

文獻與詮釋研究論叢

觀念字解讀與思想史探索

鄭吉雄 主編

臺灣學生書局印行

文獻與詮釋研究論叢 3

觀念字解讀與思想史探索

鄭吉雄 主編

臺灣 學生書局 印行

觀念字解讀與思想史探索

鄭吉雄主編. — 初版. — 臺北市：臺灣學生，2009
面；公分

ISBN 978-957-15-1430-7(精裝)

ISBN 978-957-15-1429-1(平裝)

1. 學術思想 2. 中國哲學 3. 文集

112.07

97019785

觀念字解讀與思想史探索 (全一冊)

主 編：鄭 吉 雄
出 版 者：臺 灣 學 生 書 局 有 限 公 司
發 行 人：盧 保 宏
發 行 所：臺 灣 學 生 書 局 有 限 公 司
臺北市和平東路一段一九八號
郵政劃撥帳號：00024668
電 話：(02)23634156
傳 真：(02)23636334
E-mail: student.book@msa.hinet.net
http://www.studentbooks.com.tw

本書局登
記證字號：行政院新聞局局版北市業字第玖捌壹號

印 刷 所：長 欣 印 刷 企 業 社
中和市永和路三六三巷四二號
電 話：(02)22268853

定價：精裝新臺幣五四〇元
平裝新臺幣四四〇元

西 元 二 〇 〇 九 年 二 月 初 版

11212

有著作權・侵害必究
ISBN 978-957-15-1430-7(精裝)
ISBN 978-957-15-1429-1(平裝)

導 言

鄭吉雄*

觀念字或稱「哲學範疇」或「哲學概念範疇」(key notion / philosophical word / philosophical concept)。¹尋溯此一概念在中國的遠源，本未有專稱，先秦哲學家僅稱之為「名」，即「正名」、「共名」、「別名」之謂，漢代學者如劉熙《釋名》，用意亦同。後世思想家或稱之為「字」，稱其中之義蘊為「字義」，如陳淳《北溪字義》、戴震《孟子字義疏證》、劉師培《理學字義通釋》之類。²從事哲理玄思的學者，一般都相信抽象概念

* 現任國立臺灣大學中國文學系教授。

¹ 讀者可參張岱年：《中國古典哲學概念範疇要論》（北京：中國社會科學出版社出版，1987年6月1版）。張岱年將中國古典哲學概念範疇分為三大類：「一是自然哲學的概念範疇，二是人生哲學的概念範疇，三是知識論的概念範疇。」張立文：《中國哲學範疇發展史·人道篇》（臺北：五南圖書公司，1997年）。

² 張岱年說：「所謂概念，所謂範疇，都是來自西方的翻譯名詞，在先秦時代，思想家稱之為『名』，宋代以後有的學者稱之為『字』。南宋陳淳著《字義》，清代戴震著《孟子字義疏證》，其所謂『字』即概念範疇之義。『名』和『字』是從其表達形式來講的；『概念』、『範疇』是從其思想內容來講的。『範疇』二字取自《尚書·洪範》的『洪範九疇』。所謂『洪範九疇』，意謂基本原則九類，這一含義與西方所謂範疇有相近之處。在西方哲學史上，從亞里士多德以來，各家對所謂範疇亦有不同的理解，直至今日，仍有學者加以新詮。簡單說來，概念是表示事物類別的思想格式，而範疇則指基本的普遍性概念，即表示事物的基本類型的思想格式。」參《中國古典哲學概念範疇要論·自序》，頁1-2。

是現象世界意義架構的路標，故辨析、闡明觀念名字的涵義，對於認知現象世界及其意義底蘊，有絕對性的幫助。這也是歷來儒、釋、道的信徒往往喜用「原道」、「原人」、「原性」一類的名義撰文的主要原因。近世研究中國思想的學者承此傳統，亦無不知「觀念字」的重要性。如馮友蘭在撰成兩卷本《中國哲學史》之後所撰寫《新理學》（1937）即是一部以論說中國哲學觀念為主的書籍，³1966年唐君毅編集《中國哲學原論》亦以哲學名辭與問題為中心，「以貫論中國哲學」。⁴

