

臺灣學術 新視野

「國科會文學一學門90-94研究成果發表」，
臺灣學術界「經學研究」最重要的里程碑。

經學之部

林啟屏 陳恆嵩

賴貴三 蔣秋華

林素英 林慶彰

楊晉龍 黃忠慎

張寶三 張素卿

車行健 陳逢源

金培懿 岑溢成

葉國良 著

主辦單位：國科會人文及社會科學發展處

承辦單位：國立彰化師範大學文學院國文學系、台灣文學研究所

總策劃：林明德 黃文吉

臺灣學術 新視野

經學之部

林啟屏 陳恆嵩

賴貴三 蔣秋華

林素英 林慶彰

楊晉龍 黃忠慎

張寶三 張素卿

車行健 陳逢源

金培懿 岑溢成

葉國良 著

主辦單位：國科會人文及社會科學發展處

承辦單位：國立彰化師範大學文學院國文學系、台灣文學研究所

總策劃：林明德 黃文吉

五南圖書出版公司 印行

國家圖書館出版品預行編目資料

臺灣學術新視野：經學之部／林明德、黃文吉總策劃。——初版。——臺北市：五南，2007[民96]

面：公分

ISBN 978-957-11-4833-5 (平裝)

1. 經學 2. 研究考訂

090.7

96013638



1XZL

臺灣學術新視野 經學之部

主辦單位 — 國科會人文及社會科學發展處

承辦單位 — 國立彰化師範大學·文學院·國文學系(447.1)、
台灣文學研究所

總策劃 — 林明德 黃文吉

作者 — 林啟屏 陳恆嵩 賴貴三 蔣秋華 林素英
林慶彰 楊晉龍 黃忠慎 張寶三 張素卿
車行健 陳逢源 金培懿 岑溢成 葉國良

發行人 — 楊榮川

總編輯 — 龐君豪

主編 — 黃惠娟

責任編輯 — 王兆仙 李美貞

封面設計 — 童安安

出版者 — 五南圖書出版股份有限公司

地址：106台北市大安區和平東路二段339號4樓

電話：(02)2705-5066 傳真：(02)2706-6100

網址：<http://www.wunan.com.tw>

電子郵件：wunan@wunan.com.tw

劃撥帳號：01068953

戶名：五南圖書出版股份有限公司

台中市駐區辦公室/台中市中山路6號

電話：(04)2223-0891 傳真：(04)2223-3549

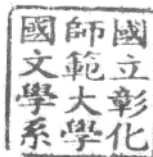
高雄市駐區辦公室/高雄市新興區中山一路290號

電話：(07)2358-702 傳真：(07)2350-236

法律顧問 得力商務律師事務所 張澤平律師

出版日期 2007年6月初版一刷

定價 新臺幣590元



序

學術盛會彰師大 ——國科會文學一學門90~94研究成果發表會

「國科會文學一學門90~94研究成果發表會」是近年來臺灣中文學界的一大盛事，五十位來自各大學與研究單位的專家學者齊聚彰師大發表論文，為大家詮釋中國文學、經學的奧祕，毋寧是臺灣學術界多音交響的平臺，其精彩有目共睹。

長久以來，國科會每年接受大學教授與研究單位人員申請專題研究計畫，經專家學者審核通過後，給予補助，這是臺灣學術發展的重要動力之一。該會所屬人文及社會科學發展處，負責推動文學一學門相關領域的研究，自90年度到94年度補助的計畫案共有1004件。為讓研究者提供計畫案的研究視野與學術發現，特別舉辦此一成果發表會。

基本上，文學一學門涵蓋中國文學、經學、學術思想、臺灣文學、語言文字學等十個領域，這次成果發表會為了聚集焦點，而以「中國文學」、「經學」兩個領域為研討主題。我們邀約的對象以多次通過計畫案的主持人為優先，他們的研究能量都很強盛，累積的成果也相當可觀。

成果發表是以論文的方式呈現，每位發表人都撰寫一篇與計畫案相關的論述，中國文學領域有王安祈、柯慶明、胡曉真、張高評、黃文吉、曾永義、蔡英俊、簡宗梧等三十五位，論述涉及文學理論、詩賦、詞曲、小說、戲劇等文類，其中以詩歌最為熱門，共有十多篇。

