

【當代儒學研究叢刊 20】

中央研究院

中國文哲研究所

理解
詮釋與
儒家
傳統

理論篇



當代儒學研究叢刊②0

理解、詮釋與儒家傳統： 理論篇

劉述先・楊貞德 主編

中央研究院中國文哲研究所

目 錄

導論.....	劉述先	1
作為自成事件（Ereignis）的詮釋學理解和真理.....	洪漢鼎	13
狄爾泰論哲學的本質	張旺山	51
生活世界與理解溝通.....	張鼎國	75
朱子〈讀書法〉中的詮釋學意涵.....	林維杰	111
仁齋古義學與激進主義.....	子安宣邦著、陳瑋芬譯	147
從「漢宋之爭」看清代的義理學轉型.....	張麗珠	161
儒家傳統對於知識與價值的理解與詮釋.....	劉述先	215
Values and Norms as Standardized Interpretative Constructs Including an Interpretation of the Golden Rule in Confucianism.....		
	Hans Lenk	237

導 論

劉述先*

「理解、詮釋與儒家傳統」主題研究計畫是中央研究院中國文哲研究所繼前後三期的「當代儒學主題研究計畫」之後推動的另一個大型研究計畫，由李明輝與我共同主持，執行期間自 2003 年 2 月至 2006 年元月。計畫分別從理論、個案、展望三方面進行。在理論方面，我們探討西方現代詮釋學的發展及其問題。接著，我們就儒學詮釋的個案進行方法論的探討與反省。最後，我們在以上的兩項基礎上，對未來的儒學詮釋加以展望與評估。針對「理論」、「個案」與「展望」這三個面向，我們先後舉辦三場小型研討會，最後再舉辦一場綜合性的國際研討會。

第一場小型研討會於 2003 年 11 月 14 日在中國文哲研究所舉行，共有九位學者在會中宣讀論文，其中兩篇以英文撰寫，七篇以中文撰寫。除了南樂山（Robert Neville）的論文“A Pragmatic Hermeneutics of Symbolic Engagement: Comments on the Confucian Case”另刊他處之外，其餘八篇論文均經過學術審查與作者的修訂，收入本論文集。論文的次序也重新編排過，先中文而後英文，內容則由西方的詮釋學（Hermeneutics）講到儒家的解經傳統。今將各篇的內容略加介紹。

*中央研究院中國文哲研究所兼任研究員。

如所周知，中國，特別是儒家，有長遠的解經傳統，但「詮釋學」卻是現代西方的產物，故理論的反省必由西方講起。然而有趣的是，正是詮釋學的進路，顛覆了十八世紀啓蒙以來直線進步的歷史觀。二十世紀全世界公認的詮釋學大師無疑是高達美（或譯為伽達默爾，Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）。洪漢鼎直接由德文翻譯了他的名著：《真理與方法》，對於他的思想可謂瞭如指掌。洪漢鼎指出，高達美回到希臘哲學的源頭。關於語詞和真實的關係，柏拉圖既拒絕真理的符應論，也拒絕辯士的真理的約定論。高達美由柏拉圖的第七封信得到啓發，真理不可以在個別語詞裡找到。乃師海德格顛覆了近代西方由笛卡兒到康德的認識論傳統，轉取存有論的進路。高達美進一步闡明，語言是存在本身的表達活動，他以遊戲與繪畫為例，「表現」是一種「存在事件」、一種「在的擴充」，開顯而無蔽（*aletheia*）。真理是存在自身的自我揭蔽事件，強調的是作為自成事件（*Ereignis*）的詮釋學理解和真理。由海德格到高達美的思路的確有其勝場，它校正了近代西方過分偏重主體的傾向，也解消了思想與存在、主客分離的障礙。但當代新儒家牟宗三雖然也欣賞其審識，仍嚴厲批判海德格遺落了「超越」的面向，只能建立內在的存有論，不能挺立超絕的形上學，他自己乃力抗時流，回歸儒家傳統「道德的形上學」。

