

經典與意義建構——從《論語》「甚矣章」的 說解論「詮釋脈絡」在經典闡釋中的作用

張錫輝*

摘 要

按照現代思想史上一般的看法，在高度現代性的社會環境底下，經典的最大問題，主要在政治、社會乃至人生各層面，逐漸與現代生活的情境產生隔閡。然而本文認為，此一觀點本身即為值得檢討的問題。經典與現代情境的距離，是否造成今日在詮釋經典的具體障礙？對於這樣的提問，本文認為只能透過對中國經典詮釋傳統的具體考察，去反思如何閱讀經典？此一經典詮釋的問題，才能予以回答。即此，本文認為，「甚矣章」的經文及傳統解釋與時代之扞格，具體而微地呈現了中國經典在當代的尷尬處境，因此本文希望透過「甚矣章」的討論，去探析「甚矣章」的歷代詮釋者，從皇侃、伊川、朱熹到劉寶楠，如何進行詮釋，以釐清經典應如何閱讀這個問題。本文發現，歷代詮釋者總是在一種解釋脈絡與經文的互相詮釋下，對經文加以闡釋，在解釋者與文本的共同活動中，讓文本的意義顯現。詮釋者所連繫的脈絡，主要受兩個因素影響，一是「詮釋者認同的學術傳統」，其次是「詮釋者所勾連的時代或個人情境」。因此，對於經文與時代懸隔的疑慮，本文認為這種質疑是從文本中心看問題所致，實際上的經典詮釋，詮釋者永遠位居於中心位置，是他們主動連繫解釋脈絡以闡發

* 南華大學文學系助理教授 (hhchang@mail.nhu.edu.tw)

投稿日期：99.5.10；接受刊登日期：99.7.14；最後修訂日期：99.8.17

經典的。以此之故，本文主張閱讀經典時，應該追問經典對我有何意義？從這個問題出發去安立、連繫一個對自己有意義的解釋脈絡，並在理解與應用合一的解釋活動中，讓經典參與到自我意義的建構之中。

關鍵詞：論語、甚矣章、解釋脈絡、中國詮釋學

**Classics and Meaning Construction——A Discussion
on the Function of Hermeneutic Context on the
Interpretation of Classics from the Exposition on
“Chapter of Extreme Weakness” of *the Analects***

Xi-hui Zhang*

Abstract

The principle goal of this paper is to reveal the significant meanings of texts through the interactions between interpreters and texts while interpreters concern the mutual interpretative interactions between with the explanatory contexts of the interpreters and the classics. There are two elements reflecting the interrelationship between the contexts and the interpreters: “the academic tradition recognized by interpreter” and “era or personal context of the interpreter.” The interrogation of classics provides different barriers for interactive discussions between the classics and modernity. The only method for answering such concerns is through the reading of historical interpretations of Chinese classics texts; therefore, this paper will discuss the significant meanings of “Chapter of Extreme Weakness” written by a number of interpretations of interpreters of Chinese classics.

Keywords: *The Analects*, Chapter of Extreme Weakness, explanatory context, Chinese Hermeneutics

* Assistant Professor, Department of Literature, Nanhua University
Received May 10, 2010; accepted July 14, 2010; last revised August 17, 2010.

壹、「甚矣章」與中國經典在現代的處境

「甚矣章」是儒家經典《論語·述而篇》第五章：「子曰：『甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公。』」的簡稱。歷代注釋《論語》者多取其前幾字，以「甚矣吾衰也章」、「甚矣章」或「吾衰章」等稱呼該舉其名。此章舊讀以「吾衰也久矣」為句，至南宋朱熹《四書集注》流行後，世人始普遍接受今日之句讀。¹從表面上看來，「甚矣章」並不是「論語學」傳統中聚訟最多之處。然而此章之重要性，在於「甚矣章」的存在，使得「夢周公」成為中華文化中知名之典故；另一方面，圍繞著「甚矣章」的討論，又啟發了宋明儒者在心性修養的工夫進境上，對於「夢」與「夢周公」的討論。從心性修養的角度來看，對「夢」的解釋，大抵有兩種態度：一是將「夢」看成一種放失其心的徵兆、一種必須被克服的昏昧狀態。從心的操持上而論，宋明儒者將心分成「本心即性」的「本心」，與易受外物所制約，感性、經驗的「習心」，面對此二者，宋明的儒者不間斷的力求克服「習心」的牽絆，以求返歸「本心」。²在這樣的詮釋脈絡之下，

¹ 參見清 Qing·劉寶楠 Liu Baonan,《論語正義》*Lunyu zhengyi* (臺北[Taipei]: 文史哲出版社[Wenshizhe chubanshe], 1990年), 卷 8[*juan 8*], 頁 355。劉寶楠指出：「舊讀以『吾衰也久矣』為句，見翟氏灝《考異》所引《呂覽》『不苟注』、張載《正蒙》、楊時《資吾院記》。今讀或以『久矣』屬下句。」另程樹德 Cheng Shude,《論語集釋》*Lunyuji shi* (北平[Beiping]: 國立華北編譯館[Guoli Huabei bianyiguan], 1943年), 頁 384 云：「久矣字連上為句，舊人讀多如是。朱子以二字改屬下，其讀蓋本於致堂胡氏」。

² 即此而言，宋明儒者自成一套包含工夫論、經典詮釋的義理系統。這套工夫進程，牟宗三將之稱為「消極的功夫」，他說：「本心即性，本心常貞定，性體之表現（流行）自亦常貞定，而無所謂浮動、亂動、為外物所累也。但人常為感性所制約，並不容易常呈現其本心。是以在感性制約的處境中，心即成感性的心，而常為外物所牽引而累于物，是即成動盪不定也。此處自須有一工夫，消極地說，使吾人之心自感性中超拔解放，不桎于見聞，不為耳目之官所蔽，而回歸于其自作主宰、自發命令、自定方向之本心。」參見牟宗三 Mou Zongsan,《心體與性體》*Xinti yu xingti* (臺北[Taipei]: 正中書局[Zhengzhong shuju], 1989年), 冊 2[vol. 2], 頁 236。

「夢」被當成是緣於「習心」的作用，³而被當成應該克服的對象；另一種態度，則將夢看成驗證其心的明鑒，夢境真誠地反映出內心世界的隱微。在儒學史上，這兩種態度各自有其尊奉者。對「夢周公」的討論，則被聯繫上「志衰」、「氣衰」還是「時衰」的討論之上，「周公」在此被視為一個重要的象徵，象徵孔子對禮樂文化的繼承之志。不管是將重點放在「夢」或是「夢周公」，對現代人而言，「甚矣章」的經文及其傳統解釋都展現了一種與現代解釋者的時代情境扞格不入的問題。

首先，對於「夢」的解釋上面，宋明兩代的儒者，喜歡從心的操持這條脈絡詮解「甚矣章」，因此宋明儒者對於「夢」字的解釋，基本受制於這條詮釋脈絡。宋明儒者對於「夢」的詮釋，除了受宋代新發展的儒學理論影響外，也受到中國釋夢的文化傳統的影響，因此在詮釋經文時，過去的文本脈絡總是會成為眼前文本之參照座標。以「甚矣章」來說，宋儒對「夢」的討論，就夾雜了自古以來，中國文化體系下對於「夢」的相關理解。中國對夢的看法，從歷代討論看來，主要根源於《周禮·春官》、《列子》、《莊子》三部典籍。⁴《周禮·春官》有六夢的說法，屢為後世所徵引，其說曰：

³ 宋·張載說：「寤，形開而志交諸外也。夢，形閉而氣專乎內也。寤所以知新于耳目，夢所以緣舊于習心。醫調饑夢取，飽夢與，凡寤夢所感，專語氣于五藏之變，容有取焉爾！」參見清 Qing·黃宗羲 Huang Zongxi、全祖望 Quan Zuwang，〈橫渠學案（上）〉“Hengqu xuean (shang)”，《宋元學案》*Song Yuan xuean*（臺北[Taipei]：河洛圖書出版社 [Heluo tushu chubanshe]，1975 年），卷 17[juan 17]，頁 27。

⁴ 後世的學者如何徵引古代文本，還是得看其承接的學術脈絡而定。清代學者在解經之時，對於所徵引的文獻比較慎重其事，例如宋·陳祥道在其《論語全解》〈述而·甚矣章〉，卷四中引莊周：「古之真人不夢」解經。《四庫全書總目題要》便批評其作法「非解經之體」，其言曰：「惟其（陳祥道）學術本宗信王氏，故往往雜據《莊子》之文以作證佐，殊非解經之體。」參見清 Qing·紀昀 Ji Yun 等著，〈論語全解十卷〉“Lunyu quanjie shijuan”，《四庫全書總目題要》*Siku quanshu zongmu tiyao*（臺北[Taipei]：藝文印書館 [Yiwen yinshuguan]，1969 年），卷 35[juan 35]，頁 725。

占夢，掌其歲時，觀天地之會，辨陰陽之氣，以日月星辰占六夢之吉凶：一曰正夢，二曰噩夢，三曰思夢，四曰寤夢，五曰喜夢，六曰懼夢。⁵

《列子》一書，⁶承繼了《周禮》六夢之說，並進一步論述致夢的根由：

子列子曰：「神遇為夢，形接為事。故晝想夜夢，神形所遇。故神凝者想夢自消，信覺不語，信夢不達，物化之往來者也。古之真人，其覺自忘，其寢不夢；幾虛語哉？」⁷

夢是「神遇」的現象，晝想夜夢，日有所思夜有所夢。更重要的是，《列子》認為「想夢」是神不凝聚所致，這個觀點將「夢」與修身緊密的相聯繫。從修身的觀點來看，「神凝者想夢自消」，夢被視為是心神渙散的表徵，就這樣，「夢」被視為修身過程中負面的表現。

《列子》觀念中另一個必須被重視的觀點，是古之真人「其寢不夢」的說法，類似的說法亦見於《莊子》〈大宗師〉：「古之真人，其寢不夢」以及〈刻意篇〉說聖人：「其寢不夢，其覺無憂。」這個說法將聖人與一般人區分開來，聖人或真人是不會作夢的，從上述聯繫「夢」與修身的解釋觀點看來，「聖人無夢」是因為夢是心神渙散的表徵。然而這個說法基本上與許多儒家經典記載抵觸，因此在兩漢魏晉時代，「聖人無夢」的說

⁵ 參見東漢 Dong Han · 鄭玄 Zheng Xuan 注、唐 Tang · 賈公彥 Jia Gongyan 疏，《周禮注疏》*Zhouli zhushu*（臺北[Taipei]：大化書局[Dahua shuju]，1989 年影印清·阮元《十三經注疏》本[yingyin Qing · Ruan Yuan Shisanjing zhushu ben]），頁 1743。

⁶ 《列子》一書舊題周·列禦寇所作，今日雖不必相信真為列禦寇所作，但根據《四庫全書總目題要》：「可信確為秦以前書」的考據，《列子》仍應該被視為是先秦時代的作品。參見清 Qing · 紀昀 Ji Yun 等著，〈列子八卷〉“Liezi bajuan”，《四庫全書總目題要》*Siku quanshu zongmu tiyao*，卷 146[juan 146]，頁 2876。

⁷ 參見周 Zhou · 列禦寇 Lie Yukou 撰、後魏 Houwei · 張湛 Zhang Zhan 注，《列子·周穆王》*Liezi · Zhoumuwang*（臺北[Taipei]：臺灣中華書局[Taiwan zhonghua shuju]，1979 年《四部備要》影印明·世德堂本[Sibu beiyao yingyin Ming · Shidetang ben]），卷 3[juan 3]，頁 7。

法並不為儒家學者普遍接受，例如孔穎達在《禮記注疏·檀弓》中就曾從儒家經典的立場提出反對的說法：

《莊子》：聖人無夢。莊子意在無為，欲令靜寂無事，不有思慮，故云：聖人無夢。但聖人雖異人者神明，同人者五情，五情既同，焉得無夢！故《禮記·文王世子》有「九齡之夢」，《尚書》有武王夢協之言。⁸

在宋明儒學當中，從伊川以降，對於「甚矣章」的解釋，有一條主要的脈絡，這條脈絡以「夢」作為詮解的重心。伊川的解釋，以聖人「不夢」作為解說主線，朱熹在《四書集註》當中，因為順著經文字義講解，復以伊川之說「恐非聖人所言之本意」，⁹所以並不取伊川「不夢」的說法，而改以「如或見之」來解釋。¹⁰但從經文背後的義理系統來說，朱熹還是認同伊川的解釋，以為「其為義則精矣」。伊川對「夢」的解釋，主要是從「徵兆」方面來說解的，他說：

