

# 書 評

## Reviews

《現代漢詩的魔怪書寫》，劉正忠著，臺北：臺灣學生書局，二〇一〇年。  
三七五頁。

林中力，臺灣師範大學臺灣語文學系助理教授

在中國與臺灣的文學現代化過程中，詩歌占據一個非常特殊的位置，它既是衝破傳統美學範式的先鋒，卻也在新文學取得傲人成就的同時被推向邊緣。詩歌把教化的功能留給能夠精確描寫事物的散文，把改造社會的崇高任務讓給擁有廣大讀者的小說。然而，正也是這種既是先鋒又是邊緣的角色，滋養詩歌的活力，使它可以更為肆意地繼續作為時代的異聲與文學創新的源頭。而詩歌的「現代化」與「邊緣化」，正是本書的思考前提。

也因此，作者首先要問的是，從傳統朝向現代的推移中，究竟是甚麼構成詩之所以現代的核⼼？也就是說，在解除格律與音韻的限制後，詩之所以為詩的質素是甚麼？詩在脫離古典相對穩定的世界觀與象徵體系之後，又是如何展開自我的重構與價值的更新？有關這諸種問題的探究，作者從「詩意轉換」的角度作為切入點，並進一步指出，所謂詩意的生產機制，非僅止於文本內部修辭的改變，而更是牽涉到與其他文本以及外在現實的互動，它既是來自於時代與社會的觸發，也是各種權力交鋒的結果。對於詩意轉換的觀察，作者並非從詩史敘述所沿襲的各種主義、流派、運動入手，而是對各個詩人的實際創作展開細緻的分析。循此理路，本書更為著重的，是逸軌的個人，也是為詩歌帶來異聲、冒犯、揭露與偏鋒的各種實踐，藉此考察詩歌如何在破壞與衝撞中取得自我刷新的能力。就這個意義而言，作者正是採取從邊緣地帶觀照整體的策略，他關注的是那些差異與被壓抑的向度，具體來說，便是將眼光望向詩歌的「非理性視域」，以及那些被主流審美機制所排除、賤斥的環繞於「魔怪」及「身體」的各種因素，觀察它們如何挑戰詩與非詩的區隔，如何重新擴充與界定詩

意的疆界。

就結構而言，本書以時空為座標分成兩大部分：「現代中國詩」（一九四九年以前）與「當代臺灣詩」（一九四九年以後），因此在時間上橫跨一個世紀的時間，空間上則是從中國而至臺灣。在「現代中國詩」的部分，作者以魯迅、新月派與戰前的紀弦為觀察對象，而「當代臺灣詩」則是探討洛夫以及中生代之後的重要詩人。作者劉正忠，現任清華大學中文系副教授，亦為知名的詩人唐捐。詩歌研究學者與詩人的身分重疊，在當今的中國與臺灣詩歌界是一個顯著的現象，這誠然與現代漢詩的專業化與邊緣化息息相關，但正是如此，此書所展現的不僅是豐富的理論視野與分析方法，同時也向讀者提示了深入詩歌內裏的祕徑。

如果說，本書是以「非理性視域」與「異端」為觀察的角度，那麼，將魯迅作為全書探索的起點，確是饒富興味的。緣於一般的文學史建構，多是將白話文的建立與形式的變革視為新文學的開端，這樣一來，胡適的《嘗試集》便理所當然地占據現代漢詩的起始位置。但作者認為，新詩的建立，除了語言形式的改變之外，更需從「人的重建」與思想的探索為端倪。因此，作者不以胡適為始，而從魯迅入手，正是著眼於其對「詩意」有所自覺的破壞與建立。在首章〈魔／鬼交融與廟會文體——魯迅詩學的非理性視域〉，作者觀察魯迅往返於啓蒙願景與非理性視域之間的辯證軌跡，藉以分析新詩之所以為新、為現代的發端。作者透過〈摩羅詩力說〉與《野草》等作品，並從西方影響、本土經驗與個人特質等面向，探究魯迅如何醞釀生發其嶄新的詩語及詩意。

魯迅雖不曾置外於五四所崇尚的理性與科學，但他與同時代的啓蒙先驅不同之處，乃在於相信，中國除工具理性之外，更需個人的意志、夢想與情感的衝動，此一主張使魯迅走上違眾抗俗的道路。他在留日期間寫下〈摩羅詩力說〉，借西方思想檢討中國詩學，文中抨擊中國傳統文人之崇尚「平和」，而提出以「反抗」作為詩人的要務。另外，魯迅也對古典詩學核心的「志」與「持」進行反思，他指出，原本作為心思握定與意向伸張的「志」，在兩漢時期逐漸延伸為具有規範意義的「社會群體的共同意志」；而「持」則偏重於志之握定，後來擴展為詩學的法度，強調詩人在思想上須符合典常，語言上需含蘊義理，而最終成為美學形式的規範。在此，魯迅以「暴其氣」作為古典「志」與「持」的反動。關於「暴其氣」，在作者的詮釋底下為：「暴，係指狂野馳縱的行動；氣，則指情意飽滿的生命力。」（頁 29）正是如此的主張為魯迅打開「非理性

詩學」的通道，令之得以馳騁於「無意識」與「超現實」的視域。

對中國傳統詩學抱持不滿的魯迅，於是轉求異邦之聲，透過日本的中介，而將眼光望向西方的浪漫主義，擷取英國詩人拜倫的觀點，進而建立「魔」與詩的關聯。但魯迅在向西方借火的同時，也與本土的思想進行創意的融合。〈摩羅詩力說〉取佛教欲界之主「摩羅」的形象，「摩羅」比起西方魔頭「撒旦」更具深慮自省的能力，也更為偏重言語之論辯；另一方面，魯迅亦自拜倫與雪萊等詩人，繼承了反抗權威與自由進步的價值觀。不僅如此，魯迅更進一步結合尼采式的「超人」與拜倫式的「英雄」，而將惡魔詩人予以「超人化」。在魯迅所建立的「摩羅詩人」系譜中，反神權於是轉化為反侵略，並藉此將東歐弱小民族含括於內，強調反抗者之爭取自由。作者指出，青年魯迅在早期的文章中，不斷掙扎於進化／末世，希望／絕望，迎新／懷舊之間，他的掙扎充分呈顯現代性的悖論，同時也在這迂迴反復的辯證中，以動態的詩力批判靜態的詩意。

不若胡適將民間儀式僅僅視為迷信蒙昧，魯迅將迎神賽會納作詩學的元素。當中年的魯迅對浪漫主義式的摩羅詩學進行本土的轉換時，民俗信仰便成為他重要的資源。作者十分敏銳地指出，浪漫派的激越昂揚已與中年的陰抑深沉不相適應，《野草》雖仍保留惡魔的詩學性格，但魯迅不再以拜倫為典範，而越來越與充滿現代質素的波特萊爾靠近。魯迅從陰暗醜惡汲取詩意的能量，在真正的「惡聲」中尋求啟發。惟波特萊爾的「惡之華模式」乃基於現代都會的震驚體驗，而「野草模式」則是在「國族危殆、價值崩解的處境下，心靈高度緊張、分裂、衝突的產物。」（頁 65）應該說，魯迅所錘鍊的詩質來自兩股脈絡的融合：一是中國傳統的志怪小說與民俗思想中的奇幻思維，二是西方的非詩學資源，如尼采與佛洛伊德的精神分析。魯迅所展示的詩意轉換不僅涉及題材、形式與手法，更與價值重估與思想再造息息相關。

以同樣的異端精神，魯迅也將造反的思維帶進語言的實驗，他把漢語的非理性注入白話文的書寫之中。他曾以殘缺的文字安排模擬破碎的文言文，也堅持以晦澀的「有缺陷的中國文」翻譯外文，此種方式無疑是意圖將「身體感」融入語言的修辭和語法中，而這充滿暴力色彩的文字技術，卻也成就魯迅文章裏強悍的魅惑力量。

