

从东亚儒家思想史脉络论“经典性”的涵义

黄俊杰

主持人按语：本辑的三篇文章，均系作者提交“什么是经典？”学术研讨会（哈佛—燕京学社资助；中山大学哲学系，2001年12月15—16日）^①的论文。以“什么是经典？”为题，其实不是拘泥于关于经典的定义，而是想引发出对与之相关的思想学术文化问题的广泛讨论。选在这里的三篇论文，从不同角度深化对中国文化中“经典”意义的探讨。黄俊杰教授的论文《从东亚儒家思想史脉络论“经典性”的涵义》，以中日儒者释经的观点为据，揭示儒家经典所包含的社会政治、形上学与心性论三个重要内涵。这一思路着重的是经典本身所隐涵的内在价值。王中江教授的《经典的条件：以早期儒家经典的形成为例》，则把注意力集中在经典形成的历史文化条件上。论文分若干层面描述了儒家“六经”形成经典的历史轨迹，强调了教化之典与政治之典同制度结构的关联。陈立胜教授的《儒学经传的怀疑与否定中的论说方式》，则通过对《大学》公案的研究，从“论说方式”入手揭示儒门之争背后的思想预设，从而展开对经与传、经与经、经与道以及经与解之间多重意义关系的结构分析。三位作者不约而同地以儒家经典当作中国经典的标准形态来研究，反映了儒家经学在中国文化中的主流地位。不过，这一专辑的选目并非暗示现代的经典解释学（姑且用这一说法）完全等同于传统经学。两者的差别至少存在二点：第一，现代经典解释学肯定把道、佛等其它思想学术传统也列入自己的研究范围；第二，即使是对儒学的研究，其重点也并非只是考释、阐述圣人或经书的原意或深义，而更关注经典如何在解释中形成特定的文化传统，即第二序的问题。前者当需要另外专题讨论的机会（提交会议的部分论文即研究这方面的课题），而后者其实也已体现在本辑论文的言述方式之中了。

一、引言

在不同的文化传统中，“什么是经典”这个问题各有其不同的答案。在基督宗教传统中，所谓“经典”是人与神对话的纪录；但是在中国文化传统中，所谓“经典”常常是人与人心灵激荡互动的纪录。“经典”之性质因文化脉络之不同，而有其互异之内涵。关于“经典性”（canonicity）的不同定义具体地说明：各个不同文化传统中的经典，除了经典的共同性质之外，^②更深具个别地域文化之特色，并受到各地域的

^① 会议讨论问题，请参阅余树苹：《什么是经典？——记一次相关专题的讨论》，《现代哲学》2002年第1期。

^② 世界各文化中经典的共同性质甚多，Harold Bloom 就说经典之所以成为经典，在于其建立在“殊异性”之上的“原创性”。见 Harold Bloom 著，高志仁译：《西方正典》（台北：立绪文化事业公司，1998）（上），页7。陈昭瑛近日指出，儒家所理解的“经典性”之特质有三：原创性、被诠释性、教育性。参看：陈昭瑛：《先秦儒家与经典诠释问题》（未刊稿）。这三种特质儿可视为大多数经典的共同特质。

历史与文化传统的投影。我们可以说,所谓“经典”或“经典性”常常是在各地域的思想史或文化史脉络中被定义的。

本文探讨的中心课题是:在东亚儒家思想史脉络中,“经典性”如何被定义?为了探讨这个问题,我们除了运用儒家涉及经典之特质的直接史料之外,也想从东亚儒者解释经典文本的言论之中,推敲他们心目中经典之所以为经典之特质。

二、儒家思想脉络中“经典性”之三个面向

从东亚儒家思想脉络来看,“经典性”至少包括三个重要内涵:(1)社会政治的内涵,(2)形上学的内涵,(3)心性论的内涵。我们引用儒者释经的相关言论,依序加以论述。

1. 社会政治的内涵:儒家定义下的“经典性”,第一个组成要素就是经典必须具有社会政治的内涵,可以坐而言起而行,拯生民于水火,致天下于太平。这种特质源自古代中国政教不分之传统,古代贵族以《诗》《书》《礼》《乐》等经书治理国家,统领众庶,所谓“王官学”就是贵族之学。从《左传》记载可见,春秋时代(722—481B.C.)的行人,在外交场合常引用《诗》《书》作为修辞之依据,甚至春秋各国在战事场合中也常引《诗》以证成自己之立场。到了贵族凌夷,“王官学”没落,“百家”之学大兴,民间学者杂然纷起,而孔子(551—479B.C.)尤开其先河。^①

自孔子以降,经典之所以成为经典,最重要的特质就是经典必须通过指导现实世界进而改变世界。孟子(371—289B.C.)可能是最早提出这种看法的哲人,他说:“王者之迹熄而《诗》亡,《诗》亡然后《春秋》作。晋之《乘》,楚之《杻杙》,鲁之《春秋》,一也。其事则齐桓、晋文,其文则史,孔子曰:‘其义则丘窃取之矣’”(《孟子·离娄下》)。孟子认为孔子之所以因鲁史而作《春秋》,乃是为了从史实中求史义,以致天下于太平。这种将经典视为社会政治之宝典的看法,几为汉代人共识,太史公司马迁(145—86B.C.)解释孔子作《春秋》之意说:

孔子知言之不用,道之不行也,是非二百四十二年之中,以为天下仪表,贬天子,退诸侯,讨大夫,以达王事而已矣。子曰:“我欲载之空言,不如见之于行事之深切著明也。”夫《春秋》,上明三王之道,下辨人事之纪,别嫌疑,明是非,定犹豫,善善恶恶,贤贤贱不肖,存亡国,继绝世,补敝起废,王道之大者也。^②

从孟子到司马迁所主张的“经典性”之社会学与政治学内涵,确属言之有据,孔子早就说过:“诵《诗》三百,授之以政,不达;使于四方,不能专对;虽多,亦奚以为?”(《论语·子路》)从孟子以降许多儒者所定义的作为社会学与政治学的“经典”,确实与孔子的说法互相呼应。

经典作为社会政治运作之宝典,在两汉时代不仅是“经典性”的重要定义,更是社会与政治运作的现实。诚如皮锡瑞(鹿门,1850—1908)所说,汉代政治实受经典之主导,“武宣之间,经学大昌,家数未分,纯正不杂,故其学极精而有用。以《禹贡》治河,以《洪范》察变,以《春秋》决狱,以三百五篇当谏书,治一经得一经之益也。”^③在两汉时代,五经应用于施政的实例可谓不胜枚举,具体地说明经典的政治学涵义在现实世界中的落实。