回顧現代西方詮釋學發展的過程，首先把傳統的解經學轉化，賦與詮釋學以哲學的深度的是舒萊爾馬赫（Friedrich Schleiermacher, 1768-1834）。在海德格（Martin Heidegger, 1884-1976）之前有狄爾泰（Wilhelm Dilthey, 1833-1911），他拒絕把廣泛流行於自然科學的實證主義的方法論應用於人文學，因為假

設只能作外部的推論，不能深入理解人的精神活動。那要靠內容心理學，把握知、情、意的結構系統，分別不同的歷史文化的脈絡，作同情的理解，才能讓真相呈現出來。張旺山是狄爾泰研究的專家，他的論文介紹狄爾泰通過歷史文化的脈絡作出對「哲學的本質」的反省，可以給予我們有意義的啟發。就西方哲學傳統而言，哲學即哲學思考，對哲學的反思離不開對哲學史的省察。狄爾泰回顧西方哲學史，根本就找不到普世共通的哲學概念。狄爾泰顯然將「由歷史事實去規定哲學的本質」，當作是精神科學的一個課題。在著手解決這一課題時，已有對於「哲學是什麼」的初步理解，也就是說，在精神科學的概念建構中，舒萊爾馬赫首先注意到的「解釋學的循環」是不可避免的。而精神科學是由三類命題所構成的：「歷史成分」（事實），「理解成分」（理論），與「實踐成分」（價值判斷與規則）。這三種掌握方向之間的關係，構成了遍見於精神科學中的一種「共同的基本關係」。在精神科學中，對個別、個體的掌握，同時是最終的目的與「抽象的同形性」的發展。故狄爾泰一方面拒絕絕對主義，但在另一方面也未落入相對主義的窠臼。作為形上學的「哲學」，在本質中就存在著一種「神祕的內在矛盾」。哲學既然是人類精神的產物，要掌握哲學的本質，終究還是得由哲學在心靈生命、社會與歷史的關聯中的地位加以理解。哲學一方面不同於個別科學，另一方面又不同於藝術與宗教：追求的是「世界與人生之謎」的解決，但形式卻是「普遍有效性」，同時呈現「宗教與詩」和「個別科學」的雙重面貌。沒有一個世界觀能掌握「世界的本質」，建構「普遍有效」的知識。但並不是「每一個世界觀都是相對的」，「精神的最後結論」是，每

一套哲學世界觀都有其存在的權利，展現了生命的部分真理。狄爾泰的論述雖限於西方的資料，很明顯並不難將其擴充到非西方的精神傳統的理解之上。

張鼎國是現象學與詮釋學的專家，他的論文針對現時流行的「生活世界」與「理解溝通」作出反思。胡塞爾晚年倡生活世界說，頗引起學界的關注。但高達美指出，「生活世界」一詞並非胡塞爾率先使用的字眼。此前狄爾泰已倡導生命哲學。故張鼎國提議以「狄爾泰—胡塞爾—海德格」這一發展為主軸，亦即以現象學和詮釋學的交會為重點，緊接下來即討論繼續從生活世界理論發展出「視域融合」的高達美。在這一線索中，海德格佔有承先啓後的地位。海德格早先潛心於現象學理論，著重日用常行，發展《事實性詮釋學》，日後《存有與時間》乃有「在世存有」的說法。海德格明顯用到狄爾泰「生命自行詮釋其自身」的基本理念。但不止於狄爾泰的人文學方法論，他進一步發展了「基本存有學」的構想，雖未能完成，卻有了重要的突破，對後來的哲學造成了巨大的衝擊。依高達美，胡塞爾晚年會轉而著重生活世界，其實隱含著對海德格的答覆。高達美乃急切把思考導引到他自己關心的議題上，即語言、歷史性與實踐。高達美對生活世界說的接納是由「視域」的角度切入的。視域是事先給予的某種經驗發生之隱然範圍和概括呈現背景，由此而倡議在交談對話當中達成視域融合的主張。《真理與方法》的詮釋學理念主張說：擁有語言即擁有世界，使用語言的能力才是能開顯出世界內涵的前提。個別的人生生活於一個語言共同體當中，雖有能動性，也受到外在社會的、歷史傳統的和語言文化的巨大影響。他強調實效歷史的意識，而生活世

