

《東華漢學》第 29 期；1-48 頁
東華大學中國語文學系 華文文學系
2019 年 6 月

【特邀稿】
漢代經學所開顯二種「詮釋典範」
及其在現代人文學的應用

顏崑陽*

【摘要】

晚清以降，中國新知識分子追求現代化。現代化所循途徑，對內「反傳統」，對外以「西化」為主軸；故西學如潮湧入，而傳統亦為之漸行漸遠。近現代以來，中國古典人文學術研究，學者於經典能涵泳日久而博通深悟者愈少；相對的，淺識文本表層語義，即雜取硬套西方理論或詮釋框架以游談浮說者愈多，卻沾沾以新潮自詡，以致現當代中國人文學術已罹患「文化主體失位」之惡疾，而淪為西學的殖民地。

為除此弊，我近二十年來，秉持「中國古典人文學之詮釋視域的迴向與典範重構」的觀念，從套用西學的「外造建構」視域，轉向回歸自身民族文化深廣內層的視域；提出「內造建構」的學術改造工程，以揭示中國傳統文化經典文本中，涵具研究對象本體論、知識本質論與方法

* 輔仁大學中國文學系講座教授

論的深層義涵；而為中國古典人文學術重構若干可資應用的基礎理論，至今已累積頗多成果。

本文延續此一「內造建構」的學術工程，以漢代董仲舒《春秋繁露》與鄭玄之經學做為對照性的「詮釋典範」，從「詮釋目的」與「詮釋態度」、「真理本質觀」與「文本型態觀」、「詮釋原則」與「操作方法」這六大構成要素，系統化的重構這兩種典範的「詮釋模式」，以資應用於現當代的中國古典人文學術研究，則經典詮釋的理論基礎及其方法又何須套借西學！

關鍵詞：漢代經學、詮釋典範、董仲舒、春秋繁露、鄭玄經學

一、緒言

近二十幾年來，我所迫切關懷的學術問題，不只是個人專業論題的創新，更是當代總體中國古典人文學的未來如何轉型、開展的學術史問題。如今，「後五四」將近百年，學者們未來還要毫無「自覺」的在「五四」所建構之「知識型」（*Épistème*）¹的覆蓋之下，延續固著的文化意識型態、認識及思維模式、偏識成說，而複製著陳陳相因的論題嗎？

學術不能百年不變，而必須針對前一世代所建構的「知識型」進行反思、批判；而反思、批判，必須從「根本」處轉換創新的視域。所謂「根本」處指的是研究對象的「本體論」及其知識「本質論」與相應的「方法論」。「人文知識」不是上帝創造的現成物，而是人類創造的文化產品，並無超越經驗事實而先驗存在之絕對、普遍、唯一的「本質」。任何「知識本質」之論，都是某地區、某民族、某歷史時期的某些人文學者，在文化傳統與當代社會的實存情境中，所做「規創性」的定義。而任何定義也都非固著不變，即使同一區域、同一民族，而不同歷史時期的不同學者，都可以對所謂人文知識的「本質」做出重新的定義，提

¹ 「知識型」（*Épistème*）是傅柯《詞與物》一書的核心概念。他考察了文藝復興、古典主義以及近現代幾個歷史時期所建構的知識，發現在同一個歷史時期之不同領域的科學話語之間，都存在著某種「關係」。那就是在同一歷史時期中，人們對何謂「真理」，不同科學領域的話語，其實都預設了某種共同的本質論及認識論，以做為基準及規範，從而建構某些群體共同信仰的真理，以判斷是非，衡定對錯。「知識型」指的就是這種不同科學之間，本質論與認識論的集合性關係，也就是西方某一歷史時期人們共持的思想框架。當歷史時期遷移了，前一歷史時期所以為「是」的知識就不一定理所當然的「是」，更可能變成「非」了；也就是歷史遷移到一個社會文化因素、條件很不相同的時期，人們對「真理」的判斷，其本質論的假定改變了，認識論的規範也改變了，知識的確切性就跟著改變了；因此，知識才有不斷發展的可能，而不同的歷史時期也就有不同的「知識型」。參見傅柯（M. Foucault, 1926-1984）著，莫偉民譯，《詞與物——人文科學考古學》（上海：三聯書店，2001）。

出一家之言的理論，並且付諸「實踐」，而獲致創新的成果，改變了前一世代的知識型；故而人文知識，假如真有所謂「本質」，那就是「本質待創」。經學史上，所謂漢學、宋學、清學就是這樣來的。而必須如此，學術才有「史」。

近百年來，中國古典人文學術的發展軌跡是：從「反傳統」到「遠傳統」；從「文化主體失位」到「經典詮釋失能」；從「中體西用」到「中西本末倒置」。很多人文學者盲目套用西學以詮釋中國古典文、史、哲諸學，而形成不少偏識謬說，眾所熟悉者：某某子是唯心主義，某某子是唯物主義²；魏晉是文學自覺、獨立的時代，文人已懂得「為藝術而藝術」而不再「為人生而藝術」³……。這些套用西學的偏識謬說，流行

² 例如許抗生認為：「老子哲學是矛盾的，它既有著唯心主義和形而上學思想的一面，也有著唯物主義思想的傾向和素樸辯證法的思想。就其總體的體系來說，老子哲學主要是客觀唯心主義和形而上學。」參見許抗生，《帛書老子注釋與研究》（杭州：浙江人民出版社，1985），頁155。嚴靈峰（1903-1999）卻認為：「老子的哲學可說是一種古代的素樸唯物論。」參見嚴靈峰，《老子達解》（臺北：華正書局，1979），頁21。章權才認為：「荀子對『天』曾作過唯物主義的解釋……這樣的『天』在董仲舒論著中完全可以找到類似的解釋……董仲舒與荀子的『天』如此雷同，其中原因不難解釋，這就是，他們都是新興地主階級的思想家，而唯物主義因素，則是新興地主階級反對腐朽奴隸制度的鬥爭中經常被採用的精神力量。」他不但將荀子與董仲舒都貼上「唯物主義」的標籤，更且在馬列主義教條的支配之下，將這二個思想家貼上新興地主階級的標籤，參見章權才，《兩漢經學史》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，1995），頁138-139。

³ 1919到1920年間，日本漢學家鈴木虎雄（1878-1963）在《藝文》雜誌發表〈魏晉南北朝時代的文學論〉，首先提出「魏的時代是中國文學的自覺時代」之說。鈴木虎雄此文，收入1924年所出版《中國詩論史》。台灣有洪順隆譯本（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1972）；大陸有許總譯本（南寧：廣西人民出版社，1989）。其後，1927年，魯迅（1881-1936）在廣州夏期學術演講，題為：〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉，直承鈴木虎雄之說，云：「曹丕的一個時代可說是『文學的自覺時代』，或如近代所說是『為藝術而藝術』的一派」。魯迅演講記錄稿原發表於《國民日報》副刊〈現代青年〉，改定稿1927年11月發表於《北新》半月刊第二卷第二號。收入《魯迅全集》（北京：人民文學出版社，1981），卷3。其後，又衍生出「魏晉是文學獨立的時代」之說。影響所及，此一論調已生產出一百多篇論文，參見黃偉倫，《魏晉文學自覺論題新探》（臺北：臺灣學生書局，2006），其附錄一、二，頁463-481。

於一時，幾乎成為中國現當代人文學者的迷咒，少有學者能提出反思、批判；大家只是一味消費西方理論，而不能回歸中國文化的內部，經由現代詮釋，以「內造建構」而生產自身的理論，重建能夠實踐中國人文學術「現代化」的詮釋「典範」⁴。

「五四」新知識分子之「反傳統」乃眾所周知，不必在這裡細說。而什麼是「遠傳統」？什麼是「文化主體失位」？什麼是「經典詮釋失能」？「中體西用」也是眾所周知，無須贅言，而什麼是「中西本末倒置」？又何謂「內造建構」？這些我所提出的觀念，有必要略作界說。

「五四」初期，大約西元二〇年代到四〇年代，新知識分子狂熱的追求中國的「現代化」，而「現代化」實以「西化」為主軸；中國古代的「文化傳統」是現代化、西化的絆腳石，必須徹底遺棄，因此強烈的「反傳統」。這一觀念已成新知識分子普遍抱持的「文化意識型態」，因而導致「文化主體失位」的現象，也就是知識分子原本應該「自覺」而為中國文化的本質、理想價值及其發展方向做出「自主」抉擇的「主體性」，已喪失其「本位」，僅是盲目追逐西方文化的浪潮而漂浮不定。

中期之後，大約五〇年到七〇年代，新知識分子雖然沒有那麼蓄意、強烈的「反傳統」；但是，卻仍然未曾反思而延續、殘餘著這樣的文化意識形態，在現代化的過程中，以追逐新潮的西學為時尚；相對的疏離傳統而與之漸行漸遠，尤其年青世代的人文學者，對「經典」少見涵泳日久、浸潤功深者；因而詮釋經典時，往往不能虛心深入動態性的

⁴ 典範（paradigm）這個概念，自從孔恩《科學革命的結構》傳播到台灣，就經常被應用於人文學的論述。它指的是學術社群所共同承認一套經由完善的研究成果而建構的知識體系，以此做為「常態科學」研究的基礎，人文科學也可包括在內。一種學術典範，包涵下列幾個構成要素：第一是所研究之知識對象「本體」的界定，從而建構一種特定的「本體論」；第二是由此所生產之知識「本質」的界定，從而建構一種特定的知識「本質論」；第三是提出若干基本問題，從而解答這些問題，以建構必要的基礎知識，包括某些命題、理論或模型。第四是一套適當而可操作的方法，這套方法包括原理、原則及實際操作的技術。參見孔恩（Kuhn, 1922-1996）著，傅大為、程樹德、王道還譯，《科學革命的結構》（The Structure of Scientific Revolutions）（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1985）。

「多重語境」⁵，以理解而揭明博大精深的涵義；而只站在古典文化宮牆之外，以所謂「現代」經驗的心眼，望文而隨意生說，故多片面、膚淺之論；我稱之為「遠傳統」。「遠傳統」既對經典缺乏深入涵泳、浸潤之功，所為又是片面、膚淺之論，這便是「經典詮釋失能」的學術病症。

「遠傳統」比「反傳統」更是讓有識者耽慮，因為「反傳統」還有雖被誤解卻仍存在的「傳統」做為目標物而被反對，至於「遠傳統」則「傳統」已不知不覺疏離只剩模糊不清的影子，接近銷亡了。近些年的孔子學熱潮，能喚醒多少傳統意識及多深的傳統認知，猶待觀察。

晚清、民初追求「現代化」的過程中，「繼承傳統」與「全盤西化」的論爭中，還聽得到「中學為體，西學為用」的聲音，中國文化的本體立場還守得住，其後西化越來越取得強勢。至今，熱中於挪借西方理論，以套用在對中國人文經典的詮釋，而自認為創新之標榜者，其弊已成「中西本末倒置」。相對於魏晉六朝佛學以中國經典的名相、概念解釋佛典所謂「格義」⁶，現代人文學界稱這現象為「以西解中」的「逆格義」或「反

⁵ 「語境」(context、language situation)指的是說話或書寫所產生之文本的上下語意脈絡，以及說話者、書寫者進行說話、書寫時所身處的具體存在情境。理解、詮釋不能將文本從它所關聯的語境中抽離，而僅當做靜態性的語言形構去解說，而必須將文本置入「動態性語境」中去做契入的體悟、詮釋。「語境」有五重：(一)文化傳統；(二)文本產生時的社會情境；(三)作者的身世與說話、書寫的境域；(四)各文本的「互文」關係。(五)文本的上下語意脈絡。前三重為「外語境」，或稱為「文化性語境」，後二重為「內語境」，或稱為「語言性語境」。

⁶ 「格義」是指魏晉時期，為了解釋佛典中的「事數」(名相)，起初東晉·康法朗、竺法雅，以及後來的毘符、曇相等，發明一種方法：「以經中事數，擬配外書，為生解之例。」經，佛經；外書，佛經以外的典籍。亦即將佛經中的名相，持與中國典籍內的某些詞彙及其概念進行比較，相同者就固定下來，以「擬配」為理解佛經名相的格式化涵義，就稱為「格義」。參見呂澂(1896-1989)，《中國佛學思想概論》(臺北：天華出版事業股份有限公司，1986)，頁51-52。又李幸玲對湯用彤、呂澂、許抗生、任繼愈等前人的研究成果，其中仍有疑義之處進行辨析，所得結論是：格義始於漢末魏初，方法為「配說」，並非由竺法雅所始創。「格義」一詞的內容，由漢末魏初的「配說」，至東晉竺法雅的做法，已稍有不同。主要的改變是，「格義」不僅作為解釋佛教名相概念的方法，也已書面化成為講經的教本。參見李幸玲，〈格義新探〉，《中國學術年刊》第十八期(1997)，