經學領域有林慶彰、黃忠慎、葉國良、蔣秋華等十五位，論述包含《周易》、《詩經》、《尚書》、《左傳》、《四書》等經典，其中以《論語》、《詩經》相關的論文占多數。

研究成果發表會是由國科會人文及社會科學發展處主辦，由林明德與黃文吉教授共同主持規劃，彰化師大國文系承辦，校方及文學院、臺灣文學研究所也都總動員全力配合。為了凝聚人氣，經營場域氛圍，整個議程在十一月二十五日一天完成，分別在體育館一樓視聽教室與國文系館四樓視聽教室同時進行，每個會議場地安排五場，每場有五



(2) 學術新視野——經學之部

位學者發表論文。為了讓大家有充足時間與發表人互動、切磋，每場綜合討論有二十五分鐘，方便進行雙向溝通。

這次學術會議深受學界矚目，來自國內各大學教授、中學教師與研究生，共有三百多人。會後，五十篇一百萬字的論文，由五南圖書出版公司出版，既累積資源，又繳交臺灣當代文學一學門的成果，更為國際漢學研究提供新視野。

2006年，學術盛會彰師大，中國文學、經學再詮釋，令人驚聽回視，一大套的《臺灣學術新視野》（中國文學兩冊、經學一冊）是最好的見證。

林明德
總策劃
黃文吉 謹識
2007年6月



目 錄

序	學術盛會彰師大——國科會文學一學門90~94研究成果發表會 / 林明德 黃文吉	(1)
壹	重構與詮釋——一個儒學研究方向的反省 / 林啟屏	1
貳	《十三經著述現存版本目錄》編纂過程及其學術價值 / 陳恆嵩	21
參	臺灣《易》學史與人物志綜論 / 賴貴三	41
肆	王闔運《尚書》著述考 / 蔣秋華	61
伍	論〈衛風〉史事詩的禮教思想 / 林素英	83
陸	明人文集所收《詩經》資料的學術價值 / 林慶彰	107
柒	明代詩經學論著運用佛典的研究 / 楊晉龍	125
捌	姚際恆、崔述、方玉潤的說《詩》取向及其在學術史上的意義 / 黃忠慎	171
玖	朝鮮正祖《詩經講義》論考 / 張寶三	195
拾	清代《左傳》「古義」及其學術歸趨 / 張素卿	243
拾壹	試析鄭玄《論語注》中的《詩》說 / 車行健	269
拾貳	朱熹《四書章句集注》撰作史料輯證 / 陳逢源	291



拾參	轉型期《論語》研究之主旋律——近代日本 《論語講義》研究 / 金培懿	327
拾肆	戴震孟子學的訓詁實例 / 岑溢成	385
拾伍	公孫尼子及其論述考辨 / 葉國良	405
附錄		
附錄一	國科會文學一學門90~94年研究成果發表會議程表	425
附錄二	籌備委員會工作編制與職掌表	428