① 关于“王官学”与“百家言”之讨论,参看:钱穆:《国史大纲》,收入《钱宾四先生全集》第27册(台北:联经出版公司,1998),第6章。

② 司马迁:《史记》(北京:中华书局,1985),页3297。

③ 皮锡瑞:《经学历史》(北京:中华书局,1973),页90。

如果“经典性”是建立在经典的社会政治性之上,那么经典中的“道”就是一种指导并改变现实世界的具体原则与策略,诚如董仲舒(179—104B. C.)所说:“道者,所繇适于治之路也,仁义礼乐皆其具也。”^①这种经典中的“道”是彻底的“人道”而不是“天道”,这种“人道”并非不占时间与空间的、作为抽象范畴的形上学之“道”。在这种思想脉络下,汉代人特别重视《春秋》这部经典,实在是理所当然,事所必至。

德川时代(1600—1868)的日本儒者也多半从社会性与政治性来定义“经典性”。从17世纪古学派大师伊藤仁斋(维桢,1627—1705)以降,日本许多儒者都不满朱子(晦庵,1130—1200)在“人道”之上另立“天道”,他们对宋儒之形上学倾向皆特加批判。他们多半主张儒家经典中所谓“道”,就是人伦日用之“道”,伊藤仁斋在《语孟字义》中的一段话,很具有代表性,他说:

道,犹路也,人之所以往来也。大凡圣贤与人说道,多就人事上说。凡圣人所谓道者,皆以人道而言之。道者,人伦日用当行之路。^②

伊藤仁斋认为儒家经典中的“道”,就是“人伦日用当行之路”,因为:

人外无道,道外无人。以人行入之道,何难知难行之有!夫虽以人之灵,然不能若羽者之翔,鳞者之潜者,其性异也。于服尧之服,行尧之行,诵尧之言,则无复甚难者,其道同也。故孟子曰:“夫道一而已矣。”若夫欲外人伦而求道者,犹捕风捉影,必不可得也。天地之间,唯一实理而已矣。^③

仁斋所谓“实理”^④就是具体的社会政治事物,而不是超越的形而上的世界。^⑤

同是古学派而反对伊藤仁斋的荻生徂徕(物茂卿,1666—1728),更主张经典有其强烈的社会政治意涵,他强调欲求圣人之道,必求诸六经,他的名言是:“六经即先王之道”。^⑥所谓“先王之道”就是历代圣王的礼乐刑政,他分别在所著的《论语征》、《辨名》、《辨道》中阐扬这个论旨:

盖先王之道,敬天为本,礼乐刑政,皆奉天命以行之,故知命安分,为君子之事矣。^⑦

道者,统名也。举礼乐刑政,凡先王所建者,合而命之也,非离礼乐刑政别有所谓道者也。^⑧

先王之道,安天下之道也。其道虽多端,要归于安天下焉。其本在敬天命,天命我为天子为诸侯为大夫,则有臣民在焉;为士则有宗族妻子在焉,皆待我而后安者也。且也士大夫皆与其君共天职者也。^⑨

徂徕认为所谓经典的“古义”乃是先王之道,而先王之道的具体内容乃在礼乐刑政,并以敬天为本,而六经就是阐扬先王之道以及安天下之道的经典,十足表现经典的政治意涵。

17世纪伊藤仁斋以“人伦日用”之“实理”界定儒家经典中的“道”,荻生徂徕以“礼乐刑政”界定

① 班固:《汉书·董仲舒传》(北京:中华书局,1987),页2499。

② 伊藤仁斋:《语孟字义》,收入:井上哲次郎、蟹江义丸编,《日本伦理汇编》(东京:育成会,1901),卷上,“道”,页18~19。

③ 伊藤仁斋:《童子问》,收入:《近世思想家文库》(东京:岩波书店,1966,1988),页205。

④ 参看:黄俊杰:《伊藤仁斋对孟子学的解释:内涵、性质与涵义》,收入:氏著:《东亚儒学史的新视野》(台北:喜马拉雅研究发展基金会,2001),第5章。

⑤ 伊藤仁斋曾进一步解释“实理”说:“吾圣贤之书,以实语明实理,故言孝、言弟、言礼、言义,而其道自明矣,所谓正道不待多言是矣。若二氏之学,专以虚无空寂为道,无形影,无条理,故谓有亦得,谓无亦得,谓虚亦得,谓实亦得,至于纵横捭阖,不可穷诘,正足以见其非正学也。”见伊藤仁斋:《同志会笔记》,收入:《古学先生文集》,卷5,页11。

⑥ 荻生徂徕:《辨道》,收入《日本思想大系·36》(东京:岩波书店,1982)《荻生徂徕》上册,第2条,页200下。

⑦ 荻生徂徕:《论语征》,收入关仪一郎编:《日本名家四书注释全书》(东京:风出版,1973),第7卷,页5~6。

⑧ 荻生徂徕:《辨名》,收入《荻生徂徕》上册,第3条,页201上。

⑨ 荻生徂徕:《辨道》,第7条,页202上下。

“道”，也获得18世纪下半叶大阪怀德堂儒者中井履轩（名积德，字处叔，号履轩，1732—1817）的呼应。中井履轩解经，极力批驳朱子学，并强烈主张经典中的“道”的人间性格，他说：“道元假往来道路之名，人之所宜践行，故谓之道也。所谓圣人君子之道，尧舜文武之道，皆弗离乎人矣。《易传》诸书乃更假论易道天道，及阴阳鬼神莫不有道焉，并离乎人而为言矣。”^①中井履轩认为孔孟之“道”皆是“人伦日用”之“道”，他解释《论语·述而》“子曰：志于道”一语说：“道，如君子之道，尧舜之道，夫子之道，吾道之道，此与人伦日用当行者，非两事。……集注解道字，或云：‘事物当然之理’，或云：‘人伦日用之间所当行者’，如判然两物，不知其义果经乎？窃恐不若用一意解之。”^②

德川儒者将儒家经典中的“道”从天上转到人间之后，认为经典之所以为经典正是在于它能发挥“人伦日用当行”之社会性与政治性之作用。在对经典中的“道”的性格重新界定之后，德川儒者对于“什么才是真正的儒家经典”也提出了崭新的答案。伊藤仁斋主张《论语》、《孟子》二书是儒家思想的渊源，他推崇《论语》为“最上至极宇宙第一书”，^③而《孟子》则为“《论语》之义疏”，^④两者之价值皆高出六经之上。仁斋认为对儒家经典义理的解释，应以《论语》与《孟子》为依归。中井履轩对于“正统的”儒家经典，也提出一套看法，他说：

夫子晚年绪正六经，固非无垂教之意。然秦汉以降，礼乐已泯灭矣。诗书缺亡纷乱，无以见夫子之功。《易经》虽存矣，亦无功。《春秋》亦非孔子之笔，故传孔子之道者，唯《论语》、《孟子》、《中庸》三种而已矣，皆后人之绩，而非宰我所知。岂容据此等说哉？是故夫子垂教之绩，皆泯于秦火，而后世无传也。此颇吾一家之言，人或不之信，仍信用《易传》、《春秋》者，则廛廛亦唯有是二事而已。学者是取《易传》、《春秋》，通读一过以评之，何处是传尧舜之道者？^⑤