夢見之者，只為心中舊有此事，平日忽有事與此事相感，或氣相感，然後發出來。故雖白日所憎惡者，亦有時見于夢也……若存養久的人，自不如此。聖賢則無這箇夢，只有朕兆，便形于夢也。人有氣清無夢者，亦有氣昏無夢者。聖人無夢，氣清也。若人困

⁸ 參見東漢 Dong Han · 鄭玄 Zheng Xuan 注、唐 Tang · 孔穎達 Kong Yingda 疏，《禮記正義》*Liji zhengyi*（臺北[Taipei]：大化書局[Dahua shuju]，1989年影印清·阮元《十三經注疏》本[yingyin Qing · Ruan Yuan Shisanjing zhushu ben]），頁 2777。

⁹ 參見宋 Song · 朱熹 Zhu Xi，《四書或問》*Sishu huo wen*（上海[Shanghai]：上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe]、合肥[Hefei]：安徽教育出版社[Anhui jiaoyu chubanshe]，2001年），頁 236。

¹⁰ 《朱子語類》中記載一段朱熹與門人李壯祖關於此事之對答，可窺見朱熹注解時取捨之判斷，其言曰：「問：『伊川以為不是夢見人，只是夢寐常存行周公之道耳。《集注》則以為如或見之。不知果是如何？』」曰：『想是有時而夢見。既分明說『夢見周公』，全道不見，恐亦未安。』」參見宋 Song · 黎靖德 Li Jingde，《述而篇·甚矣吾衰章》“Shu er pian · shen yi wu shuai zhang”，《朱子語類》*Zhuzi yulei*（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，1999年），卷 34[juan 34]，頁 863。

甚時，更無夢，只是昏氣蔽隔，夢不得也。若孔子夢周公之事，與常人夢別。人于夢寐間，亦可以卜所學之淺深。如夢寐顛倒，是心志不定，操守不固。¹¹

伊川對於「甚矣章」的解釋，並非前無所承，而是對之前的文本的記憶、回應與改寫，其重點有三：第一、聖人無「夢」，因為夢是為「習心」所牽引，由氣相感而激發的，而聖人存誠，心性貞一，因此不會偏離「本心」，不會日有所思，夜有所夢，從這一層定義來看，聖人無夢。¹²第二、既然聖人無「夢」，那麼經典中記載的聖人之夢，就只是個「徵兆」，因此聖人之「夢」與常人為習心所牽引之「夢」有別。第三、因此，夢可以做為一個衡量的座標，以測度自己所學之深淺。伊川說「聖人無夢」，又說聖人之「夢」只是個「徵兆」，主要的目的，是在解決從心性修養工夫而論聖人不應有夢，而儒家典籍又有許多關於聖人作夢的記載，此二者之間的衝突。

從以上的討論可知，「夢」及其解釋，在宋明理學當中並非獨立的概念，而是與背後的義理系統聯繫在一起。可以這麼說，宋明儒者所談論的「夢」，是在宋明理學的語境下論述、定義出來的，「夢」的概念與心、性的討論，緊密地聯繫成一個系統。因此，對於現代的經典詮釋者而言，假如我們接受宋明儒學的詮釋脈絡，將「甚矣章」與心性的操持聯繫上關係，我們又將如何理解「夢」？是否仍將「夢」看成心之「妄動」，¹³而

¹¹ 參見清 Qing·黃宗羲 Huang Zongxi、全祖望 Quan Zuwang,〈伊川學案(上)〉“Yichuan xuean (shang)”,《宋元學案》*Song Yuan xuean*, 卷 15[juan 15], 頁 55。

¹² 《朱子語類》中，有一則朱熹與門人的對這個觀點的討論，其言曰：「問：『此章曰，孔子未衰以前，常夢見周公。伊川卻言不曾夢見，何也？』曰：『聖人不應日間思量底事，夜間便夢見……』。」參見宋 Song·黎靖德 Li Jingde,〈述而篇·甚矣吾衰章〉“Shu er pian · shen yi wu shuai zhang”,《朱子語類》*Zhuzi yulei*, 卷 34[juan 34], 頁 863。

¹³ 伊川在回答學生：「人心所繫著之事，則夜見于夢」這個問題時，指出：「凡事有朕兆入夢者卻無害，舍此皆是妄動。」參見清 Qing·黃宗羲 Huang Zongxi、全祖望 Quan Zuwang,〈橫渠學案(上)〉“Hengqu xuean (shang)”,《宋元學案》*Song Yuan xuean*, 卷 15[juan 15], 頁 55。

必欲克之？將「夢」看成心之「妄動」，恐難為現代的讀者所接受，此乃因為藉由當代心理學的發展，現代知識界普遍地將「夢」視為無意識的語言之故。¹⁴但假如我們接受當代心理學對於「夢」的知識論述，是否仍然可以接枝於傳統心性操持的詮釋脈絡上？我認為這樣做將會面臨許多理論上的難題。最首要的問題，將是宋明理學與心理學對於「心」的知識論述，並不相同。表面上看來，宋明理學論述中的「習心」近乎於今日心理學論述中經驗的「心」，但二者畢竟有不同的理論關涉與脈絡，¹⁵二者相同的部分，恐怕只是都從經驗、感性來定位此「心」，貿然接枝二者於一體，將出現理論上的扞格違離。

除了將「夢」視為「習心」之外，宋明儒者另有一條詮釋脈絡，這條脈絡將「夢」看成心之「明鑒」，所謂：

夢者，心之鑑。人之善，或以矜持矯飾為之，至夢寐間，則毫髮不可揜。君子以夢為鑑，自知心之誠偽。¹⁶

¹⁴ 這方面的現代詮釋可以參見譚家哲 Tan Jiazhe, 《論語與中國思想研究》 *Lunyu yu Zhongguo sixiang yanjiu* (臺北[Taipei]: 唐山出版社[Tangshan chubanshe], 2006年), 頁345。譚家哲的詮釋將「夢周公」理解成「情感之真實」的展現，因此他將「甚矣章」解為：「因情感往往非人所能主控，故編者更從夢言，因夢是完全非人所能有意識控制的。夢反映了人志向或心志其潛在的一面，以對比其心志自覺或有意識的一面。孔子所志向向往的，無論從自覺或不自覺這兩方面觀（作者原註：即意識與潛意識這兩面），都是如此真實的。」譚家哲的解釋是一個現代的解釋，他的解釋脈絡主要是連繫上知、情、意這三個面向，而與傳統的解釋較無關涉。

¹⁵ 「習心」與「本心」是一種形上學的預設，而現代心理學對於「心」的預設，主要是從「物質」這個觀點出發，因此瑞士心理學家榮格（Carl Gustav Jung, 1875-1961）特別批判現代心理學的預設是：「把物質作為一切事物的基礎這一現代信念，業已導致了一種『沒有心理的心理學』，也就是說，導致了一種認為心理不是別的，而是生物化學過程的產物這樣的看法。」參見卡爾·榮格 Carl G. Jung 著，鴻鈞 Hong Jun 譯，〈分析心理學的基本假設〉“Fenxi xinlixue de jiben jiashe [Basic postulates of analytical psychology]”，《榮格分析心理學——集體無意識》 *Jung fenxi xinlixue jiti wuyishi [Analytical Psychology]* (臺北[Taipei]: 結構群出版社[Jiegouqun chubanshe], 1990年), 頁10。

¹⁶ 參見清 Qing·黃宗羲 Huang Zongxi、全祖望 Quan Zuwang, 〈紫微學案·鄉貢李和伯先

在此處，「夢」被當成反映內心真實幽微的鏡子，「夢」與現實之間，具有一種直接的聯繫，而這種聯繫在白日可能被種種矜持矯飾所掩蓋，但夜晚作夢時，所有日間的矯飾壓制都將失效。此說對明清兩代儒者藉由記「省心日記」以鍛鍊主體的工夫，有極大之影響。¹⁷這個說法貌似符合當代心理學的觀點，實際上卻與當代心理學的理論有極大之衝突，關鍵在於他們對於「夢」的解釋上面。明代學者劉戡山贊同以「夢」來觀看心之誠偽，¹⁸其《人譜類記》中曾記錄一則實事：

楊翥嘗夜夢，誤入林園私食人二桃，既寤深自咎，曰：「吾必旦晝義心不明，以致此也。」為之三日不餐。¹⁹

就宋明理學家的認知來看，夢中的內容與現實之間是直接的聯繫，因此夢見私食人二桃，即以為這表示自己內心真有斯念。然而在當代心理學的理論中，夢的語言是一種象徵的語言，並非是現實的直接呈現，因此夢的解析需要細心考察，而非直接解釋即可。²⁰就象徵語言來說，夢見私食人二

生楠》“Ziwei xuean · xianggong Li Hanbo xiansheng Nan”，《宋元學案》*Song Yuan xuean*，卷 36[*juan 36*]，頁 39。

¹⁷ 對理學省心日記之研究，可參見王汎森 Wang Fansen，〈中國近代思想中的傳統因素——兼論思想的本質與思想的功能〉“Zhongguo jindai sixiang zhong de chuantong yinsu——jian lun sixiang de benzhi yu sixiang de gongneng”，《中國近代思想與學術的系譜》*Zhongguo jindai sixiang yu xueshu de xipu*（臺北[Taipei]：聯經出版公司[Lianjing chuban gongsi]，2003 年），頁 139。

¹⁸ 明·劉戡山嘗指出：「人心自有安處，是平日志向所決，積漸價熟，安頓其中而不自知者，須晝觀妻子，夜卜夢寐始得，然此不以造詣說，只論真偽之品。」參見明 Ming·劉戡山 Liu Jishan，〈為政篇·視其所以章〉“Weizheng pian · shi qi suoyi zhang”，《論語學案》*Lunyu xuean*（臺北[Taipei]：臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan]，1986 年《文淵閣四庫全書》影印國立故宮博物院藏本[Wenyuange Siku quanshu yingyin guoli Gugong bowuyuan cangben]），卷 1[*juan 1*]，頁 17。

¹⁹ 參見明 Ming·劉戡山 Liu Jishan，〈考旋篇〉“Kaoxuan pian”，《人譜類記》*Renpu leiji*（臺北[Taipei]：廣文書局[Guangwen shuju]，1996 年），卷 5[*juan 5*]，頁 78。

²⁰ 精神分析學家佛洛伊德（Sigmund Freud, 1856-1939）認為「夢」是一種偽裝的語言，所以他指出：「但是如果認為夢內容與現實之間的這種聯繫，一經比較就很容易看得出

桃，並非必然指向此事。從這兩個面向看來，宋明儒學中對於「夢」的解釋、實與現代人的知識語境有極大之距離。²¹

其次，傳統上或者將「甚矣章」的解釋重心擺在「夢周公」一事之上。清代的劉寶楠在《論語正義》中引述《呂氏春秋·博志篇》：「蓋聞孔子、墨翟晝日諷誦習業，夜親見文王、周公旦而問焉。」的說法後，將解釋重心放在「周公」身上，以為孔子用志精熟於繼承周公製作禮樂。²²日本學者竹添光鴻在其《論語會箋》中沿襲劉寶楠的詮釋脈絡，在「箋曰」的論述中，將劉寶楠的案語原文完全抄錄於自己的論述中，並進一步發揮劉氏之見解道：

是夫子自嘆身之衰也，嘆身即所以嘆世也。²³

可見在「夢周公」這條詮釋脈絡中，重點是放在孔子經世的心志之上，從經世之志而說到世衰道微事不可為。從儒者的志業而論，「夢周公」標誌著孔子用世之心志的展現，而閱讀《論語》，正在於學習聖賢之道。因此，傳統上對《論語》的閱讀，並非只是追求理智上的理解，或在認知層面理解孔子的心志狀況而已。對於歷代儒者而言，孔子是作

來，那就大錯特錯了。相反地，這種聯繫需要細心考察，因為在大量的夢例中，它可能長期被隱蔽。」參見西格蒙德·佛洛伊德 Sigmund Freud 著，孫名之 Sun Mingzhi 譯，《夢的解析》*Meng de jixi [The Interpretation of Dreams]*（臺北[Taipei]：貓頭鷹出版社 [Maotouying chubanshe]，2000 年），頁 6-7。

²¹ 以「夢」作為心鑑，在宋明理學的傳統中，與儒學講就「誠意」、「慎獨」的修養工夫有關。所以明·呂坤說：「用三十年心力除一個偽字不得……白晝所為皆善，而夢寐有非僻之干便是偽。」參見明 Ming·呂坤 Lu Kun，〈內篇·存心〉“*Nei pian·cunxin*”，《呻吟語摘》*Shenyinyu zhai*（臺北[Taipei]：臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan]，1986 年《文淵閣四庫全書》影印國立故宮博物院藏本[Wenyuange Siku quanshu yingyin guoli Gugong bowuyuan cangben]），卷上[juan shang]，頁 9。

