

# 文本、經典、聽眾與讀者： 潛藏之含義與解讀之困境

林啓屏教授：

在座的各位學界先進，同學們大家好。今天非常高興能夠邀請到英國倫敦大學亞非學院語言與文化學院的前副院長、中文系的系主任傅熊教授，來到本系擔任學術講座。本講座的主要目的，是紀念王夢鷗老師在學思生涯與其著作中，對學界的貢獻，並且表達後代學生對他的懷念。當然，這不只是一般活動而已，在此更強調學術性，因此我們每年都會邀請華人圈或是外籍的學者專家，來此為師友們提供研究所得，期許大家能有進一步的學術交流。

傅熊教授的語言能力非常好，甚至還能夠講臺語，這是因為他在臺灣待了非常長一段時間，他也是臺灣大學中文系畢業的，所以大家不必擔心語言問題。他目前在國外的漢學界裡頭，主要研究的課題非常廣泛，本次講座的講綱，談文本經典聽眾與讀者解讀的困境。其主要課題，就具體對象而言，當然和經書經學有一定關聯，但這個課題並不僅封限於此脈絡中，其所涉議題更可以作跨領域的結合、對話。所以我相信傅老師這次演講可以提供在場的人士許多學術思考的方向。那麼我們將時間交給傅教授，為本年度王夢鷗學術講座作第一場正式開講。

## 傅熊教授：

各位先進、同學，在此感到莫大的榮幸，受邀到貴校作三篇王夢鷗學術講座的報告。首先感謝林主任所給與選題的自由，在準備報告時，我選定三個不同研究範疇的題目。

今天報告題目的重點在於讀經（classics）過程和經驗的一些啟發與思考。此報告分為兩段：第一段，我感興趣的範圍是讀經時容易忽略的一些基本閱讀觀念；第二段，由趙岐（d.203）《孟子注》或《孟子章句》的例子中，略談經、注間的某些詮釋關係與易誤讀現象。

一般而言，經本由口傳，屬於 oral tradition。後人接觸到經，以其文本為底而「讀」經，「讀」時已與經的本質脫離了原貌關係。此外，古代時經尚有另一重要功能：建立論點時，它被用為論道的基本溝通工具。因此，它跟古代修辭學或說服學有緊密關係：討論者若沒有引經，其論點則缺乏說服力。現今中西文化裡，此種說服技巧已較罕見。不過傳統歐洲文化引用《聖經》的習慣極為普遍，可由我們祖父輩得知：英國人習用莎士比亞、德國人常用歌德，各國引用其「文化聖賢」之「聖言」。此類修辭學上的精神支柱和生活用途，和傳統中國知識分子引經一致。

周朝文獻常引《詩》，在此淺談《論語》和《孟子》中引《詩》的用法和用途之不同功能。細讀《孟子》則易探其引《詩》在文章安排方式和立論結構（architecture of argument）中之關鍵性，《孟子》引經重點在於說服功能，其它周朝文獻中引《詩》、《書》、《禮》、《易》等等之例繁多。若窺探何處引經、如何建立和加強論點之說服功

能，則可知文章某段借經之權威性（authority）的用途和目的，顯而易然此類引經方式的跨時代、跨區域性。《論語》中孔子的引《詩》方式與技巧全然不同，據我所了解的孔夫子，引《詩》的態度好像比較 creative，有創新的意味，解讀《詩經》的方式似乎有異於周圍的人，有時甚至相當自由的引《詩》，並給與新的涵義。換言之，他先將引自《詩經》的篇語 de-contextualize，而後移至新脈絡中。此過程中，以新義代替引語在《詩經》中原有的涵義，使其聽眾難曉，此類例子可由《論語》記載中得知孔徒不明其師創新之舉。孔子引《詩》的用途蓋不限於創新或制定一鳴驚人的新涵義，其原義應在於以挑戰的言詞來激起門生的思考反應，訓練其徒舉一反三的思維潛能。

以此論之，周朝時對聽、讀、解經的困難早已感到棘手，針對解經態度已有相當 open 的一面。此開放的視野也表明周人傳經時，對其所謂原義以及其所謂正確讀法早有紛爭。由韓非試解《老子》、《春秋》倚賴三傳方得其義等現象，可知周人對古書文本的理解，已有含糊不清之困境。至漢，解經風氣旺盛，百家立論。漢武帝（r.141-87BC）立五經博士，將五經定為「載道之器」。解經目的為開發經中潛藏之涵義，在此讀經的氣息中，經自然而然變為「工具書」。當時人們認為經中藏有真理，但因真理是獨一無二，所以學者必須賦予它一個闡明真理的標準讀法。當時經、註是分開傳的，從馬融（79-166）釋《周禮》，才建立「經註體」。馬融使用經跟註齊傳、分文析字的文本安排方式，來達到教學效果。《朱子語類》所講的「看注而忘經」，是一個很自然的閱讀過程。傳統教學方法以背書