中井履轩认为：只有《论语》、《孟子》、《中庸》等三部经典，才能传孔子之道，其余如《易传》和《春秋》均不足为据。^⑥总之，德川儒者与孟子以及两汉时代中国儒者，都将经典中的“道”解释为充满人间性格的“道”。在这种对“道”的理解之下，中日儒者所认定的“正统”儒家经典虽然互有不同，但是他们在以“社会性”与“政治性”界定“经典性”这点上，完全若合符节。

2. 形上学的内涵：东亚儒者界定“经典性”的第二项特质是：经典必须有其形上学的内涵。关于从“形上学”界定“经典性”，应可上溯至战国末期《礼记·经解》及《庄子·天下》等文献，但最具有代表性的可能仍是朱子。朱子在解释他重订的《中庸》第32章时，对“经”之涵义曾提出如下的解释：

经，纶，皆治丝之事。经者，理其绪而分之；纶者，比其类而合之也。经，常也。大经者，五品之人伦。大本者，所性之全体也。惟圣人之德极诚无妄，故于人伦各尽其当然之实，而皆可以为天下后世法，所谓经纶之也。其于所性之全体，无一毫人欲之伪以杂之，而天下之道千变万化皆由此出，所谓立之也。其于天地之化育，则亦其极诚无妄者有默契焉，非但闻见之知而已。此皆至诚无妄，自然之功用，夫岂有所倚着于物而后能哉。^⑦

朱子上文中所说的作为常道的“经”之特征在于“无一毫人欲之伪以杂之，而天下之道千变万化皆由此出”，这种作为形上之理的“经”，是朱子心目中“经典性”的要件。

① 中井履轩：《孟子逢源》，收入：关仪一郎编：《日本名家四书注释全书》（东京：风出版，1973），第6卷，页87。

② 中井履轩：《孟子逢源》，收入：《日本名家四书注释全书》，第6卷，页127。

③ 伊藤仁斋：《童子问》，页204。

④ 同上注。伊藤仁斋所撰《语孟字义》，卷下，页11及页64，亦发挥此说。

⑤ 中井履轩：《孟子逢源》，页96。

⑥ 中井履轩：《孟子逢源》，页246。

⑦ 朱熹：《中庸章句》，收入：朱熹：《四书章句集注》（北京：中华书局，1983），页38~39。

朱子从形上的“道”界定“经典性”，代表东亚儒者心目中“经典性”的一个重要面向。程颐（伊川，1033—1107）就说：“今之学者歧而为三：能文者谓之文士，谈经者谓之讲师，惟知道者乃儒学也。”^①宋人罗处约（思纯，960—992）也说：

六经者，《易》以明人之权而本之于道；《礼》以节民之情，趣于性也；《乐》以和民之心，全天真也；《书》以叙九畴之秘，焕二帝之美；《春秋》以正君臣而敦名教；《诗》以正风雅而存规戒。是道与六经一也。^②

在许多宋儒心目中，所谓“道与六经一也”的“道”，具有纯粹的形上学性格。

德川时代日本儒者中，倾向从形上学界定“经典性”的多半是阳明学者，大盐平八郎（中斋，子起，1794—1837）是一个代表人物。大盐平八郎主张经典之特质在于其言“太虚”与“理气”：

或曰：“于经明言虚，有乎？”曰：“有。《大学》曰：‘其心休休焉，其如有容焉。人之有技，若己有之；人之彦圣，其心好之，不啻若自其口出。寔能容之。’这两个‘容’字，心之量也。心之量，非太虚而何？《中庸》曰：‘语大天下莫能载焉。’又曰：‘上天之载，无声无臭，至矣。’其大也，至也，此非太虚而何？孔子曰：‘君子不器。’又曰：‘吾道一以贯之。’‘子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。’子曰：‘吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也；我叩其两端而竭焉。’又曰：‘天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？’其不器也，一也，绝四也，空空也，屡空也，天何言也，此皆非太虚而何？孟子曰：‘我善养吾浩然之气。’其浩然也者，非太虚而何？而易书诗礼春秋亦及其至矣，则皆不外于太虚之德也。《易》曰“太极”，《书》曰：‘无偏无陂，遵王之义；无有作好，遵王之道；无有作恶，遵王之路。无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直。会其有极，归其有极。’《诗》亦曰：‘上天之载，无声无臭。’《礼》曰：‘无声之乐，无体之礼。’《春秋》曰：‘春王元年。’其太极也，有极也，无声臭也，无声体也，元也，此皆亦非太虚而何？此凡所举，经之明征也。子犹疑之乎？呜呼！太虚之妙，不可言述者也。然而了理气合一，则太虚亦惟理气焉耳。如离理气，而言太虚者，非四书五经圣人之道也，学者宜知之。”^③

就东亚思想史观之，如果从形上学面向界定经典性，那么，《易经》的地位必然会获得提升而成为经典。在春秋时代一般人心目中的经典是《诗》、《书》、《礼》、《乐》等书，例如《左传·僖公二十七年》：赵衰曰：“说《礼》《乐》而敦《诗》《书》。《诗》《书》，义之府也；《礼》《乐》，德之则也。德义，利之本也。”《论语·述而》：“子所雅言，《诗》《书》执《礼》，皆雅言也。”《论语·子罕》：“子曰：‘吾自卫反鲁，然后《乐》正，雅颂各得其所。’”《论语·泰伯》：子曰：‘兴于《诗》，立于《礼》，成于《乐》。’”皆以《诗》、《书》、《礼》、《乐》为经典，《庄子·天下》云：“其在于《诗》《书》《礼》《乐》者，邹鲁之士搢绅先生多能明之。”可见这类经典之传习以鲁国一地为尤盛。到了战国时代（403—222B. C.），经典的范围扩大，《庄子·天运》以《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》为“六经”，《庄子·天下》解释“六经”之主要内容说：“《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。其数散于天下而设于中国者，百家之学时或称而道之。”《礼记·经解》更进一步引孔子之言阐释“六经”的政治社会文化作用说：

入其国，其教可知也。其为人也，温柔敦厚，《诗》教也。疏通知远，《书》教也。广博易良，《乐》教也。絮静精微，《易》教也。恭俭庄敬，《礼》教也。属辞比事，《春秋》教也。故《诗》之失愚，《书》之失诬，《乐》之失奢，《易》之失贼，《礼》之失烦，《春秋》之失乱。