向格義」⁷。我並不反對活用西方理論，只是要追問：在挪借西方理論之前，對經典已經涵泳深讀而有其創見了嗎？自身的文化主體還在位嗎？

什麼是「內造建構」？「內造建構」是相對於「外造建構」而言；「外造建構」指的是挪借西方理論，外鑠一種非中國古代經典所內具的詮釋框架或觀點，理論先行、框架先立，而對原典文本反而不能細讀深悟，卻靠這種外鑠而未必相應於原典文本意義的理論或框架，虛構某一種系統化的知識。相對而言，「內造建構」則是直接契入中國博大精深的傳統文化經典中，提舉文本內在所涵具人文之學的本體性、結構性、功能性、規律性，以及人文學知識之本質論、方法論的「普遍性」意義，這些都是經典的語言形式沒有直接展現的「隱性系統」，經由學者的理解、詮釋而揭明出來，並轉換為「現代化」的學術話語，而加以重構為「顯性系統」的「詮釋典範」，以做為應用在個案研究的「基礎性理論」。只有「內造建構」自家的文學詮釋典範，由消費西方理論走到生產自家理論，才有資格、能力站在全球化的文化交流平台上，與西方的人文知識進行平等的「對話」。這種由前一世代之「外造建構」的「舊知識型」，轉向回歸到中國文化自身而進行「內造建構」的「新知識型」，我稱它為「中國古典人文學之詮釋視域的迴向與典範重構」，這是一個大破而又大立的學術改造工程，非一人之力可以完成，必須二十一世紀的中國人文學者能有共同的「自覺」。

然而，這樣的學術改造工程也必須以一人之力為開端。因此，這個「內造建構」的學術工程，我已進行了十餘年。二〇〇六年，臺灣政治

頁 127-157。

⁷ 2005年5月3日至5日，香港中文大學哲學系舉辦學術會議，主題為「西方的詮釋，中國的回應——中國哲學方法論之反思與探索」。近代以來，很多人文學者慣以西方哲學的術語概念及理論框架解釋中國哲學，並蔚為主流。會中，林安梧、劉笑敢針對這種現象，提出批判。林安梧發表論文〈關於“執”與“無執”的存有論問題：對比於牟宗三、康德而開啟有關於“現象”與“物自身”的思考，兼及於中西哲學會通之“格義”與“逆格義”等方法論的探討〉，林安梧稱這種以西解中的方法為「逆格義」。劉笑敢發表論文〈反向“格義”與中國哲學研究的尷尬——以老子之道的詮釋為例〉，劉笑敢稱這種以西解中的方法為「反向格義」。

大學創辦「百年論學」，我應邀做開場的專題演講，提出〈從社群疏離到社群凝聚、從典範消散到典範建構〉的論題，指認近現代的中國古典人文學術所面臨的危機之一，是古代傳統的詮釋典範幾近消散，而對西方詮釋典範的挪借卻又生吞硬套，支離破碎。解決之道是「重構傳統典範」與「創構當代新典範」兩者並進⁸。二〇一〇年，香港教育學院舉辦「中國文學批評研究工作坊」的學術研討會，我延伸上述的觀念，提出的論題是：〈從「理論消費」到「理論生產」——中國文學批評的「自體完形結構」〉。當時所表述綱要性的觀點，二〇一一年臺灣東海大學主辦「中國古典詩學學術研討會」，我應邀所做的大會主題演講〈當代「中國古典詩學研究」的反思及其轉向〉⁹，有了更為精細的闡說。其中，中國文學批評的「自體完形結構」是很重要的提法。所謂「自體完形結構」，是指一個民族文學知識的總體，必須形成實際批評、文學史、文學理論三個層位之知識，彼此支援、相互為用的完形體系。及至二〇一七年九月，上海華東師大舉辦「古今中西之爭與中國文論之路」的學術研討會，我受邀出席，開幕作專題演講，題為：〈內造建構：中國古典文學理論研究之詮釋視域的迴向與典範重構〉，講稿已寫成論文發表¹⁰。在這篇論文中，我比較完整的列述近些年對「五四」以降，中國古代文學史或文學理論研究已累積之偏識謬說所作的反思、批判。我所反思、批判，並重構典範的論題大約有：（一）「文學自覺」與「文學獨立」之說¹¹；（二）「中國文學抒情傳統」之說¹²；（三）「純粹審美」以及

⁸ 參見顏崑陽，〈從社群疏離到社群凝聚、從典範消散到典範建構〉，《反思批判與轉向——中國古典文學研究之路》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2016），頁 411-456。

⁹ 顏崑陽，〈當代「中國古典詩學研究」的反思及其轉向〉，原刊《東海大學文學院學報》第五三期（2012.6），收入《反思批判與轉向——中國古典文學研究之路》，頁 67-107。

¹⁰ 顏崑陽，〈內造建構：中國古典文學理論研究之詮釋視域的迴向與典範重構〉，收入胡曉明主編，《後五四時代中國思想學術之路——王元化教授逝世十周年紀念文集》（上海：華東師範大學出版社，2018），冊上，頁 115-144。

¹¹ 「文學自覺說」與「文學獨立說」的形成及其論述狀況，參見附註 3。顏崑陽對這一論題的批判，參見〈「文學自覺說與「文學獨立說」批判芻議〉，

「為人生而藝術」與「為藝術而藝術」二分、「純文學」與「雜文學」二分、「實用性文類」與「藝術性文類」二分諸說¹³；（四）「比興」

原刊《慶祝黃錦鉉教授九秩嵩壽論文集》（臺北：洪葉文化事業有限公司，2011），收入《反思批判與轉向——中國古典文學研究之路》，頁 223-246。

- ¹² 「中國文學抒情傳統」之說，一九七〇年間，由旅美學界陳世驥（1912-1971）所提出，其後接續論述者眾多，發表論文數十篇。陳世驥雖旅居美國，從事比較文學研究；但他早期在北京讀書學習，與朱光潛（1897-1986）等新知識分子頗有交往，深受「五四」新思想的洗禮。「抒情傳統」無疑是此一知識型的產物。參見顏崑陽，〈從反思中國文學「抒情傳統」之建構以論「詩美典」的多面向變遷與叢聚狀結構〉，原刊《東華漢學》第九期（2009.8），收入《反思批判與轉向——中國古典文學研究之路》，頁 109-164。
- ¹³ 「純粹審美」以及「為人生而藝術」與「為藝術而藝術」二分之說，大體是受到「五四」新知識分子反儒家傳統的意識型態與朱光潛引進西方美學的影響，所形成流行一時的觀念，參見顏崑陽，〈當代「中國古典詩學研究」的反思及其轉向〉，收入《反思批判與轉向——中國古典文學研究之路》，頁 67-107。又參見顏崑陽「中國詩用學」系列論文：〈論詩歌文化中的「託喻」觀念〉，收入成功大學中文系主編，《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》第三輯（臺北：文津出版社有限公司，1996），頁 211-253，又收入顏崑陽，《詩比興系論》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2017），頁 163-208。又參見〈論唐代「集體意識詩用」的社會文化行為現象〉，《東華人文學報》第一期（1999.7），頁 43-68。又參見〈論先秦「詩社會文化行為」所展現的「詮釋範型」意義〉，《東華人文學報》第八期（2006.1），頁 55-87。又參見〈從〈詩大序〉論儒系詩學的「體用」觀〉，收入政治大學中文系主編，《第四屆漢代文學與思想學術研討會論文集》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2003），頁 287-324。又參見〈用詩，是一種社會文化行為模式〉，《淡江中文學報》第十八期（2008.6），頁 279-302，收入《反思批判與轉向——中國古典文學研究之路》，頁 247-271。至於「實用性文體」與「藝術性文體」截然二分的詮釋框架，大體始於晚清龍伯純《文字發凡》，其後沿用這一框架者甚多，例如梁啟超（1873-1929）《中學以上作文教學法》、湯若常（生卒年不詳）《修詞學教科書》、蔡元培（1868-1940）〈國文之將來〉、〈論國文的趨勢及國文與外國語及科學的關係〉、高語罕（1887-1948）《國文作法》、施畸（1889-1973）《中國文體論》等；而延伸所及又有「純文學」與「雜文學」的二分之說，郭紹虞（1893-1984）《中國文學批評史》以降，此說頗多襲用者，參見顏崑陽：〈論「文類體裁」的「藝術性向」與「社會性向」及其「雙向成體」的關係〉，《清華學報》新三十五卷第二期（2005.12）。晚清以降，龍伯純、梁啟超、蔡元培等將文體分為「實用」與「美術」二大類，這和日本一般的「文學概論」，例如武島又次郎（1872-1967）《作文修辭法》、加藤咄堂（1870-1949）《實用修辭學》，將詩歌、小說、戲劇視為「純文學」，而與其他普通散文的「雜文學」相對立，其框架相同，則清末以來的文體

窄化為詩歌創作的形象思維，或是明喻、隱喻、象徵的修辭技法之說¹⁴；（五）二〇年代以降，諸多「中國文學史」著作，挪借西方「有機循環論」、「文學進化論」、「歷史唯物論」等文學史觀諸說¹⁵。這些論題，我都已寫成論文，正式發表。

「典範重構」是一浩大的學術工程。除了上述我已完成幾個文學領域的議題之外，如何針對「經學」重構一些可資應用的「詮釋典範」？一直就是我所關懷的問題。因為「經學」乃是中國古代「經典詮釋學」的根基，深遠的影響到後世對文、史、哲各領域的意義詮釋，例如清代之杜詩、李賀詩、李商隱詩的箋注，明顯遙承毛、鄭「詩經學」所建立的「詮釋典範」。然而，在所有學術領域中，近現代的「經學」研究最為保守，已形成封閉在層層相疊的「經學史」文獻中，重複著「經學本位」的論題，很少能直接貼切「原典」及當代的存在經驗、社會文化現象，而讓它開放的跨域到政治學、文化學、社會學、教育學、符號學、詮釋學等，以開拓創新的「問題視域」及其相應的「詮釋視域」，而讓「經典」在我們所身處的當代，獲致切合時代經驗的「意義再生」。

一種完整的「詮釋典範」，其「隱性系統」必蘊涵對所詮釋之經典預設某種真理本質觀、文本型態觀，以及詮釋目的與態度、詮釋原則與操作方法。這一系統由於是「隱性」，原作者未必「顯題」而「聚焦」，

分類，顯然頗受日本影響。參見蔣伯潛（1892-1956），《文體論纂要》（臺北：正中書局，1979），頁 51、56。而日本學者這類概念又是明治維新時，從西方輸入。

¹⁴ 將「比興」脫離動態歷程之觀念史的脈絡，只是靜態化、片面化的解釋為詩歌創作心理層的形象思維、語言層的修辭技巧，這種論述是近現代以來，有關「比興」研究的常談，持此說者甚多，卻是「比興」之義嚴重的簡化。參見顏崑陽，〈從「言意位差」論先秦至六朝「興」義的演變〉，原刊《清華學報》新二十八卷第二期（1998.6），頁 143-172。又〈《文心雕龍》二重「興」義及其在「興」觀念史的轉型位置〉，原刊《文與哲》第二十七期（2015.12），頁 125-160。又〈「詩比興」的「言語倫理」功能及其效用〉，原刊《政大中文學報》第二十五期（2016.6），頁 5-60。諸篇論文都已收入顏崑陽，《詩比興系論》。

¹⁵ 顏崑陽，〈中國古代原生性「源流文學史觀」詮釋模型之重構初論〉，《政大中文學報》第十五期（2011.6）。

直接做出系統性的說明。因此有待我們加以揭明，並轉換為「現代化」的學術話語，而加以「重構」為「顯性系統」。

「經學」是中國古代「經典詮釋學」的根基，而漢代經學又是經學歷史的開端，已建立某些詮釋模式，足為「典範」。我們可以揭明其「隱性系統」而重構之，以應用到現代的人文學研究。漢代經學，若論影響最深遠，莫如董仲舒（西元前179-104）的《春秋繁露》與鄭玄（127-200）的經學，乃是最具代表性而型態各殊的二種「詮釋典範」。因此本文選擇以他們做為探討的對象；而有關這兩家經學的「內容」，研究者眾，成果豐碩，無庸贅論。本文則以我近十餘年來所關懷「中國古典人文學之詮釋視域的迴向與典範重構」（內造建構）做為發言的立場與位置，而以構成「詮釋典範」所必具的詮釋目的與態度，以及真理本質觀與文本型態觀，詮釋原則與操作方法，做為後設性的論點，對這二種「詮釋典範」，進行對照性的系統重構，進而推闡他們在現代人文學研究的應用原則。

二、漢代經學最具代表性的二種「詮釋典範」：

（一）二種「典範」所隱涵「詮釋模式」之構成要素的整體系統

漢代經學最具代表性的二種「詮釋典範」，一為今文的董仲舒《春秋繁露》，一為古文而兼容今文的鄭玄經學。我們就以這二家為範型，進行中國古典人文學詮釋典範的「顯性系統」重構，並探討他們如何應用於現代的人文學研究。鄭玄經學比較複雜，他遍注群經，《後漢書·鄭玄傳》云：「凡玄所注《周易》、《尚書》、《毛詩》、《儀禮》、《禮記》、《論語》、《孝經》、《尚書大傳》……。」又集諸儒之說而成《周禮注》。除了這些經典箋注之外，另著〈政論〉、〈六藝論〉、《毛詩譜》等，都百餘萬言。唐代孔穎達（574-648）等作《五經正義》，其中《毛詩》、《周禮》、《儀禮》、《禮記》皆採鄭玄注，唯《周易》

取王弼（226-249）、韓康伯（生卒年不詳），而鄭注遂趨衰微；然猶存宋代王應麟（1223-1296）輯本，清代惠棟（1697-1758）為之注。本文的討論，鄭玄經學就以唐代《五經正義》，《周易》之外的四經鄭注為依據。雖是四經，體製則一，可總理其詮釋模式，與《春秋繁露》對照而觀之。首先揭明兩家經學所隱涵詮釋模式之構成要素的整體系統，彼此對照如下：

