；元明時期道教學者，又吸收北宋儒者的《易》圖以說明道教修煉之術，儒道思想在《易》圖書之學中的分與合，皎然可見。

近兩年來，鄭吉雄在《易圖象與易詮釋》的基礎上，又進一步將研究領域擴大為「東亞《易》圖象詮釋研究計畫」，又同時注意到另一個近世《易》詮釋的重大問題——經傳關係——的研究上。他先後發表了〈二十世紀初《周易》經傳分離說的形成〉、⁵⁵〈從乾坤之德論「一致而百慮」〉⁵⁶兩篇文章，同時檢討《周易》經傳分離說形成的特殊背景，以及《易經》形上學為陰陽相反相成的辯證關係。他也於 2004 年 4 月在美國耶魯大學舉辦的經典詮釋研討會中發表〈論象數詮《易》的效用與限制〉一文，從理論層次疏理象數的經典根據及其與義理《易》學的關係。「經傳關係」和「象數效用」是近世《易》學研究最重要的問題中尤其重要的兩個，而且涉及中國古代哲學思想史的解釋問題。綜括而言，鄭吉雄《周易》的相關研究，應可對東亞《易》學研究以及經典詮釋研

⁵⁵ 該文已在山東大學易學與中國哲學研究中心主辦「海峽兩岸易學暨中國哲學研討會」中宣讀（青島市：2002 年 8 月）。

⁵⁶ 刊於《清華學報》32 卷 1 期，頁 145-166。

究的推進，作出一定的貢獻。

在臺大所推動的整合型研究計劃之中，清華大學中文系楊儒賓也研究《易經》的詮釋，他指出：儒者對於《易經》的「太極」及「一陰一陽之謂道」這兩句話的解釋，常是決定解釋者學派歸屬的指標。解釋者如果在「一陰一陽」的氣化歷程上，認定有「所以然」的理使之「然」，這種解釋者就會接受「理氣二分」的程朱學派之架構；解釋者如果認為「一陰一陽」本身的氣化歷程就是「道」「氣」之有條理處即是「理」，這就是唯氣論的解釋；如果認為「一陰一陽」本身是體不離用的現象，並具有超越的性格，這就是體用論的論述。日本古學派與氣論思想持論相近，伊藤仁齋（1627-1705）、伊藤東涯（1670-1736）與王廷相（1474-1544）、戴震的解釋殊無差異。⁵⁷

楊儒賓最近撰〈《易經》與理學的成立〉一文，從經典詮釋學的角度，重新探討《易經》與理學的關係。楊儒賓首先指出，宋明理學家所面對的易學乃是以元氣論為大宗，以「貴無」的本體論為輔的經學傳統。理學最大的特色在於以天理觀取代漢唐儒學的元氣論與佛教「緣起性空」的世界觀，理學的主要流派包括（1）程朱、（2）陸王以及（3）以周敦頤、張載為代表的北宋理學家都從《易經》汲取智慧，並且反過來改造了《易經》的性格。周敦頤（1017-1073）與張載的思想及易學詮釋，皆是本體宇宙論的進路；程朱代之以理氣對分的天理觀；陸王則以本心詮釋太極，《易經》一書因此就成

⁵⁷ 楊儒賓：〈《易經》與理學的成立〉（待刊）。

了本心的外顯。在這三支主流的思潮之外，中國的氣學與日本的古學的某些思想家，如（4）王廷相與伊藤仁齋又借助元氣論的論點，嚴厲批判程朱理學。楊儒賓認為造成千年來儒者對《易經》解釋出入甚大的原因，乃是因為《易經》隱含的有機體的全體論之思想，到底是否具有「本體」的意涵，不同的儒者因關懷各異，彼此的理解遂大不相同。楊儒賓這篇論文從《易經》詮釋學的角度，重新檢證千年來理學分派的理論依據，頗有創新見解。⁵⁸

（c）東亞儒家經典詮釋的第三項本土資源，潛藏於先秦儒家的諸多思想概念或解經行動之中。黃俊傑撰文檢討孟子對待經典的態度及其所提出的解經方法。⁵⁹他指出：孟子常常在「確認性的」或「指示性的」的論述脈絡中使用經典。黃俊傑以孟子最為嫻熟並常引用的《詩經》為例進行分析，發現孟子以相當「自由的」的態度對待經典。孟子在對話情境中使用經典而不受經典之束縛，孟子出入古今，引用經典使古為今用，自由鋪陳，自成理路，滔滔雄辯，驅使經典為他的論述而服務。但是，孟子過度地「以意逆志」，卻也常常造成對經典文本的誤讀。孟子實在並未能信守他自己所提出的兩種解經方法。黃俊傑認為，孟子對待經典的態度，在先秦儒家中應有相當的代表性。從孟子之使用《詩經》，可以發

⁵⁸ 同註 56。

⁵⁹ 黃俊傑：〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉，《臺大歷史學報》第 28 期，頁 193-206；Chun-chieh Huang, "Mencius' Hermeneutics of Classics," *Tao: A Journal of Comparative Philosophy*, vol. 1, no. 1 (December, 2001), pp.15-30。

現儒家雖然好古敏求，尊崇往古，企慕聖賢，但是他們靈活引用經典而不被經典所禁錮，他們寓創新於因襲之中。從經典詮釋學方法論角度來看，儒家用經而非解經，有所得亦有所失。但是從思想史立場觀之，儒學之所以日新又新，與儒家這種「溫故而知新」的用經方法亦有深刻之關係。

陳昭瑛對孟子與荀子思想中所潛藏的經典詮釋問題，頗有深入探討。陳昭瑛發表〈孟子「知人論世」說與經典詮釋問題〉一文，⁶⁰她指出：孟子的「知人論世」說在歷代注疏中出現不同的註解方向，從漢、宋到明、清，《孟子》解釋者多側重其中的倫理學內涵，晚近學者則偏愛「知人論世」說的文學批評內涵及美學意識。不論解釋者側重點有何不同，大多能掌握孟子「知人論世」中的「歷史性」與「脈絡性」的意味。陳昭瑛認為：對古人的理解是建立在與古人之間種種朋友般的關係，並且這種朋友關係不是一種外部的倫理關係，而是內心生活的交流，即所謂「知心」之說。從《論語》到《孟子》，朋友之義皆在於「信」，「知人論世」章論交友，在「信」之外，賦予朋友一種「相知」之義。

關於先秦儒家的經典詮釋理論，陳昭瑛也扣緊荀子（約298-238 B.C.）思想中「道」與「儒」這兩個概念，分析荀學對經典詮釋問題的啟示。陳昭瑛首先指出當代學者絕大多數的荀子研究中不涉及荀子通變觀，而絕大多數關於「通變」觀的研究也不提荀子。陳昭瑛認為，荀子的通變觀不僅影響

⁶⁰ 陳昭瑛：〈孟子「知人論世」說與經典詮釋問題〉，《儒家美學與經典詮釋》（臺北：臺大出版中心，2005年）。

史學領域中由司馬遷「通古今之變」所彰顯的通變觀，也影響文學批評、文學理論中由劉勰《文心雕龍·通變》所總結的通變觀，甚至影響及於經學史中的「通儒」概念的出現。⁶¹陳昭瑛這篇論文的突出之處，在於將荀子的「通」與「變」的概念，放在經典詮釋的理論脈絡中加以分析。過去也有歷史學家討論「通」與「變」的概念，均在歷史思想脈絡中考察，⁶²陳昭瑛的論文提醒我們：「通」與「變」這兩個概念作為儒家經典詮釋理論基礎的可能性。

陳昭瑛又撰文整體討論先秦儒家對古代典籍之功能與性質的看法，以及涉及「經典性」的問題，對讀經者與經典之關係的思考涉及「詮釋者」與「被詮釋者」（包括文本、作者）的互動問題。陳昭瑛歸納先秦儒家對這個問題的幾項論點：（一）從「作」來界定《六經》，建立儒家的「經典性」；從「述」的角度來看，經典「被詮釋性」為之彰顯。從人文化成的角度來看，儒家「經典性」在於「教育性」。（二）先秦儒家認為，「經」與「權」的關係相當於「經典」與「詮釋」的關係，「權」是孔門方法論之最高概念，除了孟子對具體倫理情境的「權」的界定之外，荀子對於通變與經權等概念，有著更周密嚴謹的系統化理論建構。（三）先秦儒家主張對古

⁶¹ 陳昭瑛：〈「通」與「儒」：荀子的通變觀與經典詮釋問題〉，收入李明輝編：《儒家經典詮釋方法》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2003年），頁183-206。

⁶² Hok-lam Chan, "Comprehensiveness (T'ung) and Change (Pien) in Ma Tuan-lin's Historical Thought," in Hok-lam Chan and Wm. Theodore de Bary, eds., *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion under the Mongols* (New York: Columbia University Press, 1982), pp. 27-88.