① 黄宗羲：《宋元学案》（台北：河洛图书出版社，1975），卷15，《伊川学案上》，页87。

② [元]托托等：《宋史》（台北：鼎文书局，1980），卷440，列传第199，《文苑传二》，页13032。

③ 大盐中斋：《洗心洞札记》，收入：《佐藤一斋、大盐中斋》（日本思想大系46）（东京：岩波书店，1980），页572。

《易经》在战国时人眼中已跃为“六经”之一，太史公论“六经”之功用，亦以《易经》为首出：

《易》著天地阴阳四时五行，故长于变；《礼》经纪人伦，故长于行；《书》记先王之事，故长于政；《诗》记山川溪谷禽兽草木牝牡雌雄，故长于风；《乐》乐所以立，故长于和；《春秋》辩是非，故长于治人。是故《礼》以节人，《乐》以发和，《书》以道事，《诗》以达意，《易》以道化，《春秋》以道义。^①

从汉代以降，经典的范围颇有变化扩大。^② 在经典范围的扩大过程中，《易经》之成为经典具有针对性之意义，诚如陈昭瑛近日所说：“《易》的加入，使此后儒家对‘经典性’的界定起了变化，即在‘人道’之上别重‘天道’。于是由‘人文化成’的意涵引申出宇宙论、形上学的意涵。‘经典性’不再局限于‘人道’，而及于天、地、人三极。”^③ 总而言之，《易经》之成为经典，不仅是从形上学界定“经典性”的必然结果，而且，东亚思想界所开展的《易经》诠释，更大大地开拓了“经典性”的形上学面向。

3. 心性论的内涵：东亚儒者所定义的“经典性”的第三个面向，就是心性论的内涵。东亚儒者从这个角度定义经典的，当以中国的王阳明（守仁，伯安，1472—1528）与日本朱子学者林罗山（忠，信胜，子信，1583—1657）以及阳明学者中江藤树（1608—1648）的言论为其代表。

经，常道也。这是从汉人崇尚“五经”以后，人人共谕之义。《广雅》：“经，……常也。”^④ 《尔雅义疏》：“经者，理也。”（同上书，页106）《广雅》：“经，径也。”（同上书，页482）《释名》：“径，经也，言人之所经由也。”（同上书，页1020）汉代人习以经典并称，《汉书·孙宝传》：“周公上圣，召公大贤，尚犹有不相说，着于经典。”《后汉书·皇后纪上·和熹邓皇后》：“昼修妇业，暮诵经典，家人号曰诸生。”又《朱佑传》：“宜令三公，并去大名，以法经典。”又《赵典传》：“赵典，字仲经。”义取相应。《释名·释典艺》：“经，……可常用也。”亦谓经即典耳。经典合称始于汉代，因二字可互训，如《尔雅》：“典，经也。”就其原意而言，典指重要书籍或大型书籍，此与经所代表的二尺四寸之官书含意一致。而随着“经”之训常，“典”在汉代亦有常法之意。刘熙《释名》：“经，径也，常典也，如路径无所不通，可常用也。”（同上书，页1078）张华（茂先，232—300）《博物志》：“圣人制作曰经，贤人著述曰传。”^⑤ 皇侃《孝经序》：“经，常也，法也。”^⑥ 刘勰（彦和，约464—522）《文心雕龙·宗经篇》说：“经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。”^⑦ 都是以经典为永恒之常道。但是，直到15与16世纪之交的王阳明，才雄浑有力地指出经典所承载的不易之常道之意涵。王阳明在《尊经阁记》中，这样界定六经的“经典性”：

六经者非他，吾心之常道也。是故《易》也者，志吾心之阴阳消息者也；《书》也者，志吾心之纪纲政事者也；《诗》也者，志吾心之歌咏性情者也；《礼》也者，志吾心之条理节文者也；《乐》也者，志吾心之欣喜和平者也；《春秋》也者，志吾心之诚伪邪正者也。君子之于六经也，求之吾心之阴阳消息而时行焉，所以尊《易》也；求之吾心之纪纲政事而时施焉，所以尊《书》也；求之吾心之歌咏性情而时发焉，所以尊《诗》也；求之吾心之条理节文而时着焉，所以尊《礼》也；求之吾心之欣喜和平而时生焉，所以尊《乐》也；求之吾心之诚伪邪正而时行焉，所以尊《春秋》也。^⑧

① 司马迁：《史记》，卷130，《太史公自序》，页3297。

② 汉代《乐经》亡佚，加入《孝经》、《论语》与《尔雅》，刘向校书中秘，作《七略》，其中《六艺略》，除六经外加入《孝经》、《论语》与《尔雅》。唐玄宗命徐坚作《初学记》，增五经为九经，即《礼》与《春秋》各为三礼与三传。唐文宗开成石经，增九经为十二经，即增加《孝经》、《论语》与《尔雅》，规模与刘向《七略》一致。

③ 陈昭瑛：《先秦儒家与经典诠释问题》。

④ 《尔雅·广雅·方言·释名清疏四种合刊》（上海：上海古籍出版社，1989），页348。

⑤ 范宁注，张华：《博物志校证》（台北：明文书局，1984），页72。

⑥ 皇侃：《孝经疏》，参看：阮元刻：《十三经注疏》（台北：文化图书公司，1970），下册，页2539。

⑦ 周振甫注，刘勰：《文心雕龙注释》（台北：里仁书局，1984），页31。

⑧ 王阳明：《稽山书院尊经阁记》，收入：《王阳明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），上册，页254~256。

王阳明将经典中的常道界定为“吾心之常道”，也就是从心性论界定经典性。经典之所以能够超越时空之限制而“通人物，达四海，塞天地，亘古今，无有乎弗具，无有乎或变者”（同上），乃是因为经典中的“道”皆可一一具存并印证于每一位后代诠释者的“心”中。

16、17 世纪之交的林罗山（1583—1657），是日本朱子学派儒者，他排击佛教与耶稣教，提倡神儒合一，也主张理气合一论^①。罗山出于藤原惺窝（肃，敛夫，1561—1615）门下，家中藏书甚丰，遍读群经，对《四书》及《五经》均尝撰文跋，深感日本学者“皆拘于训诂，不能穷物理，殆数百千岁然”，^②于是大力提倡朱注。他认为《论语》一书“微程朱，天下茅塞矣。朱子集诸儒之大成，接不传之遗绪，于是乎集注出焉，读《论语》者，舍集注其何以哉？”^③

就林罗山有关经典的言论观之，林罗山大致主张经典作者之心与读者之心可以相印证，他说：

四代之书者，圣贤之心画也。读者能得其心，则其于天下如示掌乎？谓之书与我不二也耶？^④

那么，经典中最重要的思想内涵是什么呢？林罗山说：

万物各有事，每事各具理，理乃心性也。心与性，元一也。拘于形气，蔽于私欲，不能一之，是以圣人著《大学》书教人，欲使其心与理不二，而后指示曰：“致知在格物”，格物之义，大矣哉！今崇信程朱，乃以格物为穷理之谓也，庶乎其不差焉。古人云：之他道者，谓之异端。由是言之，不之程朱之门者，异端之格物也耶，从此门而入，则殆及于孔门宜哉。^⑤

