

TABLE OF CONTENTS

Jana S. ROŠKER Introduction	v-xi
--------------------------------------	------

漢學研究的方法論 *Methodology in Sinological Research*

Bauruei DUH 杜保瑞 中國哲學史方法論—以四方架構為中心 (The Methodology of Chinese Philosophy--Exemplified by the Four Square Framework)	3-27
--	------

Jer-shiarn LEE 李哲賢 論戴震 (1723-1777) 之考證哲學及其反思 (On Dai Zhen (1723-1777) and His Philosophy of Evidential Research and Its Reflection)	29-41
--	-------

古代哲學的新詮釋 *New Interpretations of Classical Philosophy*

Hsien-Chung LEE 李賢中 「指物」與「齊物」的認知觀點比較 (A Comparison of the Cognitive Perspective Applied in "Referring to Things" and "Equality of Things") . . .	45-64
---	-------

Jung-Tao TSAI 蔡忠道 王弼《老子注》的詮釋辨證 (Interpretative Dialects of Wang Bi's Exegesis of Lao-Tzu)	65-89
--	-------

文學及語言學 *Literary and Linguistic Studies*

Ming-chang LIN 林明昌 平生足悲吒—論韓愈詩的憂憤悲懷 (The Sadness of Life--Han Yu's Poetry of Grief and Sorrow)	93-110
---	--------

Chia Ning CHU 竺家寧 從語言風格學看李白詩的賞析 (An Analysis of Li Bai's Poetry from the Perspective of Linguistic Stylistics)	111-130
--	---------

歷史考察 *Historical Investigation*

Chinyun LEE 李今芸 德國商船在北海的經營與勞力運輸 (German Trade and the Transportation of Coolies at Pakhoi)	133-142
--	---------

ISSN 1408-5429



**A s i a n
a n d
A f r i c a n
S t u d i e s**

亞非文集

**Recent Contributions from Taiwanese Academic Circles:
Methodology, Philosophy, Literature and History**



Univerza v Ljubljani
**FILOZOFSKA
FAKULTETA**

Volume XVI, Issue 1, April 2012

ASIAN AND AFRICAN STUDIES

Journal of the Department of Asian and African Studies
University of Ljubljana – Faculty of Arts

Recent Contributions from Taiwanese Academic Circles: Methodology, Philosophy, Literature and History

Volume XVI, Issue 1
Ljubljana, April 2012

ASIAN AND AFRICAN STUDIES, Volume XVI, Issue 1, Ljubljana, April 2012

Editor-in-chief: Jana S. Rošker

Managing editor: Natasa Visočnik

Layout editors: Saša Istenič, Nataša Visočnik

Copy editor: Chikako Shigemori Bučar

Editorial Board: Andrej Bekeš, Jana S. Rošker, Chikako Shigemori Bučar, Andrej Ule, Mitja Saje, Maja Lavrač, Takemoto Takahashi, Yuriko Sunakawa, Wang Yi, Raul David Findeisen, Gou Chengyi, Nataša Vampelj Suhadolnik, Tamara Ditrich, Nikolai Jeffs, Nataša Hrastnik, Mateja Petrovčič, Kristina Hmeljak Sangawa, Nataša Visočnik, Nagisa Moritoki, Luka Culiberg, Maja Veselić

All articles are peer-reviewed.

© University of Ljubljana, Faculty of Arts, 2012.

All rights reserved.

Published by: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani/Ljubljana University Press, Faculty of Arts, University of Ljubljana

For: Oddelek za azijske in afriške študije/Department of Asian and African Studies

For the publisher: Andrej Černe, Dean of Faculty of Arts

Ljubljana, 2012, First edition

Number printed: 200 copies

Graphic Design: Mare Kovačič

Printed by: Birografika Bori, d. o. o.

Price: 7,00 EUR

ISSN 1408-5429

This publication is indexed in the Cobiss database.

This journal is published three times per year.

Yearly subscription: 18 EUR.

(Account No.: 50100-603-40227)

Ref. No.: 001-033 ref. »Za revijo«

Address: Filozofska fakulteta, Oddelek za azijske in afriške študije, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, Slovenija

tel.: +386 (0)1 24 11 450, +386 (0)24 11 444

faks: +386 (0)1 42 59 337

This journal is published with the support of the Slovene Book Agency (JAK).

CIP - Kataložni zapis o publikaciji

Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

930.85(529)(082)

RECENT contributions from Taiwanese academic circles : methodology, philosophy, literature and history // [editor-in-chief: Jana S. Rošker]. - 1st ed. - Ljubljana : Znanstvena založba Filozofske fakultete - University Press, Faculty of Arts, 2012. - (Asian and African studies, ISSN 1408-5429 ; vol. 16, issue 1)

ISBN 978-961-237-497-6

I. Rošker, Jana S.

261161728

TABLE OF CONTENTS

Jana S. ROSKER

Introduction.....v-xi

漢學研究的方法論 *Methodology in Sinological Research*

Bauruei DUH 杜保瑞

中國哲學史方法論——以四方架構為中心 (The Methodology of Chinese Philosophy—Exemplified by the Four Square Framework).....3-27

Jer-shiarn LEE 李哲賢

論戴震（1723-1777）之考證哲學及其反思 (On Dai Zhen (1723-1777) and His Philosophy of Evidential Research and Its Reflection).....29-41

古代哲學的新詮釋 *New Interpretations of Classical Philosophy*

Hsien-Chung LEE 李賢中

「指物」與「齊物」的認知觀點比較 (A Comparison of the Cognitive Perspective Applied in “Referring to Things” and “Equality of Things”).....45-64

Jung-Tao TSAI 蔡忠道

王弼《老子注》的詮釋辨證 (Interpretative Dialects of Wang Bi's *Exegesis of Lao-Tzu*).....65-89

文學及語言學 *Literary and Linguistic Studies*

Ming-chang LIN 林明昌

平生足悲吒——論韓愈詩的憂憤悲懷
(The Sadness of Life—Han Yu's Poetry of Grief and Sorrow).....93-110

Chia Ning CHU 竺家寧

從語言風格學看李白詩的賞析
(An Analysis of Li Bai's Poetry from the Perspective of Linguistic Stylistics).....111-130

歷史考察 *Historical Investigation*

Chinyun LEE 李今芸

德國商船在北海的經營與勞力運輸
(German Trade and the Transportation of Coolies at Pakhoi).....133–142

UDK: 001.8+001

COPYRIGHT ©: JANA S. ROSKER

Introduction

Jana S. ROSKER*

Since the establishment of the Department of Asian and African Studies at the University of Ljubljana, its members have been closely cooperating with several Taiwanese universities, academic organizations and foundations. The Chiang Ching-kuo Foundation has provided generous subventions to many representatives of our Chair of Sinology, and thus helped us to carry out various research projects related to Chinese and Taiwanese culture. We have established exchange cooperations with several prominent Taiwanese universities: the National Taiwan University, National Taiwan Normal University, National Chengchi University, Soochow University in Taipei, Fo Guang University in Yilan, Fu-jen University in Hsinchuang, the National University of Education in Hsinchu, the National Chinan University in Nantou, the National Yunlin University of Science and Technology, and the National Chiayi University. Members of our Department have held lectures at most of these universities and we continuously carry out common research projects with our Taiwanese colleagues. Many authors of the present issue of our academic journal have visited Slovenia already. Prof. Lee Chinyun from the National Chinan University obtained her PhD degree at our Faculty in 2000 and taught classical Chinese at our Department for several years. Prof. Lin Ming-chang from Soochow University held a guest lecture on traditional Chinese art at our Department in 2007, and Prof. Lee Hsien-Chung was invited by the Slovenian Ministry of Higher Education, Science and Technology to hold a series of lectures on traditional Chinese logic at our Faculty in 2012.

* Jana S. Rosker, Full Professor of Sinology and head of the Department of Asian and African Studies, Faculty of Arts, University of Ljubljana, Ljubljana, Slovenia. E-mail address: jana.rosker@guest.arnes.si

Every year, two or three of our undergraduate and at least one postgraduate student spend one or more academic years in Taiwan, mostly financed by national scholarship provided by the Taiwanese Ministry of Education. In this respect, I would also like to express our sincere gratitude to the friendly and most cooperative staff of the Taiwanese Representative Office in Vienna, who has always showed much understanding for us and provided our Department with all kinds of support and continuous help.

The academic cooperation, which enabled me and many of my colleagues at our Department to build meaningful bridges between Slovenia and Taiwan in the field of sinological research, is of immense importance for general mutual understanding and cooperation between the two countries. I sincerely hope that this cooperation will lead us to yet further fruitful exchanges and therefore continuously enrich our mutual understanding in the future.

The present issue of our academic journal, *Asian and African Studies*, represents one of the many results of such cooperation. The authors are internationally established and well-known Taiwanese scholars with whom the Department of Asian and African Studies has been collaborating in the areas of social studies and humanities for several years. The articles in this volume are published in Chinese, because it is our firm belief that sinological research cannot remain limited to sources in Western languages. The volume not only represents a bridge which links Slovenian and international sinologists to Taiwanese scholarship; it also provides an opportunity for direct insight into the original sources, defining this discourse. Such a decision of the editorial board is based on the conviction that the incorporation of material in native language into any intercultural research framework provides a more objective, and at the same time, hermeneutically more proper understanding of the complex problems under investigation.

Our aim in compiling this anthology is threefold: to highlight the significance of academic cooperation between Taiwan and Slovenia, secondly, to revise prevailing historical, methodological and intellectual approaches in Taiwanese scholarship dealing with Chinese tradition, and thirdly, to develop and enhance intercultural communication in Chinese studies.

The focus of the studies gathered here is on the current Taiwanese contributions in researches and perspectives concerning various relevant and significant issues in contemporary Sinology. It is our firm belief that their research

provides a good path to enrich our knowledge and to understand current guidelines, which prevail in contemporary Taiwanese academic world.

In order to delineate an image of this world and of specific scholarly discourses that are rooted in it, the articles of the present volume explore a multicolored range of diverse theoretical aspects of traditional Chinese culture, its philosophy, literature and history.

The collection opens with an examination of specific methodologies, necessary for any research in traditional Chinese discourse. The first two articles which deal with specifically Chinese theoretic methodologies follow the basic presumption, according to which contemporary (Chinese and Western) Sinological research can easily be led to misinterpretations of its subject matter if it fails to take into consideration the fundamental methodological conditions, determined by specific Chinese historical, linguistic and philosophical contexts. This presumption (and its results) is of special importance because, unfortunately, in current Sinological research, it is still common to project content and form of “Western” discourses, which have still been shielded by the majority of political (and thus also economic) power. This danger has also been recognized by both authors of the first section, who have been—each in his own way—dealing with research and renewed disclosure of traditional Chinese philosophical thought.

The first author, Duh Bauruei 杜保瑞 from the National Taiwan University, clearly shows that despite their tendencies towards openness and interdisciplinary approach, the discourses of modern science and humanities are still more or less determined by the core of the “Western” paradigmatic network. In his article *The Methodology of Chinese Philosophy—Exemplified by the Four Square Framework* (中國哲學史方法論——以四方架構為中心) the author critically questions such approaches and provides a new referential framework for a more proper understanding of traditional Chinese theoretical discourses. In conscientious effort to preserve the characteristic structural concatenations of the subject matter, the author thoroughly considers the specific categorical legitimacy of such texts in order to meet the demands of the most important methodological conditions, on the basis of which we can, regardless of the complexity of the problems, attain some reasonably relevant conclusions. In this context, Prof. Duh Baorui advocates the basic research method of traditional Chinese through the lens of traditional categories and methodological processes. This method represents the central element of the proposed theoretical framework which has been named “the

methodology of research in the history of Chinese philosophy”. Such a methodology is based on hermeneutical methods in interpreting original sources. In this aspect, this referential framework differs from the frameworks of the so-called “methodology of Chinese philosophy”. Prof. Duh clearly points out the methodological inconsistency and explains how and why they still permeate modern Western paradigms. His basic approach is rooted in the conviction that the research in specifically Chinese theory has to follow differences in problem conceptions and materials, and should not remain limited to the research in ideologies.

This presumption has also been shared in the work of Dai Zhen, a pre-modern Chinese philosopher, who’s theoretical approaches are analyzed by Lee Jer-shiarn 李哲賢 from the National Yunlin University of Science and Technology, who is the author of the second article *On Dai Zhen (1723–1777) and his Philosophy of Evidential Research and Its Reflection* (論戴震 (1723–1777) 之考證哲學及其反思). He exemplifies the work of Dai Zhen, a conceptually innovative pre-modern philosopher who is regarded as the greatest Chinese thinker of the 18th Century, to show the importance of the specific Chinese pragmatism which had always stood in opposition to excessively speculative philosophical currents that led away from concrete social problems. This spirit of pragmatism in solving social and political problems is also undoubtedly reflected in Dai Zhen’s theory of knowledge and methodology. However, Prof. Lee Jer-shiarn points out that Dai Zhen’s contribution to the development of Chinese thought is most evident in his application of scientific procedures based on “proof and evidence” (考證學), which led him to both a substantiated refutation of “empty” Neo-Confucian commentaries and the premise that new problems required new methods for solving them. His elaboration of the new methodologies enabled later theoreticians to perform even more detailed analyses of historical and cultural problems, thereby aiding them in their search for new solutions to the specific theoretical and practical problems of their time. The article does not only highlight the germs of modern scientific methodology within traditional Chinese theories, but also indicates that such framework can further prove itself to be most helpful for the establishment of innovative theoretical approaches in current Sinological studies.

The frameworks that are outlined by the first scope of the present volume also determined the main spirit of its second which deals with studies in classical (ancient and early medieval) Chinese philosophy.

In his article *A Comparison of the Cognitive Perspective Applied in “Referring to Things” and “Equality of Things”* (「指物」與「齊物」的認知觀點比較), Lee Hsien-Chung from the National Taiwan University explores classical Chinese logic from the perspective of cognitive purposes, methods, and their results in the works of Gongsun Long and Zhuangzi respectively. He shows that within the system of specific Chinese philosophy, both scholars have a mutually complementary significance, although belonging to different streams of thought and following different theoretical approaches. Such a view follows the basic presumption according to which it is wrong to interpret those discourses according to the model of traditional Western logic and that it is necessary to reconstruct the autochthonous Chinese logic. This view which leads us to the necessity of cultural interpretations of logic is of utmost importance for the further research in this field. Prof. Lee Hsien-Chung clearly asserts that Chinese logic has autonomous particularities that have to be reconstructed in a systematic way without framing them into methodological and conceptual structures of modern (Western) research paradigms.

The second article belonging to the scope of philosophical studies, *Interpretative Dialects of Wang Bi’s Exegesis of Lao-Tzu* (王弼《老子注》的詮釋辨證) is written by Tsai Jung-Tao from the National Chiayi University. It explores the history of research in Wang Bi, one of the most significant theorists of early medieval China and highlights three different paths that lead to the understanding of his work. These three paths simultaneously represent three important currents in sinological research. The first one has been exemplified by the Taiwanese scholar Lin Lizhen, the second by Yu Dunkang, a theoretician from the P.R. China, and the third by the German sinologist Rudolf Wagner. The author shows that the first approach is hermeneutical, the second belongs to pragmatic philosophy and that the third focuses on philological research. Through his analyses of these particular approaches Prof. Tsai Jung-Tao asserts the mutual complementarity of the three research currents.

The complementary view that permeates these two research articles also manifests itself in both issues which define the central focus in the third scope of the present volume. It contains two articles dealing with studies in traditional Chinese literature.

Lin Ming-chang from the Fo Guang University analyses different expressions of sad emotions in the poetry of Han Yu, who belongs to the most well-known

poets and prose writers from the Tang Dynasty. This traditional scholar is among the most personal and at the same time the most open of Chinese authors. Due to the fact that he often writes most frankly about his own life, his feelings, his career or his friends, Han Yu has been placed in the center of attention in various sinological researches on traditional Chinese literature. In his article *The Sadness of Life—Han Yu's Poetry of Grief and Sorrow* (平生足悲吒——論韓愈詩的憂憤悲懷), Prof. Lin Ming-chang explores his work from the perspective of emotional expressiveness, questioning the prevailing ideological interpretations. On such basis, the author proposes an innovative hermeneutical approach in the research of traditional Chinese poetry which offers new insights into the complexity of its artistic and aesthetic significance. In addition, Prof. Lin points out the fact that Han Yu, being a traditional Confucian, believed in an orderly universe, responsive to human actions and not indifferent to human suffering. Thus, the article offers new possibilities of interpretation showing how Han Yu's poetry is a mode of self-discovery and self-development that opens not only to the paths of inner conversation, but also to substantial dialogues between different research approaches.

Chu Chia Ning from the National Chengchi University is the author of the article *An Analysis of Li Bai's Poetry from the Perspective of Linguistic Stylistics* (從語言風格學看李白詩的賞析) which also deals with research in classical poetry of Tang Dynasty. His article follows a different disciplinary approach: while the previous article in this issue is based on the research in aesthetic dimensions of this poetry, Prof. Chu Chia Ning applies linguistic analysis to the work of Li Bai, the major poet of this "Golden era of Chinese poetry". This prominent writer was not only a master of profound expression, but also set the rules of versification of his time, being famous for the technical virtuosity of poetry and the mastery of verses. Pointing out that the prevailing research on classical Chinese poetry is almost entirely dominated by its contents, concentrating solely on the aesthetic modes of expression, the author follows a new scheme for the inter-relation of linguistic analysis and poetry criticism that is rooted in phonological research. However, he also takes into account the rigid restrictions in the repertory of morphological and syntactic constituents used in Li Bai's poems, simultaneously considering the eliminations inherent to these poems, showing how they permit the reader to follow the masterly interplay of the actualized constituents. The article thus provides possibilities of a more integral insight into the entirety of classical Chinese poetic expression.

However, integral insights into any level of Sinological research are also shaped by historical evidences and various historiographical modes of their interpretation. Therefore, the present volume also provides an example of Taiwanese academic inquiry in the field of critical historiography.

Lee Chinyun from the Chinan University in Puli proceeds in her article *German Trade and the Transportation of Coolies at Pakhoi* (德國商船在北海的經營與勞力運輸) with the awareness for a growing need for intercultural comparison in the field of historiography simply and unavoidably because of the great increase in international and intercultural communication, not only in economics and politics, but also in various fields of cultural life. Through the analysis of their concrete historical conditions in Pakhoi, an important international treaty port located on the extreme southeast of China, Prof. Lee Chinyun illuminates the general role and social functions of Chinese coolies in Western colonies. Her article allows the reader to rethink existing modes of “historical memory” as the universal cultural means of orienting human practical life in its temporal dimensions. Such a foundation allows us to establish new historical consciousness based on constitutive factors and procedures. In a systematized form the relationship of these elements can namely be used to identify the varieties of historical thinking in different contexts over time. One of the objectives of this research is an intercultural exchange of knowledge on history as a medium of identity-forming.

The search for new aspects of cultural identity is also the main paradigm which links various conceptual and methodological approaches applied in the contributions of the present volume. Their thematic diversity reflects the multifaceted potential for theoretical creativity and renewal in the Taiwanese academic world.

漢學研究的方法論
Methodology in Sinological Research

UDK: 1(510):001.8

COPYRIGHT ©: BAURUEI DUH

中國哲學史方法論——以四方架構為中心

Methodology of Chinese Philosophical History—Exemplifies by the Four Square Framework

杜保瑞 Bauruei DUH*

摘要

針對傳統文本詮釋的需求，筆者提出一套「中國哲學史方法論」。以「宇宙論、本體論、工夫論、境界論」為哲學基本問題所組成的四方詮釋架構，它既有詮釋文本的功能，更有溝通中西的效果。同時，不妨礙仍以西方哲學的形上學、知識論、倫理學為進路進行「中國哲學研究」。

關鍵詞：中國哲學方法論，中國哲學史方法論，宇宙論，本體論，工夫論，境界論，文本詮釋，分類判教

Abstract

The author suggests a method of text interpretative orientated methodological approach which has given the name of methodology of Chinese philosophical history. It is actually an interpretational system constructed by four basic philosophical questions which have all marked Chinese philosophy. They are cosmology, ontology, practical theory and theory of perfect personality. This paper focuses on introducing the methodology, its functioning, as well as its contributions and limitations. Any scholar can use this methodology to do his or hers own research work, as well as apply traditional Western philosophical method to the Chinese philosophy without any contradiction.

Keywords: methodology of Chinese philosophical history, cosmology, ontology, practical theory, theory of perfect personality, text interpretation

* 杜保瑞, 教授, 臺灣大學, 哲學系, 臺灣。電子郵件: bauruei.tw@yahoo.com.tw
Bauruei Duh, Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University, Taiwan. E-mail address: bauruei.tw@yahoo.com.tw

一、問題的緣起與發展

筆者思考中國哲學方法論的問題起源甚早，源於大學修習哲學課程的時候，約是一九八零年初，當時在臺灣大學哲學系的氛圍中，西方哲學是哲學的典範，中國哲學則多半處於摸索、試驗與被批評的狀態中，批評的意見主要就是中國沒有哲學、中國哲學沒有論證。然而，筆者是為了研究中國哲學才來到哲學系的，是為了要提振中國哲學以復興中華民族而來唸哲學的，所以對於這些批評便甚在意。而解決這個問題的關鍵，便是建立起中國哲學方法論。

二十多年過去了，筆者在這個問題上有了不少的個人心得與研究成果，那就是建立以「宇宙論、本體論、工夫論、境界論」的四方架構為中國哲學的解釋體系，相關討論已發表於《哲學概論》書中 (Duh, Chen 2008)，並以此做了大量的哲學史上的專家哲學的研究。一度，筆者以為，研究中國哲學，必定要走這一條路，然而，學術的環境又再度改變，面對中國哲學方法論的問題，又需要有了新的處理態度。變化的關鍵就是，過去是中國衰弱、東方式微，所以中國哲學不受重視，因此在哲學含金量上被批評，要做的努力，就是建立中國哲學的哲學性地位。現在則是中國崛起、東風熱潮，因此研究的人口眾多，導致方法不一，甚至多元且對立，因而有何為中國哲學的研究之爭端。

正是面對這樣的環境的變化，過去，筆者認為自己在從事中國哲學的研究，從而提出一套中國哲學方法論的理論；現在，筆者要開放「中國哲學」研究的這個領域，將自己的研究定位在「中國哲學」研究範疇下的「中國哲學史」研究。所以筆者所提出的方法論要重新定位為是「中國哲學史」方法論，更精確地說，是「文本詮釋進路的解釋架構」。這是因為，筆者過去的努力所建構的中國哲學方法論，其實是針對中國哲學儒釋道一家的哲學文本進行文本解讀以彰顯意旨的工具，意謂建立了一套符應中國哲學理論義涵的解釋架構，而不是以中國哲學的問題藉由新的或西方的方法重新定位的做法，例如，從論證的形式或語言的分析去討論中國哲學的文本；或是以中國哲學的材料(材料即概念、命題或理論)藉口新的或西方的研究方法重新討論的做法，例如，放在特定的哲學問題如德性倫理學的架構下做討論。後兩種進路正是當代西方哲學為主流的東西方學者的工作方式，並且，正在全球範圍內宏大地崛起中。因此，「中國哲學研究」這個概念的研究領域是範圍最大的，

但「中國哲學史研究」的領域便只是其中的一個環節，它只是針對傳統文本進行意旨解讀。雖然，筆者認為這才是最重要的基礎，但這畢竟只是筆者及若干華人為主的學者的核心關切。

這也就是說，全球各地的各種研究中國哲學的研究方法與問題意識都是中國哲學研究的範疇，華人也好、西人也好，西化華人也好、華化西人也好，人家都無須爭議哪種研究才是中國哲學研究，只要你討論的是中國傳統文本的材料，或者你認為你討論的是中國傳統思想裡的哲學問題，那都算是中國哲學研究，筆者認為，一種研究算不算是中國哲學的，就由研究者自己定位即可，只不過，研究者必須明確說明自己的問題意識與研究方法，以及所討論的材料對象，這樣就可以了。而彼此之間無須爭議哪種方法、問題與材料才是真正的中國哲學研究。因為，哲學這個問題，本身就是難以被定義的，參照西方哲學的史實，從古至今以及當代，就是一家一家地否定它家的哲學合法性，但誰也無法壟斷哲學問題與哲學主張，從學習者的角色來看，西方哲學史正是方法不一、問題相異、主張對立的一家一家理論建構史。唯一共同的就是都是在講理論的而已。因此，筆者便不認為今天的中國哲學研究，還需要去爭議何為「中國哲學方法論」。只要研究者有方法的及材料的自覺，他便可以自己定義問題、建立方法、進行研究、表達觀點，它們都是中國哲學研究這個共同領域下的一種進路，因此也可以說，有許許多多種類的「中國哲學方法論」，因為，根本上，這些方法就是普世的哲學方法。反而，特別針「中國哲學史」的文本詮釋，才是可以有哪種解釋架構較為合適的討論甚至爭議的。就「中國哲學方法論」這個主題的過去成果而言，專書方面，有張岱年的《中國哲學史方法論發凡》(Zhang 1983)，及馮耀明的《中國哲學的方法論問題》(Feng 1989)，劉笑敢先生的《詮釋與定向》(Liu 2009)，這些書中，都是全面地討論這個問題。至於在會議的舉辦方面，針對中國哲學合法性及方法論問題為主題的會議，則不可勝數。此外，在中國哲學史相關的著作中開發了方法論及運用了方法論的作品，則有當代中國哲學家馮友蘭、方東美、唐君毅、牟宗三、勞思光等人，他們更是筆者所要研究的這個主題的更重要的對象，因為，他們不只有方法論，甚且還有運用方法論以做哲學史詮釋的具體成果，可以說有其實戰演練的績效，因此更應該對他們的成果進行檢討

二、中國國學與中國哲學研究的分流與合匯

筆者以上所說，是今天的中國哲學自國際研究上的實際現象，不過，這卻引起了傳統的中國哲學研究陣營的注意，近年來，中國大學高等學府紛紛成立國學院學術單位，以推動中國國學研究，目前為止，已經設有國學院之高等院校包括：北京大學、清華大學、人民大學、武漢大學、南京大學、山東大學、杭州師範大學、南昌大學、廈門大學……等等。主政皆為一時學界碩彥，前景相當可期，也因此，中國大陸許多國學院陣地裡的學者便企圖面對上述這種現象，因而倡導國學形式的中國傳統思想研究。然而，國學一如中國哲學的分歧現象一般，經史子集四種類型的文本、文史哲三種進路的研究方法、儒釋道回藏各種特殊學派的並立、東洋學者與西洋漢學家的參與其中，這使得國學研究也終將面對把自己開放的命運，「國學」將會變成和「中國哲學」同樣無法做限制性定義的一個名詞，那麼，重視傳統文本的準確解讀的華人學者，無論他自認為是國學學者還是中國哲學學者，應該如何面對這一個局面呢？

筆者認為，國學界學者也應該和中國哲學界學者一樣，開放國學研究的方法意識，容許各家各自定義，只要研究者能把研究做好就可以了，重點是，傳統中國哲學作品的理論精神與智慧真諦是否被了解，面對這個問題，國學界或中國哲學界則可以努力施展才華，提出方法以面對之，此時，常有方法論的比較與競爭的展開，而此時的任務，就正是文本解讀進路的國學或中國哲學研究。國學界學者認為西方學者或西化華人學者的研究不恰當，不就是因為認為他們對中國傳統哲學思想的理解是充滿了隔閡的嗎？因此要求正確理解、準確詮釋中國哲學文本正應該是國學界學者所走的路的實際意義，否則他們對別人的研究的批評便沒有學術意義了。

哲學界在過去對中國哲學的研究，撇開過度受到西方哲學影響的形式不談，有意在經歷西方哲學洗禮後又企圖回歸傳統文化的研究方法上，至少有「建立哲學體系」以解讀中國哲學文本，以及「回歸傳統概念範疇」以解讀中國哲學文本的兩種進路。前者是以「哲學基本問題」所建構的解釋架構來詮釋中國哲學的理論問題，後者是以傳統的「概念範疇」作為理解及詮釋中國哲學文的研究進路。前者以寫作《中國哲學史新編》的馮友蘭(中國哲學史新編，1991)，他的唯心、唯物論的解釋架構、方東美的形上學、本體論、超本體論、價值中心的宇宙論等概念系統(《原始儒家道家哲學》，1983)、

勞思光的心性論、形上學、宇宙論的解釋架構等為代表(《新編中國哲學史》，1981)，而唐君毅的人道論與天道論的概念使用(《中國哲學原論》導論等篇，1986)、牟宗三的道德的形上學、圓教、實有形上學、境界形上學等系統亦屬此一型態(《中國哲學十九講》，1983)(《四因說演講錄》，1997)(《圓善論》，1985)。後者以湯一介、張立文等受到馬克思主義影響後又企圖擺脫此一影響的大陸學者為代表，尤其是張立文著《中國哲學範疇發展史_天道篇、人道篇》(張立文，1996)，及張立文主編《道》、《理》、《心》、《性》、《天》、《變》、《氣》等書即是此一思路的成果。筆者以為，即便是國學界的學者，依然必須是在這兩種類型中找到自己的研究方法，否則，便會流於個人特色而不能有普遍流傳的方法意識以為後學效法。當然，筆者此處所指的中國哲學及國學的對象，是傳統文化中的主流學派儒釋道三家的學說為主，甚至加入藏回研究亦然，但是，若有國學學者要面對的對象是中華文化的文學、藝術、歷史、文化，則自然不需要依循作者所說的上述兩種進路，但只要是研究對象設定在儒釋道三家的思想理論，若不依據哲學架構或概念範疇，便都沒有成立嚴格意義的理論的可能。

又，假使國學學者主張國學是生活中的產物，因此應重視實踐，這自然是絕對正確的態度，但是實踐是個人及社會群體的事業，並且它是一種實踐的事業而非理論的建構，而此處我們在中國哲學及中國哲學史方法論的脈絡中所談的，卻是傳統學派的學術理論的正確認識的問題，這種正確認識的研究成果是要提供全球的學者無論華人、西人都能夠客觀理解且共同學習的依據，可以說學術研究就是先知後行中的先知的階段，知後即是要行，但知的部分要嚴格地講究，清楚地表述，從而才可以廣泛地推行。因此，中國哲學史方法論的實施絕不割離於實踐之外，甚至，它有更重義的意義，即是使實踐具知識確定性的條件。

三、文本詮釋進路的中國哲學史方法論

以上澄清了「中國哲學史方法論」與「中國哲學方法論」的不同義涵，並說明了筆者所選取的進路，即「中國哲學史方法論」。接下來應該對這個進路進行其內涵的鋪陳。首先，說到哲學史研究，還應該有哲學史上的「個別哲學體系」與「體系彼此之間的關係」這兩種問題的區別。前者是個別哲學家的理論體系之認識，後者是整個學派前後期體系的理論發展關係，甚至是不

同學派間的理論競爭關係。當然，同一學派之間也是會有理論競爭關係的。在文本詮釋進路的中國哲學史研究中，這兩種問題都是要面對並解決的。因為，「個別哲學體系」當然要到文本中去認識；而同一學派的不同體系以及不同學派的理論體系之間的爭辯意見，所形成的哲學史理論發展及辯論的意義，也還是要在文本詮釋中解決，只要是傳統哲學體系本身發表的意見，便應交由文本解讀來處理，如果是當代學者自己對傳統哲學體系之間的理論關係的意見，亦應依據傳統哲學本身的文本以為發言的依據，因此關鍵之處都是文本解讀。

也可以這樣說，傳統哲學體系發表了哲學主張，這是第一種文本，也是哲學史的基礎；這個體系發表了對同一學派其他體系或是不同學派理論體系的意見，這是第二種文本，這種文本更有哲學史脈絡的意義，因為它表達了過去的哲學家本身對其他哲學理論的意見，但卻是第一種文本才是哲學史之所以能夠出現的根基地基。因此，哲學史研究所面對的就是這兩種文本，所依據的也只能是這兩種文本，亦即都是哲學家自己發言的文字，因此當代的研究就是針對這些文字進行文本解讀，提出詮釋意見。至於，加入社會影響以論斷思想形成原因或思想對社會的作用的討論，這就較為是歷史思想領域的研究了，這也是合法的研究，但若能以思想史研究稱之，以與哲學史研究所代表的研究方法及學術領域做出分別，則將是有利於學術分工、也有利於研究發展的做法。歷史學進路的思想史研究方法此處便不多談，這是超出筆者的專業的另一領域，以下回到哲學史研究中來談。

當代學者依據傳統哲學體系的哲學主張而發表文本解讀的意見，這是第一種當代詮釋的作品；針對第二種傳統文本而發表的文本詮釋意見，這是第二種當代詮釋的作品；以上述兩種詮釋成果為依據，發表針對同一學派不同體系之間的理論關係或是不同學派之間的理論關係的意見的是第三種當代詮釋的作品，這種詮釋意見則是當代學者的自行創作，但是它依然要針對第一及第二種文本做出詮釋，以此為基礎，才能有他的自行創造的意見，而創造的另一項依據，則是他自己的解釋架構；至於第一種及第二種當代詮釋意見則就完全是依據第一種及第二種傳統文本而來的。

所以，筆者可以很明確地強調，不可能有脫離正確理解、準確詮釋的文本詮釋而可以談哲學史研究的。因此說中國哲學史研究，首先就需要有一套積極有效的文本解讀工具，可以這樣說，二十世紀成為哲學家的當代中國哲

學學者，都是在這個問題上有重要創作的學者，亦即，要定位他們的學術成就，就是說出他們在中國哲學史研究上所提出的文本詮釋的方法論架構，而他們作為哲學家的意義，也正是作為中國哲學史的方法論創造者的哲學家意義。當然，這個意義還有各家的差異在，後文述之。

總之，對於「中國哲學史方法論」的功能而言，它主要是作用於哲學史上的哲學理論的理解與詮釋，以此為基礎，它更可以處理哲學史上各學派之間與同一學派不同系統之間的爭辯的解讀，但所能處理的問題，還是理論的意旨以及爭辯的成立與否的理論問題，至於理論與現實世界的任何歷史、政治、文化上的關係，則並非此一架構的功能要討論者，此時自是需要其它的研究工具才能創作及奏效。

至於前述所講的中國哲學研究，同樣地，若是不能有正確理解、準確詮釋的文本研究成果而要來談中國哲學研究，這也是會讓人詬病的。但問題是，發生在全球範圍內的中國哲學研究新族群，他們心目中的中國哲學研究，千差萬別，且須配合各自的歷史文化思想背景，因此所理解的角度，及研究的目的，都不同於華人學者群中的國學界或中國哲學界，後者的這一族群積極在意的是對傳統文化的正確理解、準確詮釋，從而有創造性的時代影響的意義，並且是針對中華民族而言的，但國際漢學界，以及世界各地的華文熱與中國學研究，基礎既不相同，目標亦各異，要求其在中國歷史文化背景的基礎上來正確理解與準確詮釋，這恐怕不切實際，也或許未必是他們的學習目的，甚至不是他們的背景知識所能承載的目標。因此，依其所需，順著他們的文化背景之脈絡，聆聽他們要詢問的問題，理解他們在學習上的收穫，學習他們對中國哲學的創造性發揮，並重視他們對中國哲學研究的成果，這才是人中之至正的態度。而要堅守及捍衛及發揚國學和中國哲學的華人學者，才是要負責為中國哲學的文本做正確理解、準確詮釋的族群，當然這個族群是向所有非華人學者完全開放的。因此，就這個族群的學者言，要建立的是中國哲學史研究的精實戰果，而不是去否定或批判國際上紛紛興起的中國哲學研究。它們其實是中國哲學史有了更精實的研究成果之後，再發揮之時所需的土壤。

總結以上討論，筆者把中國哲學研究及中國哲學史研究應有的方法論爭議問題，還原為學者自己的研究目的的問題，目的清楚，就會有相應合理的研究方法，以及有學術價值的研究成果。目的是不能爭議的，目的與方法之

問是可以討論甚至爭辯的，方法與成果之間更是可以訴諸公論的。但是，目的是隨著環境需要與知識背景而出現的，它很難以任何學術理由來認定，因此應該對它完全開放。

四、實踐哲學的解釋架構

筆者所提供的「文本詮釋進路的中國哲學史方法論」，它實際上也正是一套「實踐哲學的解釋架構」，說是實踐哲學，就是要有別於西方的思辨哲學。實踐哲學關切人生理想的追求問題，思辨哲學關切世界真象的認識問題，實踐哲學需要的是實踐的方法，思辨哲學需要的是思辨的邏輯，共同點只有都是講理論的。但西方思辨哲學的傳統對理論建構嚴密度的要求更為重視，在今天，要發展中國哲學，就是要將實踐哲學的理論建構方法予以強化，也就是要向西方學習嚴密的理論。

首先，哲學是普世的學術，因此，哲學的問題必是普遍的問題，故而西方哲學的問題，也會是東方世界會發生的理論問題，而東方哲學的問題，也會是西方學者要探問的問題。過去，學術界在中國哲學問題的合法性上爭執不已，現今，我們可以放下對這個問題的爭執，但是，仍是有東西方不同文化背景發展出來的不同哲學問題的事實存在，因此，何謂中國哲學？這仍是需要追究的問題。在西方哲學史的開端，有形上學問題，啟蒙運動之後，繼之以知識論問題，當代，則關切語言與邏輯問題。而所謂東方哲學，在過去，是儒學經典，是道教教義，與佛教義理，而中國哲學界以哲學這個學科的研究進路來面對傳統儒釋道三教思想，卻是近一百年來才有的事情。因此，談論傳統中國哲學，要借鑑西方哲學，但是如何借鑑？是去中國三教文本中找出它們的形上學、知識論及邏輯與語言結構的問題嗎？還是應該找到中國儒釋道哲學內部的理論脈絡以作為詮釋的架構？過去，以形上學、知識論、倫理學、辯證法的問題意識來轉譯及解釋中國哲學的做法是很多的，當今，以邏輯與語言的結構分析來討論中國哲學的做法也開始暢行，前已述及，要尊重各種研究進路，因此這些研究進路都可以使用，但是它們的成果是有限的，因為說到底，它們固然可以彰顯中西哲學比較的興趣，但還是不能滿足正確理解與準確詮釋中國哲學的要求，故而才有不斷的批評意見，且不限於東西方的學者。因此，針對中國哲學的文本詮釋，還是應該掌握中國哲學的

特殊問題，在特殊問題中確認它的基本問題，在基本問題中找出它的理論推演架構，從而形成解釋中國哲學的共法。

這其中的推演架構絕對是必須找出來的，不論中國哲學的文本表述形式是多麼地跳躍、任意、獨斷或如詩畫般地寫意，只要它是一套真理觀系統，它就必須講道理，講道理就是要理論化，理論化就是系統化，這也正是中國儒釋道三學從教派的義理轉身為哲學的理論所必走之路，這一條路，並不是過去沒走過，而是不曾以三教共法及中西溝通的模式來建構，以前是儒釋道三家各說各話，各自有表義的理論模式，現今是一家要找出共同的問題，大家同時說話，且這個表述的模式，應有中西溝通的功能，故而固守舊說決不是哲學研究的應有做法。此外，面對理論的現實，過去，三教彼此非議，甚至教內不同系統之間亦辯論不已，現在，若干不互相尊重東西方哲學的東西方學者仍在進行中西思想的互相非議之舉，因此，理論上能夠溝通三教及溝通中西的中國哲學詮釋系統是非常需要的，它是一套可以把儒釋道三教說清楚，從而可以跟西方哲學溝通的架構。

建立這套解釋架構，首先要從中國哲學問題的特殊性下手，那就是專注於人生理想的追尋問題，也就是一套套的人生哲學理論，亦即是認清儒釋道三教是要建立實踐的理論以追求理想的人格。有理論就是有道理的，它的道理就是西方哲學中所討論的普遍原理，也可以說就是形上學問題。只是它在中國哲學的討論中應該有更精確的定位。依筆者之見，以實踐為特質的中國哲學，它在形上學問題的特質上，應該有談具體時空、物質、存存者類別、世界結構的「宇宙論」，與談終極意義、價值的「本體論」兩型。亦即它是由說天地萬物的宇宙論，以進至說終極價值意識的本體論，並由此而提出實踐的方法與結果的理論系統。「宇宙」是傳統中國哲學原有的概念與問題，並不是平移自西方的理論。「本體」更是傳統三教談終極價值的概念與問題，這是與翻譯自西方哲學的 ontology 的本體論不完全相同，筆者建議談西方哲學的 ontology 問題時以存有論譯之為佳，具體意義是關於存有的學問，它們是 theory of being 的意思，這便與本體論在中國哲學的原意是關於價值的學問有了區別，中國哲學的價值意識的本體論應該是一種 theory of value，關於此一問題，筆者有〈對本體論概念使用的討論〉之專文討論，（《哲學分析》，2011, 185-195）。

既然宇宙與本體都是傳統中國哲學本來的詞彙與本來的問題，那麼又如何說它仍是與西方形上學有關連呢？首先，西方本來就有宇宙論，故而宇宙論也是屬於西方形上學的議題，只是西方宇宙論在形上學的討論中愈發式微，若非士林哲學出現，宇宙論在西方便幾乎不談了。但在中國哲學的理論建構裏，道佛兩教既是宗教，也是哲學，兩教都必須藉由宇宙論以中說真理及證說價值，故而宇宙論在中國哲學中始終保持它高度重要的哲學地位，這就與士林哲學必須有宇宙論系統的意義是一樣的。至於價值意識的問題在西方當然也有談論，只是不那麼大宗，而是對於實在與實體的討論，因此變成對存有的討論，而且這種討論是在思辨的活動中進行的，故而說西方形上學的主調是思辨的哲學。至於在中國哲學中，這種關於存有的思辨的活動並非沒有，只是亦非大宗，各學派討論的重點是在對價值意識的確斷，這就是說中國哲學談本體時主要目的是在談價值的問題，而價值本體是要連接到實踐的，甚至價值還是在主體的智悟獨斷中提出的，所以說中國哲學的主調是實踐哲學，價值意識的本體論就是為了實踐而給予宗旨的理論。這樣說來，宇宙論與本體論就是中國哲學的形上學問題部分。但它既然是實踐的哲學，當然要有直接談實踐的理論，那便是儒家修養論、道教修煉論、佛教修行論等等的系統。