繼魯迅之後，第二章〈墳墓·屍體·毒藥——新月詩人的魔怪意象〉則是以活躍於二〇年代中後期的新月派為觀察對象。一般的中國現代詩史敘述，也

多是仿照西方文學而畫出一條「浪漫派」、「象徵派」、「現代派」的時間表，而新月派在這當中，大抵是被歸入浪漫主義的範疇。但作者不全然同意如此的劃分，因為中國與西方文學之間畢竟存在著明顯的時差，致使西方文學思潮在傳入中土時，已然壓縮時空的各種元素，而形成「共時性結構」。再者，這樣一條仿照西方的線性時間，也隱然預設進步與落後的位置，而造成「現代派」必然比「新月派」更進步、更現代的迷思。另外一個關於文學史的思考前提是，新月派多被認為擅於透過技巧格律之理性來駕馭漫漶雜蕪的情感，故醇正典雅的詩意美感遂成其固定標籤。但作者意圖打破向來的定見，而從「魔怪意象」為討論的起點，藉此探尋新月派所蘊含的現代潛能。作者強調，詩之所以現代，不單只是語言或技巧形式的變化，更重要的是思想態度與審美取向所呈現的與時俱變，而這種變化反映在詩中最為顯著的，不外乎是從傳統詩人所追求的和諧世界，到現代詩人所執意深掘的人性幽黯。據此，本章以徐志摩、聞一多與朱湘等三位新月派的代表人物為聚焦，並以「墳墓」、「屍體」、「毒藥」三個相互關聯的魔怪意象，作為觀察的重點。

首先在「墓穴／子宮」的主題中，作者指出，「大地」因其豐饒蘊養生命的形象常與母親的「子宮」有所連結，且在現代國家的論述中，自然的「大地」隱喻與社會意涵的「國土」也時有相疊。如此一來，「國族意識」與「地母思維」總是彼此滲透，互為指涉。但中國二、三〇年代所面臨的混亂與暴力，在在使得「國家」的形象在詩人筆下時而成為孕育生命的「子宮」，時亦成為葬身的「墓穴」。這個由「墓穴／子宮」所共構的空間意象，便成為新月派詩人的文學張力來源之一。以婀娜柔美見長的徐志摩，曾為中國的落伍形象感到羞愧，在他的詩中，祖國既是妖魔的臟腑，也是墓園墳場。聞一多也將整個中國形容為一座偌大的墓室，裏頭包覆著子宮（家庭），子宮裏又包著小墓室（身體），詩人在繁複的空間結構中演繹愛恨交織與生死的辯證。而詩人朱湘似對墳墓意象有著病態的迷戀，他將墳墓的隱喻加以擴大，並與現實的世界相互重疊，描繪出一個恐怖的世界。朱湘的墓穴時與國族概念相連結，其強烈的死亡欲望，仿若藉由自我埋葬而回歸母土。墓穴在其筆下，成為身體與國土的接合點。

在標榜溫柔敦厚的傳統詩學中，有關暴力、血腥與醜惡的描寫總是被小心地排除，但在二十世紀新文學的變革中，這些元素卻成為嶄新的詩意來源。在「衣服／腐屍」的主題底下，作者結合詩的意象、主題與風格，進而分析「衣服」與「身體」如何反映創作主體的精神危機及其自我療救。如徐志摩將「整

齊的袍服」作為社會成規的隱喻，因此他要拉破袍服，衝破社會的規範，釋放受規訓的身體。但同時在其他的詩作當中，華麗袍服所包裹的是失魂的屍體，只因當肉身失去力量，袍服脫下後，顯露而出的是腐爛的身體。聞一多則是透過衣服的秩序、合宜、美觀來保持身體的完整性，但置身於恐怖而苦難的中國，詩人的身心體驗已非舊有詞彙所能表達。於是，詩人以自己的身體模仿世界，與之共爛俱腐。聞一多以「死水」比喻中國，以「爛果」比喻自我，其腐敗的形象正是反映了詩人的世界觀以及自我的危機。而朱湘的詩作頻繁出現死亡的描寫，儘管對屍體的著墨不多，卻經常可見以屍為譬喻。時代動盪，爭戰不斷，中國在詩人的親眼目睹下到底成了詩中遍布屍體的墳場。但也因為如此，他們使恐怖穿上美的一切精緻，以服飾來遮蔽肉體的不堪，這種強烈的反差卻造就了新月派的獨門絕技。

漢語新詩在創始之初，主要顯現的是柔美、清暢與熱忱的風格，但隨現實的越趨緊張，變異扭曲的聲調遂浮現於篇章。這種轉變，也可見於新月派詩人。徐志摩的文字儘管優美，但實多怨刺之聲，如〈毒藥〉一詩，彷彿來自鬼魂的囁語，而「毒」更是中期以後的徐志摩最為關鍵的詞彙。尤其在「中國—母親」的主題中，母親不再只是受難者，而是犯罪者。「極慘烈之刑罰、極惡毒之醫療，成了禳災除罪的一種儀式。」（頁 120）對祖國的失望之情，也使得熱情如徐志摩開始在文字上走進「以毒攻毒，以血洗血」的路途。比起徐志摩，聞一多的怨毒則是更為收斂，其《死水》在人生的態度上是勇猛地凝視萬物，但在藝術的表現上則依舊老成持重。聞一多的毒與刺，毋寧更多是來自悖論式的語言所營造出來的殘酷和諧。朱湘在文學創作與生活實踐中也布滿生／死、美／醜、善／惡與神／魔交戰的痕跡，其充滿矛盾的詩學與人生觀，也充分反映在他的「毒／藥」結構中。誠如作者在本章最後所指出，三位新月派的詩人，都呈現「中毒—變形—現代」的結構，而這構成中國新詩脫離傳統而走向現代的先聲。

第三章的討論集中於紀弦。作為連結現代中國與當代臺灣詩壇的見證者，紀弦是無法略去不談的關鍵性人物。而作者乃循本書一貫的「異端」觀察，將焦點置於紀弦在大陸時期——尤其是抗戰期間在上海淪陷區的文學活動。實際上，關於紀弦的研究，向來或是受限於特定的政治觀點，或是未能充分掌握相關文獻，因此尚不足謂已開展出全面的觀察。就此而言，本章正可彌補向來研究的缺憾。作者透過大量史料的蒐羅、對照與論證，不但清楚勾勒紀弦在戰前

的文學活動，也梳理糾結於時代矛盾中詩人的心理圖景。正如標題〈藝術自主與民族大義——「紀弦為文化漢奸說」新探〉所示，本章以「藝術自主」與「民族大義」看似截然兩端的概念作為觀察的起點，但作者在書寫的策略上，顯然也意圖透過紀弦這位特殊的歷史人物，向讀者揭示環繞於文學現代化進程中關於文學與社會、個體與國族之間最為難解的議題。

本章從「漢奸」於不同時代的不同意義指涉開始談起。作者指出，「漢奸」在清朝康雍時期原指妨害滿清王朝利益之人，到了鴉片戰爭則意謂勾串英國人的無賴之徒。進入抗戰之後，「漢奸」成為正式的法律用語，惟以「文化漢奸」羅織入罪的情況似不多見，而更像是文化界內部用來維持正義、撇清自身立場的工具。抗戰期間有關紀弦的指控，大抵針對其出席「大東亞文學者大會」、任職偽政權軍職與文化宣輔等工作，以及寫下對重慶與盟軍含有尖銳嘲弄的詩作。作者來回於劉心皇的指控文字與紀弦的回憶錄，並佐以其他相關史料與研究成果，歷史在其細密的分析中開展出更為清晰的面貌。

但作者的意圖並非僅止於歷史的還原，也不在於藉此對人物進行道德的審判，而是進一步分析在「文化漢奸」的指控底下，究竟存在著怎樣的歷史刻痕與心靈皺摺。作者指出，紀弦初入上海文壇之時，正是上海現代派與第三種人集團逐漸集結勢力的時期，紀弦透過《現代》雜誌而與施蛰存、戴望舒、杜衡等人熟識，但是戰火的蔓延使得紀弦也開始過著四處漂泊的生活。作者將紀弦在抗戰時期的活動分成兩個階段，前期自一九三七年離開上海算起，後期則從一九四二年回到上海開始。前期的生活顛沛流離，創作無甚可觀；但後期重返上海，填補戴望舒等人的空缺，並且得楊之華與胡蘭成等人的知遇，一躍成為上海的知名詩人，詩歌創作在質與量上均有大幅的提升。關於紀弦的人格特質，作者輔以胡蘭成與張愛玲對紀弦的側寫，不僅活化史料的運用，也使得紀弦有更為人性的縱深。

