

的學者) 深思。第一點有關佛教與孝道之間的關係。佛教固然推崇出家有助於解脫，但是沒有任何一本佛經否定孝道。Gregory Schopen 透過印度的碑銘研究，早就撰文指出佛教在印度，不論是出家僧侶或在家信徒，都重視孝順父母。漢譯中文佛經中隨處可見有關孝順父母的文句，這些句子絕不可能是「漢化」的結果<sup>10</sup>。我在這裏可以再加上一點。在阿育王 (ca. 268-239 B.C.) 諸多的碑銘裏，阿育王宣稱他信守「正法」，人民必須孝順父母。當中國南北朝時期的君主以阿育王為模仿的對象，孝順父母，尊敬家族正是佛教的社會規範，我們不能把孝順視為中國文化獨屬的社會規範，把中文佛經中的孝順視為佛教「漢化」的結果。

第二點有關佛教的王權觀。余教授所引的天王和佛王固然是一組可操作的概念，但在中國佛教的內涵裏，更好的概念是第五、六世紀的「如來天子」（北朝）和「菩薩皇帝」（南朝），兩者都和大乘佛教內部的佛陀囑累君主弘揚教義有密切的關係。

此書固然是本英文作品，但是當我一路讀來，恍然覺得他設定的讀者，絕不少於一半是華人，書中他引了不少華人學者的「理論」，並反駁之。因此，對中國宗教有興趣的學者，能不讀此書？

《王弼思想與詮釋文本》，田永勝著，北京：光明日報出版社，二〇〇三年。6+二八三頁。

周大興，中央研究院中國文哲研究所副研究員

近年來，魏晉玄學的研究欣欣向榮，參考林麗真教授的《魏晉玄學研究論著目錄》所載<sup>11</sup>，可謂蒐羅無遺，令人望洋興嘆。其中，王弼 (226-249) 的玄學思想，仍然是每位玄學研究者所必須攀越的第一座高峰，而圍繞其《周易》、《老子》兩《注》及兩《例》的討論，也從未暫歇。雖然，自半世紀前湯用彤的《魏晉玄學論稿》問世，以及其後牟宗三的《才性與玄理》出版以來，學界多少存在著「眼前有景道不得，湯、牟二作在前頭」的感慨<sup>12</sup>。儘管如此，學界研究人才輩出，相關魏晉玄學的研究著作，依然呈現著才藻新奇、花爛映發的局面。

<sup>10</sup> Gregory Schopen, "Filial Piety and the Monk in the Practice of Indian Buddhism: A Question of 'Sinicization' Viewed from the Other Side," *T'oung Pao* 70.1-3 (1984): 110-126.

<sup>11</sup> 林麗真：《魏晉玄學研究論著目錄1884-2004》（臺北：漢學研究中心，2005年）。

<sup>12</sup> 高晨陽：〈前言〉，《儒道會通與正始玄學》（濟南：齊魯書社，2000年），頁5。

如果回首十餘年前，想想魏晉玄學、玄學家的研究與詮釋學（解釋學）究竟有什麼關係？可能還令人摸不著邊際。但放眼當前，文本、經典、詮釋等概念竟也成了玄學界的熱門術語。余敦康教授的《何晏王弼玄學新探》出版於一九九一年，其中第四章〈王弼的解釋學〉算是學界較早處理王弼的「解釋學」的議題——這裏主要是指王弼的《老子指略》、《周易略例》，亦即用來概括王弼註解、詮釋《老子》和《易經》的體例、原則。余教授的分析充分指明，王弼的《周易略例》、《老子指略》乃是對於中國哲學從先秦到兩漢有關「理解」的探索的一次全面系統的總結。而湯用彤的〈言意之辨〉，牟宗三的〈魏晉名理正名〉，雖然沒有解釋學、詮釋學之名，也分別從王弼的解經的方法論問題，提升到其玄學思想（體用論，境界形態形上學）的高度。