罗山主张包括《大学》在内大部分儒家经典都是教人“心与理不二”。换言之，儒家经典的内涵在于心性论。他从心性论界定经典性。

与林罗山约同时代的日本阳明学开宗中江藤树，在 33 岁得到《阳明全集》后，即皈依阳明学，在其所著《翁问答》以及《孝经启蒙》二书中皆强调以“心法”解经，他对经典的解释有如下看法主张，他说：

圣经者，上帝之诰命，人性之注解，三才之灵枢，万世之师范也。然徒得其辞而不得其意，则尊信虽笃，受用虽勉，而不能免胶柱之弊。或略虽有得其意者，不以温恭自虚穷之，则不能无六弊等之病，而又或徒为讲习讨论之间思虑者，亦有之。是以穷经之法以自虚为先，而后当得圣经之主意，而体忍熟察，而观吾心，吾心之合于圣经者，为真为正，吾本心也。吾心之违于圣经者，为习为邪，非吾本心也，乃后来染习之迷心也。^⑥

藤树比林罗山更特别强调“穷经之法以自虚为先”，如果面对经典没有事先温恭自虚，则不免有“愚”、“荡”、“贼”、“绞”、“乱”、“狂”等六个弊端。因此，藤树强调解经者面对经典必须时时刻刻自我审查，以吾心遥契经典。

综合本节所论，我们可以说：东亚儒者大致从政治学、形上学与心性论三个角度界定“经典性”。从发生历程来看，经典的政治学内涵最早被认识，汉儒常从社会政治作用之角度看经典。《尔雅》：“典，经也，威则也。”^⑦《释名》：“五典，典，镇也，制教法所以镇定上下，差等有五也”，^⑧汉代训诂之书对经典的解释，已透露汉儒从社会政治角度看待经典之倾向。到了公元第 10 世纪以降，“经典性”才被学者从形

① 参考：朱谦之：《日本的朱子学》（北京：人民出版社，2000），页 183~198。

② 林罗山：《新版五经白文点本跋》，收入：《林罗山文集》（京都：京都史迹会，1979），卷 53，页 619，上半页。

③ 林罗山：《四书跋：论语》，收入：《林罗山文集》，卷 53，页 617，上半页。

④ 林罗山：《五经大全跋：书经》，收入：《林罗山文集》，卷 53，页 618，上半页。

⑤ 林罗山：《四书跋：大学》，收入：《林罗山文集》，卷 53，页 616，上半页。

⑥ 中江藤树：《杂着》，收入：《藤树先生全集》（东京：岩波书店，1940），《圣经》条，页 241~242。

⑦ 《尔雅·广雅·方言·释名清疏四种合刊》，页 132。

⑧ 《尔雅·广雅·方言·释名清疏四种合刊》，页 1078。

上学与心性论的角度加以定义。“经典性”之定义与内涵的变化,不仅透露不同时代的思想气候与不同儒者的思想倾向,而且也使许多以前较不为人注意的著作如《易经》取得经典的地位。

三、儒家的“经典性”之三个面向间之关系

上节的讨论很自然地激发我们思考一个问题:在社会政治内涵、形上学内涵以及心性论内涵中,那一种内涵是东亚儒者所认知的“经典性”中最重要而居于首出地位的特质呢?

(一)儒家经典的特质

在分析这个问题之前,我想首先指出:上文所说儒家经典的三种内涵之间,并不存在着“不可共量性”(incommensurability),三者之间并不是互相排斥而不可并存之关系,因为在儒家经典中,“社会政治论”、“形上学”和“心性论”三者常互相渗透,构成不可分割之整体。朱子手定《中庸》第二十章是一段具有代表性的文字:

哀公问政,子曰:“文武之政,布在方策。其人存,则其政举;其人亡,则其政息。人道敏政,地道敏树。夫政也者,蒲卢也。故为政在人,取人以身,修身以道,修道以仁。仁者人也,亲亲为大;义者宜也,尊贤为大;亲亲之杀,尊贤之等,礼所生也,故君子不可以不修身;思修身,不可以不事亲;思事亲,不可以不知人;思知人,不可以不知天。……”^①

孔子在这一段话中说政治之本在于人,人必须修身以道,“知人”必须“知天”。换言之,人之存在的社会政治面向(“政”)、形而上的面向(“道”)以及心性修养的面向(“修身”)三者,虽然可加以区别但却不可分离。^②

儒家经典中这三个面向之所以“不杂”但却“不离”,最重要的原因是:儒家经典的内容是圣人及其门徒的心灵对话纪录,而不是像《圣经》是人与神对话的纪录。在儒家经典中,与经典作者对话的“他者”(the “other”),是人而不是神,是生存在具体的历史情境中的人,他所关心的是尘世间的社会政治经济事务,诚如陆九渊(象山,1139—1193)所说:“儒者虽至于无声、无臭、无方、无体,皆主于经世”,^③儒家经典洋溢着强烈的经世精神,儒家经典的作者不是不食人间烟火的高人逸士,而是心系国计民生、忧国忧民的知识分子。

但是,所谓“经世”的主体却在于“人”,《中庸》第二十章云:“为政在人,取人以身,修身以道,修道以仁”,“人”是经世事业的出发点与终结点。在儒家经典中,“人”是“天人合一”脉络中的“人”,因此,我们有必要进一步探讨儒家经典中的人论与天论。

首先,儒家经典中的“人”并不是一度空间的人,“人”之存在有其超越性的、宇宙论的根源。《论语·为政》孔子自述“五十而知天命”,《孟子·尽心上》孟子曰“尽其心者,知其性也,知其性,则知天矣”,均是就人之存在有其博厚高明的超越性而言。其次,儒家经典中的“天”并不是“自然之天”、“人格神之天”、“意志之天”,但却又略具以上三者的部分投影。儒家经典中的“天”与“人”共生共感,互渗互动。渺不可知而复乎其高远的“天”意,处处可于人事兴衰与世运递嬗之中窥见其消息。我们可以说,儒家经典中的“人”具有“天人合一的”(anthropo-cosmic)的秉赋,而“天”则既有本体论的而又有其实存的(onto-existen-

① 朱熹:《中庸章句》,收入:朱熹:《四书章句集注》,页28。

② 杜维明曾发挥这项论点,参看:Tu Weiming, “The Way, Learning, and Politics in Classical Confucian Humanism,” *Occasional Papers* (Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1985), no. 2, 中译本见:杜维明著,钱文忠等译:《道、学、政——论儒家知识分子》(上海:上海人民出版社,2000),页1~12。

③ 陆九渊:《陆九渊集》(台北:里仁书局,1981),卷2,《与王顺伯》,引文见页17。

tial)的性格。

(二)以孔子“吾道一以贯之”的诠释为例

正因为儒家经典中具有以上所说的特殊性,而且经典的社会政治面向、形上学面向以及心性论面向综合为一,所以东亚儒者常常在同一部经典之中,读出不同的意涵。在思想史或经典解释史上,不同的经典解释意涵之间,虽然互相争胜,但是在哲学上,不同的诠释意涵之间却各得经典之一体,未必此是而彼非。我们以东亚儒者对《论语·里仁》“吾道一以贯之”章的解释为例加以说明。

