

「儒学与东亚文明研究丛书」

黄俊杰 主编

杨儒宾 编

中国经典诠释传统（三）：
文学与道家经典篇



华东师范大学出版社

「儒学与东亚文明研究丛书」黄俊杰 主编

杨儒宾 编

● 华东师范大学出版社

中国经典诠释传统（三）
文学与道家经典篇



图书在版编目(CIP)数据

中国经典诠释传统(三):文学与道家经典篇/杨儒宾编. —上海:
华东师范大学出版社, 2008. 2
(儒学与东亚文明研究丛书)
ISBN 978-7-5617-5882-3

I. 中… II. 杨… III. ①古典文学—文学研究—中国—文集②道
家—文集 IV. I206. 2-53 B223. 15-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 021103 号

本书原名《东亚文明研究丛书·中国经典诠释传统(三):文学与道家经典篇》,简体版由台湾大学人文社会高等研究院东亚经典与文化研究计划授权华东师范大学出版社在中国大陆独家出版发行。版权所有,盗版必究。

上海市版权局著作权合同登记 图字:09-2007-133 号

中国经典诠释传统(三):文学与道家经典篇

编 者 杨儒宾
项目编辑 钟明奇
文字编辑 李善强
责任校对 乔惠文
封面设计 黄惠敏
版式设计 蒋 克

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
电话总机 021-62450163 转各部门 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537(兼传真)
门市(邮购)电话 021-62869887
门市地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网 址 www.ecnupress.com.cn

印 刷 者 杭州长命印刷有限公司
开 本 787 × 1092 16 开
插 页 2
印 张 19.25
字 数 285 千字
版 次 2008 年 5 月第一版
印 次 2008 年 5 月第一次
印 数 5100
书 号 ISBN 978-7-5617-5882-3/B·394
定 价 34.80 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

《儒学与东亚文明研究丛书》

总 序

《儒学与东亚文明研究丛书》的出版，是近年来海峡两岸学术交流中的一件大事。这套丛书所收的都是台湾大学“东亚经典与文化研究计划”相关的同仁以将近十年的时间，所撰写或编辑的有关儒学与东亚文明研究的书籍。借此发行简体字版与广大读者见面的机会，我想对这套丛书的缘起与目标略作说明，以就教于读者。

这套丛书的出版有其长远的研究背景。1998年，我在当时台湾大学陈维昭校长及李嗣涔教务长（现任校长）大力支持下，规划并主持由台大所资助之“中国文化的经典诠释传统研究计划”（1998-2000），整合台大文、法学院教师近二十人，进行共同研究，获得良好成果。其后，我又负责主持“大学学术追求卓越计划”项目之一：“东亚近世儒学中的经典诠释传统研究计划”（2000-2004），结合台大校内、外学者专家进行研究，这项计划是当年“卓越计划”中唯一的人文领域计划。2002年起，以上述两计划为基础，我们研究团队又执行台大“推动研究型大学整合计划”而设置之“东亚文明研究中心研究计划”（2002-2005）。经由前述三项计划之努力，终得累积丰硕之成果，陆续由台湾大学出版中心印行，迄今已出版专书七十余种（仍在陆续出版中），依性质分为《东亚文明研究丛书》、《东亚文明研究资料丛刊》、《东亚文明研究书目丛刊》等三大系列。

现在我们推动中的台大“东亚经典与文化研究计划”，建立在自1998年以来各阶段的研究成果基础之上，以东亚为研究之视野，以儒家经典为研究

之核心,以文化为研究之脉络,既宏观中西文化交流,又聚焦东亚各地文化之互动,并在上述脉络中探讨经典与价值理念之变迁及其展望。我们希望在21世纪文明对话新时代中,深入发掘东亚文化的核心价值,在东亚经典与文化研究上推陈出新,开创新局。