代典籍及其作者或其中人物投入情感並設身處地，強調主觀參與與情感投入，才能充分的理解和學習；理解並不是讀經的終極目的，而只是讀經者優入聖域的過程。雖然在心與物冥、主與客合的一瞬，理解是具有存有學意義的，也具有美學的意義（如「知音」的概念），但理解仍然不是儒學教義下的終極存有，優入聖域才是儒家的終極目標。⁶³

（d）朱子：東亞儒家經典詮釋的第四項本土資源是朱子的經典詮釋理論。臺大所推動的《東亞近世儒學中的經典詮釋傳統》研究計劃中，吳展良執行分項計劃《理學的世界觀與認知方式之基本特質：以朱子的經典詮釋為中心》，撰寫〈朱子理氣論新詮：以朱子對北宋經典之詮釋為中心〉⁶⁴論文，認為朱子世界觀之主體在於其理氣論。朱子在建構其理氣論時，以北宋理學之相關經典著作為基礎。吳展良認為當代學者討論朱子理氣論時，常直接由理氣之分合先後立論，對於朱子具體的宇宙觀及世界觀之研究，則頗為不足，因此不能深察朱子所謂之理、氣以及理氣關係之意義。吳展良認為現代學者深受西方哲學尤其是形上學之影響，所以對朱子思想之認識不免有所曲解，所以，他這篇論文分析朱子天地宇宙觀之具體內容，析論朱子的理氣論，發現朱子「理氣不離不雜」之說，實為其理氣論之總關鍵，而此說內涵之豐富，亦必需透過其理氣論之全體才能加以認識。

⁶³ 陳昭瑛：〈先秦儒家與經典詮釋問題〉。

⁶⁴ 吳展良：〈朱子理氣論新詮：以朱子對北宋經典之詮釋為中心〉，宣讀於「中國的經典詮釋傳統第十次學術研討會」（臺北：臺灣大學，2002年12月）。

吳展良又撰寫〈合符於聖人之心：朱子以生命解經的中心目標〉⁶⁵一文，指出朱子以全生命投入的方式來解讀經典，優入聖域，使自己的心與聖人的心達到完全一致的境界。朱子這種境界不能只是主觀的自認為得道，而必須透過讀經來檢驗自己修養進境，使聖人的一言一行，如從自己的心中流出，符節相應，絲絲入扣。朱子早年出入佛老十數年，而後透過細讀儒家經書，才得以改正偏失，回到儒學傳統。吳展良認為，朱子中年潛心探究中和問題，最後反覆研讀宋人的新經典《二程遺書》，才使他認識到究竟的道理，而達到成學的境地。這兩次刻骨銘心的經驗，使他終身強調讀經，而反對陸象山乃至程門後學中偏重修心而不重讀書的學術路徑。

吳展良在所撰〈朱子之鬼神論述義〉⁶⁶文中，又提出當代學者以往受西方現代思想影響，多重視朱子的形上學與宇宙論，卻往往忽視朱子的鬼神論，因而難以認識朱子世界觀的一個基本組成。吳展良指出：朱子的鬼神論為其氣化宇宙觀的重要部份。朱子視宇宙為一氣之化，又見到氣化之中自有神妙的性能，乃以鬼神形容此造化的奇妙。朱子所謂的鬼神，就陰陽二氣的功能立論。朱子認為陽動陰靜、風雨雷電、花開花落，是常見的鬼神。神祇鬼怪、仙異祖靈，則為難見之鬼神。然而兩者均為天地之奇妙，同為一個道理。現代學者多認為朱子的學說重理道而僵固，吳展良認為若以朱子的

⁶⁵ 吳展良：〈合符於聖人之心：朱子以生命解經的中心目標〉，《新宋學》（2003年）。

⁶⁶ 吳展良：〈朱子之鬼神論述義〉，宣讀於「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統第七次學術研討會」（廣州：中山大學，2001年6月23日）。

鬼神論觀之，朱子眼中的世界，實為一生機活潑、神妙不測、處處感通、萬物有靈的宇宙。吳展良認為，朱子這種說法植根於儒學經典，而出之以氣化之宇宙觀。朱子的說法既與世界各大宗教的鬼神觀不合，亦與現代唯物論相異。世界各大宗教的鬼神觀，皆主張形神分離的二元論，至於唯物論則根本否認鬼神。吳展良認為中國自古的世界觀是一元論的世界觀，經典所載暨民間遭遇傳說，有關鬼神之事又極多。朱子既尊重傳統，又企圖解釋各種聞見記載，乃融合造化的神妙、世間神異現象、人心之感應、天地陰陽的氣化，而完成氣化一元的鬼神論。由此更可證明朱子所說的「氣」，絕非唯物觀點物質性的「氣」，而是精神（spirit）與物質（matter）合一之「氣」。

朱子詮釋儒家經典有一套理論基礎。吳展良發表〈聖人之書與天理的普遍性：論朱子的經典詮釋之前提假設〉⁶⁷一文，指出朱子對經典的解釋，建立在經典是「聖人之書」這一基本前提之上。吳展良強調，朱子這個前提在解經時，如空氣與水一般重要，而其內涵亦十分深邃。朱子的經典詮釋，是以認識天理與追求聖人的本意為目標，而其基礎在於相信聖人清明純粹、無私無我，因而能最正確地認識天地自然與人倫界的道理。經典的價值則在於經典是聖人之書，因而體現了天理。天理一方面代表自然界客觀的法則，另一方面則根植於人心人性，所以有其千古不易的普遍性。後人讀經典

⁶⁷ 吳展良：〈聖人之書與天理的普遍性：論朱子的經典詮釋之前提假設〉，《臺大歷史學報》第33期（2004年6月）。

的意義，在於透過經典去認識這普遍恆在的天理，即所謂「讀書明理」。

吳展良最近撰寫〈朱子世界觀的基本特質〉⁶⁸一文，歸納朱子的世界觀有四大基本特性：此世一元（*this-worldly and monistic*）、「循環演化」（*cyclic evolution*）、「生命化」、及「天理化」。四大基本特性，密切相關，一體渾成。每一基本特性之下，又可推演或含納諸多次級的特性。此世一元觀是朱子世界觀的基本出發點，此觀點與朱子的整體（*holistic*）、萬物一體、一氣化生萬物、自然化（*naturalistic*）的鬼神、聖俗不二、自然人文不二、主客相融（*intra-subjectivity*）、心物合一（*unity of mind and matter*）、陰陽暨五行一體等觀點實為同一觀念叢。由此世一元觀而有陰陽一體觀，由陰陽一體觀而有「循環演化」觀，這個循環演化觀與其變化（*becoming*）、歷程哲學（*process philosophy*）、易道、中道（*equilibrated and universal tenets*）、陰陽、五行、造化自然等觀點為同一個觀念叢。這個一體的世界處處見生命，由此而形成「生命化」的世界觀。這個「生命化」的世界觀與其有機的生命哲學、萬物同體、天人感應、天人合一、天地有心等觀點為同一觀念叢。這個一體之世界又處處見其理路與秩序，因而有「天理化」的世界觀。這個「天理化」的世界觀及其除魅（*disenchantment*），依自然之理、隨時變化、返於本源之理、理一分殊、理氣不離不雜、天即理也、性即理也、無極而太極、至道無言、本源與現象之理合一、體用不二、理先氣後

⁶⁸ 吳展良：〈朱子世界觀的基本特質〉（待刊）。

等觀點形成同一個觀念叢。合而言之，朱子心目中的世界是一個有生命的整體，依循著自然的道理而不斷地循環演化。

從以上幾篇論文的内容與風格看來，吳展良顯然深受錢穆（賓四，1895-1990）先生所撰《朱子新學案》之啟發。吳展良以近古之文體寫作探討朱子經典詮釋之論文，朱子曾說：「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」，⁶⁹吳展良之論文有心於實踐朱子上述理想。

近年來，研究中國經典詮釋理論的論著中，朱子仍是重要的焦點。周啟榮的論文，以《大學》這部經典為例，分析宋儒運用語言及文本的方法，將〈大學〉從《禮記》中獨立出來，成為儒學經典，也探討明儒對《大學》之貶抑。周啟榮從《大學》這部文字遊走於古典儒家、宋明儒及佛教之間，而指出文本實具有許多詮釋的可能性。周啟榮在這篇論文中提出，朱子將《大學》分為「理」與「傳」，實居於最關鍵之地位。⁷⁰

朱子在近一千年來東亞經典詮釋史上之所以特居首出之

⁶⁹ 朱熹：〈答石子重〉，《晦庵先生朱文公集》（和刻近世漢籍叢刊本），第4冊，卷42，總頁2836。

⁷⁰ Kai-wing Chow, "Between Sanctioned Change and Fabrication: Confucian Canon (Ta-hsüeh) and Hermeneutical Systems Since the Sung," in Ching-i Tu ed., *Classics and Interpretations: the Hermeneutic Traditions in Chinese Culture* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2000), pp. 45-67, esp. p. 49. 此文大部分內容與作者另一篇論文論點近似，參考：Kai-wing Chow, "Between Canonicity and Heterodoxy: Hermeneutical Moments of the Great Learning (Ta-hsueh)," in 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, 1999), pp. 147-163.