- 1、基本體製：
 - （1）說解：說經體，以董仲舒《春秋繁露》為範型。
 - （2）箋注：注經體，以鄭玄之經典箋注為範型。
- 2、二種典範的「詮釋模式」所隱涵構成要素的整體系統：

	董仲舒《春秋繁露》	鄭玄經典箋注
二種典範的詮釋模式	詮釋目的： 致用為先，即用而推衍、創發經義，以解答當代政教「更化」的問題。 詮釋態度： 相對主觀取向，以當代的「問題視域」及個人的創發性思維為依據，對文本揭明微言大義。	詮釋目的： 通經為先，傳述先聖之「原意」，統整百家之雜說，而究明經義以待政教之用。 詮釋態度： 相對客觀取向，以經典文獻的整全與信實為依據，繼承既有的經學傳統而創變之，並統合各經之義，以建構聖人的思想體系。
	真理本質觀： 《春秋》經典的真理本質乃古代先聖依據所通明的天人之道、常變之理，而以象徵性名號建構應道合理的倫常秩序，卻又微言託寓從變而移、一以奉天的是非褒貶大義。 文本型態觀： 《春秋》經典的文本型態乃聖人以一套象徵性名號及委婉的特殊表達式蘊涵上述真理；它沒有絕對客觀不	真理本質觀： 經典的真理本質乃古代聖人通明人文化成而垂教萬世之「道」，隱涵相對客觀而恆常不變的「聖人原意」。 文本型態觀： 五經的文本型態就是聖人明道以化成天下之「原意」的文字載體。各經雖文本有別，卻可以「禮」統合為完整的思想體系。

		變的「原意」，也沒有完全通透的詮釋；可依詮釋者當代處境之「變」所產生的問題視域，經由主觀詮釋而做為政教實踐之致用的依據。	
詮釋原則與操作方法	詮釋原則： 經典無達辭，解經無達詁。故詮釋經典，當以解答當代政教問題為優先，對文本做相對主觀性的意會而論述之，以建構自己的一套思想體系，並致用於政教改革實踐。文本意義不離致用目的。 操作方法： 一、採取「問題——回答」的方式進行。或與人對問，或自我設問。 二、分析、詮釋名號與辭指、事例的特殊表達式，以揭明言外深層涵意。 三、既得一端之意，即依藉連類之法，將各端之意連結在一起；既發現文本某一未言的空白處，即以互文詮釋之法，博徵其他相關文本而通貫其意。	詮釋原則： 以相對客觀性的文本詮釋為優先，盡可能接近「聖人原意」。適機在相關處融入時代感受及依循文本之意做合理推論，以待當政者之衍用。 操作方法： 一、訓解文字。 二、考證名物。 三、選擇性徵引前說，綜合的繼承學術傳統，做為支援或對話。 四、通貫章句。 五、以「禮」為本，諸經互文詮釋，通貫為一完整的聖人思想體系。	

漢代經學，從體製而言，眾所熟知最主要為「說經體」與「注經體」。前者可以離開經典本文的章句脈絡，提舉某些隱涵未明而通觀、洞見的獨立性議題，由說經者進行分析、綜合或正反辯證，更復推衍、變異、假借其義而闡釋、論辨之。說經者往往會基於某種主觀立場、觀點以及詮釋目的，而導出未必盡合經義之創說，董仲舒《春秋繁露》可為範型，〈楚莊王〉、〈玉杯〉、〈竹林〉、〈玉英〉、〈精華〉等，諸篇莫不

如是。後者則必須貼合、依附經典文本脈絡，逐詞、挨句、循章的進行詞義訓詁、典實考察，以明文字表層義；然後綴詞成句、連句成章、累章成篇，而由小單元（句）推向大單元（章、篇）的文本，進行深層涵義的箋釋、疏解，展演一套文本細讀、分析的詮釋方法。這種「章句體」的詮釋模式，在漢代非常流行，乃經師針對特定經典以教授生徒所普遍採行的方式，而逐漸形成師法、家法，由口授而筆之於書，即成章句體的「注經」之作，鄭玄乃兼容今古文、融合不同師法、家法而集大成，可為「注經體」之範型。

這兩種典範所展現完全不同的詮釋模式，各有其效用，也相對有其限制。假如只從體製見其差別，表層而已。在表層之下，其實隱涵著兩種詮釋模式之說經者與注經者的詮釋目的與態度，由此而衍伸他們對真理本質、文本型態，在觀念上所持不同的預設；依循這個不同的預設，他們的詮釋原則與操作方法也就隨著有別。一套完整的詮釋模式，內部所隱涵上述那些重層的構成要素，實有其邏輯關係而自成系統。中國古代思想史或學術史上，能成一家之言而足為典範者，必然是一套完整的詮釋模式；只是在語言表述形式上，多屬「隱性系統」，或未顯題化而集中論明，但以實踐操作過程及成果隱涵之，鄭玄注經是也；或雖論及，卻片段散置各篇章，未能建構「顯性系統」。這就有待我們的揭明、詮釋而重構之。

「通經致用」乃漢代經學共持的基本觀念；「通經」以闡明「道體」，「致用」以實踐「道用」。整全而言，體用相即不二，有體必有用而用必歸體；但是，漢代知識階層對待儒家經典的詮釋目的與態度，卻各有不同取向以及側重面。從這兩種詮釋典範之構成要素的對照表觀之，董、鄭所持有的詮釋目的與詮釋態度顯然不同，董仲舒的春秋學，其詮釋目的是：「致用為先，即用而推衍、創發經義，以解答當代政教『更化』的問題」。而他的詮釋態度則是：「相對主觀取向，以當代的『問題視域』及個人的創發性思維為依據，對文本揭明微言大義」。這在經學史上，已是常談。對照觀之，鄭玄經學的詮釋目的乃是：「通經為先，

傳述先聖之『原意』，統整百家之雜說，而究明經義以待政教之用」。而他的詮釋態度則是：「相對客觀取向，以經典文獻的整全與信實為依據，承繼既有的經學傳統而創變之，並統合各經之義，以建構聖人的思想體系。」在經學史上，這也是成說。

不過，本文的論點，不僅對這種經學史的成說聊作重複性的描述，而是特別揭顯「詮釋目的」與「詮釋態度」做為關鍵性概念，並將它納入整體「詮釋模式」的構成要素而與其他要素結合，後設性的重構漢代經學的二種「詮釋典範」。在這「詮釋模式」的結構系統邏輯關係中，相對主觀性的「詮釋目的」與「詮釋態度」會關聯到相對客觀性的「真理本質觀」、「文本型態觀」；而「真理本質觀」、「文本型態觀」又會關聯到「詮釋原則」與「操作方法」。如此，各要素都必須納入「詮釋模式」的結構系統邏輯關係中，彼此依存而定立其意義。

（二）二種「詮釋模式」之「詮釋目的」與「詮釋態度」的對照性差異

我們先將董仲舒經學的「詮釋目的」與「詮釋態度」納入他所建構「詮釋模式」的系統中，闡明其意義。首先，我們引入儒家學、思、行三維共成體用的思想基型做為詮釋框架。這一思想基型到漢代已成知識階層的文化意識型態。學、思、行三者均衡互濟，應是「理想型」的儒士；然而，現實世界的個人生命存在，因才性、際遇、自我抉擇的差異，卻各有所偏取。大約論之，凡是才性所向，懷抱治平之志，得時而入於「外王」之域的知識分子，多側重「思」與「行」；而「學」則僅做為「致用」的基礎性、指引性知識。這一類知識分子對經典的詮釋目的與態度，常以「致用」為優先，可舉董仲舒為範型。史載董仲舒精通「五經」，學養豐厚殆無疑義。不過，劉向稱讚他有「王佐之材」¹⁶，材之

¹⁶ 漢·班固（32-92）著、唐·顏師古（581-645）注、清·王先謙（1842-1917）補注，《漢書補注》（臺北：藝文印書館，光緒庚子長沙王氏校刊本），〈董仲舒傳〉班固贊曰引劉向（西元前 77-6）稱：「董仲舒（西元前 179-104）」

所向，當然不會以「學術本業」做為自己生命存在價值的理想；故雖通經學，卻以「致用為先」，而側重思、行；此「思」是由經義衍外而關切到時代政教問題的「思想」，此「行」也是經義衍外關切到時代政教、社會、文化之理想價值實踐的「行動」，活用自己所理解的經義，即聖人之「道」，以解決當代的政教問題，這才是他的終極關懷。《漢書》本傳載董仲舒當漢武帝朝，受召賢良對策，等第僅次公孫弘，頗得武帝重視，後曾任江都相與膠西相，似有機會涉入「外王」之域，實現自己的政教理想；但是終究不免「士不遇」之嘆¹⁷。漢興至於武帝時期，政教上已面臨不少必須「更化」，即改革的問題，例如改制，即《春秋繁露·楚莊王》所云：「徙居處、更稱號、改正朔、易服色」¹⁸，這是表層形制的變革；但深層價值體系所繫的「道」則不變，故又云：「若夫大綱、人倫、道理、政治、教化、習俗、文義盡如故，亦何改哉？故王者有改制之名，無易道之實。」¹⁹又例如漢代獄政、稅制的改革等問題²⁰，凡此當代政教之積弊，都必須「更化」；而「更化」必須有其正當性，於是董仲舒就通過詮釋《春秋》的策略語言，推衍、創發，甚至假借聖人之「道」，以做為「更化」的正當依據。

說經的目的假如以「致用為先」，則已預設站在政教實務的位置、立場發言，因此其詮釋態度必然選擇相對主觀取向，以當代的「問題視域」及個人的創發性思維為主導，而不以相對客觀的闡明經義為要務。經義可以因應「問題」的「解答」而脫離文本脈絡，進行個人主觀的創造性詮釋，故多推衍、變異、增益、刪略之說。如此以「致用為先」而詮釋經典，往往成就「思想家型」或「政治家型」、「社會文化改革家

有王佐之材，雖伊呂無以加；管晏之屬，伯者之佐，殆不及也。」冊二，卷五十六，頁1173。

¹⁷ 漢·董仲舒，〈士不遇賦〉，參見《董膠西集》，收入明代張溥，《漢魏六朝百三名家集》（臺北：文津出版社有限公司，1979），冊一，頁75-76。

¹⁸ 清·蘇輿（1874-1914），《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992），頁18

¹⁹ 蘇輿，〈春秋繁露義證〉，頁18-19。

²⁰ 〈精華〉即涉及漢代之獄政問題，〈王道〉則涉及稅制的問題，參見蘇輿，〈春秋繁露義證〉，卷三，頁92-93，卷四，頁107。

型」的知識分子。中國古代的知識分子，頗多具有這種性格者，董仲舒當是這種典型人物；而其《春秋繁露》相對於《春秋》原典，也頗多衍義、變義及增義，所謂「繁露」者，殆喻此義²¹，故《周禮·大司樂》賈公彥疏云：「前漢董仲舒作《春秋繁露》。繁，多；露，潤。為《春秋》作義，潤益處多。」²²

接著，我們也將鄭玄經學的「詮釋目的」與「詮釋態度」納入他所建構「詮釋模式」的系統中，闡明其意義。從學、思、行三維共成體用的詮釋框架來看鄭玄之注經，顯然側重在「學」，也就是「學術本業」具有優先性，才是他生命存在價值的終極關懷，而「思」與「行」則僅做為支援性的條件。此處的「思」是對經學本業內在意義的思辨，而無干乎如何解決當代政教問題的思想，此與董仲舒不同；而「行」也是個人修身及出處進退的實踐，獨善其身而止，無干乎兼善天下的政教建樹或更化的行動。《後漢書·鄭玄傳》記載大將軍何進曾徵辟鄭玄為僚屬，「禮待甚優」而鄭玄卻「一宿逃去」。黨錮解禁後，曾「舉賢良方正有道，辟大將軍三司府」，他不接受。袁紹權傾一時，舉鄭玄為茂才，表為左中郎將，皆不就。又徵為大司農，還是「以病自乞還家」²³。鄭玄很清楚自覺一己的才性、志趣不在於政治而在於學術，《後漢書》本傳所載〈戒子書〉自述婉拒各種徵辟，云：「吾自忖度無任於此，但念述先聖之原意，思整百家之不齊，亦庶幾以竭吾才。」²⁴因此儒家所注重的「行」，鄭玄也與董仲舒選擇殊異，表現在個人的修身「敬慎威儀，以近有德。顯譽成於僚友，德行立於己志」；其事業則表現在聚徒講學、

²¹ 「繁露」之義，或以為「冕之所垂也，有聯貫之象。《春秋》屬辭比事，仲舒立名，或取諸此」。或以為「綴玉而下垂，如繁露也。」董仲舒所著取名於此。說法不少，蘇輿以為皆近傳會。參見《春秋繁露義證》，卷一，頁1。

²² 漢·鄭玄（127-200）注，唐·賈公彥（生卒年不詳）疏，《周禮注疏》（臺北：藝文印書館，嘉慶二十年江西南昌府學重刊宋本，1973），卷二十二，頁337。

²³ 南朝宋·范曄（398-445）著，唐·李賢（653-684）注，清·王先謙集解，《後漢書集解》（臺北：藝文印書館，乙卯長沙王氏校刊本），冊一，卷三十五，頁433-435。