修養論是談心理修養的方法的理論，它就是藉由貫徹主體的意志而進行的修養活動，學術上的專名應為本體工夫，亦即是以本體的價值意識作為心理的純粹化意志活動的目標漸向，任何行為皆以終極價值為標準而為之，便是在做本體工夫，儒家主要為此。道家當然也有心理修養的本體工夫的理論，老子無為，莊子逍遙皆是。但道教便有修煉論，它是身體鍛煉之學，道教以人體宇宙學的知識作為修煉的依據，煉養其精氣神形魂魄，故而宇宙論進路的身體修煉之學。佛教則既有心理修養也有身體修煉，大乘佛教的六渡觀念即是，且以修行論說之。以上修養、修煉、修行理論仍應統合為一種共同的哲學問題，筆者以為最適宜的名稱即是工夫論。

儒釋道三教皆有工夫論，本體工夫是以價值意識的觀念以為心理修養工夫的依據，而身體修煉的工夫則是以宇宙論的知識以為身體修煉的依據。做工夫就是為追求達成理想完美的人格，三教有言：人人可以為堯舜、神仙本是凡人做、眾生皆可成佛，由以上三種一般的說法來看，中國儒釋道三家都要追求最高級完美的人格境界，那麼這個境界要如何界定？這就必須要由宇宙論、本體論及工夫論共同建構而匯聚成的境界理論，主要說明最高級理想人格的狀態、能力與功業。由此一宇宙論、本體論、工夫論及境界論的四方

架構來談時，中國哲學的實踐哲學的系統便算是完備了。於是形上學中的本體論與宇宙論都與實踐的方法與結果的工夫論與境界論接軌了起來，這就是理論化，這就是系統化，這並不是甚麼創新的理論，而只是古代哲學本有的思維模式的發現。

其中，宇宙論及工夫論都有多種次級問題，宇宙論的次級問題包括存在始源、宇宙發生論、世界結構圖式、存有者類別、生死觀與命運論問題等等。工夫論的次級問題則有工夫入手、工夫次第與境界工夫，工夫論又有本體論進路與宇宙論進路的兩型。至於境界論，則完全需要依據宇宙論、本體論及工夫論的脈絡來呈現它的義涵。這四方架構就是筆者所提出的「中國哲學史方法論」的解釋架構，它要面對的是文本詮釋，而且是針對具有實踐哲學特質的三教學說的文本解讀的詮釋架構，使用它來進行詮釋可獲得的最重要效果就是正確理解、準確詮釋，並極易由中見出，中國哲學史上的一教辯證與同一學派內的系統爭辯，多是發生在哲學基本問題的錯置上，本來其實無須爭辯，因此這個詮釋架構亦可澄清哲學史上的種種論爭，這是它的第二項重要收穫。當然，這個詮釋架構將同時適用於中外所有宗教哲學的傳統，只是宗教哲學這個詞彙所涉及的範圍確定且對象有限，而實踐哲學這個詞彙則可以包括一些不那麼強調它在世界的存有者的倫理學理論，例如儒家哲學及道家老莊哲學。

三教世界觀各不相同，道佛兩教的宇宙論知識又涉及信仰問題，其實無從辯論起，就算提出了批評意見，對它教而言也都不算數，這些都是爭高下的心態作祟所導致的。至於同一學派內的爭辯，則多是基本哲學問題的錯置。如儒學內的程朱、陸王之爭，甚至是王門後學的各家之爭；又如佛學內部的各宗派之爭，甚至是禪宗門下的宗門之爭。其中儒家的王門後學以及禪宗的宗門之爭，竟都是工夫論的次級問題之爭，然而也是互相爭高下的心態作祟。而通常，談境界論的會批評談工夫論的，或是重境界工夫的會否定談工夫次第的，認為後者工夫不究竟，這是龍溪批評同門的類型，也是禪宗南頓批評北漸的類型；而談工夫論的會批評談形上學的，理由是後者不做工夫，這是陸王對程朱批評的類型。筆者以為，這些批評都是在基本哲學問題的錯置上所做出的不當批評。而以這四個基本哲學問題所建構的分析架構，就是為澄清這些哲學史上的爭議而提供的研究方法。因為它將能使各種哲學問題的功能呈顯，使各種哲學理論的角色定位獲得澄清，這便可免於不同系統間因誤解而爭執的事情之持續，尤其是不該在當代研究中還去持續那些傳統的爭執。

以上所說者為實踐哲學的解釋架構，但是，漫長的中國哲學史卻不只有關切實踐哲學的問題而已，在實踐哲學的基礎上，邏輯問題的思考與對概念範疇的存有論研究也是傳統中具有的理論系統，如墨辯與名家哲學。此二者則與西方哲學有共同的思辨特質。邏輯學本是廣義知識論中的一支，中國邏輯即屬知識論問題項下的一型；至於對概念範疇的思辨討論，亦漫衍於哲學史上始終不墜，最早即老子對道範疇的思考，老子本是一極全面的實踐哲學系統，但概念範疇的思辨亦為其所獨創，在老子的實踐哲學的系統中，其中宇宙論、本體論、工夫論及境界論的意旨具在，「道生一」是宇宙論，「反者道之動」是本體論，「弱者道之用」是工夫論，「古之善為道者」是境界論。更重要的是，老子仍思考到：作為終極普遍原理的道概念本身，若抽離於這些論述之後，它自身應該是一種甚麼樣態的存在呢？老子以為它是「淵兮似萬物之宗、象帝之先、可以為天下母」「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微」「迎之不見其首，隨之不見其後」，這就開啟了中國形上學的思辨哲學的傳統，與西方哲學對實體與實在問題的思辨有共同的特徵，莫怪乎老子道論能溝通中西哲學，而成為當代中西比較哲學中的顯題，關於老子的詮釋，筆者另有專書討論，筆者已在書中闡明上述兩種思路的老子哲學，此處暫及於此（《反者道之動》，1995）。然而，也正是因為道論思維是抽象的，不涉及價值判斷，也不直接是實踐的問題，它只是對最高存有範疇的抽象討論，因而可以成為儒釋道三教共同接受的傳統，它就是在談論哲學系統中的最高範疇的本身，故而為眾家之需。但是雖然共用了「道與天地萬物的關係」及「道概念自身的特徵」等理論，卻不能說儒佛兩家在價值問題上接受了道家立場。也就是說，具有西方「思辨哲學」特徵的「邏輯學」與「概念範疇的存有論哲學」，可以在儒釋道一家中通用，但是「實踐哲學」各方面的哲學立場，那就只能是在各家系統內表述，不能跨教通用的。

以上這種關於特定功能概念的討論，筆者即以存有論哲學稱之，這種討論在儒家的程朱哲學中再度復甦，即程朱的理氣心性等概念的定義及其關係的討論，陸象山不解，以為只是在拆字解字，王陽明不解，以為析心與理為二，這就是以工夫論批評形上學的哲學基本問題錯置的型態。不過，當代哲學家馮友蘭卻能正確繼承這個傳統而創作「新理學」系統，但也正因此就與繼承陸王心學之路的港台新儒家路向不同，因此，若能以思辨哲學的存有論進路與實踐哲學的工夫論進路之別異來對待理解，便能正確理解程朱與馮友

蘭的理論工作意義，而無須再為程朱、陸王之辯爭了，當然，朱陸之間還有工夫論型態爭議，此暫不中說。

由上可知，從思辨哲學的進路來研究中國哲學時，有些問題也是傳統中已經討論過的問題，因此很可以做作中西比較，而不會委屈彼此。但實踐哲學主軸的宇宙論、本體論、工夫論、境界論問題就不適於以思辨哲學的問題意識來理解與詮釋了。但是，詮釋固然不宜，創造性的研究仍不在此限。就此而言，知識論的研究應是其中最具有創造力的一環，不過，筆者所指並不是晚近流行的以語言分析與邏輯結構的進路來討論中國哲學的命題之路，也不是過去以格物致知、明心見性來說中國哲學的知識論的進路，這些做法誠可獲得研究成果，但所貢獻的多是西方思辨哲學的意義。筆者所謂的中國哲學的知識論的研究，是指針對具有它在世界的修行境界的印證問題的知識論研究，或是進行本體工夫的體證方法的知識論探究，亦即從工夫實踐到境界提升的如何確斷與如何印證的知識論問題，這才是西方思辨傳統中缺乏的一塊，是只有在中國哲學的文本詮釋深入落實之後，才可能進行的具有中國實踐哲學特色的知識論問題的研究。

五、哲學基本問題與概念範疇

此處，筆者要討論作為研究方法的「哲學基本問題」與「概念範疇」的兩種不同進路。所謂「哲學基本問題」的研究方法即是將傳統儒釋道三家的思想義理以哲學問題的進路為分析理解的架構，即是筆者所提出的以「宇宙論、本體論、工夫論、境界論」的哲學基本問題作為解釋架構的中國哲學研究方法。所謂「概念範疇」研究法，即是以傳統中國哲學的關鍵詞彙以為研究的「問題」與理論的「主張」的做法，如「天、道、理、氣、心、性」等概念，這些概念都是有範疇意義的類概念，筆者將以「存有範疇」稱述之，它本身就是高度抽象的哲學詞彙，是哲學討論的核心對象。但是，哲學理論固然是以這些「存有範疇」的概念為討論的主要材料，但畢竟哲學理論是關於哲學問題的解答，必須先回到問題，才能理解答案，因此以「存有範疇」作為「問題」來分析理論，或以「存有範疇」作為「主張」來解讀理論，這都不是準確的研究方法，有時甚至易於造成錯解，原因都是因為共用了相同的「存有範疇」，就以為應該在同一系統的標準下解讀。

但是，「存有範疇」概念是值得研究的，因為存有論思想本來就是以「存有範疇」的定義與彼此之間的關係為目標來發展進行的，甚至，對非「存有範疇」但有哲學作用的概念進行研究，也是重要的，它們也是存有論研究的良好課題，這就有「價值意識」類的概念與「抽象功能」類的概念，「價值意識」類的概念就是三家的本體，儒之「仁、義、禮、知、誠、善」，道之「無為、逍遙、虛」，佛之「苦、空、無我」等。「抽象功能」類的概念如「有無、一多、本末、體用、動靜」等等，它是一家都有的，但意旨從來不固定，不僅三家不同，同一家內亦有不同，甚至同一段文本中都還會有不同，因此對它的認識與使用絕對必須分開來在個別의 文本脈絡中攫取意旨。「價值意識」類、「抽象功能」類與「存有範疇」類的概念一起，這一項都是深具哲學討論功能的概念。其中只有「價值意識」類概念專用於本體論中，而「存有範疇」及「抽象功能」類的概念便分見於「宇宙論、本體論、工夫論、境界論」中。

單就概念定義與功能所進行的討論，就是「存有論哲學」。就存有範疇做文本詮釋的研究，便是「概念範疇研究法」。概念範疇研究法最典型的例子是張立文教授所著《道》《理》《氣》《心》等專書之作；以及朱伯崑教授在《易學哲學史》中以理宗、氣宗、心宗等範疇來討論宋明儒學易的發展；另外，為討論宋明儒學，馮友蘭先生指出程顥及程頤兄弟分別開創宋明儒學的心學與理學兩派；而王立新、朱漢民、向世陵等教授提出性宗或性學派來說胡五峰的特殊學派屬性，以開創理學與心學之外的另一種學派型態。「概念範疇研究法」針對準傳統文本做理論研究，所討論到的概念更不止上述存有範疇、價值意識及抽象功能等類別，此一方法筆者並不倡議，理由是文本不因概念而是依問題才有的。但若單就概念進行討論，這便是存有論哲學的討論，這又是筆者可以接受的研究進路，它有別於哲學基本問題研究法，且能互補與溝通。就存有論討論言，在學派使用的差異上，則有某類概念人家可以通用但實義不同的情形，如本體工夫類的概念，如三教都是盡心盡性的本體工夫；以及某類概念只能在某家適用的現象，主要是宇宙論的概念，如一界、十法界與太始、太初、太素等，一旦混用必致理論的混亂。當然，筆者說的是理論意旨的不共用，而不是文字的不共用，文字上的三教共用現象已是無可避免的事實，因為它們都是中國歷史文化中的哲學創作。

以「概念範疇」為問題意識所展開的研究，正是中國哲學的「存有論」討論的議題，可以展開的研究項目還很多，也會是西方學者進入中國哲學研

究的良好進路，因為存有論的討論，本來就是以思辨哲學的模式在進行的，只是，不要過度依賴「概念範疇研究法」來作文本詮釋，因為文本的意旨仍是以學派的義理為據，而學派義理畢竟是由問題而出發的觀點，因此，文本詮釋還是直接以哲學基本問題為研究進路的架構為佳，而概念範疇的研究則變身為存有論的研究即可。

六、當代中國哲學解釋架構的分類判教與文本詮釋功能

以「宇宙論、本體論、工夫論、境界論」的四方架構解讀文本，是從當代中國哲學家的解釋架構中重新彙整而提煉出來的。這其中主要是由勞思光、牟宗三、馮友蘭、方東美系統的反省改良而轉出的。然而，這其中有一根本的重大區別，亦即是，他們的系統多用於「分類判教」，而筆者的系統則專用於「文本詮釋」。

以勞思光言，「心性論、形上學、宇宙論」是他分析儒釋道三學的解釋架構 (Lao 1981)，但筆者以為，這個架構與其說是文本詮釋的工具，毋寧說其為分類判教的工具，因為勞先生以之為「孔孟心性論、庸易形上學、漢儒宇宙論」的發展定位，亦為「周張宇宙論、程朱形上學、陸王心性論」的回歸運動的各家型態定位，勞先生重心性論而批評形上學及宇宙論，以為形上學不能證成自己，而宇宙論是哲學問題的墮落發展，因為它走向形軀我的追求。筆者以為，心性論即是本體工夫論，是實踐哲學的要點，確實重要；形上學是思辨哲學的存有論，有中西比較會通之功用，以及哲學論思之需求，因此毋須以知識論標準來否定；宇宙論則是道佛兩教意旨不可或缺的部分，只因勞先生以文化肯定論來批判道佛兩教的文化否定論，故而批判宇宙論的角色功能。筆者的立場，卻願保留宇宙論作為詮解中國哲學的基本問題；至於形上學部分，則將之區分為價值意識的本體論與抽象思辨的存有論兩型，如此更有助於形成解釋架構與解消理論衝突；而將心性論則還原為工夫論，尤其是定位其為本體工夫，則又可以另外開闢宇宙論進路的身體修煉工夫的研究進路。

就牟宗三先生言，其以「實踐」與否比較中西，以「實有」與否分判三教。都具有方法論解釋架構的創造性貢獻。牟先生以實踐與思辨說中西哲學的特質，從而展開多種術語系統的分類判教的思考。其說中國哲學的倫理思

考是方向倫理，西方哲學是本質倫理，說中國哲學的形上學是動態的，西方哲學的形上學是靜態的（《智的直覺與中國哲學》，1971），這就定位了朱熹的形上學是本質的，而陸王的哲學是方向性的，這是把程朱談形上學存有論的存有範疇理論說成了本質倫理，從而為靜態的形上學，於是限制了這套形上學與工夫論應有的融貫關係；且是把陸王說工夫實踐的理論說成是方向倫理，且是動態的形上學，這就是將工夫論的問題意識塞入形上學、倫理學的解讀中，從而建立一套複雜綜攝的形上學系統，從而難以與西方形上學做一清楚的問題意識的區分。筆者則是將牟先生說於程朱靜態形上學及本質倫理的理論置為形上學中的存有論思維，並可以直接與西方存有論思維溝通比較。且是將所有說為方向倫理與動態形上學的陸王之說置為工夫論問題，工夫論問題當然與宇宙論及價值意識的本體論問題有其內在直接的合構關係，但毋須塞入形上學中而說其為動態的存有論。

牟先生又有本體宇宙論之術語使用（《四因說演講錄》，1983），此語甚佳，它就是中國哲學的實踐特質中必須要有的宇宙論與本體論兩個哲學基本哲學問題的合構，且確實不可分割，因為價值意識的本體論就是從具體時空的宇宙論知識中推演出來的，雖說是推演，但又確實是智悟的獨斷，牟先生說為智的直覺，此中有知識論的檢證問題，說其跳躍可也，但獨斷的智的直覺卻能發為實踐的動力，從而創造理想人生，因為作為實踐哲學的中國哲學本來就是用於人生問題的處理的，故此一智悟獨斷的現象也可以說是另一種特殊知識論議題，應另有嶄新的觀點來探究之。

牟先生還提出實有型態的形上學與境界型態的形上學說儒釋道一教的差別（《中國哲學十九講》，1983），儒為實有型、道佛為境界型，實有者論說世界的實存永存的實在性，故為縱貫縱講之系統，境界者只提出對待的姿態應付世間卻不在系統中提出保證世界實存永存的依據，故而是縱者橫講，即是有主體實踐的工夫論以為對待的姿態卻無創生世界的本體宇宙論以為永存實有的保證，牟先生又說境界的姿態是一教共有的，但實有的保證只具在儒學中，此說有種種一教文本詮釋上的誤失，不能細究，但其言於境界姿態之說，卻有成為境界哲學的催發效果，亦有肯定本體宇宙論的理論功效，亦即確實是要從本體論及宇宙論來說一教的形上學。至於哲學不論中西都是要為實有而奮戰之說，則應無疑義，問題是，道佛兩教的形上學被說為不具實有性的立場，這對道佛而言並不公允，這就是忽略了它在世界的世界觀的研究

方法所致，這也說明了宇宙論的知識確實必須要成為研究道佛兩教的形上學的基本哲學問題，否則就會有這種非實有的理論類型的錯誤批判。

牟先生又有分別說與非分別說的分別系統以談中國哲學的系統，莊子、禪宗、陸王皆是非分別說者，惟程朱是分別說者，談工夫境界論時確實需要非分別說，談存有論的概念解析時就必須要分別說，但牟先生又有以分別說為西方形上學的特質，而非分別說為中國形上學的特質之說，這就又是把哲學基本問題弄混淆了的做法，是以筆者要不斷強調，工夫論與境界論勢必需與存有論有一問題意識的區隔，工夫論與境界論直接關聯並互相推演於本體論與宇宙論中，而存有論則是另一回事，在主體依據本體宇宙論的理論以為實踐而至最高境界時，則所有概念統合匯整解消於主體型境中，不再區分「天、人、道、器、理、氣、性、情」，此誠其實，故而會有非分別說的型態，但並不是存有論哲學是與此無關的它教別了型態，而是存有論哲學訴諸概念解析，實際上就是針對本體宇宙工夫境界的所有使用到的存有範疇進行意旨定義與關係建構，故而是解析的、分別的、思辨的進路，在存有論中界定清楚下的存有範疇諸概念，正是使得本體宇宙工夫境界論得以申說清楚的依據，程朱從不在儒學系統之外分別地說了一套別子理論，而是以概念解析界定術語，從而訂正系統、整編工具，是牟先生自己在存有論中找不到工夫論以致批評其說為靜態、本質、分別、別子，事實上程朱的主敬諸說，即是本體工夫的深度思想，牟先生不能準確見之，卻都在別處批評不能實做工夫，確實是混淆哲學基本問題，同時是誤做了文本詮釋。當然，牟先生都是依象山、陽明的說法在批評朱熹的，筆者要說，牟先生還停留在程朱、陸王的過去戰役裡，只是用了現代科技重新演繹而已。筆者對牟宗三先生的中國哲學詮釋成果的討論，有以下期刊論文：杜保瑞，2011年9月，〈對牟宗三詮釋朱熹以《大學》為規模的方法論反省〉《人文與價值——朱子學國際學術研討會暨朱子誕辰880周年紀念會論文集》，頁504-524。上海華東師範大學出版社出版。杜保瑞，2010年10月，〈牟宗三以道體收攝性體心體的張載詮釋之方法論反省〉，《哲學與文化月刊》437期。杜保瑞，2009年11月，〈對牟宗三詮釋周敦頤言誠體的形上學之方法論反省〉，《哲學與文化月刊》第426期：頁77-102。杜保瑞，2009年8月，〈對牟宗三批評朱熹與程頤依《大學》建立體系的方法論反省〉，《哲學與文化》第423期：頁57-76。以及以下會議論文：杜保瑞，2011年6月3-5日，〈牟宗三對程頤哲學詮釋的方法論反省〉，「第三屆宋代學術國際研討會」，主辦單位：嘉義大學中

文系。杜保瑞，2011年4月9日，〈對牟宗三詮釋王陽明哲學的方法論反省〉，「2011 第一屆兩岸跨宗教與文化對話學術研討會」，主辦單位：財團法人鼓岩世界教育基金會、臺灣經典悅讀協會。杜保瑞，2009年5月7-9日，〈對牟宗三談宋明儒學之課題與分系的方法論反省〉，「傳統中國形上學的當代省思」國際學術研討會，主辦單位：臺灣大學哲學系。杜保瑞，2009年5月4日，〈對牟宗三談宋明儒學之所以為新儒學意見的方法論反省〉，傳統與現代：中國哲學話語體系的範式轉換——《文史哲》雜誌人文高端論壇（之二）主辦單位：山東大學文史哲雜誌

馮友蘭於《貞元六書》中的「四境界說」是實有其理論貢獻的，就正是境界哲學的發皇標舉，惜其只以儒家為典範，以道德境界的施展即是天地境界的宗旨正是儒家學派型態的立場，但境界哲學是一基本哲學問題，三家皆有自己的境界論，且就是直指最高級的理想完美人格，故而不宜專定於一型，而應是將此問題開放，交由三家各自定義內涵，並應設定為中國哲學基本問題，以為理解及詮釋傳統文本的工具之一。

方東美先生講中國哲學的特質是價值中心的形上學（《中國人生哲學》，1985），談價值確實是中國哲學的重點，因為實踐必以絕對價值為理想的判準，故而應有價值意識的本體論以為中國哲學的形上學的核心問題。但方先生的術語系統過多，有本體論、有萬有論、有存有論、有形上學、有宇宙論、有超本體論等等（《中國大乘佛學》，2005），應予分析重整為形上學的本體論、宇宙論、存有論三項。另，方先生談到了超本體論甚至是超超本體論，這就是針對「以西方哲學的原型不足以約定中國哲學的理論」時所提出的概念，指得是中國哲學追求理想的實現，因此有超過本體論的單純理論討論的意義，故而在實踐已達成理想時，即超越了本體論，而稱為超本體論。筆者以為，這時說為境界論即可，且這樣的術語使用，又是混淆中西哲學術語的做法，基本上較難作中西比較與理論溝通。

以上即是筆者在當代中國哲學家的詮釋架構中的研究心得，這許多架構都一一有其創造性的解釋功能，也紛紛解決了將中國哲學的特質轉化為哲學專業術語的問題，只是，都還有種種缺點，故而應予改良。且各家各是一個系統，亦難以做為後學者的學習對象，從而轉化為自己的研究工具，因此急需重整，而呈現筆者所提議的架構。事實上，當代中國哲學家們談論中國哲學的工具，與其說是用來解讀文本的，不如說是用來做分類判教的，只有爭

者所提出的解釋架構，確確實實才是用來做具體文本解讀的工具，藉由此一架構，深入文本，提煉意旨，並可做為後學者人人可用的中國哲學研究工具。

七、文本詮釋與學術交流

文本詮釋進路的中國哲學史方法論，專注於實踐哲學特色的中國儒釋道三教的理解與詮釋，其任務完成之時，即是可以再創造新的問題和新的方法的時候，亦即，當傳統哲學體系被研究理解及發表傳述清楚之後，便得以在現實上與東西方其它各哲學傳統本有的問題意識與研究方法互相對比討論而創造新的研究成果，此種研究之理論意義自是中外之理論交流，且是以外國哲學的問題與方法所進行的研究，但其對象是中國哲學的理論，因此亦是中國哲學研究的一環。且因為哲學問題與研究方法嚴格來說都是普世性的，因此亦無需再說為中國哲學或外國哲學，它們都是人類哲學的成果。

而四方架構的「中國哲學史方法論」對這些新的問題與新的研究的意義，就在於貢獻出正確理解與準確詮釋之後的中國哲學理論面貌，當然，未能先以四方架構釐清傳統哲學面貌之前亦得以外國哲學的問題與方法來研究中國哲學，只是可能有準確度失焦的現象而已，準確度失焦亦無妨，它至少是中國哲學的材料而以外國哲學的方法為研究的創造，此事便無關乎對錯。唯一有對錯者，則是交流中的誤解與批評。而這正是四方架構必須要建構成功及發揮功能的最重要理由，因為，總不能讓誤解與錯誤批評一直持續下去，這當然是對中國哲學的傳統功能的傷害。中國哲學已經走入了國際學術環境，它自然歡迎一切外國哲學的理論交流，但不宜放任誤解。正是為了澄清誤解之需，中國哲學就必須以系統化理論陳述的方法重新建構與創新表達，以為交流而不失焦點之用。

同時，也不宜因為拒絕誤解而轉向堅持傳統的研究，所謂傳統的研究就是儒學尚是停留在白家的話語系統及問題意識中重複討論，甚至對道佛亦仍停留在辯難與誤解的傳統中，這樣的做法固然有利於傳統的保存，但也只能認識傳統，既不能在當代國際文化交流中面對世界，亦未能面對自己的時代議題，固然有文化傳播的教育功能，卻被限制在國際交流之外。因此，傳統式的研究並非不可，只是未能有效應付當代學術交流的問題，尤其是，事實上存在著西方學術對中國哲學的非議批判，則回到傳統的做法如何能面對挑

戰？豈能關起門來自我滿意，卻拒絕面對公開的學術環境？若有人說，傳統都不瞭解了，又如何交流呢？這樣的說法筆者是同意的，問題是，了解傳統是甚麼意思？了解傳統並不意味只能以傳統的話語形式進行研究與表達，筆者所提出的四方架構，就是以能溝通西方哲學的研究方法與表達形式來認識傳統，關鍵就在它是一套系統性的研究架構與表述結構，對準傳統哲學的實踐特質，以現代性可交流的語言表達之，因此，任何人皆可使用之以成為自己的研究工具，從而更能有發揚傳統的長久功效。

八、文本詮釋與知識論課題

知識論課題是西方自啟蒙運動以後風起雲湧迄今未歇的哲學新趨勢，意旨對人類認識能力的檢視，從而莫立人類的知識可能。知識論自有廣狹二義，廣義知識論自有西方哲學開始即已有之，此中包括對認識方法的探究，即正確認識普遍原理的思維方法，但究其實，就是對於如何認識系統中的形上學原理的方法說明，因此是為形上學服務的工具。依此義說，傳統中國哲學亦不少例，如荀子與墨家之作，如佛教因明之學，如儒家格致工夫等。

然而，此種種理論尚不是對人類認識能力的反思，西方哲學的形上學談普遍原理，但人類有無認識普遍原理的能力？於是出對認識能力的反思以重返普遍原理或拒絕普遍原理正是知識論問題的軸心。然而，特別是針對具有實踐特質的儒釋道三學而言，如何談其認識論問題呢？中國哲學談價值，則價值如何確斷？如何保證所說之價值真為終極原理？中國哲學談實踐，則如何確定實踐之真誠？如何印證實踐之成效？中國哲學談理想人格，那麼理想人格由誰印證？不見莊子言於「小知不及大知」乎？不見老子言於「下士聞道大笑之，不笑不足以為道」嗎？中國哲學談它在世界的宇宙論，而它在世界既不在經驗之內則又如何認識其說？甚至為之視死如歸呢？以它在世界的知識基礎以談理想的追求，則又如何說為真實的知識而需信受奉行呢？道佛兩教甚至有超自然能力的追求，則凡人如何確定超自然能力的獲得呢？又如何鑑定等級真偽呢？凡此對實踐哲學命題的成立可能及認識、檢證可能的反思，才是啟蒙運動以後對認識能力反思的狹義知識論課題在中國傳統的研究意義。

然而，這一切尚未開始。但是，假使中國哲學的研究尚是停留在儒釋道持續否定對方，停留在程朱陸王持續決戰今朝，停留在以解蔽、墨辯、盡心知性、格物致知來講述中國認識論時，停留在以文化否定論定位道佛（《勞思光思想與中國哲學世界化學術研討會論文集》，2002，頁 25~54），這是勞思光先生在《新編中國哲學史》著作中對道佛的定位，因此筆者認為，勞先生一方面在解釋架構上是心性論中心，但在詮釋史觀上是建設性的文化肯定論者。或者是牟宗三的以境界型態定位道佛（《中國哲學十九講》，1983），牟先生的意見就是儒道佛三教都有境界型態的形上學，因為他們都有實踐哲學，所以都有對待世界的姿態，但其中卻只有儒家哲學才是肯定現實世界為實有，只有儒家建立了實有型態的形上學，以此實有兼境界型的儒家型態，來對比、辯證於道佛之只有境界型態的形上學。又或是以道德天地境界高舉儒家（馮友蘭，《貞元六書》），這是指得馮友蘭先生在《貞元六書》中的四境界說，他主張哲學理論以人生追求為目標，追求的目的依據各家系統的不同有自然、功利、道德及天地四種層次的境界，他就強調是只有儒家哲學才能由道德之路升進天地境界，言下之意，天地境界只有儒家道德哲學能接觸得到，而道佛之說或為自然境界或為天地境界，高明則已，中庸不足。還有就是說儒家以天德流行在教化上優於耶佛的次第，這是唐君毅先生在《生命存在與心靈九境》書中的最後意見，他對儒佛耶三教進行高下的比較，提出教化策略的優位性作為指標，終於高舉儒家，優於佛耶。（《生命存在與心靈境界上下》，1986）仍停留在上述這一切的討論立場中時，則這一切更無法展開。

要挑戰中國哲學的真理觀，並不是要挑戰它的哲學性，哲學性只是表意工具的系統性與否的問題，此一問題在四方架構中可以獲得解決。挑戰中國哲學就要挑戰儒釋道三家作為絕對真理的人生哲學系統，其艱難度就像挑戰西方士林哲學的真理觀一樣，士林哲學如果可以證說自己為絕對真理，則其方法定得為儒釋道三教借用，儒釋道三教如能在上述知識論議題上創作新論，亦絕對有能貢獻於士林哲學、回教哲學及世界上一切遠古宗教哲學系統的真理觀意義。當然，挑戰並非為了棄絕，挑戰是為了捶打冷煉使其成金剛不壞之身，而這一切，還得在正確理解、準確詮釋的文本解讀基礎上才能為之。

九、文本詮釋與倫理學課題

前文以「西方知識論」進路討論文本詮釋之後的中國哲學研究之新方向，而將概念範疇研究法變身為以「西方存有論」進路的中國哲學研究之新問題，至於「西方倫理學」進路，便是有更多的學者已然為之的研究進路，目前，以德性倫理學議題討論中國儒釋道三教的倫理思想者正在形成人氣候，這當然是因為三教本就是人生哲學、本就是倫理學，故而可有直接取材而不必做問題轉化的便利，德性倫理關注倫理觀念的意旨與應用，是以在儒學倫理觀念叢中有豐富且無盡的資源，但若平置入道佛之研究，便需注意老莊價值方向的差異，及道家道教價值意識的不同，及佛教價值觀之特殊深意，因此，做中西比較時可以德性倫理學進路為之，但若是要做深入的中國哲學研究時，則儒釋道三教之學的整個理論體系其實都是德性倫理學之學，而不單只是價值意識的觀念而已，因此，其倫理觀點實應置於四方架構中才能有真正清晰的理解與詮釋。筆者之意並非要放棄德性倫理學的進路，而是要在肯定的同時，強調應以四方架構充實其研究方法，以深化其研究成果及開闊其研究視野。

十、結論

以四方架構作為「中國哲學史方法論」，其目標在於將傳統儒釋道三學各自的真理觀系統予以呈現，筆者以此為工具，已在中國哲學史上進行了若干的研究，目前最大的成效在於對宋明儒學的重新解讀，且有《北宋儒學》(2005)及《南宋儒學》(2010)之作，而方法論反思的基礎，則是奠立在當代中國哲學家們過去的研究成果上。這一套方法是專注於正確理解及準確研究傳統中國哲學文本的哲學史方法論，以它為基礎，仍可展開中外交流的普世性哲學研究，它接受以概念範疇為進路的存有論研究，也接受對真理觀進行反思的知識論研究，更歡迎德性倫理學進路的哲學研究，但它對邏輯學問題沒有處理，因為問題取向不同，故而不易交涉。

當今中國哲學研究之時勢，應是進入到多元並進之時，不限甚麼問題才是中國哲學的問題，也不限甚麼方法才是中國哲學的方法，四方架構是針對具有實踐哲學特質的中國哲學史研究的方法論，既是實踐哲學，則為普世哲學，其方法與成果自是能為普世之用，只是仍有學派的特徵與區別在而已。

可以說，所謂「中國哲學史方法論」，就是針對實踐哲學的解釋架構，而實踐哲學是普世哲學，至於西方哲學的基本哲學問題，如形上學、知識論、倫理學、邏輯學等，仍是思辨哲學的基本哲學問題，仍是普世哲學，仍是可以用於研究中國儒釋道三學的方法工具，那就端視研究者自己的問題意識取向了，因此，今天研究中國哲學，正需要自己定義好問題，收擇好方法，而無需仍為誰是誰非的爭議。

Metodologija kitajske filozofije—na primeru štirikotnega ogrodka

Članek prinaša pomembne novosti na področju metodologije kitajske filozofije. Avtor prikaže, da je tudi v zgodovini zahodne filozofije prevladala vrsta najrazličnejših metod, ki druga z drugo pogosto niso konsistentne; to, kar jih združuje, je zgolj njihov teoretski pristop. Zato ne vidi razloga, da bi se moralo raziskovanje kitajske filozofije prilagajati kateri koli izmed teh metod, in se zavzame za kreiranje mnogih različnih metodoloških pristopov. Vsak od pristopov, ki temeljijo na doslednem upoštevanju tradicionalnih kategorij in postopkov, je namreč prav tako filozofski in konsistenten, kot je katerakoli metoda raziskovanja zahodne filozofije, ki temelji na upoštevanju njenih specifičnih paradigem.

Predlagana sta dva pristopa: prvi izhaja iz splošnih filozofskih vprašanj, ki jih odpira skozi prizmo specifičnih teorij kitajske filozofije. Drugi izhaja iz raziskovanja z izključno uporabo tradicionalnih kitajskih kategorij in konceptov.

Avtor predlaga, da se podobna metodologija uporabi tudi v raziskovanju s področja tajvanske (kitajske) sinologije (*guo xue*), t.j. vede, ki raziskuje kitajsko literaturo, umetnost in kulturo. Sicer ni nujno, da tudi raziskovalci teh področij v svojem delu izhajajo iz enega od obeh zgoraj omenjenih pristopov. Skupno točko obeh disciplin pa avtor vendarle vidi v študijah treh prevladujočih idejnih smernic, ki so merodajno opredelile tradicionalne kitajske diskurze, torej v študijah konfucijanstva, budizma in daoizma. Zato je tudi teoretska konsistenca tajvanske (kitajske) sinologije možna samo ob uporabi tradicionalnih konceptov in kategorij, umeščenih v osnovno ogrodje kitajske filozofske metodologije.

References

- Duh, Bauruei 杜保瑞. 1995. *Fanzhe dao zhi dong* 反者道之動 (*Reverse Action of Dao*). Taipei: Hongtai chuban she.
- Duh, Bauruei 杜保瑞. 2005. *Bei Song ruxue* 北宋儒學 (*North Song Confucianism*). Taipei: Shangwu yinshuguan.

- Duh, Bauruei 杜保瑞. 2010. *Nan Song ruxue* 南宋儒學 (*South Song Confucianism*). Taipei: Shangwu yinshuguan.
- Duh, Bauruei 杜保瑞. 2011. “Dui bentilun gainian shiyong de taolun.” 對本體論概念使用的討論 (Discussion of the Use of the Ontology Concept). *Zhexue fenxi* 哲學分析 2-4: 8.
- Duh, Bauruei 杜保瑞, and Chen, Ronghua 陳榮華. 2008. *Zhexue gailun* 哲學概論 (*Introduction to Philosophy*). Taipei: Wunan wenhua.
- Fang, Dongmei 方東美. 1981. *Huayan zong zhexue* 華嚴宗哲學 (*Hua Yan Buddhist Philosophy*). Taipei: Liming wenhua youxian gongsi.
- Fang, Dongmei 方東美. 1983a. *Yuanshi rujia daajia zhexue* 原始儒家道家哲學 (*Ancient Confucianism and Taoism*). Taipei: Liming wenhua youxian gongsi.
- Fang, Dongmei 方東美. 1983b. *Xin rujia zhexue shiba jiang* 新儒家哲學十八講 (*18 Lectures of Neo-Confucianism*). Taipei: Liming wenhua youxian gongsi.
- Fang, Dongmei 方東美. 1984. *Zhongguo dasheng foxue* 中國大乘佛學 (*Chinese Mahayana Buddhism*). Taipei: Liming wenhua youxian gongsi.
- Fang, Dongmei 方東美. 1985. *Zhongguo rensheng zhexue* 中國人生哲學 (*Chinese Philosophy of Life*). Taipei: Liming wenhua youxian gongsi.
- Feng, Yaoming 馮耀明. 1989. *Zhongguo zhexue de fangfalun wenti* 中國哲學的方法論問題 (*Methodological Problem of Chinese Philosophy*). Taipei: Yunchen chuban she.
- Feng, Youlan 馮友蘭. 1972. *Zhenyuan liu shu* 貞元六書 (*6 Books on the Recovery of Chinese Philosophy*). Hong Kong: Longmen shudian.
- Feng, Youlan 馮友蘭. 1991. *Zhongguo zhexue shi xinbian* 中國哲學史新編 (*A History of Chinese Philosophy: New Edition*). Taipei: Landeng shuju.
- Lao, Siguang 勞思光. 1981. *Xinbian Zhongguo zhexueshi* 新編中國哲學史 (*New Edition to Chinese Philosophical History*). Taipei: Sanmin shuju.
- Liu, Xiaogan 劉笑敢. 2009. *Quanshi yu dingxiang* 詮釋與定向 (*Interpretation and Orientation*). Beijing: Shangwu yinshuguan.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1971. *Zhi de zhijue yu zhongguo zhexue* 智的直覺與中國哲學 (*Intuition of Wisdom and Chinese Philosophy*). Taipei: Taiwan xuesheng shuju.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1983. *Zhongguo zhexue shijiu jiang* 中國哲學十九講 (*19 Lectures of Chinese Philosophy*). Taipei: Taiwan xuesheng shuju.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1985. *Yuanshan lun* 圓善論 (*Ultimate Perfect*). Taipei: Taiwan xuesheng shuju.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1997. *Siyin shuo yanjiang lu* 四因說演講錄 (*Lecture on Four Basic Factors*). Taipei: ehu chuban she.
- Tang, Junyi 唐君毅. 1984. *Yuan xingpian* 原性篇 (*Tracing the Source of Human Nature*). Taipei: Taiwan xuesheng shuju.

- Tang, Junyi 唐君毅. 1984. *Yuan jiao pian* 原教篇 (*Tracing the Source of Teaching*). Taipei: Taiwan xuesheng shuju.
- Tang, Junyi 唐君毅. 1986. *Shengming cunzai yu xinling jingjie shang xia* 生命存在與心靈境界上下 (*Life and Spirit*). Taipei: Taiwan xuesheng shuju.
- Tang, Junyi 唐君毅. 1986. *Zhongguo zhexue yuanlun: daolun pian* 中國哲學原論:導論篇 (*The Original Doctrine of Chinese Philosophy: Introduction*). Taipei: Taiwan xuesheng shuju.
- Tang, Junyi 唐君毅. 1986. *Yuan dao pian* 原道篇 (*Tracing the Source of Dao*). Taipei: Taiwan xuesheng shuju.
- Zhang, Dainian 張岱年. 1983. *Zhongguo zhexue shi fangfalun fagan* 中國哲學史論發凡 (*A Brief Expression on the Methodology of Chinese Philosophical History*). Beijing: Zhonghua shuju.
- Zhang, Liwen 張立文. 1989. *Dao* 道. Beijing: Renmin chubanshe.
- Zhang, Liwen 張立文. 1990. *Qi* 氣. Beijing: Renmin chubanshe.
- Zhang, Liwen 張立文. 1991. *Li* 理. Beijing: Renmin chubanshe.
- Zhang, Liwen 張立文. 1993. *Xin* 心. Beijing: Renmin chubanshe.
- Zhang, Liwen 張立文. 1996. *Xing* 性. Beijing: Renmin chubanshe.
- Zhang, Liwen 張立文. 1996. *Tian* 天. Beijing: Renmin chubanshe.
- Zhang, Liwen 張立文. 1996. *Zhongguo zhexue fanchou fazhan shi: Tian dao pian* 中國哲學範疇發展史: 天道篇 (*Categorical Development of Chinese Philosophical History: Universal Philosophy*). Taipei: Wunan wenhua.
- Zhang, Liwen 張立文. 1997. *Zhongguo zhexue fanchou fazhan shi: Ren dao pian* 中國哲學範疇發展史: 人道篇 (*Categorical Development of Chinese Philosophical History: The Human Way*). Taipei: Wunan wenhua.
- Zhang, Liwen 張立文. 2000. *Bian* 變. Taipei: Qilue chubanshe.
- Zhu, Bokun 朱伯崑. 1991. *Yixue zhexueshi* 易學哲學史 (*History of Philosophical Aspects of Yi Jing*). Taipei: Landeng chubanshe.