清代考據學有所謂「訓詁明而後義理明」的講法，而近代治哲學者或反而認為「義理明而後訓詁明」。⁵其實，觀念字意義的掌握，「訓詁」、「義理」必須同時並進，捨一不可。近年來個人秉持此一觀念，推動「經典詮釋中的語言分析」研究計畫，⁶用意即在於認為：「語言」既是考據問題也是哲學問題，

³ 馮友蘭在《新理學·緒論》中多次強調「哲學中之觀念、命題及其推論」（氏著：《貞元六書》〔上海：華東師範大學出版社，1996年〕，頁10）。在該書中共討論了理、太極、氣、兩儀、四象、道、天道、性、心、道德、人道、勢、歷史、義理、藝術、鬼神、聖人等共十七個觀念。

⁴ 唐君毅：《中國哲學原論（導論篇）·自序》（臺北：臺灣學生書局全集校訂版，1986年），頁5。

⁵ 唐君毅：「清儒言訓詁明而後義理明，考覈為義理之原，今則當補之以義理明而後訓詁明，義理亦考覈之原矣。」同前註，頁4。

⁶ 個人於2004年曾在國立臺灣大學東亞文明研究中心主辦「東亞語文學與經典詮釋國際學術研討會」。自2004-2006年，我在國科會執行的專題研究計畫（94年度及95年度）為「經典詮釋中的語文分析研究計畫」。2005年發表〈從卦爻辭字義的演繹論《易傳》對《易經》的詮釋〉（刊《漢學研究》24卷1期〔2006年6月〕，頁1-33），2006年在北海道大學百年紀念館與該校中國文化論講座合辦「首屆東亞經典詮釋中的語文分析國際學

哲學方法不能完全解決考據問題，考據方法也不能完全解決哲學問題，兩種方法必須相須為用。若能做到「訓詁分析」和「義理分析」相互為用，必能為當代經典詮釋學推出一個嶄新的世界。相反地，如果仍糾結於「訓詁明而後義理明」或「義理明而後訓詁明」的爭辯，等於重新陷身於千百年以來漢宋異同的大漩渦，不能自拔。

「語義」究竟如何掌握，的確是一個大問題。傳統「訓詁明而後義理明」這句話，常會被有意無意地錯誤解釋為：講明字辭之書面意義，即可展現經典的全部義理。事實上，清儒這一類概念的含義至為複雜，所謂「本義」，本來就不是一個僵固的概念。有時他們所謂「明訓詁」，只是單指研求經典字辭的本義，但有時既包括橫向地將同一字辭概念在不同的經典中展現之不同意義作比較聯繫，也包括縱向地探討歷代注疏對一字一辭注解的不同解釋。⁷由於清儒嚴謹地設定了「訓詁考據」的規矩，卻完全沒有界定「義理」的界線是什麼，⁸那就等於

術研討會」，2007 年與政治大學中文系、日本北海道大學、東北大學合辦「第二屆東亞經典詮釋中的語文分析學術研討會」。

⁷ 如段玉裁強調文字「有古形，有今形；有古音，有今音；有古義，有今義；六者互相求，舉其一可得其五。古今者，不定之名也。三代為古，則漢為今；漢魏晉為古，則唐宋以下為今。」（段玉裁：〈王懷祖廣雅注序〉，《經韻樓集》卷 8，收入《段玉裁遺書》下冊〔臺北：大化書局，1997 年〕，頁 1084。）段玉裁所謂「古」「今」是相對而不是絕對的。清儒對於經典語言的認識，非常立體而活潑。關於清儒對語言與經義關係的創造性詮解，請參拙著：〈論清儒經典詮釋的拓展與限制〉，刊《山東大學學報》2008 年第 1 期，頁 28-41。

⁸ 我曾嘗試提出清儒對於「義理」的兩種態度。顧炎武說「古之所謂理學，

說「明訓詁」只是一個進入經典世界的基準線；一旦越過這個基準線，展現在詮釋者面前的，是一個一望無際的「義理」之境。

從經典詮釋理論上講，當代學者或認為「語義」是透過語言的用法來確定；⁹或認為語言（language）、書寫之文獻（written texts）、語言傳統（linguistic tradition）均對於「意義」（meaning）有著無法避免的約束和改變，從而影響詮釋（interpretation）與理解（understanding）的活動。¹⁰這樣看，宋明儒所提出種種義理分析的方法固然與部分詮釋學的理趣若合符節，清儒的研究也已具備了若干現代語言學和詮釋學的考察方法。漢學傳統和宋學傳統，在經典詮釋的境界上，可謂各有所得。