壹

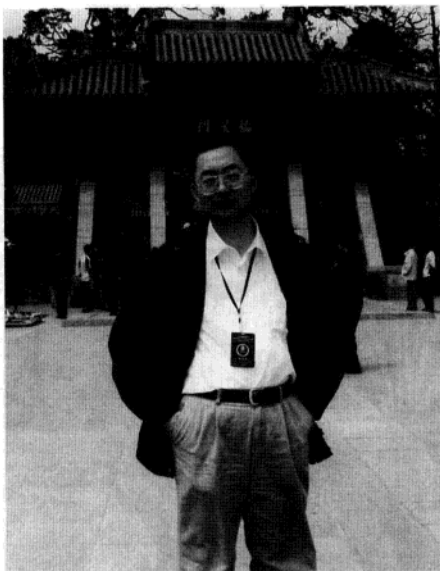
—— 重構與詮釋 一個儒學研究方向的 反省

文/國立政治大學中文系教授 林啟屏

新學堂
PDG

林啓屏

林啟屏（1963～），生於臺灣省屏東縣。國立臺灣大學中文研究所博士。曾任國立暨南國際大學中文系副教授。現任國立政治大學中文系教授兼系主任。主要研究領域為中國思想史、儒學、經學。著有《儒家思想中的具體性思維》，以及論文二十餘篇。曾獲國科會補助之專題計畫有：「先秦儒家經典的形成及其在漢代的展開——一個經典詮釋傳統的研究（2/1）（2/2）」、「孔子思想分期研究」、「中國經學史上的關鍵事件之研究」、「先秦儒家學派意識的搏成及其意義——以戰國時期的「心性論」為研究核心」、「經典詮釋中的語文分析研究計畫——儒家思想中的『知行』及其意義（I）（II）」等。



摘要

近代以來的古代儒學研究，由於「新資料」與「新觀點」的刺激及協助，讓我們有了邁越前賢著作的可能性。但是，當研究條件有如上述般愈來愈好的氛圍下，研究者希望重新詮釋的企圖，也就愈來愈強之際，此種強烈的企圖，會不會反而在研究者的主觀用心下，形成另一種「過度詮釋」的危機呢？我想這是今日所有儒學研究者所不可迴避的問題與責任。當然，我也不認為必然可以找到一個眾人皆無異議的儒學圖像。畢竟，古代日已遠，過去的儒者已隱於歷史的縫隙之中，何謂理想的儒學圖像？恐難有一定的答案。因此，反省當代儒學研究的問題與局限，當為今日研究者的第一步工夫。是故，本文將以「儒學意識搏成」之問題意識為分析焦點，進一步反省個人在今日儒學研究上所遭遇的諸般問題。首先，本文將分析「儒學意識」的可能內涵與詮釋困境問題。其次，以「出土文獻」所引發的問題，檢討儒學史的爭議。最後，透過「新觀點」之運用所帶來的新詮釋，再次反省今日儒學研究的方向。

關鍵詞：儒學、儒學意識、出土文獻、詮釋。

前言

有關儒家思想的分析與討論，一直是中國思想研究學圈內的重要工作。我們試觀歷代以來的學者，不論是從釋經注傳的梳理文本入手，以闡明經典中的可能聖人之作意；或是儒者依個別著作的創作方式切入，進而將個人對於理想聖人之旨的體會，著於文字。這些傳統學者透過文字梳理所進行的求「道」之旅，實即是朝向追逐理想儒學型態的路途邁進。時移今日，受當代西方治學方式與方向之影響，專業分科下的理論趨向，亦對於傳統中國儒學之研究，帶來了重大的啟示作用。許多學者嘗試運用各個專業學科所發展的理論，以與古老的儒學對話。尤其是相關於倫理課題的「自律倫理學」，更是為近代儒家道德哲學的研究，提供了極具深度的分析視野。¹這些新的成績，已使儒學的內涵在不斷詮釋的歷史過程中豐富起來。

此外，值得注意的一個新發展，便是近百年來由於新出土文獻的相繼出現，也為古代中國儒學的重新檢討，產生了許多令人意想不到的新影響。尤其是孔孟之間的儒學發展，在資料闕如的情況下，一直無法剝開歷史的迷霧。可是在多篇未曾著錄傳世的出土文獻中，這段失落的學術史，極有可能在二十一世紀的今日，展現出其原有的可能性風貌。²

因此，我們可以說，近代以來的古代儒學研究，由於「新資料」與「新觀點」的刺激及協助，讓我們有了邁越前賢著作的可能性。但是，當研究條件有如上述般愈來愈好的氛圍下，研究者希望重新詮釋的企圖，也就愈來愈強之際，此種強烈的企圖，會不會反

¹ 牟宗三先生是將康德哲學運用在儒家思想研究上的傑出學者，不管批評者是否贊成其作法，但牟先生因康德視野而寫成的《心體與性體》三大巨冊，卻是近年來中國哲學界最重要的成績之一。其後學者，李明輝、楊祖漢等人，亦能發揚此種研究路向。