UDK: 1(510)

COPYRIGHT ©: JER-SHIARN LEE

論戴震 (1723–1777) 之考證哲學及其反思

On Dai Zhen (1723–1777) and His Philosophy of Evidential Research and Its Reflection

李哲賢 Jer-shiarn LEE*

摘要

清代乾嘉時期之學風係以考證知名。之所以如此，主要由於乾嘉學者不滿宋、明學者以哲學思辯之方式研究儒學典籍，而未能把握原始儒學之真貌，故轉而以考證之方式來研究儒家之原典，其目的在於欲恢復原始儒學之真貌。在乾嘉時期，戴震雖被視為最重要之考證學者之一，然戴氏為學之旨趣，實超出考證學之外，而欲以之作為彰顯儒學原貌之方法學。戴氏明言，其為學之方法乃是一語言學或訓詁之方法，亦即欲以訓詁之方法來研究哲學之問題，以之作為彰顯原始儒學真相之最佳方法，並由此建立其考證哲學，其目的即欲以本身之哲學來取代宋、明理學。依此，本文旨在探究戴震在重建原始儒學之努力，並針對戴氏之考證哲學作一反思，以明其價值及限制。

關鍵詞：考證學、復古主義、理學、漢學、考證哲學

Abstract

Dai Zhen was known as a leading proponent of the evidential research (*kaozheng*) school during the Qian Jia Era. However, he regarded *kaozheng* as primarily a means of revealing the truth. Moreover, he was regarded as a philosopher rather than as merely a *kaozheng*, or textual, scholar. In this respect, his philosophical writings reflect an attempt to substitute his own philosophy for the Song Philosophy of Principle (*lixue*). Dai Zhen's philosophical

* 李哲賢，臺灣國立雲林科技大學漢學資料整理研究所教授，臺灣。電子郵件：leejs@yuntech.edu.tw

Jer-shiarn Lee, Professor, Graduate School of Chinese Studies, National Yunlin University of Science and Technology, Taiwan. E-mail address: leejs@yuntech.edu.tw

writings indicate the impact philology had on philosophical issues. The methodology Dai Zhen adopted was essentially linguistic, that is, *xungu* (etymology, lit., “glossing”). The merit of this methodology was that it would trace back the original meanings of key terms in the Classics, and this in turn, would benefit the understanding of the Confucian tradition. The aim of this paper is to explore Dai Zhen’s attempt to reconstruct the Confucian tradition, and to assess his philosophy of evidential research in order to manifest its value and limitation.

Key words: evidential research scholarship (*kaozhengxue*), revivalism, philosophy of principle (neo-confucianism), Han learning, philosophy of evidential research

一、前言

清初，朱熹 (1130–1200) 學派之理學被提昇至朝廷之正統地位後，不久，朱學即成為詮釋儒家主要典籍之支配性模式。在乾嘉時期 (1736–1820)，雖然，朱學仍維持其影響力，但是，當時之學術潮流已開始轉而對它採取反對的態度。即使朱熹學派之學者堅稱，他們對於儒學之詮釋是完全符合儒家經典之原義，然而，許多乾嘉時期之學者則宣稱，由於他們並不了解古代聖賢之語言，且對古代典籍之詮釋在本質上是思辯的，因之，他們誤解了儒家經典之原義。由於反對理學家以哲學思辯的方式去詮釋儒學，十八世紀之學者乃從經典中去尋求客觀真理之證據，並且主張回歸古代儒學典籍本身，以便重建儒學之傳統。依此，考證學派乃於焉形成，而在乾嘉時期也瀰漫著復古主義 (revivalism)。雖然，乾嘉學者反對理學家之哲學思辯，但是，考證學不應被視為只是對理學之一種反動。究實而言，它代表著一種為了重建儒家經典之客觀真理和強化儒學傳統之自我意識的努力。

在乾嘉時期，戴震是以考證學派之主要支持者而著稱。然而，戴氏與當時其他考證學者有很大的不同。前者視考證為彰顯真理之一種手段；而後者則視之為目的，亦即是為考證而考證。此外，戴氏被認為是一位哲學家而不僅僅是考證學者而已。雖然，戴氏與當時之考證學者有所不同，但是，他和這些學者之間亦有其共同之關懷，此即，修正和重新恢復儒學傳統之原貌。

於此，我們將提出的問題是，戴震及其時之學者如何成功地分別透過考證哲學及考證學來恢復儒學之價值，並使儒家傳統長存於世。

前輩學者如，胡適和錢穆二位，對於此一問題之解答，很遺憾地並不夠充分。前者主張考證學只不過是理學之反動 (Hu 1971)；而後者則堅稱考證

運動是理學之延續 (Qian 1976)。上述二種說法當然是值得商榷的。因為，在全盛時期，考證學意指應用嶄新而精確的方法來評估及修正古代經典之一種經驗知識的模式。雖然，和宋、明時期相比，乾嘉時期若有所謂的哲學家和新穎理論的話，亦只是少數；而如果考證學派最偉大的哲學家戴震可視為此一時期之代表的話，那麼，乾嘉時期確有基於更為堅實的理論和文獻基礎來重建儒學之熱切企圖。而余英時對於此一問題之觀點，亦無法令人滿意 (Yu 1978)。因之，本文將著重於戴震在重估及檢證儒學傳統之主要典範和概念時所作之努力，並針對其所建立之考證哲學作一反思，以明其價值及限制。本文之第一部份將說明戴震考證哲學形成之背景；第二部分在分析戴震個人之思想發展。第一部分則論述戴氏之考證哲學及其反思。

二、戴震考證哲學形成之背景

清代中葉，考證學的發展臻於新的成熟階段，且終究支配了此一時期之學術界。雖然，考證學在乾嘉時期達到巔峰，但是，其根源卻可以回溯到十七世紀、北宋時期 (960–1126)，甚或唐代 (618–907)。初唐時，孔穎達 (574–648) 曾編纂《五經正義》，此書日後且成為科舉考試之標準參考本。但是，不久之後，卻出現了一種文獻校勘之新趨勢來挑戰孔氏正統注疏之權威。與此趨勢相關之學者倡導回歸經典本身，以之作為了解聖賢真義之基礎。雖然，這些學者敢於對傳統提出質疑，但是，他們在這方面的成就不大。即使如此，重要的是，他們的確企圖透過經典而非依賴注疏來獲得真理 (Pulleyblank 1960, 77–114)。

雖說，考證學並非宋代 (960–1279) 學者之主要關切所在，但是，他們在這方面的努力卻獲致重要的成果 (Lo 1976, 1–26)。宋代學者追隨其唐代前輩之腳步，在仁宗慶曆 (1042–1048) 年間，開始摒棄孔穎達為官方所認可之《五經正義》。他們寧可回歸經典本身，並試圖以其自身之觀點來詮釋儒家經典。依此精神，孫復 (992–1057) 直接研讀春秋經而非三傳 (Pi 1987, 202)。在研究《春秋》時，孫氏“試圖以最簡單的詞語來表達它的主要意義，而不去考慮各種不同且令人混淆之傳疏” (de Bary 1953, 92)。王安石 (1021–1086) 研究三經並加上其個人之注解，此注本後來成為北宋科舉考試之標準參考本。王氏在注釋經典時，強調其通義而非字面上之詮釋 (de Bary 1953, 92)。隨著十一世紀理學之興起，宋代理學家在經典的研究上則更往前推進一步，他們

偏好以哲學或義理之方法來詮釋經典，亦即強調道德原理之理解而非字面上之意義。他們加入其強調哲學概念之注解，但有時不免悖離經典之字義 (Chan 1987, 132)。

在十一世紀時，尤其是在 1025 年到 1100 年之間，與此同時並行發展的是關於經典真偽的懷疑主義之滋長。在宋代學者中，歐陽修 (1007-1072) 對經典提出嚴正之質疑。他懷疑《周禮》、《易經》之某些部分及《詩序》等之真實性。蘇軾 (1036-1101) 對《周禮》和《尚書》提出質疑。司馬光 (1019-1101) 及李覲 (1009-1059) 二人皆對《孟子》一書之可靠性有所懷疑。朱熹甚至對經典之外的其他典籍亦提出質疑。而這種針對經典而來的懷疑主義之精神則延續到元 (1279-1368)、明 (1368-1644) 時期。如，元代之吳澄 (1247-1331) 和明代之梅賾 (約 1513 年時在世) 二人皆斷定《古文尚書》是偽造的 (Pi 1987, 202)。

雖然，理學，尤其是王陽明 (1472-1529) 學派，支配了明代之思想界，但是，在此一時期，王學卻無法完全加以壟斷。至少，明代一些學者如，楊慎 (1488-1559)、陳第 (1541-1617) 及焦竑 (1541-1620) 等則將經學重新加以定位，即由哲學之詮釋轉向文獻之分析、考證。楊慎乃一著名之考證學者，他試圖藉由古籍之研究來重建古音；陳第則企圖透過詩經韻腳之分類來界定古音 (Elman 1984, 215-216)。其古音研究之方法其後被清初學者顧炎武 (1613-1682) 所採用 (Hummel 1943-44, 421-426)。焦竑反對經典之正統注疏及詮釋，認為它們有時會模糊經典之真義。因此，焦氏建議當時之學者，宜直接回歸經典本身而不必先行參考注疏。他主張以一種語言學或考證學的方法來研究經典 (Ch'ien 1975, 287-291; Ch'ien 1986, 181-182)。此等經學研究之新方向預示了日後清初考證學之發展，並為其奠定基礎。在十七世紀時，顧炎武和閻若璩 (1636-1704) (Hummel 1943-44, 908-910) 等人激烈地反對明代正統之經學——其研究取向是哲學的，創造了一種新的學術風氣及一種新的思想模式，因此，在性質上似更具學術性 (Elman 1984, 43-44)。而顧、閻二氏則強調經典研究宜基於文本研究及文獻考證。閻氏在嚴謹考察古代典籍時，表現出一種強烈的懷疑主義之精神。身為一位經學家，閻氏之主要貢獻在於《尚書古文疏證》一書。雖然，在閻氏之前，《尚書》之真偽，長久以來已廣為學者所研究，但是，大致上，它仍被視為是真本。閻氏則應用經驗的方法去分析原典，且根據文獻考證，而斷定《古文尚書》乃是後人所偽造。此一結論被當時大多數考證學者所接受 (Hummel 1943-44, 909-910)。

另一重要人物是顧炎武。顧氏通常被認為是考證學派之創立者，因為，他發展了一種新的研究方法學。雖然，顧氏從事研究之主要目的是經世致用，但是，他的確強調，文獻校勘和考證對經典研究而言是不可或缺的，顧氏且界定出適用於各種不同學術分支領域之研究方法。因之，顧氏所建立之方法學的確標示了經學研究之新方向，且為清朝中葉之考證學的興起鋪路 (Hummel 1943–44, 423–424)。「考證」一詞，並非一新詞，它曾被宋代學者王應麟 (1223–1296) 所使用，然而，考證學卻是一直到十七世紀時才開始風行 (Elman 1984, 45)。

此一時期之學者之所以轉向考證學乃是基於一種基本理由，即欲恢復儒家經典之真貌，並將之由前人錯誤之詮釋中加以解放。彼等聲稱宋代理學之致命弱點有二，其一是雜染了佛、道二家之思想 (Dai 1975, 305)；另一則是宋代理學家之知識不足或缺乏考證學之訓練和嚴謹性 (Dai 1975, 1100)，以致彼等對經典所作思辯式之詮釋，乃建立在錯誤或偽造之儒家典籍之版本上。為了避免此等問題，乾嘉時期之考證學者主張回到過去，以便重建原始儒學之真貌。並且，欲以考證學來取代哲學或理學。

此一復古或回到過去之導向，表現出一種欲恢復及檢證儒學真理之企圖。同時，為了達成此一目的，考證學者在從事研究時所依據的是較宋代為早，亦即那些漢代之典籍，以便克服宋代理學家在認知上之限制。因此，他們將其注意力轉向漢代解經之作。此等作品，被認為是可信的，因為，在時間上，漢代是與古代較為接近 (Liang 1972, 33)。由於乾嘉學者強調漢代學術及其研究目的之關聯性，因此，十八世紀之考證學通常被稱為漢學。

漢學家強調經典之詳細的考證分析，而與宋代理學家之著重思辯式之研究有所不同。在恢復儒家文化之精華之使命上，考證學不僅是一種輔助工具，而且是一種必備且嚴格要求之學科。因此，考證學者將他們新近建立之學科應用到所有與古典傳統相關之文獻資料上，並且，包括，語言學、音韻學、史學、天文學、數學、水利工程學、地理學、制度、金石學、校勘學及輯佚學等各種不同之領域上。他們的座右銘是「實事求是」和「無徵不信」。而其學術成果是經典之注釋及校訂，其後則收於《皇清經解正編》及《皇清經解續編》二書中。而在此一時期之考證學者中，惠棟 (1697–1758) 和戴震二人被認為是最傑出的。

蘇州·元和之惠棟被認為是吳派或蘇州學派之創立者，並且，他也促使漢學盛行於蘇州地區。惠氏治學之基本精神是「凡古必真；凡漢皆好。」(Liang 1973, 68) 他聲稱漢代經學家之觀點是與經典本身具同等之地位 (Liang 1972, 33)。依此，惠氏試圖將漢學提昇至經典之地位。他推崇漢學，以之作爲有關經典詮釋之最後權威，由此，確立十八世紀漢學學派之方向。然而，或許惠氏對漢學之推崇太過輕率，其學術目的似乎是在保存漢學，而非在發現可檢證之真理。因此，戴震批判其治學方法，並思有以超越漢學之藩籬。

三、戴震之思想發展

戴震可能是清代最偉大之哲學家及學者。戴氏之主要關切在於恢復並保存儒學傳統。戴氏明白指出，其為學之目的是為了獲致儒家真理 (Dai 1975, 1100)。戴氏曾說，他之所以研究經典乃是為了使聖人之微言大義，能存續下去 (Dai 1975, 1099)。當他意欲尋求儒家真理或道時，戴氏自己即轉向考證學。他對考證學之描述如下：

經之至者，道也，所以明道者，其詞也，所以成詞者，未有能外於小學文字者也。由文字以通乎語言，由語言以通乎古聖賢之心志。(Dai 1975, 1102)

因此，考證學即成為戴氏欲恢復儒家真理時，所選擇之方法學。由於戴氏了解考證學乃恢復古代聖賢原義之必要手段，因此，在他早年之研究中即著重考證學之技術，且其盛名即得之於考證學。

雖然，戴震成為一位考證學家乃是基於個人自我之抉擇，但是，他和大多數其他漢學家有所區隔。戴氏並不像多數考證學家那樣，將考證學本身視為一種目的 (Dai 1975, 1099)，而只是將之視為一種顯現儒家真理之手段而已。戴氏之主要目的是空所依傍地尋求真理，且不為他人甚或他自己所迷惑；而多數漢學家則為學派之教條和傳統所拘限。依據此一治學方法，戴氏試圖維持一種高度之客觀性，研究事實而無所依傍，因此，戴氏成功地將漢學研究之水準提昇至一个新的高峰。

戴震並沒有將自己侷限在古代哲學典籍之研究。他也將考證學之方法應用到許多其他學科之研究，諸如，音韻學、數學、曆法、天文學、科技和水

文學等。在戴氏之眾多學術成就中，下列著作特別顯著：《考工記圖注》、《聲韻考》、《原象》及《水經注》。

雖然，戴氏因其考證學方向之成就及博學而獲得錢大昕 (1728–1804) 及朱筠 (1729–1781) 等漢學家之讚賞；但是，戴震卻相信考證學本身並不即是其目的，且更相信哲學研究之重要性。由於不滿多數考證學家之眼光狹隘，戴氏晚年即超脫考證學之藩籬，並發展出自身之哲學。在這方面，戴氏之哲學著作即反映出他試圖以自己的哲學來取代宋代之理學。

戴氏之哲學觀點主要表現於下列三部著作中：（一）、《原善》：1766 年完成改訂本 (Cheng 1971)。（二）、《緒言》：完成於 1772 年。（三）、《孟子字義疏證》：1777 年完成 (Chin 1990)。此三部作品具體表現出戴氏對宋代理學及其自身哲學觀點之不同態度。

在他第一部哲學論著《原善》中，戴氏對宋代理學，並未明白地加以批判。當時，他似乎仍接受宋代主要思想家對儒家經典詮釋之權威性 (Chang 1962, 346)。在他第二部著作《緒言》中，戴氏對宋代理學家之主要觀點已逐漸產生懷疑。雖然如此，但是，尤其是在他的最後一部作品《孟子字義疏證》中，戴氏反對宋代理學家之觀點最為明顯。在戴氏對理學之批判中，包含了一種還原儒家經典中之主要術語或用語之原義的渴望。因為，此等詞語已被理學家所誤解或誤用。而《孟子字義疏證》一書所採用之書名及批判之方法在在說明了考證思想對基本哲學問題之衝擊 (Elman 1984, 19)。在本例中，戴氏所選擇之書名非常明白地強調他的目標是：他認為研究哲學最好的方法是透過考證學，並且，他把他在這方面的努力看作是考證運動之一部分。因此，戴氏在考證學的研究和他的哲學興趣二者是不可分的，且是互補的 (Chang 1963, 709)。戴氏研究《孟子》所採用的方法是在於確定書中主要用語之精確意義。他相信這種方法將提供一種更精確地理解《孟子》一書及駁斥理學家主觀地詮釋儒家經典之基礎 (Elman 1984, 19)。

從戴震之學術生涯中可以看出戴氏之思想發展是由考證學走向哲學。戴氏似乎很早就對哲學產生興趣，但是，直到他寫作《原善》之後，哲學才成為其研究之重心。這是因為戴氏在早年並未發展其自身之哲學。此外，戴氏相信，研究哲學最好的方法宜植基於考證學上；並且，任何人必須花費長時間之研究才有可能精通考證學。戴震是直到晚年才開始建立其自身之哲學且完成其主要之哲學著作。雖然，戴氏對其哲學作品深感滿意；但是，當時之

學者並不看重其哲學，且甚而聲稱戴氏根本不需要撰述那些哲學著作(Zhang 1974, 57)。雖然，戴氏之哲學作品在當時並不受歡迎；但是，戴氏認為其哲學方法極為重要且深具意義；因為，它足以駁斥宋代理學家對經典詮釋之主觀的研究方法。

四、戴震之考證哲學及其反思

誠如前文所指出，戴震哲學研究之基本方法是嚴密考證儒家傳統中之主要典籍。戴氏對此種特殊的哲學方法很早就有興趣。他在晚年寫給其弟子段玉裁（1735–1815）之信中提到：

僕自十七歲時，有志問道，謂非求之六經、孔、孟不得，非從事於字義、制度、名物，無由以通其語言。為之三十餘年，灼然知古今治亂之源在是。(Duan 1971, 5)

雖然，考證學及哲學乃分屬不同之學術領域，但是，對戴氏而言，兩者乃相輔相成的，他說：

經之至者道也，所以明道者其詞也，所以成詞者字也。由字以通其詞，由詞以通其道，必有漸。求所謂字，考諸篆書，得許氏《說文解字》，二年知其節目，漸睹古聖人制作本始。又疑許氏於故訓未能盡，從友人假《十三經注疏》讀之，則知一字之義，當貫群經，本六書，然後為定。(Dai 1975, 1098)

因此，考證學乃戴氏所以選擇用來恢復儒家真理之方法學。

雖然，戴氏思想之主要信念是與反對理學密切相關，但是，似乎除了批判理學外，戴氏早年即曾表現出其對真正的儒學義理之關切。因此，在《原善》中，戴氏並未明白地批評理學，而在《孟子字義疏證》一書中，戴氏則就其所理解之理學，直率地予以批判其哲學上之缺失。此種對理學之批評，說明了戴震對正確地理解儒學之主要用語的關切。

戴氏之哲學著作說明了考證學對哲學議題之衝擊。戴氏所採用之方法學主要是一種語言學之方法，亦即訓詁之方法 (Elman 1984, 19)。例如，《孟子字義疏證》一書，包含，釋「理」者凡十五條；釋「天道」者四條；釋「性」者凡十三條；釋「道」者四條；釋「仁」、「義」、「禮」、「智」者各兩條。戴氏首先將上述每一詞語作詳細之訓詁。為了確定這些詞語之精

確意義，戴氏乃追溯其原義或本義。例如，戴氏解釋「理」字之原義或本義是分理，由此而有文理、肌理、膝理等義，此一意義乃源自許慎（58-147）之《說文解字》。除了解釋每一詞語之原義外，戴氏並引用《易經》、《孟子》、《中庸》及《樂記》等古書中之例句來說明其用法。此一程序足以說明此等解釋並非根據個人之臆想，而是有其經典上之根源及依據。此種訴諸語源學之方法，戴氏相信，將使他足以駁斥宋代理學家對儒學中主要詞語之曲解。戴氏認為，宋代理學家注釋儒家經典之所以有誤，乃是因為他們受到佛、道二家思想之影響；並且，缺乏正確的考證學之專門知識（Dai 1975, 1100）。因之，其對經典之理解乃恃胸臆為斷。戴氏說：「宋以來，孔、孟之書盡失其解，儒者雜襲老、釋之言以解之。」（Dai 1975, 305）此外，戴氏亦云：「宋以來，儒者以己見硬坐為古聖賢立言之意，而語言文字實未之知。」（Dai 1975, 1100）由於戴氏之主要關切乃是欲恢復原始儒學之真理，因此，他試圖嚴格地區分儒家及佛、道二家之教義（Dai 1975, 1088）。

依此，戴震之考證哲學的建立，主要乃針對宋、明理學家之詮釋儒學而來。由於不滿宋、明學者以哲學思辯之方式研究儒學典籍，而未能把握原始儒學之真貌，戴震乃轉而以考證之方式來研究儒家之原典。戴震此種欲植基於一更為堅實之理論和文獻基礎來重建儒學之自我意識之努力，其目的在於恢復儒家典籍之本來面目，建立對原始儒學之客觀知識。要之，此種努力實有其積極之意義及一定之價值。

戴震之哲學的主要關切在於欲恢復原始儒學之真理或原貌，此實與其反理學有關。此由戴震在《孟子字義疏證》一書中對於宋明理學在哲學上之缺失所作之批評可知。戴震認為，宋明學者對儒家經典之詮釋所以恃胸臆以為斷，乃是因為他們缺乏正確的考證學之專門知識，並因此而曲解儒學典籍中之主要詞語之意義。因之，戴震乃採用考證學作為彰顯儒學本來面目之方法學。

戴震所採用之方法學主要是一種語言學或訓詁之方法。如，戴震為《孟子》一書所作之詮釋，戴氏係將《孟子》書中之主要詞語作詳細訓詁，並追溯其原義。戴氏認為，藉由訓詁字義之方法或語源學之方法，恢復「性」、「理」等詞語之字義，如此，足以駁斥宋明理學家對儒家經典中主要詞語之曲解。

戴震所發展出的研究方法確是對宋明理學家方法論之一種改進，同時，可用來釐清傳統之哲學問題。此種方法學之價值在於能追溯經典中主要詞語之原義，並對傳統儒學真貌之理解具有重要之參考。

然者，此一「以語言學之觀點解決思想史中之問題」的方法，實有待商榷。如，戴震為《孟子》一書作詮釋，其方法不外乎詳考孟子時代之日常語言，並將《孟子》中之主要詞語轉為當代之通行語 (Lao 2005, 608)。然而，戴震可能忽略了一大問題，亦即孟子立說時，所用語言未必符合當時之日常語言用法。蓋一哲學家試圖建立一學說或理論時，他既無法任意創造一套語言以表述其學說，則唯有使用已有之語言，而賦以新義，其作法是對所使用之特殊用語下定義，以表明此一詞語之新義，由此遂形成其學說中之專有術語 (Lee 2007, 169)。此種實例在中、西哲學史中比比皆是。

就中國哲學史而論，如，孟子所用之「性」字，道家所用之「生」字或佛教初傳中國時所用之「空」字等，皆與當時之日常語言之意義不符 (Lao 2005, 609)。因此，當吾人在理解哲學理論之文獻時，若以為此文獻中之一切詞語必與當時日常語言中之用法相同，則大謬矣。

依此，戴震欲採用訓詁之方法，恢復《孟子》中主要詞語之原義，並以此批駁宋儒，甚或欲恢復原始儒學之原貌，此勢必有所不殆。而更遑論欲以此方法論建立其考證哲學，並取代宋、明理學。

五、結論

在佛、道二家之影響下，宋代儒者傾向於直觀地詮釋儒家學說而非訴諸古代經典之嚴密考證。由於不滿此一情況，乾嘉學者乃回歸漢代之解經方式來矯正宋代理學家之主觀研究方法。此種學問意謂著不僅是對理學之反動，而且是一種希望恢復儒家傳統真理之自我意識之努力。毫無疑問的，乾嘉學者是把重新檢證古代典籍此一需求視為其首要任務，為了達成此一目的，他們採用考證學方法作為恢復儒家真理之主要工具。

戴震被認為是當時主要之考證學家。因為，他的研究方法客觀而可靠，且學問亦極為淵博。戴震學術研究之目的在於檢證古代經典而非保存漢學，在這方面，他已跳脫漢學之藩籬，此由其對考證方法、音韻學、曆算和水利學等皆有令人印象深刻之貢獻，足為明證。

戴震在當時被認為是一位獨特之思想家，並且，他認為考證學本質上並非即是目的，而只是顯現真理之一種手段而已。戴氏所發展出之研究方法代表著對宋代理學家方法論之一種改進，同時，可用來釐清傳統之哲學問題。此種方法學之價值在於它能追溯經典中主要詞語之原義，並且，依次地，對於理解傳統儒學之真貌亦是一重要之參考。要之，戴震藉由此一考證之方法學來建立其考證哲學，並企圖以之來取代宋明理學。

然者，戴震「以語言學之觀點解決思想史中之問題」的方法，實有其限制。蓋一哲學家試圖建立一學說或理論時，其所使用之主要語詞或專有術語與當時之日常語言或通行語並不一致，因此，戴震採用語源學之方法來追溯經典中主要詞語之原義，並由此建立其考證哲學以恢復原始儒學之原貌，此勢必不可行。

戴震之哲學信念在當時並不為人所接受；然而，在十九世紀時，阮元 (1764–1849) 及焦循 (1763–1820) 採用和戴氏相同的方法去重建儒學中主要概念之意義 (Elman 1984, 21)。在二十世紀前，戴氏之思想並不為人所理解；而他的哲學亦受到忽視。直到二十世紀，戴震在中國思想史上之地位首先被章太炎 (1869–1936) 所認同，並使之為大眾所知曉 (Zhang 1985, 122–124; Lee 1993)。

Dai Zhen (1723–1777) in njegova filozofija dokaza in njena refleksija

Osnovna hipoteza članka se nanaša na vprašanje metode, ki je bila skupna vsem pripadnikom Struje dokazovanja in se osredotoča na ožje vprašanje po tem, na kakšen način je bila ta metoda uporabljena pri sestavi (preporodu) »nove« konfucijanske aksiologije. Avtor se najprej osredotoči na vprašanje metode, ki je bila skupna vsem pripadnikom Struje dokazovanja in se nato posveti obravnavi ožjega vprašanja po tem, na kakšen način je bila ta metoda uporabljena pri sestavi (preporodu) »nove« konfucijanske aksiologije. Prvi del članka podrobno predstavi Strujo dokazovanja v obdobju zgodnje dinastije Qing. Drugi je posvečen analizi razvoja Dai Zhenove filozofije, tretji pa izpostavi specifično Dai Zhenove metodologije in njene povezave z njegovim idejnim sistemom.

Lee Jer-shiarnov prispevek vsebuje predstavitev in opredelitev posamičnih hipotez iz sodobnega teoretskega spora o metodologiji interpretacije kitajske filozofije: avtor zagovarja hermenevitični pristop in utemelji tezo, po kateri je Dai Zhenova nova metodologija dokaza temeljila na lingvističnem in hermenevitičnem (in ne na analitičnem) utemeljevanju. Filozofsko delo in nove metodologije, katere je razvijal Dai Zhen (1723–

1777), ki sodi k najpomembnejšim kitajskim teoretikom 18. stoletja, je v akademskih krogih zahodne sinologije in moderne kitajske teorije namreč še vedno predmet burnih razprav. Avtorjeva dobro utemeljena teza predstavlja pomemben doprinos v sodobnih debatah, opredeljenih z vprašanjem o metodološki specifikaciji tradicionalne, zlasti novoveške, kitajske teorije. Kljub temu, da avtor vseskozi zagovarja uporabo hermenevitične metode, je pričujoči članek sestavljen tudi v skladu z načeli filološko analitičnih pristopov.

V nadaljevanju svojega prispevka avtor podrobno raziše teoretske implikacije vrste novosti, ki jih je v novoveško kitajsko metodologijo vnesla Dai Zhenova filozofija dokaza: medtem ko so njegovi predhodniki iz Struje dokaza v dokazu videli cilj vsakega spoznanja, in so pogosto izvajali »dokazovanje zaradi dokazovanja«, je dokaz pri Dai Zhenu predstavljal zgolj sredstvo za razkrivanje strukture resnice (*zhen li*).

References

- Chan, Wing-tsit. 1963. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Chan, Wing-tsit. 1987. *Chu Hsi: Life and Thought*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Chang, Carsun. 1962. *Development of Neo Confucian Thought*. New York: Bookman Associates.
- Cheng, Chung-yin. 1971. *Tai Chen's Inquiry into Goodness*. Hawaii: University of Hawaii Press.
- Ch'ien, Edward T. 1975. "Chiao Hung and the Revolt Against Ch'eng-Chu Orthodoxy." In *The Unfolding of Neo-Confucianism*, edited by William Theodore de Bary, 287–291. New York: Columbia University Press.
- Ch'ien, Edward T. 1986. *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming*. New York: Columbia University Press.
- Chin, Ann-ping, and Freeman, Mansfield. 1990. *Tai Chen on Mencius: Explorations in Words and Meaning*. New York: Yale University Press.
- Dai, Zhen 戴震. 1975. *Dai Dongyuan Xiansheng quanji* 戴東原先生全集 (*Complete Works of Mr. Dai Zhen*). Taibei: Dahua Shuju.
- de Bary, William Theodore. 1953. "A Reappraisal of Neo-Confucianism." In *Studies in Chinese Thought*, edited by Arthur Wright, 92. Chicago: University of Chicago Press.
- Duan, Yucai 段玉裁. 1971. *Dai Dongyuan Xiansheng nianpu* 戴東原先生年譜 (*A Chronological Biography of Mr. Dai Zhen*). Hong Kong: Chongwen Shudian.
- Elman, Benjamin A. 1984. *From Philosophy to Philology*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hu, Shi 胡適. 1971. *Dai Dongyuan de zhexue* 戴東原的哲學 (*The Philosophy of Dai Zhen*). Taibei: Shangwu yinshu guan.

- Hummel, Arthur W. ed. 1943–44. *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644–1912)*. Washington: Government Printing Office.
- Lao, Siguang 勞思光. 2005. *Xinbian Zhongguo Zhexueshi 新論中國哲學史 (A History of Chinese Philosophy: New Edition)*. Guangxi: Guangxi shifan daxue chubanshe.
- Lee, Jer-shiarn 李哲賢. 1993. *Chang Ping-lin (1869–1936): A Political Radical and Cultural Conservative*. Taipei: Wenshizhe chubanshe.
- Lee, Jer-shiarn 李哲賢. 2007. “Lun Xunzi sixiang zhi maodun.” 論荀子思想之矛盾 (On the Inconsistency in Xunzi's Thought). *Xingda zhongwen xuebao 興大中文學報* 12: 159–176.
- Liang, Qichao 梁啟超. 1972. *Qingdai xueshu gailun 清代學術概論 (Intellectual Trends in the Qing Period)*. Taipei: Shangwu yinshuguan.
- Liang, Qichao 梁啟超. 1973. *Jindai Zhongguo xueshu luncong 近代中國學術論叢 (Essays on Modern Chinese Scholarship)*. Hong Kong: Chongwen shudian.
- Lo, Winston W. 1976. “Philology, an Aspect of Sung Rationalism.” *Chinese Culture* 17(4): 1–26.
- Pi, Xirui 皮錫瑞. 1987. *Jingxue lishi 經學歷史 (History of Classical Studies)*. Taipei: Yiwen yinshuguan.
- Pulleyblank, Edwin. 1960. “Neo-Confucianism and Neo-Legalism in T'ang Intellectual Life, 755–805.” In *The Confucian Persuasion*, edited by Arthur Wright, 77–114. Stanford: Stanford University Press.
- Qian, Mu 錢穆. 1976. *Zhongguo jin sanbainian xueshu shi 中國近三百年學術史 (A History of Chinese Scholarship in the Past Three Hundred Years)*. Taipei: Shangwu yinshuguan.
- Yu, Yingshi 余英時. 1978. *Lishi yu sixiang 歷史與思想 (History and Thought)*. Taipei: Lianjing chubanshe.
- Zhang, Binglin 章炳麟. 1985. *Zhang Taiyan quanji 章太炎全集 (Complete Works of Zhang Binglin)*. Shanghai: Renmin chubanshe.
- Zhang, Xuecheng 章學誠. 1974. *Wenshi tongyi 文史通義 (General Meaning of Literature and History)*. Taipei: Shixue chubanshe.

古代哲學的新詮釋
New Interpretations of Classical Philosophy

UDK: 1(510)

COPYRIGHT ©: HSIEN-CHUNG LEE

「指物」與「齊物」的認知觀點比較¹ A Comparison of the Cognitive Perspective Applied in “Referring to Things” and “Equality of Things”

李賢中 Hsien-Chung LEE*

摘要

「指物」是名家公孫龍的觀點，「齊物」是道家莊子的看法，莊子在〈齊物論〉中強烈批評公孫龍的「指物」思想。公孫龍的〈指物論〉基本上是主客二元認知模式，而莊子〈齊物論〉的認知觀點則是「道通為一」的感通模式。本文從認知的目的、方式、結果等方面進行比較；說明「指物」的認知觀點容易走入懷疑或不可知論，而莊子的「齊物」觀點，雖有神秘色彩，但在認知方法上，提供了階段性的「整體把握」。「指物」與「齊物」的認知觀點，在傳統中國哲學認知問題上具有相輔相成的意義。

關鍵詞：指物、齊物、主客二元、道通為一

Abstract

While Gong Sun Longzi advocated the cognitive perspective of “referring to things”, (*zhi wu* 指物) Zhuangzi advocated the cognitive position of “equality of things” (*qi wu* 齊物), which strongly criticized the former. The cognitive model of Gong Sun Longzi is basically a subject-object dualism, but Zhuangzi’s cognitive perspective is that all things are penetrated into One by Dao. The purpose of this article is to compare the cognitive purpose, methods, and results between Gong Sun Longzi and Zhuangzi and to illustrate that the cognitive perspective of “referring to things” may easily fall into skepticism, or

¹ 本論文為台灣東吳大學人文社會學院整合型研究計畫，「知識、權力、與社會實踐」，子計畫：「名家與道家認知思想研究」之研究成果，衷心感謝東吳人文社會學院的經費補助與支持。

*李賢中，國立台灣大學哲學系教授，臺灣。電子郵件：hclee@ntu.edu.tw

Hsien-Chung Lee, Professor of philosophy, National Taiwan University, Taiwan. E-mail address: hclee@ntu.edu.tw

agnosticism, and Zhuang zi's "equality of things" point of view is, although mysterious, a cognitive approach, providing a stage for "overall grasp". Both of them have complementary significance of the cognitive problems in the traditional Chinese philosophy.

Keywords: referring to things, equality of things, subject-object dualism, *Dao tong wei yi*

一、「指」與「齊」之認知目的比較

(一)「指」以至物

從字源意義上看，小篆「指」，从手、旨聲，本義作「手指」解（見說文許著）。（高樹藩 1984, 456）從引申義考察「指」則包含了指出、意向、大意、指而謂之等意義。就學者們對於《公孫龍子·指物論》中「指」的詮釋則包括了：謝希深對「指」概念的「是非」說、章太炎的「識境」說、馮友蘭的「共相」說、勞思光的「類」說、俞樾的「指口」說、胡適的「表德」說、譚戒甫的「名謂」說、徐復觀的「映象」說及唐君毅的「用名指物」說。（Kuang 1985, 141-158）歸結而言，「指」是對認識活動某一關係過程各個階段，或某幾個階段的指稱。如〈指物論〉所云：「物莫非指，而指非指。」意即萬物莫不經由指涉作用而呈現，但是所呈現的認識結果卻不同於原本之物。其中，第一「指」是由「手指」而引申為認識主體的認識能力，此一認識能力與所指對象物發生關聯，而形成指涉作用，也就是〈指物論〉：「使天下無物指，誰徑謂非指」中的「物指」；透過「物指」的認識活動而形成概念。第二「指」為指而謂之的認識結果，為普遍的概念，由於普遍的概念是看不見、摸不到的，不同於具體存在之物，因此〈指物論〉說：「指也者，天下之所無也。」第三「指」則為認識之對象物，通常是具體存在物。（Lee 1992, 64）公孫龍子的「物莫非指，而指非指。」一方面肯定了認知過程，無法不透過指涉作用，另一方面也看到了認知的結果並不同於原先的認知對象。

「指」有指涉作用之意，是認識物的必要條件，所謂「物莫非指」「天下無指，物無可以謂物。」有關〈指物論〉的詮釋，根據《莊子·天下》篇：「桓闢、公孫龍辯者之徒」我們可以參考當時辯者的相關論題如《莊子·天下》篇所謂的：「指不至、至不經」。「指不至」，即認知的指涉作用，以名或概念表達事物，總有達不到的地方，總有所遺漏。王先謙《莊子集解》說：「有所指則有所遺，故曰指不至」（Wang 1971, 425）就表達了這個意思。

為什麼指涉某物總會有達不到的地方？因為認知主體的認識能力是有限的，任一事物都有不同的觀察角度與深度，任一事物也有與其他事物相關連的關係廣度；常認知主體專注於某些角度時就無法關照到其他角度；當他專注於某一對象時，與此一對象相關的其他事物他也無法一一顧及；即使當他掌握事物的某些性質，他又無法確認這些性質就是該物之終極所是。因此，認知結果的概念表達，也就無法窮盡所認知的對象，這都是所謂的「指不至」。也正因為「指不至」，所以對於對象的認知一直都有繼續深入下去的可能，可以更深、更廣地去認知某一對象，這也就是所謂的「至不絕」。公孫龍子接續此一思路，探究認知結果與認知對象的差異問題，於是提出了「物莫非指，而指非指」的〈指物論〉。

從「物莫非指」來看，所有的事物都要經由指涉作用，才能夠為人所把握。因此「指」的認知目的是要指出對象物，認識到客觀實在之物；但從「而指非指」來看，「原本之物」究竟是什麼，還是無法指出。然而，公孫龍會探討這知識論的問題，必然希望能找出主客相符的認識結果，但經反省之後而不得；因此才說：「而指非指」。就像辯者的論題：「指不至，至不絕。」其中隱含著「指欲至，至欲絕」的一再嘗試，而不可得。我們要從「指」所隱含的目的來看〈齊物論〉，才能瞭解莊子面對這問題，所採取的態度，提供了非常不同的認知觀點。

（二）齊平萬物

接著，我們考察「齊物」之「齊」的意義，甲文「齊」：象不麥穗上平之形，以見其齊之意。小篆「齊」，其本義作「禾麥吐穗上平」解，（見通訓定聲）乃齊等、平齊之意。引申義包含界限、料理、分別、整飭、相平等意義。（Gao 1984, 45）就學者們對於《齊物論》篇名的解釋，有陳鼓應：「齊物 (the equality of thing) 即主張萬物平等。莊子從物性平等的立場，將人類從自我的局限性中提升出來，以開放的心靈觀照萬物，了解各物都有其獨特的意義內容。」（Chen 2006, 151）另黃錦鉉指出：「〈齊物論〉這篇的主題是在說明莊子的宇宙觀與認識論。齊物論三字的讀法，歷來有兩種意見，唐以前大都『齊物』連讀，《文心雕龍》說：『莊周齊物，以論名篇。』自宋以後分為兩派，一為傳統的認為『齊物』連讀，一為『物論』連讀。如王應麟說：『莊子齊物論，非為齊物也，蓋謂物論之難齊。』」（Huang 1978, 67）從當

時惠施有「歷物」之意，公孫龍有「指物」之論來看，〈齊物論〉乃「齊物」之論似乎理所當然。其次，由《莊子》其他篇章來看，如：〈秋水〉：「萬物一齊，孰短孰長。」及〈天下〉：「齊萬物以為首。」也可說明「齊物」之論，乃合理之詮釋。再從語詞使用的歷史發展來看，曹受坤說：「物論、物議，乃漢魏間後起名詞，其意義是指世間之批評，與莊子本篇大旨無涉。」（Huang 1978, 67）從以上三點來看，「齊物」之論與「指物」之論，都與「物」有關，公孫龍為說明物而論及「指」，探究「指」是否足以呈現「物」。莊子的「齊」不但與認知有關，還包含著對這些不齊之物所採取的態度調整，與主體境界的提升等工夫。

如果「齊物」論，才是正解，為何自宋以後有許多學者會採取齊「物論」的讀法，其原因之一是〈齊物論〉中有多處涉及「言」「辯」的問題，如：「言者有言，其所言者特未定也。」「道隱於小成，言隱於榮華。」「今日有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？」「道昭而不道，言辯而不及。」「既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也邪？」等等。由於言、辯就可成「論」，不管是「言論」或「辯論」就都容易使人聯想莊子是在齊「物論」。其實，認知必須透過表達，才得以呈現；莊子「齊物」之論，也必須以某種言辯之論來呈現。因為認知與表達的關係密切，在公孫龍除了有《指物論》外，也有《名實論》。因此有些現代學者在解《齊物論》之篇名時，將「物論」包含於「物」中。如吳怡說：

「在中國文字裡，這個『物』字，除了物之外，也包括了人和事，因此說『齊物』自然涵蓋了一切人事上的是非之論。『物性』本來是不齊的，孟子所謂『物之不齊，物之情也』，所以嚴復說：『物有本性，不可齊也，所可齊者，物論耳。』雖然『物性』和『物論』不同，但莊子齊物的工夫只有一個，就是以『不齊』齊之。對於『物性』來說，所謂『不齊』就是不以自己的標準去齊同萬物，而認順萬物的本性以為真是。對於『物論』來說，所謂『不齊』就是不參與物論中去強分是非，而以天道之明去照破觀念的執著。」（Wu 2009, 64-65）

由此「以『不齊』齊之」可見，不以主觀的標準去齊同萬物，而可以立於肯定千差萬別的事物之所「同」的觀點，那就必須從超然的立場，齊平天下萬物（亦含是非之論）。從〈指物論〉的觀點：「天下無指，物無可以謂物。」沒有指涉作用，我們就無法稱謂那「物」，當然也就無法建立起有關

於該物的種種表達。由於「指」的作用使名、言的表達溝通成為可能，而「是非之論」的成立又必須用名言為工具，是故「指」也成為構成「是非之論」的條件之一，而齊物論的「齊」則是要齊平所有因「指」而產生對物的認知與表達。由此看來，「指」與「齊」的認知目的是不同的，一是為「立物之論」，而另一則為「齊物之論」。不過從另一方面看，《齊物論》作為一「論」視之，也無法脫離名言及「指」的作用。《指物論》作為眾論中的「一論」則是《齊物論》所要齊平的對象之一。是以，這兩論目的不同卻密切相關。