为了促进海峡两岸学术交流,我们将过去将近十年来在台湾大学已出版的有关儒学的专书,编为《儒学与东亚文明研究丛书》,发行简体字版,与更广大的中文读者见面,应有其深刻之意义。在21世纪全球化的时代里,儒学是东亚文明的主流思想,必然在文明对话的新时代中扮演重要的角色,发挥巨大的作用。这一套丛书标示着我们复兴儒学传统,弘扬中华文化理想的初步实践。我们的愿景虽然恢宏,但我们的力量却极为有限,我希望广大的读者朋友,认同我们的志业,支持我们的用心,匡助我们的不足。

最后,这一套丛书之得以出版,除了感谢台湾大学李嗣涔校长的支持之外,我在此特别要向华东师范大学出版社社长朱杰人教授和他的同事致上最诚挚的敬意与谢意。朱教授是朱子后人,对朱子学深有研究,提倡儒学研究不遗余力。朱教授主编《朱子全书》早已蜚声国内外,其有功于朱子学研究乃世所共见。朱教授大力促成《儒学与东亚文明研究丛书》的出版与发行,相信对海峡两岸学术交流必有极大之助益。我们也希望,能为未来儒学的发展,继续共同努力。

黄俊傑 谨识

2007年4月13日

于台北台湾大学

序

《中国经典诠释传统》这套书(共三册),是在1998年8月1日至2000年12月31日这段期间,台湾大学所推动的“中国文化经典的诠释传统”研究计划的部分成果,现在趁着这套书付梓出版之际,我想说明研究计划的缘起与目标,以就教于读者。

“中国文化经典中的诠释传统”这个研究计划,是“东亚近世儒学中的经典诠释传统”整合型研究计划(2000—2004,“大学学术追求卓越发展计划”之一)之前置性计划,由台大同仁所推动,参与的学者包括台大文学院与社会科学院专任教师,中研院文哲所研究员,以及国内外各大学对于“中国经典诠释传统”这个课题感兴趣的学者。在第一阶段两年的计划执行期间,我们就自己专业领域进行研究,撰写论文,共举办八次学术研讨会。所发表的论文分别送到台大、中研院各学术性期刊审查发表,再由李明辉、杨儒宾和我依论文主题及性质编辑成为三册专书。

这个研究计划的推动,主要是着眼于中国学术史上有其悠久的经典注疏传统,源远流长,内涵丰富。从这个学术资源中,我们可以发展出具有中国文化特质的诠释学。这种极具中国文化特色的诠释学,就其发生程序而言,与西方近代的诠释学颇有恍惚近似之处:两者皆起于诠释者与经典之间的主体性之“断裂”,使两者之间沟通不易,索解无由。但就其本质状态观之,则中国诠释学自有其深具中国特色之面相,值得加以发掘。从中国的经典注疏传统所见的中国诠释学,在儒、释、道各家有其互异之面貌,在文学、史学与哲学经典中亦有其特殊之展现方式。这个研究计划针对上述中国文

化中之经典诠释学这个学术领域,进行集体研究。现在所出版的这三册,是研究计划同仁在1998至2000年期间的部分研究成果。在“东亚近世儒学中的经典诠释传统”研究计划从2000年1月开始推动以后,就与“中国文化中的经典诠释传统”计划同仁融为一体,齐头并进。我们希望随着研究计划的执行,陆续将研究成果编为专书,在《儒学与东亚文明研究丛刊》中陆续出版。我们感谢许多海内外朋友和先进,担任本丛书的编辑顾问与编辑委员。

这个研究计划课题广泛,牵涉多方,所谓“道假众缘”,如果不是众多前辈和朋友的鼎力支持,这个研究计划实在难以启动。“起但是缘,故名缘起”(《华严金师子章·明缘起第一》),关于这个计划的缘起,我要特别感谢台大陈维昭校长和李嗣涔教务长的鼓励,他们的支持促成了“中国文化中的经典诠释传统”这个研究计划,也正是在这个计划的基础之上,我们继续扩大规模与研究范围,而有“东亚近世儒学中的经典诠释传统”整合型计划的推动。其次,支持并参与本计划的国内外学者名单太长,我无法一一列举致谢,其中台大张亨教授、中研院刘述先教授、香港城市大学张隆溪教授、哈佛大学杜维明教授、罗格斯(Rutgers)大学涂经诒教授等,从1998年本计划开始时,就长期参与,提示意见,本计划同仁都铭感在心。此外,劳思光教授、余英时教授、戴琏璋教授、王靖宇教授、林毓生教授、孙康宜教授,都直接或间接对本计划同仁多所启导,我们衷心感谢。

