

# 從德法之爭談到 儒學現代詮釋學課題

• 傅偉勳

## 當代德法詮釋學爭論

1981年4月，高達美(Hans-Georg Gadamer)應邀到巴黎的哥德研究所演講，講題是「原典(或本文)與詮釋」(Text and Interpretation)。他事先已準備好了長篇講稿。他演講時，德希達(Jacques Derrida)也在場聽講。次日再度聚會時，德希達向他提出三點質疑，對此高達美勉強置答(因德希達毫不妥協的挑戰態度使然)。這次聚會，可以說是專為代表德國詮釋學派的高達美與開創法國解構學派的德希達之間的會合對談而舉行的，結果是對話不成，反而暴露了雙方立場的根本對立<sup>①</sup>。

在〈原典與詮釋〉講稿之中，高達美順着他在主著《真理與方法》(Wahrheit und Methode)與《哲學的詮釋學》(Philosophische Hermeneutik)所展開的獨特詮釋學理論，進一步特別強調語言(媒介)所具有的對話性格。高達美認為，近代詮釋學所假定過的原典所含純客觀性意義「所與」("the given")，或原作者原原本本的

純意向性已無甚意義，因為我們詮釋原典之時，不可避免地已帶上了實存的歷史性、有限性脈絡意義的，我們本身的「先入之見」或「成見」(prejudice)，這就構成了我們在理解與詮釋上的一種歷史性的地平線或視域(horizon)。於此歷史性的視域裏，不但原典與詮釋、原作者與讀者、過去與現在、傳統與我們之間辯證地聯貫起來，形成一種「視域融合」(fusion of horizons)，而做為詮釋者的我自己與其他詮釋者之間也同樣形成了異時性或共時性的視域融合。通過歷史性的長期積澱累積而有的語言文字，於此異時性或同時性的種種視域融合之中，也就彰顯它的對話性格出來，譬如詮釋者與原典或原作者(即使原作者已經不在)之間的對話、詮釋者(自我)與詮釋者(他者)之間的對話等等。對話如果要有成效，則必須假定對話的雙方都具有一種「善的意志」，表示極願盡可能設身處地理解對方。由於「成見」本身有其歷史性、有限性，我們的理解與詮釋也就隨着形成辯證開放的無限發展歷程

(但不是黑格爾式的自我閉鎖性辯證歷程)。通過具有善意的對話，我們能夠發現我們本身的理解與詮釋的局限性，而予以超克或突破。如此，真實的對話、理解與詮釋具有歷史的進步性、發展性，永無止境。

對於高達美的演講，德希達很不客氣地提出了三點挑戰性的疑難。首先，德希達認為，為了建立「真實的」對話與相互理解的共識，高達美假定了康德般的所謂「善的意志」，總脫離不了「意志的形而上學」，仍是一種形而上學的把戲而已。其次，德希達基於他的徹底解構立場，認為高達美想憑藉對話雙方的「相近」個別體驗，去發現描敘理解與詮釋的共通脈絡或語境，且同時肯定此一共通語境有其繼續擴大的可能，未免忽略了所謂「共通」語境的不確定性、延異性(兼涵「殊異」與「遲延」雙義)、非廢續性或虛幻性。第三，高達美所倡「(帶有誠心誠意)理解對方」、「相互理解的共識」、「大家共認的(理解與詮釋類似)經驗」，甚至「對話的成效」等等，從解構觀點去看，無非是癡人作夢罷了。

高達美回答說，德希達完全曲解了他所說的「善的意志」，它實與康德所說，或所謂「意志形而上學」毫不相干。對話雙方願意設身處地理解對方的誠心誠意這個意志或態度，乃是對話能有成效的起碼條件，無此條件，任何對話或相互理解都變成不可能的事。高達美反問德希達說，德希達發表己見時，難道也不是希望或要求對方盡可能如實地了解他的論點論調嗎？高達美又說，語言文字的功能發揮必須假定對話雙方的基本同意，即同意雙方使用的語言文字有其相互效應性等等。對話的真實意義並不在獲

致確定不移的溝通效果，因為真實的對話是無有止境的辯證開放性發展歷程：同時，一切人類的團結一致或社會穩定，也必須假定起碼的相互理解以及帶有誠心誠意的對話意願。通過真實的對話，我們很可能發現我們在理解與詮釋上的局限性，而去接受他者的理解與詮釋方式，或去辯證地超越雙方的看法立場，如此建立更廣更深更充實的理解與詮釋。哲學的詮釋學應有的功能與意義即在於此。德希達拒絕接受相互理解與對話溝通的必需條件，只不過暴露了他對於己見的固執，只能要求對方同意他的看法，卻無法承認對方有優越於己見的任何可能。

其實，我們從兩者之間的問答爭論不難窺知，堅持解構到底的德希達一開始就無意進行對話，遑論交流溝通。事實上，如果德希達「同意」高達美對於相互理解、詮釋學的對話溝通等等主張，就不得不放棄自己的解構立場。因此，德希達拒絕接受高達美所提似較接近一般常識的有關對話、相互理解的起碼條件，自有他的哲學「苦衷」，我們不能光就表面上的爭論，去評斷他的「不通人情之常」。