為主，學生背大字時，順將小字熟讀，大、小字混亂，導致經、注分不清的現象。現代人也時常犯此閱讀毛病，將解釋語與被解釋語錯位、注解誤認為經之本義。

無論經中是否實藏真理，其詮釋物件分漢儒所講的「大道」(Grand Way [of the Sages]) 跟「小道」(minor / lesser way)，而詮釋者必得解決二者之間的緊張 (tension) 與矛盾現象。所謂「大道」指經中所傳的 truth 或真理、其深奧哲理與思想之精華，而「小道」指多數人認為根本不重要的小細節，如典制、訓詁、文字、語言等基礎。以「大道」為研究軸心的「大儒」(grand scholar) 蓋好比於哲學性研究方法，以「小道」為研究領域的「小儒」(pedant) 似乎可比於語文學研究方法 (philological approach)。「大儒」常認為「小儒」過於注重細節的範圍而有「破碎大道」(atomisation of the Grand Way [of the Sages] / lit. : smashing the Grand Way into small pieces) 的意味，「小儒」常認為「大儒」文獻基礎不穩，分析內容時容易脫離文本本義，有「思想飛起來」的走向。從兩種詮釋趨向對立的歷史過程，可窺出思想史的發展路綫及讀經和解經的歷史性。

由另一角度觀之，經雖然是不同質的 (heterogeneous)，但應含有群體的本質。它的來歷很複雜，甚至不明。雖然其來源不一，但 (根據某些傳統學人)「殊途同歸」。經之不同質性與「殊途同歸」之說，二者之間含有緊張現象。文本的歷史性和經所傳內容的可靠性，二者之間，亦有緊張現象。此問題牽涉到經所傳訊息 (message)、其所謂「真理」和讀者所理解的「真理」之真偽性。

若將經視為「載道之器」，將其提升為神聖之書 (scripture)，讀者圈對作者的態度是否會受影響？其實，經難以出一人之手，便不應論及作者而實應提到編輯者，更該注意編輯者常非一人一時。但因某些需求，人們自古以來常喜 personification，建立簡略性的文化神話化，在傳說中的「作者」或「編者」的身上加以「聖化」(apotheosis)。由中國經學的發展史可觀出，先有文本聖化，後有「作者」或「編者」聖化之例，亦先有「作者」或「編者」聖化，而後有文本聖化之例。無論先後關係，其聖化牽涉到經的價值和它的社會地位，從社會地位亦可發現有人將文本視為《聖經》式的文獻，所謂「經典式讀法」(canonical reading) 也就變身為「聖經式讀法」(biblical reading)。不過，「聖經式讀法」限用於其信徒的讀者群，而常導入原教旨主義 (religious fundamentalism)，讀者群之外者則被視為「不信徒」。不信徒是否有資格去讀神聖的經文？不信徒對於「聖經式讀法」的態度又如何？此類解讀現象牽連到解經的目的所在。由中國皇庭曾禁蠻夷讀中國之經書等等事件，亦可看出讀經與解經政治背景的另一面。

讀者將經神聖化，面對文本時，其解釋自由又如何？曾有人說「不敢以自己的意思來解說」，但解經時，不以自己的理解，試問用誰的？關鍵問題在於解經者的立場。解經者有能力脫離自己的環境背景、思維方式來面對經嗎？中國歷史中，明顯地看得出來對異見較寬容的時代，也易見相當不寬容的時代。政治領袖和學術界對於經的異讀現象的包容，以及其社會的 intellectual tolerance，與整個社會對其傳統的看法與判斷有密切關係。換而言之，解經者是否有直接反

駁前儒所提讀法的權力和建立自我理論的自由？自中古時期以來，經學中常碰到「疏不破注」的觀念，而疏中直接反駁漢注的南北朝之解經者不少。中央政權之存否、其實權之強弱與解經者之自由與社會所賦予的責任之間的關係相當微妙且複雜，常產生另一波緊張現象。不難指認出讀經者的詮釋自由和方法，牽涉到當時的政治環境是否允許 individualism 和 individualistic approach。因此，（現代人）讀前人之詮釋時，務必注意到其歷史環境及其 discourse methods 和 environment。

某讀者群認為讀儒經時，則可從經的文本或其精神內涵找出「純粹儒家思想」。除基礎閱讀方法論的一些問題外，此類讀法尚有可疑之處：何謂「純粹儒家思想」？「儒家思想」一詞本來就含糊不清，好像不同學派各說各話，而「純粹」一觀念全基於群體或個體的價值判斷。價值判斷難以脫離其歷史性，它與周圍環境、時代背景等等有緊密不分地關係。我曾讀過一篇文章，作者將朱熹釋《論語》某段的讀法描述為「純粹儒家思想」。表面上，此說法似乎非常有道理，事實其觀點與價值判斷不過是虛構而出。此外，這種觀念也就是認為朱子之前解釋《論語》的人士，不如一位將佛學觀念混入儒學的朱熹那麼能代表「儒家思想」。無論如何，讀經者一定要注意到自己與解經者的時代、政治、社會、教育與理念背景之差異。（現代）讀者可能受思想潮流的影響，認為自己讀經，全以自我體驗方式來解經，獨享個人之樂。最近此類後現代主義的 pop 儒家思想，在某些圈子裏相當受崇拜，但假如認為經中潛藏之涵義實為「真理」，而經中確有神聖訊息，解經者對社會的責任極為重大，其政治權力亦不可藐視。