本计划从1998年1月开始推动以后,同仁所撰写的论文为早日获得海内外先进的指教,而投稿刊载于下列期刊或专书:

1. 《台大历史学报》第24期《中国经典诠释》专号(1999年12月,台大历史系出版)。
2. 《中国文哲研究通讯》第9卷第3期《中国经典诠释》专号(1999年9月,中研院中国文哲研究所出版)。
3. 《中国哲学》第22辑《经学今诠初编》专刊(2000年6月,北京:《中国哲学》编辑部出版)。
4. 《台大文史哲学报》第53期《中国经典诠释》专号(2000年12月,台大文学院出版)。

5. 《人文学报》第 20、21 期合刊《经典诠释与中国思想史研究》专号（2000 年 12 月，“中央”大学出版）。

6. Ching-I Tu ed., *Classics and Interpretations: the Hermeneutic Traditions in Chinese Culture* (New Brunswick, N. Y.: Transaction Publishers, 2000).

计划同仁的论文在上述刊物发表后，均经过修订后才收到《中国经典诠释传统》这套书中，我们特别向上述期刊的编委会及专书编者敬致谢意。喜玛拉雅研究发展基金会的韩效忠先生和江显新先生护持中华文化不遗余力，他们发心出版这一套书，支持人文学术，我们十分感谢！

二十一世纪是一个世界诸多文明对话的新世纪，但是，在文明对话之中，只有愈深入自己文化的根源的人，才能与异文化进行深入而有益的互动、对话与调融。“中国文化中的经典诠释传统”这个研究计划的立意，就是希望深入挖掘中华文化的思想资源，从中国经典中开发具有普世意义的价值意识，并且从东亚知识分子长达二千年的读经解经传统中，建设具有东亚文化特色的经典诠释学。“深入经藏，智慧如海”，我们虽不能至，但心向往之！我们现在所刊印的《中国经典诠释传统》三册，只是一个小小的起步，《荀子·劝学》云：“不积跬步，无以至千里；不积小流，无以成江海。骐骥一跃，不能十步；弩马十驾，功在不舍。锲而舍之，朽木不折；锲而不舍，金石可镂。”我们希望现在迈开的一小步，能够成为千里之旅的首途。“路曼曼其修远兮，吾将上下而求索”（《楚辞·离骚》），前路方遥，纓短汲深，我们诚恳地盼望海内外学界先进的指教。

黄俊杰

序于台大历史系

2001 年 8 月 15 日

导 言

杨儒宾

本选集是台大校方支持人文学科长期研究计划“中国经典诠释传统”的初步成果,选集收录的十篇文章皆已先后在研讨会上宣读过,且多已在国内的人文期刊上先行发表。此次在原作者、编者、编委会来回几度的商榷后,再度结集出版。

“经典诠释”一词在十年前还是个陌生的语汇,在廿年前,更可说是闻所未闻。但这个概念目前已成为学界耳熟能详的语汇,而环绕在这个语词底下所展开的讨论有越演越烈的趋势。“经典诠释”一词很容易令人联想到传统四部之首的“经学”,两者事实上也有相当密切的关联。不管在本选集还是本计划的另外两本选集里,儒家经典的诠释都占了相当大的比例。但本计划之所以用“经典诠释”,而不用“经学”,此中正有原因在。简单地说,“经学”发展到本世纪,已形成了一种大体固定的表达方式,它最近也是最后一次带来具有重大意义的文化冲击,当是清末民初的今古文运动。后来的儒者有意阐释经学光荣传统者,虽不绝如缕,但除了第一代新儒家(主要是熊十力,其次是马一浮)所作的一些原创性的工作,其成果仍有待考验与评估外,我们可以说:经学已迅速的撤出主要的思想舞台,它的活动场所仅限于学院的某些角落。笔者这样说,并不表示经学已走完它的全程,也不是所谓的完成历史阶段的任务云云。事实上,经学如果还有意义的话,它在本质上即不可能走完全程,也不可能在历史的某个阶段即展现了全部的内涵,它一定具有永远无法穷尽的潜能,它的意义永远是在其自己但又不断地生成,它会不断地切入历史的建构之中。然而,事实上不是这么回事,百年来的经学