²² 參見清 Qing·劉寶楠 Liu Baonan，《論語正義》*Lunyu zhengyi*，頁 355。

²³ 參見竹添光鴻 Koko Takezoe，《論語會箋》*Lunyu hui jian*（臺北[Taipei]：新文豐出版公司[Xinwenfeng chuban gongsi]，1989 年《叢書集成續編》影印東京崇文院本[*Congshu jicheng xubian yingyin Toykyo Chongwenyuan ben*]），卷 7，頁 559。

為理想的人格典範，而成為所有志於道者模仿的對象。²⁴所以「夢周公」的理解重點，正在於培育儒者從事外王事業之志。然而這點正與現代的處境有極大之落差。

這個落差按照余英時的觀察，主要源於儒學的性質是「是一套全面安排人間秩序的思想系統，從一個人自生至死的整個歷程，到家、國、天下的構成，都在儒學的範圍之內」²⁵，因此從歷史上來看，儒學的實踐總是與社會體制緊密關聯。但中國近代歷史演變的主要線索，卻是傳統社會的解體過程。所以，余英時認為當代儒學的基本困境，乃在於：

近百餘年來，中國的傳統制度在一個個地崩潰，而每一個制度的崩潰即意味著儒學在現實社會中失去一個立足點。等到傳統社會全面解體，儒學和現實社會之間的連繫便也完全斷絕了。²⁶

儒學和現實社會的連繫完全斷絕，導致了在現代世界講求儒家經典的政治社會實踐，有極大之難度。由於社會體制的改變，故儒家經典必須重新解釋以符合當代的情境，此一時代之需求，在中國近代史上導致了兩個難題困境，一則是中國經典的現代詮釋，出於與現代世界接軌之企圖，在「貫通中西」此一學術研究的目標下，對中國經典的重新詮釋，在民初學術界逐漸成為「整理國故」。用一種現代學術的眼光，以「科學精神」為名重

²⁴ 對此，程伊川曾經言簡意賅地說明閱讀《論語》與人格教化的關係，他說：「如讀《論語》，舊未讀，是這個人，及讀了後，又只是這個人，便是不曾讀。」參見宋 Song·朱熹 Zhu Xi，〈論語精義綱領〉“Lunyu jingyi gangling”，《論語精義》*Lunyu jingyi*，收入朱傑人 Zhu Jieren、嚴佐之 Yan Zuozhi、劉永翔 Liu Yongxiang 主編，《朱子全書》[*Zhuzi quan shu*]冊 7[vol. 7]（上海[Shanghai]：上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe]、合肥[Hefei]：安徽教育出版社[Anhui jiaoyu chubanshe]，2002 年），頁 19。

²⁵ 參見余英時 Yu Yingshi，〈現代儒學的困境〉“Xiandai ruxue de kunjing”，《現代儒學論》*Xiandai ruxue lun*（臺北[Taipei]：八方文化事業有限公司[Bafang wenhua shiye youxian gongsi]，1996 年），頁 160。

²⁶ 參見余英時 Yu Yingshi，〈現代儒學的困境〉“Xiandai ruxue de kunjing”，《現代儒學論》*Xiandai ruxue lun*，頁 161-162。

新表述經典，將經典內容知識化，²⁷這種知識化的重新詮釋，實際上已經將經典作為經典的意義剝除掉了；二則，中國經典的現代詮釋，在時代需求的考量下，往往出現一種輕忽經典傳統詮釋的態度，以為這些傳統解釋都是一些落伍的觀點。所以在現實社會的基礎下，儒學經典的詮釋如何開出政治社會實踐的面向？便成為當代儒學實踐無可迴避的問題與挑戰。

然而，從近代歷史的演變來論析，只能說明中國近代史上的知識分子群體，選擇用甚麼方式去面對經典的現代應用。也就是說，這是歷史實然的問題，而非應然的選項，這點是我們在思考問題時，必須予以注意的。因此，經典與現代情境的扞格，是否造成經典在當代無所用武的處境？本身就是值得反思的問題。假如我們抱持著開放性的態度，不預設著傳統與現代是對立的，那麼即使經典與現代情境有距離，也不一定意謂著必須完全將經典視為「過去的遺產」，而以整理國故的心態面對經典。假如我們抱持著開放性的態度，去思考經典在現代情境中是否仍然有其效用，我們必須面對的問題就是：經典與現代情境的距離，是否造成今日在詮釋經典的具體障礙？對於這樣的提問，本文認為只能透過對中國經典詮釋傳統的具體考察，予以回答。即此，本文認為，「甚矣章」的經文及傳統解釋與時代之扞格，具體而微地呈現了中國經典在當代的尷尬處境，因此本文希望透過「甚矣章」的討論，能夠為中國經典在現代之命運，此一宏觀的問題，理清一條思考方向。

在面對「甚矣章」的經文時，當代讀者首先面對的是歷史上為數眾多的傳統解釋。從實際閱讀層面來考量，這些歷代的註解，總是伴隨著《論語》的經文而存在，因此當後人在閱讀《論語》時，幾乎不可能置這些傳

²⁷ 參見陳以愛 Chen Yiai,《中國現代學術研究機構的興起——以北大研究所國學門為中心的探討》*Zhongguo xiandai xueshu yanjiu jigou de xingqi—yi Beida yanjiusuo guoxuemen wei zhongxin de tantao*(南昌[Nanchang]:江西教育出版社[Jiangxi jiaoyu chubanshe], 2002年),頁 42-45、326-327。在本書中，陳以愛指出「整理國故」是：「中國傳統學術向現代過度的一段里程」。

統解釋於不顧。另一方面，當我們在思考如何面對傳統解釋時，一個詮釋學的問題就已經擱置在我們的眼前了，這個問題就是文本的閱讀問題。傳統上，人們總是預設閱讀是對文本真實意旨的再現，因而閱讀就是對於作者原意的揭示。這樣的閱讀策略，從其預設立場加以推敲，我們可以發現一種學者稱為「文本拜物教」的傾向，²⁸這種態度將文本想像成一種獨立於其他社會脈絡下的產物。也就是說，將文本看作獨立自足的文化檔案，將解釋看成附加的另一套文化檔案，故解釋總是圍繞著文本而存在。就「文本拜物教」的傾向言，文本才是核心。此一看法，剛好是哲學詮釋學批判檢討的對象。詮釋學主張，閱讀不是對文本原意的再現，「閱讀是一種特有的、在自身中得到實現的意義向度」，²⁹是一種意義創造的活動。因此，詮釋學將閱讀看成是一種詮釋者與文本的「共同活動」(Gemeinsames)，所有的文本必須在此一共同活動中才能得到實現，閱讀是一種創造意義的進程。³⁰ Gadamer 將這種強調詮釋者參與的閱讀，稱之為「理解的閱讀」。³¹從「理解的閱讀」來看，文本不是獨立自足的文化檔案，其意義不是內具於文本本身，等待讀者將本意閱讀出來，其意義是在閱讀的「共同活動」中得到實現與增長，並且：「正是這種存在增長才給與作品以完全的現在

²⁸ 參見科內爾·韋斯特 Cornell West, 〈少數者話語與經典構成中的陷阱〉“Shaoshuzhe huayu yu jingdian goucheng zhong de xianjing [Minority Discourse and the Pitfalls of Canon Formation]”，收入劉象愚 Liu Xiangyu 編，《文化研究讀本》*Wenhua yanjiu duben*（北京 [Beijing]：中國社會科學出版社 [Zhongguo shehui kexue chubanshe]，2000 年），頁 205。韋斯特在文章中主要討論的對象是文學經典，他認為文本必須置入一定的社會脈絡加以解讀。

²⁹ 參見漢斯－格奧爾格·迦達默爾 Hans-Georg Gadamer 著，洪漢鼎 Hong Handing 譯，《真理與方法》*Zhenli yu fangfa [Wahrheit und Methode]*（上海 [Shanghai]：上海譯文出版社 [Shanghai yiwen chubanshe]，2005 年），頁 658。

³⁰ 參見《真理與方法》*Zhenli yu fangfa [Wahrheit und Methode]*，頁 660。

³¹ 在「理解的閱讀」中，詮釋者生產出的意義，不是指向文本的原意，而是：「誰通過閱讀把一個文本表達出來，他就把該文本所具有的意義指向置於他自己開闢的意義宇宙之中」。即此，理解文本就是理解自我。參見《真理與方法》*Zhenli yu fangfa [Wahrheit und Methode]*，頁 660。

性（Gegenwartigkeit）」。³²從這個意義而言，「理解的閱讀」顯示出，文本不是獨立於意義脈絡的文化檔案，文本總是在進行閱讀或詮釋活動時，從某個意義脈絡下得到解釋，並且在解釋中才能獲致自身，在此，文本與詮釋者當前情境的結合，體現一種符合當下的「現在性」。簡言之，「理解的閱讀」是一種活生生地創造意義的活動，而不是理解文本的本意。從哲學詮釋學所揭露的面向來看，認為經典不適用於現代生活的看法本身，可能忽略了「理解的閱讀」這一層面，而只是從文本本身來看問題。從文本的字面上意義來看，許多經文與傳統解釋，的確與現代生活有所隔閡。然而這種觀看角度，忽略了經典詮釋應該是一種「理解的閱讀」，文本的意義必須在閱讀中方能顯示出來。以故，對現代人而言，「甚矣章」的傳統解釋，實標誌著歷史上這個文本如何在「理解的閱讀」之解釋活動中，得到理解的歷史，其本身的存在為我們展示了一個豐富的中國詮釋學的存在。即此，「甚矣章」及其傳統解釋，其實為我們提供一個豐富的文化庫存，與可能性，使我們可以藉由古代的詮釋經驗去反思，在現代，經典應怎樣被閱讀、理解？

面對此一豐富的中國詮釋學傳統，以及經典在現代應怎樣被閱讀、理解？本文認為皆縮合于去考察：「甚矣章」的歷代詮釋者，如何連繫詮釋脈絡以闡釋經典？這個具體問題的答案之上。本文也希藉此問題之釐清，對近年來學界創建中國詮釋學的工作有所補裨，因為創建中國詮釋學是本文所有思考的根源。根據學者的考察，³³這個創建中的中國詮釋學目前有三項工作有待完成：一、中國經典詮釋傳統之歷史考察。二、參照西方的詮釋學理論，對中國的經典詮釋傳統進行義理分析。三、創建中國詮釋學。就此而言，本文的研究目的與架構，基本上比較偏於第一與第二項的工作

³² 參見《真理與方法》*Zhenli yu fangfa [Wahrheit und Methode]*，頁 660。

³³ 參見鄭宗義 Zheng Zongyi，〈論朱子對經典詮釋的看法〉“Lun Zhuzi dui jingdian quanshi de kanfa”，收入鐘彩鈞 Zhong Caijun 主編，《朱子學的開展——學術篇》*Zhuzixue de kaizhan——xueshu pian*（臺北[Taipei]：漢學研究中心[Hanxue yanjiu zhongxin]，2002 年），頁 97、98。

之間；另一方面，從學界近年來在此項研究工作上的進展來看，現階段的主要工作在於對中國古代詮釋學傳統的特質進行清理，³⁴而這也正是本文的研究目的。

貳、詮釋脈絡與《論語》的讀法

在前文當中，我引述了西方哲學詮釋學的觀點，認為閱讀不是對文本原意的再現。嚴格說來，這個觀念，表面上與大多數中國傳統文獻的記錄相抵觸，對此，我基本上同意學者的看法，儒學詮釋傳統與哲學詮釋學有其截然異趣之所在：

即儒學顯然並未經歷現代所謂的「語言學轉向」(linguistic turn) 的洗禮。儒學傳統對語言的看法大抵未脫古人「言不盡意」的藩籬；把語言僅當作一傳意的工具。³⁵

然而，這並不表示我的觀點是不理會文獻之現實，而以西方理論強行說解的結果。事實上，儒學詮釋傳統在方法的自覺層次上，的確以追求文本「本意」為閱讀策略，因此在主觀層次上，儒學詮釋傳統的確以是否得其「本意」，作為折衷歷代詮釋的判斷準據。但是，與儒學詮釋傳統自覺地方法論述相較，我更重視經典詮釋實際上進行時的閱讀行為。意即，在本文當中，我區分了儒學詮釋傳統方法論的自我陳述，與實際上經典詮釋的閱讀行為，為不同層次之物。在方法自覺當中，代代的儒者或許都以為自己的閱讀策略在追求聖人本意，但這並不表示他們實際的閱讀行為違反