把經文擺在眼前，光讀經不參考註解，恐怕很難。因此，大家都習慣性地參考註解。不過，各個註釋本的讀法有所不同。若將前人的註釋本一一列出，則可以發現幾乎每一段經文的註釋中，都有一種詮釋的過程和發展路綫，由其發展路綫可推斷出某讀法的 dynamics of readings（閱讀動力）。參考各時代的註釋本時，常見到「某人是」、「某人非」之類的判斷，用現代的角度來看，則可據此記載來了解某讀法之歷史性，試圖重建某解經者在某環境中，為何建議了某讀法，「某人是」、「某人非」一題，頗難斷論。較為重要地註釋本中都有所可疑之處，不過它們大部分都曾被學術界接受過，想必在當時有其信服力。後代讀者思維脈絡有所不同，是否通曉前人所接受過的詮釋基礎，對觀念史、思想史和解經者個人的思維方式，了解程度的深淺亦難以確定。

談到基本閱讀觀念後，我現在願意當一個「小儒」，管一個「小道」。閱讀古代或傳統解經者的文獻，亦可發現其註解與現代讀者間常發生的語言溝通障礙。此現象好比古代讀者與經的原文之間的語言障礙。漢朝的學生已不清《孟子》在談何事何物，所以當時也得靠註解輔讀。周至後漢，語言產生相當大地變化，因此許多漢儒在解經時特別注意到語言、辭彙、訓詁。讀經時必得重視各個語言學問題，古漢語、其文法、句法跟辭彙的發展史和註解的語言特色。

讀文獻時有人以文本和語言為主，也有人以觀念和思想為主。我的閱讀觀念中，二者並不造成矛盾現象。相信在場的同學大概都碰到過一個簡單的例子：一個在中文系受過訓練的學生和一個在哲學系受過訓練的學生一起讀古代文獻，因二者教育專長不同，所以

閱讀方法很可能不一樣。訓詁學、文字學的基礎很重要，但哲學性的分析與觀念的處理方式亦不可忽視。在完美地教學世界裏，中文系會提供哲學思維的訓練，而哲學系也應有基本古代語言課程。但因為我們好像不生活在一個美滿的社會裏，所以中文系的學生只好多多聽哲學系的課程，哲學系的學生應多參與中文系的課程，盡量地跨越我們這些小課目的觀念與限制。

不過，坦白地說，有時候訓詁學在解經時也相當有問題。某人在抄襲某某人的註解，然後此解釋語又被反覆抄襲，尋其義時很可能繞個大圈，重回原點，最後查字典或詞典，所得涵義也不過是在註釋本可查出的解釋，並無更佳的解說。這說明字典或詞典均難以全面解決閱讀古代文獻時所面臨地語言障礙，當然個人的語言背景相當重要，但恐怕以現代漢語為母語的人在閱讀古代文獻時也同樣面對此語言障礙。為減少此閱讀困境，得先明瞭文獻的語言特色。譬如《論語》和《孟子》的語言很明顯地不一樣，但如何能進一步地了解其語言差異？是否能夠定論《論語》和《孟子》的語言，進而將二者劃分清楚？令人遺憾的是從事這方面研究的人並不多，其參考資料相當缺乏。《論語》和《孟子》的語言差異對讀經、讀《論語》造成何種閱讀困境？若二書語言不同，則無法用《孟子》的語言來解釋《論語》。其實將《孟子》的語言視為《論語》的一種 linguistic paradigm 的研究著作琳琅滿目。讀者雖可用《孟子》的觀念來解釋《論語》裏的一些觀念，但在此必須強調二書語言雖然有類似之處，但其語言並不一。在此以「學而時習之」之「時」的解釋為例：假如《孟子》跟《論語》的語言特徵一致，則可以依《孟子》中「時」之義，來解釋



「學而時習之」之「時」，《論語》文本中此詞則可能指「時時」、「時常」之義。《論語》本身雖然文字不多，但它與《左傳》的語言關係較為相近，因此可以用《左傳》的用語方式來建立一種了解此二書的語言基礎，而解釋或至少旁證《論語》的辭彙。《左傳》範圍比較廣、文字比較多、文章內在邏輯較容易貫通、辭彙也較為清楚。若查《左傳》文本中「時」字之各種涵義，則並無「時時」、「時常」之義。換之，《論語》「學而時習之」之「時」蓋非朱子所提倡之讀法。<sup>1</sup>

另一閱讀古經的方法問題在於古經的邏輯結構（internal logic）和建立論點的構架（architecture of arguments）。曾經有一位學者認為《孟子》的建立論點方式不夠緊密並缺乏說服力，這種閱讀困境可能是讀者沒有全盤了解古書內在建立論點的結構，也可能由於讀者不知不覺地用現代的邏輯觀念或用自己所熟悉地建立論點的方式。無論如何，重點在於讀者必得盡量駛入古書內在邏輯、其建立論點和說服方式，方可。以《孟子》為例：在其對話中，孟子的目的相當明顯，但他如何達到說服目的，這屬於修辭學和古代說服學的方法。

以上已稍提到過另一造成閱讀困境的現象：古代文獻文字多為簡略，因缺乏上下文（context），所以無法試釋。僅靠經文，則偶爾會出現無法明瞭的文字，這是非常自然的事，面對此類現象，讀者則需要相當大的勇氣來承認其「不知」、「不明」。參考前人的解說是一項重要的工作：曾有人提某讀法、後人又創立一套新讀法等等。雖

<sup>1</sup> 有關此方法亦見愚作“Did the Master Instruct his Followers to Attack Heretics? A Note on Readings of Lunyu 2.16”或傅熊著（胡元玲譯）：〈孔子教導弟子攻乎異端？《論語》2.16 各家解讀之摘記〉。