²⁴ 同前註，頁436。

遍注群經²⁵。因此，他一生不入「外王」之域，而以「內聖」之修身自勉。皇甫謐（215-282）將他列入《高士傳》²⁶，所重應該是他的儒學成就與高風亮節的品格。《後漢書》本傳也記載世稱鄭玄為「純儒」，齊魯間宗之²⁷。

有關鄭玄注經的「詮釋目的」與「詮釋態度」，自述甚少，記載也不多。我們從《後漢書·鄭玄傳》所載〈戒子書〉中二句話，可窺其消息，云：「述先聖之原意，整百家之不齊。」這二句話已概括表明自己注經之業，目的在於「通經為先，傳述先聖之「原意」，統整百家之雜說，而究明經義。至於政教之用，不是他可親身實踐，只能期待為政者能經由他所闡明的經義，通識先聖之道而「用」之於治平之業。他特重「三禮」，而「三禮」也是他經學最專精的成就。同時他以「禮」通貫五經，應該隱涵這個用意。曾有漢代經學史的學者認為鄭玄的經學「用『禮』以圖挽救搖搖欲墜的東漢政權的統治」²⁸。鄭玄之學雖是「通經為先」，仍不免「致用」的意圖；但既然拒入「外王」之域，則此一「意圖」，便只能做為知識分子高懸的理想了。

何謂「述」？《禮記·樂記》云：「作者之謂聖，述者之謂明」²⁹。「作者」原指制禮作樂之聖人，不是後世一般創作詩文的作家，乃文化之原創者，非先聖無以當之，這就是先秦時期普行的「作者神聖觀」³⁰。「述者」闡述先聖之意而傳習者，賢人可以當之；故孔子不敢以「聖」自居，而謂「述而不作」。故鄭玄注經的詮釋目的就是「述先聖之原意」；經典乃先聖「原意」的載體，「原意」只能客觀闡明而傳述之，而不能

²⁵ 同前註，頁 435-436。

²⁶ 晉·皇甫謐（215-282），《高士傳》（臺北：臺灣中華書局，據漢魏叢書本校刊，1987），卷下。

²⁷ 范曄著、李賢注、王先謙集解，《後漢書集解》，頁 436。

²⁸ 章權才，《兩漢經學史》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，1995），頁 291。

²⁹ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達（574-648）疏，《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，嘉慶二十年江西南昌府學重刊宋本，1973），卷三十七，頁 669。

³⁰ 參見龔鵬程，《文化符號學》（臺北：臺灣學生書局，1992），第二章，頁 8-20。

以自己主觀之意隨便推衍、臆度、增損。注經為何會形成「百家不齊」的現象，在鄭玄的認知，就是由於個人各家「絕對主觀」的隨意作解，今、古文各持立場，師法、家法互限界域，而都自以為是，彼此攻訐，卻沒有客觀基準以定是非。《後漢書·鄭玄傳》史官所作的評論是：「自秦焚六經，聖文埃滅。漢興諸儒頗修藝文，及東京學者亦各名家；而守文之徒滯固所稟，異端紛紜，互相詭激，遂令經有數家，家有數說。」在這種經學處境中，鄭玄意圖「整百家之不齊」，當然就不能偏取、固守一種自以為是的師法、家法，也同樣「絕對主觀」的隨意作解，並攻訐異說。因此在「先聖原意」的基本假定下，他的「詮釋態度」便選擇「相對客觀取向」，以經典文獻的整全與信實為客觀依據，打破今、古文及師法、家法的界域，而批判性、選擇性的繼受比較接近「先聖原意」的傳統說法，融合而用之；再創造性的轉化自己通觀群經所洞見而建立的基本觀點，認為「五經」隱涵互文性，雖分而合，可以「禮」為核心，通貫為聖人整全的思想體系。如此以「通經為先」而詮釋經典，往往成就「學術家型」的知識分子，鄭玄可為典範。清代乾嘉學風，造就更多這一類型的知識分子。

（三）二種「詮釋模式」之「真理本質觀」與「文本型態觀」的對照性差異

「詮釋目的」與「詮釋態度」會關聯到詮釋者對經典之「真理本質」與「文本型態」所持的特定觀點，並與詮釋目的、態度彼此對應，同時也以此觀點做為選擇「詮釋原則」與「操作方法」的前提性預設。

我們先從「真理本質觀」來看；前文已論及，人文的創造性產物，沒有先驗、絕對的「本質」；「本質」之見都是各自主觀的規創性定義，也就是「本質待創」才是人文學的知識特性。因此在我們的論述語境中，「真理本質」是什麼？這樣的問題，就只能觀看董仲舒與鄭玄各自如何去回答。他們的回答當然會受到詮釋目的、態度以及所待詮釋之對象經典的共定。他們對經典的詮釋目的與態度，已如上述，而董仲舒的詮釋

對象是《春秋》一經。鄭玄的詮釋對象則是五經，《周易》與《詩經》都涉及象徵性符碼，與三禮固有差異。不過，五經一體視之，姑隱其表達形式之異而顯其真理內容之同，則就真理本質而言，鄭玄所注五經與董仲舒所說《春秋》一經，彼此所同者都是聖人之「道」；而所異者，董仲舒認定《春秋》一經的真理本質乃是：「古代先聖依據所通明的天人之道、常變之理，而以象徵性名號建構應道合理的倫常秩序，卻又微言託寓從變而移，一以奉天的是非褒貶大義」；而鄭玄所認定五經的真理本質則是「古代聖人通明人文化成而垂教萬世之『道』，隱涵相對客觀而恆常不變的『聖人原意』」。

他們依詮釋對象所認定的「真理本質」，最明顯的差別在於董仲舒將真理本質的成因，上根源於「天」，下因承於「先聖」；乃遠古聖人體察「天意」，建立「名號」以發之，而制為「人道」，天與人合而為一，故《春秋繁露·楚莊王》云：「《春秋》之道，奉天而法古……雖有知心，不覽先王，不能平天下。然則先王之遺道，亦天下之規矩六律已。故聖人法天，賢者法聖，此其大數也。」³¹〈深察名號〉亦云：「古之聖人，謫而效天地謂之號，鳴而施命謂之名……名則聖人所發天意，不可不深觀也。」³²〈竹林〉亦云：「春秋推天施而順人理。」³³施者，行也。天施，即天之所行。而天意、人道非固定不改，故〈竹林〉云：「春秋之道，固有常有變，變用於變，常用於常。」³⁴又云：「春秋無通辭，從變而移。」³⁵〈精華〉亦云：「春秋無達辭，從變從義，而一以奉天。」³⁶而聖人體天之道，發為言辭，隱微其意，故〈精華〉又云：「今春秋之為學也，道往而明來者也，然而其辭體天之微，故難

³¹ 蘇輿，《春秋繁露義證》，頁14。

³² 同前註，頁285。

³³ 同前註，頁61。

³⁴ 同前註，頁53。

³⁵ 同前註，頁46。

³⁶ 同前註，頁95。

知也。」³⁷綜合觀之，董仲舒對《春秋》一經的「真理本質」，在觀念上所做的規創性定義，涵有幾個特質：一是天人合一，奉天法古；二是常變殊義，是非大義從變而移；三是名號象徵天意，必須深察；四是聖人體天，微言之義難知。

然則，董仲舒對《春秋》的真理本質，相對於孔孟原始儒家思想所做最大的增衍之義，就是將真理根源上推於「天」。孔子罕言性與天道，《春秋》本經及《公羊傳》很少用「天」字，偶爾出現，也沒有顯題化而賦予哲學性義涵。而董仲舒《春秋繁露》詮釋經義時，卻增益「天」這一關鍵詞，並顯題化而推衍成一套複雜的「天的哲學」。徐復觀（1904-1982）認為這是董仲舒春秋學最大的特色，實對儒家思想的發展，加上了一層特殊的轉折。他在《兩漢思想史》中，對董仲舒「天的哲學」以很大的篇幅，做了非常精詳的討論³⁸。這當然是經典詮釋的衍義，甚至是變義、增義。而所謂「真理本質」也明顯看到某些主觀規創的成分。至於名號乃「聖人所發天意，不可不深觀」、「春秋無通辭，從變而移」、《春秋》乃聖人「體天之微，故難知」。這幾項真理本質，都在昭示《春秋》不存在某種絕對客觀、固定不變的「先聖原意」。這樣的「真理本質觀」顯然與前述董仲舒說經的「詮釋目的」與「詮釋態度」彼此對應，「致用為先」、「相對主觀取向」，必然預設了詮釋對象之「真理本質」實無絕對客觀、固定不變的「原意」，隱涵寬大的自由詮釋空間。如此，才能讓詮釋者可以因應「致用」的意圖，而依藉「經典」的詮釋，衍伸、變異、增益、刪略經義，而發揮自己一套「切用」的論述。甚至「假借」經典的權威性，做為導正為政者之偏失。假如我們能契入歷史語境，同情理解，應可體會這一類型的「經典詮釋學」，歷代綿延不絕，現當代始漸衰微。它之所以成為一種傳統人文之學，乃築基於知識分子關懷政教，存心「用世」的文化意識型態；他們詮釋經

³⁷ 同前註，頁 96。

³⁸ 徐復觀（1904-1982），《兩漢思想史》（臺北：臺灣學生書局，1989），卷二，頁 370-438。

典，與我們當代學者關在學院象牙塔中，純做學術研究以生產知識的歷史處境完全不同。現當代學者不能契入此一歷史語境，而僅以自己所處的現當代的學術語境，未理解就先批判，謾責古人之非，徒見其為淺識之輩而已。

至於「文本型態」，董仲舒也規創得很清楚：「《春秋》經典的文本型態乃先聖以一套象徵性名號及委婉的特殊表達式蘊涵上述本質觀所定的真理；它沒有絕對客觀不變的『原意』，也沒有完全通透的詮釋；可依詮釋者當代處境之「變」所產生的問題視域，經由主觀詮釋而做為政教實踐之致用的依據。」《春秋》之道在於倫常秩序，雖以記事為「表」，而所重卻在「裡」；「裡」是人之行事的「志」。「事」可見而「志」則隱。《春秋》之法以「微言」之記事，婉曲以藏志，故《春秋繁露・玉杯》云：「《春秋》之好微與？其貴志也。」³⁹因此《春秋》文本型態最顯著的特徵就是眾所熟知的「微言」，具體言之就是所謂「書法」，前人研究成果甚豐，不贅論。

我們僅就董仲舒在《春秋繁露》中，所認定《春秋》之文本型態而論，《春秋繁露・竹林》云：「《春秋》記天下之得失，而見所以然之故。甚幽而明，無傳而著，不可不察。」⁴⁰「得失」見於「事」，「所以然之故」則隱涵其「志」而可釋其「義」。「事」有常、變，「志」有經、權，而「義」亦隨之而或常或變，故〈竹林〉云：「《春秋》之道，固有常有變，變用於變，常用於常，各止其科，非相妨也。」⁴¹〈精華〉亦云：「《春秋》固有常義，又有應變。」⁴²「記」則「書」也，必顯於「辭」。而「事」或書或不書，既書又如何書？雖然「書」有其「例」，卻又非「一例不變」，而對應之「辭」也非可一概通用。若是常事、常志、常義，可見之以「常辭」，故〈竹林〉云：

³⁹ 蘇興：《春秋繁露義證》，頁38。

⁴⁰ 同前註，頁56。

⁴¹ 同前註，頁53。

⁴² 同前註，頁89。

《春秋》之常辭也，不予夷狄而予中國為禮。至邲之戰，偏然反之，何也？⁴³

所謂「不予夷狄而予中國為禮」乃是「常事」之「常義」，可以「常辭」表述之。然而「事」有所「變」，則「常辭」未必能一體適用。例如「邲之戰」，《春秋》載：「宣公十二年，晉荀林父帥師及楚子戰於邲，晉師敗績。」《公羊傳》詮釋這則經文，云：「大夫不敵君，此其稱名氏以敵楚子何？不與晉而與楚子為禮也。」何休注云：「不與晉而反與楚子，為君臣之禮以惡晉也。」楚子，即楚莊王，夷狄之邦，卻以楚莊王能「德進行修，同於諸夏。討陳之賊，不利其土。入鄭皇門而不取其地，既卓然有君子之信。」就因為楚莊王有君子之行，尊位可與晉侯相匹，故而禮之。反過來看，荀林父只是晉臣，而楚莊王是可與晉侯相匹的賢君，《春秋》記事的「常例」，語序是君在上而臣在下。宣公十二年這則記事，卻一反常例，將晉臣荀林父列在楚子之上，以示無臣子之禮，臣而不臣，惡晉也。⁴⁴

上舉《春秋》如此記事，顯非「常辭」、「常例」，因為事有所變，故〈竹林〉云：「《春秋》無通辭，從變而移。」⁴⁵〈精華〉亦云：「《春秋》無達辭，從變從義。」蘇輿義證云：「《春秋》即辭以見例，無達辭，猶云無達例。」⁴⁶達就是通，通、達有二義：一是通透明白，二是一概適用。無通辭、無達辭的第一義就是沒有通透明白之辭，因為《春秋》之「大義」隱藏於「微言」，故〈精華〉指出《春秋》：「其辭體天之微，故難知也。」⁴⁷；第二義則是沒有一概適用之辭，因為《春秋》之所書，人物、事件、情境之「變」甚多，而其相應所以然之「志」，