根據作者的分析，紀弦在淪陷區的文壇，並非專心致志於創作的純粹詩人，而是有其爭名、爭勢的一面。戰後的紀弦在臺灣高舉「詩之純粹性」，並在反共文學當道的五〇年代，成為擁護「藝術自主性」的旗手。因此，對照紀弦在淪陷區的言行與文學活動，其間的反差不難發現。無論如何，作者不以民族大義論斷詩人行止，也不僅憑藝術自主的說法決定價值，但從時代也從個人的角度細緻地描繪亂世中的詩人與創作。作者無意為大時代的不義而為詩人的缺乏自省而開脫，無疑是本章最有可看之處。

從第四章〈破體為詩，縱我成魔——洛夫前期詩的精血狂飆〉開始，觀察的視角從中國現代詩轉入臺灣的當代詩，並以洛夫早期的詩集《石室之死亡》(1965)與《魔歌》(1974)為焦點。洛夫因其超現實主義的風格與魔幻玄奇多變的手法，而素有「詩魔」之稱。關於洛夫作品的研究，向來多是從其藝術表現、現實體驗、歷史創傷或悲劇意識等角度論之。但作者認為，洛夫詩作的最大特點，乃在其強烈而敏銳的身體感知，因此，在不忽略其精神層面的前提下，若能將身體／生理作用納入研究視野，無疑得以開展出更大的詮釋空間。循此路徑，本章試圖超越題材變化與情緒抒發的面向，而從「體液」的符碼入手，藉以探究其所關連於詩質、風格與技法的另一層意義。

洛夫在創作上歷經不同階段的變化，尤其是第一本詩集《靈河》與《石室之死亡》之間，通過的是一場現代的大轉向。前者低迴於愛情、青春與夢想，而「淚水」是詩中的重要意象，「淚」既是情感的直接表達，同時也為詩意的流出。早期的洛夫毋寧是帶有浪漫主義色彩的，但中年之後重修舊作，力圖拭去詩中的淚痕，這意謂的是情感的收斂，也是對詩意的重新改造。在《石室之死亡》的階段，因戰爭而接近死亡的經驗將抒情主體推向臨界點，淚水早已不足以抒發內心的緊張狀態。作者在這裏敏銳地觀察到，這種極限的生命經驗使得洛夫轉向超現實的非理性技法，並以相異於眼淚的其他「體液」符碼，來作為對抗生存危機而取得流動生機的一種嘗試。因此，作者以「石室」與「體液」為辯證的兩端：「石室」代表禁錮，是向內的壓迫力量；而「體液」則是向外釋放的想像。石室巨大的力量令血肉之軀難以擺脫，於是，詩人在此發揮各種的體液想像，幻化出超現實的手法。除此之外，洛夫也透過水(黏液)／火(灰燼)的意象來操演生死的辯證。「黏液」是性與生命力的象徵，但也往往質變為糾纏、陷溺與滯礙；「火」帶來灰燼死滅，卻也蘊含淨化與形蛻的契機。而憤怒作為《石室之死亡》的情緒主調，由此放射的種種對立與衝突，也往往在洛夫的詩句中壓縮成為器官與體液的流動。

本章後半則以《魔歌》為核心，進一步探討「體液」在洛夫詩中的擴大指涉。根據作者的分析，到了《魔歌》時期，洛夫有意識地將身體放入「受難—創造」的結構裏，而體液之「血」，便在這當中取得非凡的意義。《魔歌》中的「被害」或「受難」意識，已不若前期僅僅是一種「被支配」的存在，而是更積極地連結於藝術的創造。在《魔歌》的「被害」圖式中，主體藉由傷害「我」，來創出嶄新的「我」，破碎的身體轉化成為組構詩篇的材料，而「體液」在此

則是維繫主體完整的黏合劑。換句話說，從被害式的「他傷」到創造式的「自殘」，洛夫透過藝術對人生的暴力仿擬，體液之「血」所代表的不再是被害的結果，而是創造力的根源。

在《魔歌》階段，洛夫更加自覺地以「魔」自居。作者對於「魔歌」有一番精彩的釋義：「魔」既是瘋狂變異的主體狀態，亦涉及謬忽幻異的詩歌技巧；而「歌」者，是驚心動魄的血和詩，也就是「入魔」之後所發出的重組萬物秩序的語言（頁 236）。但若進一步追索「魔」在洛夫詩中的變化軌跡，可以發現，「魔」其實是由「替罪羊」演化而來。在《石室之死亡》時期，身體是暴力的承受者，往往以「毀形」呈現；而《魔歌》的主體已衝出石室的牢籠，在久禁的積傷懷憤之後，進而把毀形手段轉化為各種奇特的「魔法」。洛夫及其同代的軍中詩人，因親身走過生死的恐慌與絕望，多在詩裏演繹「解散」血肉的想像，成為突破身體禁錮的手段。而透過體液的大量流出，身體飆升至昂揚的狀態，平凡的軀體藉此躍升為魔體，在這當中，體液作為變形的中介，令詩得以超凡入「魔」，而化入超現實之境。

綜上觀之，相對於身體受限於固定的疆界，液體 / 體液擁有超越邊界、穿透身體的特徵。因此，關於「體液」的符碼，有時是心靈的延伸，有時也可作為引發突破與超越的催化劑，詩人藉以解構意識，變化物質。作者在結語中提到，「體液是材料，也蘊含著方法。洛夫開啓了一種新的筆墨模式，雖不無缺陷，但也頗多新意。」（頁 247）洛夫的現代性轉向，正是蘊藏於其毀形破體，鍊血求精的非理性美學的路徑之中。

第五章〈在惡露與甘露之間——臺灣當代詩的女性體液書寫〉從女性的角度出發，繼續探討「體液」在詩學建構上的意涵與可能性。在傳統的社會想像中，女性往往是作為秩序與倫常的反面形象出現，與女性相關的「體液」，也總以污穢恐怖的形貌威脅著「正常」的生活運作，進而衍化為各種社會禁忌。直到當代，女性的「體液」才開始具有較為豐富的蘊含。如此的現象也與詩意體制有著平行進展的象徵性關係。作者指出，「既成的詩意體制，也常預設一種『詩 / 非詩』的疆界，從而壓抑了許多『污染性』的辭與物。」（頁 249）於是，隨著思想界對於聖潔 / 污穢的權力結構的反思，也隨著社會對於性別與身體認同所開發出來的多元視角，關於「污染物」所介入的詩 / 非詩的認知結構也不斷改變。不難發現，近二十年來的臺灣現代詩領域中，女性體液的符碼有增多之勢，不但成為詩意的豐富來源，也凝聚成一股不容忽略的聲音。本章



的開展，首先是觀察女性體液在舊有的詩意體制中如何被呈現，接著是集中討論夏宇、顏艾琳、江文瑜以及其他晚近的女性詩人各以怎樣的面貌發展其體液書寫，並且透過個案的研究，進一步探索女性的體液符碼如何在實踐過程中撞擊出嶄新的意義、美感與價值。

體液想像，如作者所言：「是認知身體存在的重要途徑，同時也布滿倫理與慾望介入的痕跡。」（頁 252）也就是說，人類對體液的認知與感覺，並非與生俱來，而是社會與文化的建構產物。為了便於觀察，作者從男性詩人的女性體液書寫開始看起。如余光中以「乳汁」比喻對母親的依戀，「眼淚」代表女性的溫婉，並以「地下水」隱喻性體液。紀弦則使用了「經血」意象，而以女體象徵邪惡、腐敗與墮落。紀弦關於女性體液的書寫，畢竟不脫男性中心的觀看角度，即複製以男性為光明純淨、女性為陰暗污濁的既定看法。但中生代詩人陳克華，已不若前輩詩人之沿襲固有社會成見，而能夠跨越性別疆界，試圖讓自己進入到女性身體的內部裏來發聲。陳克華以其反伊底帕斯、顛覆陰陽秩序的創作主調，透過體液的流出，讓聲音、情緒、血液相互交融，藉以變造自體，逾越性別的身體。而這種跨越性別與審美疆界的姿態，也成為陳克華在詩意的建構上最為突出的部分。