然可以列下許多不同的解說，但有時實在無法判斷誰是誰非。總而言之，讀者在解讀過程中必得清楚地將原文和註解劃分界線。若承襲某家的讀法也該提醒自己，此讀法是一個人想出來的，它不過是一種猜測，也可能是一種虛構甚至假想，無論詮釋者的參考資料有多麼豐富精彩或根本沒旁證，所提倡讀法與原文屬於兩種不同閱讀層面。在缺乏上下文和脈絡的情況之下，許多詮釋者設法重建一個討論文本的脈絡，此種詮釋脈絡也屬於虛構，其地位必在經文的 message 之下。

在此我們可以用《論語》「割不正不食」、「席不正不坐」二句來淺談詮釋脈絡問題。二句文字簡單明瞭，似乎無任何閱讀困難，文字表面的 message 不成問題。但當時說這兩句話時，孔老夫子到底指什麼？恐怕不大清楚。清儒曾將「割不正不食」等等與飲食有關的話作為出發點來研究孔子本人飲食習慣。不過，此句在《論語》中的意義，是否僅為讓讀者多了解聖人的飲食文化而已矣？此兩句話的解讀方式很明顯地隨詮釋脈絡而變。若認為唯有經，方可解經，則其參考資料並不豐富。若將參考資料的範圍擴寬，則易發現在漢朝的文獻中，此二句跟孕婦的理想行為與飲食有密切關聯。漢朝文獻是否能夠引導我們從另一角度來看此二句？此類資料是否能幫讀者進一步地了解《論語》？漢朝時所編文獻中保存許多較早期和漢朝以前的資料，若認為詮釋經典時，漢朝文獻能提供解經的資料，則實應將漢朝孕婦的「席不正不坐」和孔子的「席不正不坐」的詮釋關係對證清楚。此外，周朝時「席不正不坐」一行為理念，是否與當時的孕婦已有密切關係？由此可見，擴大參考資料的範圍，就是擴展研究趨向，也是跨越傳統經學的研究領域來探討孔子為何用

此類詞語描述自己的行為或聖人的理想行為。再進一步假設，更可以探討孔子是否將自己比喻成孕婦？或是孕婦的理想行為曾受孔子語錄的影響？還是二者是由當時民間風俗習慣演變而來？很明顯地，此類問題的答覆則牽涉到個人與社會心目中的孔子形象。假設孔老夫子是位很有幽默感的先生，也許可試想他在對談的情況下以修辭技巧將自己的舉止行為比喻成如孕婦般的小心謹慎。

在詮釋工作中，以前解經的人也曾經歷過一步步的分析與判斷。個人的理念和思維等等，因時代背景因素，以致造成許多不易察覺的陷阱。

以上所談到一些基本觀念，是一般讀者讀經時應該反思的事情。接著，我想要跟大家分享幾個讀《孟子》所觸及到的小問題，和在日常研讀時所碰到的困難與疑惑。以下用趙岐《孟子注》或《孟子章句》中的註釋和《孟子》原文，來觀察原文和釋語之間的關聯。趙氏曾將其詮釋方法表明地相當清楚，建立了至今仍被視為標準《孟子》文本，並且加以註解以達到教育初學者的宗旨。因此註解與其它解說中所使用的詮釋方法與語言，適合漢朝的初學者所能接受和明瞭的水平。正如王逸（d.158）著《楚辭章句》，趙氏注《孟子》也已明白早期的「章句」方法發生巨大詮釋問題。趙氏解釋自己所用詮釋與文本安排方式時，曾針對早期「章句」的若干問題，使用一種「改革型的章句方式」（reformed “chapter and verse” format），其目的之一是為避免「破碎大道」的現象。為了避免早期「章句」的缺點和陷阱，他在解說《孟子》時，將其釋語分為四層。以下列四層之間的關聯建立「詮釋網」，但其內容、作用、甚至於

所使用的表達方式不一，可說是從四個不同地角度面對他所編定《孟子》文本：

1. 孟子題辭 (Introduction to the Mencius)
2. 孟子章句 (Mencius : Chapters and verses) as 章句 proper ; 孟子注 (Annotations on the Mencius)
1. 孟子篇敘 (Mencius : Postface) <sup>2</sup>
2. 解題 (Exploration of topics)

其中「章句」部分的結構安排方式非常值得注意：「章句」中先有註解，字、詞、人物、專有名詞等等的解說，之後有所謂的「翻譯」部分。這說明，趙岐將原文翻譯成適合當時初學者容易了解、接近漢代口頭語的語氣。由辭彙的解釋與原文的「翻譯」，可以觀察到若干漢語史與當時閱讀訓練的材料。《孟子》原文分 261 章，每章註解的結尾，則皆有「章旨」，以闡明章之大義。「章旨」是用較書面語的表達方式，「章旨」中偶用押韻以便背讀。「章旨」之作用大致可分幾大類：

1. 說明此章所提及之主要觀念，並且建議推廣改善社會措施，如《孟子》1B.10〈梁惠王下〉或《孟子》2A.6〈公孫丑上〉的「章旨」。《孟子》1B.10 論理想國君「順民心」，其「章旨」言：「征伐之道當順民心，民心悅則天意得，天意得然後乃可以取人之國也」。<sup>3</sup>《孟子》2A.6 論「不忍人之心」與「四端」，