從傳統方法論的、或詮釋作為一種方法的角度看，王弼的言意之辨，正如湯用彤所說的，作為其詮釋《易經》和《老子》的新眼光、新方法，「依言意之辨，普遍推之，而使之為一切論理之準量」，乃能建立其有系統的玄學。湯氏指出，王弼的新解，一方面用於經籍之解釋，寄言出意；一方面，則「不但為解釋經籍之要法，亦且深契合於玄學之宗旨」<sup>13</sup>。但如果我們從哲學詮釋學、或方法作為一種詮釋的角度來看，那麼，王弼在言意之辨，以及名號與稱謂的區分上，亦如牟宗三所言，凸顯了中國哲學著重主觀神會妙用的內容真理。《指略》所言的「名號則大失其真，稱謂則未盡其極」，在道物的區分下，此中有其「盡而不盡」的本體論的體悟，不同於傳統西方實有形態的形上學，而屬於超越主客（言意境與超言意境）的境界形態的形上學<sup>14</sup>。這裏，王弼的言意之辨就不只是用於經籍之解釋的方法論的問題，而且是站在存有論的高度，觸及了如何理解在「道一言」關係中詮釋者的定位問題。換言之，透過言意之辨，《老子注》中的無形無名之「道」，其「稱謂」雖然未盡其極，但卻指向了「存有之向度」（ontological dimension），這可說是王弼經注對於中國詮釋學的主要貢獻，從訓詁、名實的問題解放出來，而凸顯了詮釋學的存有論性格<sup>15</sup>。

如果參照迦達默爾（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）的詮釋學視野，所謂的理解就是一種詮釋，而我們對於傳統歷史文化的理解，總已經處於某種角度、視域之中，這就是所謂的詮釋學處境的意識。具體而言，並無一個純然外在、客觀

<sup>13</sup> 湯用彤：《魏晉玄學論稿》（北京：中華書局，1962年），頁31。

<sup>14</sup> 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁264-265。

<sup>15</sup> 陳榮灼：〈王弼解釋學思想之特質〉，收入楊儒賓主編：《中國經典詮釋傳統（三）：文學與道家經典篇》（臺北：喜馬拉雅基金會，2002年），頁293。

的哲學史對象，而我們的理解、詮釋，其實是處身過去與現在、傳統與當代、哲學史與哲學之間的互動過程，形成一個互為效果的歷史；也就是說，一種名副其實的詮釋學，必然在理解本身中顯示歷史的實在性。對於玄學的理解亦然，我們無法跳開玄學的詮釋傳統，而形成一個片面的理解。王弼的玄學，他對《易經》、《老子》、《論語》的理解，此一「理解」本身即屬於被理解的存在，這是一種參與傳統過程中的活動；而湯用彤對於王弼的理解，牟宗三對於湯用彤對王弼的理解的理解，以及我們對於此一玄學傳統的理解，也是一個視域融合的過程。

田永勝博士的著作《王弼思想與詮釋文本》，則頗有跳脫迦達默爾哲學詮釋學的企圖，把詮釋學中的「不同理解」與「更好理解」（以及「原樣理解」）的爭執場景，具體落實在歷來對於王弼《周易》、《老子》的注釋所衍生的本體論／宇宙論問題、湯用彤所點燃的漢／魏之際的哲學演變的課題，甚至，歸根結蒂，王弼的詮釋究竟是「照著講」抑或「接著講」等等問題上面。本書架構井然，企圖不可謂不大，最主要特色在於，有意識的提出「要區分注釋中的文本思想與詮釋者思想，並且把王弼思想在中國哲學史上的地位置於文本詮釋史的視域中進行考察，得出了一系列不同於傳統觀點的結論」（頁282）。全書分為七章：

- 一、〈緒論〉
- 二、〈現有研究方法的審視〉
- 三、〈王弼《老子注》與《老子指略》〉
- 四、〈王弼《易經注》及《周易略例》〉
- 五、〈王弼的《論語釋疑》〉
- 六、〈王弼玄學思想管窺〉
- 七、〈王弼《老》、《論》、《易》注對後世的影響〉

本書有許多一新耳目的大膽用語，例如，「王弼《老子注》主要是詮釋《老子》的原義」（頁73），王弼「既沒有提出新概念，也沒有發展《老子》的本有概念」（頁91），「《老子注》的絕大部分思想與《老子》的整體思想基本相似」（頁94）；以及，王弼《老子注》與漢代《老子》注的共同點是「都有宇宙生成論的內容」（頁96），而二者的差異則是「王弼《老子注》沒有氣化宇宙論的思想」（頁110）等等。上述論點作為書中的小標題，頗引人醒目，但也因此易令人有斷章取義之感。當然，作者一系列所謂「不同於傳統觀點」的結論，其