⁴³ 同前註，頁 46。

⁴⁴ 漢·公羊壽（生卒年不詳）傳、漢·何休（129-182）解詁、唐·徐彥（生卒年不詳）疏，《春秋公羊傳》（臺北：藝文印書館，嘉慶二十年江西南昌府學重刊宋本，1973），卷十六，頁 203。

⁴⁵ 蘇輿，《春秋繁露義證》，頁 46。

⁴⁶ 同前註，頁 95。

⁴⁷ 同前註，頁 96。

所繫是非之「義」，也非可以通辭、達辭一概而論之，必須「從變而移」、「從變從義」。達例就是一概如此之凡例，蘇輿解說「即辭以見例」，達辭與達例義通，故「無達例」也涵具不能通透明白、一概適用二義。

這就是董仲舒通觀《春秋》之辭，所歸約的「文本型態」，「微言」之外隱藏著有待詮釋大義的寬廣空間。這樣的「文本型態」，一則對應到「致用為先」的「詮釋目的」，以及「相對主觀取向」的「詮釋態度」；二則做為後文所要討論「詮釋原則」與「操作方法」之文本特質的預設。從方法論來說，其系統性的邏輯非常嚴謹，自成完整的「詮釋模式」。

對照觀之，鄭玄注經對經典之「真理本質」的預設，頗少直接論述，我們還是以〈戒子書〉自供的二句話做為主據，云：「述先聖之原意，整百家之不齊。」再通觀他注經所實踐的整體形式內容做為印證，而合理闡釋之。就以鄭玄箋《詩經》為例，毛亨《詩故訓傳》解詩，於一一五篇詩的首章或二、三章句下標示「興也」⁴⁸。《毛傳》所標示的「興」，其義乃承繼《論語·陽貨》孔子所謂「詩可以興」之「興」，朱熹《論語集注》釋為：「感發志氣。」⁴⁹王夫之（1619-1692）《薑齋詩話》釋為：「作者用一致之思，讀者各以其情而自得」⁵⁰。這二家的詮釋最確當。誰「感發」？如何「感發」？顯然是「讀者各以其情而自得」的感發，而無關乎「作者本意」。故先秦時期對《三百篇》的詮釋，文本開放，其意隨讀者的「感發」而皆可，無所謂「作者本意」。《毛傳》在詩篇標示「興也」，其用意在於提示「讀者」可由此詩的閱讀而有所「感發」。及至《鄭箋》，才針對《毛傳》所標示「興也」的詩篇，逐一解

⁴⁸ 《毛傳》標「興」的篇數，宋代王應麟（1223-1296）《詩經考異》引鶴林吳氏之說為一一六篇，朱自清（1898-1948）〈詩言志辨〉亦主此數。今據裴普賢（1921-2017）的統計，當為一一五篇，參見《詩經研讀指導》（臺北：東大圖書股份有限公司，1987），頁189-190。

⁴⁹ 宋·朱熹（1130-1200），《四書集注·論語集注》（臺北：學海出版社，1979），卷九，頁121。

⁵⁰ 清·王夫之（1619-1692）著，戴鴻森注，《薑齋詩話·詩譯》（臺北：木鐸出版社，1982），卷一，頁4。

釋云：「興者，喻……」，這就是詩經學史上所謂「興喻說」⁵¹，乃結合「作者本意」與「比興符碼」所構成的詮釋模式，以索解「作者」寄託在言外的「本意」為目的⁵²。而先秦的《三百篇》被「經化」之後，基於前述的「作者神聖觀」，則《詩經》的「作者本意」也就帶著「神聖性」了。準此，先秦孔子以至漢初毛公，對《三百篇》之詮釋所抱持的「讀者感發」義，到鄭玄作箋時，已轉向為「作者本意」的索解了。

從本質論與方法論的系統性邏輯而言，詮釋目的及態度與真理本質觀及文本型態觀必須彼此對應，故上述鄭玄注經的詮釋目的及態度與這裡所要討論之真理本質及文本型態所預設的觀念，實乃主客貼切對應。通觀言之，即是「經典的真理本質乃古代聖人通明人文化成而垂教萬世之「道」，隱涵相對客觀而恆常不變的『聖人原意』」。其中最關鍵的概念是「聖人原意」，「原意」又稱「本意」，指的是「說者」或「作者」發言、書寫時，基於某種「動機」，抱持「指向」特定之人事，而所欲達致改變「現狀」之「目的」。那麼聖人作經的「原意」，其動機、目的是什麼？就是人文化成、垂教萬世；而又「指向」什麼人事對象？當然是君、大夫、士所關乎的政教之事。而其事實性的「現況」假如不合於理想性的「道」，就應該改過而遷善。鄭玄所認定「真理本質」的聖人之「道」，與董仲舒最顯著的不同，是一歸源於「人」，一歸源於「天」。鄭玄注經從不將「道」的根源歸諸天、陰陽、五行。形上學非其學問重心；其重心在政治、道德、文化及社會的學問。

理論上來說，「聖人原意」當然相對於注經的詮釋者，乃客觀、唯一的存在於經典文本之中。經典的「文本型態」，在鄭玄看來，就是「聖人原意」的文字載體。「載體」如果偽訛不實、殘缺不全，或辭多誤謬，則「聖人原意」便無法揭明。他所謂「百家之不齊」包含二種現象，一是經典文本的整全與信實的問題，漢承秦火之後，重整經典，傳授既別，

⁵¹ 參見裴普賢，〈詩經興義的歷史發展〉，收入《詩經研讀指導》。

⁵² 參見顏崑陽，〈從「言意位差」論先秦至六朝「興」義的演變〉，收入《詩比興系論》，頁 89-105。

各家所守，版本或異，卻都自以為整全而信實；二是傳注之師法、家法紛雜的問題，各家解經，雖執一偏之說，皆自以為「聖人原意」之所在。這種經學紛雜的現象，已是經學史的常識，前文引到《後漢書·鄭玄傳》的史官之論，曾就鄭玄當時的學術處境，做了簡切的描述，可再回顧：

秦焚六經，聖文埃滅。漢興諸儒，頗修藝文，及東京學者亦各名家，而守文之徒，滯固所本；異端紛紜，互相詭激，遂令經有數家，家有數說。

所謂「守文之徒，滯固所本」，就是我上文所說「百家不齊」第一種版本歧異的現象；而「異端紛紜，互相詭激」，就是我上文所說的第二種家法紛雜的現象。而鄭玄對經典「文本型態」所持的觀念，認為在「百家不齊」之外，必然有適當方法可以統整出一種相對客觀，而比較整全、信實的版本，各家傳注之異說也可以使用適當方法，統整出相對客觀而比較接近「聖人原意」的卓見。因此，他所做遍注群經的先序基礎工作，就是應由完整蒐羅諸經原典版本與各種傳注的文獻，進行刪繁、補漏、考辨、正訛、統整，讓經典文本得以整全而信實，才能做為「述先聖原意」的客觀依據，故《後漢書·鄭玄傳》的史官之論又云：「鄭玄括囊大典，網羅眾家，刪裁繁誣，刊改漏失。」這是客觀的文獻工夫，乃乾嘉實學的先祖。同時也表現對學術傳統「因承」與「創變」的態度，可為典型的「學術家」。

鄭玄的「文本型態觀」還有一個詮釋學上，相對主觀的見解，那就是「各經雖文本有別，卻可以「禮」統合為完整的思想體系」，因此他認為各經之間具有「互文性」的關係。漢代經學史的學者章權才就指出鄭玄之學最精於「三禮」，而注《周易》、《詩經》、《左傳》，常「據禮以證」；故而他認為「鄭學，在某種意義上說是一種『禮學』。他用『禮』遍注群經；用『禮』調和今古；用『禮』宣揚所謂『先王之道』。」⁵³這是鄭玄對經典「文本型態」的創意性觀念，也是他注經之「詮釋原則」與「操作方法」的基本預設。

⁵³ 章權才，《兩漢經學史》，頁287-291。

(四) 二種「詮釋模式」之「詮釋原則」與「操作方法」的對照性差異

兩家「詮釋模式」之結構系統中，「詮釋目的」、「詮釋態度」與「真理本質觀」、「文本型態觀」既已立定，則「詮釋原則」、「操作方法」也就隨之而定。

先說董仲舒《春秋繁露》說經的「詮釋原則」：對應「真理本質觀」所立「《春秋》無達辭」之見，則「解經無達詁」，《春秋繁露·精華》云：「《詩》無達詁，《易》無達占，《春秋》無達辭。」《詩》、《易》、《春秋》三經，從「作經」的觀點來看，其「表達式」都是「婉辭」，意在象外或言外；相對的，從「讀經」的觀點來看，也就是「詮釋」經義，都是「無達詁」；故「無達詁」非僅《詩》而已，《易》與《春秋》亦然。前文已說過，「達」就是「通」，其義之一就是「通透明白」。既「通透明白」，當然就是「確當無疑」，具有「相對客觀詮釋有效性」，可被多數人接受。然而，「無達辭」而相應「無達詁」，則「詮釋原則」便不在於追求一種相對客觀確當的解答，而允許採取「相對主觀取向」的「詮釋態度」。再對應到董仲舒「致用為先」的「詮釋目的」，則說經的「詮釋原則」當以解答當代政教問題為優先，對文本做相對主觀性的「意會」而論述之，以建構自己的一套思想體系，並致用於政教改革實踐；經典文本的意義不離致用的目的。

然而，所謂「意會」也不盡然是完全離開文本，憑空隨意想像，其「詮釋原則」還是要貼切文本，進行具有原則性「方法」的詮釋，故〈玉杯〉云：「論《春秋》者，合而通之，緣而求之，五其比，偶其類，覽其緒，屠其贅。」⁵⁴做為「詮釋原則」，所謂「合而通之」是通觀全書，而做綜合會悟，這是對全書之語言表達式與真理宗旨的整體掌握；「緣而求之」，蘇輿義證解為「緣此以例彼」，也就是依此例以類推相似之

⁵⁴ 蘇輿，《春秋繁露義證》，頁33。

彼例。「五其比，偶其類」，五即伍，相參為伍，相較為比，匹配為偶，同質為類，〈玉杯〉稱為「以比貫類」，也就是經由比較而聯貫其類的詮釋原則。「覽其緒」，緒者，始端也，「覽其緒」就是觀察、覽求事件之將要發生之微細的端緒，而推演其必成重大事件，即〈二端〉所云：

夫覽求微細於無端之處；誠知小之將為大也；微之將為著也。⁵⁵

這是解經之法的活用，從《春秋》所記之事，可會悟「見微知著」之理，而活用於當代之事的推斷，尤其「災異」的發生，都是「小將為大」、「微將為著」，故於法「覽其緒」而可知。「屠其贅」，蘇輿義證解釋「屠」為剖析，而「贅」則是經文所未記載之事，義證所謂「天地萬物之事蕃矣，聖人不能一一辨之」。這也是解經之法的活用，經所未載之事，其實也可以說漢代當世所遭遇到的問題，例如「改制」，則解經者可做剖析、分辨，而「以比貫類」，做出確當的解釋，〈玉杯〉舉例云：

今夫天子踰年即位，諸侯於封內三年稱子，皆不在經也，而操之與在經無以異，非無其辨也，有所見而經安受其贅也。⁵⁶

所舉二事，皆「不在經」，即所謂「贅」；但能「辨」而「有所見」，則「經」可安受之，不以為「贅」。綜上觀之，董仲舒之說經，其目的在於「致用」，以經義之權威為據，解決當代的政教問題，卻非隨意虛說，而實有其「詮釋原則」可為依循。

至於在「詮釋原則」的基準上，所進行的「操作方法」，徐復觀及周光慶論之頗為詳切。徐復觀有專題討論〈董仲舒春秋學的方法問題〉，特別重視〈竹林〉所說「辭不能及，皆在於指」的方法⁵⁷。而周光慶則歸納董仲舒說經的三種方法論：一是名號論；二是辭指論；三是事例論⁵⁸。《春秋》的書法，以微言寓托是非褒貶，「言」的最小單位是「辭」，「辭」用以指物者為「名」。文化的建構，倫理秩序的定位，必經分類

⁵⁵ 同前註，頁 155。

⁵⁶ 同前註，頁 33。

⁵⁷ 徐復觀，《兩漢思想史》，卷二，頁 329-336。

⁵⁸ 周光慶，《中國古典解釋學導論》（北京：中華書局，2002），頁 380-392。

與命名，形成規模宏大的符號系統。《春秋》所關懷的就是倫理分位及秩序如何合「道」而不亂，故其書法乃以一套儒家式的「名實論」為基礎，孔子「正名」之說，與作《春秋》相應。名以指實，這就是《春秋繁露·深察名號》所云：

名生於真，非其真，弗以為名。名者，聖人之所以真物也。⁵⁹

「真」就是「實」；「名」是倫理分位之稱，「實」是與「名」對應的義涵，在倫理意義上，就是「名」所徵示的分位及其所應擔負的使命責任，也就是「理」、就是「道」；故因名而責實，所謂君君、臣臣、父父、子子也，這就是「禮」。董仲舒更將「名」之所由生，推向聖人所發之「天意」，故「名」所指之「真」之「實」，皆是「天意」；「禮」當然是出於「天意」。春秋時期，周文衰敝，禮崩樂壞，倫理失序，名實不副，則君不君、臣不臣、父不父、子不子。孔子「正名」之說，也就是要召喚恢復名實相副的社會文化，以重建人倫秩序，《春秋》大義在此也，故〈深察名號〉云：「治天下之端，在審辨大。辨大之端，在深察名號。」⁶⁰董仲舒將「名」再分為「名」與「號」，「名」指稱個體事物，「號」指稱種類事物。