界的基調為「分有」與「共享」。依張鼎國，高達美不免過分樂觀，肯定傳統，而引起了哈伯馬斯和阿佩爾（Karl-Otto Apel）的批判。哈伯馬斯指出，高達美為了維繫傳統，獨尊語言，至少遺忘了經濟生產勞動和權力宰制兩個面向。而哈伯馬斯的社會學不再停留於詮釋、理解社會學的層面，意欲提升到意識形態批判及規範性的講究，增加一專屬於批判性學科發揮的解放效果。哈伯馬斯乃發展了他自己的《溝通行動理論》，辯證解答我們所無法離開但也需要嚴格考察的生活世界，而引發了許多質疑與討論。

以上三篇文章把當代詮釋學、現象學、溝通理論的顯學介紹了一個梗概，緊接著林維杰的文章討論朱子〈讀書法〉中的詮釋學意涵，把西方的詮釋學與中國傳統的哲學關聯了起來。朱子是宋明理學的重鎮，元代以來一直到清末為止即以他的《四書集注》為科舉考試的基礎，影響之大可謂孔子之後一人，的確有相當的代表性。林維杰根據的文獻是《朱子語錄》中論〈讀書法〉的兩卷（卷 10、11），這些多出自弟子的紀錄，基本上是朱子的發言，展現了他的意志。此種由作者意志或意向著眼以求得文本內容的「作者論」，在詮釋學立場的傾向上，比較接近狄爾泰的後學赫許（Eric Donald Hirsch, 1928）這類強調作者意圖的詮釋學者，而不是霍伊（David Couzens Hoy）所謂高達美的「反意向論」；朱子還是處在「前反省階段」，尚未對作者意向與文本意向之間的競爭關係有所反思。而朱子雖碰到文獻不足的困境，偶然有所喟嘆，基本上還是有信心把握「文本內」呈顯的聖人的意向（所謂常態）。對於朱子，讀書的主旨是認識道理，認識道理即在於了解自己，換句話說，〈讀書法〉的編纂

是把讀書視為手段，學做人才是目的，本末不可倒置。為學、窮理與讀書三者有其先後本末，而窮理首先得讀書。朱子通過種種說明，具體展示了讀書時應該「遵循」的各項「態度」，以及所包含（或衍生）的「原則」與「方法」。本文著眼於把〈讀書法〉中的這三項未明確區分的內容在允許範圍內加以說明：

一、態度：以物觀物、虛心與切己。

二、由態度轉化為原則，大體符合義大利學者貝蒂（E. Betti）在狄爾泰之後提出的「對象的自律性規準」、「意義的融貫性規準」、「理解的現實性規準」與「意義的符應性規準」的四項原則。

三、最後，方法是：熟讀與循環閱讀。

本文通過詮釋學對朱子讀書法做出了新的解讀，頗有啟發性。

中國文化是遠東地區的母文化，一向以自我為中心，不大留意周邊的文化。但近年流行東亞研究，這才注意到，朱子不只是中國的朱子，也是韓國（朝鮮李朝）的朱子，日本（德川幕府）的朱子。子安宣邦的文章特別提出荻生徂徠（1666-1728）的個案。他著《論語徵》，刻意與伊藤仁齋（1627-1705）的《論語古義》相對抗，攻仁齋的古義學墨守宋學。徂徠的說法一度被視為標新立異、沽名釣譽的醜聞。但子安宣邦卻提出一個不同的詮釋的視域，與其將關心的焦點投注於醜聞的辯論，不如站在日本思想史的角度，來審視這齣難得一見的思想劇——仁齋學和徂徠學其實是透過這樣的對抗，才成為思想史上閃耀的存在，完成各自的古學體系。仁齋盛讚《論語》為「最上至極宇宙第一書」，其實本身就隱含著其古義學的激進性的言論，在他去世以後刊行的版本，這些激進的文字卻大部分被他的後人