對於高達美來說，理解即是詮釋，而理解詮釋不是純客觀事體事件(如原典意義、原作者的意思、藝術作品、歷史事件、歷史上已形成過主流的傳統)的「如實或正確」的再現而已，卻是具有生產的、轉化的或創新的功能。我們當然應該尊重原典、原作者，但我們只能在歷史性、實存有限性的「視域融合」脈絡或語境裏，帶有「成見」地去理解詮釋原典、傳統、藝術作品等等，一方面通過與其他異時或同時的種種理解詮釋方式的對話交流與比觀評較，另一方面通過我們

如果德希達「同意」高達美對於相互理解、詮釋學的對話溝通等等主張，就不得不放棄自己的解構立場。因此，德希達拒絕接受高達美所提似較接近一般常識的有關對話、相互理解的起碼條件，自有他的哲學「苦衷」。

德希達毫不妥協的挑戰態度，是他的哲學的必然立場。



所獲理解詮釋的具體應用，可以發現到我們理解詮釋的限制或不足之處，而設法謀求創新性的突破或超克。由是，理解詮釋及其應用永遠形成辯證開放的無限充實發展歷程。

對於德希達來說，關於原典、藝術作品等等的理解與詮釋，決無半點確定的真理性、權威性可言，也不可能有所謂相互理解的共識，而詮釋本身也永遠是一種自由遊戲(a free play)，不可能定立任何詮釋優劣高低的評斷標準。原典或本文的所謂「意義」既不是客觀內在的既有事實，更無任何確定性可言。原作者一旦完成原典，原典就已獨立於原作者任何意向意指，原典的「意義」隨着讀者、詮釋者依其多元殊異的問題意識、理解方式等等而轉移，我們永不能期望獲致原典意義的整體性、決定性把握，遑論其中真理的取得。不但原典的意義永不確定，原典的語言符號也無有所指的特定對象(如原作者的意向意指、原典的內在意義、確定的真理或實在等等)可言。我們在原典、語言所發現的，只是非廢續性、破裂

高達美與德希達之間爭論有餘，對話不成，雙方似乎都未曾了解到，他們的理路涉及層次的不同，兩者的理論並無正面衝突的必要。兩種解構理論之間，其實可以建立互補相成的契接點。

性、延異性(殊異性與遲延性)，因此我們不得不永遠進行徹底的解構。依此解構立場，德希達當然不承認任何傳統或主流。傳統與非傳統或主流與邊緣的分別，本來就沒有任何確定可循的標準。依照不同的理解詮釋，所謂「傳統」或「正統」隨時可能轉成非傳統或異端，所謂「主流」(或「特權地位」)也隨時可能推到邊緣。

高達美與德希達之間爭論有餘，對話不成，雙方似乎都未曾了解到，他們的理路涉及層次的不同，兩者的理論並無正面衝突的必要。也就是說，高達美所關注的是純粹的(哲學)詮釋學理論建立；德希達所關注的卻是，從古希臘到現代的整個西方(以形而上學為根基的)哲學主流所憑藉的思維方式與語言表現方式的革命性突破，把尼采所踐行但未完成的解構性哲學思維貫徹到底，如此徹底解構任何固定化、單元化、標準化、形式化、共識化了的一切真理、主張、觀點、語言表現、原典(內在)意義、正統、主流等等，藉以開拓(後)現代的完全多元開放的批判理路出來。

高達美的詮釋學理論與德希達的(基本上當做革命性思維方法論的)解構理論之間，其實可以建立互補相成的契接點。以下我試用自己構想的「創造的詮釋學」，藉以說明高達美與德希達的契接點，同時舉例說明，創造的詮釋學對於儒學詮釋學暨思維方法論所能提供的(同時可望稍獲拋磚引玉之效的)思維資糧<sup>②</sup>。