二、「指物」與「齊物」的認知結果之比較

（一）指與名

「指物」的認知結果，相對於《公孫龍子》一書來看，其結果在於作為表達的根據，亦即涉及名實、言謂等問題。經由指涉作用所得到的認知結果，與認知對象有何不同呢？公孫龍認為，對象物是「有」而認知結果是「無」

（看不見的普遍概念），因此兩者不同。如〈指物論〉：「指也者，天下之所無也；物也者，天下之所有也；以天下之所有，為天下之所無，未可。」用「無」去代表「有」是不可以的。從「物莫非指」來看，就是要以「指」來代表「物」，也就是要以「無」來代表「有」，這是不可以的。所以公孫龍接著「物莫非指」說：「而指非指」。那麼，「指」為何是「無」？它又具有怎樣的性質呢？〈指物論〉：「且指者，天下之所兼。」²所謂的「兼」就是普遍性，如：《公孫龍子·白馬論》：「白者不定所白，忘之而可也。白馬者，言白定所白也，定所白者非白也。」其中的「不定所白」就是「兼」，這種「白」的普遍概念，可以白馬、白雪、白羽、白許多其他的事物，所以有其普遍性。又如：《公孫龍子·堅白論》：「堅未與石為堅，而物兼，未與為堅，而堅必堅；其不堅石、物而堅，天下未有若堅而堅藏。」上述文字說明了「堅」的普遍性，也說明了這種普遍性的概念自身所具備的性質，就算概念自身不使某物呈現該性質，也不妨礙該概念自身的原本特性。

² 此乃道藏本原文，許多註解者多將此句中的「且」改為「以」，又將「兼」根據俞樾校改為「無」。如：Pang 1982, 23; Wang 2004, 129; Zhou 1994, 5 等等。之所以改字是因為前文有「指也者，天下所無也。」但是，「且」的意思意味著公孫龍要說出比前文更多有關「指」的意義，而「兼」透過〈白馬論〉〈堅白論〉的旁證，也不必改。

所謂「未與為堅，而堅必堅。」這些普遍的「堅」、「白」都是「指」，從「天下未有若堅而堅藏」這句話，我們可以瞭解公孫龍為什麼說：「指也者，天下之所無也。」這「無」是說普遍的「指」是在我們經驗世界中無法知覺到的。是以，認知過程是從可以知覺到的「物」，經由指涉作用，得到普遍概念的「指」，這普遍概念的「指」究竟是什麼？又為何如此？公孫龍無法解答，於是他說：「白者不定所白，忘之而可也。」所謂的「忘」，就是採取一種不可深究其所以然的態度。於此，公孫龍的思路轉向如何將此認知的結果正確的表達出來。

（二）名與實

公孫龍從另一個觀點說明「物」的來源，《公孫龍子·名實論》：「天地與其所產為，物也。物以物其所物而不過焉，實也。實以實其所實不曠焉，位也。」其中，天地和天地所產生的萬物就是我們認識的對象，而認識的主體透過指涉作用，把握到對象的種種性質，即「物莫非指」；進而描述、界定這些對象；並且對象物因著人的認識作用，呈現出它的種種性質，其中「物其所物」就是人的指涉作用，「不過」就是不增減構成某物且為人所把握的對象性質，這就是「實」。而「實其所實」則是認知主體以概念來呈現經指涉作用所把握到的「實」，也就是「實」以「名」的方式代表，此時「名」的內涵也必須充分的反映「實」，這就是「不曠」。再進一步，將認知到的結果說出來、寫出來，表達出來。即：「大名，實謂也。」其「名」的內涵並不減損「實」的內容，這也就是名實相符的「位」。

由於天地萬物各有不同，不同的對象有不同的「實」，而不同的「實」要有不同的「名」予以稱謂，因此在以名謂實的過程中，就必須要有彼此之分別。如《公孫龍子·名實論》：

「其名正，則唯乎其彼此焉。謂彼，而彼不唯乎彼，則彼謂不行；謂此，而此不唯乎此，則此謂不行。其以當，不當也；不當而當，亂也。故彼彼當乎彼，則唯乎彼，其謂行彼；此此當乎此，則唯乎此，其謂行此。其以當而當也，以當而當，正也。」

以上，公孫龍強調：彼名稱謂彼實、此名稱謂此實的一一對應，並且是唯一的對應，這樣才是正常，反之則混亂。並且這種名、實唯一對應的情況，是僵固而不允許變動的，因此公孫龍又提出了「正於」來強調這種名實不變

的對應關係。他說：「故彼彼止于彼，此此止于此，可；彼此而彼且此，此彼而此且彼，不可。」不僅要「唯乎」彼此之謂，更要「止於」彼此之謂。常物、實變化了之後，原來的名就不能再稱謂該實，例如：黃河改道，出海口已變，按此名符其實的標準就不能再稱該地為「海口」。某人年輕時很瘦，人稱「瘦子」，中年後發福變胖，就不能再以「瘦子」之名稱之。因此，公孫龍接著說：「大名，實謂也。知此之非此也，知此之不在此也，則不謂也。知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也。」其中，知此、知彼的「知」就是認識的作用與結果，而「知」的方法就是「指」。

如此，我們就更能瞭解公孫龍說：「物莫非指」與表達的關係。亦即指此物、得此物之實，再以此物之名謂之；指彼物得彼實，再以彼物之名謂之。這是從人的觀點，面對分雜變異的世界萬物時，嘗試透過「指」、「名」建立世界萬物秩序的一種方式。但是莊子卻看到了這種主客二分認知方式的缺陷，只能看到局部，而無法掌握全面；只能有靜態的切割，而不見動態變化的整體。

（三）物與變化

《莊子·齊物論》說：「物無非彼，物無非是。白彼則不見，白知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。」如果以指物的方式來認知這個世界，那麼這世界萬物就必然會有彼此的區別。有了主客、有了彼此的區別，視野被限制，只能看到自己而看不到別人，知己而不知彼。但是從道的變化來看，萬物生生不息乃彼此相因；四季變化、寒暑交替、男女老少、有無相生、彼此共成。夫因妻而為夫，妻因夫而為妻；毛蟲化為蝴蝶、蝌蚪變成青蛙；此動物的屍體轉化成彼動物的骨肉。因此所謂的彼、此只是萬物以某一種型態的剛剛出現，所謂「彼是方生之說也。」你硬是要把它固定下，那就會「方可方不可」，如果你一見對象變化了，你又重新去調整他們的彼此，將你所認知到的重新定名、定位，你又會發現「方不可方可」，要是一直跟著變化跑，將變化中的萬事萬物，不斷地固定彼此、定實定名、固定觀點、確立評價標準，就會有「因是因非，因非因是」的情況出現。此時認為對的事，彼時卻錯了；此時認為

錯的事，到了彼時居然又成為對的。聖人不會盲目地切斷變化、分別彼此，而要有全面的觀照，就是因為這個原因。

《莊子·齊物論》又說：「道行之而成，物謂之而然。」自然之道自己運行而成就萬物，不是靠人們的意識觀念所構成；而物則是人們給予的稱謂，卻以為這些名相、概念是理所當然。其中「物謂之而然」就是公孫龍的指物、實位、名謂一系列的思想。莊子對於此的批評是：「惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢詭憭怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。」萬物的稱謂在公孫龍「唯乎其彼此之謂」的要求下，各物的名相都會因「指」的觀點，而有各自成立或不成立的理由。其實萬物都有它們的本然，也都有它們存在活動的價值，沒有一物是不然的，也沒有一物是不可的。如果我們不以自我的觀點來看萬物，那麼萬物都各有它們存在的意義與價值。

（四）道通為一

然而，指涉性的認知、概念名相上的執著無法脫離一個認識主體與思想主體與其他外物對立為二的差別狀態，因此也無法抵達「道通為一」的境界。陳鼓應指出：所謂「道通為一」即是從「道」的觀點來看並無分別。莊子認為事物的差別是人為設定的同一件事物，由於不同的人作主觀意識的投射因而產生不同的性質差別。主觀的差別性滲入事物之後，人的心靈就被拘執、被「封」住了。被「封」住的心靈，只知拘泥於瑣細，「一」即是指破除封域而達到圓融和諧 (comprehensive harmony) 的境界。「一」亦意指整體。任何事物都在不息的變化過程中，一件事物的分離消解便成為另一件新生事物的組成因素。(Chen 2006, 156) 這也是與「止於彼此之謂」的公孫龍「指物」思想大異其趣的。

「齊物」是從道的觀點出發，其認知結果是與道合一。此看起來是從原點出發又回到原點。其實不然，以分析性的方式說明，《莊子·齊物論》一開始，南郭子綦對其弟子顏成子游所說的「吾喪我」，就是從認知主體超越到感通天地萬物的境界提升，這需要一定的修養工夫。接著講人籟、地籟、天籟，顯示這感通的主體非常清楚，那些以二元對立的認知方式面對世界時，他們的反應、他們對認知結果的自以為是，包括：世界觀、人生觀、價值觀

或各種理論，不僅是各自堅持，而且還要絞盡腦汁、想盡辦法去說服別人，展現出「大知閑閑，小知間間；大言炎炎，小言詹詹。」各種不同認知、表達的情態。接下來再對他們認知的內容加以批判，其中彼此、是非、所言未定、言辯無益等等問題，最後透過「莊周夢蝶」提出與物同化與道合一的境界。因此，其出發點與結果似乎在同一點上，但還是有一過程性可說。

「指物」則是從認知主體出發，指涉作用的認知結果，對於事物有了局部性的認識，確立了某物之實，這對莊子而言則是「道隱於小成，言隱於榮華。」道被遮蔽了才會有真偽的產生，用以表達的言也因而有了是非；道被因人所確立的局部成就而隱沒，言因過份玩弄名相而失去表達的作用。體道者又是如何表達呢？《莊子·齊物論》：

天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三。自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎！（Wu 2009, 48）

上述的「我」不是主客二元認知主體的「我」，而是從「生」來看，亦即從生生的本源來看，萬物與這「我」是為一的。如果想用語言來表達，一說出口就是將「原本之一」，區分為二，萬物的「本一」和我們用語言去描述的「一」變成「二」，繼續將「二」作為指涉對象的說明，又是將「二」作對象化的的省思，如此就得出「三」，這樣就會衍生出無窮的概念、名相。「言」是認知主體將思想內容的客觀化，「指」作為認知結果來看，每一次的「指」都是思想的客觀化。因此，「指物」的作用就是離「道」越來越遠的外化認知活動。

三、「指物」與「齊物」的認知模式比較

所謂認知的模式，是指認識過程的預設背景：也就是認知活動是在怎樣的情況下進行，例如：認識一朵花，是誰認識？（認識主體）認識什麼？（認識對象）如何認識？（認識主體的能力、作用以及認識的過程）認識到什麼？（認識對象哪些特徵、性質的呈現、認識的結果）以及認識到的結果是否正確？（是真非假）。在這樣的思路進行中就有了認識過程的預設背景，這是有主體、有客體的二元認知模式。我們若順著上述思路來反省，如果我們要確定在二元認知結構下的認知結果是否正確？是真而非假，我們又要依循什

麼認識過程？如果還是在原先的二元認知模式下，似乎最後那認知結果是否為真的問題永遠無法解決。因為解決問題的層次必須高於產生問題的層次。例如：解決就業問題比解決飢餓問題的層次高。³同樣，要解決認識論的問題，也要從本體論的層次予以解決。因此，會有莊子「道」的本體思想轉化而出的，主客合一感通式的認知模式，對於認知對象做整體性的把握。以下，說明「指物」採取了主客二元的認知模式，「齊物」採取了主客合一的感通模式。

（一）主客二元

在公孫龍子看來，指涉作用是認知結果的必要條件，沒有指涉作用，就不能夠認知事物，當然也無法表達或稱謂事物。《公孫龍子·指物論》：「物莫非指，而指非指。」天下萬物都是經指涉作用而呈現的，但是透過這種作用而呈現之物與原本之物並不相同。《指物論》又說：「天下無指，物無可以謂物。非指者，天下而物可謂指乎？」接下來是針對前兩句的回應思考。第一句，這世上沒有指涉作用，物就不能被稱謂或表達，這比較容易瞭解。但是第二句「而指非指」，否定了認識結果等同於對象物，天下所謂之物還可以說是透過指涉作用而被認知的結果嗎？接下來公孫龍說明了兩種不同層次的指涉作用，第一種是能指出「物名」，也就是（因人而有的）對象物這種指涉作用；第二種是「指出不能指出原本之物」的指涉作用。這兩種意義的「指」都支持著「物莫非指」此一論題，亦即「而指非指」也是一種「指」，這種「指」支持著所有事物都需要「指」才能被呈現出來。⁴可見「指」在認知、表達過程中的必要性。

由於指涉作用必須肯定指涉端與被指涉端，是故公孫龍子在認知上採取主客二元的認知結構，由主體指向客體而掌握客體的性質，進而以名來稱呼此物、彼物，正確的名就在於分別彼此之謂，稱謂此物的名就不能再用來稱謂其他的事物，如此才能夠一名一實，一一對應，而達到名符其實的標準，

³ 層次高低的判準是相對而言，作為預設或更為基礎存在的層次，為較高的層次。例如解決制度面的問題，涉及政策的制定，而政策面的問題又涉及較高層次的價值觀或價值標準的問題。

⁴ 「而指非指」就其為一種表達而言，當然可以肯定它的確是一種「指」，但是就其表達的內容而言，則說明了：有無法被指出的東西。

表達與溝通才能順暢通行。其中，由物轉換為名的關鍵在於「指」，所有的事物都是經由認識主體的指涉作用而被認知。

指涉作用，必然有指者與被指者，其被指者即「物」，指者即「人」。由此可見公孫龍與當時辯者是在主客二元的認知模式下，來討論認知問題，進而建構、發展他們的相關思想。

從主客二元的認知模式分析，認識的條件有三：（一）為「能指」，即認識主體的認識能力。如《公孫龍·指物論》：「物莫非指」中的「指」，其指涉作用必然包含人的認識能力。如《堅白論》中的視覺、觸覺、以及心神的作用，透過這些能力可以得到有關此認知對象的特性與內在呈現。如徐復觀說：「指，係認識能力。即由認識能力指向於物時所得之映像。」（Xu 1966, 13）（二）為「所指」，即指涉之對象物。如《公孫龍·指物論》：「而指非指」中的第二「指」，像白馬、堅白石等都是認知的對象。（三）為「物指」，即能指與所指相關而構成的指涉作用。如《公孫龍子·指物論》：「使天下無物指，誰徑謂非指？」以及「天下有指無物指，誰徑謂非指？」中的「物指」，也就是主客相關的知覺作用，是認識的必要條件，一方面為認識主體具備的指涉能力指涉到對象物，另一方面為對象物所呈現之貌相、聲色、或其他性質為認識主體所把握。

（二）而指非指

公孫龍子的〈指物論〉所云：「物莫非指，而指非指。」一方面肯定了認知過程，無法不透過指涉作用，另一方面也看到了認知的結果並不同於原先的認知對象。因為真正的認知對象是無法確定的，而這種不確定性，就在於主客二元認知模式本身的結構特性，也就是在這種主客二分的結構中，主體永遠無法理解真正的客體。正如同屬名家的惠施，在《莊子·秋水》與莊子作「魚樂之辯」所採取的認知立場：「人非魚不能知魚」亦即「主體不是客體，就無法瞭解客體的感受，也不能認知客體的真正內涵。」相類於同為名家的惠施思想，公孫龍在其〈指物論〉的結尾就有深刻的反省：「且大指固白為非指，奚待於物而乃與為指？」意即指涉作用在二元結構下，本來就無法指出真正的對象物為何，如何有待於一種所謂的「對象物」，來構成這種指涉作用？也就是說，在二元認知結構下，指涉作用本身就阻礙了真正認識的可

能。如果我們不能確知「物」又如何能有所「指」？因而展現出一種對於最終認知結果的懷疑論立場。

最後，公孫龍說：「指非非指也，指與物非指也。」其中的「非指」就是「而指非指」的縮減式表達，亦即單純的「能指」不足以說明「而指非指」，只有當「能指」與「所指」的對象物一起考慮時，才能談「而指非指」。這是什麼意思呢？因為「物」加上了人的認知觀點與侷限，那被加上了什麼之前的東西，當然不同於那加上什麼之後的東西。所謂「指與物」就是「物指」，也就是「能指」與「所指」所構成的指涉作用。說到極端，只要指涉作用一發生，這個作用就在它發生的同時，否定了他所要達成的目標。並且，整篇〈指物論〉不也是一種「指」嗎？既然無法認識到原本之物，又如何能相對於「物」來討論「指」呢？所謂：「天下無物，誰徑謂指？」如此一來，連「物莫非指」也不可談了，公孫龍的指向性認識，從懷疑走向了不可知的迷霧中。正如莊子在〈大宗師〉裡說：「大知有所待而後常，其所待者特未定也。」那原本之物的究竟，就是〈指物論〉的所待。

（三）感通模式

什麼是「物」？《莊子·達生》：「凡有貌相聲色者，皆物也。」因此物包含著可以感知到的具體事物。這些可觀察的事物，處在不斷運動變化中，《莊子·秋水》：「物之生也，若驟若馳，無勁而不變，無時而不移。」莊子的齊物思想必須從「道」的觀點來看，莊子認為「道」是自滿自足、沒有分界的全體之「一」，世間的萬物雖然有成有毀，好像各有其分界，但這並非真相，因為具體的事物只是「道」之分，道之分使我們得見一事物之成，但此事物之成，則使彼一事物有所虧損或銷毀，如《莊子·齊物論》所說：「道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。」因此，莊子從「道通為一」的觀點來看，萬物是有共通的根源，也彼此相關連。就現象而言，因人的觀點、認知的不同，而產生然與不然，可與不可之差別，但是就其成毀變化的根本而言，則是無所差別的。

萬物是變化無常的現象，「道」是無所不在又是絕對不變的本根，現象來自本根也歸屬於本根；面對這不斷變化的萬物，只有所謂的真人才能有真知，也就是〈齊物論〉「吾喪我」的「吾」，乃主體性之知，是人和宇宙的一體感通。陳鼓應說：「真人體現道的無限性、整體性和自由性。」「莊子

的興趣不在於探討客觀知識的形成及其確常性等問題，他所關切的是如何培養一個具有整體世界觀——能達到天人合一境界的理想人格型態。因而，莊子不說有真知而後有真人，卻說：「有真人而後有真知」——先有「真人」的開放心靈、開闊視野、超脫心胸，才能培養「真知」。(Chen 2006, 177) 然而所謂「真人」的境界又如何呢？〈大宗師〉：「夫知有所待而後常，其所待者特未定也。庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？且有真人而後有真知。何謂真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不謨士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道者也若此。」認知必有所待的對象，依賴相關的條件，而後才能判斷它是否正確，但是所待的對象、所依賴的條件卻是無法確定的，為何無法確定呢？因為萬物皆在變化中，所有的事物也都依賴著無數的相關條件，若不能有整體之知、究極之知，任何局部的判定，都是可存疑的，也因此唯有體道的真人，才能有登至於玄深的大道，將「知」提升於真知。而這種「真人」他能超越人事上的成敗，不在意個人的得失，感官經驗的刺激也不會對他造成任何的影響，他能超脫形骸的執著，他不以心損道，而能有真正的知。

(四) 登假於道

齊物要從體道的觀點才能把握，但是要如何才能登假於道呢？《莊子·知北遊》：「道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎？道不當名。」聞見的認知能力、名言的表達能力，公孫龍的指涉性認知方式都無法登假於道。在《莊子》看來，只有排除這些一般的認知活動，才能合於道。此外，一些提升心靈境界的修養歷程，如：《莊子》中所謂的「心齋」〈人間世〉、「坐忘」〈大宗師〉等功夫，或〈逍遙遊〉中的「聖人」「神人」「至人」等境界，大都是以描述、形容、比喻的方式表達，主要是強調認知主體在精神層次的變化，心靈境界的提升。對一般人而言，這體道的真人境界似乎有一定的神秘性。不過我們還是可以從《莊子》書中找到一些道通為一的感通方式。如：〈齊物論〉：

齧缺問乎王倪曰：「子知物之所同是乎？」曰：「吾惡乎知之！」「子知子之所不知邪？」曰：「吾惡乎知之！」「然則物無知邪？」曰：「吾惡乎知之！雖然，嘗試言之。庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？且吾嘗試問乎女：民濕寢則腰疾偏死，鰕然乎哉？木處則惴慄恄

懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂蛆甘帶，鴟鴞耆鼠，四者孰知正味？猿獮狙以為雌，麋與鹿交，鰕與魚游。毛嫱、麗姬，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾恐能知其辯！」

以上，莊子透過齧缺與王倪的對話，否定了萬物所以為是的標準。⁹（郭慶藩 1974, 91）因為人都有自己的主觀性，你認為美的，我未必認同，我認為是的，你或認為非。其中三次王倪都回答了：「吾惡乎知之！」意即「我怎麼知道。」含有否定與不確定兩層意義。第一次是否定了萬物會有同以為是的標準。因為既然王倪不能知，也就不可能與他人會有同以為是的標準。第二次是對這種否定之「知」的否定，也就是王倪不知他何以不知。第三次則是王倪不確定「物無知」，因為若回答「否」，則顯示「物有知」，這就推翻了前面的回答。若回答「是」，既然「物無知」那王倪又憑什麼知「物無知」，因此王倪說：「我憑什麼知道它們？」，因為「知」與「不知」都假設了一個標準。而這標準都與認知主體的侷限性有關。接下來，莊子對比了認知主體的侷限性，從道的觀點，籠罩每一存在物各自的侷限性，如：人民、麋鹿、蜈蚣、貓頭鷹對正味的標準為何？人、魚、鳥、獸對於正色的標準為何？從自己的觀點為尺度，便會造成知識判斷的混亂，仁義價值標準混亂，這就是「我」，而登假於道者必須是「吾喪我」，要將形軀、知覺、具有指涉能力的那個「我」解消掉，排除掉，超越那指物之「我」，是那「惡能知其辯」的「吾」才能登假於道，才能有與道合一的真知。

（五）對二元模式的批判

如何解消、排除那〈齊物論〉所謂：「以接為構，口以心鬥」的主客二元認知模式呢？其實莊子十分瞭解二元認知模式，也非常熟悉當時辯者的辯論技巧。莊子〈齊物論〉中對於公孫龍「物莫非指，而指非指」的批評就是：「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬；天地一指也，萬物一馬也。」意即：

1. 公孫龍你在指涉作用所預設的二元認知模式的框架下，來說明所認識的結果不同於所認識的對象，不如以非指涉作用（也就是主客合一，或主體

⁹ 疏云：齧缺，許由之師，王倪弟子，並堯時賢人也。託此二人，明其齊一。言物情顛倒，執見不同，悉皆自是非他，頗知此情是否。

境界提升而感通於道的方式）來說明指涉作用在認知事物之究竟上所受到的限制。

2. 在二元認知模式的框架下所認知的馬，用這種馬來說明「馬」（在整體或道的觀照下的那個東西）並不是你所了解的馬；不如用（超越二元模式所掌握的）「非馬」來說明馬（二元模式）不是你所以為的馬（主客合一觀點下的那個東西）。

3. 任何指涉都要根據整體性（道通為一），萬物就如馬一樣，是同一整體觀下的東西。（Ceng 2005, 137）

顯然，莊子知道這種二元認知方式，卻不採取這種認知方式，就是他發現這種二元認知方式的限度，他批評了「非指」的認知與論證方式，但是他並沒有否定的確會有「而指非指」的情況，也就是在二元模式認識的結果不同於認識的對象。而要能證立說明此一情況，必須要超越於這種主客二元的方式；要能說明認識的結果不同於認識的對象，就必須一方面掌握認識的結果是什麼，另一方面掌握認知對象的究竟是什麼；如此，加以比較才能說明清楚。而這問題唯有轉換認知模式才能超越，也唯有提升精神層次，與道合一的真知才能解決。

四、「指物」與「齊物」在認知思想上的意義

（一）指物與齊物的異同

比較「指物」與「齊物」的認知模式，主客二元的認知模式，由於主客的差異性是此一模式的先決條件，因此由客體而來，所呈現於主體的認知結果，很難衝破主客體之間的差異性，因而造成認知結果是否等同於認知對象的疑問始終存在。道通為一的感通模式，雖然對於主客二元的認知模式做出了有力的批判，但是，如何在合於道的自身之中認識自身，有其不可言說的非表達性，此非表達性總是無法擺脫神秘色彩；於是，公孫龍子的「指物論」走向了懷疑或不可知論，而莊子的「齊物論」則走向了神秘。

公孫龍的「物莫非指，而指非指。」來自辯者的「指不至，至不絕。」由於終極實在不可知，而所有的名言表達，又不得不肯定有一終極實在的情況下，使人對於終極實在之所是，有了想像的空間。從認知的目的看，辯者

的「指不至」，公孫龍的「而指非指」都有一共同的認知方向，就是希望達到「指可至」、「指即所指」的真知，也就是所認識的結果符合所認知對象的所有性質、所有內涵；由於指涉性認知一直無法有完全的認識，所以無法有一確定的基礎。莊子則提出了所謂的「真知」，達成真知的條件在於登假於道，與道合一的真人，在道中的自我認識，才是真知。這種真知是整體的、完全的，不以個體自我為中心的，因此必須要排除一般主客二元的認知，由於登假於道的工夫與真人的境界非一般人能瞭解，於是莊子的「齊物」之論也無法有清楚的說明。省思「指物」與「齊物」的認知觀點，他們的共同性在於：都希望能夠瞭解宇宙萬物的真相，究極的真理。他們的進路不同、方法不同，前者透過指涉作用，後者用「吾喪我」及心齋、坐忘等工夫。這樣的認知觀點其哲學意義為何？

（二）指物與齊物的認知意義

1. 相對之知與絕對真知的關係

「指物論」對於真知的預設是「符合性」的達成，而被認識端的「原本之物」無法再用指涉的二元認知模式加以確立，因此，這種符合性始終無法達成。這是「指物論」的理論困境。我們可以就「符合」此一概念來分析，何謂「符合」？從「符合」的使用意義上看，有定義上的符合，如：張三符合「理性動物」的定義，因此張三是人。條件上的符合，如：某甲符合身高一米八以上，年齡三十歲以下，憲兵退役的條件，因此可以擔任保全。形式上的符合，如：某乙的博士論文符合規定的寫作形式，因此可以送審。內容上的符合，如某食品營養成分經化驗符合標示內容等。這些都是在設定了所要符合的標準之後才能進行查驗。因此我們可以進一步思考，這些標準如何訂立出來的？是人在一般認識過程中逐漸累積經驗，經不斷修正，逐步訂立而成的；人會隨著環境的變化、需要的改變而修正，人具有應變而變的能力。例如人對於「力」的某些觀點認知，從最早的體力、蠻力到權力。對權力來源的認知，從神權、君權、到民權。被認知端的設定並非人們自己的虛構，而是隨著時代變化做出調整，而這種調整隨著歷史進程的發展來看，雖然仍屬「至不絕」但是「後至」較「前至」有更豐富的內涵，「後來的認識結果」較「之前的認識結果」可對應更長的變化歷程。因此，我們可以取得認識結果有「相對性符合」的達成。而這種相對之「知」在一定時空範圍下，就可以成為「以名謂實」的根據，這也是公孫龍從〈指物論〉到〈名實論〉的思

路轉折。人類認知的過程，從個人的努力或某一時代的研究成果來看，顯然未能達成整全之知。但若從較長遠的哲學史發展來看，對於此一目標吾人未必不能抱持樂觀的期待。

從人類「認知」的歷史發展來看，有些人認為人類的知識是不斷擴展的過程，只要整體的「知」是有限的，人類的知識終可抵達「全知」的境地，屆時當然也就可以掌握到終極實在，因而缺乏對於「認知」與「知識」有限性的反省。但從另一方面看，人類的知識累積得越多，同時也就會發現有更多的領域，人類仍然是無知的可憐，順此發展趨勢思考，「知」的整體乃是無限的，人類根本不可能達到「全知」的境界。此一觀點正如莊子〈養生主〉所說：「吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆矣；已而為知者，殆而已矣！」莊子的「有真人而後有真知」的思想，雖然走向認知的神秘主義，無法說清楚其中之然與所以然，但是他在〈齊物論〉中對於「知」的全面反省，使人感受到他那超越文字所要表達的意境，在許多細密的分析、論理之後，又會受他所展現的意境所吸引。

是以，「指物」的「相對之知」與絕對「真知」的關係，從莊子的「齊物」之論來看，並不是局部與整體的關係，並不是累積越多的相對之「知」，就可以越接近或達到絕對「真知」。它們是縱向的兩個層次，必須「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通」，忘、喪、放棄原來自以為是的二元模式認知主體，才能抵達真人、真知的境界。

然而，從「有無相生」的觀點思考，要排除指涉性之「有」，才能轉化入感通性之「無」，那必須先要有片段、局部、靜態認知結果的出現，才有被解消的東西；如果要先踏上那「無用的階梯」才能攀爬上頂峰，領略那「道」的開闊視野；那階梯也不是完全無用。「齊物」的觀點是在對「指物論」的批判才呈現其意義。這樣看來，「指物」之論與「齊物」之論也並非全然對立的思想，而可以是人們思想發展的連續過程，如此就可以讓我們看到這兩論，在認知思想上的意義。

2. 「齊物」對「指物」的提示

如「齊物」之論的觀點，認識作用與認知主體的精神境界有關，認知對象就會因著主體的狀態而呈現不同的面貌，甚至隨著工夫境界的提升，原先的主客對立模式也有轉變為融合為一的可能。從認知活動發展的不同階段來

看，認知過程的初階是在主客對立的二元認知模式下進行，但隨著認知主體的內在精神狀態提升，主體的變化會影響客體所呈現的豐富性，或者至少主體在瞭解客體的過程中，為求充分、徹底掌握客體，會趨向主客融合為一的方向發展，亦即原先的主客對立模式有可能轉變為融合為一的感通模式。

「指物」之論的極致發展，雖會失去了認知的方向，失去了認知的意義感，而使認知活動本身呈現荒謬性。但經由「齊物」之論在人道本體上的意象，使指物之「指」從對象化之「指」轉為一體性之感通。這感通又不是徹頭徹尾的感通，而是漸進式的發展，因為，主客合一的感通模式在認知方法上可以提供階段性的「整體回顧」。(Ceng 2005, 136)也就是在認知過程中，主客二元的片段性、分析性認知結果，累積到相當的程度，必須就目前已知之人略整體反省其意義，並經常以整體之體悟做出修正與調整。

3. 「指物」對「齊物」的作用

莊子的「齊物」之論使人意識到認知主體的存在狀態、活動狀態、以及與周遭環境因素的互動狀態，將會影響到人的認知作用，與認知結果。這在認知思想的發展上是非常有價值的部分。但是，僅僅追求境界提升、精神超拔，而以無知、無言、無法表達的態度處理，也不盡理想。就像《老子》的「道可道，非常道。」也還是留下了五千言的道德經。《莊子·知北遊》緒無始說：「道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎！道不當名。」但也同樣留下了《莊子》一書。若要以名言表達，名實言意的構作就必然會與指涉性認知方式有關，二元模式的指涉性認知固然有其限制，但卻有其清晰性、可傳達、可修正性，我們應在可說清楚的部分盡量說清楚，在不能說的部分保持沈默。但是「能說」與「不能說」這兩部分是動態的，而非靜態固定的，隨著人類文明發展，人文、科技的進展不斷變化；許多不能說或原來說不清楚的地方，後來可以說，後來被說清楚了。是以，「指物論」的分析性微觀，與「齊物論」的整合性宏觀，各有其價值，可相輔相成。

總之，先秦「指物」與「齊物」的認知思想研究，將有助於中國哲學朝更深入、精緻性的哲學理論發展。

Primerjava kognitivnih modelov *zhiwu* in *jiwu*

Lee Hsien-Chung, avtor pričujočega članka, raziše in obrazlaga klasično kitajsko logiko s perspektive kognitivnih namenov, metod in njihovih rezultatov v delih Gongsun Longa in Zhuangzija. V svojem prispevku pokaže, zakaj je doprinos obeh obravnavanih avtorjev, ki sodita h klasikom antične kitajske filozofije, enakovreden in opozori na dejstvo, da je njun pomen za kasnejše razvoje kitajske miselnosti komplementaren. To vzajemno dopolnjevanje obeh diskurzov je zanimivo in zelo pomembno za uvid v specifiko vzajemnih vplivov tradicionalnih teoretskih diskurzov, saj sta obravnavana avtorja pripadala popolnoma različnim idejnim strujam in sta poleg tega v svojih delih uporabljala popolnoma drugačno metodologijo; tudi njun temeljni teoretski pristop je bil opredeljen z različnimi paradigmi. Avtorjeva temeljna teza je osnovana na predpostavki, po kateri je zmotno, če poskušamo antične kitajske diskurze interpretirati v skladu s tradicionalno zahodno logiko, in da je rekonstrukcija avtohtone kitajske logike nujno potrebna. To stališče, ki je tesno povezano s potrebo po upoštevanju kulturnih implikacij logičnih diskurzov, je prav zaradi te povezave izjemno pomembno za nadaljnji razvoj raziskav tega področja. Avtor jasno prikaže, da vsebujejo diskurzi tradicionalne kitajske logike avtonomne in specifične posebnosti, katere je potrebno sistematično rekonstruirati, ne da bi jih pri tem umeščali v metodološke in konceptualne strukture prevladujočih sodobnih (beri: zahodnih) raziskovalnih paradigem ter sovpadajočih konceptov in kategorij.

References

- Ceng, Chunhai 曾春海. ed. 2005. *Zhongguo zhuxue kailun* 中國哲學概論 (*Introduction to Chinese Philosophy*). Taipei: Wunan shuju.
- Chen, Guying 陳鼓應. 2006. *Lao Zhuang xinlun* 老莊新論 (*New Discourse of Laozi and Zhuangzi*). Taipei: Wunan tushu gongsi.
- Gao, Shufan, ed. 高樹藩. 1984. *Zheng Zhong xing yin yi da zidian* 正中形音義大字典 (*Zheng Zhong Big Dictionary of the Shape, Sound and Meaning*). Taipei: Zhengzhong shuju.
- Guo, Qing-fan 郭慶藩. 1974. *Zhuangzi jishi* 莊子集釋 (*Zhuangzi Variorum*). Taipei: Heluo tushu chubanshe.
- Huang, Jinhong 黃錦銘. 1978. *Xinyi Zhuangzi duben* 新譯莊子讀本 (*The New Translation of Zhuangzi Reading*). Taipei: Sanmin shuju.
- Kuang, Zhiren 鄭正人. 1985. "Gongsun Longzi zhi wu pian shishu." 公孫龍子「指物篇」釋述 (Commentary on Gongsun Longzi's Chapter on Concepts and Objects). *Dong Hai Xuebao* 26: 141–158.
- Lee, Hsien-Chung 李賢中. 1992. *Xian Qin mingjia (mingshi) sixiang tanxi* 先秦名家「名實」思想探析 (*On Name and Object in the Pre-Qin School of Names*). Taipei: Wenshizhe chubanshe.

- Pang, Pu 龐樸. 1982. *Gongsun Longzi yanjiu* 公孫龍子研究 (*A Study of Gongsun Longzi*). Taipei: Muduo chubanshe.
- Wang, Xianqian 王先謙. 1971. *Zhuangzi jijie* 莊子集解 (*Zhuangzi Variorum*). Taipei: Lantai shuju.
- Wang, Zuoli 王左立. 2004. *Gongsun Longzi zhong de yiyi lilun* 公孫龍子中的意義理論 (*Theory of Meaning in Gongsun Longzi*). Hong Kong: Xiandai zhishi chubanshe.
- Wu, Yi 吳怡. 2009. *Xinyi Zhuangzi neipian jieyi* 新譯莊子內篇解義 (*The New Translation of Inner Chapter of Zhuangzi*). Taipei: Sanmin shuju.
- Xu, Fuguan 徐復觀. 1966. *Gongsun Longzi jiangshu* 公孫龍子講疏 (*Commentaries of Gongsun Longzi*). Taizhong: Donghai daxue chubanshe.
- Zhou, Yunzhi 周云之. 1994. *Gongsun Longzi zhengming xueshuo yanjiu* 公孫龍子正名學說研究 (*Theory of Rectification of Names by Gongsun Longzi*). Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe.

UDK: 1(510)

COPYRIGHT ©: JUNG-TAO TSAI

王弼《老子注》的詮釋辨證

Interpretative Dialectics of Wang Bi's *Exegesis of Lao-Tzu*

蔡忠道 Jung-Tao TSAI*

摘要

王弼是魏晉玄學最重要的思想家，也是中國哲學史上不世出的天才，他以二十四歲英年早逝，卻無礙於他的哲學成就：《周易注》被收入十三經注疏，《老子注》則成為通行本，影響後世深遠。歷來詮釋王弼思想的成果豐碩，精彩論點令人目不暇給，對於王弼思想的關注不限於華人社會，近期在中國出版，德國當代著名漢學家瓦格納 (Rudolf G. Wagner) 《王弼《老子注》研究》就是海外漢學家長期關注王弼哲學的成果。本文針對海峽兩岸研究王弼卓然有成的林麗真、余敦康，以及歐陸的瓦格納等三人的王弼《老子注》的研究成果，歸納其進路、觀點，以及重大創穫。林麗真聚焦於王弼玄理的闡發，余敦康則提出通貫哲學與政治整體觀，著重王弼玄學的現實關懷，瓦格納則從語言哲學入手，提出「鍊體風格」的詮釋策略，豐富文本的內涵。台灣、大陸與歐洲學者對王弼的詮釋有共識，也有殊異，這樣的參照比較，不僅可以相互攻錯，擴大學術視野，也能進一步深化王弼思想、魏晉玄學的研究，極富學術意義。

關鍵詞：王弼，老子注，歐洲漢學，林麗真，余敦康，瓦格納

Abstract

Wang Bi, the most prominent scholar of metaphysics of the Wei and Jin Dynasties, was an unprecedented genius throughout the history of Chinese philosophy. In this article, the author examines the brilliant contributions made by Lin Li Zhen, Yu Dun Kang and Rudolf G. Wagner, who are noticed for their research of *Exegesis of Lao-Tzu*. It is a

* 蔡忠道，台灣嘉義大學中文系教授，臺灣。電子郵件：islandtjt@gmail.com

Jung-Tao Tsai, Professor, Department of Chinese Literature, National Chiayi University, Taiwan. E-mail address: islandtjt@gmail.com

synthesis of the directions of investigation, approaches, and significant findings they have come up with. Among the three interpretations, Lin focuses on the explanation of Wang's metaphysic thinking while Yu emphasizes Wang's secular concerns by proposing the "philosophy of thoroughness" and political holism. As for Wagner, he approaches this work with the views of linguistic philosophy and suggests refined stylistics as interpretative strategy, which functions to enrich the textual contents.