研究并没有带来太多的文化冲击。显然,经学研究需要加上一些新的因素,它的能量才可以爆发出来。如果经学可以放在一种新的视野下定位,或者和一门具有学术亲和性的现代学术对话,进而造成“境域之融合”,这对经学研究而言,应该是一种可以重新出发之契机。准此,遂有由“经学”至“经典诠释”之转折。

“经典诠释”一词的另一源头为当今欧陆显学之一的诠释学。西方的诠释学就像中国的经学一样,它与西方宗教的主要源头《圣经》关系极为密切,经学要阐释经典,揭发其间的圣人之微言大义。Hermeneutics 要揭举双约书的隐密,带来世间救赎的讯息。诠释学从早期的古典诠释学,以至当代的存有诠释学、批判诠释学,它带来的问题甚多,它阐释出经典所可能蕴含的意义极广。事实上,当哈伯玛斯、弗洛伊德等人的理论都可划归为诠释学的辖区时,诠释学的原始面貌已经逐渐模糊了。焦点模糊或焦点多元化,这是一门学科兴盛到包山包海时常见的现象。当它的领土越伸越广时,它距离原始的发源地也就越远。

然而,返本溯源是必要的,回到诠释学的原始关怀,如何“正确地”理解经典原义,这仍是诠释学的主要任务。经典-意义(道)-意义的来源(圣人或神)乃是任何重要文化传统诠释它们自己的经典时,很难跳脱开来的架构。至于诠释不能不预设“诠释者”,经典与诠释者不能不预设“世界”,这也是任何诠释活动很难跳脱的基本预设。笔者相信:世界主要文化传统的意义建构(至少在它们的文化传统形成的初阶)都是以经典-道-圣人-世界-诠释者为核心,它们是尔后文化展现的光源,它们都有值得参考之处,只因西方诠释学是现代西方文化的产物,它融合了更多近代学科的理论成分,所以它可以带给我们更多值得参考的消息。

我们现在用的“经典诠释”一词,就最实际的意义来说,可谓中国的经学与西方的诠释学两种境域的融合。我们这样说,并不表示当今的学界在此已作出了很好的成绩,事实刚好相反,我们目前最多只能说是处在暖身的阶段。然而,事实不容否认,我们目前所处的学术环境已是中西互渗的语境,我们作诠释活动时不可能不带有传统诠释的风味,也不可能不带有现代诠

释学的问题意识与解答方式,“境域融合”——如果用后现代的语汇表达,说是“杂汇”也未尝不可——是我们诠释必然预设的“成见”。问题不在我们没有境域的融合,而是初步的境域的融合已是个存在的现实,我们不可能跳过它,我们只能站在此“成见”的基础上,深化它,活化它。诠释就像语言、历史一样,每次活动都是古今向度的交会,它是不可能逆转的。

本选集前面五篇都与诗的诠释有关,与《诗经》的关系尤大,五位作者各自选择他们的题目发挥时,或自觉地,或不自觉地,都已继承了传统中国的诠释精神,海德格尔强调任何的诠释活动都建立在预先的理解与预先的诠释上面,这种“先行结构”可谓诠释学的金科玉律,任何存有活动的不刊之论。

古典中国是诗的国度,儒家是最早也是最重要的“诗的存有论诠释学”的奠定者。早在孔子之前,诗已是西周春秋时期君子的教养科目,它是君子用以形成“威仪肃肃”的主要依据,也是列国士大夫从事文化、政治活动时的主要黏合剂,他们上自外交辞令,下至乡曲宴会,无一不需要饮酒赋诗。在中国文化形成的初期,诗已与礼、乐结合,它们取代神话在初民社会的地位,成为马凌诺斯基所谓的社会的“宪章”。没有了诗,即没有文质彬彬的周代文明。