《春秋》的書法既是建立在「名實論」的基礎上，則詮釋《春秋》之義，深察名號，辨析孔子如何微妙的運用名號以責求對應的實義，便是董仲舒說經主要的「操作方法」之一，故特立〈深察名號〉一篇。例如在這一篇中，辨析「天子」之號，所指之實義是：「受命之君，天意之所予也。故號為天子者，宜視天如父，事天以孝道也。」而民與士之號，辨析云：「士者，事也。民者，暝也。士不及化，可使守事從上而已。」⁶¹這種詮釋方法，從現代學術來看，就是文本分析之中的「符號分析」。不過，可注意的是董仲舒已預設說經的詮釋目的「致用為先」，他已先有一套面對當代政教「更化」的理念，故理念先行而後配合理念，

⁵⁹ 蘇興，《春秋繁露義證》，頁290。

⁶⁰ 同前註，頁248。

⁶¹ 同前註，頁286。

選擇性的進行與政教倫理有關的名號分析，而且使用的多是可以應合主觀之意，假借為用的「聲訓」之法，其實不是訓詁的正途。

《春秋》以微言隱藏大義，故大義往往不是語言表層之「辭」所「指」；何況語言必有其「限指性」，而天地萬物萬事無窮，實非有限之「辭」所能盡指；而理雖一，入於實際人事情境，變化不定，理之所是所非，不可一概而論。《春秋》之義，常辭、常例無法範概所有事端，際此禮崩樂壞之時，事之「變」更多於「常」，故董仲舒認定《春秋》的「文本型態」無通辭、無達辭及無達例，甚至更有些是詭辭，其義「從變而移」，例如《春秋繁露·竹林》云：

盟不如不盟，然而有所謂善盟；戰不如不戰，然而有所謂善戰。

不義之中有義，義之中有不義。辭不能及，皆在於指，非精心達思者，其孰能之。⁶²

這顯示「實在層」的人事，或正或反，變化不定，實為詭譎。而在「語言層」，辭之指涉事物，分辨是非，卻有其限制。因此，有些非常態的人事，其指意不是可用「常辭」直白表述，也無法以通辭、達辭、達例一概套用，而只能婉曲以指引讀者「精心達思」，自己體悟而得之。然則詮釋《春秋》的方法之一，就是〈竹林〉所云：

見其指者，不任其辭。不任其辭，然後可與適道矣。⁶³

不任其辭，就是不拘執於語言表層之辭，正如《孟子·萬章》所謂：「不以文害辭，不以辭害志」。不過，《春秋》之辭卻也有婉曲暗示之用，不任其辭，卻不棄其辭，而是從見於辭之所書處，緣其暗示，而體悟其未見於辭之所不書之意，如此則能於無辭處「見其指」。然而，這種「辭外見指」的詮釋方法，也不能呆板的逐一個案作解，而要懂得運用上述「緣而求之」、「五其比，偶其類」的詮釋原則，「緣此以例彼」而「以比貫類」，故〈精華〉云：

為《春秋》者，得一端而多連之，見一空而博貫之，則天下盡矣。⁶⁴

⁶² 同前註，頁 50。

⁶³ 同前註，頁 51。

一端，某一事件之端緒、緣由；一空，不書處而留白之義。如何能得一端、見一空，其要在於「能察」，故〈精華〉指出《春秋》「其辭體天之微，故難知」，然則又如何而知？其必曰：「弗能察，寂若無；能察知，無物不在。」⁶⁵察，精細的辨識、洞觀、體悟。因此，詮釋經典沒有一套純為客觀的操作方法，其根本還是「詮釋主體」能養成敏銳、精細的辨識、洞觀、體悟能力，才有「活法」。然而，能「察」得一端、一空，還必須推演而「多連之」、「博貫之」，也就是「緣此以例彼」、「以比貫類」之原則的實際運用。董仲舒在〈精華〉所舉的例子是「魯僖公以亂即位，而知親任季子」。季子賢能，故魯國安寧不亂。及季子卒後，魯國便國衰益危。董仲舒乃以此類推，〈精華〉云：「以魯人之若是也，亦知他國之皆若是也。以他國之皆若是，亦知天下之皆若是也，此之謂連而貫之。」終而他獲致一個結論：「以所任賢，謂之主尊國安。所任非其人，謂之主卑國危，萬世必然，無所疑也。」⁶⁶這就是《春秋》之大義，恆常之定理。

《春秋》不尚「空言」，也就是不採取抽象概念表達式，直接論義說理。《春秋》既是「經」也是「史」，從「道」而言是「經」，從「事」而言是「史」⁶⁷，史為表而道為裡，故孔子採取「敘事以涵道」的方式作《春秋》，後世之讀者、解經者則必須採取「即事以明道」的方法詮釋文本。董仲舒對《春秋》的「真理本質」與「文本型態」已如上述之認知、預設。故而「即事以明道」也做為他說經的「操作方法」之一，《春秋繁露·俞序》云：「仲尼之作《春秋》也……理往事，正是非，

⁶⁴ 同前註，頁 97。

⁶⁵ 同前註，頁 96。

⁶⁶ 以上〈精華〉之說，參見蘇輿，《春秋繁露義證》，頁 97。

⁶⁷ 明代以降，經即史之說常見。王陽明（1472-1529）云：「以事言謂之史，以道言謂之經，事即道，道即事。《春秋》亦經，五經亦史。」參見明·徐愛（1487-1517）編撰，《王陽明傳習錄》（臺北：廣文書局有限公司，1994），卷上。而「六經皆史」更是清·章學誠（1738-1801）《文史通義·易教上》開宗明義之旨，參見章學誠著、葉瑛校注，《文史通義校注》（臺灣新竹：仰哲出版社），冊上，卷一，頁 1。

見王公（蘇輿疑當作「見王心」）。」但是《春秋》記事繁複，常變兼有，不可能逐一作解。因此以分門歸類之法建立「事例」，才能達到化繁為簡，以簡馭繁的詮釋效用，故〈十指〉云：

春秋二百四十二年之文，天下之大，事變之博，無不有也。雖然，

大略之要有十指。十指者，事之所繫也，王化之所由得流。⁶⁸

指，就是「辭指論」所謂的「指」，即文辭所述之事的指義，故云「十指」乃「事之所繫」。而「事變之博，無不有也」，難以逐一而解，故董仲舒「合而通之」，即通觀全書，而以比類、歸納之法，建立「大略之要有十指」，做為詮釋類似之個案「事義」的凡例基準，這就是「事例」的操作方法，故他在〈十指〉篇末指出：「說春秋者，凡用是矣，此其法也。」不過，此一方法雖建立客觀的事例基準，卻只是參照之用，也不能依例死解，仍然要與上述主觀的「辭指」之法配合而靈活運用，〈玉杯〉在「《春秋》論十二世之事，人道浹而王道備。法布二百四十二年之中，相為左右，以成文采。其居參錯，非襲古也」句下，蘇輿義證云：「即事類以布其法，例不必同，文不必備，左之右之，參之錯之，在讀者善會耳。」⁶⁹「讀者善會」還是最後決定詮釋確當與否的關鍵。董仲舒說經態度、原則、方法，雖有「名號分析」、「事例參照」的客觀性方法；但是「讀者善會」的「辭外見指」之法，仍是根本關鍵，其「相對主觀取向」非常明確。

另外，董仲舒春秋學另有一個比較技術性的「操作方法」，那就是採取「問題——解答」的方式進行。還可分為二種：一是與人對問，《春秋繁露》前數篇，例如〈楚莊王〉、〈玉杯〉、〈竹林〉、〈玉英〉〈精華〉等篇，以說解《春秋》經文內的「問題」為主，都設「問者曰」，然後「對答」之。二是自己設問，後面的很多篇章，大多是離《春秋》經文卻有其相關的延伸性問題，便以自己設問而解答之的方式進行，例如〈隨本消息〉、〈盟會要〉、〈立元神〉等篇。「詮釋」最重要的方

⁶⁸ 所謂「十指」，參見蘇輿，《春秋繁露義證》，頁145。

⁶⁹ 蘇輿，《春秋繁露義證》，頁32。

法就是「提問」，因為詮釋主要的效用就是穿透文本表層所述明的「已知」之義，而揭露文本深層隱涵的「未知」之義；而「未知」當然就是「問題」，針對「問題」而給予「解答」，就是「詮釋」。

至於鄭玄注經的「詮釋原則」是：「以相對客觀性的文本詮釋為優先，盡可能接近『聖人原意』。適機在相關處融入時代感受及依循文本之意做合理推論，並等待當政者之衍用。」漢代注經，其體製大致為「章句體」，傳注之文必須依附原典，指辭、循句、依章作解，展示一套文本細讀、分析詮釋的方法。鄭玄注經，從體製形式而言，也是「章句體」。雖然有些學者不認為鄭玄注經僅止「章句之學」，因為其中涵有鄭玄的中心思想，以「禮」遍注群經，具有「禮學」的意義⁷⁰；但那是內容意義的評斷，不是體製形式的分判，而且鄭玄對「禮」的見解仍然依附原典而成義，散在各經文的章句脈絡間，未能獨立成學。

漢代尊儒宗經，一般經學家仍然延續前述《禮記·樂記》所持的「作者神聖觀」，此「作者」即是「聖人」，其作經之「原意」不可隨注經者主觀之見而改易；故而客觀主義的「作者中心觀」、「作者原意觀」實為漢代注經的二大觀念基楚。而弔詭的是，從理論而言，客觀的「聖人原意」應當只有一個，而事實卻出現經學家人人自以為能得「聖人原意」；但各從其是，所見非一，這就是鄭玄所謂「百家之不齊」。鄭玄對經典的詮釋目的與態度，對經典的真理本質與文本型態的預設，前文已論證甚明；「聖人原意」是最關鍵的基本觀念，而確當的「聖人原意」只有一個。因此那種開放性、相對主觀性的多元經義詮釋，也就是所謂「百家之不齊」，不是他可以容忍的經學亂象。在他的認知中，「聖人原意」乃客觀、唯一的存在文本中，可以經由「適當」的詮釋態度、原則與方法，加以揭明而傳述之；個人不能主觀的任意推衍、變異、增益、刪略，以致扭曲、淪失「聖人原意」，這就是他的「詮釋原則」。至於他偶爾會在某些章句注疏間，發抒自己所觀察或經歷的時代感受，畢竟

⁷⁰ 章權才，《兩漢經學史》，頁 291。

少數，實非主調，也不礙經典客觀箋注之義⁷¹。而若干沿著經義所作的推闡，也是「順著講」，從不「逆著講」或「移開講」，亦即不以主觀之意增衍、變異他所自認已藉「章句」訓解而得的客觀「聖人原意」。其注經之客觀、嚴謹，完全不同於董仲舒主觀、創變之說經，這已是經學史上的共識。

在此「詮釋原則」的定準下，鄭學注經的「操作方法」就是：「訓解文字、考證名物、選擇性徵引前說、綜合的繼承學術傳統，以做為支援或對話、通貫章句、以『禮』為本，諸經互文詮釋，通貫為一完整的聖人思想體系。」這套注經的操作方法，是漢代「章句體」的通式，差別只在各家預設立場、觀點的不同取擇，以及主觀己意之強弱顯隱、學養之厚薄、識見之深淺、文獻掌握之真偽完缺，這是箋注內容之優劣問題；至於形式上的規則、步驟，則大致相似。鄭學之所以集大成，除了個人學養豐厚的主觀條件之外，其方法之精良，主要有四：一、包含原典與傳注的文獻掌握完整，故前引本傳稱云「括囊大典，網羅眾家」。二、對文獻先做切實的考訂，以糾謬補漏，故本傳又稱云「刪裁繁誣，刊改漏失」。以上二種方法，是「客觀詮釋取向」所必備的文獻整全而信實的基礎條件。三、他改變傳統固守一家之法，而相互攻擊的學風；跨越家法之藩籬，不偏取一家主觀之立場、觀點而排斥他家，故能兼融各家之長，既繼承傳統而又有自己的創變，最明顯的是注《周禮》；唐代賈公彥《周禮注疏》附〈序《周禮》廢興〉引〈鄭玄序〉，述及鄭玄廣取鄭興、鄭眾、衛次仲、賈逵、馬融之解詁，而認為「猶有參錯，同

⁷¹ 清·陳澧（1810-1882）曾舉例云：「鄭箋（《毛詩》）有感傷時事之語：〈桑扈〉不戢不難，受福不那。箋云：王者位至尊，天所子也。然而不自斂以先王之法，不自難於亡國之戒，則其受福祿亦不多也。此蓋嘆息痛恨於桓靈也。」陳澧所舉尚有「螟蛉有子，蜾蠃負之」、「戰戰兢兢，如履薄冰」、「〈雨無正〉維曰於仕，孔棘且殆」等數例，指出鄭箋皆感於時事及個人黨錮之遭遇，但陳澧最後結論云：「鄭君居衰落之世，其感傷之語，有自然流露者；但箋注之體嚴謹，不溢出於經文之外耳。」參見陳澧著，《東塾讀書記》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1968），卷六，頁88。按陳澧所引用幾篇《詩經》文本，本就是抒情言志之作，鄭箋藉機寄託自己的時代經驗，實無干乎經文之客觀詮釋。