Keywords: Wang Bi, *Exegesis of Lao-Tzu*, sinology in Europe, Lin Li zhen, Yu Dun kang, Rudolf G. Wagner

一、前言

魏晉玄學的研究，自湯用彤《魏晉玄學論稿》、牟宗三《才性與玄理》之後，後繼者不絕，成果斐然。在台灣的人學任教的戴建璋、林麗真、江建俊、張倍倍、莊耀郎、曾春海、李美燕等先生；在大陸高校與研究機構任職的余敦康、許抗生、王葆琰、王曉毅等學者，不但本身著述豐富，也帶領一批批的研究生投入魏晉玄學的研究，不論在專家、專書或專題的研究上，都取得可喜的成果。(Zeng 1988, 30-49; Chen 1993, 14-26; Wang 2000, 57-62) 原本隔絕的海峽兩岸，在交流日益密切之後，彼此激盪，魏晉玄學的研究也呈現百花齊放的盛況。對於海峽兩岸的玄學研究成果，學者分別做了整理與反省，然而，海峽兩岸的政經環境、學術傳承有明顯的不同，對於學術的詮解方法也有差異，因此，兩岸魏晉玄學的研究各有專擅，也有差異。如果能選擇海峽兩岸同一主題的代表性的學術論著，仔細研讀，加以比較，歸納出兩者的異同，讓彼此更了解相互之間的優劣異同，對於兩岸之間的學術交流一定更有助益。此外，隨著國際化的潮流，國際漢學受到矚目，歐美漢學對於魏晉玄學的研究也逐漸引起學界注意，林麗真曾撰文介紹歐美漢學的魏晉研究成果，在王弼的研究方面，林教授只有介紹兩篇論著，其中一篇是 Rudolf G. Wagner 的〈王弼《老子微旨例略》的結構——一種語文學的研究和詮釋〉，林麗真指出：

Wagner 以一西方學者，從事王弼哲學文獻的翻譯工作，不但發現王弼為文的體裁風格，同時更指出其語文結構背後所含具的哲學特色。此對王弼思想義涵的了解，確有使之簡明化及清晰化的功效。面對當今世界文化交流頻繁之際，在中文與西文之間，或古文與白話之間，若要消除文字障礙，以利於探討哲學文獻的內在義涵，此一「語言分析研究法」的靈活運用，應是可以推廣的一種方式。(Lin 2003, 7)

林教授肯定瓦格納的研究，有助於我們對王弼思想的了解；其所靈活運用的「語言分析研究法」，更有助於消弭中西學者的語言隔閡，促進哲學思想的探討。魏晉玄學的研究在西方漢學界不乏其人，瓦格納對王弼的研究即是顯例。

本文選擇以王弼《老子注》為主題，比較海峽兩岸的代表論著：林麗真的《王弼》與余敦康的《何晏王弼玄學新探》，並參酌瓦格納的《王弼〈老子注〉之研究》。林麗真是台灣大學中文系教授，長期投入魏晉玄學之研究，對於王弼研究卓有創見，《王弼》是林教授多年研究王弼的成果，全書共分六章，第一章生平事略，第二章家學淵源與時代環境，第三章老子注分析，第四《周易注》分析，第五章論語釋疑分析，第六章王弼在中國思想史上的地位。余敦康先生，中國社會科學院宗教研究所研究員，長期從事中國哲學史的研究，尤其在魏晉玄學、易學方面著力最深，是中國研究魏晉玄學的代表人物之一，主著作有《何晏王弼玄學新探》、《魏晉玄學史》。瓦格納，德國漢學家，任教於海德堡大學，主要是研究六朝的佛教與玄學，長期投注在六朝思想的研究，《王弼〈老子注〉研究》兩大冊，是瓦格納教授多年研究王弼二十三年的成果。筆者希望透過這樣的比較分析，能對王弼《老子注》的詮釋能有更深遠的理解與體悟。

二、關注的視角

（一）「哲學與政教兼顧的整體觀

余敦康主張，哲學的研究對象是自然與社會的整體，哲學可以說是人們對無限的追求、對整體的追求，王弼的哲學追求亦復如是。王弼認為：「人雖知萬物之治也，治而不以二儀之道，則不能瞻也。地雖形魄，不法於天則不能全其寧；天雖精象，不法於道則不能保其精。」（《老子注·第四章》）萬事萬物都根源於道，因此，人們要追求無限的道，才能把握根本的精瞻之理。（Yu 2007a, 149–153）再者，「道法自然，天故資焉。天法於道，地故則焉。地法於天，人故象焉。王所以為主，其主之者一也。」（《老子注·第二十五章》）王弼以道，也就是自然通貫天、地、人，自然是天地萬物的根本內涵，天地運行、人事運作都必須依據自然的原則，君主治國當然也得依循此一原則。也就是說，王弼建構了以自然之道為核心的內聖外王之道、天人之學，這就是王弼哲學的整體觀。而這樣的整體觀，主要是繼承《老子》的思

想，余敦康指出，中國哲學史上，歷代都有關於傳統與現實、繼承與創新的問題，思想家面對這樣的問題，都能處理得圓融無礙。曹魏正始年間，何晏、王弼根源傳統，而又不限於傳統，通過《老子》、《周易》、《論語》等傳統經典的註解所創建的玄學體系，就是繼承傳統並加以創新，而回應現實問題的成功範例。而余敦康也基於此種認知確立其玄學的研究進路，余先生曰：

實際上，我所從事的不過是一種常規研究，是在湯用彤先生學術工作的基礎上起步的。湯用彤先生於 20 世紀 40 年代寫成的《魏晉玄學論稿》，站在哲學的角度，指出漢魏思想的發展的基本線索乃是從宇宙論向本體論的轉變。這個看法使我受到很大的教益和啟發，我只是把這個看法向社會政治的領域延伸，試圖證明玄學本質上是一種以本體論的哲學為理論基礎的內聖外王之道。(Yu 2007a, 1)

余氏魏晉玄學的研究進路顯然是根源於湯用彤先生的詮釋，尤其是漢、魏的思想發展是由宇宙論轉向本體論這一點上，湯先生的觀點在中國學界影響深遠，台灣的學界也深受啟發。余敦康先生在湯先生哲學思辨的基礎之上，納入社會政治的觀察，並且以「內聖外王」的架構詮釋玄學的內涵，這樣的詮釋進路不但拓展了詮釋的視野，也讓玄學與現實聯結，中國哲學不僅是思想家的哲學思辨，最重要的是對生命的叩問深探與現實問題的回應。「內聖外王」的詮釋架構也是余先生研究易學的主要視野 (Yu 1997)。余先生在 2004 出版的《魏晉玄學史》仍延續這樣的詮釋架構，只是把「內聖外王」改為「儒道會通」，余先生曰：

玄學的主題是自然與名教的關係，道家明白然，儒家貴名教，因而如何處理儒道之間的矛盾使之達於會通也就成為玄學清談的熱門話題。玄學家是帶著自己對歷史和現實的真切的感受全身心地投入這場討論的，他們圍繞著這個問題所發表的各種看法，與其說是對純粹思辨哲學的一種冷靜的思考，毋寧說是對合理的社會存在的一種熱情的追求。(Yu 2004, 1)

自然與名教的關係是魏晉玄學的主題，這個主題可以延伸為儒家與道家思想的會通，也可以擴大為自由與道德的關係，余先生在《魏晉玄學史》的一開頭指出，魏晉玄學不僅僅是哲學家的純粹思辨，而是對合理社會的熱情追求，這與前面提到的「內聖外王」是相通的。而這種「內聖外王之道」，根據《莊子·天下篇》的論述，也就是天人之學。天人之學是對自然、社會與人生的整體把握，是囊括宇宙、統貫天人的完整體系。天人之學不僅僅停留在

思辨的層次，而是富涵強烈的社會責任感，力圖由內聖通外王，透由實踐，希望能提昇自身生命，進而改變世界。因此，天人之學可以說是中國思想的主流，可以涵括儒、道、墨各家的思想，魏晉玄學，也可以從天人之學的理脈加以把握。《世說新語·文學》：

何平叔注《老子》，始成，詣王輔嗣。見王注精奇，迺神伏曰：「若斯人，可與論天人之際矣。」(Yu 1991, 198)

何晏讚嘆王弼的《老子注》遠勝過自己，並且標舉王弼是能與之對談天人之學の後進，可見魏晉玄學是在建構一種新的天人之學。所謂的「新」，是後出轉精，也就是有所繼承，也有所轉變。魏晉玄學繼承漢代思想對天人之學的討論與關注，漢儒董仲舒以氣化宇宙論為基礎，提出天人感應之學，開展為「人副天數」、天人感應與災異譴告的主張，強調人在構造上與天相同，人的行為應該效法天道，否則會受到災異的懲戒。「人副天數」的主張，如：「人之形體化天數而成，人之血氣化天志而仁。人之德行化天理而義。」（《春秋繁露·為人者天》）「天人感應」的思想，如：「天道之常，一陰一陽。陽者天之德也，陰者天之刑也。……故為人主之道，莫明於在身之與天同者而用之，使喜怒必當義而出。」（《陰陽義》）「災異譴告」的主張，如：「天地之物，有不常之變者謂之異，小者謂之災。災常先至，而異乃隨之。災者，天之譴也；異者，天之威也。譴之而不知，乃畏之以威。」（《必仁且智》）(Su 1992, 318, 341–342, 259)「天」由道德形上天轉為人格天，天人關係從人能體現天道轉為人必須依附天道。魏晉的天人新學則是以本體論取代宇宙論，不再討論天人感應，人不需要透過災異揣摩天意，而是直接探索宇宙人生的本體與規律。這樣的天人新義兼具思辨與實踐，《晉書·王衍傳》：「何晏、王弼等祖述老莊，立論以為天地萬物皆以無為本。無也者，開物成務，無往不存者也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以免身。故無之為用，無爵而貴矣。」這是貴無論的簡單總結，一方面是天地萬物以無為本的本體思想，一方面是「無之為用，無爵而貴」的價值論，「無」成就一切，具有「無往而不存」的普遍的實踐功能。並且透由有無、本末、一多、自然與名教等範疇加以開顯。也就是說，正始時期的貴無思想建構了一個新的世界觀，為當時的人們提供了認識宇宙人生的整體學問，也針對當時的名教之治、名法之治的種種流弊，以及如何消除分裂狀態，重建統一的時代課題，為統治者構築完整的政治謀略思想。

綜而言之，余敦康將哲學的發展與整體歷史的發展同步，就歷史的整體觀照玄學的興起及其天人新義。在詮釋玄學方面，特別重視幾個面向：首先，玄學的天人新義是繼承漢代天人思想而調整修正之。玄學的興起，是以批判漢代經學為起點，這是學術史的共識，然而，這樣的見解常導致一種誤解：玄學與經學是對立的，甚至毫無關係的。余敦康則避開了這樣的誤區，確立魏晉玄學對漢代經學既批判又發展的多層關係。因此，余先生論述玄學的興起，特別重視東漢末年社會批判思潮代表人物的作用，包括王符、崔寔、仲長統、荀悅、徐幹等人，余敦康特別強調他們是漢代經學到魏晉玄學的過渡人物，並論述其天人思想與本末問題，並清楚指出，漢末這批思想家的論著中已經提出天人新義與本末的思考。(Yu 2007b, 16-23) 此外，余敦康將玄學的變革放在歷史的整體變革中觀察，不僅從本體論的意義開展玄學思想，也從政治社會改革的立場開發玄學，在探索貴無論玄學的時代背景時，特別標舉莊園經濟與門閥士族兩個面相。(Yu 2007b, 23-32) 關於魏晉玄學和莊園經濟、門閥政治的關係，余敦康顯然受到唐長孺的影響，唐氏的論述可參見唐長孺〈清談與清議〉、〈魏晉才性論的政治意義〉、〈魏晉玄學之形成及其發展〉(Tang 1957) 整體而言，余敦康先生承繼湯用彤、唐長孺的見解，企圖從哲學與史學的角度論述正始玄學，擴大詮釋的視野。

余敦康把王弼的思想連結到當時的政治現實，強調王弼的《老子注》是受到當時實際政治的弊端激發而產生。因此，余敦康在詮釋《老子注》中：「言民之所以僻，治之所以亂，皆由上，不由其下也，民從上也。」（〈七十五章〉注）、「離其清淨，行其躁欲，棄其謙後，任其威權，則物擾而民僻，威不能復制民，民不能堪其威，則上下大潰矣，大誅將至。」（〈七十二章〉注）都特別強調王弼對當時名法之治的反省。(Yu 2007a, 180) 名法之治以刑名法勢宰制群臣，王弼認為這是以智治國，他說：

以智術動民。邪心既動，復以巧術防民之偽，民知其術，防隨而避之，思惟密巧，好偽益滋，故曰，以智治國，國之賊也。（《老子注·第六十五章》）

行術用明，以察姦偽；趣睹形見，物知避之。故智慧出則大偽生也。（《老子注·第十八章》）

王弼沈痛的指出，以術智治國，只會帶來更多的虛偽與巧智，當民眾也以術智對應統治者，虛偽巧智就會層出不窮，因此，以智治國，是捨本逐末之術，絕不可取。接著，王弼也指出名教之治的問題，他說：

不能無為而貴博施，不能博施而貴正直，不能正直而貴飾敬。所謂失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮也。夫禮也，所始首於忠信不篤，通簡不陽，責備於表，機微爭制，夫仁義發於內，為之猶偽，況務外飾而可久乎。故夫禮者，忠信之薄而亂之首也。（《老子注，第三十八章》）

仁義若無自然作為根源，也只是徒具形式的道德規條而已，沒有任何實質的內涵，或流為政治的妝點、鬥爭的工具。因此，王弼承繼《老子》，在名法、名教之上，標舉無為之治。王弼說：

苟得其為功之母，則萬物作焉而不辭也。萬事存焉而不勞也，用不以形，御不以名，故仁義可顯，禮敬可彰也。夫載之以人道，鎮之以為名，則物無所尚，志無所營，各任其真，事用其誠，則仁德厚焉，行義正焉，禮敬清焉，矣其所載，舍其所生，用其成形，役其聰明，仁則誠焉，義其競焉，禮其爭焉，故仁德之厚，非用仁之所能也，行義之正，非用義之所成也。禮敬之清，非用禮之所濟也。載之以道，統之以母，故顯之而無所尚，彰之而無所競，用夫無名，故名以篤焉。用夫無形，故形以成焉。守母以存其子，崇本以舉其末，則形名俱有而邪不生。（《老子注，第三十八章》）

無為之治根源於自然之道、萬物之德，順任萬物自然之性而不宰制，根源於道而不流於形式。這才是崇本舉末的治國之道，崇本則能舉末，因此，無為之治能成就仁義忠信等名教，是由衷的生發，不是外在形式的教條。再者，無為之治的落實，關鍵在於君王能合「與道同體」，也就是「體無而用有」，王弼曰：

聖人之於天下，歛歛焉，心無所主也，為天下泮心焉，意無所適莫也。無所察焉，百姓何避，無所求焉，百姓何應，無避無應，則莫不用其情矣。人無為含其所能而為其所不能，含其所長而為其短，如此，則言者言其所知，行者行其所能，百姓各皆注其耳目焉，吾皆孩之而已。（《老子注，第四十九章》）

聖人體無，無適無莫，順應百姓自然之性而施措，自然成就功業而無傷。這是王弼的內聖理想，也是外王期待。王弼繼承何晏、夏侯玄：「天地以自然

運，聖人以自然用」的架構，深化有無本末的思想，開顯出魏晉新的內聖外王之道。

三、玄學思想體系的關注

林麗真詮釋王弼《老子注》的思想，並不關注王弼的現實關懷，而是聚焦於王弼玄學思想體系的建立。在《王弼》一書的第三章「老子注分析」中，共分為三節：第一節「崇本息末」原則的提出、第二節「崇本息末」義、第三節「崇本息末」義所涵的概念。林教授特別撿出「崇本息末」作為王弼《老子注》的核心思想，並在書中第三章詮釋其內涵。王弼在《老子指略》中明白指出：

《老子》之書，其幾乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。

王弼以「崇本息末」作為《老子》思想的核心，林教授的主張在文獻上有堅定的支持。難得的是，林教授追溯王弼「崇本息末」原則的提出，分析「崇本息末」的內涵，並開發「崇本息末」義所涵的內涵有三：貴無不賤有、名教出於自然、忘言忘象以得意。

關於王弼「崇本息末」原則的提出，林教授指出，王弼「崇本息末」原則的提出，必須放在漢魏之際儒家思想因瑣碎迷信而衰頹，道家思想復興的背景下考察，思想家們試圖從《老》、《莊》思想中尋找清通簡要的原則，對治繁瑣僵化的儒學，因此，當時的儒道之爭，就集中的表現在「本末」、「體用」、「有無」等論題。(Lin 1988, 39)「本末」也從一般的觀念轉為哲學觀念，王弼提出「崇本息末」以詮釋《老子》、《周易》，會通儒道。由此可見，林麗真對王弼思想的詮釋主要是站在義理，尤其是玄學的角度，開展王弼「崇本息末」的玄學體系。

余敦康指出，王弼的整體觀是通貫哲學與政教兩層面，開展以有無、本末的論述，王弼論有無，是採取一種有無互訓的方法，談有必歸結到無，談無必聯繫到有；一方面由用以見體，同時又由體以及用。由體以及用與由用以見體是一種往返循環的雙向運動。(Yu 2007a, 157-162) 這種整體思維，就是「自然之智」，也就是《老子》的滌除玄覽，王弼說：

玄，物之極也，言能滌除邪飾，至於極覽，能不以物介其明。疵之其神乎，則終與玄同也。(《老子注·第十章》)

玄同有無、本末，就是一種破除邪智執著，順應自然的整體思維。就像嬰兒，「不用智而合自然之智」（《老子注·第二十八章》）素樸守真，在物我無別的整體境界中，物我皆能得其白在自足。因此，余敦康雖然關注王弼思想通貫哲學與政教的整體論述，對於王弼有無本末的玄理也有相當精確的把握。

四、詮釋學的運用

余敦康與瓦格納都運用詮釋學的方法詮釋王弼《老子注》。余敦康指出，所謂解釋，也就是理解，而理解是存在著層次上的差別的。有人停留於字面上的理解；有人能發掘出隱藏在字裡行間的深層含義；有人更能結合時代的需要，引中發揮，推出新解；有人不僅在某些個別的論點上推出新解，而且融會貫通，創造出一種既依據經典而又不同於經典的嶄新哲學體系。何晏對經典的理解可能是搖擺於第二和第三兩個層次之間，而王弼則上升到第四層次了。（Yu 2007a, 100）至於王弼的詮釋原則，王弼曰：

老子之文，欲辯而詰者，則失其旨也；欲名而責者，則遠其義也。故其人歸也，論太始之原以明白然之性，演幽冥之極以定惑罔之迷。（《老子指略》）

王弼詮釋《老子》不執著於文字的解釋，畢竟，「言之者失其常，名之者離其真」，詮釋經典應該透由文字，把握其內在的主旨，所以，王弼理解《老子》，則說：「《老子》之書，其幾乎可一言以蔽之。噫！崇本息末而已矣。……義雖廣瞻，眾則同類。其一言而蔽之，則無幽而不識；每事各為意，則雖辨而愈惑。」（《老子指略》）王弼詮釋《老子》不執著於個別文字的解釋，這樣的解釋原則，給了王弼相當的自由，一方面，王弼能夠超越文字，直指《老子》的核心思想；一方面他也可以透由《老子》發揮自己的思想。然而，王弼《老子注》的解釋仍在貼近《老子》思想的基礎上，開展天人新義，建立其貴無的思想體系。《老子》曰：「天地不仁，以萬物為芻狗。」（第五章）王弼曰：「天地任自然，無為無造，萬物自相治理，故不仁也。」以「任自然」、「無為無造」詮解「不仁」，非常正確。《老子》曰：「無名，天地之始，有名，萬物之母。」（第一章）王弼曰：「凡有皆始於無，故『未形』、『無名』之時則為萬物之始，及其『有形』、『有名』之時，則長之、育之，亨之、毒之，為其母也。言道以無形無名始成萬物，以始以成而不知其所以，玄之又玄也。」王弼以「無名」、「有名」詮解「道」的本體意義，道作為萬物根源，既是超越有限的形體，無名無形；又能孕育萬

物，故是「有名」。因此，王弼的「有」是具體的萬有，他才會說「凡有皆始於無」。《老子》第一章雖有不同的句讀，然綜觀全篇對於無、有的使用，配合「常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微。」《老子》應當是以「無」、「有」詮解道的雙重性，第一章的「無」、「有」都是形上意涵，與王弼的解釋顯然不同。(Mou 1989, 128-139; Yu 2007a, 159) 王弼註解經典不拘限文意，直指核心的詮釋原則，不僅在《老子注》，《周易注》也運用相同的原則，王弼指出：

夫眾不能汨眾，汨眾者，至寡者也。……物無妄然，必由其理。統之有宗，會之有元，故繁而不亂，眾而不惑。……故自統而尋之，物雖眾，則知可以執一御也；由本以觀之，義雖博，則知可以一名舉也。(《周易略例·明象》)

「以寡統眾」、「統宗會元」的詮釋原則運用在註解《周易》，王弼透由《彖傳》，提出「主爻」的觀念，認為《周易》六十四卦中，有許多卦的主要義理，可以透過六爻中的主爻加以把握。例如復卦（坤上震下），六爻只有初九為陽爻，初九以寡統眾，是復卦主爻，其主要意涵在於「復見天地之心」，也就是萬物復反於寂靜虛無的本體。《周易·復·彖傳》：「其見天地之心乎？」王弼注曰：「復者，反本之謂也。天地以本為心者也。凡動息則靜，靜非對動者也；語息則默，默非對語者也。然則天地雖大，富有萬物，宙動風行，運化萬變，寂然至(無)是其本矣。故動息地中，乃天地之心見也。若其以有為心，則異類未獲具存矣。」（有關王弼「主爻」的見解，參 (Dai 2002, 44-53) 由此可知，王弼在詮釋上有其一貫的原則，落實在具體經典上，《老子注》比較偏重就本體問題而立論，《周易注》則更具現實性。余敦康由詮釋學的角度，指出王弼超越何晏，在於方法學的勝利，天人之學的深刻體會，與具體現實的連結更強。余敦康不只一次的闡明：何晏只是孤懸一個抽象的本體，而把本體與現象分為兩截，以致在溝通一系列既對立又統一的關係問題上，常常發生困難；而王弼則早在十五歲左右剛剛開始他的哲學生涯時，就發現一條天才的思路，找到了本體與現象之間的反複循環關係，致力於二者的結合。王弼之所以超過何晏，主要是由於他在聖人究竟是有情或無情這個具體問題上堅決勇敢地貫徹了自己的新思路，是方法學的勝利。同時也是由於他對傳統的天人之學有著比何晏更為深刻的領會，能夠根據本體論的哲學去進一步發展「明於本數，係於末度」的基本精神。(Dai 2007, 73) 王弼之所以高於何晏，是因為他對理解本身作了充分的研究，而且確實形成

了一套帶有玄學色彩的解釋學的理论與方法。在中國哲學史上，他的《周易略例》和《老子指略》這兩部著作是具有劃時代的意義的，可以看作是關於中國哲學從先秦以至兩漢對理解的探索的一次全面系統總結。（Dai 2007, 101）王弼的玄學思想高於何晏，不在於抽象的程度更高，而在於結合具體的能力更強。（Dai 2007, 111）王弼在《老子注》中確實是提出了一種高出同時代人水平的系統完備的整體觀。這種整體觀以道為中間思想和最崇高的概念，建構了一種「究天人之際，通古今之變」的體系，並且緊密結合曹魏正始年間的需要，引發出一套具有遠見卓識的內聖外王之道，反映了當時的時代精神，因而它並不只是一種停留在紙面上的哲學理論，而是一股在現實生活中有這強大生命力的精神力量。（Dai 2007, 156–157）

瓦格納 (Rudolf G. Wagner) 則清楚標明，自己的方法論背景在於解釋學傳統。他曾在七十年代到海德堡大學向詮釋學大師伽達默爾 (Hans-Georg Gadamer) 請益，並認可自己在方法學上受到伽達默爾的影響。（Wagner 2008, 4）瓦格納分析自孔孟以降，傳統中國哲學的詮釋學是建立在經典文本的解釋上，中國思想家在詮釋經典時有共同的預設：

這些文本是聖人權威的但凝縮的、經過編碼的陳述，沒有任何努力可以將其完全轉譯為普通人的固定的語彙。這一預設造成三重約束：權威的論述只能從對這些古代權威文本的某種解讀中衍生出來；對於其他可能會從這些經典文本中得出別的結論的讀者，這種解讀必須是合理和有說服力的；由於這些文本原則上的不可窮盡，任何解讀都是向著挑戰開放的。（Wagner 2008, 6）

王弼的《老子注》就是在這樣的經典詮釋傳統中，對《老子》的詮釋與創新；王氏反省漢朝儒者的經典詮釋，在解讀《老子》文本中建立自己的玄學體系。然而，王弼的創新並非孤峰拔起，而是繼承荊州學派以傳解經的註解方式，以著眼大意的注釋又兼具論述的這種新文體探索新的哲學問題。因此，王弼注解《周易》有《周易注》、《周易略例》；詮解《老子》則有《老子注》、《老子指略》。此外，瓦格納別具隻眼，注意到一則文獻：「《易》之為書，窮神知化，非天下之至精，其孰能與於此？世之注解，殆皆妄也。況弼以附會之辨而欲籠統玄旨者乎？」（Chen, Pei 1974, 796）其中「附會」一詞，據劉勰的看法，是「總文理，統首尾，定與奪，合涯際，彌綸一篇，使雜而不越也。」（Liu 1982, 650）指的是在寫作過程中，組織文本，表達文章主旨。因此，孫盛所謂的「附會」是一種解釋方法：注釋者借此從文本中提煉出結構

性的、系統一貫的核心，並透過自己的注釋闡明它。也就是說，王弼透過細讀一些經典文本，例如《老子》、《周易》，以註解的方式指出某個核心問題，這個核心問題可以貫穿所有文本，並藉此建立自己的思想體系。(Wagner 2008, 26-28)

五、崇本息末的內涵

《論語》：「君子務本，本立而道生。」《大學》：「物有本末，事有終始，知其先後，則近道矣。」可見先秦典籍仍有論本末的觀念，只是沒有清楚加以對舉，成為一組命題加以深論。余敦康追溯「崇本息末」的觀念，不見於《老子》與先秦典籍，而流行於漢魏之際。東漢末年的王符首先提出這個命題，他說：「凡為治之大體，莫善於抑末而務本，莫不善於離本而飾末。」（《潛夫論·務本》）傅嘏評論劉劭考課法說：「大建官均職，清理民物，所以立本也；循名考實，糾勵成規，所以治末也。」（《三國志·傅嘏傳》）都是比較著重政治思想的層面。王弼一方面繼承這樣的傳統，從政教人倫關注本末的問題，更進一步賦予新意，指出本末關係就是本體與現象的關係，所謂「崇本息末」就是發揮本體對於現象的統帥作用。(Yu 2007a, 112)

林麗真則根據王弼《老子指略》，指出「崇本息末」是王弼《老子注》的思想核心，至於「崇本息末」的內涵，林教授從「本」的意義、如何崇本，以及「崇本」與「息末」的關係等三個面向加以論述。

六、「本」的意義

王弼《老子注》中，「本」的意義多偏向天地之始、萬物之母，也就是宇宙的本體。如：「天下之物，……以無為本。」（《老子注·第四十章》）、「大物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名。無名無形者，萬物之宗也。」（《老子指略》）萬物的根源不同於萬有的實際存在，因此，它不是一個物質的存在，也就是不受形名的限制，也非人的感官、語言所能把握。王弼曰：「大道也者，取乎萬物之所由也；玄也者，取乎幽冥之所出也；深也者，取乎探賾而可究也；大也者，取乎弭綸而不可極也；遠也者，取乎綿邈而不可及也；微也者，取乎各有其義，未盡其極者也。雖彌綸無極，不可名細；微妙無形，不可名大。是以篇云「字之曰道」、「謂之曰玄」，而

不名也。」（《老子指略》）王弼承《老子》的思想，指出「道」、「大」、「遠」、「微」等觀念都只能說明道體的某個面相，無法窮盡其意義。「其為物也混成，為象也則無形，為音也則希聲，為味也則無呈。」（《老子指略》）萬物之相是「有」；而道體之相則是渾然一體，無形希聲的「無」。道體的「無」顯然具有形而上的意義，並非否定、荒涼之義。王弼曰：

欲言無邪，而物由以成。欲言有邪，而不見其形，故曰無狀之狀，無物之象也。（《老子注·第十四章》）

王弼以無為本的「無」，是超越「有」「無」相對的「至無」，它是萬物生成的根源。就道體之相，是無名無形；就道用而言，則是無限妙用。唯有超越一切形名的「無」，才可成就任何具體的「有」，也就是說，無名無形的「無」，是道之「體」；有名有形的「有」，是道之用。

林麗真進一步分析王弼「無」的兩種內涵：從宇宙論的角度，在萬物未形無名之時，「道」（無）已經先萬物而存在，且含萬物之性而為萬物之所出，顯然，「道」具有先在性與獨存性。此時，「道」（無）是在天地之上、之外，而可生出天地萬物的一個至高無上的「精神性實體」。《老子》謂道：「先天地生。」（第二十五章）王弼注曰：「道，取於無物而不由也。」「不知其誰之子，故先天地生。」再者，道的運行是循環不息，因此，當萬物形體消散之後，道（無）也就成為萬有的歸趨了。「無物匹之，故曰獨立也。返化終始，不失其常，故曰不改也。」（《老子注·第二十五章》）「故萬物雖並動作，族復歸於虛靜，是物之極篤也。」（《老子注·第十六章》）「復者，反本之謂也。天地以本為心者也。凡動息則靜，靜非對動者也；語息則默，默非對語者也。然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至无是其本矣。」（《周易注·復卦·彖傳》）都是表明了道是萬物的歸趨。

從形上學的角度，「道」是萬物生長、變化的形上規律；天下萬有，皆仰資於道，依道的法式而行。王弼承《老子》「有之以為利，無之以為用。」的思想，說：「木、埴、埴之所以成三者，而皆以無為用也。言無者，有之所以為利，皆賴無以為用也。」（《老子注·第十一章》）「無」之用在「有」，也必須表現在「有」（萬物）上面，「有」必須以「無」為體，因此，「無」與「有」的關係是一種「體」與「用」的關係。這樣的體用關係，就「無」而言，是「即用顯體」；就「有」而言，是「即體顯用」。王弼曰：

「無不可以無明，必因於有。」（〈大衍論〉）、「天下之物，皆以有為生；有之所始，以無為本，將欲全有，必反於無也。」（《老子注·第四十章》）就是在闡明無、有的體用關係。綜合言之，則是體用不離不二。

總而言之，王弼之解析道體，有宇宙論與形上學兩種意義。就宇宙論的意義而言，「無」是「有」之外的獨立實體；就形上學的意義而言，「無」是「有」之中的形上規律，（Lin 1988, 39）無與有是一種不離不二的體用關係。

七、如何崇本

崇本，也就是體無之道。《老子》曰：「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」（〈第十章〉）王弼注曰：

不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？物自長足，不吾宰成，有德無生，非玄如何？凡言玄德，皆有德而不知其主，出乎幽冥。

王弼承《老子》的沖虛之德，道生萬物不是宰制萬物的生長發展，而是以「不生之生」的沖虛妙用，自然而然的成為萬物的根本。此說由牟宗三先生率先提出，他說：「此沖虛玄德之為宗主實非『存有型』，而乃『境界型』者。蓋必本於主觀修證（致虛守靜之修證），所證之沖虛之境界，即由此沖虛境界，而起沖虛之觀照。」「道是一沖虛之玄德，一虛無明通之妙用。吾人須通過沖虛妙用之觀念了解之，不可以存有形態之『實物』（entity）觀念了解之。此吾人所首先應注意之大界限。其次，若移向客觀方面而說道為萬物之宗主，萬物由之以生以成，其為宗主，其為由之以生以成之本，亦須通過沖虛之心境而觀照其為如此者。」（Mou 1989, 142, 154）這種體悟，是一種「體用並觀」、「有無雙照」的觀照工夫，也是一種虛靜不昧、明通玄理的超越境界。王弼曰：「以虛靜觀其反復。」（《老子注·第十六章》）、「言能滌除邪飾，至於極覽，能不以物介其明，疵之其神乎？則終與玄同也。」（《老子注·第十章》）皆可證成這樣的見解。因此，林麗真指出王弼的「崇本」：

所謂的「崇本」的「崇」，根本沒有出乎人為的推、尊、高、舉之意，而只有本乎自然的「不失」、「不違」、「不離」、「不捨」之意。不失本，

即是得本；不違本，即是法本；不離本，即是守本；不捨本，即是崇本。總之，即是以「不崇之崇」的方式來「崇本」。(Lin 1988, 50)

王弼的「崇本」並非推舉、推崇，而是「不崇之崇」，也就是要遮撥一切造作執取，「不以言為主」，「不以名為常」，「不以為為事」，「不以執為制」，而是「因而不為，損而不施」、「言之者失其常，名之者離其真，為之者則敗其性，執之者則失其原矣。是以聖人不以言為主，則不違其常；不以名為常，則不離其真；不以為為事，則不敗其性；不以執為制，則不失其原矣。……因而不違，損而不施；崇本以息末，守母以存子；賤夫巧術，為在未有；無責於人，必求諸己；此其大要也。」（《老子指略》）的「自然」無為形式。「自然」作為沖虛玄德的境界，王弼曰：

人不違地，乃得全安，法地也。地不違天，乃得全載，法天也。天不違道，乃得全覆，法道也。道不違自然，乃得其性，法自然者。在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違，自然者，無稱之言，窮極之辭也。（《老子注·第四十章》）

道的體性本乎自然，萬物依道而行，也可以說萬物稟乎自然之玄德，以不施不為之順任方式各盡其用。道生萬物，也是本乎自然的玄德，以無為無造的順任方式，令物自生自成。因此，王弼的崇本之道，就是妙體虛無，因任自然而已矣。

八、「崇本」與「息末」的關係

（一）體用關係

王弼認為體用不離不二，而且是雙向的關係。就其《老子注》的本末關係，也就是「道」與「萬物」，即是「無」與「有」的關係。王弼曰：

夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名。無形無名者，萬物之宗也。……故其為物也則混成，為象也則無形，為音也則希聲，為味也則無呈。……形必有所分，聲必有所屬。故象而形者，非大象也；音而聲者，非大音也。然則，四象不形，則大象無以暢；五音不聲，則大音無以至。四象形而物無所主焉，則大象暢矣；五音聲而心無所適焉，則大音至矣。（《老子指略》）

王弼主張物不離道，因為道是萬物的根源、宗主，道不可須臾離。然則，道也不可離物，道必須萬物中顯現、作用，「四象」形才能「大象」暢，五音

聲才能大音全。這是本末體用的雙迴向關係，因此，「崇本」與「息末」也是不即不離的體用關係，「崇本」就是「息末」，「息末」就是「崇本」。再者，王弼的「無」是無不由、無不通的沖虛妙用，並且透由不違自然的心境，體證沖虛妙用之德。因此，「崇本息末」等同於「守無存有」、「體無用有」之意，「崇本」即不離本、不違本而得本、守本；「息末」則是不攻末、不逐末而全末、盡末。如此，則「息」字不作休、止、廢解，而作生、存、全解。(Lin 1988, 55) 王弼思想中的無與有是一種本末不離、母子互存的關係。

（二）相對關係

所謂的相對關係，是從世俗相對的眼光，將本、末分為兩極，「本」是母始根源，「末」是枝微末節，則「崇本」近於貴本、尚本；「息末」則近於賤末、止末。王弼明白指出捨本逐末之弊，他說：

本在無為，母在無名，棄本捨母而適其子，功雖大焉，必有不濟。名雖美焉，偽亦必生。……捨其母而用其子，棄其本而適其末，名則有所分，形則有所止，雖極其人，必有不周，雖盛其美，必有憂患。（《老子注·第三十八章》）

夫素樸之道不著，而好欲之美不隱，雖極聖明以察之，竭智慮以攻之，巧愈思精，偽愈多變，攻之彌甚，避之彌勤。則乃智愚相欺，六親相疑，樸散真離，事有其奸。蓋捨本而攻末，雖極聖智，愈至斯災。況術之下此者乎！（《老子指略》）

捨本逐末在於逐未必失本，不僅失本，尚且失末，終究導致亂偽叢生。養生則疾病害身，處事則輔物失真，待人則巧智詐偽，治國則民貧國弱。不止如此，王弼還更進一步指出：「法者尚乎齊同，而刑已檢之。名者尚乎定真，而言已正之。儒者尚乎全愛，而譽以進之。墨者尚乎儉吝，而矯以立之。雜者尚乎眾美，而總以行之。夫刑以檢物，巧偽必生；名以定物，理怨必失；譽以進物，爭尚必起；矯以立物，乖違必作；雜以行物，穢亂必興。斯皆用其子而棄其母。物失所在，末足守也。」（《老子指略》）先秦諸子雖各有所見，也皆有所蔽，主要的原因是以末自足，不能像《老子》一樣，掌握本體，以及體用一如的智慧。

（三）統合關係

王弼注重理統的問題，《周易略例·明彖》：「物無妄然，必由其理，統之有宗，會之有元，故繁而不亂，眾而不惑。」就是強調「以一統眾」的觀念，王弼也以此觀念解釋卦爻辭，掃除象數，直指義理。這樣的觀念，也見於王弼的《老子注》，王弼曰：

穀所以能統三十輻者，無也，以其無能受物之故，故能以寡統眾也。
（《老子注·第十一章》）

《周易注》的以寡統眾，到了《老子注》成了無與有的關係，以寡統眾，也就是以無統有、舉本統末，強調本對末的統攝，以及末對本的回歸，意指把握住本體，就能把握住現象。

九、崇本息末所涵的重要觀念

「崇本息末」是王弼總結《老子》的思想關於王弼「崇本息末」義所涵的重要觀念，林麗真教授分析「崇本息末」的義涵以及「崇本」與「息末」的多層關係之後，他再進一步指出「崇本息末」所涵的三個觀念：貴無而不賤有、名教出於自然、忘言忘象以得意。「崇本息末」不僅是王弼注《老子》的核心思想，也通貫於本體論、方法論以及《周易注》，可以說是王弼思想的核心。

「貴無而不賤有」是透由「崇本息末」而建立的體用關係，王弼承襲《老子》無、有並論，不離不二的觀點，標舉以無為體，以有為用，透過「崇本舉末」、「不捨本逐末」以及「以本統末」的辯證，深化有無問題的探討，以及本體論的論述。然而，林麗真也指出，王弼根據有無體用的觀點調和儒、道思想，直接將孔子指為「體無而用有」、「有情而無累」的聖人，與儒家體仁行仁、仁智兼具的聖人內涵不同，王弼顯然混淆了儒、道聖人的境界。（Lin 1988, 67）

自然與名教是魏晉時代的顯題，因為它牽涉到政教人倫與人際出處，是非常切身的問題。（Tsai 2007, 131-309）而名教與自然的關係，就是「形上之道」與「形下之器」的關係，也是無與有的本末體用關係。如前所述，王弼論證「崇本息末」有三層關係：本末不離、本末相對、本末統合。因此，其論自然與名教也有三個層次：

第一，名教源於自然，也就是以道為本。萬物皆以道為本，名教也不例外，因此，王弼說：「仁義，母所生也，非可以為母。」（《老子注·第三十八章》）仁義也是根源於道，人倫政教也是。王弼指出：

樸，真也。真散，則百行出，殊類生，若器也。聖人因其分散，故為之立官長。以善為師，不善為資。移風易俗，復歸於一也。（《老子注·第二十八章》）

真樸渾然的道生化萬物，並作用於萬物之中，萬物是紛繁殊類的表象世界，聖人為治理人文世界，不得不建立名教，因此，立官長、任賢能、定尊卑，然而，這些名教制度都是根源於道，因此，聖人透由無為自然的修為，在人倫政教的世界中，心靈仍時時復返於道，其名教的設置與政教的作為就能復返自然，依循道體而運行。而所謂的「自然無為」就是排除人為的好尚與矜持，例如，尚賢的問題，《老子》曰：「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜。」王弼曰：「唯能是任，尚之曷為？唯用是施，貴之何為？」（《老子注·第三章》）王弼並沒有反對用賢，而是要以「不尚」的心態用賢，才能避免虛偽，而人盡其才。王弼曰：「絕聖而後聖功全，棄仁而後仁德厚。」（《老子指略》）牟宗三則以「作用的保存」詮釋道家這種智慧：不是本質的否定，而是透過作用的工夫保有真正的價值。（Mou 1989, 155-164）

第二，名教的運作，要以自然為主。王弼雖然不反對名教，然而，人們執著於名教的外在禮飾，以此要求自己，責求別人，則陷於執溺虛偽。王弼曰：「夫敦樸之德不著，而名形之美顯尚，則修其所尚而望其譽，修其所道而冀其利。望譽冀利以勤其行，名彌美而誠愈外，利彌重而心愈競。父子兄弟，懷情失直，孝不任誠，慈不任實，蓋顯名行之所招也。患俗薄而名行，崇仁義，愈至斯偽。」（《老子指略》）當人們執著追求外在的名聞、利益，生命向外競馳，逐漸異化而不自知。

第三，以自然無為的心統合運用名教。王弼認為名教出於自然，是不可廢的，它關注的焦點是如何實踐名教，才能體現名教的價值又不捨本逐末。王弼還是回到本末體用的思想，他說：

故苟得其為功之母，則萬物作焉而不辭也，萬物存焉而不勞也。用不以形，御不以名，故仁義可顯，禮敬可彰也。禮敬可彰也。夫載之以大道，

鎮之以無名，則物無所尚，志無所營。名任其責事，用其誠，則仁德厚焉，仁義正焉，禮敬清焉。（《老子指略》）

這是王弼的政教理想，他以「自然」（道）為體為本，「名教」為用為末，兩者的關係是不離不二的體用本末關係，落實在具體的政治運作中，則是「載之以人道」、「鎮之以無名」而「仁義可顯」、「禮敬可彰」的無為無不為，即是自然為名教之本、「名教出於自然」之意。

王弼忘言忘象以得意的主張，是魏晉玄學的方法論，也是崇本息末所涵攝的認識論。王弼整合了《周易·繫辭上傳》之「言不盡意」、「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言。」以及《莊子·外物》的筌蹄之喻，提出他的新見解：

夫象者，出意者也。言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者，所以存意，得意而忘象。猶蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在魚，得魚而忘筌也。然則，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生於意而存象焉，則所存者乃非其象也；言生於象而存言焉，則所存者乃非其言也。然則，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以盡意，而象可忘也；垂以盡情，而畫可忘也。（《周易略例·明象》）

這段文字有三層意義：「言生於象」、「象生於意」；「尋言以觀象」、「尋象以觀意」；「盡意莫若象」、「盡象莫若言」、「得意在忘象」、「得象在忘言」。林麗真分別從作者與讀者的角度詮釋前面兩層意義。「言生於象」、「象生於意」可從作者表達情意的角度理解，情意必須透過象徵、文字的方式才能表達，也就是「意→象→言」的依次展現。就讀者的理解的角度而言，則必須透過文字，掌握象徵，最終才能致得其情意。也就是「言→象→意」的溯求。（Lin 1988, 78）若從本末的角度思考言、象、意的關係，情意才是根本，文字、象徵都是表達情意的工具，也就是「意」為本，「言」、「象」為末；「盡意莫若象」、「盡象莫若言」只是說明「言」、「象」是表達「意」的最佳工具，就如《莊子·外物》得魚忘筌的比喻，言、象只是表達情意的工具，當我們透過言、象掌握情意之後，就必須忘卻言、象，若拘執於言、象，則會失其情意，這就是王弼所謂的「得意在忘象」、「得象在忘言」。王弼曰：「夫易者，象也。象之所生，生於義也。有斯義，

然後明之以其物，故以龍敘乾，以馬明坤，隨其事義而取象焉。」（《乾卦·文言傳》）龍敘乾、馬明坤，只是取象的一種選擇，馬也可以表達剛健的乾道，牛也可以象徵柔順的坤德，因此王弼提醒讀者，當我們把握了乾、坤的剛健、柔順之意，就得放下龍、馬的象徵，否則，就會捨本逐末，反失其本了。王弼忘象忘言以得意的主張，從本末的關係思考意、言象的關係，不但契合玄思玄理，成為玄學的方法論，也成為解經的新方法，廓清了漢儒穿鑿附會的經學迷霧，在學術史上有極大的貢獻。

十、崇本息末的運用——王弼的諸子評論

余敦康指出，王弼運用「崇本息末」對諸子之學做了詳細的分析，王弼曰：

法者尚乎齊同，而刑以檢之。名者尚乎定真，而言以正之。儒者尚乎全愛，而譽以進之。墨者尚乎儉吝，而矯以立之。雜者尚乎眾美，而總以行之。夫刑以檢物，巧偽必生；名以定物，理怨必失；譽以進物，爭尚必起；矯以立物，乖違必作；雜以行物，機亂必興。斯皆用其子而棄其母。物失所在，未足守也。然致同塗異，至合趣乖，而學者惑其所致，迷其所趣。……夫途雖殊，必同其歸；慮雖百，必均其致。而舉夫歸致以明治理，故使觸類而思者，莫不欣其思之所應，以為得其義焉。（《老子指略》）