反觀女性詩人，若以八〇年代之前的臺灣詩歌場域為觀察對象，因社會成規與美感體制的受限，女性將體液經血化作詩歌文墨的例子畢竟十分罕見，而多是以朦朧的筆法表現身體情慾。直到九〇年代之後，隨著婦女運動與女性主義論述的勃興，關於身體經驗的書寫才開始躍然紙上。其中，夏宇可說是率先讓體液進入詩中的女性詩人，她令體液在詩裏行間流溢漫衍，彷彿是作為身體 / 主體的延伸，召喚出更為迫切的身體感覺。夏宇早在八〇年代初期便結合「蛇」與「經血」的意象，挑動瀆神、犯忌、顛覆的潛在力量。其膾炙人口的〈姜嫄〉，一反精子本位的思考，透過「水」的意象，將能動、創造、多產與變化的能力賦予女性。而「血」在夏宇的詩中，亦成為文字冒險的戲耍，在詩人的創意底下不斷進行編碼 / 解碼的過程。夏宇的體液書寫從不固著於某種既定的形象，而多是混雜異質，不斷變換符碼，串連物質、符號與身體。

接下來在「水性、淫邪與憂鬱」的主題中，作者討論顏艾琳多元繁複的「水性主體」。古來以「水性」形容女性，揮之不去對女性情欲難以捉摸的恐懼。但「水性」在女性詩人顏艾琳那裏，既有藉以作為挑逗情欲、召喚淫邪的功能，亦有跳脫成見，解放女性生育與快感的想像。且其「水性書寫」除以經血意象

為核心之外，更融合其他諸種體液，而呈顯豐富、恣意的身體認同。此外，顏艾琳召喚「水性」於詩學創造，也頗為罕見的以「尿」入詩，此舉除了含有質疑社會成規、反思慣性心理機制的意圖之外，也為詩的創造展演更為恣意的情態。因此作者指出，面對此一「水性」書寫，所謂「女性—情慾—自主」固然是值得觀察的面向，但其作為詩意的元素，更召喚了情緒的綻放。因詩中隨著水性／體液的流動，而得以含納焦慮、挫折、亢奮、昂揚的各種變化，「水性」詩學在顏艾琳那裏，開展出來的是一個充滿變化的生命歷程。

另一位重要的女性詩人江文瑜，則是將體液書寫連結於社會實踐，她的作品幾乎觸及到所有的女性體液。其特別之處，是從流布於消費社會的語言入手，進而揭露語言的名／實不符。不僅如此，詩人更透過漢語的構詞潛能，經由聲音的模擬重複，從而解放各種關於體液等字彙的固定意象，並予以更為豐富的情感內涵。作者也指出，江文瑜所展示的是一種「反賤斥」的語言策略，即大量收錄各種被填充惡意因此被賤斥的詞彙，再將之還原為語音，於是，在這種對語言的轉錄過程中，同時也進行意義重整的工程。透過這關於體液語言的揭示與突進，詩人的目的正是要去追索，在命名的過程當中究竟甚麼東西被遮蔽？為什麼要遮蔽？詩人透過如此的語言操作，得以反轉被賤斥之物而獲得力量，同時，女性體液也藉由此一反作用力，將「恥辱」轉為力量，進而貫連污穢於智慧。

關於女性的體液書寫，在經過中生代的開疆闢土後，晚近的女性詩人已可更加自在也更為自然地揮灑，身體可以更百無禁忌，體液亦得以融入既有的詩意體系中，創造出更為豐富的樣貌。有關女性體液與書寫之間的關係，誠如作者所說，體液既是生命的核心，亦是內藏於創造結構中的重要一環。

在第六章〈違犯·錯置·污染——臺灣當代詩的屎尿書寫〉，作者將關注轉向當代臺灣詩人的屎尿書寫，並以陳黎、孫維民、陳克華、林耀德等詩人為觀察對象，透過二十餘本詩集的研究材料，探討其屎尿詩學的可能性。屎尿在傳統的宗教論述中占有一個重要的位置，如佛教從多重角度反復論證身體的本質實如糞土，無足眷戀，且其「不淨觀」乃透過觀想肉體所出的種種不淨之物，藉以化解執迷。道家亦復如是，莊子的「齊物思想」將神奇與腐臭等同視之，用以破解世間對美醜善惡的既定成見。然屎尿作為人類日常生活的一部份，卻也蘊含轉污穢為神聖的能量，如中醫藥方，也如密宗，皆有將之視為聖品的趨向。屎尿在中國傳統文化中有著能出、能入、可淨、可穢的多重性質。但是在

傳統詩學的美感下，屎尿題材向來無法真正發揮，直到現代，受到西方新起的美學概念的影響，方才有所改觀。當中以波特萊爾最有影響力，其「惡之華模式」廣納魔怪、醜陋、罪惡、污穢等因素入詩，且在當代文化理論中，亦從屎尿開發出深刻的思想蘊含。透過身體對不淨之物的接受與抗拒，屎尿不但與主體有著繁複的關聯，同時也成爲顛覆暴力的強大武器。

從屎尿豐富的文化蘊含出發，作者在第六章，將屎尿書寫歸納爲三種類型：首先爲「鬱糞填膺型」，即以屎尿爲魔鬼或罪惡的隱喻；其次是「潑糞罵街型」，意謂以屎尿作爲反抗社會之利器；最後則是「玩屎不恭型」，也就是以屎尿爲創意題材而於詩中幻化出各種遊戲。這三種類型乍看是來自作者對既有詞語和概念的諧擬，然其背後所蘊含的是詭譎的文化奇觀，以及臺灣當代詩人對於社會與生命存在的辯證思考。

首先作者以孫維民爲探討對象。孫維民的早期詩作雖多華美潔淨的抒情詩，但隨時間推移，而開始有更多關於屎尿的內容。作者認爲，孫維民在詩中再三召喚污穢，擴大指涉，而藉以驅逐污穢，其所呈現的「泛糞便化」傾向，來自於其懷糞 / 憤在心。根據作者的觀察，孫維民的詩作總是與《聖經》進行著對話，因而在根本上是從強烈的道德感出發，他極力凝視黑色勢力，始終流露基督教的「幽黯意識」。然詩人未隨罪惡或黑暗而進行價值的判斷，毋寧，孫維民以悲傷的方式凝視「惡」與「魔」，並深知無論惡與魔畢竟都是人性的一部分。

屎尿之所以被視爲不潔、可厭，乃社會建構下的產物，就某種意義來說，對屎尿的拒斥，是從野蠻到文明，從動物轉向人類的標誌。這種二元對立的結構，則在後現代思想中有顛覆與重構的可能，藉此所開展的詩意，也供詩人加以開掘。而陳克華正是透過這些所謂的不潔之物，來重啓人 / 獸、文明 / 野蠻的辯證。如陳克華在詩中把聖體安排在馬桶上，透過屎尿而突顯聖凡標準的荒謬。作者詼諧但一針見血地指出：「大腦產生思想，直腸產生糞便，而兩者都源自同一具肉身，並非了不相干。由於糞便的介入，使冷卻穩定的思想重新灼熱而動盪起來。」（頁 330）對於同爲人體功能的腔腸與大腦，陳克華以屎尿校正形而上的思維霸權，如此一來，詩人從本質上叩問潔淨與污穢的分別，不但接納屎尿作爲身體的根本，也進一步推翻屎尿成見，而質疑善惡美醜的本質。此外，在詩意的創造上，潔穢逆轉亦爲陳克華的看家本領，他寫潰爛猶如行雲流水、葉落花開，一切自然，無善無惡。陳克華擅於把各種不堪入目、難

以啓齒的事物攤在讀者面前，在衝撞聖與潔的界線之後，宗教、道德反而成爲令人作嘔的存在。

此外，屎尿在陳黎早期的詩作中僅作爲負面的形象，但後來卻發展出一套豐富的詞彙與象徵。他在〈福爾摩沙·一六六一〉透過咀嚼、吞食、消化、排泄等一系列的生理機能，喻指殖民者對於臺灣的侵占與掠奪，並且透過屎尿強大的融解與滲透的效能，表達出主體同化異己的過程。因此，在陳黎的寫作中，屎尿脫離前述關於個人情慾、社會規範，而進入國族的思索。在其〈貓對鏡〉的組詩當中，「屎尿」作爲動物性的占領行爲，穿梭於記憶現實幻想，彌合機械、動物與人的區隔，而成爲一種黏合劑。作者指出：「陳黎的詩，也正是利用屎尿來聯結情慾，其意義便在於撥除壓抑，還原了『文明歷程』對於本能所作的變更。」（頁 345）而屎尿也被陳黎動員作爲解構崇高、瓦解大敘事的利器，他將糞便和宇宙、神、皇帝等巨大的形象並置，彰顯出一種顛覆的張狂。