事相違，則就其原文字之聲類，考訓詁，摺祕逸。」⁷²四、注疏過程，以指辭、循句、依章的步驟，進行訓解辭句之義、考證名物史事之實，而後通貫章義，也就是以客觀的分解證明文本的語言文字之義為主，而不離開文本，隨意想像、臆測而虛說。舉例而言，《禮記·檀弓下》：

公叔文子卒，其子戍請諡於君…。君曰：「…昔者衛國有難，夫子以其死衛寡人，不亦貞乎？」

鄭玄注云：

文子，衛獻公之孫，名拔。諡者，行之迹也，有時猶言有數也。大夫士三月而葬。君，靈公也。難，謂魯昭公二十年，盜殺衛侯之兄縶也。時齊豹作亂，公如死鳥⁷³。

孔穎達疏云：「死鳥，衛地。」這段經文，鄭玄注只依序由辭到句到章所必須解明的字義、名物、史事一一注釋，而不揣度自以為是的言外深意。朱熹曾經以自己的解經經驗，體會到：「平日解經最為守章句者，然亦多是推衍文義，自做一片文字。」因此「使人看者，將注與經作兩項功夫做了……至於本旨，全不相照。」由於自己這樣的體會，因此他特別稱許：「漢儒可謂善說經者，不過只說訓詁，使人以此訓詁玩索經文，訓詁、經文不相離異，只做一道看了，直是意味深長也。」⁷⁴以朱熹對漢儒解經的稱許，最好的範例，應該就是鄭玄的經學了。

鄭玄注經中，比較特殊的是箋詩。《詩經》的「文本型態」與其他諸經不同，因為辭涉比興，非可直解，而必須言外求意。鄭玄箋詩的詮釋目的，仍是預設客觀的「作者本意」。他在詮釋態度上，大體繼承《毛傳》傳統，而有些與《毛傳》如有不同，即下己意，其〈六藝論〉云：「注詩宗毛為主，毛義隱略，則更表明，如有不同，即下己意，使可識別。」⁷⁵但是鄭玄如何「下己意」？他並不憑空生說，而有他自己的一

⁷² 鄭玄注，賈公彥疏，《周禮注疏》，頁8。

⁷³ 鄭玄注，孔穎達疏，《禮記注疏》，頁186。

⁷⁴ 朱熹，〈答張敬夫十八〉，陳俊民校訂，《朱子文集》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2000），冊參，卷三十一，頁1196。

⁷⁵ 鄭玄〈六藝論〉，參見清·嚴可均，《全上古三代秦漢三國六朝文》（臺

套方法，也就是將孟子〈萬章〉篇所述及「以意逆志」的說詩之法與「知人論世」的人格修養之法，應用到箋詩⁷⁶。詮釋詩意不免主觀的「以意逆志」，即是結合前文所述及「興喻說」的比興解碼之法，所做的主觀意會；但是，「相對客觀取向」以證得「作者原意」，仍然是鄭玄箋詩的基本詮釋態度，故而在方法上乃濟以客觀考察詩作之歷史人事背景，即「知人論世」之法，《詩譜》之作就是此法的具體實踐⁷⁷。

三、二種「詮釋典範」在現代人文學的應用

人文學問雖然不像自然科學之可運用客觀實證的方法建立具有「是非值」的命題性知識，因為人文學問的言說目的主要在「意義」的「詮釋」，其「真理」的本質都有主觀性；但是，從認識論及方法論的主觀或客觀取向，仍然可分為二種基本知識型態：

北：世界書局，1982），冊二，《全後漢文》卷八十四，頁7。

⁷⁶ 《孟子·萬章》云：「說詩者，不以文害辭，不以辭害志。以意逆志，是為得之。」參見戰國·孟軻著、漢·趙岐注、宋·孫奭疏，《孟子注疏》（臺北：藝文印書館，嘉慶二十年江西南昌府學重刊宋本，1973），卷九上，頁164。這段話被後世認為重要的說詩之法，注疏者略有異說，文、辭二字大抵指作品的語言。但是，「意」是「作者之心意」、「說詩者之心意」或「作品文字之意」？卻頗有異說。而所謂「志」，又何所指？如何能獲知此「志」？這都是頗為複雜的問題。〈萬章〉又云：「……以友天下之善士為未足，又尚論古之人。頌其詩，讀其書，不知其人，可乎！是以論其世也，是尚友也。」參見《孟子注疏》，卷十下，頁188。孟子此說，知人論世，尚友古人，明顯不是說詩之法，而是指示道德修養不僅要與並世之善士相互砥礪，更要契入歷史的人格世界中，經由頌其詩，讀其書，進而而理解作者所處的時代，體會他的道德實踐精神，故此說非專為解詩而設，乃漢儒之轉用。有關漢儒兼用「以意逆志」與「知人論世」的說詩之法，詳參顏崑陽，《李商隱詩箋釋方法論》（臺北：里仁書局，2005），第二章第二節，頁104-119。

⁷⁷ 鄭玄《詩譜》已佚，宋代歐陽修以降，學者多為補亡輯佚，其中以清代丁晏《詩譜考正》為善。《續修四庫全書總目提要》以為「皆引據確鑿」。丁氏之作收入《皇清經解續編》（臺北：復興書局，1972），冊十三，卷八四六，頁9774-9796。

- (一) 論述 (discourse)：論述型的言說，以某種「社會實踐」為「優先性目的」，意在「改變」當前的世界，而建立心目中「理想」的未來世界。有些論者會偏取與某個特定「權力團體」一致性的「主觀」立場及觀點，即所謂「意識型態」，針對當前的政治、文化、社會等「問題」，採取能有效推動「實踐」的言說策略，以進行論述；故理論乃是做為「實踐」之正當性依據與指導原則。這一類「論述性」的言說，假如不只是為某一「權力團體」的利益，在理論上建立「正當性」；而能有超然、獨立的立場，為人們生命存在價值的「理想」，建立可實踐的藍圖，並且在真理本質論與方法論上，能具備一套完整的系統性詮釋模式，而成一家之言。這種論述者，便具有「思想家」的資格。
- (二) 論證 (expound and prove)：論證型的言說，論者以「學術」為志業，也就是論說並證明某種「知識」或「真理」乃是他發言的「優先性目的」，意在描述、詮釋、批判傳統既有的學術成果，而建立某種具備「相對客觀有效性」的「知識」或「真理」。因此，言說者會「自覺」的與某些「權力團體」保持距離，不偏取某種特定「意識型態」的主觀立場及觀點，儘量採取相對客觀、超然的態度，以「文獻」證據效力為優先，及邏輯法則為依循，而支持、證成言說的有效性。這一類「論證性」的言說，假如文獻充實，邏輯嚴密，能博通群學，既繼承傳統又獨具創變，提出原發性問題，而見解卓越，同時對「知識本質論」與「方法論」持有明確的認知，能建立一套完整的系統性詮釋模式，而成一家之言。這種論著者，便具有「學術家」的資格。

人文學問有「思想家」的言說、有「學術家」的言說。前者偏向主觀「論述」，表現為關懷當代政治、文化、社會問題之「改革」的「思想性」言論；後者偏向客觀「論證」，表現為研究、建立「知識」或「真理」的「學術性」言論。當然，在人文學問中，這兩者並非「截然為二」，只是會有所偏向的程度性差異，或者說兩者只是顯隱、表裡的區別。董

仲舒以「思想家」為「顯」為「表」，但是他精通「經學」，當以「學術」為「隱」為「裡」，乃是他思想的根基。而鄭玄則以「學術家」為「顯」為「表」，然而前文述及他往往寄託時代存在感受於注經間，而以「禮」遍注群經，也隱涵著他「以禮匡世」的政教理想⁷⁸，故當以「思想」為「隱」為「裡」，絕非只是沒有「思想」的「學術家」。

徐復觀認為中國古代的知識分子，「先秦兩漢，斷乎沒有無思想的經學家。無思想的經學家，乃出現於清乾嘉時代」⁷⁹。徐復觀是就先秦以至漢代的經學而論「思想」與「經學」的關係。我們可以擴大觀之，人文學術不只經學而已，史、哲都包含在內。準此，我們可以說，乾嘉時代之前，中國知識分子很少沒有「思想性」的「學術」；也很少不具「學術性」的「思想」。乾嘉之後以至現當代，缺乏直切生命存在經驗及其意義價值的創造性「思想」，而只埋首文獻史料的「專業學術」，或缺乏學術涵養而游談無根的「空言」，這一類所謂「學者」或「文化人」才越來越多。我認為從中國古代哲學史、文化思想史、經學史、文學批評史等觀之，古代知識分子言說多屬「論述型」，這與中國「士」階層多以「道」自期，「政教關懷」是普遍的「文化意識型態」，而為學目的在於「致用」的傳統精神有關。不過，能博大精深而成一家之言的「思想家」，其實也不是非常多見。

董仲舒是「思想家型」的知識分子，偏於主觀主義的「論述」；鄭玄則是「學術家型」的知識分子，偏於客觀主義的「論證」，卻都各有成一家之言的思想或學術內容，以及系統完整的詮釋模式。那麼，當今學院中的人文學者，可持這兩個典範為基準，而為自己做一定位。以我的觀察，大多是兩不著邊，粗淺的混淆這兩種言說型態。學院內的研究是學術性的知識生產，必須以「論證」為法則，卻常有學者缺乏上述所謂「論證」應該具備的條件，對所研究的知識，沒有明確之本質論、方法論的認知，文獻基礎薄弱，又不知文本分析及邏輯法則，因而所說往

⁷⁸ 參見章權才，《兩漢經學史》，頁289。

⁷⁹ 徐復觀，《中國經學史的基礎》（臺北：臺灣學生書局，1990），頁51。

往只是片段不成系統的讀書意見，不具「論證」的相對客觀有效性；相對的，看似主觀立場的「論述」，卻又沒有時代感知所關懷的社會文化「問題」，也沒有所祈禱的生命存在價值「理想」，更沒有跨出學院為社會文化改革的實踐動力，當然不具精深、創造而自成系統的思想內容與詮釋模式。「論證」與「論述」兩邊都不合格。

現當代中國人文學者「遠傳統」之所致，對中國古代經典所隱涵豐富的「詮釋典範」未能覺察並深入研究，進而「內造建構」以轉用於當代的人文學。有些學者更是至今還在生吞、雜食西方理論，以盲求新變，而致「文化主體失位」，卻猶自認為「現代化」。我並不反對西學，但是如此盲目套借，絕非正途。中國人文學之衰微，無法在國際化的舞台上，與西方平等對話，這已是不爭之事實。

漢代二種「詮釋典範」，經由上述的重構，一為思想家主觀主義「論述型」的詮釋模式，一為學術家客觀主義「論證型」的詮釋模式。不管哪一型，他們能成一家之言，其「詮釋模式」內在各構成要素的系統性邏輯都非常完整而一致，邏輯結構的完整性與一致性，正是論文撰述能自成系統的基本條件。從兩種典範在詮釋目的與態度，真理本質與文本型態的預設，詮釋原則與操作方法的設立觀之，這樣「系統結構完整」的詮釋模式，就可以應用到我們現當代的人文學研究。一個學者在論文撰述之時，究竟自我定位在「論述型」，還是定位在「論證型」？二種定位各有適用的「場域」，不宜錯置。定位明確之後，就得自我檢視，是否能效法董仲舒與鄭玄的經學，建立一套適合自我定位，而系統完整的詮釋模式，以保證自己的「論述」或「論證」的有效性。

這二套「詮釋模式」，其中有幾個局部，可以再做更精密的建構，而應用於現當代的人文學研究。西方的「符號學」影響我們現當代的人文學甚鉅，一九七〇年代以來，西方流行而傳播到中國的「文化研究」（Cultural Studies），不同於傳統的「文化學」（Culturology），它不是一種學院化的特定學科，因此沒有特定學科的特定方法學，而主要的方法就是一般性的「符號分析法」。西方的符號分析當然也可以廣度的

使用在現代社會文化現象或各種文學、藝術的文本分析，那麼也能用在中國古代的「經典詮釋」嗎？難說不能，但必然有很大的限制性。因為中西語言文字的型態不同，文化傳統有異，西方符號學所運用的符號分析，未必能直接套到中國古典人文學的研究，而用在經典的詮釋。中國古典人文學的研究，董仲舒春秋學的「名號論」，如果重構得更為精密、更系統化，實可相當有效的應用於現當代的中國古代「經典詮釋」。「名號論」如此，「事例論」何嘗不如此！

至於「辭指論」所謂「得一端而多連之，見一空而博貫之」，雖屬主觀意會之法，缺乏客觀規範；但是，由主觀體會所得之一端、一空，其實還是可濟之以「緣此以例彼」、「以比貫類」的相對客觀原則，而獲致「多連之」、「博貫之」的整體詮釋效果。這同樣對我們現當代人文學，很有啟發、參考的作用。而《春秋繁露》所經常操作「問題——解答」之法，更是現當代人文學研究很切實用的技術性方法。前文已論過，「詮釋」主要的方法就是「提問」，一切學術研究從「問題意識」開始，沒有「問題」，論文就不必寫；然而不少學者撰述論文，只是兜攬史料，就文本語言表層義，將文言文「譯述」為白話文。文字表層是已被作者說明出來的「已知」之義，而真正的意義卻是隱藏在文字深層而關聯到人之現實存在經驗及價值的感思，乃未被作者直接表述的「未知」之義；「未知」就是「問題」，等待詮釋者提出，並給予「解答」而揭明其意義。因此詮釋不是只將文本的表層義做出「譯述」，而是穿透文本語言文字的表層，洞見「未知」的「問題」，也就是文本的「問題化」。董仲舒已為我們示範這一套非常切合實用的「問題——解答」方法，可應用到我們現當代的人文學研究。