² 新出土文獻的研究是近幾十年來的重要顯學，學者對於此一領域的研究，多半抱持高度的樂觀期待，並認為孔孟、老莊之間的學術分化史，有機會在今日獲得一個比較令人滿意的結果。不過，如此的想法是否必然毫無爭議？採取此作法時，是否應考慮更多的條件？以避免過當的判斷，正挑戰著今日的學者。

而在研究者的主觀用心下，形成另一種「過度詮釋」的危機呢？我想這是今日所有儒學研究者所不可迴避的問題與責任。³當然，我也不認為必然可以找到一個眾人皆無異議的儒學圖像。畢竟，古代日已遠，過去的儒者已隱於歷史的縫隙之中，何謂理想的儒學圖像？恐難有一定的答案。因此，反省當代儒學研究的問題與局限，當為今日研究者的第一步工夫。是故，本文將以「儒學意識搏成」之問題意識為分析焦點，進一步反省個人在今日儒學研究上所遭遇的諸般問題。首先，本文將分析「儒學意識」的可能內涵與詮釋困境問題。其次，以「出土文獻」所引發的問題，檢討儒學史的爭議。最後，透過「新觀點」之運用所帶來的新詮釋，再次反省今日儒學研究的方向。

二

2

儒學意識與詮釋的困境——聖人日已遠，典範在文本？

何謂「真儒」？這並不是一個容易回答的問題。歷代以來的儒者，在其一生的志業中，無不希冀自己於生命終止時，能成為一位真正的儒者。他們通常有著宗教式的情懷，期待自己的行止能滿足「真儒」的要求。是以，討論何謂「真儒」雖不是一個容易的問題，但卻是一個無可迴避的提問。因為，其中觸及了儒者在心理上的「自我認同」。因此，我們可以說，「何謂真儒？」的提問，反映了一種「儒學意識」的心理叢結。此種心理上的認同意識，無法僅以考訂文字、界定字義的方式，將「儒」轉變成一種客觀的認知之學。深思其因，實乃由於歷代儒者所體會到的儒家生命之脈動，是由具體的人間行事所構成，而非僅從知識學習便可達致。而如此的「生命學問」，⁴使得人們在探討「何謂真儒？」的議題時，便不可忽視儒者的心理認同因素。當然，此種心理認同所形構的「團體意識」，可以從許多方面進行認同的建立，例如：服飾的穿著，有時也可以成為一種儒者

³ 透過「新觀點」來對古典文本，進行某種「歷史疊加」過程的意義釋放，是現代強調「詮釋學」的學者，所喜歡的研究方式。基本上，我並不反對這樣的研究取徑。但是，如何避免因個別「前理解」所帶來的「詮釋」相對化之危機，從而造成「過度詮釋」，則亦當為學者所注意。

⁴ 例如牟宗三先生便認為中國哲學強調「主體性」（subjectivity）與「內在道德性」（inner-morality），所以不是以「知識」為中心的一套體系。而是，經「生命」為中心所開展的學問。請參：牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁8-10。

自我認同的標榜方式。《禮記·儒行》便曾記載：⁵

魯哀公問於孔子曰：夫子之服，其儒服與？孔子對曰：丘少居魯，衣逢掖之衣；長居宋，冠章甫之冠。丘聞之也，君子之學也博，其服也鄉，丘不知儒服。

在這段文字中，孔子雖言自己不知「儒服」，但魯哀公既然會以孔子所服是否為「儒服」而提問，則時人必然會認同某種特殊形制的穿著，可稱之為「儒服」。這種與其他服制不同的穿著心態，其實也正是一種「儒學意識」的表現。不過，本文所處理的「儒學意識」所強調的部分，並不在於客觀外在行止的討論。我想討論的是儒者面對具體行止背後的哲理性思考，這種思考將生命行為層次的問題，提升到「終極原理」的高度，也就是「道」的叩問。因此，對於類似「儒服」所反映的心理意識，便不是本文所希望檢討的課題。另外，本文所謂的「儒學意識」，也不是將「儒學」視為一種客觀認知之學，而是著眼於其「生命學問」的特質。