王弼對諸子思想掌握精準，指出其核心思想，也看到其侷限。余敦康先生指出，王弼並沒有否定當時的法、名、墨、雜等各家，而是從「天下殊途而同歸，百慮而一致」的角度，肯定其合理的內容，只是各家思想由於「用其子而棄其母」，缺乏一個根本性原理，因此發生偏差或相互抵牾的現象。（Yu 2007a, 34）百慮一致，殊途同歸，語出《易傳》，司馬談〈六家要旨〉、班固《漢書·藝文志·諸子略》都引述以證論各家思想的優點，以及共同會歸，《莊子·天下》也是以六經為各家思想的根源，並標舉通貫天人、體系全備的道術作為思想的會歸。各家評論的思路雖有相似處，也有不同，先秦的《莊子·天下》重點在評論學術，關注各家思想的優劣，漢代的司馬談與班固則更關注各家思想在政治的運用；《莊子·天下》評論學術的的根據是「配神明，醇天地，育萬物，和天下」的道術，司馬談是黃老道家，班固則是漢代儒學。王弼綜合這兩種評論學術的方式，一方面歸結儒、墨、名、法、雜各家思想的優劣，一方面也從舉本統末的玄理角度，指出各家思想侷限的根本原由，在於用了棄母，缺乏根本性的理論，以部份代替全體，而王弼所

謂根本性的理論就是王弼提倡的，根源於道家的貴無玄學。如果順承王弼崇本息末的思想，王弼的貴無論對於各家思想是既批判又繼承的，唯有如此，才能體現以本舉末之玄思，因此，王弼的玄學，或者整個魏晉玄學不能簡單的理解為「儒道兼綜」，或者「以道解儒」。(Yu 2007a, 43) 因為，這樣的解釋顯然忽略了玄學的複雜性，也戕害了玄學的豐富性。

十一、鏈體風格

瓦格納研究《老子注》與《老子指略》的過程中，特別關注文體結構，他提出「鏈體風格」(Interlocking Parallel Style)，所謂「鏈體」，就是兩個思想要素平行交錯的展開，它與「駢體」相似，都是以形式整齊的句子組合而成，不過，「駢體」往往只強調句子之間橫向的對稱關係，「鏈體」則在橫向的對稱關係之外，要求關鍵語彙或思想要素的縱向連續性。例如《老子》：「為者敗之，執者失之。是以聖人無為故無敗，無執故無失。」（《第六十四章》）「為者敗之，執者失之。」與「無為故無敗，無執故無失。」是前後兩組駢體對偶，「是以聖人」聯結二者。一般的解讀依據文字的線性結構，前兩句說明為與執的結果，後兩句說明聖人正確的應對方式。如果以鏈體結構分析這段文字，除了原本的意義之外，還可以從「為」、「執」的平行關係，組合成另一個對句：「為者敗之，是以聖人無為故無敗。」、「執者失之，是以聖人無執故無失。」如此，這一章的內涵至少三層：首先是「執」與「為」的結果；其次是「為」的治國方術與「執」的財富之間的平行關係；三是聖人的行為法則及其實踐的現實基礎。這三層意義在線性的解讀中無法充分展現，若加上對偶以及平行、交錯的鏈體風格，就能更深刻而全面的解析《老子》的思想。(Wagner 2008, 58–59) 瓦格納強調，普通的文本是以線性的字符傳達訊息的，而鏈體風格則是以空間性結構性的訊息為主。這樣的鏈體風格在《老子》書中以或顯或隱的方式呈現，而王弼發現《老子》這樣的表達方式，例如，《老子·第二十二章》：「曲則全，枉則直，窪則盈，蔽則新，少則得，多則惑。是以聖人抱一為天下式。不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。古之所謂曲則全者，豈虛言哉！誠全而歸之。」其中，「曲則全，枉則直，窪則盈，蔽則新」與「不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長。」分別是兩組四句平列的句子，「是以聖人抱一為天下式」、「夫唯不爭，故天下莫能與之爭」是前後兩組句子的結論。王弼注解這一章的時候，自「不自

見故明」以下完全不注解，其注「曲則全」曰：「不自見其明則全也。」；注「罔則直」曰：「不自是則其是彰也。」；注「窪則盈」曰：「不自伐則其功有也。」；注「敝則新」曰：「不自矜則其德長也。」很顯然的，王弼在解讀這一章的策略，不只是順著文字的敘述，以直線了解其意涵，而是將「罔則直，窪則盈，敝則新」與「不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長。」兩兩配對，以「曲則全」與「不自見故明」為例，王弼將《老子》的句子重新組合成「曲則全，是以聖人抱一為天下式，不自見故明，古之所謂曲則全者，豈虛言哉！」線性的解讀轉而為空間的、結構性的解讀，全章意旨遂得到一體而深刻的解釋。這就是瓦格納指出的，王弼以「鏈體風格」解讀《老子》，而這樣細密而新意的解讀，讓王弼的《老子注》贏得當時士人的尊敬，後代學者的推崇。

瓦格納進一步指出，王弼不僅以鏈體風格解讀《老子》，其撰寫《老子注》的相關文字，也充分表現了鏈體風格。例如，《老子指略》一開頭幾句：

夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名。無形無名者，萬物之宗也。

這一小節有「物之所以生，功之所以成」、「生乎無形，由乎無名」、「無形、無名」等對偶的句子，仔細觀察這三組對偶句，瓦格納發現其間有兩個明顯承繼的線索：「物之所以生」、「生乎無形」、「無形」；「功之所以成」、「由乎無名」、「無名」。(Wagner 2008, 103–106) 前者說明萬物的根源在於「無」，是本體義；後者闡發現實功業成就於「無為」，是現實義。這兩者可由「無」貫通之，也是王弼《老子注》最核心的觀念，王弼以鏈體風格表達，可見他對鏈體風格自覺的運用。因此，鏈體風格不僅是理解《老子》的重要方式，也是理解王弼的不二門徑。

十二、結語

王弼是魏晉玄學最重要的思想家之一，其《老子注》富涵玄理，不但是玄學的代表作，也是後人領略《老子》的最佳門徑。因此，後人對於王弼《老子注》的詮解有共同的論斷，也有不同的進路。本文選擇台灣學者林麗真、大陸學者余敦康、德國漢學家瓦格納等三人為代表，試圖從其著作歸納他們對於王弼《老子注》的異同。

林麗真詮釋王弼《老子注》的視角集中在其玄學思想，對「崇本息末」的意涵有深刻的闡發。余敦康則偏重哲學與政治的整體觀，重視王弼思想產生的現實土壤，強調其思想通貫哲學與政治，積極回應現實的問題。瓦格納則從文本的譯注入手，更關心語言轉譯以及語言哲學的問題。視角的不同固然會影響關注的內容與闡發的方向，不過，這無關乎優劣。此外，余敦康與瓦格納則都自覺的運用詮釋學解讀王弼《老子注》的思想，余敦康從天人新義的角度，以內聖外王的架構，體現王弼的新思維與現實感，瓦格納則從提出「鏈體風格」的文本結構，超越線性的解讀方式，而以立體的結構，深透王弼《老子注》的多重義涵。林麗真則從文本出發，對王弼《老子注》的核心思想「崇本息末」做了多重與深入的詮析。整體而言，三位學者詮釋王弼《老子注》都有令學界敬重的創見，三人關注的視角、重點容有不同，後學者可以相互參照比較，從中獲得啟發，深化後續的玄學研究。

Dialektika interpretacij Wang Bijevih Komentarjev k Laoziju

Pričujoči članek Tsai Yung-Taota je posvečen raziskovanju zgodovine interpretacij Wang Bijevega dela *Komentarji k Laoziju*. Wang Bi je v večini virov opisan kot eden najlucidnejših duhov kitajske zgodovine. Številni sodobni teoretiki ga štejejo ne zgolj k osrednjim predstavnikom, temveč tudi k ustanoviteljem Šole misterijev. Po Wang Bijevih komentarjih Laozijevega *Klasika poti in kreposti* je odsotnost najizvirnejši dao, ki je enak naravi, brezskrajnosti, novorojenemu, preprostosti in resnici. Wang Bi sodi torej k tistim interpretom Laozijeve »večplastne« filozofije, ki njegov pojem odsotnosti (*wu*) enačijo z daotom, s prazčetkom in razlogom vsega obstoječega. Po drugi strani ostaja Wang Bi zvest načelu komplementarnosti vseh vzajemno nasprotujočih si polov; zato je koncept odsotnosti zanj sicer izvorni in primaren, nikakor pa ne tudi neodvisen protipol koncepta prisotnosti.

Avtor izpostavi tri struje interpretacij njegovega dela, ki hkrati predstavljajo tudi tri različne metodološke pristope v sodobni sinologiji in kitajski teoriji. Prvo predstavi na primeru dela sodobnega tajvanskega teoretika Lin Lizhena, druga na primeru raziskav, nastalih pod peresom Yu Dukang iz Ljudske republike Kitajske, tretjo pa na primeru komentiranega prevoda Wang Bijevih del, katerega je izdelal znani nemški sinolog Rudolf Wagner. Avtor prikaže in nazorno utemelji razlike med temi tremi interpretativnimi strujami in pokaže, da je prva hermenevitična, medtem ko sodi druga na področje pragmatične filozofije. Tretja struja je osredotočena na filološke raziskave. Avtor pričujočega članka prikaže vzajemno komplementarnost vseh treh obravnavanih teoretskih in metodoloških pristopov.

References:

- Chen, Ming 陳明. 1993. "Liu chao xuan yin yuan shei sijie rengui—dalu xuanxue yanjiu sishi nian de huigu yu fansi." 六朝玄音遠誰似解人歸-大陸玄學研究四十年的回顧與反思 (The Mainland Metaphysics to Study 40 Year Review and the Reconsideration). *Shumu jikan* 書目季刊 27: 2.
- Chen, Shou 陳壽. 1974. *Sanguo zhi* 三國志 (*History of the Three Kingdoms*). Taipei: History publishing house.
- Dai, Lianzhang 戴埴璋. 2002. *Xuan zhi, xuanli yu wenhua fazhan* 玄智、玄理與文化發展 (*Unreliable Wisdom, Profound Theory and Cultural Development*). Taipei: Zhonguo wenzhe zhuanke.
- Guo, Qingfan 郭慶藩. 2001. *Zhuangzi jishi* 莊子集釋 (*The Zhuang-zi Collection and Interpretation*). Taipei: Dingyuan wenhua.
- Lin, Lizhen 林麗真. 1988. *Wang Bi* 王弼. Taipei: Dong Da tushu.
- Lin, Lizhen 林麗真. 2003. "Ou Mei 'Wei Jin xuanxue' yanjiu gaikuang ji zhuyao xueshu lunzhe pingjie." 歐美「魏晉玄學」研究概況暨主要學術論著評介 (On the Studies of 'Neo-Taoism of the Wei and Jin Periods' in the West and Their Major Works). *Zhexue yu wenhua* 哲學與文化 30: 4.
- Liu, Xie 劉勰. 1982. *Wenxin diaolong* 文心雕龍. Taipei: Hongye wenhua gongsi.
- Lou, Yulie 樓宇烈. 1992. *Wang Bi ji jiaoshi* 王弼集校釋 (*The Interpretation of Wang-Bi Anthology*). Taipei: Huaz Zheng shuju.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1989. *Caixing yu xuanli* 才性與玄理 (*Physical Nature and Speculative Reason*). Taipei: Taiwan xuesheng shuju.
- Su, Yu 蘇輿. 1992. *Chunqiu fanlu yizheng* 春秋繁露義證 (*Luxuriant Dew of the Spring and Autumn Annals*). Beijing: Zhonghua shuju.
- Tang, Changru 唐長孺. 1957. *Wei Jin Nan Bei chao shi luncong* 魏晉南北朝史論叢 (*Wei, Jin, Southern and Northern Dynasties' History: Collected Articles*). Beijing: Sanlian shudian.
- Tsai, Jung Tao 蔡忠道. 2007. *Wei Jin chushi sixiang zhi yanjiu* 魏晉處世思想之研究 (*Wei Jin Life and Thought*). Taipei: Wenjin chubanshe.
- Wagner, Rudolf G. 2008. 楊立華 *Wang Bi Lao Zi zhu' yanjiu* 王弼《老子注》研究 (*On Wang Bi's Commentary of Lao Zi*), translated by Yang Lihua. Nanjing: Jiangsu renmin chubanshe.
- Wang, Xiayi 王曉毅. 2000. "Wei Jin xuanxue yanjiu de huigu yu qianzhuan." 魏晉玄學研究的回顧與前瞻 (Reflections and Outlook of Wei Jin Metaphysics). *Philosophical Researchers* 2: 57–62.

- Yu, Dun-kang 余敦康. 1997. *Neisheng waiwang de guantong: Bei Song Yixue de xiandai chanshi* 內聖外王的貫通-北宋易學的現代闡釋 (*Interpretations of Northern Song Period Studies of the Book of Change*). Shanghai: Xuelin chubanshe.
- Yu, Dun-kang 余敦康. 2007a. *He Yan Wang Bi xuanxue xintan* 何晏王弼玄學新探 (*A New Research on He Yan and Wang Bi's Philosophy*). Beijing: Fangzhi chubanshe.
- Yu, Dun-kang 余敦康. 2007b. *Wei Jin xuanxue shi* 魏晉玄學史 (*Wei Jin Metaphysics History*). Beijing: Bijing daxue chubanshe.
- Yu, Jiayi 余嘉錫. 1991. *Shishuo xinyu jianshu* 世說新語箋疏 (*Notes and Commentary on Shishuo xinyu*). Taipei: Huazheng shuju.
- Zeng, Chunhai 曾春海. 1988. “Wei Jin xuanxue ji Taiwan wushi nian lai yanjiu zhi huigu yu zhanwang.” 魏晉玄學及台灣近五十年來研究之回顧與展望 (*Reflection and Outlook of Taiwan's 50 Years of Research of Wei Jin Metaphysics*). *Zhixue zazhi* 25: 30–49.

文學及語言學
Literary and Linguistic Studies

UDK: 82-1(510):82.0

COPYRIGHT ©: MING-CHANG LIN

平生足悲吒——論韓愈詩的憂憤悲懷

The Sadness of Life—Han Yu's Poetry of Grief and Sorrow

林明昌 Ming-chang LIN*

摘要

本文從悲苦憂懼的角度重新詮釋韓愈的詩作與人生，以「老病之懼」、「飢寒之憂」、「喪生之畏」三項主題為核心，解析韓愈詩抒發對生命老化、漂泊與死亡的深深恐懼。本文是學界至今為止極少數探討韓愈文學此一面向的研究。

關鍵詞：韓愈詩、諧謔、以文為詩、以文為戲

Abstract

This paper is a study of the element of melancholy apprehension in Han Yu's poetry. Han's apprehension of melancholy, which up to now has received very little attention, is discussed in three aspects: (1) the fear of old age and sickness, (2) the fear of hunger and cold, and (3) the fear of death. Against the background of Han Yu's unstable and uncertain life and career, the new reading and analysis show that melancholy lies at the very heart of his personality and writing.

Keywords: Han Yu's poetry, humorous and satiric poetry, prosaic poetry, writing for entertainment

一、前言

韓愈詩向來以廣受討論的課題，大約以「以文為詩」為核心，並推衍出「以詩為戲」、「以賦為詩」、「以古文章法為詩」、「以議論為詩」、「變句

*林明昌，佛光大學文學系助理教授，臺灣。電子郵件：lin747@gmail.com

Ming-chang Lin, Assistant Professor, Department of Literature, Fo Guang University, Taiwan. E-mail address: lin747@gmail.com

脈」(Wang 2000, 12-19)，或於風格的奇崛與戲謔 (Yan 1984)。然論者較少注意韓愈詩中隨順生命波瀾起伏，或顯或隱的悲苦憂懼。

以「諧趣戲謔」詩為例，讀者雖常感好奇，卻往往不得其解。閻琦《韓詩論稿》曰：「戲謔之筆在韓詩中常有很值得玩味的地方，我們在領略他奇崛詩風的時候，常常要對他突然插入的戲謔之筆表示欣賞。」(Yan 1984, 87) 指出韓愈詩之特異且不得忽視處。可惜論者多半類此，只是「玩味」或「欣賞」，無法指出戲謔詩內含的精神。

亦有學者將戲謔詩視為「以文為戲」的詩作表現，亦即「以文為戲」及「以文為詩」組合而成的「以詩為戲」。此說固無不可，然而只是將「戲謔詩」的問題推給「戲謔文」，並未直接面對問題。李卓藩將戲謔詩文的創作歸因於「有意突破儒家『詩教』傳說，將談諧詼怪作為一種美學風格來追求」(Li 1988, 71)，亦有其理，但同樣避開了內在的精神依據，未深究其間深意。連歐陽修都說：「退之筆力，無施不可，而嘗以詩為文章末事，故其詩曰：『多情懷酒伴，餘事作詩人。』也。然其資談笑，助諧謔，敘人情，狀物態，一寓於詩，而曲盡其妙。此在雄文大手，固不足論，而余獨愛其工於用韻也。」(Ou 1967, 254) 歐陽修獨愛韓愈之用韻，完全未觸及韓詩隱含的悲苦憂懼情懷。

朱熹批評韓愈「平日只以做文吟詩、飲酒博戲為事」(Li 1986, 3274)，說韓愈「終不免於文上浮華放浪之習，時俗富貴利達之求」(Zhu 2002, 3283)。朱熹的生命際遇與韓愈不同，體氣也大別於韓愈，更無法體會韓愈作詩飲酒中隱然的哀痛與不安。

筆者作〈文章自娛戲——韓愈的生命情調〉曾論韓愈曰：

韓愈的生命情調，最表層顯現一位志乎古道、剛正不阿的儒者形象，深入了解，則可見其嬉戲好辯、求官尋歡的文人身影；然而其底層，則是孤獨清苦，畏怯悲愁的生命基調。

韓愈三歲而孤，由長兄韓會及長嫂鄭氏撫養成人。出生之時，安史之亂才平定五年，社會動蕩甫定，卻已趨衰弱而不安。韓愈幼年頗沛，且「少多病」。成年後仕途坎坷，屢遭困頓，總難去除不安的陰影。¹

¹ 發表於華梵大學中國文學系舉辦之第十屆「生命實踐」學術研討會，2011年11月19日。新北市。

將韓愈的生命情調析分為立體結構，從表層形象到生活習性，再深入尋繹出畏怯愁苦的生命基調。

從小困頓坎坷的生命歷程，使韓愈不時心存憂懼。他感歎生命之悲苦曰：

忽忽乎余未知生之為樂也，願脫去而無因。安得長翮大翼如雲生我身，
乘風振奮出六合，絕浮塵。死生哀樂兩相棄，是非得失付閑人。(Qian
2002, 107)

不知生之樂，以至願脫去生命，對生命不安煩憂，甚感無奈。

然而韓愈之憂患，展現在詩文之中，卻往往故作諧謔奇崛。如果我們細檢韓愈的詩作，可以見到隱藏其間的悲苦與憂懼。以下就「老病之懼」、「飢寒之憂」、「喪生之畏」等三種主題，解析韓愈藉詩抒發對生命不安、漂泊與死亡的深深恐懼。²

二、老病之懼

孔子形容自己曰：「其為人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。」(Zhu 2005, 98) 韓愈則不然，老之將至是韓愈心中極大的負擔。韓愈最為人所樂道諧謔詩當數〈落齒〉，此詩表面上自嘲落齒的窘態，實際上卻隱含心中對年華老去、生命早逝的恐懼。而後人編書註詩，往往只見其「戲謔」。如止水評此詩云「滑稽可喜」。(Zhi 2000, 43) 李卓藩則曰：「本詩描述齒落之狀，甚為生動有趣，所抒寫的感想亦莊亦諧，表現出作者達觀的態度和倔強的精神。」(Li 1999, 72) 所謂達觀、倔強，都未看到韓愈對「落齒」一事的在意和對年老的擔憂。

同為唐宋詩人，白居易、王周亦作「落齒」詩，然而心情全然不同。

白居易〈齒落辭〉，於感慨中可見其豁達。〈序〉曰：「開成二年，予春秋六十六，瘠黑衰白，老狀具矣，而雙齒又落，慨然感歎者久之。因為齒落辭以自廣。」此時白居易已年六十六，落二齒實不足為奇。且其辭曰：「臣老辭主，髮衰辭頭，葉枯辭樹，物無人細，功成者去，君何嗟嗟，獨不聞諸道經，我身非我有也。」又曰：「又不聞諸佛說，是身如浮雲，須臾變滅，由是而言，君何有焉。所宜委百骸而順萬化，胡為乎嗟嗟於一牙一齒之

² 詩作先後年代，參酌錢仲聯 2007 及徐敏霞 2006 之考證。

間。」看似感慨落齒，其實豁達無怨，這是白居易六十六歲後對生命無常的體悟。

早在四十歲時，白居易亦曾因落齒而作〈自覺二首〉，第一首詩曰：「四十未為老，憂傷早衰惡。前歲二毛生，今年一齒落。……始知年與貌，衰盛隨憂樂。畏老老轉迫，憂病病彌縛。不畏復不憂，是除老病藥。」明知年貌隨時而改，但自我安慰不可畏老憂病，不畏不憂，竟成除老病的藥。第二首又曰：「朝哭心所愛，暮哭心所親。親愛零落盡，安用身獨存。幾許平生歡，無限骨肉恩。結為腸間疝，聚作鼻頭辛。悲來四支緩，泣盡雙眸昏。所以年四十，心如七十人。我聞浮屠教，中有解脫門。置心為止水，視身如浮雲。……誓以智慧水，永洗煩惱塵。不將恩愛子，更種悲憂根。」充滿對佛教去除煩惱、智慧解脫的企盼。

白居易和韓愈的不同，在於白居易以佛教為寄托與解脫，想像從浮屠教的解脫門中置心為止水、視身如浮雲，終可度脫生死輪、永洗煩惱塵。相反的，韓愈拒絕宗教，只能自身頂立，擔當人生全部愁苦。

不僅白居易，北宋王周的〈落齒詞〉也相對輕鬆多了：「己卯至庚辰，仲夏晦之暮。吾齒右排上，一齒脫而去。……有如枝上葉，葉脫難再附。白髮非獨愁，紅顏豈私駐。何必鬱九回，何必牽百慮。閒尊復閒懷，引筆作長句。」落齒後能「閒尊復閒懷，引筆作長句」，心境輕鬆可知。

韓愈則不然，落齒之憂，始終耿耿於懷。三十五歲時寫信給侄子韓老成曰：「吾年未四十，而視茫茫，而髮蒼蒼，而齒牙動搖。念諸父與諸兄，皆康彊而早世，如吾之衰者，其能久存乎？」(Han 1977, 61) 老成即十二郎，當時韓愈對自己齒牙動搖頗感煩憂，聯想到家族父兄都康彊早逝，不免為自己擔心。同年〈與崔群書〉也同樣談到「落齒」及「康彊早世」的擔憂：「近者尤衰憊，左中第二牙，無故搖動脫去；目視昏花，尋常間便不分人顏色；兩鬢半白，頭髮五分亦白其一，鬚亦有一莖兩莖白者。僕家不幸，諸父諸兄皆康彊早世，如僕者，又可以圖於久長哉？」(Han 1977, 148) 落齒本為小事，然而由此聯想到諸父諸兄的康彊早世，就成為韓愈心中難以去除的憂慮了。

第二年韓愈又落一齒，對韓愈打擊更大，於是作〈落齒〉詩，悲歎「去年落一牙，今年落一齒。俄然落六七，落勢殊未已」，而且「餘存皆動搖，盡落應始止」。牙齒掉落成為韓愈的悲夢。落了兩、三顆牙齒後，令韓愈煩

憂不安，「憶初落一時，但念豁可恥。及至落二三，始憂衰即死」。韓愈並且荒唐地計算所餘的二十多顆牙多久會落盡，「餘存二十餘，次第知落矣。儻常歲落一，自足支兩紀。如其落併空，與漸亦同指」。最大的恐懼，還是由此感受壽命的限度。「人言齒之落，壽命理難恃。我言生有涯，長短俱死爾」。儘管以長短俱死自我安慰，卻顯得相當無奈和悲觀。同年底，比自己小二歲的韓老成驟逝，更增添韓愈的恐懼。

數年後，韓愈年四十二，曾對年輕好友撫今追昔，心生感慨曰：

憶昔初及第，各以少年稱。君頗始生鬚，我齒清如冰。

爾時心氣壯，百事謂已能。一別詎幾何，忽如隔晨興。

我齒豁可鄙，君顏老可憎。相逢風塵中，相視迭嗟矜。(Qian 2007, 715)

送別時，回想牙齒清如冰的歲月，當時胸中萬丈豪情，感覺天下事無所不能。轉眼間缺牙落齒，竟至可鄙程度。年老體衰的陰影壓迫著韓愈，怎不令人嗟歎！

至元和七年，韓愈四十五歲，贈詩劉師服，又以落齒為話題，大歎自己衰老：

羨君齒牙牢且潔，大肉硬餅如刀截。

我今呀豁落者多，所存十餘皆兀艱。(Qian 2007, 843)

令韓愈羨慕的，不是功名利祿，而是齒牙牢潔好用。比較自己所存的十多顆牙齒，不勝感慨。韓愈清楚知道所餘牙齒數量，顯然時時在意，時時擔心。同年給崔立之的詩，又舉此十九顆齒曰：

我雖未耄老，髮禿骨力羸。所餘十九齒，飄飄盡浮危。(Qian 2007, 860)

四十五歲不算老，但是韓愈覺得自己形體的衰老遠超過實際年齡，此時十九顆牙齒的危殆飄搖，更是有力證明。

五十歲時，韓愈因上〈佛骨表〉，貶為潮州刺史，作〈潮州刺史謝上表〉乞饒時也以齒落為示弱象徵曰：「髮白齒落，理不久長。……所處又極遠惡，憂悼慚悸，死亡無日」。

到了五十三歲，年過半百，韓愈的恐懼日深，寄李程詩曰：

我齒落且盡，寸髮白幾何。年皆過半百，來日苦無多。(Qian 2007, 1183)

自青年至壯年，韓愈屢屢訴及齒牙脫落，用來表明對自己生命衰弱消亡「來日苦無多」的惶恐不安。

如果單以「諧趣」、「戲謔」看待〈落齒〉等諸詩，必不能體會韓愈的憂懼心緒。例如朱彝尊評〈落齒〉詩曰：「真率意，道得痛快，正是昌黎本色。」真不知所云。查慎行曰：「曲折寫來，只如白話。」嚴虞惺：「此首似樂天。」(Qian 2007, 174) 同樣隔靴搔癢，毫不相應。「落齒」的話頭，是韓愈對自己老年將至生命將逝的恐懼，且是自一十多歲年輕時以來不曾稍減的擔憂。

三、飢寒之憂

朱熹批評韓愈「平日只以做文吟詩、飲酒博戲」(Li 1986, 3274)，這是安逸的一面，但韓愈的生活卻非一向如此。

貞元二年韓愈入長安，舉進士，凡四舉，至貞元八年才登第，當時已二十五歲。之後三選於吏部，均不得官，聞吏部有博學宏辭之選者，再試，才一得，又黜於中書。有志未中，韓愈滿懷怨憤，罵詈不絕，如〈馬厭穀〉：「馬厭穀兮，士不厭糠粃。士被文繡兮，士無短褐。彼其得志兮不我虞，一朝失志兮其何如？已焉哉，嗟嗟乎鄙夫。」(Qian 2007, 38) 雖未指名，然而在「一朝失志」的咀咒裏，失意者的怨懣神色，如在眼前。

直至貞元十二年，韓愈年二十九才擔任汴州觀察推官，並隨宣武節度使董晉平汴州之亂。三年後（貞元十五年），董晉薨，汴州又亂，韓愈倉皇逃亡。(Xu 2006, 7-8) 出仕不久即遇動亂，世事變遷，豈如人意？事後韓愈作詩述及此事曰：「人事安可恆，奄忽令我傷。聞子高第日，正從相公喪。哀情逢古語，惘惘難為雙。暮宿偃師西，徒展轉在床」。貞元十五年，張籍登第，是歲二月董晉卒，韓愈護其喪行，故有是語。然而人事之不可恆常，確實令期待安定的韓愈憂愁不已。加上倉促避亂，妻離子散，十分狼狽。「夜聞汴州亂，遶壁行彷徨。我時留妻子，倉卒不及將。相見不復期，零落甘所丁。驕兒未絕乳，念之不能忘。忽如在我所，耳若聞啼聲」。所幸不久得到妻兒平安消息，「俄有東來說，我家免罹殃」(Qian 2007, 84)。出仕之前「苦家貧衣食不足」(Han 1977, 135)，出仕之後，漂泊離散，倉皇更甚。他

回顧坎坷的求官歷程曰：「我年十八九，壯氣起胸中。作書獻雲閣，辭家逐秋蓬。歲時易運次，身命多厄窮。一名雖云就，片祿不足充。」(Qian 2007, 98) 歲月遷次卻屢遭厄窮，十八九歲以來的壯氣，而今安在？成就的名，未帶來充足的利祿。

韓愈心中所擔心的竟然還是「飢寒」，如他在〈覲覲〉一詩所云：「覲覲當世士，所憂在飢寒。但見賤者悲，不聞貴者歎」。貴賤的差異直為韓愈心中所在意之事，他曾說年輕時本無意為官，「及來京師，見有舉進士者，人多貴之，僕誠樂之」(Han 1977, 135)，樂為人所貴，從此展開他求官生涯。當時黃河決口於滑州，災民流離失所。面對自然災害，韓愈亦無可奈何，只能感嘆「天意固有屬，誰能詰其端」。至於他個人的心願，則是「願辱太守薦，得充諫諍官」，能受薦擔任諫諍官就好了。只要有機會，他一定「排雲叫閭闔，披腹呈琅玕」。這是他的抱負，所缺的只是提拔的人，詩末還要再強調一句「致君豈無術，自進誠獨難」(Qian 2007, 100)³。前途坦阻全繫於他人是否賞識，這是壯志者最大的悲哀。韓愈的京師求官歷程並不順利，從貞元二年十九歲入京，三十四歲時回顧，竟然得此結語：「君門不可入，勢利互相推。借問讀書客，胡為在京師？舉頭未能對，閉眼聊自思。倏忽十六年，終朝苦寒餓。宦途竟寥落，鬢髮坐差池。」(Qian 2007, 139) 十六年的辛勤奔波，只落得「終朝苦寒餓」，心情之沮喪可想而知。無怪乎四年後他還要感嘆「少小尚奇偉，平生足悲吒」，官場的磨練，使他「蹉跎顏遂低，拙折氣愈下」，到了三十八歲了，韓愈的悲嘆還是「朝食不盈腸，冬衣纔掩骼」(Qian 2007, 229)，飢寒二字依然是他最可怕的夢魘。

出仕若嚙口不忤常朝，或曲意奉承，體察上意，亦可以「祿在其中矣」。然而韓愈時常忍不住忘記自己的身分地位與面對的權威。韓愈作〈利劍〉一詩，痛斥讒夫曰：「利劍光耿耿，佩之使我無邪心。故人念我寡徒侶，持用贈我比知音。我心如冰劍如雪，不能刺讒夫，使我心腐劍鋒折。決雲中斷開青天，噫！劍與我俱變化歸黃泉。」⁴然而讒人豈容韓愈肆言無忌。貞元十九年，韓愈任監察御史。原本好爭口舌之強的執拗脾氣，這個時期更發揮殆盡，很快的也得罪幸臣，貶為連州陽山令。顛沛漂泊，使韓愈悲觀喪志，詩曰：「羈旅感和鳴，囚拘念輕矯。潺湲淚久迸，詰曲思增遠。蓋棺事乃了。」

³ 時當貞元十五年，韓愈 32 歲。

⁴ 此詩創作動機和時間略有爭議。此從王先謙說。(Qian 2007, 182)

(Qian 2007, 188) 到了「南方本多毒，北客恆懼侵」的嶺南陽山，不斷抱怨「謫謫甘自守，滯留愧難任」(Qian 2007, 191)。心中期盼的是「歸驂幾時鞭」？(Qian 2007, 202) 同年，順宗立，改元永貞，赦天下，遷者都追回。但是韓愈為觀察使所抑，徙江陵府法曹參軍。至第二年憲宗元和元年，才召為國子博士。(Xu 2006, 9-10)

在這個階段，韓愈寫了幾首饒富寓意的詩。如〈醉後〉：「煌煌東方星，奈此眾客醉。初喧或忿爭，中靜雜嘲戲。淋漓身上衣，顛倒筆下字。人生如此少，酒賤且勤置。」(Qian 2007, 241) 大歎酒賤勤置，不是生活逸樂，喝酒尋歡，實另有所指。將抱玄說：「醉字係寓意，寫來卻不露痕爪，蓋公至是又經一世故矣。」又說：「眾客謂王叔文、王伾、韋執誼輩。醉者搗亂之義。」及「謂伾、文之黨，不口超遷，一切詔勅，皆出其手也。」(Qian 2007, 241-242) 將抱玄的解讀，將輕鬆放逸的酒後閒趣轉化為暗諷朝政。雖然亦有學者持不同意見⁵，但是「人生如此少」的感歎，正顯示韓愈這段流離時期的壓力和不安。同時期另有〈雜詩〉四首，分別以蠅、蚊、鶻、烏、黃鶻、雀、鳩、鶴為素材，暗諷時事。其中第一首雖無蟲鳥，但更為有趣：

截櫟為構櫨，斲楹以為椽。束蒿以代之，小大不相權。

雖無風雨災，得不覆且顛？

解轡棄馭驥，塞驢鞭使前。崑崙高萬里，歲盡道苦遄。

停車臥輪下，絕意於神仙。(Qian 2007, 245)

詩中所言幾乎都是「顛倒話」，截櫟為構櫨，斲楹為椽，束蒿為茨，解轡棄馭驥，塞驢鞭使前，停車臥輪下，都是荒謬的事，也都將自食惡果，自作自受。方世舉評曰：「世豈無馭驥，顧舍之而不用。君門萬里，日暮途遠，何由自致乎？」(Qian 2007, 246) 在荒誕不經的諧趣之下，隱含的還是用意深遠的譏諷。另〈射訓狐〉也是以訓狐喻亂政小人，諷意顯明。在如此險惡的政爭環境下，韓愈只能作詩為文以寄其憤。命且不保，何論宴樂之歡？飲酒高歌亦不免無奈地說：「君歌且休聽我歌，我歌今與君殊科。一年明月今宵多，人生由命非由他，有酒不飲奈明何！」八月十五日的歌酒盛宴，韓愈全無歡

⁵ 如王元啟則曰：「此詩極言醉中酣適之趣，眾客字蓋泛言之，恐不得竟指伾、叔文之黨。」(Qian 2007, 241)

欣心情，張署的歌是「聲酸辭且苦」，「不能聽終淚如雨」，韓愈的歌與張署「殊科」，同樣辛酸，只是更加無奈。想當初貶謫路上，「十生九死到官所，幽居默默如藏逃」，到了官所之後也難以適應南方生活環境，「下牀畏蛇食畏藥，海氣濕螯熏腥臊」。等到赦詔一下，「赦書一日行萬里，罪從大辟皆除死。遷者追迴流者還，滌瑕蕩垢朝清班」，似乎回京有望，偏偏「州家申名使家抑，坎軻祇得移蕭索」。(Qian 2007, 257) 張署和韓愈同為被押的可憐人，張署之歌因此聲酸亂且苦，但是韓愈連悲歌都願意唱，只好借酒澆愁。

〈譴瘡鬼〉也是一首知名的諧趣詩，此詩以「贈汝以好辭，咄汝去莫違」結尾。王元啟曰：「此譏世家敗類之子。」又「公所譏不知的指何人。」程學恂也說：「大概是寫小人情狀，其為皇甫鉤、程异、李逢吉亦難確指。」(Qian 2007, 264-268) 另有〈題木居士〉云：「火透波穿不計春，根如頭面幹如身。偶然題作木居士，便有無窮求福人。」(Qian 2007, 270) 也是諷刺意味十足。黃徹評曰：「可謂切中時病。凡世之趨附權勢以圖身利者，豈問其人賢否，果能為國為民哉？及其敗也，相推入禍門而已。韓俗無知，諂祭非鬼，無異也。」(Qian 2007, 271) 韓愈的困境，在於一方面看不慣小人誤國、世態趨附，忍不住詩文言辭明批暗諷，另一方面卻又驚懼不安，憂慮飢寒。

飲酒只是在抒怨與慶幸之間的調劑。返京後，韓愈與張署飲酒，作〈醉贈張祕書〉，看來又像是朱熹所批的「傲文吟詩、飲酒博戲」，但在此時此刻，韓愈只是驚魂甫定，稱不上安逸。詩的開頭就說明韓愈喝酒也看對象與場合：「人皆勸我酒，我若耳不聞。今日到君家，呼酒持勸君。」當天在座的除韓愈和張署之外，尚有孟郊、張籍，「所以欲得酒，為文俟其醺。酒味既冷冽，酒氣又氛氲。性情漸浩浩，諧笑方云云。此誠得酒意，餘外徒繽紛。」文友在座，性情相合，諧笑云云，這才是飲酒的真趣。與「長安眾官兒，盤饌羅羶葷。不解文字飲，惟能醉紅裙」的庸俗不堪，大異其趣。韓愈與這幾位文友之間，並無利害關係，只是詩文酬對，相互鼓舞。「雖得一餉樂，有如聚飛蚊。今我及數子，固無蕪與薰。」一餉歡樂，只如飛蚊偶聚，珍惜難得的平安歲月，「吾徒幸無事，庶以窮朝曛。」(Qian 2007, 390) 幸無事，才是今日非飲酒不可的緣由。無事而能窮朝曛，是一種謙卑的企求，對當時的韓愈而言，竟然如此難得。

韓愈雖有「多情懷酒伴，餘事作詩人」(Qian 2007, 962)⁶之說，但是所懷乃「酒伴」非酒。唯〈此日足可惜贈張籍〉中所說：「此日足可惜，此酒不足嘗。捨酒去相語，共分一日光。」(Qian 2007, 84)才更表現酒在韓愈心中的地位遠不如好友相談。唯有捨酒，與好友相語，才是共分一日時光的最佳選擇。而〈贈鄭兵曹〉所云：「杯行到君莫停手，破除萬事無過酒。」也是基於「罇酒相逢十載前，君為壯夫我少年。罇酒相逢十載後，我為壯夫君白首。我材與世不相當，戢鱗委翅無復望。當今賢俊皆周行，君何為乎亦遑遑」(Qian 2007, 385)，是對年歲匆匆、壯志不再的感歎。

韓愈晚年有機會參與朝廷機要，元和九年，任考功郎中、知制誥，十一年遷中書舍人，尋又降為太子右庶子。接下來數年，以參贊謀畫平淮西有功，升刑部侍郎，又轉兵部侍郎，更因諫迎佛骨，貶潮州刺史、轉袁州刺史，十五年召回京，歷國子祭酒、兵部侍郎、吏部侍郎、京兆尹、御史大夫、吏部侍郎而卒。生命的最後十年，輾轉更換十餘職位，甚至於因為諫佛骨事觸怒憲宗，第三度貶到嶺南。到了潮州，他還是煩惱吃的問題，在〈初南食貽元十八協律〉曰：「我來禦魑魅，日宜味南烹。調以鹹與酸，芼以椒與橙。腥臊始發越，咀吞面汗騁。惟蛇舊所識，實憚口眼癢。」(Qian 2007, 1132)又作〈答柳柳州食蝦蟆〉：「居然當鼎味，豈不辱釣罩。余初不下喉，近亦能稍稍。常懼染蠱災，失平生好樂。」(Qian 2007, 1138)正如當年韓愈在〈齷齪〉一詩所言「齷齪富世士，所憂在飢寒」，如果時空不對「酒肴雖口陳，感激寧為歡」。韓愈之歌詩飲酒，為歡之時少，憂苦之日則多多矣。

四、喪生之畏

擔心疾病與死亡。這原是眾人共同的恐懼。韓愈一生好口舌之辯，張籍批評他「商論之際，或不容人之短，如任私尚勝者」(周祖謨 1999, 198)，就是指這種好辯好強的習慣。晚年言撫鎮州之亂，也是倚口舌之辯才立奇功。皇甫湜〈韓文公神道〉述其事曰：「王廷湊屠衣冠，圍牛元翼，人情望之若大蛇虺，先生奉詔入賊，淵然無事行者。既至，召眾賊帥前，抗聲數責，致天子命，詞辯而銳，悉其機情，賊眾懼伏。賊帥曰：『惟公指。』公乃約之

⁶ 時元和十一年，韓愈四十九歲。

出元翼，歸士大夫之喪。功可意而複，穆公大喜，遂欲相之。」(Xu 2006, 182, 189) 韓愈能立功，靠的正是詞辯而銳的能力與勇氣。

但是「康彊早世」的陰影一直是韓愈心中的恐懼，韓愈雖然好逞口舌之能，但另一方面又常軟弱而憂懼。

唐李肇《國史補》記載韓愈登華山事曰：「愈好奇，與客登華山絕峰，度不可返，乃作遺書，發狂慟哭。縣令百計取之，乃下。」(Li 2000, 180) 後來韓愈也在詩中談及此事：「洛邑得休告，華山窮絕經。……悔狂已昨指，垂誠仍鐫銘。」(Qian 2007, 396)⁷儘管數筆帶過，但後人由此認定李肇的說法不是空穴來風。⁸李肇的記載提供此事資訊數端，一是韓愈因為好奇而登華山，主動挑戰危險而艱難的登山活動。二是韓愈此行非一人獨行，乃有登山同伴。三是韓愈登上了華山絕峰。四是韓愈在華山絕峰上心生恐懼，以為無法回到平地。五是恐懼無助之時，韓愈尚作遺書，果然是一代文宗風範。六是恐懼之時，韓愈情緒無法控制，因為發狂、慟哭。七是縣令不知何故知曉此事，於是想盡辦法救韓愈。八是最後韓愈是被救下來的。

若事果在貞元十八年，當時韓愈三十五歲，正當青壯氣盛之時，竟然在華山之上發狂、慟哭，足見其心中何等恐懼。畢竟高山絕峰之險峻不是韓愈口舌之辯所能降伏的。

十七年後⁹，因鳳翔法門寺護國真身塔中有釋迦指骨一節，上令中使押宮人持香花迎佛骨，留禁中三日。《舊唐書·韓愈傳》形容當時上好下甚的景況曰：「王公士庶奔走捨施，唯恐在後。百姓有廢業破產，燒頂灼臂而求供養者」。韓愈上書極陳其弊，卻觸怒憲宗，貶為潮州刺史，即日上道。出藍田關時，韓愈作〈左遷至藍關示姪孫湘〉曰：「一封朝奏九重天，夕貶潮陽路八千。欲為聖明除弊事，肯將衰朽惜殘年！雲橫秦嶺家何在？雪擁藍關馬不前。知汝遠來應有意，好收吾骨瘴江邊。」(Qian 2007, 1097) 口頭上雖然仍不服氣，心底卻十分沮喪。到了武關，又說：「我今罪重無歸望，直去長安路八千。」(Qian 2007, 1101)¹⁰絕望至極。