實也建基在許多學者的研究成果之上，尤其第四章處理王弼易學與兩漢象數易學的關係部分；在此，作者也確實在引用相關資料時交待得很清楚。

本文無法詳細介紹作者的論點，但必須回歸作者此書的問題意識與其研究方法。作者大致歸納了王弼研究的兩個派別：一派以湯用彤先生的研究為藍本，高揚王弼玄學的本體論哲學地位，提出得意忘言的方法論，盡掃兩漢象數易學的傳統；一派以勞思光、牟宗三先生為代表，對王弼玄學不以為然，認為王弼只是把握了老莊思想的原意而已。同樣是研究王弼玄學，卻得出了截然不同的結論，作者認為問題就在於：許多學者直接把王弼詮釋文本（《老子》）的話語當作王弼的思想來引用，而沒有考慮這些話語是否真是王弼本人的思想（頁43-44）。因此，作者指出：「在研究王弼思想究竟是什麼之前，必須首先考慮的問題是：注釋究竟是文本的思想，還是詮釋者的思想？……如果不解決這個問題，那麼，所有對王弼思想的研究就如同建築在沙灘之上的樓閣，即使非常美麗壯觀，也會很快坍塌。」（頁44）筆者認為，上述論點恐怕並非較好的理解。這裏的問題不在於如何區分文本與詮釋者的問題，而是我們如何理解其中的關係問題<sup>16</sup>。即使王弼本人的思想與其《老子注》（中的《老子》）可以區分開來，也無法解消學界中截然不同的結論。例如，湯用彤與牟宗三對於王弼的理解，是否如作者所說得出了「截然不同的結論」，尚可存疑；但可以確定的是，牟宗三的「詮釋」基本上乃是建立在湯用彤的「文本」基礎之上的。這問題不僅王弼的研究如此，嚴遵、河上公的《老子》注也是如此，同樣的，即使《老子》本身、帛書甲乙本《老子》、郭店簡《老子》也是如此，即使解決了文本與作者、詮釋者之間的問題，也仍然存在著如何理解的問題。當然，這個問題也可以出現在湯用彤、牟宗三的身上。我們可以繼續追問：是否許多學者直接把湯用彤、牟宗三詮釋王弼詮釋文本（《老子》）的話語，當作湯用彤、牟宗三的思想（抑或王弼的思想、《老子》的思想、老子的思想）來引用，而沒有考慮這些話語是否真是湯、牟本人（抑或王弼、《老子》、老子）的思想？筆者並不認為這些問題（包括作者所提的問題）是沒有意義的，相反的，這些問題究竟是「惡性的」還是「良性的」，似乎是更重要的問題。

本書的出發點是要「區分註釋中的文本思想與詮釋者思想」，認為如果把王

<sup>16</sup> 作者認為，勞思光主張：「王弼之解老，大體與老子本義相似」，牟宗三主張：「王、郭之玄學，雖於老莊之本體能有極相應而盡其蘊，然只是在名士氣氛下一點智光之凝結，故不可說大說切。」（頁44）必須指出，這些說法非常片面，其實並不能整體把握兩位學者的立場。