## 創造的詮釋學模型

做為一般方法論模型的創造的詮釋學，分成五個辯證的層次：「實

謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」與「創謂」(原作「必謂」)③。在「實謂」層次，我們探問：「原作者(或原典)實際上說了甚麼？」這基本上關涉到原典校勘、版本考證與比較等等校讎學課題。在「意謂」層次，我們改問：「原作者(或原典)想要表達甚麼，他的真正意思是甚麼？」我們於此層次，通過語意澄清、脈絡考察、邏輯分析、傳記研究等等，設法盡量「如實客觀地」理解詮釋原典的內在意義或原作者所意向着的原原本本的意思。我們於此層次，相信原典有其客觀意義，通過一番忠實的詮釋工夫，當可獲致原原本本的「意謂」。在「蘊謂」層次，我們便進一步探問：「原作者可能想說甚麼？」或「原典可能蘊涵那些意思意義？」這就涉及種種思想史的理路線索、語言表達的歷史積澱累積、已出現過的種種(較為重要的)原典詮釋、原思想家與後代繼承者之間的前後思維聯貫性的多面探討等等。通過此一較有詮釋開放性的探討方式，一方面能夠破除「如實客觀」的詮釋學獨斷論調，另一方面又能超克「意謂」層次上可能產生過的詮釋片面性或詮釋者個人的主觀臆斷。在「當謂」層次，我們還得更深一層地發問：「原作者(本來)應該指謂甚麼，意謂甚麼？」(或不如說「我們詮釋者應該為原作者說出甚麼？」)於此第四層次，我們必須設法在原作者教義的表面結構底下，探查掘發(原作者自己也看不出來的)深層結構，據此批判地考察在「蘊謂」層次所找到的種種可能義蘊(meanings)或蘊涵(implications)，從中發現最有詮釋理據或強度的深層義蘊或根本義理出來。這就需要我們自己的詮釋學洞見(hermeneutic insight)，已非「蘊謂」層次只見種種

可能詮釋方式的平排湊合，而無任何詮釋學評斷準則分出各別詮釋高低優劣的情況可比，也同時更批判地超克了「意謂」層次的表面分析或平板而無深度的「客觀」詮釋(所謂「依文解義」，而非「依義解文」)。到了最高的「創謂」層次，創造的詮釋者必須發問：「為了救活原有思想，或為了突破性的理路創新，我必須踐行甚麼，創造地表達甚麼？」第四層次與第五層次的基本分辨是在，前者只要「講活」原典或原有思想，停留在「批判的繼承」(繼往)階段；後者則要「救活」原典或原有思想，批判地超克原思想家的教義局限性或內在難題，而為原思想家解決他所留下未能完成的思想課題，亦即「創造的發展」(開來)。當然，如果原有思想(或原有傳統)的內在難題太多太深，已經無法繼承，遑論發展，這就需要一番德希達所說的解構工夫了。無論如何，從創造的詮釋學觀點去看，「當謂」與「創謂」，或「批判的繼承」與「創造的發展」，乃是一體兩面：「當謂」仍屬詮釋學範域，「創謂」已有突破詮釋學範域，而轉移到思維方法論範域的趨向。也就是說，創造的詮釋學既是創造性的，自然不可能停留在「當謂」層次，勢必進昇「創謂」層次。如此，創造性詮釋與創造性思維應不可避免地「一時並了」。

我們如依創造的詮釋學五大層次模型，去比觀評較高達美與德希達的各別理論，就可看出兩者的不同層次所在，也可看出兩者互補的契接所在。兩者既皆尊重原典或本文，當然接受「實謂」層次校讎課題的重要性；兩者都會承認，於此層次(也只有於此層次)必須假定原典或本文原原本本的純客觀性，不過此一基層毫不涉

及理解與詮釋，故兩者之間無有爭論可言。兩者的爭論開始於「意謂」層次。於此層次，高達美較能尊重原典可享有的相當程度的真理性、權威性，然此真理性、權威性並不具有純客觀意義，獨立於詮釋者的「成見」；原典、傳統等等與我們的理解詮釋必須構成「視域融合」脈絡意義的對話關係。德希達則完全反對任何原典、傳統的真理性、權威性，也決不承認原典或本文有任何內在意義的確定性，原典產生的意義與原典或原作者（的意指意向）毫不相干，完全隨着閱讀者、詮釋者依各自不同的問題意識、敏感度、觀點立場等等而轉變。