⁷ 《新唐書》本傳及《邵氏聞見後錄》均以此詩證明《國史補》所載不妥。

⁸ 方世舉云：「十八年公為四門博士，竭告歸洛，因游華山。」（錢仲聯 2007, 403）注引。確指為貞元十八年事。

⁹ 元和十四年。

¹⁰ 武關為秦之南關，通南陽。

經過六十多天水陸行程，五十二歲的韓愈飽嘗奔波之苦，到了潮州即寫下〈潮州刺史謝上表〉向皇上伏首認罪：「臣以狂妄戇愚，不識禮度，上表陳佛骨事，言涉不敬，罪名定罪，萬死猶輕。」又曰：「臣少多病，年才五十，髮白齒落，理不久長，加以罪犯至重，所處又極遠惡，憂惶慚悸，死亡無日。」(Han 1977, 35) 與力陳迎佛之非時的義正詞嚴相比，此時的韓愈只想快快離開此蠻荒之地，只要能離開此地，寫一、兩篇認罪文章也無不可。

張舜民曾細論韓愈〈謝上表〉的表現，觀點主要分為三點：一、「韓退之潮陽之行，齒髮衰矣，不若少時之志壯也，故以封禪之說迎憲宗」。換言之，韓愈認錯是年老氣衰的原故，如果年少志壯之時絕不輕易服輸。二、「又曰：自今請改事。觀此言，傷哉！丈夫之操，始非不堅，誓於金石，淩於雪霜，既而怵於死生，顧於妻孥，卒不同心低首，求免一時之難者，退之是也」。張舜民認為許多人表現出大義凜然，只不過基於一時義憤，一旦死亡壓力近逼，又顧及妻子兒女，很少不低頭。三、「退之非求富貴者也，畏死爾」(Zhang 1967, 5)。張舜民以畏死為韓愈前後恭辭解釋。

如果細檢韓愈出武關之後的詩作，就會發現認錯伏罪的心意早已決定。當然韓愈入楚地時作〈路傍埃〉，詩中曰：「吾君勤聽治，照與日月敵。臣愚幸可哀，臣罪庶可釋。」(Qian 2007, 1102) 已經認罪認愚，與出關前「為聖明除弊事」的堅定意志已不相同。行到曲河，又有詩云：「下負朋輩重，上孤朝命榮。殺身諒無補，何用答生成。」(Qian 2007, 1105) 自責更深。

途經瀧水，韓愈借瀧吏之口，為自己認罪找到下台階。詩中瀧吏問韓愈曰：「不知官在朝，有益國家不？得無貳其間，不武亦不文，仁義飾其躬，巧姦敗群倫。」韓愈叩頭謝吏，曰：「始慚今更羞。歷官二十餘，國恩並未酬。凡吏之所訶，嗟實頗有人。不即金木誅，敢不議恩私。潮州雖云遠，雖惡不可過。於身實已多，敢不持白賀。」(Qian 2007, 1109) 查慎行評曰：「通篇以文滑稽。」(Qian 2007, 1118) 《唐宋詩醇》則曰：「若子以恐懼修省，〈瀧吏〉篇之謂也。莫道英雄氣短。」(Qian 2007, 1118) 滑稽是此詩風格，也就是韓愈諧趣詩的本色。恐懼修省談到的正是此詩的用意，而所謂「莫道英雄氣短」，指出韓愈在詩中向朝廷低頭認錯自我貶抑之詞，顯然是為了擺脫困境不得不然之舉。韓愈詩末談國恩、金木誅，就是認錯，甚至認罪。

足見認錯、認罪的心理準備，在途中早已完成。到了潮州只不過將這些想法化為文字而已。唐代文人在朝廷喜惡擺弄下，只能無奈地扮演奴僕弄臣的角色。生命無所依靠，只能見風駛舟，所謂「商論之際，或不容人之短，如有私尚勝者」。只是對一般無權勢友朋而言，在國家權力下，面對死亡的逼迫，韓愈也只能接受了。

除了自身生命的危險，韓愈更遭遇喪女之痛。當韓愈遭貶前往潮州，家人亦遭驅逐，被迫遠行。即將年滿十二歲的四女兒挈，病臥在席，不久死於商南厓峰驛，草殯荒山。五年後韓愈任京兆尹才改葬河陽韓氏墓，並作〈女挈墓銘〉敘說其事。作此文時，韓愈已自潮州、袁州回京數年，歷經宣撫王廷湊鎮州之亂，且擔任京兆尹，心境與貶謫時自不相同。他忍不住藉機為自己的罪行翻案，將諫迎佛骨觸怒天子事，以數筆定案曰：「愈之為少秋官，言佛夷鬼，其法亂治，梁武帝事之，卒有侯景之敗，可一掃刮絕去，不宜使爛漫。天子謂其言不祥，斥之潮州漢南海揭陽之地。」韓愈獲罪的緣由，因為稱佛陀為「夷鬼」，且「其法亂治」，並以梁武帝故事說明佛教將招致敗亂，使得天子謂「其言不祥」，才將他貶斥潮州。說明自己遭貶謫，並非違法亂紀，反倒是為道統與國運而受難。

染病的女兒「挈」不幸物故道中。韓愈追憶曰：「女挈年十二，病在席，既驚痛與其父訣，又輿致走道，撼頓失食飲節，死於商南厓峰驛，即瘞道南山下。」(Han 1977, 3) 喪女之痛猶如椎心。

韓愈作〈祭女挈女文〉曰：

嗚呼！昔汝疾極，值吾南逐。蒼黃分散，使女驚憂。

我祝汝顏，心知死隔。汝祝我面，悲不能啼。

我既南行，家亦隨謫。扶汝上輿，走朝至暮。

天雪冰寒，傷汝羸肌。撼頓險阻，不得少息。

不能食飲，又使渴饑。死於窮山，實非其命。

不免水火，父母之罪。使汝至此。豈不緣我。

草葬路隅，棺非其棺。既瘞遂行，誰守誰瞻？

魂單骨寒，無所託依；人誰不死？於汝即冤。

我歸白南，乃臨哭汝。汝日汝面，在吾眼傍；汝心汝意，冤冤可忘？
(Han 1977, 65)

韓愈此文情切意悲，將女兒夭殤及草殯荒山的責任歸結自己身上。責任再往回溯，還是因為諫迎佛骨，觸怒天子所引起，怎能無怨？

當年貶潮州轉袁州，一年後返京時，途經女兒墓，其時前景未明，尚無力改葬，韓愈只能在層峰驛梁題詩，名曰〈去歲白州部侍郎以罪貶潮州刺史乘驛赴任其後家亦謫逐小女道死殯之層峰驛旁山下蒙恩還朝過其墓留題驛梁〉，詩云：

數條藤束木皮棺，草殯荒山白骨寒。

驚恐入心身已病，扶兒沿路眾知難。

繞墳不暇號三匝，設祭惟聞飯一盞。

致汝無辜由我罪，百年慚痛淚闌干。(Qian 2007, 1199)

詩中暗含怨懟，卻不敢聲張。當年遠謫途中，政治陰影未除，有苦亦不敢多言。倒是題中「家亦謫逐，小女道死」隱然歸咎於朝廷。但是荒山白骨已寒，為人父者除了慚痛淚闌干之外，又待如何？

韓愈三十多歲時，子姪韓老成去世，韓愈作〈祭十一郎文〉，娓娓泣訴，情意可感。韓愈遠謫潮州轉往袁州之時，韓老成之子韓湘及弟韓滂亦隨行，沒想到年僅十八的韓滂竟病逝袁州。韓愈作〈祭滂文〉曰：「情一何長，命一何短。權葬遠地，孤魂無依。」(Han 1977, 65/3)也在同年，好友柳宗元病逝柳州。¹¹

同一年至親好友接連逝世，讓遠謫嶺南的韓愈志喪膽消，詩文中求饒認錯也就不足為奇。

¹¹ 第二年，韓愈作〈祭柳子厚文〉、〈柳子厚墓誌銘〉。

五、結論

韓愈古文以遏抑蔽掩為能事。曾國藩評其文曰：「前含譏諷，後寓箴規，皆不著痕跡，極狡猾之能。」(Ye 1990, 178)、「凡韓文無不狡猾變化，具大神通」(Ye 1990, 280)，林紓所指的：「呂黎一生忠骸，而為文乃狡猾如是，令人莫測。」(Lin 1998, 31) 或曰：「此文之狡猾動人處。」(林紓 1998, 35)、「此等冷嘲隱刺，是呂黎長技」(Lin 1998, 17) 等等，都針對韓愈文章中的特異之處而發。林紓又看出書信及贈序上許多罵人語，如〈送浮屠文暢師序〉，林紓曰：「直是當面指斥佛教為夷狄禽獸，而文暢通文字，卻不以為作者，此呂黎文字遏抑蔽掩之妙也。」(Lin 1998, 29)

韓愈詩亦然。他善用遏抑蔽掩之巧妙，將其深情隱藏在「戲謔」、「諧趣」、「奇崛」、「議論」的面具下。如果能撥開重重掩抑的面具，重新解讀，必可發掘韓愈詩的內在深情。

韓愈作〈祭女挈女文〉第二年夏季，以病請假三個月，年底卒於靖安里第，享年五十七歲。最後兩年，職務經常更替，雖然生活逐漸不虞匱乏，但仍有志難伸，〈送諸葛覺往隨州讀書〉曰：「我雖官在朝，氣勢日局縮。雖屢為丞相言，雖懇不見錄。」(Qian 2007, 1272) 病假期間，張籍同遊，作〈南溪始泛〉三首。第一首有言曰：「餘年懷無幾，休日愴已晚。自是病使然，非由取高蹇。」(Qian 2007, 1272) 儘管畏懼老病死，而生命確然靠近終點。第二首曰：「幸有用餘俸，置居在西疇。困倉米穀滿，未嘗旦夕憂。」(Qian 2007, 1280) 耿耿於懷的飢寒，已不必擔心，可惜也享用不到了。

自年輕時期起，韓愈不斷憂懼擔心老病、飢寒、死亡，偏偏一生坎坷，官途不順，生活也跟著流離漂泊，艱難困頓從未停歇。表現在詩文之中，形成特有的風格。如果我們不只注意韓愈詩的筆法句勢，從戲謔、奇崛的背後，可讀出悲苦不安的憂懼情懷。韓愈也不只是「文起八代之衰，而道濟天下之溺，忠犯人主之怒，勇奪三軍之帥。豈非參天地，闢盛衰，浩然而獨存者乎？」(Su 2011, 358) 的白世師，更是哀歎「少小尚奇偉，平生足悲吒」，「蹉跎顏遂低，挫折氣愈下」，「朝食不盈腸，冬衣纔掩骼」的可憐人。也在晚年，韓愈詩云：「臨分不汝詛，有路即歸田。」(Qian 2007, 1275) 可惜終其一生，均無歸田之路。

本文從悲苦憂懼的角度重新詮釋韓愈詩作與人生，希望能提供對韓愈文學解讀的另一種參考座標。盼能提出更為活潑生動的韓愈詩文的解讀架構，彌補韓愈詩研究的部分縫隙，並為韓愈研究衝決出新的空間。

O zaskrbljenosti, ogorčenju, žalosti in hrepenenju v Han Yujevi poeziji

Pričujoči članek odpira nova spoznanja na področju proučevanja poezije velikega literata dinastije Tang, Han Yuja. Literarni kritiki Han Yujevo poezijo pogosto označujejo kot »prozaično«, igrivo in razlagalno, pri čemer se osredotočajo predvsem na literarno-tehnične in slogovne značilnosti njegovih pesmi. Vendar, kot poudarja avtor članka, kritiki premalo pozornosti posvečajo melanholičnemu pridihi, ki preveva Han Yujevo poezijo in ponuja vpogled v druge, skrite ravni njegovega pesniškega izražanja. Han Yu je bil namreč že od otroških let dalje nenehno izpostavljen človeškim tegobam, kot so bolezen in izguba bližnje osebe, ki so se jim kasneje pridružili še družbeni nemiri in negotovost, kar zadeva poklicno pot. Na prvi pogled daje vtis odgovornega konfucijanskega učenjaka, ki so ga težke življenjske izkušnje zgolj psihološko okrepile. Vendar pozorno branje njegovih pesmi razkriva, da na najgloblji ravni njegovo notranje razpoloženje odraža predvsem melanholijo, zaskrbljenost in strah. Avtor se posveti reinterpretaciji in analizi Han Yujeve poezije z avtobiografskega vidika ter poudari pomemben vpliv pesnikovih življenjskih izkušenj na njegovo literarno ustvarjanje. Hkrati poudari pomembno vlogo satiričnih elementov, prek katerih pesnik izraža svoje ogorčenje nad tedanjimi političnimi boji. Osrednja hipoteza članka je, da se za navidezno igrivostjo in duhovitostjo Han Yujevih pesmi skrivajo pesnikova resnična čustva in misli, njegovo notranje razpoloženje in občutki, kar odraža njegovo izjemno sposobnost prikrivanja oziroma skrivanja lastnih čustev za masko humorja. Članek obravnava Han Yujevo poezijo z vidika ogorčenja nad tedanjo družbeno-politično situacijo, tegob, grenkobe in razočaranja. Pri tem se avtor osredotoča predvsem na tri osrednje motive Han Yujeve poezije: (1) strah pred boleznijo in staranjem (2) strah pred lakoto in mrazom (3) strah pred smrtjo.

Reference

- Chou, Zumo 周祖譔. 1999. *Sui Tang Wudai wenlun xuan* 隋唐五代文論選 (*The Selected Readings of Literary Theories of Sui, Tang and Wudai*). Beijing: Yanbian renmin chubanshe.
- Dong, Hao 董誥. 2001. *Quan Tang wen* 全唐文 (*All Tang Texts*). Beijing: Zhonghua shuju.
- Han Yu 韓愈. 1977. *Han Changli quan ji* 韓昌黎全集. (*Han Yu's Collected Works*). Taipei: Xinwenfeng.

- Huangfu, Shi 皇甫湜. 1965. *Huangfu Chizheng wen ji* 皇甫持正文集 (*Huangfu Chizheng's Literary Works*). Taipei: Taiwan shangwu yinshuguan.
- Li, Ao 李翱. 1993. *Li Wengong ji* 李文公集 (*Collected Works of Liwengong*). Shanghai: Shanghai guji chubanshe.
- Li, Jingde 黎靖德. 1986. *Zhuzi yu lei* 朱子語類 (*Thematic Discourses of Master Zhu*). Beijing: Zhonghua shuju.
- Li, Zhao 李肇. 2000. *Guoshibu* 國史補 (*Supplement to the History of the Tang Dynasty*). Shanghai: Shanghai guji chubanshe.
- Li, Zhufan 李卓藩. 1999. *Han Yu shi chutan* 韓愈詩初探 (*The Exploration of Han Yu's Poems*). Taipei: Wenshizhe chubanshe.
- Lin, Shu 林紓. 1998. *Han Liu wen yanjiu fa* 韓柳文研究法 (*The Research Method of Han and Liu's Works*). Taipei: Guangwen shuju.
- Lin, Yunming 林雲銘. 1977. *Han wen qi* 韓文起. (*Han Yu's Prose Rising*). *He Ke ben han ji wen ji* 和刻本漢籍文集. Tokyo: Kyuko Shoin.
- Liu, Zongyuan 柳宗元. 1998. *Liuzou wen chao* 柳州文鈔 (*Collected Works of Liu Zongyuan*). Xian: San qin.
- Liu, Zu 劉煦. 1975. *Jiu Tangshu* 舊唐書 (*The Old Book of the Tang Dynasty*). Beijing: Zhonghua shuju.
- Lu, Zuqian 呂祖謙編. 1967. *Song wen jian* 宋文鑑 (*Collected Works of the Song Dynasty*). Taipei: Shijie shuju.
- Lu, Zuqian 呂祖謙. 1981. *Guwen guanjian* 古文關鍵 (*The Key Points of Classic Prose*). Taipei: Guangwen shuju.
- Ouyang, Xiu 歐陽修. 1967. *Lui Yi shi hua* 六一詩話 (*Comments on Poems of Liuyi*). Taipei: Taiwan shangwu yinshuguan.
- Qian, Zhonglian 錢仲聯. and Ma, Maoyuan 馬茂元. 1997. *Han Yu quanji* 韓愈全集 (*The Complete Writings of Han Yu*). Shanghai: Shanghai Guji chubanshe.
- Qian, Zhonglian 錢仲聯. 2007. *Han Changli shi xinian jishi* 韓昌黎詩繫年集釋 (*Collected Comments on Han Yu's Poems by the Age Spectrum*). Shanghai: Shanghai guji chubanshe.
- Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, ed. 2000. *Tang Wudai bijixiaoshuo daguan* 唐五代筆記小說大觀 (*The Novels of Tang and Wudai*). Shanghai: Shanghai guji chubanshe.
- Shi, Jie 石介. 1979. *Zu Lai ji* 徂徠集 (*Collected Works of Zu Lai*). Taipei: Taiwan Shangwu yinshuguan.
- Su, Shi 蘇軾. 1998. *Dongpo wencao* 東坡文鈔 (*Collected Works of Su Dongpo*). Xian: San qin.

- Su, Shi 蘇軾. 2011. *Su Shi wenxuan* 蘇軾文 (*Selected Works of Su Shi*). Taipei: Sanmin shuju.
- Wang, Dang 王讜撰. 1987. *Tang yu lin* 唐詒林 (*The Jottings of Tang Dynasty*). Beijing: Zhonghua shu ju.
- Wang, Jilun 王基倫. 2000. *Han Yu Shi Xuan* 韓愈詩選 (*Selected Poems of Han Yu*). Taipei: Wunan chuban she.
- Wu, Zhucai 吳楚材, and Wu, Diaohou 吳調侯. 1981. *Pingzhu guwen guanzhi* 評註古文觀止 (*Comments on the Best of the Classical Prose*). Taipei: Guangwen shuju.
- Xie, Fangde 謝枋得. 1970. *Wen zhang gui fan* 文章軌範 (*The Rules about Prose*). Taipei: Guangwen shuju.
- Xu, Minxia 徐敏霞. 2006. *Han Yu nianpu* 韓愈年譜 (*The Age Spectrum of Han Yu*). Beijing: Zhonghua shuju.
- Yan, Qi 閻琦. 1984. *Han shi lun gao* 韓詩論稿 (*A Discourse on Han Yu's Poems*). Xian: Shanxi renmin chuban she.
- Ye, Baifeng 葉百豐, ed. 1990. *Han Changli wen huiping* 韓昌黎文彙評 (*Collected Comments on Han Yu's Poems*). Taipei: Zheng Zhong suju.
- Zhang, Jiucheng 張九成. 1978. *Heng Pu ji* 橫浦集. (*Collected Works of Heng Pu*). Taipei: Taiwan shangwu yinshuguan.
- Zhang, Shunmin 張舜民. 1967. *Shi Shuo* 史說 (*Talk about the History*). Song wenjian 宋文鑑 (*Collected Works of the Song Dynasty*). Taipei: Shi Jie shuju.
- Zhi, Shui 止水. 2000. *Han Yu Shi Xuan* 韓愈詩選 (*Selected Poems of Han Yu*). Taipei: Yuanliu chuban she.
- Zhu, Xi 朱熹. 2002. *Zhuzi quan shu* 朱子全書 (*The Complete Writings of Master Zhu*). Shanghai: Shanghai Guji chuban she.
- Zhu, Xi 朱熹. 2005. *Sishu zhangju ji zhu* 四書章句集註 (*Collected Comments on the Four Confucian Books*). Beijing: Zhonghua shuju.

UDK: 82-1(510):81'38

COPYRIGHT ©: CHIA NING CHU

從語言風格學看李白詩的賞析

An Analysis of Li Bai's Poetry from the Perspective of Linguistic Stylistics

林家寧 Chia Ning CHU*

摘要

本文從三個層面嘗試，第一是韻律分析，提出了李白運用入聲字安排節奏韻律的幾種模型。第二個層面是分析作品的詞彙，觀察同義詞、色彩詞、數字詞的運用。第三個層面是分析李白有哪些句式及語法結構。

關鍵詞：李白詩， 唐詩韻律，語言風格學， 入聲字

Abstract

In this paper, the emphasis is placed on the language styles and techniques by the analysis of the works of Li Bai, in order to see a more complete picture of Li Bai's works, not just the manifestation of emotional contents. Linguistic analysis opens up a new window for the appreciation of poems. This goal was achieved by three ways: (1) By analyzing the rhythm of Li Bai's poems, (2) by analyzing the lexical structure of Li Bai's works, and (3) by analyzing the syntactic structure of Li Bai's poetry.

Keywords: Li Bai's poetry, Tang poetry rhythm, stylistics, entering tone

一、李白詩歌研究的新視野

李白詩歌的賞析，歷來多半從文學角度切入，認為他的風格呈現著多樣化的特色，有如百川入海，表現了豐富的色彩和絢爛的光輝，他的作品有氣象雄

*林家寧，國立政治大學中國文學系教授，臺灣。電子郵件：zjn@nccu.edu.tw

Chia Ning Chu, Professor, National Cheng Chi University, Taiwan. E-mail address: zjn@nccu.edu.tw

偉的長篇，也有淡遠恬靜的小詩，在中國詩人當中，很少有這麼大膽的勇氣和創造性的破壞，任何傳統法則都在他的藝術力量下屈服了（以上見劉大杰《中國文學發展史》（劉大杰，2002）。我們應該如何有效的去欣賞李白的作品呢？如何體會出他風格的多樣化呢？又如何發掘詩中的絢爛光輝呢？他的勇氣和創造性又在哪裡呢？這些問題，僅僅從文學的角度很難完整的陳述出來，一般也只能做一些抽象的形容與描繪，近年來語言風格學快速的發展，改變了中國傳統詩歌賞析的視野，不僅僅觀察文學作品中所呈現的情境內容、藝術效果、意象表現，更重要的是，開始注意文學作品所塑造的語言形式，從聲韻、詞彙、句法幾個方面來觀察作品的特色，描寫詩人運用語言的技巧與風格。於是，我們對於作品的賞析，就能夠從「所指 (signified)」到「能指 (signifier)」，清楚的看到作品的完整樣貌。所以，語言風格學的發展以及其理論的應用，更有效地提升了我們對李白詩歌的鑑賞能力。

本文從三個方面來賞析李白詩的語言特色，首先是他的韻律表現；其次是他的詞彙特色；最後再談談他的句法句式。

二、李白的詩人地位

李白（701年-762年）“五嶽尋仙不辭遠，一生好入名山遊”。他漫遊一生，創作了大量膾炙人口的山水詩。所謂“清水出芙蓉，天然去雕飾”。他樸素清麗、單純自然的語言，受樂府民歌影響很深，而更多來自新鮮活潑的生活語言。李白寫不同風格的山水，就用不同風格的語言。這類詩所以能如實繪出秀麗山川的本色，正是得力於詩人清麗自然的語言。說明了李白珍視語言的天然之美，反對過於雕飾的綺麗之風。（引自百度知道 zhidao.baidu.com）

李白詩歌很多，我們抽樣選出了李白五十首最常被引用的詩，作進一步的語言風格分析。主要依據筆者主持的國科會專題計畫「從聲韻學、詞彙學、句法學角度分析唐詩的語言」（竺家寧，2007/08/01~2008/07/31），本文根據其中部份成果改寫成篇。

三、李白詩的韻律——入聲字的運用

這一部分，我們來觀察李白的詩歌是如何表現其音樂性的，我們知道音樂性是所有詩歌的生命，是詩歌這種體裁有別於散文的地方，而中國傳統的文學

家，能夠看到的詩歌韻律層面，不外乎對偶、押韻、雙聲疊韻、平仄等，這些其實都是建築在一千年前佛教輸入中國時帶來的語音學知識，東漢時代傳入中國的佛教同時也帶來了語音分析的技術、聲明論、悉曇章，這些知識促成了中國音韻學的發展，同時也促成了中國文學的重大變革，於是，文學產生了永明體、聲律論、四聲八病，接著就有了平仄律、近體詩，唐詩就是建築在這樣的基礎上的，沒有當時語音學的輸入，就不可能有唐詩的出現。但是，中國在這一千年的時間，對語音分析的觀念一直呈現停滯的狀態，所有的文學賞析都不能超越這個水平。然而，近一百年來，現代語言學的輸入，使我們更具備了分析詩歌音樂性的能力，也使我們認識了傳統文學角度所論述的詩歌韻律層面是不足的。在本文中，將充分運用現代語音學以及韻律風格學的知識，把李白詩歌的韻律具體的呈現出來，而漢語韻律表現最有特色的是發音短促的入聲字，李白充分運用了漢語這樣的特性，在句子當中做了巧妙的搭配，塑造了李白特有的韻律風格，下面我們就從入聲字的運用開始討論。

(一) 入聲字位於該句正中

唐代詩人都擅長運用入聲字的特殊效果來塑造作品的韻律感，入聲字是一種帶有塞音-p、-t、-k 韻尾的字，塞音是一種氣流爆發音，因此具有一發即逝的短促效果。李白在唐代詩人中尤其擅長於入聲字的運用，形成了他作品的特殊風格。李白最常用到的一種格式就是把入聲字放在詩句的正中央位置，這樣就形成了「長長短長長」或「長長長短長長長」的韻律模型。使得短音的前面跟後面都有相等的長音對稱，造成了鮮明的節奏感。我們現就五言詩來看：

在李白作品中，月下獨酌四首（花間一壺酒）就大量出現入聲字置中的現象，例如：（入聲字加上外框）

花(xua)間(kæn) 一(?jet)壺(yuo)酒(tsju).

暫(dzham)伴(buhuam) 月(ŋjuet)將(tsjan)影(?jen).

醉(tsjuei)後(yu) 各(kak)分(pjuən)散(san).

又如下終南山過斛斯山人宿置酒，也一樣大量出現入聲字置中的現象，例如：

暮(muo)從(dzhjuoŋ)碧(pjek)山(jæn)下(ɣa)。

相(sjaŋ)攜(ɣiuɛi)及(ghjɛp)田(dhiɛn)家(ka)。

青(tshiɛŋ)蘿(la)拂(phjuət)行(ɣɛŋ)衣(ʔjəi)。

我們再看看李白的七言詩，入聲字往往安插在第四個音節，這也是入聲置中的韻律設計。

西(siei)當(taŋ)太(thai)白(bhek)有(ɣju)鳥(tieu)道(dhau)，

可(kha)以(ji)橫(ɣuɛŋ)絕(dzhjuət)峨(ŋa)眉(mjɛi)巔(tien)。(蜀道難)

明(mjen)朝(tjæu)散(san)髮(pjuət)弄(luŋ)扁(phjæn)舟(tɕju)。(宣州謝朓樓)

李白還有一個特別的偏好，他還喜歡把「月」字安插在句子的正中央，例如：

烟(ʔjen)花(xua)三(sam)月(ŋjuet)下(ɣa)揚(jaŋ)州(tɕju)。(黃鶴樓送孟浩然之廣陵)

卷(kjuǎn)帷(ɣjuei)望(mjuan)月(ŋjuet)空(khuŋ)長(dhjaŋ)歎(than)。(長相思)

青(tshiɛŋ)天(thien)有(ɣju)月(ŋjuet)來(lai)幾(kjəi)時(zji)。(把酒問月)

李白另外一種運用入聲技巧的模型是讓短音和長音間隔出現，這樣就形成了「長短長短長」或「長短長短長短長」的模型，構成了一種比較短截的節奏變化。

勢(ɕjəi)拔(bhuət)五(ŋzo)岳(ŋɔk)掩(ʔjǎm)赤(tɕhjɛk)城(zjɛŋ)。(夢遊天姥吟留別)

行(ɣɛŋ)樂(lak)須(sjuo)及(ghjɛp)春(tɕhjuen)。(月下獨酌四首(花間一壺酒))

欲(juok)行(ɣɛŋ)不(pjuət)行(ɣɛŋ)各(kak)盡(tsjen)觴(ɕjaŋ)。(金陵酒肆留別)

(二) 入聲字僅出現於該句首尾

李白的另外一種表現技巧是把入聲字安插在句子的首尾，因而形成了「短長長長短」的韻律模型。這樣的設計是把短促音放在一個詩句的大停頓處，也就是五言的首尾或者七言的首尾，都是篇章結構中的大停頓處，這種韻律安排也塑造了特殊的節奏效果。例如：

折(tɕjæt)花(xua)門(muən)前(dzhiən)劇(ghjek)。(長干行)

月(ɲjuet)兔(thuo)空(khuŋ)擣(tuɑ)藥(jak)。(擬古十六首[生者為過客])

甚至還在首位未安排了兩個入聲音節，形成整齊的「短短長短短」的節奏：

妾(tshjæp)髮(pjuet)初(tfhjo)覆(phək)額(ɲek)，(長干行)

(三) 三角規律

李白還運用到另外一種唐詩常見的韻律表現方式，我們稱之為「三角韻律」。這是說在一聯當中的上下句開頭或結尾處使用了相同的聲韻表現，包含使用相同的入聲字，這樣的相同性通常用三個字來呈現排列成三角的分布。例如下句：

妾(tshjæp) 髮(pjuet) 初(tfhjo) 覆(phək) 額(ɲek)，

折(tɕjæt) 花(xue) 門(muən) 前(dzhiən) 劇(ghjek)。

(長干行[妾髮初覆額])

在這首詩中「妾、髮、折」三個字都是入聲，他們排列成三角的狀態。其原理在於一個詩句是一個人停頓，在這個人停頓的開頭，接連的兩句都安插了相同聲韻效果的字，而其中一個詩句把這個相同的效果延伸一個音節（也就是一個字），從而強化了這一個聲韻效果。這種方式在其他的唐詩中經常出現，不過李白使用的頻率不高。

(四) 陽聲與入聲之相對

所謂陽聲字指的是鼻音收尾的字，在唐代漢語有三種不同的陽聲字，包括了 -m、-n、-ng，這種鼻音收尾的字發音由於有鼻腔的共鳴作用，顯得響亮而

迴盪不絕，他的音響效果和短促收斂的入聲形成強烈的對比，這種對比往往被詩人拿來運用，放在上下聯的對應位置上，造成了韻律上的對偶現象。李白對於這種技巧的應用，在他的作品中十分常見。有時李白會在詩句中安排多次的陽入相對：

相(sjaŋ) 迎(ŋjeŋ) 不(pjuət) 道(dhau) 遠(yjuen),

直(dhjak) 至(tɕjei) 長(dhjaŋ) 風(pjuŋ) 沙(ʃa)。

(長干行[妾愛初覆額])這裡出現了兩組的陽入相對：「相、直；不、長」。

三(sam) 山(ʃæn) 半(puan) 落(lak) 青(tshieŋ) 山(ʃæn) 外(ŋɕai),

一(?jet) 水(ɕjuei) 中(tjuŋ) 分(pjuən) 白(bhek) 鷺(luo) 洲(tɕju)。

(登金陵鳳凰臺)這裡出現了三組的陽入相對：「三、一；落、分；青、白」。

四、李白詩使用同義詞的風格

除了韻律問題，我們再換個角度看看在詞彙意義上，李白有什麼經營的技巧？同義詞是從意義角度來設計詩篇的藝術效果，詩人常把同義詞、近義詞、類義詞、甚至反義詞，安置在某些特定的位置上，藉以塑造出特殊的情境效果。

(一) 上下句對偶字同義

對偶是中國文學最典型的基本技巧，對偶可以是詞性相對、意義相對、音韻相對、顏色詞相對、數詞相對等等。李白經常取同義詞構成上下相呼應。例如：

當君懷歸_日，是妾斷腸_時。(春思)

海_客談瀛洲，煙濤微茫信難求。越_人語天姥，雲霞明滅或可覩。(夢遊天姥吟留別，注：「客」同「人」，「談」同「語」)

青山橫北_郭，白水遶東_城。此地一為別，孤蓬萬里征。浮雲遊子_意，落日故人_情。(送友人)

(二)一句內部同義

還有一種表現技巧是一句內部同義，這是一種內部對偶的應用。例如：

烹羊宰牛且爲樂，會須一飲三百杯。（將進酒）

熊咆龍吟殷巖泉，慄深林兮驚層巔。（春思）

地崩山摧壯士死，然後天梯石棧相鉤連。（蜀道難）

五、李白詩中的數詞使用

數詞是人類從蒙昧走向文明的一個重要標誌，也是中國古代文化的一個重要組成部分。數詞的產生本來沒有任何神秘色彩，它源於狩獵時代，本身只是一種計數符號。然而在中國歷史文化背景下，漢民族一直都有一種對語言靈物的崇拜，同樣引起了對數詞的崇拜，這便使數詞在本身的記數意義上又附著了神秘的文化內涵。（Zhang 2010, 28）針對唐詩宋詞中數位的使用，主要體現出誇張、借代、曲達等修辭作用，例如李白在《秋浦歌》中「白髮三千丈」，正是詩人透過這種極度的誇張和豐富的想像，使人們充分感受到詩人那種憂國憂民、懷才不遇的孤寂情懷。（Li 2008, 6）數詞既具有修辭意義，也具有文化意義。表示修辭意義時，數詞的意義虛化，而代之以其他的抽象意義。這一點在現代成語中表現得最為明顯。例如，“九”在中國文化中被視為“至高無上、幸福”之意。比如“一言九鼎”、“九五至尊”。

我們來看看李白如何運用數字詞。統計了李白五十首作品，發現他最常使用的排行榜是「一、萬、千、三、五」再使用次數方面，一（共 20 次）萬（共 19 次）千（共 8 次）三（共 8 次）五（共 7 次）兩（共 6 次）九（共 5 次）半（共 3 次）十千（共 2 次）四萬八千（共 2 次）。例如頻率最高的「一」字，往往暗示了一種孤寂的境界：

劍閣崢嶸而崔嵬，一夫當關，萬夫莫開。（蜀道難）

三山半落青山外，一水中分白鷺洲。（登金陵鳳凰臺）

一枝紅艷露凝香，雲雨巫山枉斷腸。（清平調詞三首）

天地一逆旅，同悲萬古塵。（擬古十六首·生者為過客）

頻率居次的是「萬」字，往往反映了豪曠的境界。例如：

長安一片月，萬戶搗衣聲。（子夜吳歌·秋歌）

飛湍瀑流爭喧豗，砢崖轉石萬壑雷。（蜀道難）

一體更變易，萬事良悠悠。（古風·莊周夢蝴蝶）

游說萬乘苦不早，著鞭跨馬涉遠道。（南陵別兒童入京）

李白使用「萬里」的句子特別多，表現了空間的無限綿延。充分體現了李白特有的豪闊氣勢。

萬里長征戰，三軍盡衰老。（戰城南）

仍憐故鄉水，萬里送行舟。（渡荊門送別）

黃雲萬里動風色，白波九道流雪山。（廬山謠寄盧侍御虛舟）

那麼，李白使用數字詞多半用來描寫什麼呢？從統計中，我們發現他使用最多的是對於「自然」之描寫，總計共 17 次。其數詞的描寫對向如下：

	描寫人	描寫植物	描寫動物	描寫自然景物	描寫人造物
一	2	1	1	2	6
萬	2			3	2
三	1			1	1
千				1	3
五			1	4	
兩	4			1	1
九				4	1
二				1	
六			1		
百	1				
兩三		1			
合計	10	2	3	17	14

描寫自然景物的包含了「水、月、峯、山、岳、溪、道、壑」等。如果再從數詞本身的表達概念看，其分布如下：

	表示時間	表示虛數	表示序數	表示年齡	表示度量衡
一	4				
萬	2	3			6
三			1		
千	1				2
五			2		
四萬八千		2			1
三千		1			1
十千		2			
八			1		
三百		1			
十四				1	
十五				1	
十六				1	
合計	7	9	4	3	10

六、李白詩中的顏色詞使用——為詩句塗上色彩

人類生存的世界是五顏六色的,因而每一種語言都有一定數量的顏色詞來描摹各種事物,作為客觀存在的顏色,如青山綠水、藍天白雲,人們對其的感覺是一樣的,因此人們對顏色的感知具有一定的共性。但語言中的顏色詞除了具有物理屬性可表示自然界的絢麗色彩外,還具有豐富的文化內涵。(Cao 2008, 89) “yellow”和“黃色”都有褒義。作為黃金和太陽的顏色,“yellow”是財富、榮譽和權力的象徵。僧侶穿黃色的僧袍,認為黃色的符咒能驅鬼降魔。“黃道吉日”是能辦如婚慶和開業等重事情的好日子。(Cao 2008, 89–90) 黃色在中國的文化中一直是神聖和尊貴的意思。由於時代的變遷,現代黃色已經有貶義,這主要是受到外國文化的影響。漢語中就有了“黃色書刊”,“黃色小說”,“黃色電影”,“黃色音樂”,“黃色笑話”等說法。(Cao 2008, 91) “白色”是中

國人的禁忌詞，中國人常常把“白色”與不吉利聯系在一起。據說這可能跟洪水有關，因為鬧洪水時白浪滔天，意味著大禍臨頭。所以，白色一向表示不吉利。在中國傳統觀念中，白色象徵肅穆、哀悼，代表著不幸和死亡，所以喪葬用白色。中國婚嫁稱為“紅事”，而死人則稱“白事”。在喪葬期間孝衣、孝帽、孝鞋統統用白色。“白色”在戲曲臉譜藝術中則象徵奸邪、陰險，如秦代的趙高、三國時期的曹操、明代的嚴嵩等人物都是用白色臉譜。(Liu, Ning 2008, 22) 不同文化之間，顏色詞文化內涵的差異是由於各自民族的文化歷史背景、審美心理的不同而產生的，是在社會的發展、歷史的沉澱中約定俗成的，是一種永久性的文化現象。(Liu, Ning 2008, 23) 作為語言中辭彙的一部分——顏色詞，也同樣具有多維的屬性。而在這諸多屬性中，顏色詞的人文性是我們理解其理性意義、把握聯想意義，探索其產生、發展規律的基礎 (Yu 1999, 78)。

那麼李白又如何驅遣顏色詞，來塑造屬於他自己的顏色世界呢？從統計上看，他使用最多的三個顏色詞是：青、白、金。其排行榜如下：青（共 19 次）白（共 16 次）金（共 11 次）黃（共 9 次）碧（共 7 次）綠（共 6 次）雪（共 5 次）紅（共 4 次）蒼（共 4 次）銀（共 2 次）丹（共 2 次）翠（共 2 次）。例如下面的詩句：

青山橫北郭，白水遶東城。（送友人）

青門種瓜人，舊日東陵侯。（古風·莊周夢蝴蝶，漢代長安城東南的霸城門，因城門為青色，故俗稱為「青門」。後借以泛指京城的城門。）

青冥浩蕩不見底，日月照耀金銀臺。（夢遊天姥吟留別，青冥指青色的天空。）

白骨寂無言，青松豈知春。（擬古十六首·生者為過客）

青色是一種開朗的顏色，是大自然最普變的色彩，李白偏好使用青色，應是反映了他的豪放個性。李白對白字的使用，例如：

白酒新熟山中歸，黃雞啄黍秋正肥。（南陵別兒童入京）

白骨寂無言，青松豈知春。（擬古十六首·生者為過客）

紅顏棄軒冕，白首臥松雲。（贈孟浩然）

君不見高堂明鏡悲白髮，朝如青絲暮成雪。（將進酒）

李白運用顏色詞來描寫各項事物，頻率最高的是用來寫景。統計如下：

	人	植物	動物	自然景物	人造物	專有名詞	合計
朱	1						1
赤						1	1
丹					2		2
紅	2	1		1			4
黃			3	2		4	9
金					10	2	12
綠		3		1	2		6
蔥						1	1
翠				2			2
碧		1		6			7
蒼		3		1			4
青		4		15		2	21
紫				1			1
白	4		3	3	2	4	16
雪				1			1
銀						2	2
烏			1				1
青黛				1			1
金銀						1	1
合計	7	12	7	34	16	17	93

李白描寫自然景物，用了大量顏色詞，使得他的作品呈現了炫麗的視覺效果。在寫景時，有如印象派的畫家，隨興的把大塊色彩塗抹在畫布上。例如：

皎如飛鏡臨丹闕，綠煙滅盡清輝發。（把酒問月）

野竹分青靄，飛泉掛碧峯。（訪戴天山道士不遇）

黃雲萬里動風色，白波九道流雪山。（廬山謠寄盧侍御虛舟）

翠影紅霞映朝日，鳥飛不到吳天長。（廬山謠寄盧侍御虛舟）

七、李白五言詩句式的類型分析

在詩句的語言結構上，我們還應該注意李白是如何營造句子的。經過全盤的分析統計，可以看出有兩類狀況，一是音節對仗之對偶句，一是音節不對仗的詩句。前者例如：

（一）二三句式

這是指五言詩的停頓點在第二字。如果依照收尾的三個音節看當中的小停頓，又有可分為「第二層為二一句式者」、「第二層為一二句式者」兩類：

1. 第二層為二一句式者，例如：

常存 / 抱柱·信，豈上 / 望夫·台。（長干行·妾髮初覆額）

月下 / 飛天·鏡，雲生 / 結海·樓。（渡荊門送別）

樹深 / 時見·鹿，溪午 / 不聞·鐘。（訪戴天山道士不遇）

2. 第二層為一二句式者，例如：

我歌 / 月·徘徊，我舞 / 影·零亂。（月下獨酌四首·花間一壺酒）

青山 / 橫·北郭，白水 / 遶·東城。（送友人）

舉頭 / 望·山月，低頭 / 思·故鄉。（靜夜思）

（二）一四句式

這是指五言詩的停頓點在第一字。這一類節奏比較少見，如果依照收尾的四個音節看當中的小停頓，第二層結構為一二句式者為主流，例如：

山 / 從·人面起，雲 / 傍·馬頭生。（送友人入蜀）

山 / 隨·平野盡，江 / 入·大荒流。（渡荊門送別）

漢 / 下·白登道，胡 / 窺·青海灣。（關山月）

（三）四一句式

這一類句式更少，，如果依照開頭的四個音節看當中的小停頓，第二層只有二二句式出現，例如：浮雲·遊子 / 意，落日·故人 / 情。（送友人）

我們再看看李白音節不對仗的詩句。可以分為兩類：第一層不對仗者、第二層不對仗者。前者如：

郎 / 騎·竹馬來，邊牀 / 弄·青梅。（長干行·妾髮初覆額）

吾 / 愛·孟夫子，風流 / 天下·聞。（贈孟浩然）

余 / 亦能·高詠，斯人 / 不可·聞。（夜泊牛渚懷古）

第二層不對仗的例子如：

1. 前句為一二、後句為二一句式者

妾髮 / 初·覆額，折花 / 門前·剝。（長干行·妾髮初覆額）

天地 / 一·逆旅，同悲 / 萬古·塵。（擬古十六首·生者為過客）

秋風 / 吹·不盡，總是 / 玉關·情。（子夜吳歌·秋歌）

2. 前句為二一、後句為二二句式者

却下 / 水精·簾，玲瓏 / 望·秋月。（玉階怨）

同居 / 長干·里，兩小 / 無·嫌猜。（長干行·妾髮初覆額）

花間 / 一壺·酒，獨酌 / 無·相親。（月下獨酌四首·花間一壺酒）

八、李白七言詩句式的類型分析

李白的七言詩句式可分為兩類觀察，一是上下兩聯句式對仗者，一是上下兩聯句式不對仗者。前者如

(一) 四三句式

這是唐詩最普遍的句式，李白也以這類句式作為他的七言作品的骨幹。我們可以做第二層的觀察，看看前四後三的內部停頓狀況。這樣可以見出李白具有兩種類形：一是「第二層為二二／二一句式者」，例如：