所刪除。原來仁齋針對的是朱子高弟陳淳所撰述的《北溪字義》，由朱子回歸《論語》，進行革新的解讀，如此才能真正理解儒家概念本然的意義。而仁齋古義學出現之後，受到最大衝擊的是徂徠，一度盛讚仁齋為豪傑，日後卻成為他的批評者。徂徠認為，《論語》是「門人一時以意錄之，以備忽忘」——記錄不完全，欠缺了孔子所學習的《六經》——因此僅由《論語》來追溯孔子的學習歷程，將無法透澈的理解。如此，徂徠學以「先王之道」和《六經》來詮釋古學，反抗仁齋學的由「孔子之道」和《論語》的觀點出發來詮釋古學。徂徠批評後儒透過文字，把孔孟之道標榜為道德性的教義，建構了以心性論為基礎的內部論述體系，同時他也將先王之道重構為依據禮樂論來教化人民的道術，成為一種以社會統治論為基礎的外部論述體系。這樣的體系不免有封閉性。由此我們可以重新思考仁齋古義學在思想上所具備的革新性，與其說《論語》是後世儒家展開詮釋性論述的原點，不如說是閱讀的起點。仁齋晚年的《童子問》乃回到孟子引述孔門弟子以「夫子賢於堯、舜遠矣」的說法，給予正面的回應。仁齋的確是把人倫日用當作唯一的主題，這樣解讀的《論語》，成為一種把人類、人心和學者結合起來的性理學思維，並且和語言的不完整性一同被重新發現，可以給予吾人啟發。

宋明理學，正如牟宗三先生所指出的，以「天道性命相貫通」為共法，無論程朱、陸王，都由心性通於天道，有一「超越」的層面，屬於「內在的超越」的型態。而日本的古學對儒學的詮釋都有意排斥心性（內聖）的進路，缺乏一「超越」的層面，徂徠之說與宋代的葉適——年代與朱子同時而稍後——

相近。中土儒學，要遲到清代，顏元的實用主義與戴震的自然主義才發展了與日本古學相近的思路。有趣的是，在中國，後世對這樣的哲學評價並不高。流行的觀點是，清代學術由義理轉趨考據，後來又發生所謂的「漢宋之爭」，互相攻訐，陷於意氣，缺乏持平之論。張麗珠的長文〈從「漢宋之爭」看清代的義理學轉型〉，別出蹊徑，提出了全面的反省，指向一個新的詮釋的視域，值得吾人注目。張麗珠指出，儒學有「形上取向」和「經驗取向」兩種不同的義理類型，乃是二者的交鋒才在清代引發了所謂的「漢宋之爭」。乾嘉考據鼎盛，這不在話下。但把清代學術概括為考據學，卻是過分簡單化。最顯著的例子是阮元，既重考據，也重義理，卻又不能把他當作例外的情形看待。事實乃是，阮元資助江藩印《國朝漢學師承記》，大張漢學旗幟，這才引發方東樹的反擊，撰《漢學商兌》加以駁斥，因阮元拒絕資助出版，這才連阮元也被詆為「離經叛道」。但方東樹反對的其實並不是考據本身，乃是由考據挾帶進來與程朱立異的義理，所駁斥的是一系列「由訓詁明理義」的漢學家及其所建立的新義理上。故張麗珠主張，清代的「漢宋之爭」先是緣「漢宋經說」的經典考據之爭而起，後來則是清儒強調經驗論而與理學的「道德形上學」出現義理之爭。正由於清儒有一系列漢學家結合考據學與義理學，建立起經驗取向的道德觀，於是主張「由王返朱」的宋學派和主張「從訓詁進求理義」的漢學派便產生尖銳的義理對立了。張麗珠強調清代新義理學的典範轉移，的確可以言之成理，但評價則是見仁見智，難以歸一。張麗珠進一步主張，儒學義理從強調內聖的「仁學」逐漸過渡到晚清強調外王的「群學」，可以與現代化的過程接軌。這