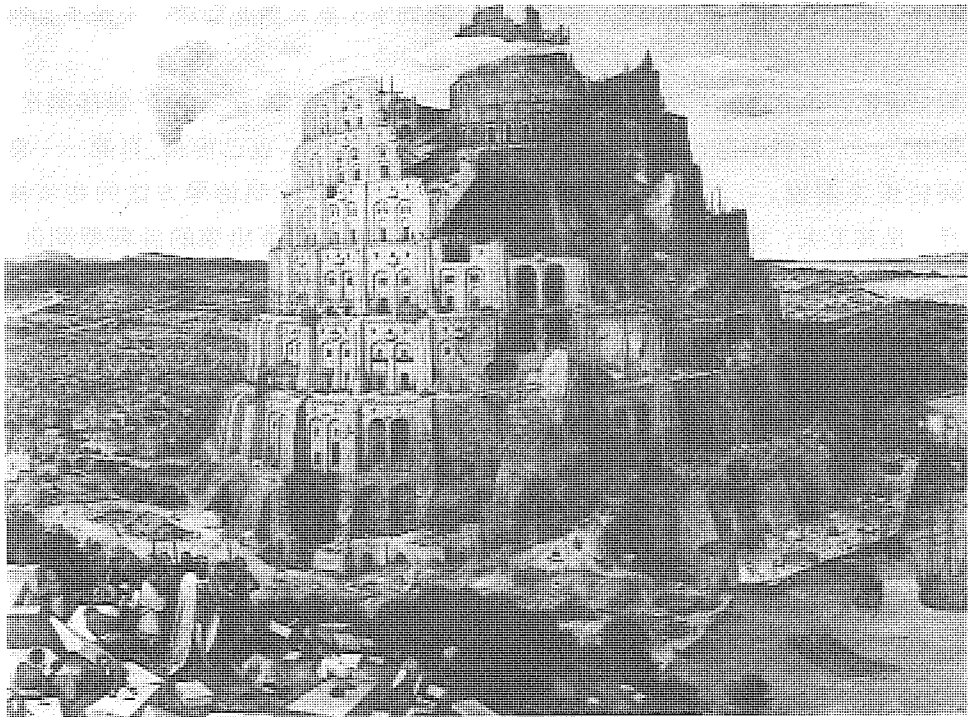
對於「蘊謂」層次的態度或立論，兩者有同有異。同在兩者皆承認原典有其種種開放性的可能義蘊與蘊涵。異在高達美站在實存的歷史性、有限性「成見」立場，認為種種不同的理解詮釋之間形成「視域融合」語境意義的對話關係，且有通過對話而帶誠意地相互理解的一種共識存在；德希達則徹底解構對話、相互理解、共識乃至（具有廢續意義的）歷史性等等，只承認「蘊謂」的無有限制的多元開放性，卻否認高達美所云理解詮釋的辯證開放性無限發展歷程。兩者的根本殊異於此層次，可以說是在肯不肯認歷史性的廢續發展這一點。

對於「當謂」層次的態度或立論，兩者完全不同。高達美既已主張，詮釋者通過對話能夠發現本身的局限性而去接受其他詮釋方式，或辯證地超克彼我詮釋方式的各別限制而獲致更深更適當的詮釋方式，自然要肯認種種理解詮釋之間應有一種歷史性視域融合脈絡內的比觀評較準則，依此解決超越「蘊謂」層次的「當謂」課題。德希達則一味強調原典意義的完全不確

定性、延異性、解構性，否認從「蘊謂」轉升「當謂」的詮釋可能性或必要性。也就是說，高達美所強調的辯證開放性（亦即無限發展性）與德希達所堅持的多元開放性（亦即永不確性）無法溝通起來。

高達美由於沒有像其師海德格那樣，建立自己的一套創造性哲學思想，卻只限制自己於無關乎哲理創造的「哲學的詮釋學」探討，因此不可能再從「當謂」層次進升「創謂」層次：於此不難看出，他的「哲學的詮釋學」與我所主張的「創造的詮釋學」殊異所在。就外表看，德希達有他自己的哲學思想，即解構理論，因此似有超越「蘊謂」層次，以「創謂」層次的解構理論，做為證成（justify）「蘊謂」層次上理解詮釋的完全多元開放性、原典意義不確定性的哲理基礎。但如深一層地分析，則可發現他並不像西方哲學史上的亞理斯多德、斯賓諾莎、康德、黑格爾、海德格、懷德海等人那樣，或是中國思想史上的孟子、莊子、智顛、惠能、朱熹、王陽明、熊十力乃至牟宗三那樣，足稱「創造的詮釋學家」。因創造的詮釋學家超越「當謂」層次而臻「創謂」層次之時，一方面必須突破「意謂」至「當謂」的詮釋範域限制而開展嶄新的思想方法論理路，另一方面依此理路建立開創性的新思想、新真理，以便救活或超克原典意義、原有思想或已成主流的思想傳統。於此層次，所謂「創造的詮釋」即不外是思維方法論，而思維方法論亦不外是開創性思想或真理的理路（思維進路）反映。德希達雖較高達美稍進一步，能跳過「當謂」層次進升「創謂」層次，但他的解構理論只具思維方法論的楷模，毫無開創性思想或真理的積極內容，因此只能說是踏進

高達美由於沒有像其師海德格那樣，建立自己的一套創造性哲學思想，卻只限制自己於無關乎哲理創造的「哲學的詮釋學」探討，因此不可能再從「當謂」層次進升「創謂」層次。



語言之塔既是我們溝通的障礙，也同時使溝通變得可能，而且豐富多姿。

「創謂」層次半步，並未充分展現創造的詮釋學（這裏特別強調「創造的」三字）工夫，這是德希達解構理路的根本限制，他既不願也不可能超克此一限制。

## 儒學詮釋學暨思維方法論的建立發展

現在讓我談談創造的詮釋學五大層次模型，對於儒學詮釋學暨思維方法論的建立發展，如何能予提供一些思維資糧。首先在「實謂」層次，中國儒學史上雖然有過宋明理學所重義理之學與清代樸學所重考據之學的分辨，但現代儒學研究者皆有儒學典籍的理解詮釋必須假定「實謂」研究的紮實完備這個共識。但是，由於秦始皇的焚書坑儒，先秦文獻散佚甚多，有關古代儒家典籍的「實謂」研究，仍須繼續下去，仍需一批現代學者從事於此項基層工作。