傳統詩學講究以最美、最恰當的文字經營出優雅的詩趣，猶如美麗的外衣，以遮蔽來達成詩意；但是，由屎尿所建構的詩觀與方法，是以「反詩學」作爲冒犯、衝撞與揭露的方法。誠如作者指出，所謂的屎尿詩學不僅僅在於屎尿意象，也不是爲醜惡而醜惡，而是在於觀察詩人如何「反」，以及他們「反」的是甚麼？「屎尿」提供詩人從邊緣發聲、釋放壓抑的途徑。當然，作者也提醒我們，過量的刺激也可能導向詩意的僵化與衰竭，因此，這是一個需要不斷詰問、反復辯證的過程。

《印刷出版與知識環流——十六世紀以後的東亞》，關西大學文化交涉學教育研究中心暨出版博物館編，上海：人民出版社，二〇一二年。18+四九八頁。

林桂如，政治大學中文系助理教授

印刷術的發明與革新，不僅改變書籍出版樣貌，更影響知識傳播與社會文化交流方式。本書爲二〇一〇年十月由日本關西大學主辦的「第三屆出版文化史國際會議」論文集，其中集結各國傑出學者論文，跳脫傳統文獻出版研究方式，在西學東漸的時代背景下，就書籍作爲國與國彼此相遇時溝通的媒介與工具，論述其中呈現的跨國界出版文化。此書共分「出版文獻與文化交流」、「西

學東漸與中國出版」、「語言接觸與文獻翻譯」與「東亞的出版文化交流」四主題，以下亦以此分別述其綱要與評析。

## 一、出版文獻與文化交流

此部分共有八篇論文，分別是內田慶市〈再論馬禮遜《神天聖書》的成書過程〉、張西平〈國外對明末清初天主教中文文獻的收集和整理〉、高晞〈《中國海關醫學報告》研究〉、章宏偉〈《舶載書目》與中日書籍交流——基於佛教書目的研究〉、張仲民〈古騰堡在近代中國——以西洋史著作為中心〉、辛德勇〈石刻拓印地圖在宋代的興起與傳播——以阜昌石刻〈禹瀕圖〉和〈華夷圖〉為中心〉、陳正宏〈越南漢籍裏的中國代刻本〉和關詩珮〈英國倫敦國王學院首任漢學教授費倫——兼論斯當東贊助人的角色〉。

〈再論馬禮遜《神天聖書》的成書過程〉一文論述馬禮遜 (Robert Morrison, 1782-1834) 漢譯《聖經》的過程，作者並提出《四史攸編》的版本與翻譯者問題，介紹《新約聖經》稿本內容（羅馬本）與 Casanata Library，判斷此稿本與劍橋大學圖書館所藏《四史攸編》為同一人所抄寫，亦對白日升編《四史攸編》合參本之因作一推論。作者所用文獻彌足珍貴，而其中的版本分析與比對更能釐清各版之間先後關係與演變。

第二篇〈國外對明末清初天主教中文文獻的收集和整理〉，是將入華傳教士之中文文獻作一整理，進而討論德國耶穌會神父基歇爾 (Athanasius Kircher, 1602-1680) 的《中國圖說》(*China Illustrata*)，並分析此書對歐洲所產生影響，以及文中插圖所具之傳播作用，可謂西方人觀看東方之一部重要著作。另外，此書中列有入華傳教士的中文著作，有文獻上之貢獻；其二是介紹羅馬耶穌會檔案館所藏的兩種目錄，且詳加論述法國漢學家考狄 (Henri Cordier, 1849-1925) 的《歐洲傳教士在中國編譯書目》(*L'imprimerie Sino-Européenne en Chine*)、伯希和 (Paul Pelliot, 1878-1945) 的《梵蒂岡圖書館所藏漢文寫本和印本書籍簡明目錄》(*Inventaire sommaire des manuscrits et imprimés chinois de la Bibliothèque Vaticane*)、裴化行 (Henri Bernard, 1897-?) 在《華裔學志》上所發表的書目、費賴之 (P. Louis Pfister, 1833-1891) 的《在華耶穌會士列傳及書目》(*Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jésuites de L'ancienne Mission de Chine 1552-1773*)、方濟各會及道明會、奧斯定會入華傳教士中文文獻、《梵諦岡圖書

館藏早期傳教士中文文獻目錄：十六至十八世紀》(*Catalogo Delle Opere Cinesi Missionarie Della Biblioteca Apostolica Vaticana*)、古郎 (Maurice Courant, 1865-1935) 的《法國國家圖書館館藏中國圖書目錄》(*Catalogue des Livres Chinois Coréens, Japonais, etc*)、耶穌會神父陳綸緒《羅馬耶穌會檔案處藏漢和圖書文獻目錄提要》(*Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome*) 和《蘇聯科學院遠東研究所所藏中文木板書目》(*Каталог фонда китайских ксилографов Института востоковедения АН СССР*)。

第三篇〈《中國海關醫學報告》研究〉一文中，對一八七一年由中國海關總署於上海出版《中國海關醫學報告》(*Medical Reports of Customs Gazette*) 之刊物進行分析。此書讀者鎖定居住於亞洲的外國人，介紹流行病、環境衛生與氣候等，其中所列氣象部分更是中國現存最早的氣象報告。地區除中國外，亦有朝鮮和日本的醫學報告。此書作者由多國醫師、各教派傳教士擔當，記錄亞洲各地都市，可謂呈現一精彩繽紛的亞洲醫學文化史。其中並介紹倫敦會醫學傳教士德貞 (John Dudgeon, 1837-1901) 眼中的北京，以及第一位進入朝鮮的新教傳教士安連 (Dr. Horace Newton Allen, 1858-1932) 所見的朝鮮食衣住行與健康狀況關係。

第四篇〈《舶載書目》與中日書籍交流——基於佛教書目的研究〉是探討大庭脩先生所編《宮內廳書陵部藏舶載書目》一書中所記佛教經藏《嘉興藏》，論述其在中日佛教典籍交流地位，並介紹在日本流傳的情況與諸版本。

第五篇〈古騰堡在近代中國——以西洋史著作爲中心〉是分析古騰堡印刷術對中國的影響。其中有從活字構成與壓印特徵探討其與中國傳統活字印刷相異之處，並從西洋史書籍中對古騰堡的描述，特別是一九二〇年的一篇翻譯文章〈活字發明史〉中，對古騰堡發明進行考辨。

第六篇〈石刻拓印地圖在宋代的興起與傳播——以阜昌石刻〈禹瀕圖〉和〈華夷圖〉爲中心〉一文中，從〈禹瀕圖〉和〈華夷圖〉二圖刻於一石兩面，然卻一正一倒的特徵說起，認爲此僅爲匠人不經意之作，並無深意；再論石刻拓印對地圖製作的貢獻，即使雕版印刷再發達亦無法取而代之。進而就〈禹瀕圖〉分析北宋時期關中地區的石刻文化形態，論及呂氏與安氏刻工家族，並從當時〈禹貢〉學的興盛，特別是科舉重視〈禹貢〉地理知識此現象探討〈禹瀕圖〉的傳播，認爲當時書坊所刻參考書中之禹貢相關附圖是有其教學目的。至於〈華夷圖〉，從當時政治背景認爲此圖呈現出南宋時期中國人對完整領土的

追求。

第七篇〈越南漢籍裏的中國代刻本〉一文中，以現藏於漢喃研究院的《東南盡美錄》、《柏悅集》、《鄧黃中詩鈔》、《四十八孝詩畫全集》為例，探討越南人鄧輝燿請託中國廣東書坊拾芥園刊印之書籍與其版本之判別，並從廣東書籍進出口的開放風氣論當時從事越南代刻生意的情況，最後以《南圻六省地輿志》與《皇越地輿志》的版式等探討代刻本銷售權問題。