地位，在於朱子學門庭寬闊，諸多命題在經典詮釋工作中可以被運用來區分「正統」與「異端」。John B. Henderson最近撰文指出，宋明清的理學家在經典詮釋中有三個所謂「試金石問題」，第一是人性論：不論程朱學派或陸王學派，都以人性論分辨儒學與禪宗。在儒學內部，程朱也從人性論批判荀子，朱子也從人性論立場抨擊陸九淵。第二是「理一分殊」這個程朱理學之概念，程朱將「理一分殊」上溯至孔孟，並以「理一分殊」分辨儒佛之異同。三是「危微精一」的十六字真傳：程朱以十六字真傳抨擊佛教。以上這三項「試金石」均與朱子學派有密切關係。⁷¹

許多當代學者都注意朱子的〈讀書法〉對經典詮釋工作的啟示。Matthew Arnold Levey的論文提出，朱子讀書法所強調的是讀者之最終目的在於超越文本的字面意義，而與「道」合而為一。⁷² Jonathan R. Herman將朱子與Schleiermacher與Wilhelm Dilthey的詮釋理論略加比較，指出二者可以互補。他指出，朱子〈讀書法〉主張讀書的目的既要將所讀到的個別之「理」，與性分中所具有的普遍之「理」相印證，也要與宇宙萬化中所見的「理」印證，讀者又要尋求作者的原意。換句話說，讀書是「重構」作者創作時的思想、感受、經驗。

⁷¹ John B. Henderson, "Touchstones of Neo-Confucian Orthodoxy," in Ching-i Tu ed., *Classics and Interpretations: the Hermeneutic Traditions in Chinese Culture*, pp. 71-84.

⁷² Matthew Arnold Levey, "Chu Hsi Reading the Classics: Reading to Taste the Tao—'This Is a Pipe,' After All," in Ching-i Tu ed., *Classics and Interpretations: the Hermeneutic Traditions in Chinese Culture*, pp. 245-271.

⁷³朱子上述的讀書法，與他對《大學》這部經典的解讀有深刻關係。最近John Berthrong⁷⁴與成中英⁷⁵都有論文討論朱子對《大學》的重編與解釋。

朱子〈仁說〉一文在朱子思想中特居重要之地位，劉述先考訂〈仁說〉應完成於癸巳年，正值朱子四十四歲之時。⁷⁶李明輝最近撰文研究朱子的〈仁說〉及其與湖湘學派的辯論。李明輝指出：朱子提出其「中和新說」之後，其理、氣二分/心、性、情三分的義理架構大體確立。接著，他與張栻就「仁」的問題往復辯論，而撰成〈仁說〉。大約同時，張栻亦有〈仁說〉之作。由於兩篇〈仁說〉的文字有類似之處，故引起混淆與懷疑。李明輝藉由比較朱子與張栻的〈仁說〉，突顯朱子與湖湘學者所代表的不同義理方向，他指出：大體而言，朱子繼承程頤的義理方向，湖湘學者則繼承程顥、謝良佐、楊時的義理方向。就「天地之心」、「以愛言仁」、「萬物與我為一」、「以覺訓仁」四點而言，張栻在前三點確能堅守程顥、謝良佐、楊時所代表的義理方向，唯有在「以覺訓仁」這一點上，張栻不免隨朱子腳跟轉，而有所鬆動。此一鬆動便意

⁷³ Jonathan R. Herman, "To Know the Sages Better than They Knew Themselves: Chu Hsi's Romantic Hermeneutics'," in *Classics and Interpretations: the Hermeneutic Traditions in Chinese Culture*, pp. 215-225.

⁷⁴ John Berthrong, "Expanding the Tao: Chu Hsi's Commentary on the Ta-hsüeh," in *Classics and Interpretations: the Hermeneutic Traditions in Chinese Culture*, pp. 3-21.

⁷⁵ Chung-ying Cheng, "The Daxue at Issue: An Exercised of Onto-Hermeneutics (On Interpretation of Interpretations)," in *Classics and Interpretations: the Hermeneutic Traditions in Chinese Culture*, pp. 23-44.

⁷⁶ 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1982年），頁139。

謂張枋未能完全貫徹其立場，並進一步拓展理論的深度。⁷⁷

以上介紹近世東亞儒家經典傳統中重要的本土資源——朱子的經典詮釋論——近年來的研究狀況。接著，我們轉而回顧近年來學界關於中國儒家經典在域外的詮釋發展之研究成果。

(2) 東亞儒家經典的域外詮釋：臺灣大學所推動的研究計劃，以東亞地域為研究範圍，特別注意探討儒家經典在域外地區所獲得的新詮釋，發表研究論文甚多，尤集中在以下三個地區：

(a) 臺灣：陳昭瑛研究臺灣儒學歷有數年，發表有關臺灣文學與儒學之專書四冊，⁷⁸近年集中研究《臺灣通史》一書。陳昭瑛最近研究連橫（1878-1936）的《臺灣通史》與清代公羊思想之關係，⁷⁹她指出：連橫的《臺灣通史》完成於日據時代的臺灣，寫作年代是民國前4年至民國7年（1908年至1918年）。《臺灣通史》撰寫於中國割讓於異族之地臺灣，日本佔據臺灣作為其海外殖民地，因此，《臺灣通史》的寫作雖本於傳統中國的春秋史學，但是，在日據時代臺灣的歷史脈絡之中，卻具有反殖民主義與反帝國主義的現代意義。陳昭瑛這篇論文探索連橫的先驅人物，從而將連橫置於

⁷⁷ 李明輝：〈朱子的〈仁說〉及其與湖湘學派的辯論〉，《中國詮釋學》第1期（濟南：山東人民出版社，2003年10月），頁63-87。

⁷⁸ 陳昭瑛：《臺灣詩選注》（臺北：正中書局，1996年）；《臺灣文學與本土化運動》（臺北：正中書局，1988年）；《臺灣與傳統文化》（臺北：臺灣書局，1999年）；《臺灣儒學：起源、發展與轉化》（臺北：正中書局，2000年）（待刊）。

⁷⁹ 陳昭瑛：〈連橫的《臺灣通史》與清代公羊思想〉。

清代思想史的脈絡中，給予較清晰的定位。過去有關連橫及其《臺灣通史》的研究多以其為臺灣人之身份，並從臺灣史的角度立論，若涉及連橫與當代中國的關係，論述多侷限於連橫與祖國革命的關係。陳昭瑛這篇論文分析連橫史學中的「種性」思想和「國可滅，而史不可滅」的思想，與清中期至晚清的中國思想之間之關係。陳昭瑛指出，清末以來公羊家常以公羊思想議論時政者，如龔自珍；也有以公羊思想撰寫通史者，如連雅堂。龔自珍對連橫的影響更是具有決定性。連橫再三致意的「史不可滅」的思想便是直接出自龔自珍最重要的史論《古史鉤沉論》。

陳昭瑛進一步指出連橫史學之另一重要支柱在於「種性」思想，在《臺灣通史·自序》中，連橫自述其作史目的在於「發揚種性」。晚清人物中就對「種性」、「排滿」、「光復」等系列思想的主張，與連橫最接近的當屬章太炎。兩人之民族思想都兼具傳統性格與現代內涵。章太炎有明顯的排滿立場，連橫則暗藏反日的動機，兩人皆歸結於以「語言」、「歷史」、「風俗」來界定「民族」。陳昭瑛又分析連橫《臺灣通史》中的「民族」概念，⁸⁰指出在《臺灣通史》的歷史脈絡中，對照於諸多「異種」的「我族」是漢族，漢族即《臺灣通史》之歷史敘述的主體，其中有舊學的傳承，春秋史學中的「華夷之辨」是連橫的理論基礎。連橫「民族」概念中的新義，主要表現在對於「自在自為」之「民族性」的理論建構。連

⁸⁰ 陳昭瑛：〈連橫《臺灣通史》中的「民族」概念：舊學與新義〉，《臺灣與傳統文化》（增訂再版）（臺北：臺大出版中心，2005年）。

橫不是從人種與血緣來論「民族性」，而是從人民的日常生活、風俗、地理、工藝、文學、語言等方面來論述，並將民族性提鍊到「民族之魂」、「國魂」的層次。

(b) 日本：在德川時代日本思想史上，中國儒家經典獲得嶄新的詮釋，這是近年來漢語學術界的一項研究重點。黃俊傑在 2000 年撰寫〈東亞儒學史研究的新視野：儒家詮釋傳統研究〉一文，揭示東亞儒學史研究的一個新的可能性。這篇論文提出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。黃俊傑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」，他並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。⁸¹

十七世紀日本古學派大師伊藤仁齋（維楨，1627-1705）將《論語》推崇為「最上至極宇宙第一書」，⁸²仁齋對《論語》的解釋深具意義。黃俊傑撰文分析伊藤仁齋對《論語》這部經典的詮釋，他認為：仁齋的論語學代表東亞儒學經典詮釋

⁸¹ 黃俊傑：〈東亞儒學史的新視野：儒家詮釋傳統研究芻議〉，《東亞儒學史的新視野》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2003 增訂新版），頁 1-38；本文有英譯本：Chun-chieh Huang, tr. by Scott Cook, "A New Perspective in the History of East Asian Confucianism: Some Reflections on Confucian Hermeneutics," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. II, No. 2 (June, 2003), pp. 235-260。

⁸² 伊藤仁齋：《論語古義》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，第 3 卷，論語部一（東京：鳳出版，1973 年），頁 4。