弼注解《易經》、《老子》的注文都視為王弼的思想，將會產生許多的矛盾。例如，《老子注》中「道與無的矛盾」、「生成論與本體論的矛盾」、「崇本舉末與崇本息末的矛盾」（頁48-53）。作者有意扭轉歷來對於王弼玄學「系統性」的看法，一再強調王弼並沒有通過詮釋《老子》、《易經》、《論語》而建立一種思想體系，他詮釋《老子》的目的就是準確而客觀地解釋《老子》的原義（頁235）。對筆者而言，（一）如何把《老子》與王弼的《老子注》加以區分，和（二）如何在王弼的《老子注》中區分為「詮釋中的文本（《老子》原文）思想」與「詮釋者（王弼注文）思想」，意義是不同的。作者的企圖（二）即使可以達成，也不等於形成（一）《老子注》與《老子》的區分。（一）的問題遠比（二）的問題複雜，而且，更複雜的問題是，要形成（二）的理解，必須先行理解（一）。為什麼呢？單就形式上說，難道不能在《老子注》中區分王弼對於《老子》的理解和他自己對於相關問題的看法，而把《老子注》中的文本思想與詮釋者的思想加以區別？作者的方法似乎順理成章，但是，問題在於，王弼對於《老子》文本的理解已經包含了他個人對於相關問題的看法的前理解，而不再是老子的理解；同樣的，當作者要「區分註釋中的文本思想與詮釋者思想」時，我們也可以問同樣的問題：本書中的注釋「究竟是文本的思想，還是詮釋者的思想」？這裏，存在著詮釋學中部分與整體之間的循環關係，以及文本、作者與詮釋者之間的循環關係問題。我們如何形成對王弼《老子注》的理解？王弼如何理解《老子》？甚至，如何將《老子》區分為「文本」思想（《老子》）與「作者」思想（老子）？如果王弼《老子注》的目的只是為了準確而客觀地解釋《老子》的原義，這豈非意味著王弼《老子注》中所暴露的矛盾，只能歸結為《老子》本身的矛盾，而這並不能解決《老子》的矛盾問題。事實上，作者所舉的《老子注》中「道與無的矛盾」、「生成論與本體論的矛盾」，這些問題，在魏晉玄學以前，在兩漢相關的《老子》注疏中，似乎並不成為問題。這裏，迦達默爾對於「理解如何可能」的說明仍是有效的，理解並非一種對於某個被給予的「對象」的主觀行為，而是屬於效果歷史。現在與過去、文本與詮釋者的關係無法截然分開，「理解是屬於被理解東西的存在」。與其區分《老子》與王弼《老子注》，不如就王弼理解的整體把握，尋求其視域融合的詮釋可能。

然而，如何區別註釋中的王弼思想與文本本身思想的不同？作者提出了以下具體的方法：一、比較文本的字面意思與注釋的字面意思，二、比較文本的概念與詮釋者所使用的概念，三、比較文本的命題與注釋中的命題，四、以詮釋者的

其他著作爲參考，進一步判斷詮釋者的思想，五、結合詮釋者的生活方式、人生態度，判斷詮釋者的思想。作者的方法看似具體，但實際整體運用起來仍然會碰到難題。例如，作者認爲，《老子注》中作爲萬物本源和本體的「道」出現一百多次，而作爲本體的「無」只出現十多次，「王弼在《老子注》中沒有提出什麼新的詞彙、新的概念和新的術語，這也從反面說明，他確實是在詮釋文本的原義，而不是闡述自己的思想」（頁94）。「當《老子》在文本中用了『無』時，他也就用『無』，而沒有換一個別的詞表達《老子》中『無』的意思。」（頁236）作者又用引用《文心雕龍·論說篇》「輔嗣之兩《例》，……師心獨見，鋒穎精密」之語，認爲《老子指略》和《周易略例》包含了王弼自己的獨創（頁218）。上述說法，孤立地看，似也不成問題，但符合一、二、三的方法，未必符合四的方法；而符合四的判斷，是否會解消一、二、三的判斷？至於第五個方法，例如，作者認爲王弼的思想還來不及規範化，沒有明確界定自己的概念，因爲作者「考慮到他在相當年輕的時候就已經很出名，忙於應酬、當官、論辯、解釋其他的經典，死時又那麼年輕」（頁236）；姑不論這與《文心雕龍》對於王弼兩《例》的說法已有衝突，至少，作者也承認，依據何劭《王弼傳》的說法，王弼的主要興趣在於思辯而不是政治和治國之道（頁65）。

本書所探討的材料豐富，行文也頗流暢，發人深省，足以啓發進一步的思考。但讀者對於書中的許多論斷必須小心，反覆閱讀，首尾兼顧，才不會顧此失彼，遺漏作者的意義。筆者對於本書的一些看法，例如：王弼的《老子注》只是詮釋文本的原義，而不是闡述自己的思想、《老子注》與《老子》的思想基本相似等等，雖有不同的理解，見仁見智，但卻樂於指出，這是一本值得閱讀推敲的新著，尤其，書中處理的許多問題，在可預見的未來，仍然會是學界持續探討的議題。

*Cinderella's Sisters: A Revisionist History of Footbinding.* By Dorothy Ko. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2005. Pp. xix + 332.

蔣竹山，清華大學歷史學博士

爲何我們還要再研究纏足史？這是我初次接觸此書時所抱持的閱讀態度。這個課題對於我或者部分學者而言，的確不是一個新穎的題目。事實上，纏足史這