基本上，我曾指出要分析儒家成為一個「學派」的幾個重要條件，應包括：「學派創建者」、「學派經典」、「學派詮釋者」、「學派理論」等面向的討論。並認為在這四者的交互影響下，「學派」的確立才能獲得深刻的認同，其中，值得注意的是：⁶

「創建者」既可能是自創理論以形成「學派經典」，也可能是從已出現的文獻中認定「學派經典」，並以之建構「學派理論」；而「經典詮釋者」在自覺的學習過程中，可以接受「學派經典」，也可能會懷疑「經典」，進而有判定「真偽」的情形，甚至因此而再修正學派的特有理論。綜觀上述的說明，我們可以知道，不管是創建者或詮釋者在學派的建立過程中，他們對於「學派經典」或「學派理論」都必須有一自覺的認同意識（self-conscious identity consciousness），否則學派的情形將產生危機，而這樣的認同意識可稱之為「學派意識」（the school consciousness）。此外，「學派意識」的摶成過程裡，「經典」的「正

⁵ 請見：孫希旦撰：《禮記集解》（北京：中華書局，1989年），〈儒行第四十一〉，頁1398。

⁶ 請參：拙著：《儒家思想中的具體性思維》（臺北：臺灣學生書局，2004年），〈第三章：乾嘉義理學中的「具體實踐」〉，頁154。

典化」(canonization)過程，扮演著相當重要的角色。因為從詮釋學的觀點來分析，「文本」與「詮釋者」之間的關係，容易因為「詮釋者」的「脈絡性差異」(the difference of contextuality)，導致「文本」的意義有了不同。是以包括著「經典」的「立經」過程，及其後的「疑經—改經—返回經典」，都必須是視為廣義的「正典化」過程，而且都深深地影響了「學派意識」的內涵。

承此，值得我們進一步思考的是，「創建者」的角色應由何人來代表呢？以及「學派經典」的認定標準，應當為何？因為，當我們認為「孔子」的創派宗師角色，可以不具爭議的同時，三代以來的「先王」與「後王」是否亦應考量進來？⁷否則其間所帶有的爭議，恐怕會是個相當巨大的問題。如今古文經學立場的態度，便可以說是上述問題的某種表現。⁸其次，「經典」的認同，究竟是以截斷眾流而定下的「五經」、「六經」，或是在學術與政治角力下的「十三經」呢？⁹凡此種種，都代表著「儒學意識」的搏成是一個

7 荀子在〈儒效〉曾言：「故有俗人者，有俗儒者，有雅儒者，有大儒者。……逢衣淺帶，解果其冠，略法先王而足亂世；術繆學雜，不知法後王而一制度，不知隆禮義而殺詩書，……是俗儒者也。法後王，一制度，隆禮義而殺詩書；其言行已有大法矣，然而明不能齊法教之所不及，聞見之所未至，則知不能類也；……是雅儒者也。法後王，統禮義，一制度，以淺持博，以今持古，以一持萬，荀仁義之類也，雖在鳥獸之中，若別白黑；……是大儒者也。」值得我們注意的是荀子提出當代儒者的幾種類型之中，「先王」或「後王」的取法，是其中的重要標準。如果，我們暫不急著釐清「先王」與「後王」的具體指涉人物，我們其實可以發現「先王」與「後王」的某種理想性質，亦可能對於「儒學意識」的搏成有影響。請見：北大哲學系注釋：《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983年），〈儒效〉，頁128。

8 關於漢代經學發展史中的「今古文」之爭，有關孔子與先王的地位之論，正反映了「儒學意識」的走向問題。錢賓四即指出：「五經成為漢代之王官學，而漢代的五經，又必以孔子春秋為之主。此因詩書易禮皆屬於前王，只有春秋，是一種新王法，不啻是孔子早為漢廷安排了。因此又必然說成孔子刪詩書，訂禮樂，贊易傳，如是，則那些前王之法，都經孔子手而和孔子自創的新王之法變成了一致。」所以，孔子雖在漢代逐漸成為儒者共同的理想人物，但先王的影響尚未完全消失。請參：錢穆：《兩漢經學今古文平議》（臺北：東大圖書公司，1983年），〈孔子與春秋〉，頁247。