學的一種類型——作為護教學的經典詮釋學。這種類型的東亞詮釋學，以經典註疏或解釋作為手段，企圖達到激濁揚清，重構經典原義，並批駁異端的目的。仁齋這種深具護教學特質的經典詮釋學，在方法學上企圖透過訓詁學手段，以解決經典詮釋學的問題。伊藤仁齋的訓詁學方法的具體操作，就是回到孔門師生對話的原始語境，釐清《論語》字詞之「古義」，批判宋儒（特別是朱子）的詮釋脫離了古代儒學的脈絡，指出朱子的詮釋是一種「語境的錯置」。

伊藤仁齋透過經典原始語境的返原，釐清《論語》中關鍵字詞如「道」或「仁」的古義，將《論語》與諸經融為一爐而冶之，批判朱子的詮釋系統，並建構「古學」派的經典詮釋典範。伊藤仁齋很細膩但精巧地將孔子所說「吾道一以貫之」的「貫」字從朱子所解釋的「通」，回歸到以「忠恕」之道「統」「五行百常」等人倫日用之德行。仁齋具有遨翔天際的蒼鷹一般的眼力，從孔學的重要關鍵如「一貫之道」的詮釋入手，切中肯綮。就對《論語》的詮釋而言，仁齋對朱子的批判，確實一語中的，切中要害。相對於十八、十九世紀清儒對《論語》「吾道一以貫之」這一章的爭辯，伊藤仁齋目光如炬，早於清儒百年就從「一以貫之」一語入手，顛覆朱子的《論語》解釋系統。伊藤仁齋的論語學企圖達到的「言後之意」，在於闢佛老、批宋儒，重建孔學中的「道」之「古義」。就這一點而言，伊藤仁齋的論語詮釋學實具有濃厚的護教學的性質。伊藤仁齋這種作為護教學的經典詮釋學，與十八世紀中國的戴震（東原，1724-1777）的經典詮釋學頗可比

而觀之。⁸³

黃俊傑接著撰文以十八世紀大阪懷德堂儒者中井履軒（1732-1817）為中心，探討中井履軒對朱子的批判。這篇論文指出：中井履軒的朱子學批判扣緊「心與理之關係」此一朱子學中心課題，他循朱子建構形上學世界之舊軌，通過重新註解《四書》而對朱子學造成致命的重擊。中井履軒在歷史脈絡中解讀古典，對古典採取「概要式」閱讀，而不是朱子及宋儒的「對話式」閱讀，從而將朱子思維世界中的「認知心」轉為「道德心」，主張「理」的內在性，放棄朱子向外覓「理」之「格物致知」的支離事業。由於對「心與理之關係」這個問題的大翻轉，中井履軒很具說服力地顛覆了朱子學。

黃俊傑在本文中指出：十八世紀的東亞思想世界中，朱子學受到強烈的批評。從十一世紀的二程兄弟到十二世紀的朱子苦心孤詣所建構以「理」作為基礎的形上學世界，遭到來自清代（1644-1911）中國、德川時代（1600-1867）日本以及朝鮮朝（1392-1910）朝鮮等東亞儒者無情的攻擊與批判，其中較為雄渾有力的當推德川初期十七世紀古學派大師伊藤仁齋（維楨，1627-1705）、十八世紀中國的戴震（東原，1724-1777），以及十八世紀下半葉的中井履軒。中井履軒反朱這個個案，顯示不論是從反朱的途徑（重新註解《四書》）或反朱所扣緊之中心問題（「心與理之關係」），皆在朱子學影

⁸³ 黃俊傑：〈伊藤仁齋對《論語》的解釋：東亞儒家詮釋學的一種類型〉，國立中山大學《中山人文學報》第15期（2002年10月），頁21-44。

響之下。由此可以反映朱子學在東亞近世儒學史上無可取代的地位。⁸⁴

在東亞思想史上，中日之間交流密切，日本儒者詮釋中國儒家經典時，也呈現許多問題。黃俊傑撰文以若干德川時代日本儒者為例，分析在中日文化思想交流過程中，在中華文化的接受者——日本儒者之「文化認同」內涵中，所引起的變化。日本儒者雖然心儀儒學，醉心於孔孟思想原鄉，慨然以道自任，但是，他們畢竟生於日本的文化風土之中，他們一方面既被日本文化所塑造，另一方面也創造日本文化，他們對日本文化的認同無疑地居於最根本、最核心的地位，所以十七世紀的山鹿素行會宣稱：「本朝之為中國，天地自然之勢也」，十八世紀的五井蘭州會斥責「日本近世文人，乃稱為中國中華，是甘以夷狄自處也」，凡此種種之言論皆可反映：在日本儒者「文化認同」世界裡，日本文化實居首出之地位。

但是，對德川時代日本儒者而言，孔孟思想及其價值，是來自異國的精神的召喚，他們雖不能至，但心嚮往之。中華文化是日本儒者「文化認同」的第二個對象。因此，中日文化在德川儒者身上產生拉距張力實屬事所必至，理所當然。黃俊傑指出：德川儒者較常運用的紓解中日文化認同張力的策略有二：第一是將朱子學中「理」視為普遍性的原理，用以論證中日文化及其價值有其普同性，從而消弭兩者之衝

⁸⁴ 黃俊傑：〈中井履軒對朱子學的批判：從《四書》的再詮釋出發〉，收入《東亞儒學史的新視野》，頁 171-208。

突。第二，許多德川儒者也非常強調：儒學如果想要在日本落地生根，必須完全日本化，才能適應日本的思想風土。⁸⁵

中日儒學交流史所見另一個問題是中華文化價值與日本地域特性之張力的問題。黃俊傑撰文以德川時代日本儒者對《論語》與《孟子》的反應與解釋為例，說明在中日思想交流史中，孔子與孟子思想中具有強烈的中華文化色彩的價值理念，經過日本儒者的重新詮釋，以適應日本特殊的文化思想風土與社會政治環境。《論語》中「道」，德川儒者理解為「先王之道」，這種新解釋減低了在「王」與「道」不合一的狀況下，儒者所面對的抉擇的困境。

孔孟政治思想對德川日本政治體制，有某種潛在的威脅，所以，德川儒者以「先王之道」解孔子的「道」，可說拆除了孔子政治思想中可能引爆的雷管，使《論語》更能融入德川政治與社會之中。此外，《論語》中所見的「夷夏」之防這項價值理念，也歷經日本儒者賦予新詮釋，他們以「文化認同」解構「夷夏」之防中的「政治認同」，從而使日本讀者誦讀《論語》而心無罣礙。相對於孔子而言，孟子的政治理想主義與日本天皇體制牴觸甚大，許多日本儒者對孟子批判撻伐不遺餘力，指孟子為「亂聖人之道」者有之，斥孟子為「仁義之賊……聖人之大罪人」者亦有之，甚至亦有二十世紀漢學家對「中國國體易姓革命之不幸」不勝其哀惋之情！孟子其人及其思想與日本萬世一系的天皇體制之間實存有高

⁸⁵ 黃俊傑：〈從中日思想交流經驗論日本儒者「文化認同」的雙重性及其融合策略〉（待刊）。

度緊張性。這是在中日交流史上，《論語》遠較《孟子》更能為日本儒者接受的主要原因。⁸⁶

由於中日之間社會政治結構以及思想風土的差異，所以，中國儒家經典中的若干關鍵性的概念或命題，在德川時代日本，獲得不同的新詮。黃俊傑以《論語》的重要篇章為例分析日本儒者的《論語》新詮及其思想史的涵義。黃俊傑撰文分析朱子（1130-1200）對孔子（551-479B.C.）「吾道一以貫之」解釋之典範，及其所引起的後儒之批判，指出朱子詮釋典範融舊鑄新之內涵，並簡別朱子立論之方法論基礎在於其傾向個體論之「理氣相即」之立場。黃俊傑在本文中分疏朱子詮釋典範所激起的兩種主要的批判。第一種是的王陽明（1472-1529）為代表的「整體論的批判」，第二種是清儒所發動的「內在論的批判」。各種詮釋典範之間的張力，正是儒家思想史發展之驅動力。

在《論語》中的「吾道一以貫之」一語的詮釋史上，南宋大儒朱子實居分水嶺之地位。朱子以「通」釋「貫」，並主張必先掌握事物的「分殊之理」才能「一以貫之」，掌握「一本之理」。朱子的詮釋，對朱子以前為融舊鑄新，對朱子以後儒者則為開宗立範，在《論語》詮釋史實居樞紐之地位。十三世紀以後，追求景從朱子對孔子之「道」的詮釋典範者固然甚多，但批判攻擊者亦不在少，約可分為兩大陣營：一是來自王陽明及王門諸子的「整體論的批判」，主張必先立乎其

⁸⁶ 黃俊傑：〈從中日思想交流經驗論中華文化價值與日本地域特性之激盪與融合：以《論語》《孟子》為中心〉（待刊）。

大，才能識其小；亦即主張「一本」優先於「萬殊」，並較「萬殊」重要。二是來自清儒的「內在論」的批判，主張抽象性內在於具體性之中，並受具體性所決定；亦即主張「一貫之道」只能內在於並見之於「忠」「恕」等具體行為之中。⁸⁷