³⁴ 參見李清良 Li Qingliang，〈黃俊傑論中國經典詮釋傳統：類型、方法與特質〉“Huang Junjie lun Zhongguo jingdian quanshi chuantong: leixing, fangfa yu tezhi”，收入洪漢鼎 Hong Handing 主編，《中國詮釋學》[Zhongguo quanshixue]第1輯[di yi ji]（濟南[Jinan]：山東人民出版社[Shandong renmin chubanshe]，2003年），頁263。

³⁵ 參見鄭宗義 Zheng Zongyi，〈論朱子對經典詮釋的看法〉“Lun Zhuzi dui jingdian quanshi de kanfa”，收入鐘彩鈞 Zhong Caijun 主編，《朱子學的開展——學術篇》Zhuzixue de kaizhan——xueshu pian，頁107，註31的文字說明。

了哲學詮釋學對「理解的閱讀」的相關說明。對此，我們必須深入考察中國詮釋傳統的實際閱讀行為。

就追求「本意」而言，中國有豐富的經典詮釋經驗與歷史，面對經典，歷史上不同的學術典範各有詮解之脈絡，因之他們所謂的「本意」也不會相同。宋明儒學與清代經學看待「本意」各有預設立場與詮釋脈絡，即為明顯的例子。以清代經學為例，他們相信「訓詁聲音明而小學明，小學明而經學明」，³⁶所以站在文字聲韻訓詁的位置看經典詮釋。因此，清代學者所謂的「本意」，主要是看其字義解釋準確與否來判定的。³⁷清代學者的態度，其實是以「經典文本」為中心的考量，以為意義存在於文本本身，後人透過一定的語言文字訓練就可以讀通經文。這種看法顯然與宋明儒者有別，與清代學者相較，宋明儒者更重視「本意」存在於詮釋者自我的德行實踐與經文的互相闡釋。朱熹在〈讀書法〉當中，特別提到：「讀書不可只專就紙上求義理，須反來就自家身上推究」。³⁸因此，宋明儒學所謂的「本意」，必須站在修持自家身心性命的位置來玩味、涵泳經文，才能得之。³⁹

³⁶ 參見清 Qing · 王念孫 Wang Niansun, 〈說文解字序〉“*Shuowen Jiezi xu*”, 收入清 Qing · 段玉裁 Duan Yucan, 《說文解字注》*Shuowen Jiezi zhu* (臺北[Taipei]: 黎明文化[Liming wenhua], 1993 年), 頁 1。

³⁷ 學者張寶三指出注重字義訓詁者對經典詮釋的看法是：「字義訓詁既為經典詮釋之基礎，後人考論前人詮釋之是非，亦每以字義解釋準確與否為立論之依據。」參見張寶三 Zhang Baosan, 〈字義訓詁與經典詮釋之關係〉“*Ziyi xungu yu jingdian quanshi zhi guanxi*”, 收入葉國良 Ye Guoliang, 《文獻及語言知識與經典詮釋的關係》*Wenxian ji yuyan zhishi yu jingdian quanshi de guanxi* (臺北[Taipei]: 喜瑪拉雅基金會[Ximalaya jijinhui], 2003 年), 頁 140。

³⁸ 參見宋 Song · 黎靖德 Li Jingde, 〈讀書法〉“*Dushufa*”, 《朱子語類》*Zhuzi yulei*, 卷 11[*juan 11*], 頁 181。朱熹這句話所顯示的為學方法，反映了宋明儒者問學的基本態度，而非只是他自己的見解。這方面的看法，參見鄭宗義 Zheng Zongyi, 〈論朱子對經典詮釋的看法〉“*Lun Zhuzi dui jingdian quanshi de kanfa*”, 收入鐘彩鈞 Zhong Caijun 主編, 《朱子學的開展——學術篇》*Zhuzixue de kaizhan—xueshu pian*, 頁 107。

³⁹ 例如朱熹在論《論語》的讀法時說：「《論語》難讀。日只可看一二段，不可只道理會

由此觀之，所謂的「本意」，主要還是要看詮釋者站在怎樣的位置提問，以及他置身於怎樣的詮釋脈絡下看問題而定。在不同學術典範影響下，宋明儒學與清代經學的詮釋者，也具有不同的詮釋位置。而相同典範下的詮釋者，則會因著相同的詮釋位置形成「學術社群」。在這個「學術社群」裡面，他們會共享類似的價值信念與學術原則，這些價值信念與學術原則形成的詮釋脈絡，則提供這個「學術社群」閱讀或詮釋經典時，從此脈絡出發進行闡釋。

歷史上「甚矣章」眾多詮釋之所以不斷產生，歷代皆有註解者重新詮釋，正表明詮釋位置與詮釋脈絡不斷變動的結果。因此追求「本意」，雖是儒學詮釋傳統釋經時自覺地預設立場，但實際詮釋時，詮釋者參與到詮釋的「共同活動」中，如何連繫詮釋脈絡以進行闡釋所發揮的影響力，卻不容忽視。

在經典詮釋時，預設「本意」的追問，或者從今日的眼光看來，已成為無意義的問題。此因當代有一種以歷史的角度，考察學術史變遷的論述，認為歷史上「甚矣章」的諸多詮釋，標誌著歷史上不同時期學術風格的思考成果，皆可並存於世。這種學術史式的態度，從知識研究的立場言，是無可非議的。但就中國經典的傳統性格而言，經典之為經典，在於它總是可以做為人們生命或生活上指引行為準則的價值根源，這就是所謂的「經典性」。學者黃俊傑在一篇文章討論中日儒學思想史上「經典性」意涵的文章中，便指出在東亞儒學史上的「經典性」，建立在「經典」總在

文義得了便了。須是子細玩味，以身體之，見前後晦明生熟不同，方是切實。」，參見宋 Song·黎靖德 Li Jingde,〈語孟綱領〉“Yu Meng gangling”，《朱子語類》*Zhuzi yulei*，卷 19[*juan 19*]，頁 433。朱熹的「以身體之」用今日的話來說就是「切身地實踐之」。因此朱熹 Zhu xi 在〈仁義禮智等名義〉“Ren yi li zhi deng mingyi”，《朱子語類》*Zhuzi yulei*，卷 6 下[*juan 6 xia*]，頁 117，說：「欲真箇見得仁底模樣，須是從『克己復禮』做工夫去。今人說仁、如糖，皆道是甜；不曾喫著，不知甜是甚滋味。聖人都不說破，在學者以身體之而已矣。」

社會政治、形上學、心性論這三個層次上對人生發揮影響力。⁴⁰因此，近代將經典詮釋視為經學史或思想史的知識課題，本身實蘊含了一個深刻的文化變遷，此一文化變遷簡單言之，即「經典性」之喪失，經典不再作為經典而存在。對此，深受經典文化浸潤的熊十力敏銳地捕捉到此世習之大變，他說：

陽明之世，學子於前代聖哲若孔子等猶奉為先師。雖於六經之言，聽之不審，思之不慎，尚未敢唾棄也。今則鮮有以先哲為師者。此世習一大變也。⁴¹

經典之所以為經典，在於它必須不斷被闡釋。而不管詮釋者連繫哪一種脈絡來解釋經文，他都必須站在以經典為師的位置去進行闡釋。民初以來，世習之大變，即在於此一詮釋位置的喪失，這就是熊十力感受到的「今則鮮有以先哲為師者」。事實上，詮釋位置是一個抽象的概念，真正喪失的是站在此一詮釋位置的詮釋者。從民國初年的文化變遷看來，最深刻的危機，不是個別具有主動性的「行動者」放棄以經典為師的詮釋位置，⁴²而

⁴⁰ 參見黃俊傑 Huang Junjie，〈從中日儒家思想史脈絡論「經典性」的涵義〉“Cong Zhong Ri rujia sixiangshi mailuo lun ‘jingdianxing’ de hanyi”，《德川日本《論語》詮釋史論》*Dechuan Riben Lunyu quanshi shi lun*（上海[Shanghai]：上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe]，2008年），頁7-18。

⁴¹ 參見熊十力 Xiong Shili，《讀經示要》*Dujing shiyao*（北京[Beijing]：中國人民出版社 [Zhongguo renmin chubanshe]，2006年），頁100。

⁴² 「行動者」(Agent)是一個具有主動性與反思性的行為者，在社會學一般的看法當中，「行動者」的反思性表明了他不是單純地被社會結構所決定的行為者。選用這個術語，表明了本文的基本立場反對將主體與近世之社會結構的變遷，看成是決定與被決定之關係，行動者與結構的關係應該是互相構成彼此的。相關研究可參見安東尼·紀登斯 Anthony Giddens 著，李康 Li Kang、李猛 Li Meng 譯，《社會的構成》*Shehui de goucheng* [*The constitution of society: outline of the theory of structuration*]（臺北[Taipei]：左岸文化 [Zuoan wenhua]，2007年），頁62-108。

是此一文化變遷表明了詮釋者群體對此位置的放棄，⁴³因此熊十力使用「此世習一大變也」，來形容這種社會集體性的變動。

從前文論述的時代處境來看，由於儒學和現實社會之間的連繫近乎完全斷絕，造成身處國族危機深淵的民初詮釋者群體，集體放棄以經典為師的詮釋位置，轉而以西方知識系統的眼光「整理國故」。因此「經典性」之喪失，對今日經典詮釋的最大挑戰，便是如何在以經典為師的詮釋位置下，找到適合現代人連繫，用以闡釋經文的詮釋脈絡。

就連繫詮釋脈絡以闡釋經文而言，「甚矣章」的歷代說解可以提供我們許多例子。前文提及「甚矣章」在歷代的說解中頗多轉折，並未建立起一種統一性的解釋，學者注解此章時，多從經文中的「衰」字、「夢」字或「夢周公」等方向立論，並且在闡釋時，將之關聯於不同的詮釋脈絡予以發揮。這種將經文連繫上某種詮釋脈絡來加以闡釋《論語》的方法，一

⁴³ 民國初年的知識分子群體放棄以經典為師的詮釋位置，絕非熊十力的主觀感受而已。1919年胡適發表〈新思潮的意義〉一文揭橥新文化運動的精神就是「評判的態度」，所謂的「評判的態度」按胡適的解釋是對「習俗相傳下來的制度風俗」、「古代遺傳下來的聖賢教訓」、「社會上糊塗公認的行為與信仰」加以質疑、檢討，其中「古代遺傳下來的聖賢教訓」，涉及到對古代經典的重新審視。胡適的「評判的態度」其實標誌著現代性對中國傳統的衝擊，導致中國的知識分子群體與傳統的決裂。英國社會學家紀登斯在研究現代性對傳統社會的衝擊時，曾指出，從社會內部觀察，此一衝擊展現為：「傳統的撤離過程」與「對傳統的發掘並使之問題化」。紀登斯對現代性擴張現象的研究，剛好可以解釋胡適在〈新思潮的意義〉一文中所顯現的觀念，所謂的「評判的態度」正是「重新問題化」傳統，此一質疑本身顯示了新文化運動下的知識分子群體放棄了以經典為師的詮釋位置。參見胡適 Hu Shi，〈新思潮的意義〉“Xinsichao de yiyi”，《胡適文選》Hu Shi wenxuan（臺北[Taipei]：遠流出版社[Yuanliu chubanshe]，1994年），頁41-50。以及安東尼·紀登斯 Anthony Giddens，〈生活在後傳統社會〉“Shenghuo zai hou chuantong shehui [Living in the Post-Traditional Society]”，收入烏爾里希·貝克 Ulrich Beck 等著，趙文書 Zhao Wenshu 譯，《自反性現代化——現代社會秩序中的政治、傳統與美學》Zifanxing xiandaihua—xiandai shehuizhixu zhong de zhengzhi, chuantong yu meixue [Reflexive Modernization]（北京[Beijing]：商務印書館[Shangwu yinshuguan]，2001年），頁73。

方面是經典詮釋的常規方式；另一方面，也因為《論語》這部經典的特性所致。

《論語》一書記錄孔子與弟子的問答，孔子視弟子修德之進境，隨機應答指點其進德修業之方向，這種語錄體裁予讀者一種親切之感，閱讀時，當日情景宛如眼前；然語錄體裁也帶給後世讀者閱讀時的困難，這個困難用朱子的話來說，便是：「《論語》卻實，但言語散見，初看亦難。」⁴⁴《論語》一書的「言語散見」，主要來自於當日對話之上下語境已失，《論語》徒將聖人不同時地所說的隻言片語編次排列，造成讀者在貫通《論語》背後義理時的困難。因此後世讀者在銓解《論語》時，便必須將《論語》的經文連繫上某個脈絡來加以理解，才能讀通經文。此處的「讀通」，不是指知識層次上的理解與否，而是指對聖人所傳之道的理解，這正是理解《論語》最困難之所在。對此，二程子所謂：「以書傳道，與口相傳，煞不相干。相見而言，因事發明，則並意思一時傳了，書雖言多，其實不盡。」⁴⁵的說法，揭示了從學以見道的層次而論，《論語》在詮釋上的困難。