9 其實，學界對於儒家「經典」的升降，絕不會單純地認為「自古而然」，其中「政治力」的介入，應當是重要的原因之一。請參：拙著：〈論漢代經學的「正典化」及其意義——以「石渠議奏」為討論中心〉，收入：《第四屆漢代文學與思想學術研討會論文集》（臺北：國立政治大學中文系，2002年）。

相當複雜難理的思想史課題。但是，儘管如此，本文認為研究儒學卻不能不面對這個難題。只不過，當我們站在後來者的視野，以觀前代儒者的眾多觀點時，我們能否從其中體會到何種意義？以及注意到何種問題？

其實，不管是今日的學者，或是秦漢以降的儒者，我們都已經離那「聖人」已遠，聖人的真意何由得尋？恐怕容易淪為自說自話。或許，我們可以如同佛陀勉其弟子「以律為師」的精神，從「儒行」的具體實踐之中，探尋「儒學意識」的根柢。畢竟，儒學是一種強調具體實踐的生命學問。但是，從思想史的角度來看，具體實踐的生命學問如若要能產生歷時性的影響，則這套學問最後仍然要形諸文字，成為可供後繼者索尋真理的憑藉，方可達成。是以，在經典文本的注解詮釋中，我們可以發現歷代儒者追求「聖人之道」、理解「聖人之意」的蹤跡。而他們所留下的求道之文，又為後來儒者提供躋身真理的憑藉。因此，透過文字的書寫以致道，乃成為儒者們永恆的任務之一。於是我們可以見到自古至今的儒學信仰者，除了立身行事強調以仁義為依歸，以王天下蒼生為職志的具體實踐外，他們更是殫精竭慮地思考「聖人之意」的思想高度為何？並著錄其心得於文字。是以，許多儒者一生著述總在朝向「求道」之途邁進。然而，正是在這個求道之途的認定上，歷代儒者產生了重大的歧異。顧炎武在《日知錄·內典》一條中，曾經談到：¹⁰

古之聖人所以教人之說，其行在孝弟忠信，其職在灑掃應對進退，其文在詩書禮易春秋，其用之身在出處去就交際，其施之天下在政令教化刑罰。雖其和順集中，而英華外發，亦有體用之分。然並無用心於內之說。……天下之言不歸楊則歸墨。而佛氏乃兼之矣。後之學者遂謂其書為內典。推其立言之旨，不將內釋而外吾儒乎？夫內釋而外吾儒，此左道惑眾之徒，先王之所必誅，而不以聽者矣。……孔門未有專用心於內之說也。用心於內近世禪學之說耳。

顧炎武對於「心學」的批評，在整個儒學史的發展上，是極具代表性的觀點。因為，自秦漢以後，儒者在追尋聖人之道的路途中，對於「道」的內涵理解，有著極大的差異。雖然，他們在強調「人文化成」、「化成世界」的立場上，¹¹並無太大出入而為共通

¹⁰ 顧炎武著，徐文珊點校：《原抄本顧亭林日知錄》（臺北：文史哲出版社，1979年），卷20，〈內典〉，頁527。

¹¹ 請參：勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，1997年），頁243、278。

的部分。但我要指出的是，隱含在此一共通基礎的背後，其間所存在的差異仍然是極為重要的事情。也就是說，此一差異對於歷代儒者的身分認同，具有高度的辨義作用。他們認為這些「差異」正好可以為儒學內部的「判教」標準，進而據以作出符合自己理想的判斷。因此，孰為「正統」？孰為「異端」？由此一對於「道」的差異觀點，便可輕易臻別。如同前引顧炎武對於自宋明以來強調由「心性」立場以見「道」的作法，便採取嚴厲的批評態度。