但我還要更進一步從先秦思想中人類生命與宇宙生命的「一體性」（totality）切入指出：人文學是以「人」為中心的

經學也」，又說「博學於文，行己有恥」，暗示知識活動（博學）和道德準則（炎武只設定了「恥」字作為底線）可能具有關聯性。而惠棟自書楹聯：「六經尊服鄭，百行法程朱。」則將經典知識（源出於漢儒）與道德準則（源出於宋儒）區分為二，這是一種對義理的態度。戴震認為賢人聖人之理義存乎經典所載的典章制度（〈題惠定宇先生授經圖〉），認為義理與知識同出一源，這又是另一種對義理的態度。

⁹ 如黃宣範解釋維根斯坦「語義即其用法」（meaning is its use）一語：「主要在指出解析一個語句的語義等於定該語句究係如何使用，用法相同者，語義便相同；用法不同，語義就發生了差異」。（參黃宣範：〈語義學研究的幾個問題〉，收入幼獅月刊社編：《中國語言學論集》〔臺北：幼獅文化事業公司，1979年再版〕，頁385。）

¹⁰ 伽達默爾《真理與方法》第三章：「The ontological shift of hermeneutics guided by language」有說，詳Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Continuum, 1975), pp.351-357.

學問。語言源出於人的思維，是思維活動的具體紀錄，它既與形神合一的生命密不可分，那麼「語義」的研究，就必然要借助抽象玄理的分析，尤其需要注意「語言」的操控者——不論是經典的原作者還是晚出的研究者——與宇宙萬物之間微妙的一體性（totality）的關係。這種關係是：一方面每個人都與古今中外全人類生活在同一個大空間之中，具有某種意義上的一體性，必須對於其他時代與系統的語言，予以客觀的、尊重的比較研究；另方面，每個人從自身窺探世界，恆常受到自身視界的侷限，又不得不常常保持高度的自覺，依靠自己的語言世界來分析、論述屬於自身以外的經典。觀念字的分析，從來就不是單單依靠語言學之中屬於技術性部分的知識，即可以達成的工作，而必須利用具有詮釋學視界、具有理論深度的語言學去探究，讓考據與哲學相須，訓詁與義理並行，才有可能達到理想的境界。古今中外有太多專精語言學的哲學家，也有太多通貫哲學的語言學家。他們的研究成果，在在都是強有力的例證。

當然，我們也必須承認，傳統經典的語義、一般人文學學者理解的「語義」，以及當代語言學研究之語義，三者之間存在著巨大的差距。尤其經歷了現代主義與後現代主義洗禮的今日，鴻溝尤大。「現代性」（modernity）一詞廣泛被學者理解為對於古典價值的否定：沒有了超越性的本體論支撐，人文學的世界秩序不再穩定，人文價值似乎也難有永恆性可言。¹¹一切

¹¹ 史耐德教授（Professor Axel Schneider）指出：「『現代性』一詞，在我看

現象與構成現象的背景脈絡都變成相對而動態。而在二十一世紀初的今日，有時甚至連「後現代」(post-modern)亦不足以形容東西方人文價值觀念嬗變的快速與不可預期。在這個時代，要求任何人接受一種「語言標誌了永恆之抽象意義」的預設，幾無可能。在當前全球資訊技術突飛猛進的推波助瀾下，隨著新事物（如網路語言）的出現，「語言」即使僅僅作為普羅大眾人與人之間溝通的媒介，也呈現岌岌可危的態勢。即使是在學術界，我並不認為有多少學者相信「語言」這件「事物」竟與人類的生命與世界觀之間存在緊密一體的關係。不過話說回來，不管其他人如何看待語言，我自己至今仍然深信：「語言」與「意義」之間那種不即不離的關係，終將與人類精神生命共相伴隨直至文明毀滅。今天我們堅持理想，必能開花結果。學術界志同道合者的共同努力，終將發出聲音，為未來學術界更深入的觀念字研究作出預告。