《論語》一書是對孔子及其門人「以口相傳」的記錄，後世的讀者在面對《論語》時，試圖透過《論語》的記錄，回溯「道」的傳承，因此就寫作形式而言，《論語》類似於「筆記」。面對這種書寫形式，我們應當如同法國思想家福柯（Michel Foucault, 1926-1984）所言，將之看成「記憶的記錄」。⁴⁶從時間的角度來看，透過一種回憶的程序，「筆記」可以

⁴⁴ 參見宋 Song·黎靖德 Li Jingde,〈大學一·綱領〉“Daxue yi·gangling”,《朱子語類》*Zhuzi yulei*, 卷 14[*juan 14*], 頁 249。

⁴⁵ 參見宋 Song·程頤 Cheng Yi、程灝 Cheng Hao,《二程遺書》*Er Cheng yishu* (臺北 [Taipei]: 里仁書局[Liren shuju], 1982年), 卷 2 上[*juan 2 shang*], 頁 26。

⁴⁶ 福柯 (Michel Foucault) 在研究歐洲文化史上「修身」的傳統時，指出歐洲的修身傳統，意欲培育出「說真話的主體」，在這種傳統之下，「筆記」的重要性在於將「從別人那裏讀到的真實話語化為己有」，在此目的之下，「筆記」應被看成：「它們是記憶的記錄，根據它，人就可以通過閱讀或回憶訓練，重新回憶起這些說過的事。」參見福柯 Michel Foucault 著，余碧平 Yu Biping 譯，《主體解釋學——法蘭西學院演講系列，1981-1982》

提供異時間的讀者，讓不在場的讀者在場。因此「筆記」這種書寫形式，預設了一種不平等的時間點，口傳當下這個始源的時間點，永遠是「筆記」的讀者所欲回溯的時間點，「回憶」總是標誌著一種力圖重建始源時間點的嘗試。若「筆記」的讀者剛好是作者本身，則「筆記」只是扮演召喚異時間的自我回到始源時間點的角色，在此，「筆記」是喚醒自身記憶的一種手段而已；假如「筆記」的讀者與作者並非同一個人，則讀者所追尋的記憶，便是一種透過「筆記」的語言文字，試圖重建源始事件的嘗試。就《論語》而言，在《論語》所記錄的始源時間點，孔子與弟子就著某一條脈絡，「因事發明」而傳道，在彼此相見的方式下，受教者可以準確地聆聽到聖人言傳的本意。相對地，後世讀者在面對《論語》時，由於脫離當日之情景，只能依賴「以書傳道」的方式去聆聽聖言，同時必須透過語言文字，試圖重建聖人之意。重建聖人之意，有許多方法上的困難，最根源的問題就像朱熹所坦言的：

大抵前聖說話，雖後面便生一箇聖人，有未必盡曉他說者。蓋他那前聖，是一時間或因事而言，或主一見而立此說。後來人卻未見他當時之事，故不解得一一與之合。⁴⁷

在此，如何見得聖人立言之本意？如何讓自己詮解的經意合乎聖人的本意？成為古代經典詮釋上的一大難題。

對於這個問題，古代學者有許多不同的見解，假如不理會其細部的差別，專就其大致的方向而言，大抵可以分成兩種意見：一個是著重疏解經

Zhuti jieshixue: Falanxi xueyuan yanjiang xilie 1981-82 [The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the College de France 1981-82] (上海[Shanghai]: 上海人民出版社[Shanghai renmin chubanshe], 2005年), 頁375。跟西方的修身傳統比較起來，儒家文化中學作聖賢的修身傳統，以及圍繞此一修身傳統的主體訓練方式並不相同。比較此二者的異同，並以此見出二者各自的特點是一個頗為有趣的課題，但與本文的寫作重點並不相牟，因此關於這方面的深入比較，本文無法進一步詳談。

⁴⁷ 參見宋 Song·黎靖德 Li Jingde,〈論自注書〉“Lun zi zhu shu”,《朱子語類》*Zhuzi yulei*, 卷105[juan 105], 頁2625。

典背後的義理系統，利用掌握的義理系統闡發聖人本意。在這種方式中，義理系統才是闡釋的重點。二程子中的程伊川，很可以作為這種詮釋徑路的代表人物。其解《論語》時重視經文中的「意」，以為讀書得其「意」才是最終目的，所以他說：

《論語》、《孟子》，只詳讀著，便自意足。學者須是玩味，若以語言解著，意便不足……善學者要不為文字所拘，故文義雖解錯，而道理可通行者，不害也。⁴⁸

伊川所說的「意」，指的是聖人的「本意」，但伊川要學者不為文字所拘，這就繞過了經典的文字，而以經典背後的義理系統為依歸，此以伊川的話來說，就是「而道理可通行者，不害也」。伊川的態度，代表了一部分宋明理學家的學風，這種詮釋經典的方式，在詮解經典時，著重的是將經文連繫上一定的詮釋脈絡來加以闡釋。以「甚矣章」為例，張載認為此章：

無意我固必，然後範圍天地之化，縱心而不踰矩。老而安死，然後不夢周公。縱心莫如夢，見周公，志也。不夢，欲不踰矩也，不願乎外也，順之至也，老而安死也，故曰：「吾衰也久矣。」⁴⁹

張載將此章連繫上「十五志於學章」的脈絡來加以解釋，在「甚矣章」的眾多解釋中獨樹一格。張載的解釋，其實並不理會經文的文理脈絡，因此朱熹認為張載的解釋是「是它自立一說，竟理會不得。」⁵⁰伊川、張載這種闡釋經典的方式，十分活泛，其最大的問題卻也在此處，所以朱熹認為：「且如伊川解經，是據他一時所見道理恁地說，未必便是聖經本旨」。⁵¹

⁴⁸ 參見清 Qing·黃宗羲 Huang Zongxi、全祖望 Quan Zuwang，〈伊川學案（上）〉“Yichuan xuean (shang)”，《宋元學案》*Song Yuan xuean*，卷 15[juan 15]，頁 83。

⁴⁹ 參見宋 Song·朱熹 Zhu Xi，《論語精義》*Lunyu jingyi*，頁 248。

⁵⁰ 參見宋 Song·黎靖德 Li Jingde，〈為政篇·吾十有五而志於學章〉“Weizhengpian · wu shi you wu er zhi yu xue zhang”，《朱子語類》*Zhuzi yulei*，卷 23[juan 23]，頁 560。

⁵¹ 參見宋 Song·黎靖德 Li Jingde，〈論自注書〉“Lun zi zhu shu”，《朱子語類》*Zhuzi yulei*，卷 105[juan 105]，頁 2625。朱熹認為這類解經方式，為了疏通義理，常流於「強說」，

在「以書傳道」下，重建聖人之意的第二種方式，是專注於經文的「本旨」，這種闡釋經典的徑路，可見於朱子學派，以及清代的學者身上，不過二者在「學以見道」的方式上，差異頗大。⁵²就朱熹而論，朱子屢次強調自己解經的方式與伊川和其他宋儒有別：

程先生《經解》，理在解語內。某集注《論語》，只是發明其辭，使人玩味經文，理皆在經文內。⁵³

以及：

如《精義》諸老先生說，非不好，只是說得忒寬，易使人向別處去。某所以做箇《集注》，便要人只恁地思量文義。曉得了，只管玩味，便見聖人意思出來。⁵⁴

朱熹認為自己在詮解經文上面，只是順著經文的字義「發明其辭」，用他自己的話說，就是「理皆在經文內」。⁵⁵這種詮解經文的方式，與伊川「理在

參見宋 Song·黎靖德 Li Jingde,〈易四·乾上〉“Yi si·qian shang”,《朱子語類》*Zhuzi yulei*, 卷 68[juan 68], 頁 1699。其言道：「前輩解經，有只明大義，務欲大指明，而有不貼文義強說者。如程《易》發明道理大義極精，只於《易》文義多有強說不通處」。

⁵² 錢穆先生曾指出二者之異同，在於：「則方法門徑固近似，而對象意趣實不侔。朱子格物，在即凡天下之物而格，今則只求即凡六經之名物訓詁而格耳。清儒自閻百詩以下，始終不脫讀書人面目，東原漢學大師，又承江永門牆，最近朱子格物一路，然亦只格得六經上名物，仍是漢學家精神也。」參見錢穆 Qian Mu,《中國近三百年學術史》*Zhongguo jin sanbainian xueshushi* (臺北[Taipei]: 臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan], 1987 年), 頁 316。

⁵³ 參見宋 Song·黎靖德 Li Jingde,〈語孟綱領〉“Yu Meng gangling”,《朱子語類》*Zhuzi yulei*, 卷 19[juan 19], 頁 438。

⁵⁴ 參見宋 Song·黎靖德 Li Jingde,〈學而篇·曾子曰吾日三省吾身章〉“Xueerpian·Zengzi yue wu ri sansheng wushen zhang”,《朱子語類》*Zhuzi yulei*, 卷 21[juan 21], 頁 484。

⁵⁵ 朱熹在其他地方，對自己「理皆在經文內」的解經方式，有更詳細的說明，他說：「大抵某之解經，只是順聖賢語意，看其血脈通貫處為之解釋，不敢自以己意說道理也。」，參見宋 Song·黎靖德 Li Jingde,〈公孫丑上之上·問夫子加齊之卿相章〉“Gongsunchou shangzhishang·wen fuzi jia qizhiqingxiang zhang”,《朱子語類》*Zhuzi yulei*, 卷 52[juan 52], 頁 1249；又說：「大抵解經不可便亂說，當觀前後字義也。」參見宋 Song·黎靖

解語內」的方式判然有別。「理在解語內」的解經方式，即是在解經時，將經文連繫上一定的詮釋脈絡來加以闡釋，這種方式從朱熹眼中看來，詮解出來的意思「未必便是聖經本旨」。雖然朱熹區分了自己與伊川詮解方式之不同，但朱熹的意思並非否定伊川「理在解語內」所得之理，因此他特別指出，伊川所見雖非「聖經本旨」，但是「他那箇說，卻亦是好說。」⁵⁶朱熹這種面對其他經說時，兼容並蓄的態度是值得我們注意的。

嚴格說來，朱熹「理皆在經文內」的注經方式，只是從體貼經文以迎取聖人之意的角度立言，⁵⁷從這個角度來看，詮解經文應該尊重經文的上下語義，才能獲得聖人的本意，但是朱熹並沒有在註解聖人本意的過程，毀棄了其他學者的成說。在朱熹看來，伊川與《論語精義》所引用的其他宋儒一樣，雖逾越了經文的本旨，是「理在解語內」，但「非不好，只是說得忒寬，易使人向別處去」。以故，《四庫全書總目提要》也認為朱熹並不以《集註》成而廢諸家之說。⁵⁸也就是說，朱熹雖然強調要順著經文前後字義玩味經文，不要隨便以己意另立新說，卻不妨礙他，以合法的經典詮釋看待其他不依經文字義訓解的經說。這種態度的出現，與其說是學

德 Li Jingde, 〈告子下·教亦多術矣章〉“Gaozi xia · jiao yi duo shu yi zhang”, 《朱子語類》*Zhuzi yulei*, 卷 59[*juan 59*], 頁 421, 可見「理皆在經文內」的解經方式，就是嚴格尊重經文的上下語義以進行詮解。

⁵⁶ 參見宋 Song · 黎靖德 Li Jingde, 〈論自注書〉“Lun zi zhu shu”, 《朱子語類》*Zhuzi yulei*, 卷 105[*juan 105*], 頁 2625。

⁵⁷ 這種解經方式，按朱熹自己的理解，便是「以意逆志」。朱熹將「逆」解釋成「迎接」，認為「以意逆志」是：「以自家之意，逆聖人之志。如人去路頭迎接那人相似，或今日接著不定，明日接著不定；或那人來也不定，不來也不定；或更遲數日來也不定，如此方謂之『以意逆志。』」參見宋 Song · 黎靖德 Li Jingde, 〈戰國漢唐諸子〉“Zhanguo Han Tang zhuzi”, 《朱子語類》*Zhuzi yulei*, 卷 137[*juan 137*], 頁 3258。