但是，孔子所說「吾道一以貫之」這句話，卻在日本與朝鮮引發不同的解讀，其間之異同在東亞比較思想史上深具意義。黃俊傑再撰文以德川時代三百年間日本儒者對孔子所說「吾道一以貫之」一語的解釋為中心，先分析各家詮釋言論之內容，再從東亞比較思想史角度，探討日本儒者對「吾道一以貫之」的解釋之特點，以釐定日本儒學思想之特質。

日本儒者將孔子「一以貫之」的「道」解釋為「先王之道」，是具體的制度施設與人為造作，而不是抽象的形上之「理」。日本儒者以「統」釋「貫」，而不是如朱子以「通」釋「貫」。日本儒者也以「仁」釋「一」，他們著重人與人之間的互動，反對形上之「理」對人間萬事萬物的宰制。德川時代日本儒者對孔子「吾道一以貫之」一語的解釋，部份地體顯日本儒者採取「即存在論本質」的解經方法。這種解經方法主張將經典文本的概念或命題，置於具體實踐的情境之中，才能掌握其真正的涵義。這種解經方法在日本德川思想史上反朱子學的儒者中，表現得最為明顯。本文探討德川時代日本儒者對孔子「吾道一以貫之」一語的解釋，發現日本儒者傾向於從先王所造作的典章制度與政法禮儀的社會政治

⁸⁷ 黃俊傑：〈朱子對孔子「吾道一以貫之」的詮釋及其所引起的批判〉（待刊）。

脈絡中，掌握孔子的「道」之具體涵義。在日本儒者的解釋中，人的主體性或主體道德，只有在群體性之中才能充分發展，也才取得了意義。⁸⁸

孔子自述其心路歷程，有「五十而知天命」一語，在東亞各地亦激起儒者不同之詮釋。黃俊傑又撰文以孔子所說「五十而知天命」這句話為中心，檢討二千年來中日韓儒者對這句話的解釋，區分為「決定論」與「自由意志論」兩大解釋傳統，到了當代中日學者手中，這兩種解釋進路融而為一，認為孔子這句話可以理解為孔子在「必然」的侷限之中，看到了人的「自由」。

這篇論文分析兩千年來東亞儒者解釋「五十而知天命」時所採取的兩種解經方法：第一種是「脈絡化」解經方法，第二種是「即存在以論本質」的解經方法，各有其解釋策略上之優勢，但是，第一種方法潛藏者「解釋的無政府主義」的危機，第二種方法則常出現「人之存在的超越性之失落」之問題。東亞儒學史上常見的這兩種解經方法來看，所謂「脈絡化」方法將文本置於解經者所身處的時空脈絡，或解經者的思想脈絡中加以解讀。這是一種「具體性」的思維習慣。其次，所謂「即存在以論本質」的解經方法強調在經典文本中的思想之實存的性格，更是一種典型的具體性思考方式。所以，具體性思維傾向在東亞儒家經典詮釋傳統中，實居於

⁸⁸ 黃俊傑：〈德川時代日本儒者對孔子「吾道一以貫之」的解釋：東亞比較思想史的視野〉（待刊）。

舉足輕重的地位。⁸⁹

在德川日本思想史上，古學派是一股重要主流思潮。楊儒賓近年來有心於將德川日本「古學派」置於東亞「近世儒學」脈絡中加以思考。楊儒賓認為近世儒學與理學的概念高度重疊，理學由中國而韓國而日本，其間之差異面與連續面皆相當顯著。楊儒賓認為日本古學派思想主要是對程朱學派的反動，其經史詮釋之進路與整體哲學立場之預設，均有強烈的反朱學色彩，古學派與理學一般注重經驗、歷史、物質的思潮有類似的問題意識與解決的答案。這般思潮將其形上預設建立在「氣」的基礎上，楊儒賓稱之為「元氣論」，或簡稱為「氣論」。

楊儒賓從 2000 年以降撰寫一系列論文，均沿著「古學—氣學」的思想脈絡進行研究。楊儒賓撰〈論孟或六經〉一文，認為「古學—氣學」這股思潮雖同樣抨擊程朱的超越的性理觀，他們同樣要求回歸到儒家的原始經典，但因為關懷不同，所以訴求的依據也不一樣。日本的伊藤仁齋與中國的戴震這類的思想家，要求回歸到《論》《孟》，他們重視的是所謂「間主體性」的道德，這種道德是「倫理」一辭最確切的定義。中國的顏元與日本的荻生徂徠則主張回歸六經，他們重視的是以社會價值為導向的道德，這可以稱為制度論或禮之道德。這兩種選擇分別代表不同的世界觀。⁹⁰

⁸⁹ 黃俊傑：〈東亞儒者對孔子「五十而知天命」的詮釋及其方法論問題〉（待刊）。

⁹⁰ 楊儒賓：〈論孟或六經〉（待刊）。

楊儒賓又撰〈葉適與荻生徂徠〉一文，他認為葉適與徂徠年代不同，聲聞不相及，而且毫無學問相承之關係，然而兩人同樣重視六經，同樣重視制作的觀念，同樣以禮樂為制作論的主要內容，而且同樣重視氣質之性，但也同樣反對宋儒的天道性命之理論。楊儒賓認為葉適與荻生徂徠之間的相同不是偶然的，因為他們的問題意識相同，論敵相同，思想的資源也相同，所以最後提出的答案也相似，他們的學問可稱作「皇極之學」，這是近世儒學中一支尚未被充分正視的學問。⁹¹

楊儒賓所撰〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉一文，乃是作為「古學一氣學」派的反命題而提出，「古學一氣學」派儒者通常都極反對宋儒的變化氣質之說，他們認為人性只有一種，沒有超越的義理之性這一回事，所以學者首務乃是發揮氣質，因材施教，顏元與徂徠言之尤切。這篇論文分析古學與氣學所面對的「變化氣質之說」的內容，並從工夫論的角度，分析宋儒三個主要的概念：「變化氣質」、「養氣」與「觀聖賢氣象」。這三個概念雖然主要由張載、程頤及程顥分別提出，但它們其實可以視為同一種工夫論的不同方向。這樣的工夫論後來形成理學的大論述，程朱陸王無不遵循。理學家的工夫論不能只視為公民修養或者精神修養，它是建立在性命之學基礎上的修養方式，而這樣的性命之學又是奠定在儒家的身體觀之上面。理學家強調學者必須轉化構成個體性原理的氣質之性，讓它清通至極，最後與先天的天地之性

⁹¹ 楊儒賓：〈葉適與荻生徂徠〉（待刊）。

合而為一，這才是工夫的究竟。一旦學者轉化氣質有成，他的全身會顯現某種的道德光輝，這就是有道氣象，聖賢的有道氣象就是聖賢氣象，學者觀聖賢氣象可以聞風興起，這也是一種修養。楊儒賓在本文中探討學者變化氣質與養氣的工夫，都預設著以「養心」為主，「養氣」及「復禮—格物」為輔，但程朱學派對「復禮—格物」的功效看得比較重。⁹²

楊儒賓近年來所撰論述東亞氣學思想的一系列論文，深具創意，貢獻甚大，他的研究提示我們在東亞各國儒學思想中，潛藏巨大的「家族類似性」。這種儒家的「家族類似性」，在以身體哲學為其基礎的「氣論」之上，表現得最為深切著明。楊儒賓上述的研究，與他長期以來的學術關懷一脈相承，均與儒家身體觀有深刻關係。⁹³

儒家經典在異域日本的新詮釋，方面甚廣，除了上述黃俊傑與楊儒賓的研究之外，張崑將最近發表新書，集中討論德川日本「忠」「孝」這兩個概念的發展。⁹⁴張崑將這本新書旨在分析日本近世「忠」「孝」兩種思維的典型，而以陽明學者從中江藤樹（1608-1648）到大鹽中齋（1793-1837）所強調的「孝」，與兵學者從山鹿素行（1622-1685）到吉田松陰

⁹² 楊儒賓：〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉（待刊）。

⁹³ 參看楊儒賓編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993年）；楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998年）。

⁹⁴ 張崑將：《德川日本「忠」「孝」概念的形成與發展》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2003年），該書原係作者臺灣大學歷史研究所博士論文（2002年），原題《日本德川時代「至孝」與「純忠」思維的典型》，經修訂後出版。

(1830-1859)所著重的「忠」作為分析的主軸。張崑將指出德川日本的陽明學者與兵學者都具有本土性的神道意識，所以他這本書也追溯日本傳統思維方式的特色，探討近世日本思想家「忠」、「孝」的兩種純粹思維之典型。這種植根於傳統的神道宗教意識，就是提供「忠」與「孝」的超越原理之根據，因此，在理論上與實踐上，恰可作為幕末水戶學者與勤皇學者倡導「忠孝一體」的最佳思想資源，並成為近代日本「祭教政」三位一體的理論基礎。這與中國以「仁本論」作為超越原理相當不同。張崑將企圖從這個角度觀察中日兩民族對於道德單位觀念的重要歧異。

張崑將這本書從「內在」與「外在」兩種比較研究方法分析上述之課題。在內在研究法上，比較中日道德單位觀念如「忠」、「孝」、「仁」之思想內涵，並比較一些原理性如「自然」、「心性」、「良知」，以及有關行動論的「萬物一體」、「知行合一」、「殺身成仁」等概念。在外在研究法上，則比較中日時空脈絡性差異所產生的不同思想，如德川初期反朱子學的思潮入手，並比較在封建體制下產生的「忠」、「孝」之衝突與中國家族觀與「士論」責任感的不同。