舉例來說，我們知道，朱熹與王陽明對於《大學》一篇的〈實謂〉結論有所不同，也就引起兩者對於整個原典意義或義理的詮釋殊異，甚至涉及「性即理」與「心即理」的二說孰是孰非的儒學公案，這可以說是儒學詮釋學史上最值得令我們注目的一件大事。在「實謂」層次，陽明評斥朱熹擅改《大學》原有經文，謂：「《大學》古本乃孔門相傳舊本耳。朱子疑其有所脫誤，改正補緝之，在某則謂其本無脫誤，悉從其舊而已矣。……舊本之傳數千載矣，……亦何所按據而斷其此段之必在於彼？彼段之必在於此？與此之如何而缺？彼之如何而補？」（《傳習錄》中〈答羅整菴少宰書〉）朱熹依程頤的看法，認為舊本頗有錯簡，故因程頤所定而更考經文，為之分章斷句，將前七段當做曾子述孔子言的「經」，其餘十章，看成門人記曾子意的「傳」；同時又將「經」中「大學之道……在親民」的「親」字，改成「新」字。陽明則認為，《大學》古本係真正

原典，據此陽明重新詮釋《大學》的「意謂」說：「『致知』云者，非後儒所謂充廣其知識之謂也；致吾心之良知焉耳。……格者正也，正其不正，以歸於正之謂也。……蓋身心意知物者，是其工夫；所用之條理，雖亦各有其所，而其實只是一物；格致誠正修者，是其條理所用之工夫，雖亦有其名，而其實只是一事。」（《大學問》）

上述陽明據舊本（〈實謂〉）而去理解原典本義（「意謂」），即在致良知，只是誠意，這從創造的詮釋學觀點去看，只不過是表面說法而已。另一方面陽明又說：「此只是在文義上穿求，故不明。……須於心體上用功，凡明不得，行不去，須反在自心上體，當即可通。蓋四書五經不過說這心體。」（《傳習錄》上）又云：「六經非他，吾心之常道也。」（同上）由是可知，對於創造的詮釋學家陽明來說，《大學》的「實謂」（古本）與「意謂」（原意）不是根本問題，真正的「依義解文」課題是，如何發掘儒家思想的深層義理（「當謂」）。用高達美的說法，陽明是站在「當謂」立場，帶有一種實存的「成見」去理解詮釋《大學》意義的。《大學》古本如何（「實謂」）或《大學》本義如何（「意謂」）並不是關鍵所在，雖然包括《大學》在內的經書仍有相當程度的真理性、權威性。

我們可以更進一步說，陽明證成「《大學》功夫，只是誠意」（《傳習錄》上）此一「當謂」的哲理根據，是他循着孟子一路開展出來的「心即理」或「致良知」說（「創謂」）。換句話說，陽明是以創造的詮釋學家（亦即開創性思想家）身分，自「創謂」出發，而以「創謂」證成「當謂」，然後才去批判朱熹私改《大學》古本且違背古本原意的。因此，環繞着《大學》古本及其本

義的朱王孰是孰非問題，不是本質問題。

關於「意謂」爭論的一個佳例是，何炳棣教授〈「克己復禮」真詮——當代新儒家杜維明治學方法的初步檢討〉一文所引發出來的詮釋學問題。何教授認為，「克己復禮」的真詮（即「意謂」）應是：「『克己』就是克制自己的慾望，恪守周禮，不能越軌。……克己是復禮的前提，不克制生活上的侈靡、政治上的僭越，就無法恢復到禮樂有序、天下有道的局面。克己復禮主要是對統治階級說的，即要求統治階級提高遵周禮、行仁政的道德自覺性。」④何氏據此「真詮」，大大批評維明兄等同「克己」與「修身」，過分強調積極方面的修養修身之餘，完全忽略消極抑壓的「克己」原義。他接着又批評說：「由於他自始即要把具有頑強約制性的禮遲早化為類似仁的發自於內的道德及精神力量，所以在理論上才感到『緊張』。等到他把禮的主要約制面完全不顧，從『修身』方面推到『自我完成』之後，仁和禮才取得統一，禮才成為孔子仁說的外形化。從歷史發展程序看，他的這個申論肯定是錯誤的。」

對於何氏的苛評，維明兄回答說：「其實，何先生堅持『克己』的真詮應是『克制自己』種種僭越無禮的慾望言行，我並不反對。我要指出的是……孔子這一概念不是意指人應竭力消滅自己的物慾，反之，它意味着人應在倫理道德的脈絡內使慾望獲得滿足。事實上『克己』這個概念與修身的概念密切相接，它們在實踐上是等同的。……當然，我所擔心的誤解是把『克己』理會成宗教意義上的『禁慾主義』。」⑤