儒家经典中最重要的概念之一就是“道”。孔子毕生慕道求道,欣夕死于朝闻,他求道之心的坚贞,使颜子叹欲从而末由。孔子说:“谁能出不由户,何莫由斯道也。”(《论语·雍也》)又鼓励学生“志于道,据于德,依于仁,游于艺”(《论语·述而》)。但是,孔子所向往的“道”之内涵又是如何呢?孔子很少加以定义,但曾两度以“一以贯之”形容他自己所抱持的“道”。《论语·里仁》:“子曰:‘参乎!吾道一以贯之。’曾子曰:‘唯。’子出,门人问曰:‘何谓也?’曾子曰:‘夫子之道,忠恕而已矣。’”《论语·卫灵公》:“子曰:‘赐也,女以予为多学而识之者与?’对曰:‘然,非与?’曰:‘非也,予一以贯之。’”这两段《论语》原典中的“一以贯之”的涵义,“自汉以来不得其解”,^①东亚儒者对“一以贯之”一语众说纷纭,莫衷一是。清代学术中汉宋之争的问题点之一就是“一以贯之”含意的争辩,^②我们扣紧本文主题,看看孔子“一以贯之”的“道”,如何被东亚儒者赋予不同的解释。

孔子所说“吾道一以贯之”这句话,东亚儒者大约有三种不同的解读:

(1)社会政治的解读:第一种解读主张所谓“一贯”之“道”就是指“忠”“恕”等政治及社会行为的规范而言。清儒王念孙(1744—1832)、阮元(1764—1849)、洪颐煊(筠轩,1765—1833)等人都引《尔雅·释诂》“贯,事也”,《广雅》“贯,行也”,以论证孔子之“道”指社会政治行为而言。^③德川时代日本儒者伊藤仁斋的言论,其社会政治解读方式最具代表性,他说:

论曰:圣人之道,不过彝伦纲常之间,而济人为大。故曾子以忠恕发挥夫子一以贯之之旨。呜呼!传圣人之道而告之后学,其旨明且尽矣。夫子尝答樊迟问仁曰:“与人忠”,子贡问曰:“有一言而可以终身行之者乎?”夫子唯曰:“其恕乎。”孟子亦曰:“强恕而行,求仁无近焉。”可见忠恕二者,乃

① 清儒刘宝楠(1791—1855)之语,见:刘宝楠:《论语正义》(北京:中华书局,1990),上册,页152。

② 清儒焦循(里堂,1763—1820)主张:“孔子言吾道一以贯之,曾子曰:忠恕而已矣。然则一贯者,忠恕也。忠恕者何?成己以及物也。”焦里堂驳前贤以“一以贯之”解“一以贯之”之说,并指出:“夫通于一而万事毕,是执一也,非一以贯之也。贯则不执矣,执一则其道穷矣,一以贯之则能通天下之志矣。”见焦循:《雕菰集》(百部丛书集成成本),卷9,《一以贯之解》,页10。阮元(1764—1849)说:“贯,行也,事也,三者皆当训为行事也。孔子呼曾子告之曰:吾道一以贯之。此言孔子之道皆以行事见之,非徒以文学为教也。一与壹同,壹以贯之,犹言壹是皆以行事为教也。弟子不知所行为何道,故曾子曰:夫子之道,忠恕而已矣。此即《中庸》所谓:忠恕违道不远,施诸己而不愿,亦勿施于人。君子之道四,某未能一。庸德庸言,言行相顾之道也。”见:阮元:《研经室集》(四部丛刊初编缩本),卷2,《论语一贯说》,引文见页31,下半页。方东树(植之,1772—1851)从训诂学立场驳汉学家说:“六经之言,一字数训,在《尔雅》、《说文》中,不可枚举,故曰‘诗无达诂’。今据《尔雅》、《广雅》,训‘贯’为‘习’、为‘行’、为‘事’,得矣。而‘贯’实有‘通贯’之义,《说文·毋部》曰:穿物而持之;‘贯’字下曰‘钱币之贯’。又《玉篇》‘毋,穿持也’;‘贯,事也,条也,穿也,行也’。恶得主一废一?如《春秋传》而‘矢贯于手及时’,及‘贯革’、‘贯鱼’之类,不可以行事训,明矣。欲破宋儒之说,并诬圣人之道,其言曰:就圣贤之言而训之,或有误焉,圣贤之道亦误矣。吾请即以其语还质之云尔。要之,此之本意,非解《论语》,乃是攻朱子《补传》‘一旦豁然贯通’语。故远驾之《论语》,以隐其迹,不可为其所漫也。”见方东树:《汉学商兑》,收入:江藩、方东树:《汉学师承记(外二种)》(北京:生活、读书、新知三联书店,1998),页300,方东树据此主张“‘一贯’之义,兼知行而言,不单一主一边。……‘忠恕’是盐,‘一贯’是碱,味及之而后知耳。”(同上书,页301),其说较为通达。

③ 均见:刘宝楠:《论语正义》(北京:中华书局,1982), (一), 页258~259。

求仁之至要，而圣学之所成始成终者也。盖忠恕所以一贯之道也，非以忠恕训一贯也。先儒以为，夫子之心一理浑然，而泛应曲当。惟曾子有见于此。而非学者之所能与知也。故借学者忠恕之目，以晓一贯之旨。岂然乎哉？^①

仁斋以“彝伦纲常”及“济人”解释孔子的“一以贯之”，正是扣紧“道”的社会政治内涵而言。仁斋以“统”字解孔子“一贯”的“贯”字说：

贯，统也。言道虽至广，然一而不杂，则自能致天下之善，而无所不统，非多学而可能得也。……曾子以为，忠恕足以尽夫子之道也，因为门人述夫子一以贯之之旨如此。……夫道一而已矣。虽五常百行，至为多端，然同归而殊涂，一致而百虑。天下之至一，可以统天下之万善，故夫子不曰“心”，不曰“理”，唯曰：吾道一以贯之也。^②

仁斋以属于社会政治范畴的“忠”“恕”之“道”，“贯通”“五行百常”等诸般行为。

除了仁斋之外，年代较晚的荻生徂徕也采取类似的解释进路，他说：

孔子之道，即先王之道也。先王之道，先王为安民立之，故其道有仁焉者，有智焉者，有义焉者，有勇焉者，有俭焉者，有恭焉者，有神焉者，有人焉者，有似自然焉者，有似伪焉者，有本焉者，有末焉者，有近焉者，有远焉者，有礼焉，有乐焉，有兵焉，有刑焉，制度云为，不可以一尽焉，纷杂乎不可得而究焉，故命之曰“文”。又曰：“儒者之道，博而寡要。”然要其所统会，莫不归于安民焉者。故孔门教人，曰“依于仁”，曰“博文约礼”，为学先王之道以成德于己也。学先王之道，非博则不足尽之，故曰“博文”。欲归诸己，则莫如以礼，故曰“约礼”。然礼亦繁矣哉，故又教之以“仁”。仁，先王之一德也，故谓先王之道仁尽之，则不可矣。然先王之道，统会于安民，故仁，先王之大德也，依于仁，则先王之道，可一贯之矣。故不曰“一”，而曰“一以贯之”。^③