第八篇〈英國倫敦國王學院首任漢學教授費倫——兼論斯當東贊助人的角色〉一文中，論述漢學教授費倫 (Samuel Turner Fearon, 1819-1854) 的基本生平資料與倫敦國王學院成立漢學之始末。費倫自幼隨父母居住於澳門及廣州一帶，其後為廣東商館譯員，鴉片戰爭爆發後於香港英國占領當局工作，且漸受英國政府單位重用。此經歷使其於一八四六年回英後，出任國王學院首任漢語教授。本文進而論述贊助人斯當東爵士 (Sir George Thomas Staunton, 1781-1859) 對漢學之貢獻，從英國對華政治、商貿利益，以及與其他歐洲國家之間的競爭，陳述斯當東爵士如何運用其政商人脈的籌建經過與其中挫折，並談及設立中文圖書館以收藏好友馬禮遜藏書一事。最後指出從費倫所以接任漢語教授與成立漢語課程等可知，此課程成立並非單為學術，更重要是在培育能為國家任命的殖民官員。

## 二、西學東漸與中國出版

此部分共九篇論文，分別是蘇精〈初期的墨海書館 (1843-1847)〉、李曉杰〈《印中搜聞》及其有關中國的報導〉、馮錦榮〈約翰·勞理·馬蒂爾 (John L. Mateer, 1848-1900) 與上海美華書館〉、司徒佳〈基督教女性三字經體布道文本初探——以《訓女三字經》為例〉、鄒振環〈大同譯書局及其刊行的史學譯著〉、張曉依〈安敬齋：滬上珂羅版第一人〉、鄭瑜〈仁丹的傳播學故事〉、于翠玲〈中西知識交匯與普及的樣本——民國初期「日用百刻全書」的特徵與價值〉與王天根〈清末政教論與宗法社會的史學語境〉。

第一篇〈初期的墨海書館 (1843-1847)〉是論述十九世紀中葉倫敦傳教會上海佈道站的印刷所墨海書館的發展演變過程，分析其前身由麥都思 (Walter H. Medhurst, 1796-1857) 創辦的巴達維亞 (Batavia) 印刷所，為不受華人刻工擺布，選擇以石印取代木刻，其後更進一步將活字與石印二合一印製《華英字

典》(*Chinese and English Dictionary*)，然因批判中國宗教與孔子思想，遭當地華人反制，使麥都思於鴉片戰爭結束後，與雒頡(William Lockhart, 1811-1896)在上海成立墨海書館和仁濟醫館，開始講道、醫療與印刷工作；最後探討墨海書館初期的經費、工匠以及印刷技術，並羅列一八四四年至一八四七年的出版書目，可見其中大多為麥都思的傳教作品，欲以所印書籍輔助講道，以書籍解決傳教士人手不足的狀況。

第二篇〈《印中搜聞》及其有關中國的報導〉一文中，針對英國倫敦傳道會傳教士馬禮遜與米憐(William Milne, 1785-1822)，在馬六甲創辦的英文季刊《印中搜聞》(*The Indo-Chinese Gleaner*)的創辦緣起、目的宗旨、編纂形式、發行運作與中國相關報導等作一論述。可知在中國禁止傳教的十九世紀初期，其借由此期刊作為不同地區傳教團體的聯繫媒介，並可藉此介紹東方國度的歷史、制度以及道德觀。內容則分為傳道團報導、要聞與雜錄，其中的雜錄主要為亞洲國家的政治與社會新聞，其後又增益中國和東南亞國家文獻的英譯文。其中亦探討刊物在印製發行上所遇問題，如稿源、經費、主編者米憐自身健康與壓力、刊物質量與銷售問題等。其中在報導中國消息上，偏重社會的陰暗面，或許在於以此表達西方文明的優越感，另外還有馬禮遜探討儒教的文章以及一系列對中國文獻書籍的介紹。

第三篇〈約翰·勞理·馬蒂爾(John L. Mateer, 1848-1900)與上海美華書館〉一文中，介紹一八七一年八月至一八七六年五月擔任上海美華書館總監的馬蒂爾任內的印務管理、購置物業、遷館以至印刷技術的改變。其次，從《上海美華書館一八七一年出版及在庫目錄》(*Catalogue of Books in the Depository of the American Presbyterian Mission Press at Shanghai, October 1, 1871*)等文獻論述其貢獻，分析其印刷設備，以及《譚天》(*Outlines of Astronomy*)、《教務雜誌》(*The Chinese Recorder and the Missionary Journal*)、《(中國)教會新報》等非美北長老會書籍之刊印，特別是《譚天》一書的刊印記載，釐清此書由倫敦傳道會墨海書館初刊後，是由美華書館重刊。

第四篇〈基督教女性三字經體布道文本初探——以《訓女三字經》為例〉一文中，從麥都思夫人的妹妹 Sophie Martin (馬典娘娘)所作《訓女三字經》，探究其寫作背景、文本結構、語言內容，並論述新教早期對華人女性傳教的思想策略。一八三二年，Sophie Martin 在新加坡開辦一所教會女子學校，以《訓女三字經》作為讀物，其內容強調女子需自幼學習，才能具備修養與品格。其



中有些字句來自中國的《三字經》，內容在強調學的重要之餘，亦講述福音故事。

第五篇〈大同譯書局及其刊行的史學譯註〉論述一八九七年，由梁啟超和康有為在上海創辦的大同譯書局，至戊戌變法失敗後被迫停辦，此短短一年間的刊印發行情況。其刊物內容以政學為先，並改變以往直譯西書的習慣，而是轉譯日譯西書，以圖便捷。另從刊物偏重史學著作可知，其亟欲打破現有介紹西方科學與技術的翻譯體制，而將內容轉向西方制度與思想。最後介紹其史學譯著內容，可分為各國變法之事、俠士英雄傳記、戰史譯述與專題的史論與政論等四類。

第六篇〈安敬齋：滬上珂羅版第一人〉一文中，論述英中混血安敬齋的一生，從其成長背景與繪畫、鐘錶、攝影等學習，分析珂羅版的發明與在上海運行情況。

第七篇〈仁丹的傳播學故事〉論述流行於上海江浙一帶，防暑抗熱的良藥人丹的故事。從日本仁丹的大禮服外交官標誌、包裝、森下南陽堂製藥與樂善堂藥舖，以及廣告模式由洋派轉為中國風，到中國人黃楚九開設龍虎公司，模仿日本仁丹研製所謂的人丹，無論是廣告方式、賒帳的經銷手法等皆是模仿自日本仁丹，以至十幾年的官司到最後的勝利。從中可見當時日本醫藥在中國流行情況與其傳播手法。

第八篇〈中西知識交匯與普及的樣本——民國初期「日用百科全書」的特徵與價值〉一文中，探討民國初年類書內容與編纂方式。從《萬寶全書》在民間流傳之廣，至以一九一九年出版的中華書局的《國民寶庫全書》與商務印書館的《日用百科全書》為例，從書名論述兩家書局的競爭關係，指出就體例與內容而言，《國民寶庫全書》較接近中國傳統的日用類書，而《日用百科全書》則近似西洋的百科全書，《日用百科全書》雖卷帙浩繁且價格較高，但銷路甚好，成為商務印書館獲利書籍。《日用百科全書》保有部分傳統日用類書所載內容，然更具特點的是刊載大量西學知識，如為國民必備知識者，有紀年、交通、科學、社交禮儀、算數等項。最後，從日本模仿中國傳統類書，繼而中國從日本轉譯西學「百科全書」概念等進行解說。

第九篇〈清末政教論與宗法社會的史學語境〉論述康有為、梁啟超與嚴復、夏曾佑在政治、思想與教化之同異，並從嚴復譯著《社會通詮》解讀中國近代特徵與宗法社會的中國語境，從《社會通詮》內容解析與作者原意的比較，看

其對宗法社會的定位與民族主義，透過主張社會漸變論，以期救亡圖存。再者，從夏曾佑所著《最新中學中國歷史教科書》分析中古政教的詮釋與中國傳統史學的近代語境。

### 三、語言接觸與文獻翻譯

此部分共有五篇論文，分別是王宏志〈「不通文移」：近代中英交往的語言問題〉、陳力衛〈從漢譯《萬國公法》到和譯《國際法》——漢語概念在日語中的形成和轉換〉、莊欽永〈麥加諦 (Divie B. McCartee, 1820-1900)《平安通書》及其中之漢語新詞〉、魯納〈中國的科學譯名之爭——同文館與江南製造局翻譯館關於中國科學術語翻譯的爭議〉，以及沈國威〈近代關鍵詞與近代觀念史〉。