---

<sup>2</sup> 參《孟子十四卷》，卷十四，頁 20b。

<sup>3</sup> 參《孟子十四卷》，卷三，頁 14a。

其「章旨」言：「人之行，當內求己，以演大四端充廣其道，上以匡君，下以榮身也」。<sup>4</sup>

2. 說明此章之作用與目的 (purpose and aim)，並且加以對國君的警示，如《孟子》1B.8〈梁惠王下〉「章旨」中趙氏認為此對話中孟子「欲以深寤齊王，垂戒于後」，<sup>5</sup>或如《孟子》7B.1〈盡心下〉「章旨」中「戒人君」一句，皆為趙岐所加嚴厲告誡。<sup>6</sup>
3. 說明此章所提及主要觀念，並且加入原文中所缺乏的資訊或教訓，如《孟子》2A.9〈公孫丑上〉之原文並無說明君子所應要學習效法的對象，其「章旨」中趙氏補充原文時認為：「中和為貴，純聖能終，君子所由堯舜是尊」。<sup>7</sup>若將大小字之不同文本層次 (hierarchy of text levels) 錯位，此類補充資料的註解常引起誤讀現象。孟子以否定式的表達方法，而註解中所補充資料，乃趙氏所擬定而已。是否願意接受趙注之讀法，全由讀者決定。
4. 說明此章所提及主要觀念，並且加其論點和人物的評論，如《孟子》6A.3〈告子上〉「生之謂性」和「白之謂白」等語之下，趙氏「章旨」認為告子過於「麤」，孟子過於「精」，二者偏於極端：「是在其中」。<sup>8</sup>由此類評論可窺出趙氏雖然極力推薦《孟子》一書，認為其對話有改善社會與救世之力

<sup>4</sup> 參《孟子十四卷》，卷三，頁 16a。

<sup>5</sup> 參《孟子十四卷》，卷二，頁 12b。

<sup>6</sup> 參《孟子十四卷》，卷十四，頁 1b。

<sup>7</sup> 參《孟子十四卷》，卷三，頁 18b。

<sup>8</sup> 參《孟子十四卷》，卷十一，頁 3a。

量，但他並沒有盲目地跟從《孟子》，並保持了思維上的批判距離。

為了加強論點和引導學徒，進一步地了解《孟子》的理論結構，趙氏若認為一段原文跟另一段原文若有連貫關係，其「章旨」之間則亦有聯結，建立「章旨」跟「章旨」之間的連貫關係。此外，再用〈解題〉跟〈篇序〉的方式，又建立另一詮釋《孟子》的結構層面，將其主要概念組連起來，以便初學者之需求，顯現出《孟子》一書之「大道」。

結尾還想談及一些對周朝原文和漢朝解說與翻譯文之間的觀察。在列下若干解釋方式之前，先要強調大家所熟悉的「a, b 也」不見得宜釋為「a = b」。「a, b 也」所建立的 a 與 b 之間的關係也可能等於「apple, fruit 也」或「fruit, apple 也」之類的解釋關係。簡而言之，「章句」中的釋語和翻譯語的目的在於引導學徒達到字面上的初解。從此部分可窺出《孟子》的語言和漢朝的口頭語的差異，古代漢語發展史上，此為最寶貴資料之一。由趙氏所選加註解和未加註解之處，可以窺測出漢朝初學者的閱讀能力與困難。

以下用「周朝原文」→「漢朝解說與翻譯文」的記載方式，並加英文翻譯，以區辨其差異。先列辭彙演變方面的幾個例子：

1. 解說或翻譯文中以雙音詞解釋單音詞，如（1.1）使用同義詞或近義詞所組成的複音詞：後（follow / behind in time or space）→後嗣（descendent / posterity）；說（speak / happy）

→喜說 (happy);<sup>9</sup> 囿 (garden) →苑囿 (park)。<sup>10</sup> (1.2) 加上一單音詞來補充原文所缺乏的資訊：工 (work / artisan) →百工 (hundred artisans); 立 (stand / erect / establish) →立義 (establish rightness)。<sup>11</sup> (1.3) 直接以雙音詞代替單音詞：奚 (where, how) →何為 (how); 孥 (son / wife and son) →妻子 (wife and son); 或 (some) →有人 (someone)。<sup>12</sup>

2. 解說或翻譯文中以同義單音詞代替單音詞，如：惡 (where / whither / how) →安 (how); 孰 (which / who) →誰 (who);<sup>13</sup> 禦 (hinder / stop / oppose) →止 (stop)。<sup>14</sup>
3. 解說或翻譯文中以多音詞代替多音詞，如：如之何 (this being so / why / what about it) →何為 (why); 何如 (is like what) →如何 (is like what)。<sup>15</sup>
4. 解說或翻譯文中以單音詞代替雙音詞，如：是以 (for this reason) →故 (therefore)。<sup>16</sup>一般來說趙氏將《孟子》翻譯成當時口頭語的情況之下，此類變化不常見，不過此例好像反映漢朝時的新語言感，可能當時已嫌「是以」一詞古氣過重而改之。