本書篇幅甚多，在日本儒學史研究中頗有其創見。張崑將首先提煉出德川日本「忠」、「孝」的兩種思維典型，從日本思想脈絡中獨特的「自然觀」與「純粹經驗」的思維方法入手，使讀者可以更直接掌握日本從前近代到近代思想精神的發展脈絡。張崑將並由此檢討一般學者認為日本德川社會的「忠」優於「孝」的印象。張崑將認為日本德川社會中《孝

經》或「孝」的思想被當作淺顯易懂，與神秘性乃至宗教性的理解有關，因為日本人傳統的自然觀，本有宗教性或神秘性的傾向，所以較能從神秘性的角度理解《孝經》思想。所以，日本後期水戶學所喊出的「忠孝一體」之口號，都是依託「忠」與「孝」在神話中的宗教性與政治性的功能，而強調「祭政一致」的國體，因此日本思想家所思考的「孝」，常常不是只如中國基於父子血緣關係，而是根據有神秘感通的擬血緣意義的道德或政治之功能，進一步強調「孝」。如果就這個意義而言，「忠」與「孝」的政治功能幾乎一致，所以張崑將認為日本所出現的不是「忠德優先」，而是「忠孝一致」的價值取向。

其次，本書的另一創見在於彌補對於具有特色的日本傳統「自然觀」研究的不足，藉以分析日本儒學思想史的特色，而且將它與中國儒道的自然觀互作比較，更能清楚看出日本思維方式及內涵的特色。在日本德川儒學思想史的研究中，日本學者常常論及日本人特殊的「自然觀」或「思維的純粹性」，唯都仍限於討論日本自然觀。一般的思想史研究者，常忽略日本特殊的「自然觀」思維具有「無限」、「神秘」與「感性」的特色。換言之，日本傳統的「自然觀」具有濃厚的本土宗教意識，卻沒有「本質」、「本性」、「條理」的特徵。因此，如果正確掌握日本傳統的自然觀特色，將能更進一步深入瞭解日本前近代的思維特色。張崑將這本新書正是這種新研究的先聲。

最後，張崑將從「體」「用」論觀點，分析儒學道德觀念

的「仁」、「忠」、「孝」在中日兩國之差異。就目前的研究狀況而言，並無學者研究日本兵學者與陽明學者的「忠」、「孝」思想的問題，並將日本的「忠」「孝」思想與中國儒學的「仁」思想加以比較。在中國思想史中，陽明學者並未發展出「孝」的本體論思維，而日本陽明學者自始就有「退仁進孝」的本體論，「仁」的道德本體被稀釋為道德之「用」。張崑將由此說明在中國儒學中，「孝」是為現象經驗的「至德要道」，是道德之「用」，而在日本「即事言理」的思維下，將「孝」提升到「本體」的地位，但這是以稀釋理性的道德本體，而代之以感性的神通宗教手段而取得的。兵學家則以「忠」作為超越原理，「仁」成為次要之德，一切行為以「忠」作為最後判準，因而「忠」成為先驗的形上概念，這也與中國儒家所論的「忠」德內涵相異。總之，張崑將從儒學體用論的觀點，一針見血地指出中日思想家在思考這些儒學單位觀念的差異之處，並進一步掌握日本思想家的特殊思維。

中國儒家經典之東傳日韓等周邊地域，雖然是在東亞文化圈內，但是，中日韓三國畢竟文化風土不同，社會人情互異，源自中國的儒家經典東傳之後，朝鮮與日本的經典解釋者必須在跨文化的情境與脈絡中有所調融於其間，使儒家經典中的價值體系更能適應日韓的風土，並廣為彼邦人士所接納。

黃俊傑最近撰文指出：日本思想家重新解釋中國儒家經典以適應日本思想風土的方法，固然不一而足，但較常見的方法則是在中日思想之間，進行一種也許可稱為「脈絡性的

轉換」之工作。所謂「脈絡性的轉換」指：將原生於中國文化脈絡的諸多儒學經典中的概念或價值觀，置於日本文化或思想家之思想體系的脈絡之中進行新的解釋。這種跨文化的脈絡性的轉換工作，涉及文化的整體性以及思想家的個別性兩個不同層次的脈絡，也激發諸多跨文化的經典詮釋之問題。

黃俊傑以日本儒者解釋儒家經典中的「中國」一詞之言論為例，論證日本儒者所進行的「脈絡性轉換」，常以先將經典中之概念加以「去脈絡化」為其前提，這種「去脈絡化」的工作缺乏方法論上的合法性，而且也與中國儒家經典作為體驗之書的基本性質有所扞格。黃俊傑又追溯古典儒家的思想傳統所提供的經典閱讀的「脈絡性轉換」的方法論資源，尤其是孟子所提出的「知人論世」說與「以意逆志」說，確實是使「脈絡性轉換」成為可能的重要途徑。他認為，從中日比較思想史的視野來看，跨文化情境中經典詮釋的「脈絡性轉換」，既展現「共相」與「殊相」之間的張力，也展現超時空的「概念化」與在時空之中的「脈絡化」兩者間的張力。

95

(c) 朝鮮：中國經典在東亞異域的新詮，近年來另一個研究重點地區是韓國。在朝鮮朝（1392-1910）時代，朱子學蔚為主流，流衍甚廣。⁹⁶近年來在朝鮮朱子學發表論著較多的是李明輝與楊祖漢。

⁹⁵ 黃俊傑：〈從中日儒家思想史視野論經典詮釋的「脈絡性轉換問題」〉（待刊）。

⁹⁶ 參考錢穆：〈朱子學流衍韓國考〉，《新亞學報》第12卷（1997年8月），頁1-69。

李明輝撰文以李退溪與奇高峰的辯論為例分析中國的宋明儒者根據其各自的義理間架對孟子的「四端之心」提出不同的詮釋。其中，朱子根據其理、氣二分／心、性、情三分的義理間架所提出之詮釋對後世的影響最大，對朝鮮儒學的影響尤其具有決定性。因此，朝鮮儒者對孟子「四端之心」的詮釋必須面對雙重的文本，即孟子與朱子的文本，這使得朝鮮儒學中關於「四端之心」的詮釋與辯論呈現出極其複雜的面貌。李明輝這篇論文以朝鮮儒者李退溪與奇高峰關於「四端之心」的辯論為例，析論這種複雜性。李明輝指出：李退溪對「四端之心」的詮釋較合乎孟子的文本，但他為了遷就朱子的義理間架而搖擺不定。奇高峰則是根據朱子的義理間架來質疑李退溪的詮釋，但也沿襲了朱子對孟子文本的曲解。⁹⁷

李明輝接著處理韓儒李退溪與奇高峰曾針對「四端七情」的問題所進行長達七年（1559-1566）的辯論。在李退溪與奇高峰辭世之後，1572年由於成牛溪寫給李栗谷的一封信，又重啟四七之辯，雙方有九次的書信往還。李明輝指出：牛溪為退溪的觀點辯護，栗谷則嚴守朱子的觀點，批判退溪之說，而引高峰為同調。相較於上一場辯論之思想性，這次辯論偏重於經典詮釋，尤其是對朱子文本的詮釋。辯論的主題環繞著「天地之性／氣質之性」、「道心／人心」之說，以及朱子

⁹⁷ 李明輝：〈孟子「四端之心」的創造性詮釋：以李退溪與奇高峰的辯論為例〉，宣讀於2003年5月美國耶魯大學舉辦之「中國傳統中的詩性思維與詮釋學：跨文化的視野」國際研討會。

的理氣論而展開。最後，李栗谷提出「理通而氣局」之說，以取代退溪的「理發而氣隨」之說。⁹⁸

楊祖漢撰〈韓儒李晦齋對朱子學的理解：「無極太極論辯」之疏釋〉一文，討論韓儒在朝鮮的第一次有關儒家哲學的重要辯論。楊祖漢對相當文獻進行深入疏釋，認為李晦齋對朱子思想的理解頗為正確，表現了朱子思想的某些特色，而與李晦齋辯論之曹漢輔，則有陸王哲學的思想傾向。⁹⁹

楊祖漢近年來集中研究朝鮮儒者對所謂「四端七情」的論辯。「四端七情」的問題意識源出於孟子，「四端七情之辯」由李退溪與奇高峰開端，兩者之間對這個問題有四次書札往復，思想內容十分豐富；楊祖漢就前二次往復之文獻摘要疏釋，分析李退溪與奇高峰二人的思想。李退溪雖是韓國朱子學巨擘，但相較而言，奇高峰之說更合乎朱子的理氣心性論。奇高峰以四端七情之分為偏全之不同，李退溪則以四端發於理，七情發於氣，二者雖同是情，而根源有所不同。李退溪之說，將朱子對孟子的詮釋與孟子的原義結合為一。但將這兩種不同的義理型態結合為一，反而引生出種種理論上的困難，所以引起奇高峰的質疑。依照朱子學的脈絡，奇高峰的質疑是合理的，但李退溪之說頗能顯示孟子學自律道德的某些特色。楊祖漢又指出李退溪所說的「理發」，確是「理」有其活動性之義。他雖為了照顧到朱子的理氣論，而說「四端」