本書共收錄論文共十一篇，是從發表於臺大東亞文明研究中心於 2004 年 11 月 19、20 日主辦之「東亞語文學與經典詮釋國際學術研討會」和 2005 年 8 月 26、27 日主辦之「觀念字解讀與思想史探索國際學術研討會」的會議論文，選輯而成。以下略述各篇論文大旨。

來，指進行之歷史化過程以及隨之而來的曾經被看作永恆而普遍的規範與價值的相對化過程。」參氏著，曾亦譯：〈何種傳統？往何處去？——保守主義的研究意味著什麼？〉，收入賀照田主編：《顛蹊的行走：二十世紀中國的知識與知識分子》，《學術思想評論》第 11 輯（長春：吉林人民出版社，2004 年），頁 83。

本書收錄第一篇魏培泉〈從道路名詞看先秦的「道」〉一文。作者首先提出了一連串的問題，主要是道路之「道」，何以會成為一個獨特的哲學概念？它的演變路徑為何？先秦諸子關於「道」的運用何以有分歧？等等。作者透過綜論先秦兩漢文獻中各種道路名詞，進而指出它們的動詞用法，並推論出「道」字若干哲學意義和動詞義的「道」是有關的。這就指出了一個語言學對哲學概念分析的有效性與可能性，值得先秦思想史的研究者嚴肅思考。本文也界定了「道」字與「行」、「路」、「塗」、「術」四字演變的異同，並描述了「道」字語義抽象化的過程，各家提出道的不同動機不同，以及天道與人道的分際等問題。

第二篇是菅本大二〈中國古代當中「天」概念的形成與開展〉。這篇論文針對了「天」作為宇宙主宰的觀念是如何成立和發展，之後又是如何固定下來成為既定觀念的幾個問題，藉由金文資料來加以探討。作者發現甲骨文中的「帝」字已具有主宰之「天」的涵義，其後則發展為「天命」，成為周伐殷的合法性依據，也成為確保其支配權的根據。其後隨著天子權力式微，諸侯的銘器中也廣泛出現「天命」一詞，標識了天子支配權的散落，「天命」不僅是在空間上從周王朝擴大到諸侯國，而且在時人的思想中，逐漸普遍定型成為以「天」為最高規範的統治觀和倫理觀，爾後更進一步演化為一般的概念。

第三篇勞悅強〈善惡觀以外的孔子性論——一個思想史的探索〉一文重新檢討了傳統以孟子「性善」和荀子「性惡」詮釋孔子性論的限制。作者廣泛地引用了出土文獻與傳世文獻互

相考證，認為以善、惡論性是孔門後學提倡的觀點，現存文獻並不足以證明孔子本人也抱持同樣的看法。另一方面，孔門後學中也有不盡以善惡論性的弟子。《郭店楚簡》〈語叢二〉謂「情」、「欲」、「愛」、「喜」、「惡」、「慍」、「懼」、「智」、「強」、「弱」皆生於性，顯然作者也並未專以善、惡論性，而其中「智生於性」一說尤堪注意。這正是孔子「生而知之」和性中有才的論調。孔子性論的基本意涵為天生的資質，即漢儒所謂「質性」，而內容複雜，包括氣性、才性、心知之性以及德性。正因為性的內容豐富多面，故孔子並未以善惡之概念將「性」化約為道德屬性之義。

第四篇王博〈早期儒家仁義說的研究〉，主要探討漢代獨尊儒術以前，儒家「仁」、「義」兩觀念之間的內在關係，考察其各自的意義。作者引述了龐樸的論點，認為「仁、義」是儒家學說兩個最基本的範疇，具有對立又統一的辯證關係。早期儒者透過情與理、柔與剛、親親與尊賢、內與外、人與我等幾組對立的概念解釋仁義說，也等於豐富和擴大仁義的內涵，從而強化仁義說在儒家思想中的核心位置。但除了對立面外，「仁」與「義」之間也有和諧與統一，而其具體表現則在於孟子荀子皆重視的「禮」。