樣的看法可以與日本的古學派互相呼應，但得不到以「道德的形上學」為終極關懷的當代新儒家首肯，也就是很自然的了。

論文集所收錄的最後一篇中文論文是我的〈儒家傳統對於知識與價值的理解與詮釋〉。這篇論文是通過一個比較的視域所作的宏觀的觀察。中國傳統的特色在，從來沒有發展出像西方那樣形形色色二元斷裂的思想。從一方面看，中國傳統發展的抽象概念不足，缺乏李約瑟（Joseph Needham, 1900-1995）所謂的突破，以至到近代以後，在科技、民主制度與商貿遠遠落後於西方，幾乎遭到亡國滅種的命運。但五四以來急起直追，全盤西化，全心全意現代化卻得到十分弔詭的結果。二十世紀歷經二次大戰，又經過韓戰、越戰，西方尖端的知識分子強力批評啓蒙理性，深深憂慮無限制的資本主義的膨脹，將引發毀滅世界的危機。由現代到後現代，必須重新肯定一些前現代的智慧，給予嶄新的闡釋，以超克當前的困境。在世界資源有限，有那麼多互相矛盾衝突的族群、國家、宗教與文明，大家要和平共處，無疑以「和為貴」的中國文化、精神傳統可以提供一些重要的資源，那是不在話下的。像波士頓儒家的興起，可謂良有以也。時至今日，我們決不是要復古，而是必須要避免懷德海（Alfred North Whitehead, 1861-1947）所謂「錯置具體性的謬誤」（fallacy of misplaced concreteness）誤把抽象的概念當作具體的東西，決不可割裂主客，必須迴心嚮往一個情理交融的境界。而中國傳統，自來知識、存有、價值融貫成為一體，所謂知行合一，天人合一，真俗雙融，道常無為而無不為。故當代新儒家堅持維護道統，卻又要擴充學統與政統以吸納西方的科學與民主以形成一個新的綜合，同時籲請西方吸納中國傳

統當下即是的精神、圓而神的智慧、溫潤而惻怛之情、使文化悠久的智慧，與天下一家之情懷。當代新儒家固然以心性之學為中國文化之神髓所在，盛張宋明理學的睿識。但有趣的是，方東美先生指出，清儒戴震即使在思想上已作出自然主義的轉向，仍力主情理之交融，不取西哲休謨（David Hume）情理割裂的絕路，引發出邏輯實徵論把科學和道德倫理打成兩橛的困境，由此可以思過半矣。

論文集收錄的最後一篇英文論文是德國蘭克（Hans Lenk）教授的“Values and Norms as Standardized Interpretative Constructs Including an Interpretation of the Golden Rule in Confucianism”（〈作為標準化建構的價值與規範，兼論儒家的金律〉）。蘭克是一位多彩多姿的人物，他是1970年羅馬奧運的划船金牌選手，文武兼備，知行並重，視野寬宏，門下包括著名漢學家保羅（Gregor Paul）。由這篇文章可以看到，他浸潤在詮釋學的傳統之中，卻又熟悉分析哲學與實用主義，而發展了他自己的思想。文章分成兩個部分，前半是他的價值與規範論的撮述，後半把他的理論應用到儒家的金律的討論之上。為了避開傳統形上學與知識論困境，蘭克開啓了由詮釋運作過程之解析另闢蹊徑的哲學體系創新。他開宗明義即宣稱：「我們不能不作詮釋。」他偏重方法論的取向，特別重視的是「建構」以及「構成作用」這兩個字眼。人的行為是蘭克對問題的思考當中第一個被稱為「詮釋建構」的東西，此後他非常一貫地將認知、行動、評價皆併入詮釋建構運作的系列當中。詮釋不是單純某種被動性的事情，片面接受外來的或已有的訊息資料而已，而是一種主動且不斷建構的程序。在蘭克的「詮釋建構論」