⁹⁸ 李明輝：〈韓儒李栗谷與成牛溪關於四端七情的辯論〉，宣讀於2003年10月北京大學豐法鼓人文社會學院合辦之「心靈環保與人文關懷」學術研討會。

⁹⁹ 楊祖漢：〈韓儒李晦齋對朱子學的理解：「無極而太極」之疏釋〉（待刊）。

亦有「氣」，「七情」亦具「理」，但是他堅持「四端」「七情」是兩種不同之情。他由「四端」之為純善之「情」，以證「四端」必為「理」發，亦合於孟子之意。¹⁰⁰

李滉（退溪，1507-1570）在朝鮮儒學史特居重要之地位，楊祖漢探討李退溪的「理發」之說，他分析李退溪晚年提出的「理到」說，確認李退溪主張「理」這個概念具有活動性。從金沙溪與鄭愚伏對「理到說」的論辯之中，楊祖漢認為李退溪、鄭愚伏一系與李栗谷、金沙溪一系之思想型態確有不同，而這種不同之關鍵就在於「理」是否具有活動性之上。楊祖漢認為，如果肯定孟子所說的「四端」是純粹至善的，則「理」便必有其活動性；而如果「理」有其活動性，則必可肯定逆覺本心之工夫；而由於有這種工夫，儒家內聖之學與成德之教乃有真實之根據。¹⁰¹

楊祖漢也扣緊朝鮮儒者對孔子所說「下學而上達」的詮釋，分析與李退溪同年的另一位韓國名儒曹南冥的思想。曹南冥對李退溪與奇高峰關於「四端七情」之辯論，表示不以為然，更斥奇高峰為欺世盜名。曹南冥認為談論天理，必須以能孝弟、盡倫常之道為前提。曹南冥一生重視進退出處，不肯曲學阿世，很能表現儒家重踐履、重視人之行為品格之特色。曹南冥之論亦顯示了當時韓儒對四、七之辯的另類評論。楊祖漢在本文中亦比較曹南冥、顧炎武及朱子對「下學

¹⁰⁰ 楊祖漢：〈李退溪與奇高峰「四端七情」之論辯〉，《華岡文科學報》第26期（2003年9月），頁45-116。

¹⁰¹ 楊祖漢：〈四端七情之辯與成德之教〉（待刊）。

而上達」的詮釋，並且探討孔子言下學上達的原義。¹⁰²

以上回顧近年來有關中國儒家經典在東亞周邊地區如韓國、日本、臺灣各地之詮釋的研究論著。從上文相關對研究現況的回顧，我們可以看出：中國經典解釋在域外的發展這一個研究領域，實在潛藏著巨大的學術能量。中國儒家經典是東亞各地儒學發展的公分母，它在東亞周邊地域由於獲得異域學者的新詮，而激發了「非漢的儒學」與「邊緣的儒學」，其中的歷史脈絡固然與中原儒學（如宋明理學）不同，其哲學問題也與中原迥異，值得深入探討。

從東亞比較思想史的角度來看，中國文化是東亞各地區思想家心目中一個巨大的「他者」。中國儒家經典是他們精神上的原鄉，但是却又是他們政治上的異國，尤其是當這個既是文化故國又是政治異鄉的大明帝國（1368-1644），在1644年被非漢的女真人所滅，並建立異族政權的大清帝國時，對日本與朝鮮儒者的震撼，絕不下於處於「天崩地裂」的「亡天下」時代的中國儒者如顧炎武（1613-1682）、王夫之（1619-1692）或黃宗羲（1610-1677）等人所感受的震撼。這就是山崎闇齋（1619-1682）對門生提出：「方今彼邦，以孔子為大將，孟子為副將，牽數萬騎來攻我邦，則吾黨學孔孟之道者為之如何？」¹⁰³這個假設性問題時的歷史情境。處於這種「文化自我」與「政治自我」兩分的情境中的日本與

¹⁰² 楊祖漢：〈南冥論「下學而上達」〉（待刊）。

¹⁰³ 原念齋：《先哲叢談》，卷3（江戶：慶元堂、擁萬堂，文化13年〔1816〕），頁4-5。

朝鮮或臺灣儒者，解讀中國儒家經典中的若干名詞或概念如「中國」、「華夷之辨」、「四端」、「七情」、「性」、「命」、「理」、「氣」等之時，必須在不同的文化情境或思想脈絡中，進行某種「脈絡性的轉換」，¹⁰⁴以促使中國經典適應異域的思想風土，並植根於異域文化土壤之中，再度綻放異彩。這種思想史的轉折變化極具東亞文化特色，值得我們注意研究。

三、東亞儒家經典詮釋傳統研究的展望

在東亞思想史發展過程中，經典既像是中古歐洲的羊皮紙（palimpsest），也像是武器庫，並且發揮兩者的作用。我說儒家經典像是「羊皮紙」，是指在近兩千年來的東亞思想界中，儒家經典的解釋者不斷地對經典提出新詮，宛似中古歐洲人在珍貴的羊皮紙上寫文章，但是東亞後起的儒者又在前人解釋的基礎上別創新解，很像羊皮紙上文章的新作者擦拭羊皮紙上的舊文章另撰新作。東亞的經典解釋者何以並如何擦拭前人在作為羊皮紙的經典上所留下的舊說？如何踵武前修，出新解於陳編？他們的經典新詮，又如何影響後人之解釋？凡此種種問題，都值得我們深究。我說儒家經典像是「武器庫」，是指東亞儒家經典解釋社群常在政治領域進行對話，例如漢代鹽鐵辯論中的賢良與文學雙方人士，引經據典均有其政治立場與動機；德川時代日本儒者爭辯孟子的湯武放伐

¹⁰⁴ 參看黃俊傑：〈跨文化情境中經典詮釋的「脈絡性轉換」問題——中日比較思想史的視野〉（待刊）。

論，又何嘗不是政治立場在經典解釋上的表現？東亞解經者常將經典當作武器庫，這個庫房紫電青霜，大小武器應有盡有，他們可以隨時入乎其中，選取武器，出乎其外，以與當代政敵與政敵從事意識型態的戰爭。總之，既是羊皮紙又是武器庫的儒家經典，確實是兩千年來東亞思想變化轉折的公分母，又是溫度計。

現在，我們可以在現有研究成果的基礎，對未來研究的課題，提出以下新的展望：

（一）東亞儒家經典詮釋傳統的方法論及其解經策略

從上文對中外學界有關這個領域諸課題的研究成果所進行的回顧，我們可以發現以「第一序」研究性質之論著居大多數。換言之，截至目前為止中外相關研究成果，仍集中於解明某特定思想家或經典詮釋者對某經典或某特定議題之解釋內容。在現有研究成果的基礎，未來的研究新課題，將是屬於「第二序」問題的研究，也就是屬於所謂“understanding of understanding”性質的研究。這個屬於「第二序」的研究，可以集中在東亞儒者釋經的方法論及其解經策略。

我們以近年來關於《論語》的研究為例，說明上項研究新課題。關於《論語》的研究論著車載斗量，如夏夜繁星，難以勝數。1937年高田貞治編著《論語文獻·注釋書》¹⁰⁵乙冊，考察的重點是中國《論語》的注釋，略及日本之《論語》解釋。本書重點係文獻介紹，思想史的分析非其重點，而且

¹⁰⁵ （東京：春堂陽書店，1937年）。

涵蓋的範圍止於戰前，並不包括戰後重要成果，尚有所不足。前輩學者藤塚鄰所撰《論語總說》¹⁰⁶乙書，堪稱細密，但僅其書第三篇論述荻生徂徠之《論語徵》及其對清儒之影響，蓋其書之重點在中國而不在日本也。松川健二所編《論語の思想史》¹⁰⁷乙書，集十八位學者之力，分論自漢至清的中國論語學發展史，僅以四章篇幅論朝鮮及日本之論語學，日本部份則僅論伊藤仁齋及荻生徂徠對《論語》之解釋，其不足之處實皎然可見。更重要的是，這部書所收的 28 篇論文的内容，均屬「第一序」性質的研究，各章分論揚雄、王充、何晏、王弼、皇侃、韓愈、張載、二程、謝良佐、陳祥道、張九成等人，以至劉寶楠、李退溪、林羅山、伊藤仁齋、荻生徂徠對《論語》的解釋言論，各篇論文分別而言均是思想史佳作，例如從朱子《論語集註》看理學的成熟，從劉寶楠《論語正義》看清代考證學的集大成等。但是，本書各章極少涉及數千年來中日儒者解釋《論語》時的方法論預設及其解釋策略等屬於「第二序」的問題。同樣的狀況也出現在松川健二所撰《宋明の論語》¹⁰⁸一書之中。《宋明の論語》一書從《論語》中選取 20 章如「學而時習之」、「吾道一以貫之」等具有思想深度各章，探討宋明儒者對這 20 章的詮釋言論。本書蒐集資料頗稱完備，但松川健二基本上僅是針對宋明儒的《論語》言論，從思想史觀點略加引伸，全書的分析並未涉