第五篇林啟屏〈古代文獻中的「德」及其分化——以先秦儒學為討論中心〉篇首首先指出，歷代學者給「道德」此一舊觀念賦予新詮釋，豐富了其內涵，但也模糊了其原義與新義之間的界線。本文以古代文獻中的「德」為對象，先從「受命」的角度論述「德」義與政治權力間的關係，接著比較「德行」

與「德性」，透過心性的視野，剖析孔孟為「德」所灌注的新義；最後分析出土文獻資料佐證了先秦儒家道德形上學的確立，以及「德」、「氣」二觀念內化於身心的義涵。作者最後指出，古代知識份子將「德」從人格神的手中，掙回到人的立場上，又以人的道德性要求，返求於天，於是超越之為超越，不再是人格意志的開展，而是道德意志的體現；至於其與存有者的關係，則在幽微的「氣」的引導下，將道德意志與身心結構視為是一種同質的關係，從而深入了人的精神意識層。整個發展過程可謂饒富意義。

第六篇佐藤將之〈戰國時代「誠」概念的形成與意義——以《孟子》、《莊子》、《呂氏春秋》為中心〉經由廣泛地蒐集用例，先探討「誠」概念的早期原貌，再透過歸納《孟子》、《莊子》中「誠」的用例和思想發展，探討《呂氏春秋》中「誠」概念的政治理論化及其與「精」等概念所形成的特殊架構。作者發現「誠」字早期意義多規範在面對鬼神、進行祭祀時的「虔誠」義。其後孟子將「誠」字用在人際關係的倫理需要之脈絡中，與「善」的觀念相結合；莊子則將「誠」字置於天地的架構和「真心」的思想義涵中，並與「精」的觀念發生關係。至於《呂氏春秋》中「誠」字則進一步被放在政治理論的背景中，認為有「誠」心的統治者之「精」，能夠引起被統治者的正面反應，藉由此便能夠不靠法令等語言的手段而贏得人民的服從。作者指出這一種「非語言統治術」影響了漢代的政治意識型態。

第七篇朱淵清〈「時」——儒家運命論思想的核心概念〉主要討論郭店楚簡〈窮達以時〉中「時」的觀念對於孔子運命

思想的發展。作者認為「時」闡述了儒家的運命論，也是儒家思想從天命論折入人性論的重要關鍵。商代以降的天命論強調的是「主宰之天」，而儒家則突顯「運命之天」，認為人有生死、貧富、貴賤的運命。人的運命也就是「時」。窮達以時，「時」既可以表現為絕對的存在，也可以是相對的變化。人的運命因此既可以表現在絕對的生死狀態，也可以是相對的窮達變化。「時」即是變化的客觀形式，也是人關於變化的觀念。

第八篇曾春海〈元氣概念在兩漢思想史中的流變〉首先認為「氣」的本義可能和人的氣息以及大自然的雲氣升降有關，兩漢的元氣思想，西漢概念與理論較樸素簡單，東漢則較豐富細緻。儒家、道家和道教皆吸收和組構《周易》、《老子》、《莊子》和陰陽五行說，以符合各自的學說宗旨。「氣」就是諸家共同的概念資源。《周易》、《老子》奠定了宇宙生成論的命題範式。在價值取向上，則人文化成天下為儒家所意向；回歸道氣以全性保真，頤養天年為道家目的；統合天地人之和氣來生太平氣，立太平世為道教之終極關懷。儒家的揚雄、王符，道家的《河上公章句》和道教的《太平經》在氣化宇宙論及天人和諧一論上，接受《老子》三生萬物及漢代天文律曆「太極元氣，函三為一」即以「三」為天之紀律的影響。「元氣」概念是兼宇宙論、認識論、價值論三論域，且三者調和融貫為一和諧的有機價值觀，是兩漢元氣概念史中最鮮明的理論特色。