徂徕以“安民”解释孔子的“道”（即“先王之道”），所着重的是“道”的“人间性”，也就是“道”的社会政治性。

(2)形上学的解读：对于“吾道一以贯之”这句话，进行形上学解读，最具代表性的是朱子。朱子解释这句话说：

贯，通也。唯者，应之速而无疑者也。圣人之心，浑然一理，而泛应曲当，用各不同。曾子于其用处，盖已随事精察而力行之，但未知其体之一尔。夫子知其真积力久，将有所得，是以呼而告之。……夫子之一理浑然而泛应曲当，譬则天地之至诚无息，而万物各得其所也。自此以外，固无余法，而亦无待于推矣。曾子有见于此而难言之，故借学者尽己、推己之目以著明之，欲人之易晓也。盖至诚无息者，道之体也，万殊之所以一本也；万物各得其所者，道之用也，一本之所以万殊也。以此观之，一以贯之之实可见矣。^④

朱子以“通”解释“贯”，将“一贯之道”解为“浑然一理，而泛应曲当，用各不同”，显然是从朱子“理一分殊”之哲学立场解释孔子，将孔子的“道”解释为抽象的“理”，这是朱子融贯《四书》为一体所采取的一贯的解释立场。例如《论语·里仁》子曰“朝闻道，夕死可矣”一句，朱注云：“道者，事物当然之理。”^⑤也显示朱子将孔子的“道”解为作为不占时间与空间的形上的范畴：理。日本阳明学者大盐中斋亦喜唱以“一贯之学”对经典进行形上学解读，举例言之，中斋特别强调，以“孝”上贯抽象的本体义与宇宙论，亦下贯现象

① 伊藤仁斋：《论语古义》，收入：关仪一郎编：《日本名家四书注释全书》，第3卷，页230~231。

② 伊藤仁斋：《论语古义》，收入：关仪一郎编：《日本名家四书注释全书》，第3卷，页53~54。

③ 荻生徂徕：《论语征》，收入：关仪一郎编：《日本名家四书注释全书》，第7卷，论语部五，页82。

④ 朱熹：《论语集注》，页72。

⑤ 同上书，页71。

界的道德,大盐中斋说:

以孝贯万善,以良知贯孝,以太虚统良知。^①

孝即万善,良知即孝,太虚即良知,而一贯之义乎哉!^②

又曰:

不肖如予者,而非讲孝则必良知,非语良知则必太虚。思欲返支离于一贯,括众善于一性也。^③

从以上引文可知,日本阳明学如中斋将“孝”等同于“太虚”,填充客观超越意义的“性体”,以对经典进行形上学之解读,取代宋儒以“仁义礼智”作为“性体”的形上学内容,这与中国阳明学“心即理”的取径虽相通,但以“孝”贯穿功夫与本体之概念,这是阳明思想中未见的思路,日本阳明学者所出现的这种将“孝”赋予形上学内涵的思路,值得注意。

(3)心性论的解读:第三种解读是对“吾道一以贯之”的“道”,采取心性论的进路加以解读。以这种进路解释“一以贯之”的,滥觞于王阳明,大畅于近代儒者熊十力(子贞,1885—1968)。

王阳明以“体用一源”概念中之“体”解释孔子“一以贯之”的“一”,《传习录》有一段对话:

国英问:“曾子三省虽切,恐是未闻一贯时工夫。”先生曰:“一贯是夫子自见曾子未得用功之要,故告知,学者果能忠恕上用功,岂不一贯?一如树之根本,贯如树之枝叶,未种根,何枝叶之可得?体用一源,体未立,用安从生!谓‘曾子于其用处盖已随事精察而力行之,但未知其体之一’,此恐未尽。”^④

王阳明在上述对话中批评朱注,^⑤认为所谓“一贯”是指“体”,但这个“体”的具体涵义如何,王阳明在此并未明言。但从阳明思想脉络推测,应是指“良知之本体”,颇具心性论之意涵。我的推论可以获得王阳明自己的印可。王阳明《答顾东桥书》云:

夫子谓子贡曰:“赐也,汝以予为多学而识之者欤?非也。予一以贯之。”使诚在于多学而识,则夫子胡乃谬为是说以欺子贡者邪?一以贯之,非致其良知而何?易曰:“君子多识前言往行,以畜其德。”夫以畜其德为心,则凡多识前言往行者,孰非畜德之事?此正知行合一之功矣。好古敏求者,好古人之学而敏求此心之理耳,心即理也,学者,学此心也,求者,求此心也。^⑥

阳明以“致良知”解孔子的“一以贯之”,明显是从心性论着眼。到了20世纪熊十力更大畅此一解释进路说:

此云“一”者,正谓本心耳。孟子云“学问之道无他,求其放心而已”者,此“心”字,亦指“本心”。人皆有“本心”,而不自识,即其心便放失,将任私意私欲作主于内,而一切闻见,莫非意欲之私,妄生分别,妄起执着,云何而非蔽塞。若本心呈露,即一切闻见之知,皆是本心发用,故得此心者,便“一以贯之”。^⑦

熊十力以“本心”释“一以贯之”的“一”,以“闻见之知”释“之”字,将孔子“一以贯之”的“道”的内涵,从朱子学中作为形上之“理”的“天道”,拉回到人间,赋予心性论之内涵而成为人之所以为人的“人道”。

① 大盐中斋:《增补孝经汇注》,收入井上哲次郎、蟹江丸共编:《日本伦理汇编》,《阳明学派之部(下)》(序),页549。

② 大盐中斋:《增补孝经汇注·序》,页550。

③ 大盐中斋:《儒门空虚聚语·附录引》,收入井上哲次郎、蟹江丸共编:《日本伦理汇编·阳明学派之部(下)》,页515。

④ 陈荣捷:《王阳明传习录详注集评》(台北:台湾学生书局,1983),卷上,第112条,页134。

⑤ 朱熹:《论语集注》,页72。

⑥ 陈荣捷:《王阳明传习录详注集评》,卷中,第140条,引文见页187。

⑦ 熊十力:《读经示要》(台北:广文书局,1970),卷2,页147。

综合本节所论,我们从东亚儒者对孔子“吾道一以贯之”一语的诠释言论中,可以看到社会政治论的、形上学的、心性论的三种诠释进路,在东亚儒学诠释史上都有儒者加以运用,从经典文本中别创新解,这三种诠释进路各得经典之一体,并与东亚儒学史脉络所定义的“经典性”遥相呼应。