¹⁰⁶ （東京：國書刊行會，1949 年、1988 年）。

¹⁰⁷ （東京：汲古書院，1994 年）。

¹⁰⁸ 松川健二：《宋明の儒語》（東京：汲古書院，2000 年）。

及宋明儒解經的方法論問題及解經策略之問題。

關於中國《論語》詮釋史最近的研究論著則有 John Makeham 的新著。¹⁰⁹ Makeham 的新著探討何晏（約 190-249）的《論語集解》、皇侃（488-545）的《論語義疏》、朱子的《論語集注》以及劉寶楠（1791-1855）與劉恭冕（1821-1880）的《論語正義》等四部註釋《論語》的專著。Makeham 選擇上述四位《論語》的解釋者，一方面取其在《論語》解釋史上的時代代表性，另一方面也希望從其中觀察中國注經傳統的轉折變化及其詮釋學涵義。但是，就東亞《論語》詮釋史所見為數眾多的作品而言，Makeham 這部新書只是漫長旅程的起點而已，未來可以進一步展開的研究方向甚多，有待我們加以開發。

我認為，未來的《論語》研究可以從兩個方向進行，第一個方向是東亞《論語》詮釋史料的編纂及集釋，這項工作基本上可以《無求備齋論語集成》為底本，進行點校，因其版本較佳故也。除依照已有版本進行點校選編選出《論語》書中較具思想深度的各章之詮釋資料之外，可以從某些彙注書籍中，輯出某些佚書，如從朱子編纂的《論語精義》，蒐集二程、張載以及門下諸子的語錄彙編，從中可以輯出二程、張載、呂大臨、范祖禹、謝良佐、游酢、楊時、侯仲良、尹惇等人的論語詮釋，由此對程門的異趨，當能得到進一步的理解。宋末以降疏解朱子《集注》的幾本重要書籍，如趙順

¹⁰⁹ John Makeham, *Transmitters and Creators: Chinese Commentators and Commentaries on the Analects* (Cambridge and London: Harvard University Asia Center, 2003).

孫的《論語纂疏》、胡炳文的《論語通》、以及胡廣的《論語集注大全》等，則可以輯出包括黃榦、胡泳、輔廣、馮椅、饒魯、蔡模、胡炳文、陳埴、陳櫟等人的《論語》詮釋，由這些朱子後學的詮釋中，當可對朱子逝世後朱學的分途發展，以及由南宋末到明初的儒學開展，有進一步的認識；而這些以往較不受重視的儒者，其思想內涵或許可以藉由這些《論語》詮釋的輯出，得到進一步的開發。

第二個方向就是從上述東亞儒者詮釋《論語》的言論中，進一步探討：東亞儒者解釋《論語》所依憑的方法論預設何在？此種方法論預設導引出何種詮釋的言論？舉例言之，一個在方法論上採取「整體論」立場的東亞儒者，對於孔子所說的「吾道一以貫之」一語的解釋，必然強調「道」的整體性，主張「一本」優先於「萬殊」並較「萬殊」重要。但是，一個傾向於方法論的「個體論」的儒者，當會主張必先理解萬事萬物的「分殊之理」，才能加以「一以貫之」，從而契入「一本之理」。不同的方法論立場，也使兩千年來中日韓儒者對於孔子的「道」提出各種不同的解釋。

以上是第一個未來可能的研究新課題。

（二）東亞儒家經典詮釋傳統的東亞文化特質

儒家經典是東亞各國儒家知識份子的共同文化資源，也是他們思想發展的出發點。儒家經典以「經世」為其核心價值，¹¹⁰東亞儒者思想雖有異趣，但多半將儒家經典中的所謂

¹¹⁰ 陸象山說：「儒者雖至於無聲、無臭、無方、無體，皆主於經世。」見

「道」，理解為「人倫日用當行之路」，¹¹¹主張不可「外人倫而求道」。¹¹²因此，兩千年來東亞儒家經典解釋史在很大的程度之內實可視為「實學」思想發展史。東亞多數儒家學者皆尚具體而不喜蹈空，崇實測而不尚冥思，體孔子「一貫之道」於人倫日用之間。東亞儒家經典詮釋傳統深具實踐詮釋學（*praxis hermeneutics*）之意涵，充分體顯東亞文化之特質。

我們解明東亞儒家經典詮釋學之作為實踐詮釋學性格之方法，固然可以多元多樣，但其中一種較為切實可用的方法，就是將經典詮釋之變化，置於東亞歷史轉型期的歷史脈絡中加以考察。

正如本文第二節所指出的，在東亞各國歷史扉頁快速翻動的年代中，如中國的春秋戰國時代、秦末漢初、魏晉南北朝、隋末唐初、唐末五代、宋元之際、明末清初、清末民初等，日本的德川（1600-1868）初期、幕末維新時期，朝鮮朝（1392-1910）末期西力東漸之際，以及臺灣已未割台之際等時期，經典解釋均與權力轉移以及政治秩序的變動，發生密切互動之關係。

更進一步講，只有在歷史扉頁快速翻動的風狂雨驟的關鍵時刻裡，儒家學者才更能感受到經典中的精神原鄉的召

陸九淵：〈與王順伯〉，《陸九淵集》，卷2（臺北：里仁書局，1981年），頁17。

¹¹¹ 伊藤仁齋：《語孟字義》，收入井上哲次郎、蟹江義九編：《日本倫理彙編》，卷上，「道」（東京：育成會，1901年），頁18-19。

¹¹² 伊藤仁齋：《童子問》，收入：《近世思想家文庫》（東京：岩波書店，1966年、1988年），頁205。

喚，像太平洋中的鮭魚一樣地，以全副生命力迴游回到經典的世界之中。以臺灣儒學為例，正如陳昭瑛所說，明鄭時代的臺灣儒學的主流思想是福建朱子學，日據時代的臺灣儒學則從朱子理學轉向經世史學與詩學，回歸於南明儒學，並有心於新舊文化的融合與創新。¹¹³儒家經典並不是束諸高閣的高文典文，儒者也不是不食人間煙火的高人逸士，諸多儒家經典解釋社群常常在政治領域中對話乃至激辯，使得經典作為武器庫的性質為之彰顯無疑。儒家在歷史巨變的關鍵年代中，才益顯發其精神。這是我們未來可以進一步研究的第二個方向。

（三）東亞儒家學者的宇宙觀、世界觀及其所建構的經典思想世界

東亞儒家學者兩千年來解釋《四書》或其他經典，並不是隨興任意為之，他們解釋經典都各自有一套宇宙觀與世界觀作為解釋的憑藉或理論根據，因此，在現有的豐碩研究成果的基礎之上，我們可以進一步探討東亞儒家經典詮釋傳統中所未經明言的，或所呈現的宇宙圖像與世界圖像，並分析經典解釋者經由這種宇宙圖像與世界圖像，如何建構一個有秩序的經典思想世界。

舉例言之，東亞儒者從事解經事業，常常透過一個以「氣」論為基礎而建構的宇宙觀而進行。正如史華慈（Benjamin I.

¹¹³ 陳昭瑛：〈自序〉，《臺灣儒學：起源、發展與轉化》（臺北：正中書局，2000年）。

Schwartz) 所說,「氣」這個概念是中國古代思想史中所謂的「共同論域」,¹¹⁴中國古代文明沒有西方式的創世神話,¹¹⁵因此,「聖」(the sacred)與「凡」(the secular)兩個世界之間的撕裂及其緊張性較不嚴重,甚至不存在,古代中國文化中的「氣」正是使天人二界溝通成為可能的媒介物。這套以「氣」論作為基礎的世界觀,到公元第十世紀以後東亞各國儒家學者手中,更成為他們解釋經典的重要理論基礎。

我們對於這種作為經典解釋之理論基礎的世界觀解析愈細密,就愈能瞭解詮釋者如何將經典中的諸多概念如「心」、「性」、「天」、「命」、「道」、「學」等,建構成為一個可以理解的思想世界。這是未來我們可以進行的第三個可能的研究方向。

總而言之,展望「東亞儒家經典詮釋傳統」這個新的研究領域,在現有的豐碩的中外研究成果的基礎之上,我們可以繼往開來進一步拓展的新研究方向不一而足,以上所舉只是三個立即可以進行的可能視野而已。每一個方向都包括為

¹¹⁴ Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1985), Chap. 5, pp. 173-185; 關於中國思想史中的「氣」論,較完整的研究成果,參考小野澤精一、福永光司、山井湧編:《氣の思想—中國における自然觀と人間觀の展開》(東京:東京大學出版會,1978年);楊儒賓編:《中國古代思想中的氣論及身體觀》(臺北:巨流圖書公司,1993年)。

¹¹⁵ Frederick W. Mote, "The Cosmological Gulf between China and the West," in David C. Buxbaum and Frederick W. Mote eds., *Transition and Permanence: Chinese History and Culture: A Festschrift in Honor of Dr. Hsiao Kung-ch'üan* (Hong Kong: Cathay Press Limited., 1972), pp. 3-22; Frederick W. Mote, *Intellectual Foundations of China* (Cambridge, Mass.: The Colonial Press, Inc., 1971), Chap. 2, pp. 13-28.

數可觀的問題群，蘊蓄極大的學術能量，有待我們策馬入林，探驪得珠！