第九篇羅因〈從言意之辨再論智顗《金剛般若經疏》的四相註釋〉，主要將「語言文字」與「理論思維」的關係，作為文獻理解與詮釋的一個核心問題來討論。作者將智顗《金剛般若

經疏》的「四相」（我相、人相、眾生相、壽者相）註釋從歷史時空中抽離出來，作為回顧檢討魏晉「言（語言文字）意（理論思維）之辯」的一個特殊案例。這個案例鋪陳了佛典的翻譯與註釋中，所包含了的兩重翻譯、理解與詮釋的過程。從梵文佛典到漢文翻譯佛典，再到漢文佛典的理解與詮釋，大大拉開了「言」、「意」之間的距離。智顗《金剛般若經疏》的四相註釋恰好證實了這種距離。名言固然不等於意義，但也不離意義，因此，言意關係是不即不離（-A- [-A]）的——言不離意，故理解才成為可能；言不即意，「忘言以得意」仍有其詮釋意義。「忘」也非一往地忘，在忘中仍有不能忘、不得忘者，那就是校實定名工夫，以及對文化傳統和文本思想脈絡的把握。

第十篇鄭吉雄〈戴東原「群」「欲」觀念的思想史回溯〉主要從戴東原「群」「欲」概念上溯先秦儒家禮義源起於飲食與男女。飲食之道可以引喻個人與眾人生命的安穩與否，男女婚配則可匹配天地五行之義，故所謂飲食男女，實又非僅僅止於飽食與性欲。儒家以血緣為基礎，以兩性生命之結合為開端，開展各種社群關係的價值，究其實則俱不離形體生命的繁衍；而價值觀念的形成，也都不離血氣心知合一的身體。自「欲」至「群」，人類社會始簡終大、始寡終眾，儒家倫理價值觀念均由此而生。戴東原群、欲之論，與先秦儒典舊義有承繼發展之關係。先秦儒者重視飲食男女之身體活動的道德價值提升與開展，東原則特別勾勒出一個分殊與一體並存的世界，注入儒典尤其是《孟子》之中，提揭其中的社群意識。東原的案例提醒了我們：對於先秦儒家經典的義理，在宋明理學典範性的解釋以外，還有另一條康莊大道可以依循。

第十一篇丁原植〈中國古典哲學觀念的思辨性徵〉中，作者提出了一連串問題。他首先認為對中國古典哲學的探討，是藉諸思辨進行，並透過觀念表述。但從「觀念」演變為「觀念的語詞」，當中是有發展性和歧異性的。先秦哲學關於「名」的討論，就經歷了這樣一個複雜的過程。作者接著提出了「構劃性」、「寓象性」、「型制性」、「倫義性」等四個思辨性徵。最後認為中國古典的哲學，是對中國人文發展的導源性反思。相對於周文的禮樂制度，這種具有「思辨」的新探索方式，只有重新回到「人」之子然一身，親臨那赤裸發生著的存在實情，才能突破一切既有的侷限，徹底的思索。當代的研究者在理解古典哲學觀念時，也應作如是觀。

以上第一至七篇屬於先秦思想史問題，第八至十篇屬於漢魏以迄清代。最後一篇則通論中國古典哲學觀念問題。這一部包含十一篇論文的小書，標誌了我和當代東西方學術界朋友相互間對「觀念字」及相關問題的思考與討論。如果它產生的絲絲漣漪，能傳之久遠，泛成波濤，那將是我心底裡最希冀實現的願望。

最後謹藉文末，再次感謝臺灣大學「東亞文明研究中心」（2002-2005）對於本研究主題的資助與支持。

鄭吉雄謹序於國立臺灣大學中國文學系二十九研究室

2008年6月4日

觀念字解讀與思想史探索

目 次

導言	鄭吉雄 i
壹、從道路名詞看先秦的「道」	魏培泉 1
貳、中國古代當中「天」概念的形成與開展	管本大二 53
參、善惡觀以外的孔子性論 ——一個思想史的探索	勞悅強 73
肆、早期儒家仁義說的研究	王 博 125
伍、古代文獻中的「德」及其分化 ——以先秦儒學為討論中心	林啟屏 163
陸、戰國時代「誠」概念的形成與意義 ——以《孟子》、《莊子》、《呂氏春秋》為中心	佐藤將之 201

柒、「時」——儒家運命論思想的核心概念	朱淵清 241
捌、元氣概念在兩漢思想史中的流變	曾春海 263
玖、從言意之辨再論智顗《金剛般若經疏》的四相註釋	羅 因 285
拾、戴東原「群」「欲」觀念的思想史回溯	鄭吉雄 315
拾壹、中國古典哲學觀念的思辨性徵	丁原植 353