我們從上述何、杜二位環繞着

我們從何、杜二位環繞着「克己復禮」真詮問題的爭論，可以看出，何氏堅持「意謂」層次的原典「如實客觀」的本義，且只許他所提出的「真詮」為唯一「如實客觀」。維明兄並不承認「克己復禮」只許獨一無二的「意謂」，探索「克己復禮」的種種可能義蘊、蘊涵。

「克己復禮」真詮問題的爭論，可以看出，何氏堅持「意謂」層次的原典「如實客觀」的本義，且只許他所提出的「真詮」為唯一「如實客觀」而不可推翻的「意謂」。維明兄一方面並不承認「克己復禮」只許獨一無二的「意謂」，另一方面已有自「意謂」層次轉至「蘊謂」層次的用意，探索「克己復禮」的種種可能義蘊、蘊涵。而維明兄特別強調「克己」的積極「修身」意義或蘊涵，甚至等同二者的詮釋學用意，似又暗示着，他為了講活「克己復禮」對於現代人的切身意義，實不得不帶有現代學者的一種（高達美所云）「成見」，點出「克己復禮」的「當謂」，乃以為「自我完成」的「修身」之義為遠勝於何氏所堅持的「克制」之義。從創造的詮釋學觀點予以評衡，則可以說，何氏只單純地固守「意謂」一層，也沒有體諒維明兄涉及「意謂」→「蘊謂」→「當謂」進展的詮釋學用意了⑥。

對於儒家經典的理解詮釋，歷代產生過無數的注疏，據此不難理會，從「意謂」層次進升「蘊謂」層次的必要性。光就四書言，朱熹的《四書集註》乃至趙順孫的《四書纂疏》收錄各種不同的前人詮釋，足以例證歷代儒者對於「意謂」到「蘊謂」的詮釋聯貫性都有相當的了解。其中較偏重詮釋「客觀性」的注疏家，想從各種「蘊謂」之中探索選定較合原典本義（「意謂」）的注解出來。我們在這裏可以看到一種詮釋的循環：正因對於「意謂」沒有定論，他們才去收集歷代有過的種種注疏，從「意謂」轉到「蘊謂」；但又由於過份相信有所謂「意謂」的純客觀性，他們又想在已收集的種種「蘊謂」之中尋找唯一正確的「意謂」答案。可是尋找的準則是甚麼？如何判定？

注疏家之中較有創造的詮釋學頭

腦的，如朱熹，就懂得跳出這個詮釋的循環，不從「蘊謂」轉回「意謂」，但從「蘊謂」再進一步轉至「當謂」層次，於此層次設法定立詮釋學的抉擇準則，決定最有道理強制性的詮釋方式。而這裏所謂「道理強制性」或「詮釋殊勝性」，又得依據更高層次（「創謂」）的義理工夫與思維方法。也就是說，不但「意謂」到「蘊謂」有其詮釋學的聯貫性，「蘊謂」→「當謂」→「創謂」也是聯貫不斷，構成（創造的）詮釋學的必需進路。我們依此創造的詮釋學去重新考察朱子的《四書集註》，就可以發現，朱熹在收錄各類「蘊謂」之時，心中已有「當謂」準則，特別偏重程頤之言，其他注疏則多半變成附庸而已。而他所以偏重程子之言，且自有「當謂」定論，乃是由於他已自「當

高達美提倡「視域融合」，只停留在「當謂」層次，卻無法進升到「創謂」境界。





謂」進升「創謂」層次，於此層次完成「性即理」的哲學理論，依此證成他的「當謂」定論的緣故。舉例來說，朱熹對於孔子所云「克己復禮為仁」的「仁」，解為「仁者本心之全德，仁者所以全其心之德也，蓋心之全德，莫非天理」，又解「禮」為「天理之節文」，已不再去推測孔子的「意謂」，但依「性即理」的「創謂」觀點，證成孔子此語之中有關「禮」與「仁」二字的自認為是的「當謂」定論。