第一篇〈「不通文移」：近代中英交往的語言問題〉一文中，透過清中葉在廣州經商的英國人與中國交流，論述中英溝通所用語言問題。文中描述當時中國通事所用是英國人無法理解的廣州英語 (Cantonese English)，更為甚者是這些通事無法閱讀和書寫英文。而英國方面亦對語言溝通困難難以處理，原因在於中國政府極力反對中國人教外國人學習中文，導致懂中文的英國人寥寥可數。其後介紹一七九二年的馬戛爾尼訪華使團和一八一六年的阿美士德訪華使團，此兩次訪華的中譯本皆由英國使團自行譯出。當時中國欲透過通事管控洋人，然從新教第一位來華傳教士馬禮遜可直接用中文書寫公文給廣東官員後，改變中國的有利地位，因為英國再也不需依賴中國提供的通事，亦能以中文與中國交易。而中國面對此一問題，卻無能為力：對方若提供英文公文，中國通事根本無翻譯能力。如從〈南京條約〉簽訂過程可知，中國無正式的翻譯人員，主導權全落在有中文能力的英人翻譯官手中。而至〈天津條約〉，英人更主張由他們負責製作中英二文本，並要以英文文本為準，可見其欲以英文凌駕中文之上的態度。

第二篇〈從漢譯《萬國公法》到和譯《國際法》——漢語概念在日語中的形成和轉換〉一文中，從一八六四年《萬國公法》漢譯本出版翌年，即刊印和刻本一事，探討中文與日語的關係。並從當時圍繞此和刻本刊行所出版之相關書籍的介紹與比較中，論述漢譯本在基本概念與用語上，如何對日本所刊書籍造成影響，而日人又是如何對其進行改造與轉換。從中可知由中文譯成日文時

的翻譯手法，如一字詞到和譯的二字詞轉換，或是以注解形式解說，或是附上原文補充。另一方面，在日清戰爭後大量赴日留學的中國學生，又將日本出版的國際法書籍翻譯成中文後帶回中國，使其中的日本新譯觀念影響中國，從中可見中日兩國「雙方向性」的文明與文化交流。

第三篇〈麥加諦 (Divie B. McCartee, 1820-1900)《平安通書》及其中之漢語新詞〉一文中，分析美國長老會麥加諦針對中國擇吉避凶之生活習慣所編撰的《平安通書》，反對眾多的吉神惡煞，強調只有一至高無上之基督，唯有放棄擇日迷信習慣，才能得到真正的平安。此書除宗教性內容外，更有介紹西方新事物與新知識的文章，其中可見魏源《海國圖志》所引用之內容。而麥加諦為以中文宣傳西方知識，創造新詞新語，如海王星等天文學中星球的名字，或是如袋鼠等動物名，而宗教方面則大都沿襲之前傳教士用語，僅少數為自己所造。麥加諦在翻譯時，與其他傳教士採音譯手法不同，而是盡量以意譯方式，經過精心斟酌，在瞭解原文後漢譯。且即使採用音譯，也會考慮漢字本意，選擇適當字詞使用，可謂為當時漢譯開創一較佳途徑。

第四篇〈中國的科學譯名之爭——同文館與江南製造局翻譯館關於中國科學術語翻譯的爭議〉一文中，指出晚清術語翻譯的不統一性，討論上海江南製造局與北京同文館翻譯之差異問題。因江南製造局與同文館的不合作與對立，從《聖經》、化學術語至物理學，這些翻譯上的不統一與混淆，間接影響中國現代化的進程。另在醫學方面亦如此，而且此差異直至留日中國學生借鑒日本命名法後才得以消弭。然其中只有化學例外，化學元素是從江南製造局的傅蘭雅 (John Fryer, 1839-1928) 與徐壽以中國古單字命名方式開始，一直沿用至今。

第五篇〈近代關鍵詞與近代觀念史〉一文中，探討東方如何用漢字吸收西方新概念。共分三階段：第一階段是傳教士的造詞與傳播；第二階段是日本譯名的湧入；第三階段為整合新詞、譯詞，並融入漢語詞彙語系中。而將大量語詞被觀念化成為關鍵詞即是在第三階段。其後分析語料庫的建構與透過關鍵詞所作研究，並強調研究近代中國觀念形成之歷史，日本知識是一無法迴避的問題。

#### 四、東亞的出版文化交流

此部分共有四篇論文，分別是陳捷〈一八七〇—一八〇年代中國書畫家的日

本遊歷)、川邊雄大〈幕末明治眞宗僧的漢籍受容——以松本白華和北方心泉爲例〉、蔣竹山〈寫真、觀看與鑒定——從《質問本草》看十八—十九世紀東亞的博物學交流〉與傅德華〈日據時期上海版圖書流播韓國研究〉。

首先，在〈一八七〇—一八〇年代中國書畫家的日本遊歷〉一篇中，作者根據中日兩國文人日記、旅行記與通信、筆談記錄等資料，對十九世紀七十、八十年代中國文人與書畫家赴日遊歷現象進行分析。文中共舉金邠、羅清、葉煒、孫點、陳鴻浩、王寅等諸位爲例，如葉煒是接受明治政府聘用赴日，並與日本漢詩文界名家森春濤、小野湖山、中村敬宇等有密切往來，而當時著名漢詩文集雜誌《新文詩》中亦可見葉煒的評語，其回國後更將與日本友人唱和詩與信件集成《扶桑驪唱集》，於南京刊刻。而羅清指頭畫亦曾在日本引起不小注目與仿效。陳鴻浩其《日本同人詩選》爲第一部由中國人編選出版的日本漢文集，使在日本出版自己著作亦成爲赴日文人與書畫家的目的之一。其後分析中國書畫家如此紛紛赴日，乃是在一特定的背景下共同行動的選擇。在當時有不少日本古董商以上海爲據點，於中國各地大量收集文物，故而書畫文物已成爲日本從中國進口貿易中一項重要商品。因中國書畫深受喜愛，所以赴日除了有經濟獲益外，其中與日本文壇交流，更是擴充中日書畫之間的交流。

第二篇〈幕末明治眞宗僧的漢籍受容——以松本白華和北方心泉爲例〉一文則是以東本願寺僧侶松本白華和北方心泉爲中心，介紹日本幕末維新時期日人對海外書籍購買情況。首先是依據松本白華《白華航海錄》的記錄，介紹其在一八七二年九月經香港、西貢、新嘉坡、錫蘭、馬賽至巴黎。在香港收集有關基督教的情報與書籍，至歐洲後並關注新舊教的論爭。回國後，東本願寺成立翻譯局開始翻譯工作。經此次西洋行，日本在研究基督教、洋學，甚至醫學領域漸漸不需依靠漢譯書籍，並從中瞭解歐洲學術，促使一八七七年南條文雄與笠原研壽的赴英。再從北方心泉的購書途徑研究中得知，這些僧侶如何透過宗教關係，在當時購買漢籍困難的年代，依然能購得所需之書。故從此篇論文可見日本僧侶自透過漢譯洋書從事反基督教活動，至親身海外遊歷與傳教經驗，開始直接翻譯洋書，脫離依靠漢譯洋書的情況。另外亦介紹東本願寺在北京、上海等地從事傳教活動與中國文人之交往。

第三篇〈寫真、觀看與鑒定——從《質問本草》看十八—十九世紀東亞的博物學交流〉一文是從琉球中山人吳繼志所撰《質問本草》，論地方性本草知識的建構、圖像辨識對本草知識的影響，以及從序跋、赭鞭會、贊助者、藥園

署等探討十八至十九世紀東亞博物學知識的文化相遇與影響。文中首先論及日本重要的本草學推動者第二十五代薩摩藩主島津重豪、本草學者田村藍水與肥後熊本藩主細川重賢，進而從序跋分析藤原高猷、官原利保、設樂貞丈與曾槃等人的本草學研究，並勾勒出此書編纂過程，即編者吳繼志將採集的植物標本臨摹並加文字注解，託人或寄至北京或福建，請醫者、學者或藥商交叉鑑定，而中國鑑定者所據書籍主要為《本草綱目》和《本草備要》，編者亦設計十六個問題給中國鑑定者參考，歷經十二年完成。其後島津重豪獲得此書，命藥園署總裁村田經攸訓讀校訂，並由其曾孫島津齊彬完成遺志。作者指出，藉由此書可知當時中日琉之間的博物學知識交流概況，亦可見西洋藥物學的影響，更重要的是，從中可見一部本草書籍的製作過程。