但一种作为存有论意义的诗之诠释学却是在孔子手中完成的。孔子不只是国史上,他可能也是人类史上极少数对诗与乐感觉特别敏锐的哲人,他不能忍受两三天没有诗歌活动的生活。孔子对诗的政教功效极为重视,但他之所以重视诗的政教功效,不是一般所谓的实用意义的态度,也不是一般文学史或文学批评史上再三言及的伦理教化之文学观之态度,而是孔子看诗,从来是圆融地看,具体地看,他从来不认为诗只是纯粹的私人性质的情感之展现,也不认为诗只是客观地维持公共规范的有效工具。孔门论诗,一直着重“诗出于人之感物,但人之感物亦出于诗”此双回向的既定事实(given fact)。诗与人格一齐成长,亦即人格的长成是人生持续不断的诗之活动之历程,这就是“诗可以兴”。但真正的诗不可能只是私人性质的,就像艾略特说的:越是伟大的诗,它越是它所属的文化

传统的体现。它的私人性越少，它的普遍性越多——更恰当地说，当是它伟大的独特性表现在普遍性当中。所以伟大的诗必然是时代的缩影，人民的声音，社会现实的结晶。读者透过诗，跨出了“自我”，与广大的社会会面，所以说“诗可以观，可以群”。观者，观诗中所凝聚的社会性。群者，诗歌产生了读者的自我与社会的关怀或文化的价值合二为一的效果。诗不但可以观，可以群，诗还可以怨。因为诗是个人与社会互动的产物，读者读到诗中的人民之悲欢离合、喜怒哀乐，他不可能没有感，有感必然有发泄，甚至行动，其中最常见的是悲哀愤怒之情（因为“欢愉之辞难工，而穷苦之言易好也”，韩愈有此说），诗是正面思维与否定思维辩证发展的力量，它必然带有批判的力量，此之谓“诗可以怨”。

诗有四德：兴、观、群、怨，兴居首位。“兴”既是“兴起”（就人格的成长而言），也是感兴（就物我交感而言），它是种永恒前进的历程——因为人格无止境；它是种人格不断扩大、自体与群体（用米德的话说，即是“我”与“泛化的他人”）不断融合的历程。孔门论诗，一定把诗的社会性，包括它带来的伦理教化的效果，视为一种内在的目的，政治教化是诗的“本质”的丰富展现，没有一种去社会化、纯由苍白主体所创造出来的独特的诗歌这回事；但反过来说，诗的社会性内涵必然蕴含于文字的美感结构里面，两者一体而发，诗歌不是政治的奴婢。然而，学非为幻怪也，幻怪之兴必由于学。诗教在孔门的表现是一回事，诗教在传统中国的封建社会里的表现又是一回事。由于汉代以后，儒家的纲常理念成为中国社会的主要价值体系，它过度膨胀以至僵化的结果，不免会侵犯到其他文化领域，社会规范的价值变成了文学、艺术的价值。本来，社会的关怀与此世伦常价值的体现乃是诗的内在本质之彰显，此时，这却变成了外在于诗的目的，诗成了达成社会控制的手段。诗的社会性一旦由内在的目的异化成外在的目的，诗本身最重要的语言特性——意象、韵脚、格式遂失去其审美的性质，诗歌异化成伦理规范，甚至变成了法规教材。我们看“诗教”从先秦时期的“温柔敦厚”之人格特质，一变而成为汉代的“四始五际”之阴阳政教之结集，再变为王式的伦理教化之谏书，即可见出其交引日下之演变痕迹。汉代以下，带着伦理教化眼光看待诗

歌,不能正视诗歌与伦理的辩证关系的学者所在多有,即使大贤如周、张、二程亦在所难免。张隆溪教授《诠释的暴力》一文指出中国文学史上一种令人怵目惊心的现象,凡经历文革或白色恐怖时期文艺政策的人,大约都可了解张教授此文的现实意义。