四、结论:儒家的“经典性”的再思考

本文尝试从东亚儒学史的思想脉络,厘清构成儒家“经典性”的主要质素。本文第二节指出儒家的“经典性”包括三个主要面向:社会政治性的、形上学的、心性论的内涵。本文第三节也指出:儒家的“经典性”依这三个面向而被定义,儒家的“经典”也在这三种思考进路中获得诠释。

现在,我们应该思考的问题是:儒家“经典性”的三大界面之间如何划清其界限?这个问题之所以值得深究,乃是因为所谓“经典性”,并不是经由经典本身努力而获得,而是由后代的“知音”(经典诠释者)对经典予以定性,并加以定位。我们上文的论述已说明,“经典性”之取得关键在于后代诠释者这项事实。但是,如果后代的经典诠释者才是建构“经典性”的主要动力,那么,“经典性”的界限之厘定,就成为极其复杂的问题了。

“经典性”的界限之所以复杂而不易厘定,原因很多,但以下列两项原因最为重要:

第一,儒家经典中“道”有其普世性。诚如王阳明所说:“经,常道也。…通人物,达四海,塞天地,亘古今,无有乎弗具,无有乎弗同,无有乎或变者也。是常道也”,^①儒家经典中的“道”的普世性更是超越华夷界限,德川日本阳明学者佐藤一斋(坦,大道,1772—1859)说:“茫茫宇宙,此道只是一贯。从人视之,有中国,有夷狄。从天视之,无中国,无夷狄。中国有秉彝之性,夷狄亦有秉彝之性。”^②儒家经典中这种超越人我、古今、夷狄界限而深具普世性的“道”,人人皆可求而得之、安之、乐之、舞之、足之、蹈之。

第二,东亚儒者解经相当强调以解经者之“心”遥契经典作者之“心”。陆象山说“心只是一个心,某之心,吾友之心,上而千百载圣贤之心,下而千百载复有一圣贤,其心亦只如此。心之体甚大,若能尽我之心,便与天同。”^③张载(横渠,1020—1077)甚至提倡以“心解”之方式解经,他说“心解则求义自明,不必字字相校。譬之目明者,万物纷错于前,不足为害;若目昏者,虽枯木朽株,皆足为梗。”^④佐藤一斋也强调以“心”解经说:“经书文字,以文字注明之可也。意味则当以我心透入得之,毕竟不能着文字。”^⑤又说:“穷经须要考据于此心,引证于此心。如徒就文字上考据引证,辄谓穷经止此,则陋甚。”^⑥东亚儒者所提倡的这类解经方法,洋溢着“自由的”(“liberal”)精神,因诠释者的个人具体而特殊情境的不同,而对经典提出不同的解释。陈昭瑛最近很有创意地将传统儒家的“经”“权”概念,运用到经典诠释学上,她说:

放在经典诠释的脉落,我们可以说“经、权”关系中的“经”相当于经典的文本本身,是“一”,是“原”,是掌握一切变化的基地;而“经、权”关系中的“权”,即上面引文中的“应变”、“尽变”、“持万”,相当于对经典文本所作的各种诠释。诠释是依于经典,又依于诠释者的具体情境,就像《孟子》嫂溺援之以手一段对“权”的描述。诠释者因其特殊的历史情境或独特的个人意向而对经典文本的意涵

① 王阳明,《稽山书院尊经阁记》,收入:《王阳明全集》,(上海:上海古籍出版社,1992),上册,页254。

② 佐藤一斋:《言志录》,收入:《佐藤一斋、大盐中斋》(日本思想大系46)(东京:岩波书店,1980),页227,第131条。

③ 陆九渊:《陆九渊集》,卷2,35,《语录下》,页444。

④ 张载:《张载集》(台北:里仁书局,1981),《经学理窟》,“义理”,页276。

⑤ 佐藤一斋:《言志录》,页234,第235条。

⑥ 佐藤一斋:《言志录》,页234,第236条。

进行某种修正或特殊诠释,就如同面临嫂溺情境而不顾逆经援之以手的“权”的作法。^①

我可以同意:如果经典文本是“一”,经典诠释应是“应变”、“尽变”。在这个意义上,经典诠释行动是一种“体常而尽变”^②的思想创造事业。在“权变”而多样的解释之中,如何建立“经典性”呢?更具体地说,在以上所说经典中“道”的普世性格,以及解经者诉诸“心解”的诠释方法交互作用之下,经典诠释充满“权变”精神,于是,儒家经典的“经典性”就具有高度的“游移性”。如此一来,“经典性”的界限如何厘定呢?对于“经典性”的界限之问题,比较乐观的人也许会建议以古圣先贤的言行作为划定界限之标准。西汉末年的杨雄(53B. C.—A. D. 18)所撰的《法言》就有以下一段对话:

或问“道”。曰:“道也者,通也,无不通也。”或曰:“可以适它与?”曰:“适尧、舜、文王者为正道,非尧、舜、文王者为它道,君子正而不它。”^③

扬雄主张以尧、舜、文王之言行作为划定儒家经典之正统性的界限。批注《法言》的汪荣宝(袞甫,?—1933)引申扬雄之意说:“孔子作《春秋》,口授弟子,大要在乎法尧、舜,述文王。自余衰周诸子,若农家者流为神农之言,道家者流为黄帝之言,墨家者流为夏后氏之言,舍尧、舜、文王而依托古圣,别立宗旨,则董生所谓非六艺之科、孔子之术者,皆子云所谓它道也。”^④汪荣宝的申论可称善解。但是,汪荣宝仍未能完全却除“经典性”的“游移性”之疑虑,因为孔子“法尧舜,述文王”之意,仍有待于后代“知音”之“心解”才能加以解读,而解经者之“心”则极具自由性与动态性,诚如司马光(君实,1019—1086)所形容:“夫心,动物也。一息之间,升天沉渊,周流四海,固不肯兀然如木石也。”^⑤解经者的“心”一息之间可以升天沉渊,因此,经典的“经典性”也必然有其“游移性”。这种“游移性”正是深植于经典中的“道”的普世性与诠释者的“心”的动态性之中。

从这个角度来看,我们也许可以说:儒家经典的“经典性”及其诸多内涵之间,并无明确的界限,因为“经典性”的界限之想象性的或人为的成份,实大于其实体性之成分。

(作者:台湾大学历史系教授;中央研究院文哲所合聘研究员)

责任编辑:白奚

① 陈昭瑛:前引文。

② 马浮(一浮,1883—1969)先生语,见:马一浮:《复性书院讲录》(台北:广文书局,1971),卷1,〈读书法〉,页18,下半页。

③ 汪荣宝:《法言义疏》(北京:中华书局,1987),问道卷第4,页109。

④ 同上书,页109~110。

⑤ 司马光:《答韩秉国书》,收入:《司马文正公传家集》(万有文库荟要本),页766~768。