<sup>9</sup> 例見《孟子》1A。

<sup>10</sup> 例見《孟子十四卷》，卷二，頁 3a。

<sup>11</sup> 例見《孟子》4A 和 5B1。

<sup>12</sup> 例見《孟子》5B, 1B 和 7A。

<sup>13</sup> 例見《孟子》1A。

<sup>14</sup> 例見《孟子十四卷》，卷一，頁 8b。《孟子十四卷》，卷十三，頁 7a 則有「禦」→「禦止」之例。

<sup>15</sup> 例見《孟子》2B 和 6B。

<sup>16</sup> 例見《孟子》1B。

除辭彙的演變外，趙氏的解說和翻譯文也反映到語法、句法形式和語言表達順序的變化：

1. 增加句子組成部分以闡明原文所省略之主語，如《孟子》1B.15〈梁惠王下〉「世守也」( [It] is held by generations ) 一句並無主語，趙注加「土地」( [hereditary] land ) 一詞：「土地乃先人之所受也世守之」( The land is what the forbearers received. They held it for generations )。<sup>17</sup>
2. 增加句子組成部分以闡明原文所省略之謂語，如《孟子》6A.14〈告子上〉「則口腹豈適為尺寸之膚哉」( how could mouth and belly then be regarded as just a foot or an inch of skin ) → 「口腹豈但為肥長尺寸之膚邪」( how could mouth and belly fatten and grow into [the size of] only a foot or an inch of skin )；趙注加謂語「肥長」。<sup>18</sup>
3. 增加句子組成部分以闡明原文所省略之賓語，如《孟子》3A.5〈滕文公上〉「吾固願見」( I am definitely willing to see ) → 「吾常願見之」( I am always willing to see him )；趙注加賓語「之」。<sup>19</sup>
4. 增加句子組成部分以闡明原文所省略之謂語和賓語，如《孟子》(1A.3)〈梁惠王上〉「非我也兵也」( It's not me. It's

<sup>17</sup> 例見《孟子十四卷》，卷二，頁18a。

<sup>18</sup> 例見《孟子十四卷》，卷十一，頁14b。

<sup>19</sup> 例見《孟子十四卷》，卷五，頁15b-16a。



the weapon / blade) →非我也兵自殺之 (It's not me. The weapon / blade itself killed him); 趙注加謂語「殺」和賓語「之」。<sup>20</sup>

5. 在原文未說明主語之處，趙注確認主語或發言者，如《孟子》1A.7〈梁惠王上〉的對話中並未全部說明說話的人是誰。其對話結構 (dialogue structure) 大略如下：

齊宣王問曰……孟子對曰……曰……曰……曰……  
曰……曰……曰臣聞之虎齧曰……王見之曰……對  
曰……王曰……對曰……曰……曰……曰……王  
曰…… (等等)

趙注增加主語 (偶亦加賓語)，使之更加分明：

齊宣王問孟子……[孟子對曰]……王曰……曰……  
王……孟子……王問孟子……孟子曰……虎齧言……  
王見之曰……對曰……王曰……對曰……曰……王  
曰……孟子曰……王曰…… (等等)<sup>21</sup>

6. 增加主要觀念，並且以「之」字強調其關鍵性，使其更加清楚地闡明原文之義，如《孟子》1A.1〈梁惠王上〉「仁義」(humaneness and rightness) →「仁義之道」(the Way of humaneness and rightness)，<sup>22</sup>或《孟子》1B.4〈梁惠王下〉「諸侯度」(feudal lords' rules) →「諸侯之法度」(laws and regulations

<sup>20</sup> 例見《孟子十四卷》，卷一，頁 6a。

<sup>21</sup> 例見《孟子十四卷》，卷一，頁 9a-10a。

<sup>22</sup> 例見《孟子十四卷》，卷一，頁 1b。

of the feudal lords)。<sup>23</sup>

7. 增加句子組成部分以闡明原文所省略之介詞或其它句子部分，如《孟子》2B.10〈公孫丑下〉「我欲中國而……」(I wish central state and) → 「王欲於國中央……」(The king wishes to……in the centre of the state / capital)；趙注加介詞「於」。<sup>24</sup> 或如《孟子》7B.23〈盡心下〉「……之野」→「……之於野外」(go to / arrive at the countryside)。<sup>25</sup>
8. 將動詞後之補語移至動詞前面，如《孟子》1B.1〈梁惠王下〉「王之好樂甚則……」(If the king's love for music is profound, then ……) → 「王誠能大好古之樂……」(If the king truly can profoundly love the music of antiquity, then ……)。<sup>26</sup>
9. 將動詞前之賓語移至動詞後面，如《孟子》5B.9〈萬章下〉「王何卿之問也」→「王問何卿也」(What [kind of] ministers is the king asking [about])。<sup>27</sup>
10. 將句尾的疑問詞移至句首或句子中間，如《孟子》7A.34〈盡心上〉「以其小者信其大者奚可哉」(To trust [one's conduct] in important matters based on [his conduct] in minor matters – how could this be possible) → 「何可以其小廉信以為大哉」(How could scruples over minor [matters] lead to trust over big ones)；<sup>28</sup> 或《孟子》3B.3〈滕文公下〉「君子之難仕何也」(Gentleman's

<sup>23</sup> 例見《孟子十四卷》，卷一，頁1b。

<sup>24</sup> 例見《孟子十四卷》，卷二，頁7a。

<sup>25</sup> 例見《孟子十四卷》，卷十四，頁8b。

<sup>26</sup> 例見《孟子十四卷》，卷二，頁1a。

<sup>27</sup> 例見《孟子十四卷》，卷十，頁15b。

<sup>28</sup> 例見《孟子十四卷》，卷十三，頁14a。

difficulties to take office, why [is that]) → 「君子何為難仕」  
(Why does a gentleman find it so hard to take office?)。<sup>29</sup>