至於鄭玄「章句體」的注經之學，除了整體「詮釋模式」的應用之外。其局部也同樣示範幾個可資應用的方法。過去學界對「章句學」太多負面評價，只看到所謂「章句多者，或乃百餘萬言」的繁瑣之弊，其實那是劣質的章句學，不足以為法；但是章句學優質之作，如鄭玄注經，實有精良之法可學，能應用於現當代的人文學研究。一是講求版本的整

全與信實；二是對前行學術傳統既有的成果，能完整的掌握、深入的理解、批判，而選擇性的繼承，以做為基礎與對話；三是文本所涉的名物、典實必須考信，不能架空憑虛而隨意生說；四是徵引文本，必做細讀，針對文本進行精密的分析性詮釋，而後才能順沿其義，推演、發揮己見；絕對不能徵引文本之後，籠統不求甚解，而離開文本辭句之義的脈絡，以及歷史文化「語境」，憑空馳騁己見。最後這一點，實為現當代人文學論著最大的弊病，取法優良的「章句學」，可以訓練學者精密的文本分析法，以獲致切實「論證」的有效性。

最後，我要提出一個與人文學界共勉的想法：二十一世紀的中國人文學研究，假如學者們能「自覺」而回歸民族文化內部，經由「內造建構」的學術工程，為自身涵具民族特性的人文學研究，針對知識本質論與方法論，進行系列性的詮釋典範重構，以建立文史哲各領域的基礎理論，轉而應用到現代的中國人文學研究；那麼，中國人文學才能由「文化主體失位」轉進到「文化主體復位」，建構具有民族文化特質而體系儼然的中國人文學，而站在國際化的舞台上，與西學平等對話，同時也才能得到西方學者的尊重；而孔子學的興起也不至於只是過度膨脹的暫時幻象。

主要徵引文獻

一、傳統文獻

〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏，《周禮注疏》，臺北：藝文印書館，1973。

〔漢〕毛亨傳，鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，《毛詩注疏》，臺北：藝文印書館，1973。

〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，《禮記注疏》，臺北：藝文印書館，1973。

〔漢〕公羊壽傳，何休解詁，〔唐〕徐彥疏，《春秋公羊傳》，臺北：藝文印書館，1973。

〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏，《孟子注疏》，臺北：藝文印書館，1973。

〔漢〕董仲舒著，〔清〕蘇輿義證，《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1992。

〔漢〕董仲舒著，《董膠西集》，收入〔明〕張溥，《漢魏六朝百三名家集》，臺北：文津出版社有限公司，1979。

〔漢〕班固著，〔唐〕顏師古注，〔清〕王先謙補注，《漢書補注》，臺北：藝文印書館。

〔漢〕鄭玄，〈六藝論〉，收入〔清〕嚴可均，《全上古三代秦漢三國六朝文》，臺北：世界書局，1982。

〔晉〕皇甫謐著，《高士傳》，臺北：臺灣中華書局，1987。

〔南朝宋〕范曄著，〔唐〕李賢注，〔清〕王先謙集解，《後漢書集解》，臺北：藝文印書館。

〔宋〕朱熹著，《四書集注》，臺北：學海出版社，1979。

〔宋〕朱熹著，陳俊民校訂，《朱子文集》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，2000。

〔明〕徐愛編撰，《王陽明傳習錄》，臺北：廣文書局有限公司，1994。

〔清〕王夫之著，戴鴻森注，《薑齋詩話・詩譯》，臺北：木鐸出版社，1982。

- 〔清〕丁晏，《詩譜考正》，收入《皇清經解續編》，臺北：復興書局，1972。
- 〔清〕陳澧著，《東塾讀書記》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1968。
- 〔清〕章學誠著，葉瑛校注，《文史通義校注》，臺灣新竹：仰哲出版社。

二、近人論著

（一）專書

- 蔣伯潛，《文體論纂要》，臺北：正中書局，1979。
- 嚴靈峰，《老子達解》，臺北：華正書局，1979。
- 魯迅，《魯迅全集》，北京：人民文學出版社，1981。
- 許抗生，《帛書老子注釋與研究》，杭州：浙江人民出版社，1985。
- 呂澂，《中國佛學思想概論》，臺北：天華出版事業股份有限公司，1986。
- 裴普賢，《詩經研讀指導》，臺北：東大圖書股份有限公司，1987。
- 徐復觀，《兩漢思想史》，臺北：臺灣學生書局，1989。
- 徐復觀，《中國經學史的基礎》，臺北：臺灣學生書局，1990。
- 龔鵬程，《文化符號學》，臺北：臺灣學生書局，1992。
- 章權才，《兩漢經學史》，臺北：萬卷樓圖書有限公司，1995。
- 周光慶，《中國古典解釋學導論》，北京：中華書局，2002。
- 顏崑陽，《李商隱詩箋釋方法論》，臺北：里仁書局，2005。
- 黃偉倫，《魏晉文學自覺論題新探》，臺北：臺灣學生書局，2006。
- 顏崑陽，《反思批判與轉向》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，2016。
- 顏崑陽，《詩比興系論》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2017。
- 鈴木虎雄著，洪順隆譯，《中國詩論史》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1972。
- 孔恩（Kuhn）著，傅大為、程樹德、王道還譯，《科學革命的結構》（The Structure of Scientific Revolutions），臺北：允晨文化實業股份有限公司，1985。
- 傅柯（M. Foucault）著，莫偉民譯，《詞與物——人文科學考古學》（Les mots et les choses），上海：三聯書店，2001。

（二）期刊論文

李幸玲，〈格義新探〉，《中國學術年刊》第十八期（1997）。

顏崑陽，〈從「言意位差」論先秦至六朝「興」義的演變〉，《清華學報》新二十八卷第二期（1998.6）。收入《詩比興系論》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2017。

顏崑陽，〈論唐代「集體意識詩用」的社會文化行為現象〉，《東華人文學報》第一期（1999.7）。

顏崑陽，〈論「文類體裁」的「藝術性向」與「社會性向」及其「雙向成體」的關係〉，《清華學報》新三十五卷第二期（2005.12）。

顏崑陽，〈論先秦「詩社會文化行為」所展現的「詮釋範型」意義〉，《東華人文學報》第八期（2006.1）

顏崑陽，〈用詩，是一種社會文化行為模式〉，《淡江中文學報》第十八期（2008.6）。收入《反思批判與轉向》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，2016。

顏崑陽，〈從反思中國文學「抒情傳統」之建構以論「詩美典」的多面向變遷與叢聚狀結構〉，《東華漢學》第九期（2009.8）。收入《反思批判與轉向》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，2016。

顏崑陽，〈「文學自覺說與「文學獨立說」批判芻議〉，《慶祝黃錦鉉教授九秩嵩壽論文集》，臺北：洪葉文化事業有限公司，2011。收入《反思批判與轉向》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，2016。

顏崑陽，〈中國古代原生性「源流文學史觀」詮釋模型之重構初論〉，《政大中文學報》第十五期（2011.6）。

顏崑陽，〈當代「中國古典詩學研究」的反思及其轉向〉，《東海大學文學院學報》第五三期（2012.6），收入《反思批判與轉向》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，2016。

顏崑陽，〈《文心雕龍》二重「興」義及其在「興」觀念史的轉型位置〉，《文與哲》第二十七期（2015.12）。收入《詩比興系論》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2017。

顏崑陽，〈從社群疏離到社群凝聚、從典範消散到典範建構〉，收入《反思批判與轉向》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，2016。

顏崑陽，〈「詩比興」的「言語倫理」功能及其效用〉，《政大中文學報》第二十五期（2016.6）。收入《詩比興系論》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2017。

顏崑陽，〈內造建構：中國古典文學理論研究之詮釋視域的迴向與典範重構〉收入胡曉明主編，《後五四時代中國思想學術之路——王元化教授逝世十周年紀念文集》，上海：華東師範大學出版社，2018。

（三）會議論文

林安梧，〈關於“執”與“無執”的存有論問題：對比於牟宗三、康德而開啟有關於“現象”與“物自身”的思考，兼及於中西哲學會通之“格義”與“逆格義”等方法論的探討〉，香港中文大學哲學系主辦「西方的詮釋，中國的回應——中國哲學方法論之反思與探索」國際學術研討會，2005年5月3日至5日。

顏崑陽，〈論詩歌文化中的「託喻」觀念〉，成功大學中文系主編，《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》第三輯，臺北：文津出版社有限公司，1996。收入《詩比興系論》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2017。

顏崑陽，〈從〈詩大序〉論儒系詩學的「體用」觀〉，政治大學中文系主編，《第四屆漢代文學與思想學術研討會論文集》，臺北：新文豐出版股份有限公司，2003。

劉笑敢，〈反向“格義”與中國哲學研究的尷尬——以老子之道的詮釋為例〉，香港中文大學哲學系主辦「西方的詮釋，中國的回應——中國哲學方法論之反思與探索」國際學術研討會，2005年5月3日至5日。

Selected Bibliography

- Dong, Zhong-shu, & Su, Yu. *Chun qiu fan lu yi zhen* (A verification of the meaning of the Luxuriant dew of the Spring and autumn annals). Beijing: Zhonghua, 1992 (Original work published in the Western Han dynasty).
- Zheng, Xuan, & Jia, Gon-Yan. *Zhou li zhu shu* (Annotations of Zhou Li). Taipei: Yeewen, 1973 (Original work published in the Tang Dynasty).
- Zheng, Xuan, & Kong, Ying-Da. *Li chi zhu shu* (Annotations of Li chi). Taipei: Yeewen, 1973 (Original work published in the Tang Dynasty).
- Mao, Heng, & Zheng, Xuan, & Kong, Ying-Da. *Mao shi zhu shu* (Annotations of Mao Poetry). Taipei: Yeewen, 1973 (Original work published in the Tang Dynasty).
- Ban, Gu, & Yen, Shi-gu, & Wang, Xian-Qian. *Han shu bu zhu* (Added Annotations to the History of the Western Han). Taipei: Yeewen, (Original work published in the Western Han Dynasty).
- Fan, Ye, & Li, Xian, & Wang, Xian-Qian. *Hou han shu ji jie* (Collective Annotations of the History of the Eastern Han). Taipei: Yeewen, (Original work published in the Eastern Han Dynasty).
- Gong, Yang-shou, & He, Xiu, & Xu, Yan. *Chun qiu gong yang zhuan* (Kung-yang Commentary on the Spring and Autumn Annals). Taipei: Yeewen, 1973.
- Xu, Fu-Guan. *Liang Han si xiang shi* (The history of thought of the two Han dynasties). Taipei: Student, 1989.
- Zhang, Quan-Cai. *Liang han jing xue shi* (The history of Confucian classics in the Western and Eastern Dynasty). Taipei: Wan Juan, 1995.
- Yen K.-Y., "Using Poetry is A Sociocultural Act Mode," *Tamkang Journal of Chinese Studies*, No.18, 2008.6, pp.279-306.

Two “Interpretation Paradigms” Presented in Confucian Classics of the Han Dynasty and the Application in Modern Humanities

Guen-Yang Yan*

Abstract

Since the late Qing Dynasty, Chinese new intellectuals have pursued modernization. The measures of modernization are based on internal “anti-tradition” and external “westernization”; hence, western studies were significantly introduced and tradition successively declined. In contemporary Chinese classical humanity research, fewer scholars could master and explore the classics. on the contrary, more researchers carelessly applied western theories or interpretation framework to boast their arguments after simply absorbing the superficial meanings of texts. They posed as modern ones. Thus, modern Chinese humanities lost “cultural subject” and became the colony of western studies.

In order to cope with this problem, in recent twenty years, based on the concept “return and paradigm reconstruction of interpretation perspective of Chinese classical humanities”, from western vision of “external construction”, the author turns to in-depth perspective of Chinese culture and proposes academic reconstruction of “internal construction” to present profound meanings of ontology of research subjects, knowledge essentialism and methodology in texts of Chinese traditional cultural classics. The author has accumulated the basic theories to be applied to reconstruct Chinese classical humanities.

This study extends the academic “internal construction” and adopts *Luxuriant Dew of the Spring and Autumn Annals* of Dong Zhongshu in the

* Chair Professor, Department of Chinese, Fu Jen Catholic University.

Han Dynasty and Zheng Xuan's Confucian Classics as comparison "interpretation paradigm", based on six elements, "interpretation purpose" and "interpretation attitude", "truth and essence" and "text style", "interpretation principle" and "operational method", it systematically reconstructs "interpretation model" of the said paradigms to apply it to modern Chinese traditional humanity research. Hence, it is not necessary to apply western theoretical bases and methods to interpret the classics!

Keywords: Confucian Classics of the Han Dynasty, interpretation paradigm, Dong Zhongshu, *Luxuriant Dew of the Spring and Autumn Annals*, Confucian Classics of Zheng Xuan