其實，這種對於「心性」觀點的反感意識，當有其時代性的因素所使然，而不難理解。¹²但是，這個問題的背後意義，卻不應該僅僅將之視為是一種「知識社會學」式的反映而已。¹³相反地，我認為其中存在著更多的主動性因素於其間，所以從「觀念史」或「詮釋史」的角度來加以論析，或許更能看出個別思想家在歷史洪流抉擇中的主動立場。¹⁴職是之故，我們可以說儒者對於以「心性」釋「儒」的立場有贊成、有反對，除了有受時代氛圍之影響外，其背後當有著一幅不同的「聖人之道」的理想圖像，值得我們深思。誠如前引拙著所云：一個學派意識的形成，與其後的學派經典詮釋者對於經典所反映的內涵理解，有著重大的關係。更進一步言，則我認為宋明清儒者對於「聖人之道」的理解爭議，必須從「經典文本」、「聖人之道」、「經典詮釋者」三個角度切入，方易得其情實。¹⁵約述其旨，大抵可以說此種「聖人之道」的不同主張，源自經典詮釋者對於「意義世界」的理解方向有別所造成。而這種「意義世界」的堅持，除了原屬於個人「信

¹² 清代學者對於宋明主流學術思潮——「天道性命之學」的批評，實有一個極為具體性的時代切身感。他們認為明朝的滅亡，講究心性之學的主張者，必須負擔大多數的責任。雖然，此種看法有過於簡單，且化約複雜現象為單一原因的情形，但是這卻為當時許多學者的共識。詳細說明，請參：拙著：《儒家思想中的具體性思維》，頁140-144。

¹³ 黃俊傑曾指出知識社會學家對於思想體系內部的分析，並不在意，他們主要想討論的課題是思想形成的環境背景分析。知識社會學家的此種觀點，黃先生認為可以視為是「思想史」研究之哲學預設。請參：氏著：〈思想史方法論的兩個側面〉，收入：氏編：《史學方法論叢》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁249-250。

¹⁴ 黃俊傑認為強調「觀念史」立場者，「即以為人心有其自主性，不受外緣因素之影響而變動，人心僅係反映現實世界之明鏡」。請參：氏著：〈思想史方法論的兩個側面〉，頁247。

¹⁵ 這個問題極為複雜，因為宋明清的這些「經典詮釋者」對於「經典文本」的態度之不同，有時即是其對「聖人之道」的理解有異的重要成因。反之亦然。是以，在如此的互動模式下，宋明清儒者雖於「化成世界」的共同目標是相同的，可是其「意義世界」卻常截然有別。因此，必須更為精細地分梳。詳細討論，請參：拙著：〈「正統」與「異端」——以清初的經典認同為例〉，收入：拙著：《儒家思想中的具體性思維》，頁129-133。

仰」或「生命氣質」之不可移易的因素外，更重要的是涉乎「經典文本」的「詮釋」之差異。¹⁶準此，我們便可清楚地發現——「儒學意識」的形成不僅是一個「心性認同」的問題，也是一個「詮釋的問題」。更由於這兩個面向的交互作用，促使了「儒學意識」的討論，極具複雜與爭議，乃至到了不同陣營的溝通都相當困難的地步。

檢討上述詮釋困局的發生，當然有著詮釋「方法論」上的困難，以及詮釋「本體論」上的問題。¹⁷但關於這個問題的檢討，下文會再說明。底下先從幾個具體的例子，來分析此種困局。首先，自古及今，我們並沒有看到「儒學意識」的討論，可以有獲得一致共識的可能。當然，就「經典文本」的詮釋差異所導致的儒學內容之爭議而言，可以從「異文」與「異解」兩個方向來看。前者如《論語·述而》云：¹⁸

子曰：加我數年，五十以學《易》，可以無大過矣。

這段文獻的討論，關乎孔子與《易》的關係。何澤恆針對這段文字的「異讀」，整理出六種說法。¹⁹撇開其他斷讀差異不談，光是「易」一字在《經典釋文》引《魯論》而作「亦」的解釋下，便會產生極為重大的儒學史理解爭議。因為若作「《易》」為解，則孔子晚年與《易》的關係，似乎相當密切，則日後宋明儒者認定「天道性命」之學的發展，當可於此找到思想源頭。可是，若作「亦」為解，則孔子所論沒有涉及「超越性」課