### 林啓屏教授：

非常感謝傅教授的演講，這次請傅教授來到本系其實是有了一個重要的想法想要傳遞給同學們，那就是我們處在今日這樣多元的語境裡頭，有著各種解讀古典想像，而這樣的想像，我們常透過很多前人已經建構的理論模型來落實，希望能夠在理論模型當中，找到一個詮釋時的安身立命處。但是很快地就把文獻釋讀的過程略過去，那這當中就產生太多有問題的想像。不過，傅熊先生在研讀中國的經典時的特色，就是逐字逐字地解釋，這就是過去傳統所談的「基本功」。余英時先生在談到楊聯陞先生的學術成就與風範時，記錄了一件有趣的事：楊聯陞擔心一般學者做學問只靠想像力，反而背離了文本，因此用了一句傅斯年的話來形容此現象，此即「誤認天上的浮雲為地平線上的樹林」。這句話主要是指學者縱其想像，忽略文本時，會導致錯誤解讀。這種誤解在今日看來，實是相當普遍。但是，當我們太容易運用高度的理論去架構想要詮釋的文本時，文本的語脈反而不受重視，進而造成誤解，也就容易產生。其實，如果回到古老的傳統，劉勰在《文心雕龍》〈神思篇〉裡提到的、以及近代學界對於相關的語言性課題，實已注意到語言可以使人認識存有、建構真實，我們不得不透過語言來認識世界、溝通思辯。語言

---

<sup>29</sup> 例見《孟子十四卷》，卷六，頁 4b-5a。

文字其實也是一種默契，默契也是一種表達，《莊子》也談默然而識，識心，文字如何把思想者的心給落實下來？讀者又如何透過文字的梳理，從文獻的層次轉進詮釋的層次？再由詮釋的層次提供一種哲學判斷？但判斷又如何而來？憑什麼能做這樣的判斷？就成為一件重要的事。我最近也寫了文章在處理這個課題，我認為這類似詮釋學的問題，在哲學上我們常認為該有一個設準，有了設準，才能與文本進行對話、進行梳理。剛剛傅教授說他每天都會遇到這個問題，會自我設問，事實上我們也不斷的自我詢問，如果我們進行研究時不脫離文本，那可能就必須自問為何我要如此解釋？這個問題很基礎，看似很簡單，其實反而是最困難的地方，也是我們平常最容易忽略掉的。在我們自己的語境下，或許理解並不困難，但很多時候處在自己的脈絡中，是否反而忽略了別的脈絡？剛剛傅教授提到了「割不正不食」，「席不正不坐」，是不是和漢代對孕婦的理解有關？我們今天看來這樣的解法似乎有點荒謬，但經典中這樣的情況很多，像是《詩經》〈小星〉這篇，孔安國等人的著述是很奇妙的，描寫諸侯一娶九女、媵妾制度的問題，君王如何和九個嬪妃行周公之禮。《十三經註疏》裡就很清楚的表現了這樣的理解模式。但這和〈小星〉一詩的原旨是否貼合呢？恐需進一步思考！由此可知，怎麼樣重建一個合宜的脈絡，是我們做研究不斷要問的問題。

傅先生今天所談基本功的問題，觸及到幾個文獻、詮釋與判斷幾個面向，這個判斷背後我們希望趨近於真理與聖人之道，但中間卻有斷裂，其因或可從「信徒」與「非信徒」看待文本的不同的面向理解。「信徒」與「非信徒」所帶來的詮釋主體性張力，會不會

成為另一種主體性的暴力？例如：在對文本進行客觀研究的時候，召喚的或許不是聖人之意，而是我們心中之意。因此王陽明說聖人之道在於心而不在於經，那什麼樣的心才真正屬於聖人之道？這中間有太多我們在理學史、心學史上的爭議。這場演講裡，所觸及的幾個面向，都值得我們重新去深思。我也期待同學們非常篤實的在文本上作工夫，這工夫不是淹死在浩瀚文海當中，而是能夠於其中活出一條生命，進行理性判斷，建立起一定的高度，不至於把天上的浮雲誤為地平線上的樹林，這是我們非常希望同學們能夠作到的。

尚餘一點時間，歡迎在座老師、同學向傅教授請教。請同學們盡量把你們所想到的問題提出來，或是老師們也可以與傅老師進行對話。

## 提問者：

傅教授提到批判的經典詮釋學，您的第三講要談的是朱子跟《論語義疏》，今天則側重在趙岐的註，所以我感覺到您其實是自覺地去作漢學的經學和宋學的經學這兩端的對比。在臺灣很少遇到這麼認真在讀趙岐的註的學者，這樣理解下一定和一般臺灣學者心目中的趙岐是不一樣的，我想第三講也會提到朱子與《論語義疏》之間相同或者差異的地方。