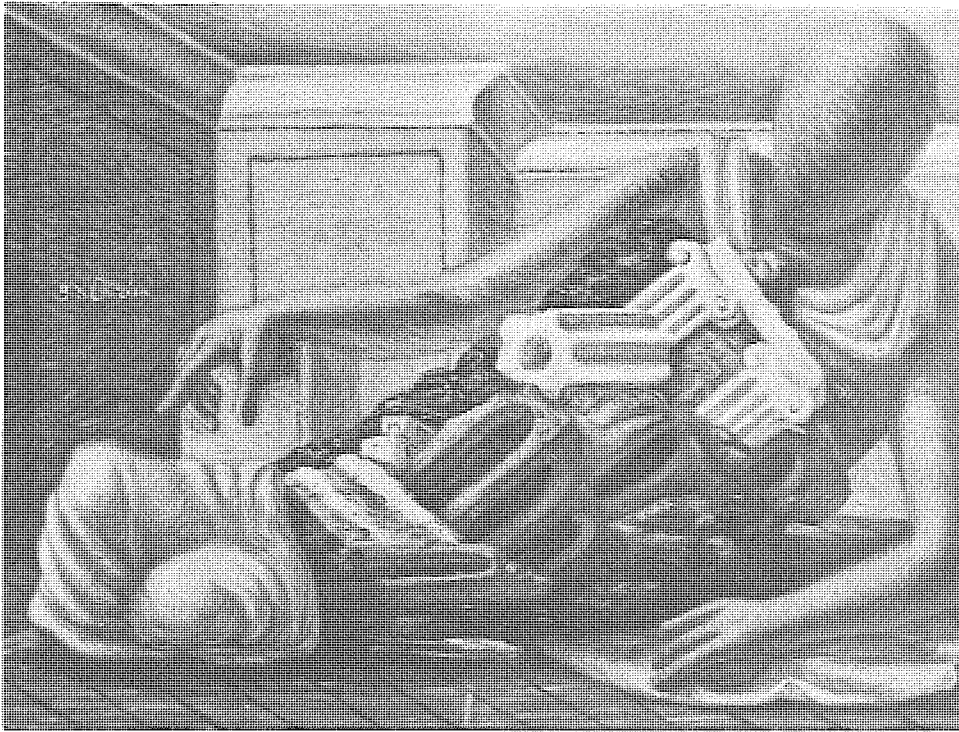
不但朱熹的詮釋學進路是如此，王陽明更是如此。陽明批評朱熹說：「聖人懼人之求之物外也，而反覆其辭。舊本析而聖人之意亡矣。是故不務於誠意，而徒以格物者，謂之支。」（〈大學古本序〉）這裏所說的「聖人之意」決不可能是「意謂」，而是陽明自認為是的「當謂」，即解「格物」之義應當是「格其心之物也，格其意之物也，格其知之物也」（《傳習錄》中〈答羅整菴少宰書〉）：而陽明此一「當謂」定論的終極理據，則來自他的「心即理」或「致良知」說，亦即他的「創謂」證成他的「當謂」定論，反之非然。陽明豈不嘗云：「夫道，天下之公道也。學，天下之公學也。非朱子可得而私也：非孔子可得而私也。」（《傳習錄》中）這裏所謂「公道」、「公學」即不外是心學，儒家傳統的開創者孔子的「意謂」如何，已非問題所在，問題只在誰抓到了此一「公道」、「公學」。也就是說，儒學詮釋學的根本問題是在「創謂」層次，於此層次創造的詮釋學工夫轉化而為一套思維工夫或思維方法論。

依我的看法，在儒家傳統裏自孟子至王陽明的心學一系思想家，最有批判地繼承並創造地發展儒家傳統的突破性、開創性精神。也就是說，他

們特重思維工夫，採取自上而下的進路，以「創謂」為根基，證成「當謂」，然後依此考察較下層次的詮釋學課題。自下至上的治書、治學工夫遠不及自上而下的思維工夫重要。孟子故云：「盡信書，不如無書」，並為孔子仁義之道開創了性善論的哲理奠基，證成仁義之道。陸象山亦云：「自古聖賢發明此理，不必盡同。如箕子所言，有臯陶之所未言：夫子所言，有文王周公之所未言：孟子所言，有吾夫子之所未言，理之無窮如此。」（《陸九淵集·語錄上》）又云：「昔人之書不可以不信，亦不可以必信，顧於理如何耳。蓋書可得而偽為也，理不可得而偽為也。」（同集〈拾遺〉）象山三十七歲時，在鵝湖之會批評朱熹之教人為支離，且「更欲與元晦辯，以為堯舜之前何書可讀？」（見《年譜》）由是可見，象山秉承孟子的思維工夫，以「知本」為重，「六經皆我註腳」，頗有大膽「解構」經書原義之為不確定的傾向。王陽明也說：「夫學貴得之心。求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以為是也，而況其未及孔子者乎。求之於心而是也，雖其言之出於庸常，不敢以為非也，而況其出於孔子者乎。」（《傳習錄》中）不過心學一系的象山與陽明並未「解構」經書或傳統到永破不立的地步，他們心目中存在着天下之公理、公道（亦即心學），因此有其積極正面的真理「創謂」，非德希達只破不立、無有自己一套哲學真理的把握可比。

## 結語

依據上面的詮釋學考察，我認為傳統儒學的詮釋學在「實謂」（如校讎



沒有積極正面的真理「創謂」，只破不立，理論如何巧妙也不足為訓。

學)、「意謂」(如訓詁學)、「蘊謂」(如《四書集註》、《四書纂疏》)等三個層次已具學問的楷模。現代儒學一方面仍須繼承此類傳統儒學的學問成果，另一方面亦應引進日常語言分析、語意學、結構主義、後結構主義、解構理論等等西方(特重分析的)哲學方法論，以便補充本身詮釋學的細節工夫之不足。同時，現代儒學研究者更應關注探討，涉及「當謂」與「創謂」兩層的詮釋學與思維方法論課題。在當代儒學的老前輩之中，能予承繼發揚心學一系的哲理開創性精神，而於「當謂」與「創謂」兩大層次建立種種新說的，獨推牟宗三先生一人。問題是在：如說牟先生的儒學成就已臻登峰造極，則現代儒學在牟先生之後豈非不太可能有更進一步的發展嗎？還是現代儒學在詮釋學與思維方法論許有大大發展的餘地？我們在這裏千萬不可忘記上述象山那句很有鼓舞作用的話：「自古聖賢發明此理，不必盡同。」