¹⁶ 對於「經典文本」的態度，主要有兩種：一是認為聖人已逝，聖人之道應當是存於「文字」中，故「經典文本」乃成為聖人垂範後世的憑藉；其二，則是認為亦或是，「文字」載不動「聖人之道」的重量，聖人之道只能在人「心」上求。這兩種態度包含了「經典文本」與「聖人之道」的理解之不同。

¹⁷ 其實，從詮釋學的發展來看，早期的詮釋研究者，通常將詮釋學視為是「一門特殊的技法之學」，它的功能主要在輔助理解。所以，他們特別強調詮釋學的「規則的建立和方法學運作的經營上」。但到了海德格（Martin Heidegger）之後，包括高達美（Hans-Georg Gadamer），對於「人的事實存在之有限性與歷史性特徵」，投以更多的關懷。是以詮釋學乃「脫離方法論而跨進存有學的領域」。詳細論證，請見：張鼎國：〈「較好地」還是「不同地」理解〉，收入：黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）通論篇》（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2002年），頁17-21。

¹⁸ 朱熹撰：《四書章句集注》（北京：中華書局，2003年），〈論語集注·卷四·述而第七〉，頁97。

¹⁹ 請參：何澤恆：〈孔子與易傳相關問題覆議〉，收入：氏著：《先秦儒道舊義新知錄》（臺北：大安出版社，2004年），頁64-65。

題的思考，而當為具體人間實踐的倫理體會。兩者因文字差異所帶來的解讀不同，已點出了詮釋者所理解的孔學義理型態，實有差異。事實上，不僅前述的例子告訴我們古人對於文本的訓解可以有重大爭議，今日由於出土文獻的逐漸發現，因「異文」現象所帶來的不同理解之爭，恐怕只會更多，而不會減少。²⁰

另外，因於「異解」所帶來的儒學內涵之別，亦為我們梳理「儒學意識」的努力，帶來相當程度的困擾。不過，也正是由於「異解」，使我們更能清楚地勾勒詮釋者的理想儒學圖像。例如：《孟子·公孫丑上·知言養氣章》，便是一個值得注意的例子。黃俊傑先生即針對朱子對於本章的解釋，提出相當有趣的觀察。尤其是集中在「我知言，我善養吾浩然之氣」一語上，黃先生更是指出：²¹

朱子以他的「窮理」概念貫通先秦孟子學中的「知言」與「養氣」這兩個概念，將孟子的「知言」解釋為「窮理」，並且將孟子的「集義」解釋為積聚事事物物分殊之理。朱子對孟子養氣之學所提出的這種解釋，顯然是將他個人治學思考的精神體驗「讀入」孟子學之中。……在孟子學中「知言」、「集義」、「養氣」、「存心」是同時具足於生命之中，相輔相成，互為依存。但是在朱子的詮釋中，「知言」成為首出的概念，而且朱子更將「知言」解釋為「窮理」。他的詮釋不免形成某種「隧道效應」，將孟子思想狹隘化。

黃先生在這裡分析了朱子對於「知言養氣」的詮釋進路，主要是基於其「窮理」的立場所致。是以，在「心」、「理」二分的架構下，朱子反而強調「認知」活動的重要，進而使孟子「良知」、「良能」合一的主張，失去道德自律的能動性。²²所以，朱子的詮釋所突顯的義理世界，當屬於其個人慧智獨發的見解，而與先秦孔孟之旨有其相違之處。

²⁰ 經籍「異文」的產生，原因甚多，其對於經籍的理解與詮釋，都會造成不同程度的影響。因此，「異文」的鑑別與運用，乃成為新出土文獻研究日熾的今日，所應注意的課題。請參：徐富昌：〈典籍異文之鑑別與運用——以簡帛本與今本《老子》為例〉，收入：葉國良、鄭吉雄、徐富昌編：《出土文獻研究方法論文集初集》（臺北：臺大出版中心，2005年），頁99-188。

²¹ 黃俊傑：〈朱子對孟子知言養氣說的詮釋及其迴響〉，收入：氏著：《孟學思想史論·卷二》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年），頁228。

²² 黃俊傑：〈朱子對孟子知言養氣說的詮釋及其迴響〉，頁221-222。