今天比較想請教您的是，借重您長久研究的功力，請教您趙岐對《孟子》思想的理解跟臺灣一般當代新儒家所理解的《孟子》學的差異，能不能舉例稍微談一下？謝謝。

## 傅熊教授：

我研讀宋朝以前的作品是有原因的：大家都知道臺灣的教育中所用《四書》的讀本，除了毛子水的《論語》版本之外，大多數是跟著朱熹的解說。說到譯本情況也類似，比較早期用不同的詮釋傳統的英譯本就有 Arthur Waley 的《論語》版，他很明顯地以宋朝以前的讀法，尤其是以何晏的《論語集解》為主。據我所知大部分西方語言的《論語》或《四書》譯本，都多少受朱熹的影響。我在閱讀研究中有一種強烈的觸覺，讀《孟子》或《四書》時朱熹所提倡的讀法是一個巨大的障礙物，在問津解答的過程中發現我們都很難跳過這障礙。本人感到興趣的範圍除了漢儒到南北朝的讀法外，另是清朝漢學的研究成果，所以跟清末年某些學派，以及新儒思想保持較大地距離。嚴格審查，儒家、Confucianism 與新儒家的準則，不是很明析，甚至有 *misnomer* 的意味。也就是說，研究牟宗三者，其重點並不在於《孔子》、《孟子》等儒家經典而在於康德哲學和牟宗三的 *interpretation*。當「新儒運動」的觀念盛行於新加坡、臺灣和大陸的政治舞臺以來，其社會上的影響力浩大，但學術貢獻待考。

如果歷史是窗戶，我可以打開窗戶往裡看，選擇誰的見解對我有挑戰性。對我而言，趙岐、何晏、皇侃等人比較吸引我的注意力，因為我比較容易進入他們的世界。朱熹的世界我曾試過，但很難進入，不知其問題何在，可能因為我從小沒有受到朱子的敬仰者的 *indoctrination*，所以沒有那個包袱。總之，我在漢朝、南北朝的作品

裡比較容易找得到「知己」。

### 提問者：

傅教授您好，您的簡介中說您關注於鍾嶸的文學批評理論，剛剛您在報告時也談到哲學系、中文系或是社會系讀經書，會觀照不一樣的角度跟面向，我想請教您，鍾嶸《詩品》屬於文學批評，您又研究經學，算是跨領域的研究了，這樣對您的思維脈絡跟整體思考是否有影響？可以跟我們分享您的研究歷程？謝謝。

### 傅熊教授：

我的博士論文是《詩品》，將《詩品》全部翻譯成德文，加許多註解和分析，薄薄的《詩品》變成將近六百頁的一本書。其實我的底子是文學出生的，背景是文學跟語文學。假設我是哲學系出來的，可能早就變成思想飛起來的人，但我是很開心地當一個「小儒」。當時研究《詩品》和現在的研究範圍，脈絡不同，不過我一直嘗試著跨越領域。從現實層面，如果一輩子研究《詩品》和《文心雕龍》，可能面臨找不到工作的危機。大致來講，以前和現在的研究趨向，是有共同之處：後人的 reception（接納）與判斷。鍾嶸評論詩歌，是從欣賞到理論化來做分析和評等，其實《詩品》所代表的就是後人對前人作品的閱讀、欣賞和接納（reading, appreciation and

reception)。我感興趣的是後人如何來了解前人作品的接納過程，採用何種方式來彌補閱讀中所缺乏的 information，如何 make sense of the gaps。所謂的 gaps 好比於古代地圖上的空白，是經由不斷地研究和尋找來填補所缺乏之處，相信那些「古代朋友」也是如此的尋求答案。

當時我讀那些詩歌，讀得很快樂，但七年後覺得「讀飽」了，覺得除了這個主題以外，還有一些令我感到有意思的讀書範圍。

說到跨領域，我讀古書時，受 biblical studies 的影響較多，因對 Gadamer、Schleiermacher 等等大師有一些不解和看法，當時決定了在經學方面不選用很多 hermeneutics，所以在研究儒家經典時所採用的方法是一個由聖經學、傳統 philology 和中國的經學方法所組合而成的混合體。在我心目中不分「西方」和「中國」的研究方法，各個研究方式和理論基礎是有限的，只好選用適合研究項目和目標的方法。當時研究《詩品》的時候，讀了許多歐洲的文學批評作品，那時的閱讀重點不在於比較文學理論，而是有助於進一步地了解鍾嶸的文學批評觀。換句話說，我並不是提倡採用「西方」的研究方法來閱讀「中國」的文獻，或使用「中國」的研究方法來閱讀「西方」的文獻。我全盤否定「西方的方法——中國的文本」之類的簡單化觀念與口號。在我的觀念裏，鍾嶸的《詩品》不單屬於中國，《文心雕龍》也不僅屬於中國，它們是國際上的文化遺產而是屬於全世界。同樣地，Gadamer 等理論家的 hermeneutics 不單屬於德國等國家，任何人都可以採用其研究方法與理論基礎。曾有人認為 Gadamer 應該離我比較近，其實並不然，依我所見許多中國、



臺灣的專家學者對 Gadamer 詮釋學的理解遠超過我對此方面的了解。前不久在一個比較哲學的研討會，有位專攻亞里斯多德註解的學者，提出一個很有趣地問題：他雖然是西方人，但對亞里斯多德有 foreign 的感覺。接著他問在場專研比較哲學的中國學者：「你們會不會也對孔子有一種 foreign 的感覺？」這個問題很值得思考，如果現代中國人對孔子不會感到 foreign，其原因何在？我想找一個簡單的答覆並不困難，但簡單的答覆很可能只是一個 common sensical answer，而所謂 common sense 是一個相當惱人陷阱，它的正確度並不超過真實道理的一半。

### 林啓屏教授：

謝謝傅教授的回答，禮拜四還會有一場漢字相關演講，歡迎我們在座的老師同學，如果時間允許的話也來參與，我們再一次謝謝傅教授。