裡，除了符號、記號和語言使用外，在詮釋過程中還將特別重視他稱作「圖式」(schemata)的東西，以據此繼續進行更進一級的詮釋與構成。詮釋的進程在一切認知活動中，都發揮著系統性建構或即構成的作用。故對蘭克而言，「圖式詮釋」更重要於「文本詮釋」。他從方法論的經營走向系統建構新的可能性，由之我們可以讀到許多實用主義以及先驗哲學立論立場的陳述。蘭克有一整套價值(value)與規範(norm)理論，以之為通過詮釋之理想建構，構造另一種非物質性之真實，有其實效性(validity)，它們不只描述，而且指令，與實際行動關聯。他把這一理論應用到孔子的金律，所謂「己所不欲，勿施於人」，以之為高一層次的後設建構，融攝了目的倫理與責任倫理，一方面展示了中國文化的特質，另一方面也有普世意義，指向人與人之間的和諧，乃是一成功的建構，自成一家言說。當然就新儒家的觀點來看，蘭克關注的還是「下達」的效應，並未對「超越」的層面作進一步的開發。

以上對本論文集所收的八篇論文作了簡單的介紹。就理論而言，西方主要的詮釋學流派都有所論及，再關聯到先秦、宋明、當代，以及東亞儒學，作出了觀察與省思，應該可以提供一些線索，引導有興趣的讀者進入「理解、詮釋與儒家傳統」充滿了豐富的意涵的領域。同事楊貞德和林維杰曾經看過這篇〈導論〉的原稿，有所訂正，在此特別向他們表示謝忱。

作為自成事件（Ereignis）的詮釋學

理解和真理

洪漢鼎*

自柏拉圖區分知識與意見以來，特別是自他提出所謂「第二種最好的行駛」以及「逃入邏各斯」（《斐多篇》99e）以來，我們的思維方式已被固定在一科學框架內，以致除了自然科學可以作為真正的科學外，所謂人文科學或「道德科學」（穆勒）只能被視為不成熟或有問題的部分，其真理性猶如長期天氣預報，而真理理論除了採取「事物與理智符合」（*adaequatio rei et intellectus*）這一所謂符合模式外，別無其他獨立的模式，即使我們也提出融貫論、實用論，但這些理論的基礎也依賴於符合論的主客二分，即使我們反對這種真理理論，我們也只能像波普、費耶爾阿本德一樣，把人文科學設想為猜想或或然知識，並只能提出似真性、相對性和多元性這些不確定的標準。

海德格爾提出真理存有論，使這種真理觀遇到了對立面。真理似乎不在於存在與思維這對立的兩極相符，

* 北京社會科學院哲學所研究員／臺灣佛光大學哲學系專任客座教授。

而是存在本身的表現，或說存在自身的揭蔽，有如伽達默爾在講到隸屬性所說：「隸屬性在形而上學中指存在和真理之間的先驗關係，這種關係把認識當作存在本身的一種因素而並不首先當作一種主體的活動。在這種思想中根本沒有談到一種與世界無關的精神，這種精神自己意識到必須尋找通向世界存在的通路，相反，精神和存在從根本上互相依存。唯有關係才是根本的。」¹伽達默爾這一觀點應當說來源於黑格爾，黑格爾在《小邏輯》裡說過：「本質必定要表現出來。本質的映現於自身內是揚棄其自身而成為一種直接性的過程。此種直接性，就其為自身反映而言為持存，為質料，就其為反映他物，自己揚棄其持存而言為形式。顯現或映現是本質之所以是本質而不是存在的特性。發展了的映現就是現象。因此本質不在現象之後，或現象之外，而即由於本質是實際存在的東西，實際存在就是現象。」²本文就是試圖從伽達默爾這一黑格爾觀念出發來探討詮釋學的真理問題。

伽達默爾自己也曾說過：「這就證明了我們業已預示過的我們的立場向黑格爾和古代思想家立場的靠攏。現代方法論概念的不足之處就是我們研究的出發點。但這種不足卻通過黑格爾對希臘方法論概念明顯的依賴而得

¹ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzuege einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werk I Hermeneutik I* (Tuebingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1990), 462-463.

² 黑格爾著，賀麟譯：《小邏輯》（北京：商務印書館，1980年），頁275。