⁵⁸ 參見清 Qing · 紀昀 Ji Yun 等著, 〈論孟精義三十四卷〉“Lun Meng jingyi san shi si juan”, 《四庫全書總目提要》*Siku quanshu zongmu tiyao*, 卷 35[*juan 35*], 頁 729。其言道：「然考諸《語錄》，乃謂『讀《論語》須將《精義》看』，又謂『語、孟《集義》中所載諸先生語，須是熟讀，一一記於心下，時時將來玩味，久久自然理會得』。又似不以《集註》廢此書者，故今亦仍錄存之焉。」

術寬容，到不如說是宋儒以「學以見道」的態度去閱讀經典所致。以此之故，在「道學」的體會上另立一說，只要不逸出聖人之道的範圍，皆是可以接受的。由此可見，在朱熹這裡，經典詮釋的範圍底下，應該再細分成「注解經文」，與「引申經說」二者。在「注解經文」上面，朱熹嚴格遵守「理皆在經文內」的注經方式，不另立新說，只是體貼經文以迎取聖人之意。在「引申經說」方面，朱熹則採取一種兼容並蓄的態度。這種態度可在以下這段文字中見出：

問張子「貞勝」之說。曰：「此雖非經意，然其說自好，便只行得他底說，有甚不可？大凡看人解經，雖一時有與經意稍遠，然其說底自是一說，自有用處，不可廢也。不特後人，古來已如此。如『有亨利貞』，文王重卦，只是大亨利於守正而已。到夫子，卻自解分作四德看。文王卦辭，當看文王意思；到孔子〈文言〉，當看孔子意思。豈可以一說為是，一說為非！」⁵⁹

面對引申經說這種「理在解語內」的解經方式，朱熹以一種「自有用處，不可廢也」的理智態度，接受之。更重要的是，朱熹認為這種連繫某一脈絡以闡釋經文的方式，「不特後人，古來已如此」。可見，宋儒對於聖人本意的追求，持比較寬泛的態度，不似清儒專以經文之文字訓詁，作為求道之階。朱熹的態度反映了宋學發展到高峰時的一種精神，這種態度在面對經典詮釋時，折衷討論於各種詮解當中，以期有益於自身德行生命之修養。

參、詮釋脈絡在經典詮釋中的作用

這些在經典詮釋當中起作用的詮釋脈絡，首先與詮釋者認同的學術傳統有關。傳統在看待這個問題時，多將詮釋者認同的學術傳統看成不同「門

⁵⁹ 參見宋 Song·黎靖德 Li Jingde，〈易繫辭下〉“Yi xici xia”，《朱子語類》*Zhuzi yulei*，卷 76[juan 76]，頁 1941、1942。

戶」間的「一家之學」。⁶⁰在儒學史上，不同門戶的問學取徑，有時會激化其對立，造成激烈的對抗。宋明理學史上的「朱陸之爭」即其著名的例子。現代學界受到以近代「哲學」重新表述傳統義理學的影響，⁶¹往往將這些學術之爭背後的學術傳統，單純地看成哲學系統的差異。事實上，從中國傳統文化的眼光來看，此處的「學術傳統」是一個更為複雜的概念，不能單純地看成哲學系統的問題。完全將問題看成是哲學之爭端，實際上窄化了問題本身。應該說，導致詮釋方向相異的義理主張，只是我這裡所說的「學術傳統」的一環。除了義理主張外，經典詮釋者所承受學術傳統，還包括學風之傾向。清代學術史上「義理、經濟、詞章、考據」的不同學

⁶⁰ 這種看法在古代散見於各種學術評論中，例如《四庫全書總目提要》在評論元·胡炳文的《四書通》時便指出胡氏：「凡朱子以前之說，嫌於補朱子之遺，皆斥不錄。故所取於《纂疏》、《集成》者僅十四家，二書之外，又增入四十五家，則皆恪守考亭之學者也。大抵合於經義與否非其所論，惟以合於註意與否定其是非。雖堅持門戶，未免偏主一家。」「其於一家之學，用心亦勤且密矣。」參見清 Qing·紀昀 Ji Yun 等著，〈四書通二十六卷〉“Sishu tong er shi liu juan”，《四庫全書總目提要》*Siku quanshu zongmu tiyao*，卷 36[*juan 36*]，頁 740-741。

⁶¹ 假如不論「哲學」與「義理」在文化概念上的差異，在近代學界的術語中，傳統「義理之學」被直接翻譯成「哲學」。中國本無「哲學」此一學科，「哲學」二字原出於日本近代對 *Philosophy* 一語之翻譯，根據學者的考證，此一術語之引進中國，始於 1877 年黃遵憲的《日本國志》。參見左玉河 Zuo Yuhe，《從四部之學到七科之學——學術分科與中國近代知識系統的創建》*Cong sibu zhi xue dao qike zhi xue——xueshu fenke yu Zhongguo jindai zhishi xitong de chuangjian*（上海[Shanghai]：上海書店出版社[Shanghai shudian chubanshe]，2004 年），頁 261。近代以西方「哲學」此一學科概念，重新表述中國的義理之學，可參見《從四部之學到七科之學——學術分科與中國近代知識系統的創建》*Cong sibu zhi xue dao qike zhi xue——xueshu fenke yu Zhongguo jindai zhishi xitong de chuangjian*，頁 259-265。這種重新表述，在中國近代取得了知識上的「合法性」，甚至連「文化保守主義者」亦如是主張。例如「新儒家」的第一代學者熊十力即曾明白表示：「義理之科，自兩宋以來，已吸收印度佛學。今日自當參究西洋哲學。」參見熊十力 Xiong Shili，《讀經示要》*Dujing shiyao*，頁 4。在《讀經示要》中，熊十力雖一再比較中國哲學與西方哲學的差異，但他將中國傳統義理之學直接視為「哲學」，是毫無疑問的。

風，造成不同的解經策略，即為一明顯之例子。⁶²因此，就詮釋者本身而言，學術傳統應該視其所參與的「學術社群」而定，不同的「學術社群」所認同的學術典範也不相同，在前文中，我所討論的宋儒與清儒對「本意」的不同預設，即其明顯的例子。

在經典詮釋當中起作用的詮釋脈絡，除了詮釋者認同的學術傳統外。也跟詮釋者釋經時所勾連的時代或個人情境有關，這個部分與經典的「應用」有關，⁶³經典詮釋者將經文應用於自身的情境，並且從此一角度揭示經文之意蘊。在此，作為詮釋脈絡的時代或個人情境與經文的關係，並非如常識經驗的想像一般，是單向度的選用適當的經文以應用於眼前的情境。所謂的「應用」，是一種雙向的關係，詮釋者將經文連結於一定的情境脈絡予以闡釋，此時經文與詮釋者的情境透過詮釋而互相揭示，這種情形在經典詮釋的歷史上可以找到許多例子。以「甚矣章」的詮釋為例，南宋光宗紹熙二年（1191年），朱熹在〈答吳斗南書〉中為我們展示了這種雙向的詮釋關係，朱熹在這封信中說道：

比已改歲，竊惟屢此泰亨，倍膺多祉，熹承攝於此，忽已踰年。
疾病侵凌，無一日好況，請祠不遂，經界之役，得請後時，不可
舉手。少須三、五月，即復告歸矣，世路艱棘，不若歸臥田里，

⁶² 按照清儒的說法，學術被分成「義理、經濟、詞章、考據」四科，因此在經典詮釋上的不同，有時是導源於這四科治學偏重點不同所致。例如清 Qing·紀昀 Ji Yun 等著，〈石鼓論語問答三卷〉“Shigu lunyu wen da san juan”，《四庫全書總目提要》*Siku quanshu zongmu tiyao*，卷 35[*juan 35*]，頁 731，說戴溪此書：「其書詮釋義理，持論醇正，而考據間有疏舛。」、「然訓詁，義理，說經者向別兩家，各有所長，未可偏廢。溪能研究經意，闡發微言，於學者不為無補。正不必以名物典故相繩矣。」《四庫全書總目提要》一方面顯現了古代學者治經時，折衷於各家所長的寬容態度；另一方面「訓詁，義理，說經者向別兩家」的說法，也顯示出了經典詮釋問題的複雜性，遠非義理門戶差異而已。

⁶³ 關於「應用」在詮釋時的作用，可參見漢斯－格奧爾格·迦達默爾 Hans-Georg Gadamer 著，洪漢鼎 Hong Handing 譯，《真理與方法》*Zhenli yu fangfa [Wahrheit und Methode]*，頁 398-442。詮釋學認為理解、應用、詮釋三者是統一的，理解就是應用、詮釋。

以休餘年，及人之事，非復吾力之所及矣，每誦先聖不夢周公之嘆，未嘗不慨然也。⁶⁴

光宗紹熙二年時，朱熹已 62 歲。前一年四月朱熹開始擔任漳州知州一職，信中提及的「請祠不遂」，根據《朱子年譜》的記錄應是紹熙元年十月份的事情，第二年二月朱熹復因長子之喪請祠，三月時始獲朝廷允許。至於「經界之役」一事，自朱熹知漳州起始，即建請朝廷辦理「經界」之事，到了十一月時朝廷才下詔施行，此時已經錯過了施行的最佳時間，朱熹不得已在紹熙二年正月以「經界乞候冬季打量」申狀朝廷，指出：「若於此時施行，不惟有妨農務，而春月雨水常多，原野泥濘，恐亦難得應期了畢」，要求延後施行。⁶⁵這段時間，朱熹一方面身體「衰病」叢生，⁶⁶另一方面施政又遇到挫折，各種打擊紛至沓來，因此信中心情黯淡，有歸隱之志，故說：「世路艱棘，不若歸臥田里，以休餘年」云云。朱熹心情之低盪，自是與「經界之役」的失敗有關。對於「經界之役」的失敗，朱熹主觀上並非理解成一般施政方面的挫折，而是從推己及人的外王事業之終結來看這

⁶⁴ 參見宋 Song·朱熹 Zhu Xi,〈答吳斗南書三〉“Da Wu Dounan shu san”,《朱子文集》*Zhuzi wenji* (臺北[Taipei]: 德富文教基金會[Defu wenjiao jijinhui], 1999 年), 卷 59[*juan 59*]。根據學者陳來的考據，此信應繫於紹熙二年辛亥(1191 年)初。從信文「請祠不遂」、「經界之役，得請後時」的內容看來，我同意陳來的判斷：「朱子庚戌守漳請行經界，庚戌冬指揮始下，然臨漳農田之功已起，此書所言經界事即指此。又言比已改歲，攝此逾年，因知此書作於守漳次年辛亥之初。」參見陳來 Chen Lai,《朱子書信編年考證》*Zhuzi shuxin biannian kaozheng* (北京[Beijing]: 生活、讀書、新知三聯書店[Shenghuo, dushu, xinzhi sanlian shudian], 2007 年), 頁 347。

⁶⁵ 經界之役的失敗，背後涉及了地方利益與政治鬥爭的因素在內。宋 Song·朱熹 Zhu Xi,〈答劉晦伯書〉“Da Liu Huibo shu”,《朱子文集·續集》*Zhuzi wenji · xuji*, 卷 4 上[*juan 4 shang*]以及《朱子年譜》皆載此事甚詳。參見清 Qing·王懋竑 Wang Maohong,《朱子年譜》*Zhuzi nianpu* (北京[Beijing]: 北京圖書館出版社[Beijing tushuguan chubanshe], 2005 年《宋明理學家年譜》影印粵雅堂叢書本[*Song Ming lixuejia nianpu yingyin Yueyatang congshu ben*]), 卷 4 上[*juan 4 shang*],「紹熙元年」、「紹熙二年」條, 頁 541-591。

⁶⁶ 在《朱子文集》中，朱熹自五十多歲開始，屢屢在信中自稱「衰病」、「衰晚」，這些詞彙的使用反映了朱熹心理上對自己身體氣血衰老的認知。

件事，此正是他引述「不復夢見周公」這段經文的用意。宋代士大夫的傳統，是將自己當成政治主體，要求與皇帝「共治天下」，以求實現聖人之道，因此經典的闡釋與內聖之學的發揚，無非是為外王事業做準備。⁶⁷在此背景之下，朱熹因「經界之役」失敗所引發的心理危機，才能得到完全的理解。在信中朱熹說：「及人之事，非復吾力之所及矣」，是標誌著朱熹對於在當代實現聖人之道的悲觀感受，而非只是針對「經界之役」的成敗而發。對朱熹而言，這種無力實現聖人之道的感受，是在「甚矣章」的「世衰」與己身之「衰病」之間互相揭示出來的。世道時不我予之侷限，與一己生命之限制，交迸出一種力竭的情境脈絡。這種情境脈絡的揭示，是與「甚矣章」的經文相互觸發為一種聖道「斷絕」的情緒感受，在這種現身的情緒（*Befindlichkeit*）當中，感受到一己生命之限制性，⁶⁸這就是朱熹在信中藉由「甚矣章」經文照亮之生命處境，因此他說：「每誦先聖不夢周公之嘆，未嘗不慨然也」。