孔子言诗,言简意赅。兴、观、群、怨之说,“兴于诗,立于礼,成于乐”之论,这两小段话语当是国史上诗意密度最浓,理论高度至极的圣言。然论及儒门诗教,《诗序》一关绝不可能跳过。《诗序》的作者及解释的有效性与否,以及《诗大序》的变风、变雅之说,这两个问题是《诗经》学史上的大问题,这两个问题也牵涉到普遍性的诠释学理论。

《诗序》的争执之所以会成为经学史上的大问题,其原因有二。首先是《诗序》的解释基本上是站在伦理教化的立场上,其解释与诗作的内容往往冲突(至少在文字层面上)。其次,《诗序》的作者传说是子夏,子夏为孔门高足,其说当得自孔子,孔子论诗,其观点能有错误吗?历代反《诗序》的学者针对这两个前提,他们采取的策略往往先将《诗序》的作者与孔门脱勾,卫宏是最常被抓出来的《诗序》作者。《诗序》的作者一旦由“子夏”转到“卫宏”,《诗序》的神圣光环就消失了。《诗序》的解释与他们认定的诗作原义既然有差异,历代反《诗序》的学者自然可以堂而皇之地鸣鼓而攻之了。然而,《诗序》虽然经过宋代及民国两次的大讨伐,《诗序》并没有被击倒,摆到博物馆里去。因为《诗序》对每首诗的解释虽然不尽如人意,但它的许多解释都言而有据,与其他经文的解释有“兄弟证”而非“父子证”的关系,其说殊难推翻。林庆彰教授的大作《〈毛诗序〉在〈诗经〉解释传统的地位》对《诗序》所以没有被抛到《诗经》诠释场的焚化炉中去,解释极为中肯。

“变风”、“变雅”之说首见于《诗大序》:“至于王道衰,礼义废,政教失,国异政,家殊俗,而变风、变雅作矣!”《诗大序》有变风、变雅之说,郑玄的《诗谱序》遂有正风、正雅的“正经”之论。不特如此,郑玄对《诗经》的“风雅正变”之说,还有更具体的指认,《国风》中何者为正风?何者为变风?《小雅》、《大雅》中何者为正雅?何者为变雅?郑玄皆一一确定。《诗序》与《诗谱》的风雅正变之说影响甚大,后世宗之者与批判之者代不乏人,此议题俨然成为

《诗经》史上的一大事因缘。民国以来，风雅正变之说与《诗序》的地位相似，其下降的颓势非常明显，张宝三教授《〈诗经〉诠释传统中之“风雅正变”说研究》一文追溯此问题之流传演变甚为详实，此文结论认为郑、孔之“风雅正变”说蕴含经世之理想，希望达到劝善之目的，其着眼点与后世史家基于求真立场以批判风雅正变者，关怀点迥然不同。

在今日，风雅正变之说几乎已成为《诗经》史上的明日黄花，很少受到注意。最好的情况也只能视之为告朔餼羊，它徒具形式，其意义则有待招魂。然而，我们如果回到《诗序》的原始依据，再回到儒家诗教的原始关怀，则“变风”、“变雅”之说殊难非议，它对诗的本质其实也有相当深刻的洞见。简单地说：《诗序》反对一种苍白的、与世隔绝的创造主体之理论，《诗序》认为一首真正的诗，它一定是超私人性的，但却符合普遍的人的共感，而这种共感不可能不编织着它所属的时代整体氛围。所以天下有道，诗人创造出来的诗自然是“含和吐明廷”；天下无道，诗人的诗必然含有更多否定性的成分，“处者歌式微”，“哀怨起骚人”。如果我们相信人的本质即与世同在，则创造力特强的诗人会创造出（或揭发）此世真相之诗作，美其美，恶其恶，乐其乐，忧其忧，诗的开显也就是此世的开显。当礼坏乐崩、政教失序时，则诗人会有怨刺相寻之变风变雅之作，此有何可疑？至于此世是否可视为同质型的单一实体，或《诗经》的变风变雅之作是否可明确定位它们的时空位置与确切的事件，这当然是可疑的。