……孟子所言，有吾夫子之所未言，理之無窮如此。」

現代儒學研究者在「當謂」層次，必須把孔孟乃至宋明理學家之言，放在日益民主自由化、多元開放化的現代社會去重新理解詮釋，重新探問：孔子如仍活在今日人間，他應當如何澄清他在《論語》的一些令現代人頗覺困惑的話語，譬如「三年無改於父之道，可謂孝矣」、「君子不器」、「攻乎異端，斯害也已」、「未知生，焉知死」、「民可使由之，不可使知之」、「天下有道則見，無道則隱」、「去食，自古皆有死，民無信不立」、「父為子隱，子為父隱，直在其中矣」、「唯女子與小人為難養也，近之則不孫，遠之則怨」等語，在現代社會「當謂」甚麼？

事實上，在現代社會如要講活上引孔子之語，勢必涉及我們現代人的問題意識、新觀點、新的歷史境況、新的理解方式等等。這就引導我們不

現代儒學研究者在「當謂」層次，必須把孔孟乃至宋明理學家之言，放在日益民主自由化、多元開放化的現代社會去重新理解詮釋，重新探問。

得不從「當謂」層次進升「創謂」層次，設法救活孔子的思想，因為在現代社會無法救活他的思想，也就不可能又不必要講活他的思想了。我在第一屆研討會上建議過，為了現代儒學的未來發展，我們必須充分開發動用內外資源。我認為，經過牟先生等老前輩的思維工夫，內在資源（尤其孟子以來的心學）幾乎動用殆盡，此後如無大量有益的外來資源吸進儒學之中，恐怕很難真正建立發展現代儒學的詮釋學理論與思維方法論。當代儒家仍然執守內聖外王之道，然而如果不去探討儒家能否與曾促進過民主、自由、人權等等的西方政治理論（如社會契約論、功利主義、自由主義等）銜接，能否引進某些西方有關民主的理論，充實儒家的政治思想，或是否只堅持內聖之道，只以仁義概念當做一種世俗政治體制的規導原理，而非構成原理等等問題，而在「創謂」層次謀求適予解決之道，則不論如何高唱「內王外聖」，恐怕多半流於空談，不會有何成效可言。

1992年10月7日下午  
在飛往加州的聯合航空機艙

### 註釋

① 高達美的論文〈原典與詮釋〉與兩者之間的問題等文，後由議會主持人佛傑(Philippe Forget)主編，1984年在德國慕尼黑出版，英譯則由帕默(Richard E. Palmer)等位負責編集，1989年由紐約州立大學出版社印行，以《對話與解構：高達美與德希達的碰頭》(Dialogues and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter) 冠名。

② 關於較詳細的創造的詮釋學立論，請參照拙著《從創造的詮釋學到大乘佛學》首章〈創造的詮釋學及應用——中國哲學方法論建構試論之一〉(台北：東大圖書公司，1990)。至於實際應用，則散見在已發表過的十數篇中英文論文，茲不列載。

③ 1991年12月下旬，我應香港法住學會會長霍韜晦教授之邀，為「安身立命」研討會主講一場，事後又另外演講三場，其中一場涉及創造的詮釋學。韜晦兄聽後建議，把最高一層的「必謂」改為「創謂」，更能表達其中旨趣。我當時感到，他的用辭建議很有道理，故即改用「創謂」。

④ 《二十一世紀》總第8期(1991年12月)，頁141。

⑤ 杜維明：〈從既驚訝又榮幸到迷惑而費解——寫在敬答何炳棣教授之前〉，《二十一世紀》總第8期，頁149-50。

⑥ 關於何教授所引發的「克己復禮」詮釋爭論，在《二十一世紀》一直繼續數期，有關的文章包括劉述先：〈從方法論的角度論何炳棣教授對「克己復禮」的解釋〉(9期，頁140-47)；何炳棣：〈答劉述先教授——再論「克己復禮」的詮釋〉(10期，頁150-55)；劉述先：〈再談「克己復禮真詮」——答何炳棣教授〉(11期，頁148-50)；以及何炳棣：〈原禮〉(同期，頁102-10)。

**傅偉勳** 台灣省新竹市人，美國伊利諾大學哲學博士。曾任教於台灣大學及伊利諾大學，現為美國天普大學宗教學研究所教授。著有《西洋哲學史》、《從西方哲學到禪佛教》、《從創造的詮釋學到大乘佛學》、《死亡的尊嚴與生命的尊嚴——從臨終精神醫學到現代生死學》等中英文書，另主編多套中英文叢書。