朱熹將「甚矣章」經文解為「世衰」與聖道的「斷絕」，並將之與生命侷限性的慨嘆連繫一起，而互相闡發，絕非偶然之事。基本上，這是朱熹晚年時，對「甚矣章」經文之體會。在《朱子語類》當中，記載了兩則朱熹門人楊道夫與朱熹關於「甚矣章」的對話，楊道夫的記錄，根據書前所附〈朱子語錄姓氏〉所記，主要是孝宗淳熙十六年己酉（1189年）以後所聞，因此可以斷定這兩條語錄主要是朱熹晚年的見解。在語錄中，楊道夫引南宋戴溪《石鼓論語問答》中對「甚矣章」的說解詢問朱熹：

⁶⁷ 余英時在其研究朱熹的專著當中，從士大夫群體的角度論述了宋代儒學發展的主軸正在於力求外王事業之實現。參見余英時 Yu Yingshi,《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》*Zhuxi de lishi shijie—Songdai shidafu zhengzhi wenhua de yanjiu*（臺北[Taipei]：允晨文化[Yunchen wenhua]，2003年），頁27-251。

⁶⁸ 參見馬丁·海德格 Martin Heidegger 著，王慶節 Wang Qingjie、陳嘉映 Chen Jiaying 譯，《存在與時間》*Cunzai yu shijian [Sein und Zeit]*（臺北[Taipei]：久大文化公司[Jiuda wenhua gongsi]、桂冠圖書公司[Guiguan tushu gongsi]聯合出版，1993年），頁189-196。Befindlichkeit是一種在現身的情緒中，將自身之存有帶出來的一種生存狀態。

戴少望謂：「顏淵子路死，聖人觀之人事；『鳳鳥不至，河不出圖』，聖人察之天理；『不復夢見周公』，聖人驗之吾身，夫然後知斯道之果不可行，而天之果無意於斯世也。」曰：「這意思也發得好。」（道夫）⁶⁹

戴溪的解經方式，著重引申經說，建立統貫經文的義理系統，從其解釋連繫《論語·子罕篇》：「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！」的意義脈絡來解釋「甚矣章」的經文觀之，⁷⁰並不屬於「理皆在經文內」、「只是發明其辭」的解經方式，與朱熹詮解《論語》的路數並不相同。雖然如此，朱熹卻認為戴溪這樣的詮解，將經文發揮的很不錯，主要的原因，在於戴溪的解釋扣緊「精神血氣與時運相為流通」此一脈絡，而此一脈絡正是「鳳鳥不至章」的重點。朱熹對戴溪解釋之贊可，並非前述提及的「自有用處，不可廢也」的態度而已，楊道夫所記的另一則對答，顯示了晚年的朱子對於戴溪解釋的全盤接受：

「吾不復夢見周公」，自是箇徵兆如此。當聖人志慮未衰，天意難定，八分猶有兩分運轉，故他做得周公事，遂夢見之，非以思慮也。要之，精神血氣與時運相為流通。到鳳不至，圖不出，明王不興，其徵兆自是恁地。⁷¹

⁶⁹ 參見宋 Song·黎靖德 Li Jingde,〈述而篇·甚矣吾衰章〉“Shuierpian·shen yi wu shuai zhang”,《朱子語類》*Zhuzi yulei*, 卷 34[*juan 34*], 頁 863。

⁷⁰ 將「甚矣章」與〈子罕篇〉的：「子曰：『鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！』」聯繫在一起來進行闡釋，在魏晉時期的註解中，已經有之，例如南朝梁·皇侃，《論語義疏》引述的這段解釋：「故李充曰：『聖人無想，何夢之有，蓋傷周德之日衰，衰道教之不行，故寄慨於不夢，發歎於鳳鳥也。』」，參見魏 Wei·何晏 He Yan、南朝梁 Nanchao Liang·皇侃 Huang Kan,《論語集解義疏》*Lunyu jijie yishu*(臺北[Taipei]:臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan], 1986 年《文淵閣四庫全書》影印國立故宮博物院藏本[Wenyuange Siku quanshu yingyin guoli Gugong bowuyuan cangben]), 卷 4[*juan 4*], 頁 3。

⁷¹ 參見宋 Song·黎靖德 Li Jingde,〈述而篇·甚矣吾衰章〉“Shuierpian·shen yi wu shuai zhang”,《朱子語類》*Zhuzi yulei*, 卷 34[*juan 34*], 頁 862。

從這段紀錄看來，朱子晚年對於「甚矣章」的體會，其重心已與早年有所不同。此處我所謂的不同，並非意謂著朱熹完全放棄了早年的解釋，而是指出朱熹晚年的解釋重心與早年相較已有不同的偏重點，朱熹早年繼承伊川的說法，主要從心性的操持上面討論「甚矣章」，將討論重心放在「夢」上面，此時雖然將孔子夢見周公，當作是「徵兆」，但並非如晚年一般，將世衰之徵兆當作解釋重心，從而指出「精神血氣與時運相為流通」。朱熹早年只是順著伊川的解釋，將「徵兆」當成「思夢」的對立面，以此解釋心性貞定的聖人何以有「夢」？⁷²朱熹早年的傾向，可以見於《四書或問》一書。《四書或問》一書紀錄朱熹中年時，與門人討論《論語》諸家說解之優劣，在「甚矣章」這一條當中，朱熹主要是從《論語》本意的立場折衷諸說，對諸說皆一一指出缺失，除此之外，朱熹也從「學以見道」的修身立場關注各家說解。就後者而言，朱熹除了肯認伊川的聖人「不夢」之說，「其為義則精矣」之外，亦肯定胡宏以下所說「亦有可取者焉」：

然聖人誠存，賢人存誠，則其夢治。若夫思慮紛擾，神情不定，則所夢雜亂，或正或邪，亦與旦晝之所為等爾。善學者既謹其言動，而又必驗諸夢寐之間。⁷³

朱熹《四書或問》的內容，主要在與門人討論《論語精義》中所載的各家說解，然胡宏這段話並不見於《論語精義》，因而是朱熹在《四書或問》中，特別抉出，抄錄出來以供門人參考的話語，可見具有特別的指示意涵。從伊川的「不夢」之說，到胡宏的見解，皆是將重心放在自家身心修持時，如何操持「本心」這個重點之上，將思慮紛擾引發的「思夢」，當成為「習

⁷² 伊川對「徵兆」之討論，詳見後說。另伊川、朱熹一脈相承以「徵兆」作為「夢」之正或不正的判斷依據，無「徵兆」入夢，是心性不定的表徵。陳榮捷以為朱子判斷「夢」之正與不正，「以道理為準也」。此說恐有誤解，今辨之於此。參見陳榮捷 Chen Rongjie，〈朱子言夢〉“Zhuzi yanmeng”，《朱子新探索》*Zhuzi xin tansuo*（臺北[Taipei]：臺灣學生書局[Taiwan xuesheng shuju]，1988年），頁106。

⁷³ 參見宋 Song·朱熹 Zhu Xi，《四書或問》*Sishu huowen*，頁236。

心」所牽引，以此之故，「夢」之治與不治，被當成是檢驗身心狀態的指標，而這點本是北宋以來討論「甚矣章」的重心之所在。由此觀之，朱熹早年似乎對於「甚矣章」並無特殊定見，只是跟隨著學界的傳統解經。與早年相較，朱熹晚年在解「甚矣章」時，顯已將重心放在外王方面的聖道「斷絕」之上，他接受戴溪以經解經的方式，引述「鳳鳥不至章」的意義脈絡，從「斷絕」這個意義，將「不復夢見周公」與「鳳鳥不至，河不出圖」看成「徵兆」，一種「精神血氣與時運相為流通」的徵兆，在這徵兆之下，一己生命的「衰病」與時代氣運的「世衰」，被聯繫起來，成為不復具有實現聖道之可能性的悲感。

從以上的討論中可知，在解釋者與文本的共同活動中，詮釋者會連繫某一詮釋脈絡，並據以闡釋文本，詮釋者在詮釋活動中是具有主動性的。文本總是在某個意義脈絡下得到解釋，並且在解釋活動中才能獲致自身。我認為，朱熹對伊川「甚矣章」說解的繼承，與晚年從自身的情境脈絡發展出新的意義脈絡，充分地說明了詮釋者主動連繫詮釋脈絡來闡釋經典，在經典詮釋中所發揮的作用。

肆、結語

經典將如何與現代人相遇？經典將以何種面目為我們所理解？我們又站在怎樣的位置？出於何種的興趣去閱讀經典？事實上，經典在當代最大的危機，並非不再有人閱讀它，而是閱讀者很少站在以其為師的位置，去閱讀經典，這是「經典性」的喪失。在此情形下，經典可能不再作為經典為我們所熟知，而是成為某種形式的文化遺產，成為研究與剖析的知識對象，如此而已。另一方面，假如我們堅持要以經典為師，將其作為經典來對待，那麼如何閱讀經典？此一經典詮釋的問題，就是現代人在面對經典時不可迴避的問題。

就經典詮釋的面向來看，由於時代的限隔，許多經典可能要面臨與時代扞格不入的尷尬處境。本文以「甚矣章」為例，來釐清「應如何閱讀經

典」這個問題。面對這個問題，本文的研究取向，是就中國經典詮釋傳統之歷史進行考察，去探析「甚矣章」的歷代詮釋者，從皇侃、伊川、朱熹到劉寶楠，如何連繫詮釋脈絡以闡釋經典？希望透過考察中國詮釋傳統的實際詮釋行為，去尋找答案。在探究中，本文將儒學詮釋傳統方法論的自我陳述，與實際上經典詮釋的閱讀策略，進行區分，將之視為為不同層次之物。因此，雖然中國詮釋學的傳統，在方法上的自我說明，總是強調追尋經典的「聖人本意」，但本文發現，此一方法上的預設，並未影響哲學詮釋學對於解釋活動的判斷，即文本總是在意義脈絡中被說明。以此證之「甚矣章」的歷代說解，歷代詮釋者總是在一種解釋脈絡與經文的互相詮釋下，對經文加以闡釋，在解釋者與文本的共同活動中，讓文本的意義顯現。詮釋者所連繫的脈絡，主要受兩個因素影響，一是「詮釋者認同的學術傳統」，其次是「詮釋者所勾連的時代或個人情境」。

從中國詮釋學的歷史傳統看來，詮釋者釋經時連繫某一解釋脈絡來進行經典詮釋，本是中國詮釋學的常規作法。詮釋者在詮釋時扮演著某種主動性的角色，像朱熹一樣，會隨著情境的轉變，調整詮釋的重心，使經文的意義，能符合眼前的情境。「人能弘道，非道弘人」，在面對現代性的質疑之下，質疑經典性的存廢，最主要的焦點，在於經文與時代的懸隔，但是從本文的觀點看來，這種質疑多少是從文本中心看問題，實際上的經典詮釋，詮釋者永遠位居於中心位置，是他們主動連繫解釋脈絡以闡發經典的，即此，或許在面對「應如何閱讀經典」這個問題時，我們真正應有的認知是調整我們的詮釋眼光，以「甚矣章」為例，不是單純地去問「甚矣章」想表達什麼？而是要問「甚矣章」對我有何意義？從這個問題出發去安立、連繫一個對自己有意義的解釋脈絡，並在理解與應用合一的解釋活動中，讓經典參與到自我意義的建構之中。

徵引文獻

(一) 古籍

周 Zhou · 列禦寇 Lie Yukou 撰、後魏 Houwei · 張湛 Zhang Zhan 注，《列子·周穆王》*Liezi · Zhoumuwang*，臺北[Taipei]：臺灣中華書局[Taiwan zhonghua shuju]，1979 年《四部備要》影印明·世德堂本[Sibu beiyao yingyin Ming · Shidetang ben]。

東漢 Dong Han · 鄭玄 Zheng Xuan 注、唐 Tang · 賈公彥 Jia Gongyan 疏，《周禮注疏》*Zhouli zhushu*，臺北[Taipei]：大化書局[Dahua shuju]，1989 年影印清·阮元《十三經注疏》本[yingyin Qing · Ruan Yuan *Shisanjing zhushu* ben]。