萧丽华教授《天人合一：兴诗中的“道”》与蔡瑜教授《从“兴于诗”论李白诗诠释的一个问题》两文分别探讨了“兴”的问题，“兴”是《诗经》六义中最具理论内涵的概念，从孔子以下，经《诗序》、郑玄、孔颖达、朱子、王夫之，以至当代的陈世骧、徐复观、赵沛霖，解释其义者络绎不绝。萧教授大体接受陈、徐、赵诸先生的论点，并加以归纳。她认为兴有三个层面的意义，首先，它是集体潜意识透过宗教仪式的显现；其次，在后世文学理论中，它是作者在创造的刹那，应物而感的灵感；第三，在文本中，它是一种情景交融自然生发的音韵与联想之语文形式。此文的重点放在第一个层面上，这从题目本身也可以看得出来。

蔡教授的文章可约略分成两部分讨论,首先,作者检讨“诗”与“志”的离合关系。我们都知道:不管就文字学意义,或就诗学意义而言,“诗”与“志”音义都密切相关,这两个字都从“之”声,“之”代表一种“指向”。问题出在:什么样的指向?作者引用当代学者臧克和等人的观点,认为“诗”代表的是一种“语言的指向”,而“志”则是“心意的指向”。同样是指向,两者代表的意义迥然不同。后者是主体主义的论述,诗是个人感情的外显;前者则是一种生活世界的开显,因为“语言的指向”绝不可能是私人语言的指向,语言必然是社群共同接受的文化形式,它必须具备这个社群成员都可以理解的符码。所以“语言指向”的诗之活动是公共性质的,它带有客观精神之意义;心意指向的诗之活动则是隐秘的,它容易沦为主观精神之活动。蔡教授认为从秦汉以后,诗论的重心有由“用诗言志”转移到“作诗言志”的倾向,亦即诗的公共性逐渐被私人性所取代。

当后世的诗评家以“作诗言志”的立场切入李白诗歌的世界时,问题就产生了,他们着重的是李白诗歌表达了什么样的个人情感——而且通常是违反社会规范的个人情感,所以即使昂首高眼如王安石者,亦不满李白“识见污下,十首九说妇人与酒”。殊不知李白诗之长处不在它透露了多少李白私人的秘密(这通常用赋的表现方式),也不在有人替他辩解:其诗作与外在的政教秩序或历史事件有种符码互换的关系(这通常使用比的表现方式)。李白诗的长处在于他善于使用“兴”的表达方式,而且其“兴”所用的意象往来自远古相传的神话传说与传奇人物,这些神话传说与传奇人物是汉文化传统的公共财,它们是想象力的奔放,也是无意识力量的解放,它们不为缙绅先生所喜,但在中国的名山大川与庶民心灵底层,却处处烙印着它们的痕迹。李白的诗歌即表现了个人情感与这种神话、传说的公共财富之融合,所以其旨趣虽较难确定(不以私人性意向为主,自然旨趣难定),但却可引发无数合格读者的共鸣(因为它的题材是公共形式)。作者最后以底下的话语,总结李白诗歌的意义:“在后世诗歌与‘作诗言志’结合,逐渐走向文人一己的内心世界时,李白却选择回到神话的天地中,重新召唤一种最原始素朴的存在之感,探索生命的本质。”这样的结论可以视为对王安石的李白论的

有力反驳。

《红楼梦》为说部巨擘，此书一出，不但仿效其文者瓣香不断，对此书之评论亦鳞集杂沓，蔚为壮观。其声势之大，不但说部其他巨著难以望其项背，即使集部之名家别集，亦难撷其锋。单单《红楼梦》的解释史即是重要的文化现象，此书颇足以检视一部经典能忍受诠释者的自由心释到什么样的程度，也颇能检证一部经典本身固有的文意(meaning)与其效应史的意义(significance)，两者间的张力能绷紧到什么样的程度。

郭玉雯教授两篇力作《红学索隐派的比附方法与观念》及《王国维〈红楼梦评论〉与叔本华哲学》皆是对《红楼梦》研究的后设反省，前篇论及的“索隐派”解释途径是中国传统解释诗文者喜用之手法，而这样的手法所以极为流行，乃因中国统一向有“知人论世”的强烈需求，“索隐派”手法是具有中国特色的诠释学概念——这当然不表示其他的文化传统就没有此种解释模式，笔者相信：“索隐派”应是普遍的，因为不管是缘于后世读者的窥伺欲，或者缘于读者与作品会面时所产生的移情或神交作用，读者恐怕都很难按捺寻找小说背后其人其事的冲动。然而，中国诗文传统由于强调读者阅读作品时“尚友古人”的作用，所以往“索隐”倾斜的倾向特别显著。