風吹·柳花／滿店·香，吳姬·壓酒／喚客·嘗。（金陵酒肆留別）

峨眉·山月／半輪·秋，影入·平羌／江水·流。（峨嵋山月歌）

舊苑·荒臺／楊柳·新，菱歌·清唱／不勝·春。（蘇臺覽古）

另外一種句式是「第二層為二二／一二句式者」，例如：

吳宮·花草／埋·幽徑，晉代·衣冠／成·古丘。（登金陵鳳凰臺）

一枝·紅艷／露·凝香，雲雨·巫山／枉·斷腸。（清平調詞三首·之·二）

金陵·子弟／來·相送，欲行·不行／各·盡觴。（金陵酒肆留別）

由此可見其中的規律，也就是七言詩的四三節奏，前四字永遠是呈現二二的局面。變化處只在後三個字。或採二一，或採一二。

(二) 二五句式

這一類句式相對來說數量就少多了。我們做第二層的觀察，看看後五個音節的內部停頓狀況。這樣可以見出李自主流句式為「第二層採二三停頓」，例如：

三山／半落·青山外，一水／中分·白鷺洲。（登金陵鳳凰臺）

請君／試問·東流水，別意／與之·誰短長。（金陵酒肆留別）

但見／宵從·海上來，寧知／曉向·雲間沒。（把酒問月）

李白另外一種七言詩的句式，則傾向比較自由靈活而不受拘束。也就是上下兩聯句式並不對仗。有的是第一層句式就不對仗的。例如：

借問／漢宮·誰得似，可憐·飛燕／倚·新粧。（清平調詞三首·之·二）上聯二五，下聯四三。

問余 / 何意·棲碧山，笑而·不答 / 心·白閑。（山中問答）上聯二五，下聯四三。

此行 / 不為·鱸魚膾，白愛·名山 / 入·剡中。（秋下荊門）上聯二五，下聯四三。

李白另外一類七言詩，上下聯是對仗的，可是第二層句式不對仗。例如：「皎如·飛鏡 / 臨·丹闕，綠煙·滅盡 / 清輝·發。」（把酒問月）表面上前後句都是四三，可是後三個節再做分析時，就有一二（臨·丹闕）和二一（清輝·發）的差異了。其他的例子如：

白兔·擣藥 / 秋·復春，嫦娥·孤棲 / 與誰·鄰。（把酒問月）

我醉·欲眠 / 卿·且去，明朝·有意 / 抱琴·來。（山中與幽人對酌）

此夜·曲中 / 聞·折柳，何人·不起 / 故園·情。（春夜洛城聞笛）

下面的例子是後三個節再做分析時，前為二一（杳然·去），後為一二（非·人間）的差異：

桃花·流水 / 杳然·去，別有·天地 / 非·人間。（山中問答）

楊花·落盡 / 子規·啼，聞道·龍標 / 過·五溪。（聞王昌齡左遷龍標遙有此寄）

宿落·荊門 / 江樹·空，布帆·無恙 / 掛·秋風。（秋下荊門）

九、李白五言詩語法分析

李白的語言風格，我們還可以換個角度觀察，從詩句的語法功能看類型。

（一）動賓結構

這一種類型常常是二五句式，前兩字是動詞，後三字是賓語。例如：

常存 / 抱柱·信，豈上 / 望夫·台。（長干行·妾髮初覆額）

乃知 / 蓬萊·水，復作 / 清淺·流。（古風·莊周夢蝴蝶）

手持 / 綠玉·杖，朝別 / 黃鶴·樓。（廬山謠寄盧侍御虛舟）

（二）主謂結構

這一種類型也常常是二五句式，前兩字是主語，後三字是謂語。例如：

衆鳥 / 高飛·盡，孤雲 / 獨去·閑。（獨坐敬亭山）

長安 / 一片·月，萬戶 / 搗衣·聲。（子夜吳歌·秋歌）

歡言 / 得所·憩，美酒 / 聊共·揮。（下終南山過斛斯山人宿置酒）

（三）偏正結構

這一種類型也常常是二五句式，前兩字是修飾語，後三字是中心語。例如：

醒時 / 同·交歡，醉後 / 各·分散。（月下獨酌四首·花間一壺酒）

所以 / 終日·醉，頽然 / 臥·前楹。（春日醉起言志）

舉頭 / 望·山月，低頭 / 思·故鄉。（靜夜思）

（四）複句結構

這一種類型也常常是二五句式，前兩字是一個獨立的句子，後三字又是一個獨立的句子。這樣就組成了兩個小句的複句。他們之間有意義上的連繫，共同塑造詩的意象。例如：

我歌 / 月·徘徊，我舞 / 影·零亂。（月下獨酌四首·花間一壺酒）

長歌 / 吟·松風，曲盡 / 河星·稀。（下終南山過斛斯山人宿置酒）

曉戰 / 隨·金鼓，宵眠 / 抱·玉鞍。（塞下曲六首·五月天山雪）

李白的五言詩中，有的上下聯之間的語法狀況並不對稱，例如：

無人 / 知所·去，愁倚 / 兩三·松。（訪戴天山道士不遇）（兼語＋動賓）

青門 / 種瓜·人，舊日 / 東陵·侯。（古風·莊周夢蝴蝶）（主謂＋偏正）

借問 / 此·何時，春風 / 語·流鶯。（春日醉起言志）（動賓＋主謂）

嚴格說這種不對稱的句子，不能形成很好地對偶句子，但是作者往往操控對偶句的寬嚴尺度不盡相同，有的詩人總是遵守嚴格的上下聯對偶，對仗的十分工整。有的詩人則是比較開放隨性，在上下聯的詞性上，語法功能上並不求一致。這裡就呈現了不同作家之間風格的差異。

十、李白七言詩語法分析

七言詩的語法又要比五言詩更複雜一些，但是在李白的作品當中顯得結構相當一致，也就是以主謂結構居於絕對多數。李白的造句法則多半以被稱述的主詞置於頭兩個音節，後面接著就是進行描寫的謂語。例如「青冥·浩蕩 / 不見·底，日月·照耀 / 金銀·臺。」（夢遊天姥吟留別）其中的青冥和日月是上下兩句的主語，後頭的「浩蕩不見底」和「照耀金銀臺」都是它們的謂語，李白的詩句中這種語法結構的狀況最多，下面再舉幾個例子：

（一）主謂結構

吳宮·花草 / 埋·幽徑，晉代·衣冠 / 成·古丘。（登金陵鳳凰臺）

早服·還丹 / 無·世情，琴心·三疊 / 道·初成。（盧山謠寄盧侍御虛舟）

屈平·詞賦 / 懸·日月，楚王·臺榭 / 空·山丘。（江上吟）

李白的七言詩中，語法上屬於偏正結構、動賓結構的例子極少，這是和五言詩不太一樣的地方。不過由於七言詩的字數較多，在造句上很容易產生複句的現象，所以李白的七言詩出現大量的複句結構。也就是說七個字當中會產生好幾個句子形式。例如：「風吹·柳花 / 滿店·香，吳姬·壓酒 / 喚客·嘗。」（金陵酒肆留別）其中的「風吹柳花」是一個完整的句子，「滿店香」也是一個完整的句子，「吳姬壓酒」又是一個完整的句子，最後的「喚客嘗」仍然是一個句子的形式，只不過承上省略了主語「吳姬」。李白七言詩的其他複句結構例如：

(二)複句結構

天長·路遠 / 魂飛·苦，夢魂·不到 / 關山·難。(長相思·長相思在長安)

熊咆·龍吟 / 殷·巖泉，慄深林·兮 / 驚·層巔。(夢遊天姥吟留別)

捫參·歷井 / 仰·脅息，以手·撫膺 / 坐·長歎。(蜀道難)

(三)不對稱結構

李白的七言詩當中也出現了大量的不對稱結構，也就是說上聯和下聯的語法狀態並不對稱，這種現象和李白的五言詩是一樣的。例如「峨眉·山月 / 半輪·秋，影入·平羌 / 江水·流。」(峨嵋山月歌)(主謂+複句)這個句子的上聯主語是「峨眉山月」，謂語是「半輪秋」，所以是個主謂結構，下聯卻是由兩個小句組成的複句，第一個句子是「影入平羌」(平羌江，是四川岷江流經青神縣漢陽壩至樂山城東一段水路的古稱)，第二個句子是「江水流」。所以上下兩聯在語法上是不對稱的，由於李白個性的豪放不拘，這種不對稱的結構大量出現在他的詩句中。其他的例子如：

飛流 / 直下·三千尺，疑是 / 銀河·落九天。(望廬山瀑布)(主謂+動賓)

舊苑·荒臺 / 楊柳·新，菱歌·清唱 / 不勝·春。(蘇臺覽古)(偏正+主謂)

仰天·大笑 / 出門·去，我輩·豈是 / 蓬蒿·人。(南陵別兒童入京)(複句+主謂)

廬山·秀出 / 南斗·傍，屏風·九疊 / 雲錦·張。(廬山謠寄盧侍御虛舟)(動補+主謂)

十一、結論

李白在中國文學史上具有至高的詩人地位，他的作品具有鮮明的個人風格特色，傳統的文學研究往往闡述了李白作品在內容、情感上的表現，對於其詩作的語言形式論述很少，本文從語言風格學的角度切入探索李白的作品，正是希望彌補這方面的不足，這樣我們就可以更完整地看到李白作品的全貌，不僅僅是內容情感的表現而已。語言分析技術的發展奠定了語言風格學研究

的基礎，在這樣的基礎上文學作品的賞析視野開拓了一扇新的窗口，使我們能夠更具體而有效地捕捉詩人塑造語言的巧心經營。本文從三個層面做了這樣的嘗試，第一是李白詩的韻律分析，我們提出了李白運用入聲字來安排節奏韻律的幾種模型，入聲字的短音節效果在詩律的排比上發揮了巨大的作用，這些是傳統文學中詩詞格律所未曾論及的部分。本文的第二個層面是分析了李白作品的詞彙問題，觀察他對同義詞的運用以及他對色彩詞、數字詞的運用，從統計中觀察李白對於詞彙選擇的偏好，從這裡反映了他的詞彙風格特色。第三個層面是分析了李白的五言詩和七言詩有哪些句式及語法結構又如何，從這裡反映了李白造句的特色。韻律、詞彙、句法正是語言結構的全部，我們透過這三個層面來揭開李白塑造語言的風格，人體上描繪了李白詩作的形式部分，由於篇幅的限制我們沒能做更細緻的分析，在這樣的框架下，將來我們也可以專門地針對其中一個層面作更深入地剖析，譬如說「李白詩的韻律研究」、「李白詩的句法研究」等等，這都是有待開展也只有開發潛力的一個學術領域。

Analiza Li Baijevih pesmi iz jezikovno-slogovnega vidika

Članek temelji na tezi, da je analiza Li Baijeve poezije z literarnega stališča, ki se osredotoča predvsem na vsebino, nezadostna. Avtor trdi, da se je potrebno k pesmim velikega pesnika dinastije Tang približati tudi s slogovnega vidika, ki je bil doslej precej zanemarjen. Zaradi hitrega razvoja tehnologije se na področju slogovne analize pojavljajo nove metode. Zato so se raziskave na tem področju zelo izboljšale, saj je v kratkem roku mogoče analizirati obsežne korpuse besedil z zanesljivimi rezultati. Ta novi pristop k jezikovni analizi med drugim tudi spreminja perspektivo tradicionalne kitajske poezije. To omogoča raziskovalcem, da izvedejo poglobljene analize literarnih oblik, in s tem postanejo fonološke, leksikalne in sintaktične študije dostopnejše. Avtor poudarja, da lahko na podlagi analize Li Baijevih jezikovnih spretnosti in njegovega pesniške sloga ter s kombinacijo rezultatov s študijem literarne vsebine pesmi dobimo popolno sliko njegovih del. Analiza v članku se osredotoča na tri pomebne vidike Li Baijevih pesmi: ritem predstavitve, besedišče in sintakso. Tako članek z novim pristopom k analizi poezije, ki kombinira stilističen in literarni vidik, predstavlja pomemben prispevek na področju klasične kitajske literature v obdobju Tang in na področju Li Baijeve poezije.

References

- Cao, Hongjuan 曹鴻娟. 2008. "Yinghan yanse ci 'yellow' han 'huangse' de wenhua neihan duibi yanjiu." 英漢顏色詞"yellow"和"黃色"的文化內涵對比研究 (A Contrastive Study on Cultural Connotations of Basic Color Term "Yellow" and "黃色" between English and Chinese). *Panzhihua xueyuan xuebao* 25: 1.
- Chu, Chia Ning (Zhu, Jianing) 竺家寧. 1993. "Cen Can Baixuege de yunlu fengge." 岑參白雪歌的韻律風格 (Rhythm of Cen Can's Song White Snow). *Zhongguo yuwen* 436: 28–31.
- Chu, Chia Ning 竺家寧. 1994. "Yuyin fenxi yu Tangshi jianshang" 語音分析與唐詩鑑賞 (Voice Analysis of Tang Poetry). *Huawen shijie* 74: 32–36.
- Chu, Chia Ning 竺家寧. 1996. *Cong yuyan fenggexue kan Du Fu de qiuxing ba shou* 從語言風格學看杜甫的秋興八首 (*Du Fu Xing's Autumn Thoughts from the Linguistic Perspective*). Taipei: Taiwan Daxue 07.
- Chu, Chia Ning 竺家寧. 2007–2008. *Cong shengyinxue, cihuxue, Jufaxue jiaodu fenxi Tangshi de yuyan* 從聲韻學、詞彙學、句法學角度分析唐詩的語言 (*A Linguistic Study of Tang Poetry*). Taipei: Guokehui zhuanti yanjiu jihua 國科會專題研究計畫 (National Science Council Research Project).
- Chu, Chia Ning 竺家寧. 2009. *Ting Tangshi de Jiaoxiang—you shengyun fenxi shige de yinyuexing* 聽唐詩的文響——由聲韻分析詩歌的音樂性 (*A Linguistic Analysis on the Rhythm of Tang Poetry*). Shengyun Luncong 聲韻論叢16. Taipei: Taiwa xuesheng shuju.
- Li, Wenna 李文娜. 2008. *Tangshi Songci zhong Shuwei de Shiyong yu Fanyi* 唐詩宋詞中數位的使用與翻譯 (*Translation and Application of Tang and Song Poems*). Chengdu: Xinan minzu daxue xuebao (renwen sheke ban).
- Liu, Dajie 劉大杰. 2001. *Zhongguo Wenxiao Fazhan Shi* 中國文學發展史 (*The History of Chinese Literature Development*). Taipei: Huazheng shuju.
- Liu, Huijun 劉蕙若. and Ning, Wenbin 寧文斌. 2008. *Qianlu yinghan hei, bai yanse ci wenhua neihan de bijiao* 淺論英漢黑、白顏色詞文化內涵的比較. (*Comparison of Cultural Connotation of Black and White Color Terms between English and Chinese*). Hunan, Changsha: Wenshi bolan (Lilun).
- Yu, Fengchun 于逢春. 1999. "Lun Hanyu yanseci de renwenxing tezheng." 論漢語顏色詞的人文性特徵 (On the Human Features of Chinese Color Terms). *Dongbei shida xuebao (Jiaoyu shehui kexue ban)* 5: 181.
- Zhang, Xuebing 張雪冰. 2010. "Yi" zi yiyi yanbian ji wenhua neihan "一"字意義演變及文化內涵 (*The Meaning Evolution and Cultural Connotations of the Word "Yi"*). Wuhan: Wenxue jiaoyu 文學教育.

歴史 考察
Historical Investigation

UDK: 93/94(510): 339(430)

COPYRIGHT ©: CHINYUN LEE

德國商船在北海的經營與勞力運輸

German Trade and the Transportation of Coolies at Pakhoi

李今芸 Chinyun LEE*

摘要

本文探討德國海洋商業勢力在中國北海的發展，以及如何與帝國主義事業結合：德國商人除了在北海從事國際貿易外，也把中國勞工運輸到各國殖民地工作，包括種植經濟作物，挖掘及鋪設鐵路。在這個過程中，中國的苦力及政府學會了交涉，為自己爭取最大利益。

關鍵字：德里、種植園、苦力貿易、坦桑尼亞、殖民地

Abstract

The purpose of this article is to discuss the extension of German imperial maritime power into Pakhoi, China. In addition to their engagement with international trade there, German merchants transported Chinese laborers from Pakhoi to colonies around the world to work planting tropical crops, mining and paving railroads. Chinese coolies and the Chinese government took the opportunity to learn negotiation skills, and thereby maximized their profits.

Keywords: Deli, plantation, coolie trade, Tanzania, colony

一、前言

德國是一個有悠久海運傳統的國家，到了十九世紀，當亞洲與歐洲的聯繫變密切後，德國船隻也頻繁來到亞洲海域。我是在柏林檔案館翻閱史料時，意

* 李今芸，國立暨南國際大學歷史系助理教授，臺灣。電子郵件：chinyunlee@hotmail.com
Chinyun Lee, Assistant Professor, National Chi Nan University, Department of History, Taiwan. E-mail address: chinyunlee@hotmail.com

外發現這個從未觸及的題目——德國商船在北海大量的苦力運輸。所引用的資料除了柏林檔案外，也用英國國會檔案及海關報告。本文企圖看德國如何在這世界的一個角落挑戰英國的海上商業霸權，發展自己的殖民事業。時間範圍從 1876 年北海 (Pakhoi) 開港到 1914 歐戰發生。船是流動的，所以討論的地域也不只限於北海，還涉及香港、汕頭及海南島的海口等市。

二、北海的開港

在馬嘉理事件 (Margary Affair, 1875 年) 後，由於英國人的壓迫，李鴻章與英國簽訂烟台條約 (1876 年)，廣東北海成為通商口岸。北海在清朝時隸屬廣東省，但在地理上它與廣西的關係比較密切。成為通商口岸後，於是廣西、雲南及貴州的貨物以北海出口。本來廣西雲貴一帶合理的運輸路線是利用西江，把上游產物從香港(或者廣州)集散，由於西江沿岸沈重的釐關抽稅，迫使貨物走一部分西江，然後上岸，由挑夫把貨運到北海，這條短短 128 公里的路，得走八天，(Jarman 2008, 323) 進口商品則是反向運行，北海因此得以擴大腹地，發展自己的國際貿易。

從開港到 1880 年代，北海主要輸出是土生的肉桂 (cassia) 和八角籽 (aniseed) 等香料，主要進口貨物是鴉片。到世紀之交有了改變，印度棉紗變成重要進口商品，佔七分之三，而鴉片進口變得不重要了，並不是中國人戒了鴉片，而是中國人自己也種植鴉片，稱為土藥；同時輸出品結構也發生改變，八角佔出口四分之一，糖、皮革、藍靛 (indigo) 等貨佔出口一半，但肉桂皮變得不足為道了。到 1913 年在進口方面棉紗(佔所有進口 1/5)及石油(佔進口 1/10)變得更重要，鴉片則幾不見蹤影；在出口方面：肉桂皮、八角籽、糖均跌到谷底，皮革還有出路，液體藍靛依然是以頑強抵抗德國的化學染料，新興的出口品是豬隻及魚。整體而言，貿易衰退中，(Parker 1917, 151) 但工業似乎有些進步，從印度棉紗的進口可以看出。英國人控制的布匹與棉紗才是大宗進口商品，1909 年北海真正從德國進口貨品只佔當地 5%，(BAB, 1159/262)登記在德國船隻下的噸位數運載的很多都不是德國製商品。俄國石油的進口是靠一家德商仲介，主要用來家庭照明。(BAB, 1157/142) 配合石油進口，也從德國進口的煤油燈 (kerosene lamps)，品質優良，價格公道，受到中國人喜愛。(China Inspectorate General of Customs 2001, 9/862) 北海出口都控制在中國商人手中。中國在十九世紀下半期無論在國內或者在海外，不

乏具有實力的商人，他們的財力可以包船，1895 年時，中國商人包租兩艘德國船，這群中國商人據說是一群北海中國商人組成的企業聯合 (syndicate)，所以在北海港的船運其實相當程度是控制在中國商人手中。(BPP, 19/522) 靈巧的德國商人於是與這個企業聯合搭上線。

德國及北歐船隻因為精巧，容易出入中國沿海小港。所有在中國近海運輸的英國船都超過千噸，但 75 艘在中國沿海活躍的德國船及丹麥船，則只有 20 艘超過千噸。大部分德國小船受僱於香港的中國商人，他們按日計酬，從每日 60 元到 100 元不等，因為這些中國商人既不懂開輪船，又發現德國或丹麥船比英國船便宜，德籍的船員對中國人態度比較隨和。(BPP, 17/352) 在中國沿海有兩種船，一是不定期船 (tramp)，二是定期船，如同火車或飛機一樣，不管有沒有客人都定期出發。前者則是那裡有貨船就開到那兒載貨，或者接受個別商人的包租，在一段時間內為之運貨。因此不定期船船長的能力很重要。比較英德船隻，德國船比較經濟，水手及大副的待遇比同等級的英國人員低，但訂的工作契約較長，他們很少為了薪資跳槽到英船上。船長地位比英船長高，他們總是智慧的、客氣的，有些甚至具備文化素養，禮貌地對待中國客戶，很少表現輕蔑或不屑的態度。對於歧視，中國人也許不會當而反應，但他們對粗魯及白人的態度是很敏感的。船公司允許船長分紅，而且鼓勵船長對自己駕駛的船隻持股，因此船長被稱為商人船長，這樣的身份加重了船長地位，也是加強他願意經濟管理船隻的誘因。(BPP, 10/391)

至於北海及其它鄰近的兩廣南海港口，設備並不好，港口深淺不一，小船才方便進出各港。德國選擇更小型的船，在 1901 年時，北德航運 (Norddeutscher Lloyd Steam Navigation Company) 買下 15 艘蘇格蘭東方船運公司 (Scottish Oriental Steamship Company) 的 15 艘輪船。這些船隻平均都在百噸以下，(Allen 1954, 126) 經營定期航線。北德航運是從布萊梅 (Bremen) 發展出來的大航運公司，與以漢堡 (Hamburg) 為基地的漢美公司 (Hamburg-Amerika Steam Navigation Company) 都在 1850 年代中葉成立，是最重要的兩家德國航運公司。他們都是股份公司，可以從社會上取得足夠的資金，投資者來自各個階層，例如寡婦、鄉紳、農民、牧師和推銷員。在這些資金挹注下，兩家船運公司得以提升定期船隻的新進設備及碼頭設施。船公司利用德國政府補貼及德國銀行的融資，可以大砍運費，逼迫英國讓出部分市場。(Ville 1990, 74, 84, 91) 北德在航行遠東及澳洲的船享受國家補貼，1894 年德國政府每噸補貼低於 4%，受補貼的船公司必須購買本國製船隻，雖然這些

德國造的船有時造價比英船貴，同時船上還要備配足夠的軍事武器，必要時可以進入戰場。(Ville 1990, 92–93)除了北德航運，在東南水域活動的德商是捷成 (Rhederei M. Jebsen in Apenrade)。1909 年在德國領事館登記的北海德國船隻有 246 航次，其中 216 次屬捷成公司，另外 30 次屬北德東方線。(BAB, 1158/559) 此外還有一些小公司。

從海關統計數字我們可以知道：至少從 1880 年德國加入北海運輸，一直到歐戰發生前，沒有一年間斷。英國船隻到北海發展最早，從 1877 年開始，到 1891 年後十餘年間，英國幾乎中斷這個生意，但歐戰前最後十年它又興起，已不足以與德國相對抗。從 1896 以後，德國真正對手是法國船隻，因為這時法國已經確立在支那中國(即越南)的殖民地，看來法國是想往廣西發展，所以加強在北海的活動，有時超過德國。縱觀這三、四十年，前十四年，德國努力打破英國的壟斷，但後十九年，德國努力維持它的優勢。丹麥船隻在 1888 至 1898 也頻繁在北海出現，但之後就消失了。以上資料均是從海關年報輯出的。

三、移民原因

從中國 1840 年鴉片戰爭後，苦力貿易即應運而生，最初是從香港及澳門進出，運載苦力的外國船隻都有夾層的設備，可以大量填裝苦力，(Chen 1985, 1/7) 因此這些苦力有一個外號，叫「豬仔」，也許情況只比黑奴貿易的運奴船好一點。在 1890 時，從中國東南到新加坡的五大航程，一千名苦力大概價值一千磅貨物的運費，(BPP, 17/248) 人與貨等值。除了香港澳門北海外，中國北部苦力出海的港口是烟台，移民方向往朝鮮、滿洲及俄國海參崴 (Vladivostok)。促成中國海外移民的浪潮是由於中國國內經濟政治不穩定，災荒頻傳，史料記載，1889 年六月底大旱，北海穀物收成幾乎全部失敗，促成了移民潮。(BPP, 16/686) 1902 年，由於廣西流行鼠疫及霍亂，從北海離開的苦力都得經過檢疫 (quarantine)。(China Inspectorate General of Customs 2001, 36/213) 農村人口過多，迫使中國農民到海外尋求出路。中國農民精良的農業技術，成為殖民地種植園內主要勞力。在鴉片戰爭前，世界主要販賣黑奴國家陸續禁止販賣，並且廢除黑奴，造成勞動力短缺，但同時西方國家在殖民地更深入內陸的開發，需要大量勞力，(Zhang 2000, 25–29) 例如在泰國由於需要苦力參與鐵路及其他工程建設，於是英國船隻從廈門及汕頭運送

吉力到曼谷。(BPP, 18/46–47) 只是這些勞工不全是留在異鄉，他們進進出出，在初春或初秋時會從殖民地回中國的家。(BAB, 1157/624.)

雖然史料說，北海東南的輪船移民從 1883 年開始，那一年有 63 名苦力移民新加坡。(BPP, 17/248) 我估計北海的移民至少從 1880 年已出現，在這一年海關記錄有 210 艘船進出北海口，(China Inspectorate General of Customs 2001, 8/856) 一個這麼邊陲地區的港口怎需要這麼多船載貨？可能真正的目的是載人。在這個苦力運載的市場是相當競爭的：比起 1891 年，當時來北海運苦力船幾乎都是德船，1892 年德船減少許多，但丹麥船卻異常地增加許多，(BPP, 17/676) 加入競爭。

四、蘇門達臘的烟草種植園

英國的報告中指出，在 1889 年最後五個月，這些德國船隻完全不載貨只載人，專門往返於蘇門達臘 (Sumatra) 的德里 (Deli) 及北海間。(BPP, 17/168) 在德里的報紙報導，同一時間有 299 名苦力從新加坡、100 名從檳榔嶼 (Penang)、444 名從北海、483 名從汕頭分別來到德里；同年在瓊州海口進出的苦力分別為 11,341 和 8,406 人次，雖然不一定到德里。(BPP, 17/248)

1890 年兩廣總督及地方官員同意開放中國勞工到北蘇門達臘的德里，在那兒大規模的烟草種植，一個大難題是缺乏人工。過去數年，勞工從新加坡、香港及檳榔嶼引進，得到工人技術水準不佳，但花費的金額卻很高。於是種植園的協會 (Deli Planters Association) 決定直接從中國引入勞工。汕頭是他們下手的第一個港口，他們花了很多力氣，建立正式管道，總督同意展延到其他港口——海口及北海，召募勞工。雖然得到總督的認可，海口的地方官拒絕這個計畫，但北海地方官卻默許同意了：只要苦力在德里得到好的待遇，他可以半官方地認知這個事實，不加橫阻。於是在 1890 年 10 艘德國輪船運載了 1,287 名工人到德里。也從海口移民 10,997 人次到德里，海口移民到蘇門達臘德里成為新發展，雖然地方官不承認。(BPP, 17/248)

北海到德里的苦力運輸是由一家德國船公司負責，種植園協會經由汕頭一家德商牽線 (可能是魯麟 Reuter, Bröckelmann & Co.) 找到的。這家德商是南中國的大盤代理商，全權在中國其他各港選擇小代理商，從事移民，在它的壓力下，指定德船是唯一的運輸工具。於是三艘大小適宜的德國輪船，屬

東亞海岸公司 (Asiatische Küstenfahrt Gesellschaft)，航行於汕頭、海口、北海及蘇門達臘，運載苦力。(BPP, 17/248)

建立一條直接航線是很花錢的，據說種植園協會花了五十萬元(dollar,可能是墨西哥元)，但對這些富裕而成功的企業家而言，這個投資是絕對負擔得起的。理論上種植園提供的條件是相當優惠的，每月六元，工人一到德里簽約一年，約滿之後他們可以回中國，或更換新約繼續留在德里耕種。種植園的主人應該善待工人，照顧他們的健康，所以每個種植園都備有醫療所，工人由歐洲醫生定期檢查，重大疾病則送到大醫院。德里有一個移民局，登錄工人的姓名、家鄉地址；這些資料中國也有一份副本。另外一個設施是工人可以安全寄信、寄錢回家。(BPP, 17/169-171.)

德國船航行印尼至少持續到二十世紀初。1903 年德國船替荷屬東印度(印尼)運載苦力到 Muntok，德國在這片海域參與勞力運輸有三船，但其實是一個中國人在荷屬東印度經營苦力的引進，他承包了荷蘭當局的契約，所有苦力進入 Muntok 都要經過這名中國人之手。他嚴格挑選體格健壯者，在他運作下，僱方及受僱者大多滿意，中國苦力也源源來到。(China Inspectorate General of Customs 2001, 34/179) 但從 1904 年 Muntok 的苦力貿易暫停，由於苦力遭受虐待提出控訴，廣西總督拒絕簽發許可證，加上廣西暴亂損失許多人口，於是總督希望留住人民，以增加地方人口。儘管政府禁止，但移民仲介仍在暗中進行，出國的人民其實一半是苦力，而 1906 年也有 200 人從北海返國。北海移民潮也暫歇，比起 1899 年有六千人出國，1900 年有九千人出國，1901 年到 1903 年都有四、五千人出國，1907 年只剩 1,833 人出國。1908 及 1909 兩年，都是回國比出國多。(China Inspectorate General of Customs 2001, 38/226; 41/710; 43/712; 45/766; 47/820; 50/187)

五、移民非洲

德國在十九世紀最後十年也積極發展自己的殖民事業。1890 年德國正式建立東非坦桑尼亞 (Tanzania) 殖民地，由省長馮索丹 (Baron von Soden) 男爵制定東非招用東亞勞工條例，在 1892 年 5 月 1 日生效，限制東亞勞工在下述坦桑尼亞港口登陸：達累斯薩拉姆 (Dar-es-Salaam，是坦桑尼亞最大城)、巴格莫約 (Bagamoyo，在坦桑尼亞)，坦葛 (Tanga，坦桑尼亞最北港口)、潘迦尼 (Pangani，在坦桑尼亞東北)、基爾瓦 (Kilwa，島嶼，在坦桑尼亞東北岸)、

以及林地 (Lindi, 在 Dar-es-Salaam 之南)。條例目的是保證：來自東亞勞工是自願移民者，將被適當對待，在契約結束時能被送回家。這些規定是德國東非殖民政府展現對東亞移民的關懷。(BPP, 17/696) 這個規定正是反映可能有中國苦力被脅迫到東非，過去德國洋行在這方面有不良紀錄，如德商魯麟洋行以欺騙手法從汕頭找工人。在非洲的華工，有的種植煙草、棉花、咖啡、可可 (Cocoa)、稻米、靛藍和鴉片；但是也有充當水手、鐵匠、木匠、花匠、洗衣工、甚至警察，例如德國也從青島找到六十名山東勞工，充當東非殖民地的警察。雖說有辦法規範，但皮鞭是德屬東非殖民地每一個機構及農莊必備工具，用來鞭打黑人及中國苦力。(Chen 1985, 9/272–4)

在薩摩亞，德國殖民者鞭打中國苦力甚至造成中德外交衝突。根據 1905 年德國的規定，懲罰苦力最多可以鞭打二十下、或罰款 30 墨元、或囚禁三個月。1900 年 3 月 1 日德國正式統治西部薩摩亞 (Samoa)，並在那兒發展可可種植，但他們立即面臨到勞力問題，因為薩摩亞的原住民並不適合長期有效地耕種，很自然地考慮廉價的中國農民。1903 年第一批 289 名苦力從汕頭被徵募，送到薩摩亞；第二批 523 名苦力 (1905 年)；找到第三批 564 名苦力時，已經很困難了，因為在南非的苦力每個月可以得到 60 墨西哥元，而薩摩亞的苦力只賺 12 元(包括食物等)。而且中國在此時也正興建鐵路，苦力可以在國內找到工作。1907 年中國報紙出現對德國的控訴，薩摩亞的苦力遭到不人道的待遇，每天工作 11.5 小時，非原先契約上說的 10 小時，每個月薪水只有 4.8 墨西哥元，非 7 元，生病並沒受到醫療照顧，食物不適合苦力食用，德國殖民官執法非常的不公平。苦力被認為犯錯時，不是被藤條鞭打十下，就是被囚禁七天，或者罰款 10 元。德國官員也建議最好不要老板自己去執鞭，這個建議沒有約束力，這些在薩摩亞自認為是優秀種族的德國佬，有權支配其他有色人種，包括薩摩亞的原住民。於是在歐洲留學的中國學生群起抗議，中國國內輿論要求在薩摩亞設置中國領事保護這些勞動者。外務部與德國交涉，既然德國商人在廣州的國際貿易利益多達 50%，既然種植園急需中國勞力，趁此機會要求苦力在契約期滿後，可以留在薩摩亞。雖然這個要求沒有成功，但中國終於在薩摩亞設立領事，得到每名苦力付稅三元，並且苦力每個月薪水加到 20 元。(Moscs 1973, 101–124) 中國的人民與政府在這個過程中學會談判與爭取。

德國也為其他自己的殖民地召募苦力，如 1888 年佔領南太平洋印尼羣島 (Maluku Islands)，1907 年透過德洋行從香港及汕頭找到第二批苦力，採掘

此烏的鳥糞，以製造磷肥。1899 年德在新幾內亞東北部建立殖民政府後，1901 年到汕頭召募 277 契約華工。(陳翰笙 1985, 8 輯, 57, 59) 在同一時期，大量德國人及東歐人移民國外——美國、中南美及澳洲都有，移民者包括猶太人、猶太人，也包括日耳曼的德國人，90% 的德國移民選擇美國，從 1875 到 1894 年間，走了 1,781,349 人次，平均每年 89 萬。德國政府努力要把這些移出的德國人招募到非洲德國殖民地，但並不成功。(MCTR, 49/296–297) 也就是殖民地勞力還是得依靠中國苦力。

儘管這些不堪的虐待，事實上還是有成千上萬苦力每年的移出返回，超過半個世紀之久。當代的美國人巴克爾 (Edward Harper Parker, 1849–1926) 長期在中國，根據他的考察，一個中國內地農民每天生活花費約 60 到 100 文 (銅錢)，在殖民地當苦力的生活費大概也是這個數字，但在殖民也可以買到較便宜的米。一個苦力不論在那塊殖民地工作每個月至少可以賺到十墨西哥銀元，通常可達二十元。巴克爾聘請中文老師每個月付薪水六到十元，所以苦力有足夠的錢抽鴉片，賭博，看戲，甚至也供得起一個殖民地的妻子。為此殖民政府都得忍受鴉片，而大量的中國生活用品 (皮蛋、鹹魚、竹筍、海帶等等) 也出口到殖民地，供苦力消費。儘管如此，苦力在約滿回家時可以腰纏兩百墨西哥銀，這就是中國東南各省非常倚賴的僑匯。(Parker 1904, 254–258)

六、結論

在歐戰前的十五年，特別在德國提出世界政策 (Weltpolitik, 1898) 後，德國的航運大幅增長，在世界佔有率，從 1890 年的 8% 到 1910 年的 12%；而同一時期世界各國也都突飛猛進，這個躍進是很不容易的。此時發展海運最先是影響英國，(Ville 1990, 49) 北海的例子正可以證明德國船的成功。同時德國在商人壓力下也積極發展殖民事業。德商在北海的經營從商品入手，轉而經營苦力貿易。為了爭取客戶，文雅的德國的船長客氣對待中國人；但為了殖民地種植園的發展，種族優越感的種植園主人鞭打苦力。兩者都達到他們的目的。經營苦力貿易的中國人外國人都有，德國人先是為荷蘭殖民地或其他國家運送苦力，之後也發展自己殖民地的苦力貿易。苦力在這個新一波的殖民事業中成為重要勞力來源，取代黑奴，由於市場需求，苦力也開始懂得選擇，選擇薪資較高、待遇較好的地方，僑匯成為中國東南重要的經濟補助；隨著民族主義的發展，中國的人民與政府開始為同胞爭取平等待遇，也達到

某種程度的成功。一個意外的發展是中國的飲食文化竟隨著苦力傳播到殖民地。

Nemško trgovanje in transportacija kulijev v pristaniškem mestu Pakhoi (Beihai)

Leta 1876, po t.i. diplomatski krizi Margary, je Pakhoi na jugovzhodni obali Kitajske postal pristaniško mesto. Že od 1880 pa vse do 1914 pa so si pristanišče z njegovo okolico prilastile nemške ladje, ki so zlomile mogočen britanski pomorski monopol v Južnokitajskem morju ter ohranjemale nemški vpliv tudi nad Francozi, ki so krepili svojo oblast na severu Indokine. Glavni vzrok za njihov uspeh je bil spoštljiv odnos nemških kapitanov in posadke. Prvotno je bil njihov namen trgovanje z dobrinami a v letu 1889 so začeli s premeščanjem kitajskih kulijev v Deli v severno Sumatro, kjer so Nizozemci imeli svoje plantaže tobaka. Ko je nemško cesarstvo pospešilo svojo svetovno politiko z ustanavljanjem kolonialnih podjetij, so nemške ladje začele s premeščanjem kitajskih kulijev v Tanzanijo, Samoo, otočje Maluku in ostala kolonizirana območja z namenom, da bi sadili kakav, riž in ostale pridelke kot tudi izkopavali fosfat. Nemški lastniki plantaž so imeli legitimno pravico za kaznovanje delinkventov z ječo do treh mesecev, za kaznovanje z globo v višini 30 mehiških dolarjev in za kazen do 20 udarecev z bičem. Za razliko od črnih afriških sužnjev, so bili kitajski kuliji glavni delovni vir kolonij Zahoda in so imeli svobodo odločanja o tem, kam bi želeli iti, ter uživali boljše pogoje in bili bolje plačani. Njihovi zasluži so bili pomembna subvencija njihovi domači ekonomiji. Vlada dinastije Qing, podprta z javnim mnenjem in rastočim nacionalizmom, se je uspešno pogodila za ustanovitev konzulata v Samoi, ki je varoval kulije pred pretiranim kaznovanjem nemških kolonizatorjev, kot tudi naložil davek na kulije. Nepričakovan razvoj je bila tudi uvedba kitajske hrane kolonijam.

References

- Allen, G. C. and Donnithorne, Audrey G.. 1954. *Western Enterprise in Far Eastern Economic Development, China and Japan*. New York: Macmillan.
- Bundesarchiv Berlin (BAB). R 9208.
- Chen, Hansheng 陳翰笙. 1985. *Huagong chu guo shiliao huibian* 華工出國史料匯編 (*Collection of Historical Documents on Emigration of Chinese Laborers*). Beijing: Xinhua shuju.
- China Inspectorate General of Customs. 2001. *Imperial Maritime Customs Returns of the Import and Export Trade*. Shanghai: Statistical Dept. of the Inspectorate General of Customs.
- Department of Commerce and Labor, Bureau of Manufactures, *Monthly Consular and Trade Reports (MCTR)* 49: 296–297.

李今芸: 德國商船在北海的經營與勞力運輸

- Irish University Press Area Studies Series. 1971. *British Parliamentary Papers China (BPP)*. Shannon: Irish University Press.
- Jarman, Robert L., ed. 2008. *Shanghai Political and Economic Reports, 1842–1943: British Government Records from the International City, vol. 10*. Slough: Archive Editions.
- Moses, John A. 1973. “The Coolie Labour Question and German Colonial Policy in Samoa, 1900–1914.” *The Journal of Pacific History* 8: 101–124.
- Parker, Edward Harper. 1904. “The Economy of Chinese Labour.” *The Economic Journal* 14: 254–258.
- Parker, Edward Harper. 1980 (1917). *China: Her History, Diplomacy and Commerce*. New York: Garland.
- Ville, Simon P. 1990. *Transport and the Development of the European Economy*. London: MacMillan Press.
- Zhang, Zhongxiang 張思祥. 2000. “Zhongguo kuli maoyi yu Feizhou heinu maoyi zhi bijiao.” 中國苦力貿易與非洲黑奴貿易之比較 (Comparative Research on Chinese Coolie Trade and African Slave Trade). *Zhejiang Shifan Daxue Bao* 6: 25–29.