東漢 Dong Han · 鄭玄 Zheng Xuan 注、唐 Tang · 孔穎達 Kong Yingda 疏，《禮記正義》*Liji zhengyi*，臺北[Taipei]：大化書局[Dahua shuju]，1989 年影印清·阮元《十三經注疏》本[yingyin Qing · Ruan Yuan *Shisanjing zhushu* ben]。

魏 Wei · 何晏 He Yan、南朝梁 Nanchao Liang · 皇侃 Huang Kan，《論語集解義疏》*Lunyu jijie yishu*，臺北[Taipei]：臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan]，1986 年《文淵閣四庫全書》影印國立故宮博物院藏本[Wenyuange Siku quanshu yingyin guoli Gugong bowuyuan cangben]。

宋 Song · 朱熹 Zhu Xi，《朱子文集》*Zhuzi wenji*，臺北[Taipei]：德富文教基金會[Defu wenjiao jijinhui]，1999 年。

宋 Song · 朱熹 Zhu Xi，《四書或問》*Sishu huo wen*，上海[Shanghai]：上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe]、合肥[Hefei]：安徽教育出版社[Anhui jiaoyu chubanshe]，2001 年。

宋 Song · 朱熹 Zhu Xi，《論語精義》*Lunyu jingyi*，收入朱傑人 Zhu Jieren、嚴佐之 Yan Zuozhi、劉永翔 Liu Yongxiang 主編，《朱子全書》[*Zhuzi quan shu*]冊 7[vol. 7]，上海[Shanghai]：上海古籍出版社[Shanghai guji

- chubanshe)、合肥[Hefei]:安徽教育出版社[Anhui jiaoyu chubanshe], 2002年。
- 宋 Song·程頤 Cheng Yi、程灝 Cheng Hao,《二程遺書》*Er Cheng yishu*, 臺北[Taipei]:里仁書局[Liren shuju], 1982年。
- 宋 Song·黎靖德 Li Jingde,《朱子語類》*Zhuzi yulei*, 北京[Beijing]:中華書局[Zhonghua shuju], 1999年。
- 明 Ming·呂坤 Lu Kun,《呻吟語摘》*Shenyinyu zhai*, 臺北[Taipei]:臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan], 1986年《文淵閣四庫全書》影印國立故宮博物院藏本[Wenyuange Siku quanshu yingyin guoli Gugong bowuyuan cangben]。
- 明 Ming·劉戡山 Liu Jishan,《人譜類記》*Renpu leiji*, 臺北[Taipei]:廣文書局[Guangwen shuju], 1996年。
- 明 Ming·劉戡山 Liu Jishan,《論語學案》*Lunyu xuean*, 臺北[Taipei]:臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan], 1986年《文淵閣四庫全書》影印國立故宮博物院藏本[Wenyuange Siku quanshu yingyin guoli Gugong bowuyuan cangben]。
- 清 Qing·王懋竑 Wang Maohong,《朱子年譜》*Zhuzi nianpu*, 北京[Beijing]:北京圖書館出版社[Beijing tushuguan chubanshe], 2005年《宋明理學家年譜》影印粵雅堂叢書本[Song Ming lixuejia nianpu yingyin Yueyatang congshu ben]。
- 清 Qing·王念孫 Wang Niansun,〈說文解字序〉“*Shuowen Jiezi xu*”, 收入清 Qing·段玉裁 Duan Yucai,《說文解字注》*Shuowen Jiezi zhu*, 臺北[Taipei]:黎明文化[Liming wenhua], 1993年。
- 清 Qing·紀昀 Ji Yun 等著,《四庫全書總目題要》*Siku quanshu zongmu tiyao*, 臺北[Taipei]:藝文印書館[Yiwen yinshuguan], 1969年。
- 清 Qing·黃宗羲 Huang Zongxi、全祖望 Quan Zuwang,《宋元學案》*Song Yuan xuean*, 臺北[Taipei]:河洛圖書出版社[Heluo tushu chubanshe], 1975年。

經典與意義建構——從《論語》「甚矣章」的說解論「詮釋脈絡」在經典闡釋中的作用

清 Qing · 劉寶楠 Liu Baonan, 《論語正義》 *Lunyu zhengyi*, 臺北[Taipei]: 文史哲出版社[Wenshizhe chubanshe], 1990 年。

(二) 近人編輯、論著

王汎森 Wang Fansen, 〈中國近代思想中的傳統因素——兼論思想的本質與思想的功能〉“Zhongguo jindai sixiang zhong de chuantong yinsu——jian lun sixiang de benzhi yu sixiang de gongneng”, 《中國近代思想與學術的系譜》 *Zhongguo jindai sixiang yu xueshu de xipu*, 臺北[Taipei]: 聯經出版公司[Lianjing chuban gongsi], 2003 年, 頁 133-159。

左玉河 Zuo Yuhe, 《從四部之學到七科之學——學術分科與中國近代知識系統的創建》 *Cong sibu zhi xue dao qike zhi xue——xueshu fenke yu Zhongguo jindai zhishi xitong de chuangjian*, 上海[Shanghai]: 上海書店出版社[Shanghai shudian chubanshe], 2004 年。

牟宗三 Mou Zongsan, 《心體與性體》 *Xinti yu xingti*, 臺北[Taipei]: 正中書局[Zhengzhong shuju], 1989 年。

余英時 Yu Yingshi, 〈現代儒學的困境〉“Xiandai ruxue de kunjing”, 《現代儒學論》 *Xiandai ruxue lun*, 臺北[Taipei]: 八方文化事業有限公司[Bafang wenhua shiye youxian gongsi], 1996 年, 頁 159-164。

——, 《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》 *Zhuxi de lishi shijie——Songdai shidafu zhengzhi wenhua de yanjiu*, 臺北[Taipei]: 允晨文化[Yunchen wenhua], 2003 年。

李清良 Li Qingliang, 〈黃俊傑論中國經典詮釋傳統：類型、方法與特質〉“Huang Junjie lun Zhongguo jingdian quanshi chuantong: leixing, fangfa yu tezhi”, 收入洪漢鼎 Hong Handing 主編, 《中國詮釋學》 [*Zhongguo quanshixue*] 第 1 輯[di yi ji], 濟南[Jinan]: 山東人民出版社[Shandong renmin chubanshe], 2003 年, 頁 263-277。

胡適 Hu Shi, 《胡適文選》 *Hu Shi wenxuan*, 臺北[Taipei]: 遠流出版社[Yuanliu chubanshe], 1994 年。

- 陳榮捷 Chen Rongjie, 《朱子新探索》*Zhuzi xin tansuo*, 臺北[Taipei]: 臺灣學生書局[Taiwan xuesheng shuju], 1988 年。
- 陳以愛 Chen Yiai, 《中國現代學術研究機構的興起——以北大研究所國學門為中心的探討》*Zhongguo xiandai xueshu yanjiu jigou de xingqi——yi Beida yanjiusuo guoxuemen wei zhongxin de tantao*, 南昌[Nanchang]: 江西教育出版社[Jiangxi jiaoyu chubanshe], 2002 年。
- 陳來 Chen Lai, 《朱子書信編年考證》*Zhuzi shuxin biannian kaozheng*, 北京[Beijing]: 生活、讀書、新知三聯書店[Shenghuo, dushu, xinzhi sanlian shudian], 2007 年。
- 程樹德 Cheng Shude, 《論語集釋》*Lunyuji shi*, 北平[Beiping]: 國立華北編譯館[Guoli Huabei bianyiguan], 1943 年。
- 黃俊傑 Huang Junjie, 〈從中日儒家思想史脈絡論「經典性」的涵義〉“Cong Zhong Ri rujia sixiangshi mailuo lun ‘jingdianxing’ de hanyi”, 《德川日本《論語》詮釋史論》*Dechuan Riben Lunyu quanshi shi lun*, 上海[Shanghai]: 上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe], 2008 年, 頁 3-34。
- 張寶三 Zhang Baosan, 〈字義訓詁與經典詮釋之關係〉“Ziyi xungu yu jingdian quanshi zhi guanxi”, 收入葉國良 Ye Guoliang, 《文獻及語言知識與經典詮釋的關係》*Wenxian ji yuyan zhishi yu jingdian quanshi de guanxi*, 臺北[Taipei]: 喜馬拉雅基金會[Ximalaya jijinhui], 2003 年, 頁 135-158。
- 熊十力 Xiong Shili, 《讀經示要》*Dujing shiyao*, 北京[Beijing]: 中國人民出版社[Zhongguo renmin chubanshe], 2006 年。
- 鄭宗義 Zheng Zongyi, 〈論朱子對經典詮釋的看法〉“Lun Zhuzi dui jingdian quanshi de kanfa”, 收入鐘彩鈞 Zhong Caijun 主編, 《朱子學的開展——學術篇》*Zhuzixue de kaizhan——xueshu pian*, 臺北[Taipei]: 漢學研究中心 Hanxue yanjiu zhongxin], 2002 年, 頁 95-129。
- 錢穆 Qian Mu, 《中國近三百年學術史》*Zhongguo jin sanbainian xueshushi*, 臺北[Taipei]: 臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan], 1987 年。

經典與意義建構——從《論語》「甚矣章」的說解論「詮釋脈絡」在經典闡釋中的作用

- 譚家哲 Tan Jiazhe, 《論語與中國思想研究》 *Lunyu yu Zhongguo sixiang yanjiu*, 臺北[Taipei]: 唐山出版社[Tangshan chubanshe], 2006年。
- 竹添光鴻 Koko Takezoe, 《論語會箋》 *Lunyu hui jian*, 臺北[Taipei]: 新文豐出版公司[Xinwenfeng chuban gongsi], 1989年《叢書集成續編》影印東京崇文院本[*Congshu jicheng xubian yingyin Toykyo Chongwenyuan ben*]。
- 卡爾·榮格 Carl G. Jung 著, 鴻鈞 Hong Jun 譯, 《榮格分析心理學——集體無意識》 *Jung fenxi xinlixue jiti wuyishi [Analytical Psychology]*, 臺北[Taipei]: 結構群出版社[Jiegouqun chubanshe], 1990年。
- 安東尼·紀登斯 Anthony Giddens 著, 〈生活在後傳統社會〉“Shenghuo zai hou chuantong shehui [Living in the Post-Traditional Society]”, 收入烏爾里希·貝克 Ulrich Beck 等著, 趙文書 Zhao Wenshu 譯, 《自反性現代化——現代社會秩序中的政治、傳統與美學》 *Zifanxing xiandaihua ——xiandai shehuizhixu zhong de zhengzhi, chuantong yu meixue [Reflexive Modernization]*, 北京[Beijing]: 商務印書館[Shangwu yinshuguan], 2001年, 頁72-138。
- 安東尼·紀登斯 Anthony Giddens 著, 李康 Li Kang、李猛 Li Meng 譯, 《社會的構成》 *Shehui de goucheng [The constitution of society: outline of the theory of structuration]*, 臺北[Taipei]: 左岸文化[Zuoan wenhua], 2007年。
- 西格蒙德·佛洛伊德 Sigmund Freud 著, 孫名之 Sun Mingzhi 譯, 《夢的解析》 *Meng de jiexi [The Interpretation of Dreams]*, 臺北[Taipei]: 貓頭鷹出版社[Maotouying chubanshe], 2000年。
- 科內爾·韋斯特 Cornel West, 〈少數者話語與經典構成中的陷阱〉“Shaoshuzhe huayu yu jingdian goucheng zhong de xianjing [Minority Discourse and the Pitfalls of Canon Formation]”, 收入劉象愚 Liu Xiangyu 編, 《文化研究讀本》 *Wenhua yanjiu duben*, 北京[Beijing]:

中國社會科學出版社[Zhongguo shehui kexue chubanshe]，2000年，頁198-207。

馬丁·海德格 Martin Heidegger 著，王慶節 Wang Qingjie、陳嘉映 Chen Jiaying 譯，《存在與時間》*Cunzai yu shijian [Sein und Zeit]*，臺北[Taipei]：久大文化公司[Jiuda wenhua gongsi]、桂冠圖書公司[Guiguan tushu gongsi]聯合出版，1993年。

漢斯－格奧爾格·迦達默爾 Hans-Georg Gadamer 著，洪漢鼎 Hong Handing 譯，《真理與方法》*Zhenli yu fangfa [Wahrheit und Methode]*，上海[Shanghai]：上海譯文出版社[Shanghai yiwén chubanshe]，2005年。

福柯 Michel Foucault 著，余碧平 Yu Biping 譯，《主體解釋學——法蘭西學院演講系列，1981-1982》*Zhuti jieshixue: Falanxi xueyuan yanjiang xilie 1981-82 [The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the College de France 1981-82]*，上海[Shanghai]：上海人民出版社[Shanghai renmin chubanshe]，2005年。