索隐的手法如果发挥到了极致，则文学作品很容易被诠释成史学作品或是报导文学。这种现象不仅见于《红楼梦》的研究，四部的其他重要文献有时也不免此厄运，如《诗经》一书被解释成尹吉甫个人的记事；《玉溪集》全文被解释成李商隐一生的恋爱史；《西游记》被影射成全真教版的《周易参同契》云云。索隐至此，文学作品独立的性格全被解释掉了，这样的“解谜”即使臆测屢中，它也不见得是好的诠释。因为文学的真实往往比史事的真实还真实，一种不一定在某个时空点确实发生过、但在任何时空点都可能发生的真实，它不是比一般个别事件之真实还来得有说服力吗？《红学索隐派的比附方法与观念》一文详细的检证了纳兰容若说、宫廷政治说、民族主义诸说，行文细密。作者感慨：索隐派假借了乾嘉考证学的方法，如音义通假，但对《红楼梦》这种虚构的文本却产生了不够客观的诠释结果。

索隐派在今日的汉学研究中，似乎已不占重要地位，但钟摆总是在两端

间往返。索隐过头了,文学作品不见了。但如果作品完全“去个人传记化”了,这样的诠释也未必可靠。中国“知人论世”的传统很强,文学史上的大家从事创作(包括小说在内)时,很难不受到这种文化传统的制约。词义隐晦如曹植的《杂诗》、阮籍的《咏怀》、杜甫的《秋兴》、李商隐的《无题》,后世注家未尝不可从中解出作者生平的事迹。即使说部名著如元稹的《会真记》、吴敬梓的《儒林外史》,论者亦未尝不可指出其间叙述的真人实事。索隐派学者解《红楼》,其结论至今仍难自圆,但其失败到底是技术层面的,还是本质层面上的?如果解者降低野心,不要妄想全书一义到底,结果是否可以改善?这当中解释的空间可能还是有的。何况,为何索隐派的解释总是野火烧不尽,春风吹又生,通人如蔡元培亦不免此习,个中消息,恐仍待索隐。

如果索隐方法是固有的国粹的话,以西洋思想概念或体系重新诠释中国经典,或者整理国故,这种方式则是近代西潮东来后形成的风气,王国维是开此风气的先行者,他的《红楼梦评论》是此风气的代表作。如果我们再看他早期著作如《宋元戏曲史》、《人间词话》,或《静庵文集》、《静庵文集续编》收录的一些篇章里不时可见到的康德、尼采诸家学说,则不难理解王国维诠释中国文献时,是将它们放在更广阔的视野,亦即理性的而非历史的视野下定位。《红楼梦评论》是个重要的指标,因为王国维很自觉地使用叔本华的意欲概念解释《红楼梦》的旨趣。王国维写此文时,年纪尚轻,而当时中国学界吸收德国哲学的能耐大概也相当有限,所以学界对王国维此文采用叔本华哲学的观点,不免觉得有“硬套”之嫌。郭教授不赞成这样的评语,她认为王国维的解释不但在当时极为难得,即使直至今日,仍有足多者。

王国维是个值得一再反省的例子,不管在方法或在实质业绩上,他都是极少数称得上为现代学科重要的奠基者。就方法而言,他提出两重证据法,以出土材料与历史文献相互印证,此说开启一代治学风气甚巨,此方法对传统的经学亦带来相当的冲击。然而,我们考量他治红学,援引叔本华之说;治宋元戏曲史,援引人类学的相关考察;治宋词,援引尼采之论;论“古雅”之美,援引康德美学概念,这样的“援引”皆出于两重证据之外。事实上,历史文献是材料,出土文物一样也是材料,而单单文献是不足以解决问题的,任