第四篇〈日據時期上海版圖書流播韓國研究〉一文是將日據時期傳入韓國的漢籍分門別類，歸納出最早者為清宣統元年(1909)出版的《東華續錄》，最晚者為一九四一年的《民法物權釋義》。作者認為從傳入與禁書可知，日本將這些書籍作為他們實現大東亞共榮圈計畫的一部分。

總合上述，可見此書在「印刷出版」的主題下，所論傳播者泛及傳教士、僧侶、歐洲貴族、學者文人以及書畫家，透過人與書籍等傳播媒介，以傳教講道或語言學習等目的，將宗教、醫學、技術等傳入東亞，並在傳播西學的同時，將東方歷史文化回流西方。另外，從所集論文中書館、譯書局等的介紹與同業競爭、印刷技術的分類與特徵，更可在瞭解文化思想的傳入與交流之餘，對傳播工具因時因地的建構、調整與策略有進一步認識。而在作為國與國溝通的翻譯人員問題，以及漢譯與日譯分析上，可知英人如何透過教育擺脫中國通事的束縛，以及日人赴歐後不再依賴漢譯的現象，對比於當時中國的停滯不前，英、日二國由語言主控轉至政治上的主控過程中，凸顯出中國在文化優勢的流失中，國勢亦隨之衰弱。

書籍出版除需關注其傳播功能外，印刷技術的掌握亦為重要的一環，如在臺灣清華大學蘇精先生的〈初期的墨海書館(1843-1847)〉一文中即論及麥都思受制華人刻工之窘狀，而在復旦大學陳正宏先生的〈越南漢籍裏的中國代刻本〉中則是以越南人鄧輝燿委託廣東書肆刊印一事，探討至今罕見有人涉獵的跨國合作之漢籍出版，並提出「代刻本」此嶄新術語，可謂在東亞交流史中開一新視野。其中，尚值得注意的是鄧輝燿為越南使節的身分。越南與廣東因地域關係交流頻繁，亦因陸地相連導致使節交通甚為便捷，而使節此身分是否對

鄧輝燦在與中國書賈交往上有所益處，而同樣與中國相連之朝鮮，是否亦有類似合作出版的現象，皆是可再深入探討的部分。使節為東亞知識傳播交流中不可或缺之角色，從其往來與文化書寫，可見當下之政權與世界觀，而此使節議題為本書所欠缺，實屬可惜。另外，東華大學蔣竹山先生的〈寫真、觀看與鑒定——從《質問本草》看十八—十九世紀東亞的博物學交流〉一文中，論述當時琉球、日本與中國之間博物學的知識建構，有助瞭解中日博物學交流情況。而其中所牽涉之醫者多為福建人士，可知福建與琉球之地緣關係，甚而日本薩摩藩對琉球之牽制。蔣竹山先生已注意到醫學知識、商業文化與藥物之間的關聯性研究，而知識的傳播與交流常與政治密不可分，故中日琉三國的地緣政治學或許可作為另一關注焦點，以建構當時博物學交流之全貌。

此書因為會議論文集，可見某些論證不完全與留待考究之處，而書中所論「知識環流」部分，主要偏重在中日交流上，探討中國從以前漢籍東傳日本變成仰賴日本的西學傳入，然中日文化關係淵遠複雜，以會議論文形式呈現，在結果上難免有武斷之嫌，尚待更多事例加以輔助證明。但其中不論是對歐洲圖書館書目、中日文譯著之整理，或是書籍各版本內容比較表等文獻資料的提供，皆為出版文化領域開闢新的議題與研究方向，其中亦顯現在西學東漸的文化相遇與衝擊下，是如何動搖東亞本有漢文化圈之傳統，對東西文化交流史上有其重要貢獻。

《學術性格與思想譜系——朱子的哲學視野及其歷史影響的發生學考察》，丁為祥著，北京：人民出版社，二〇一二年。七四三頁。

蔡家和，東海大學哲學系副教授

## 一、前言

本文先簡單介紹丁為祥教授這一本書的內容，然後加以評述，以筆者對朱子研究之心得，與他的見解做一比較而進行的評述，有其相同處，亦有不同處。若有不同的評價，也許只能說是站在筆者的觀點，然筆者的朱子學的觀點亦是等著被評價，不敢說筆者必對，他人必非。只能說是站在筆者的觀點下的

不同立場，所給出的評價。

就本文節次而言，除前言外，分爲兩節：第二節簡介此書，先對作者本作品簡單介紹給讀者；第三節對於本書中的見解，進行評價與評判。先進入第二節，談這一書的內容，筆者把其書重點，列爲以下幾點：

## 二、本書之簡介

(1) 作者以三個論點來描述朱子學，所謂的「生存實在論」、「宇宙生化論」、「致知修養論」（頁 366）。格致修養論，大致而言是指朱子所開展的《大學》架構，以格物窮理爲架構，涵養用敬、進學在致知等，必先物格而後知至，《四書》都以此爲規模。一方面以《大學》爲典籍，一方面以程子的涵養用敬，進學在致知，作爲爲學工夫的下手處；而「宇宙生化論」中，談到朱子承繼周、張等人，周子以《中庸》、《易傳》的義理之融合，而寫成《通書》。而《中庸》、《易傳》有宇宙論的架構；張子的「太虛即氣」亦有宇宙論之架構。作者認爲，朱子面對著當時背景，因著周、張而來對於氣質的反思（頁 6），把氣質的講法帶進經書以詮釋之，包括《四書》。而「生存實在論」的論述，主要是依牟宗三評價朱子爲實在論一辭<sup>1</sup>，而進一步反省補充而得來<sup>2</sup>。亦是說可以肯定朱子有實在論的性格，如天理的客觀絕對性，但又不能止於實在論，於是作者以「生存實在論」形容朱子。亦是說朱子的實在論是建立在南宋的歷史脈絡之下，因面對朝廷人民、解決現實民生、歷史因素等等問題的關懷，所建構的實在論，稱之爲「生存實在論」。作者幾乎是以此三架構，來描述朱子學的建構。

(2) 作者雖然反省牟宗三論朱子說的不足處，然筆者所閱讀到者，其朱子學說的架構大致而言是依著牟宗三而來的反省<sup>3</sup>，亦是說以牟宗三爲主，而補

<sup>1</sup> 「即如朱子而言，牟宗三所經常提到的『實在論心態』。」丁爲祥：《學術性格與思想譜系——朱子的哲學視野及其歷史影響的發生學考察》（以下簡稱《學術性格與思想譜系》），頁 80。

<sup>2</sup> 作者言：「但在筆者看來，牟、劉兩位先生的『形成與發展』更多的還是指其哲學的理論邏輯（所謂內在必然性、架構性）或思想譜系性的展開，與朱子本人的人生現實並不具有緊密的相關性。」同前註，頁 5。

<sup>3</sup> 雖說作者不完全同意牟宗三，然受其影響甚大，如作者言：「朱子的書本世界往往是文字的、理智的，其進路也是『順取』的，而象山的書本世界則直接就是人生的、心靈

其不足，然主要內容還是牟宗三的架構<sup>4</sup>。例如其認為牟宗三判朱子的「理」是「存有而不活動」，其認為這講法大致而言是準的<sup>5</sup>。又，例如認為朱子不懂南軒<sup>6</sup>，且不能契合其師延平的精神（頁273）。牟宗三認定道德是「內在的自覺」，以心學的見解為先秦的正統等等的講法，大致可以看出作者的朱子學之判斷從牟宗三而來，再加上生存的關懷，歷史的考證，而為生存實在論，亦是說明何以朱子學必然如此的背後之精神，及歷史必然性，只是補充一些牟宗三不足之處（作者認為的不足）。作者雖然不完全贊同牟宗三，大原則上而言，還是以牟宗三的見解為基礎<sup>7</sup>。

(3) 對朱子的評價，作者認為朱子有偉大處，亦有不偉大之處，表面言其偉大，但字裏行間總是視其為歧出，不懂道德。例如作者言：「自有夫子以來未有如朱子者。」（頁372）但綜觀作者於大部分的行文，都是檢討朱子的過失，認為朱子的「理」是「但理」、「存有不活動」、「歧出」等，一再的顯示其貶義。作者又云：「這在朱子時代確實是一個非常了不起的貢獻。但問題在於，儒學畢竟是從人的道德自覺中產生的。……那麼僅僅通過所謂今日格一物，明日格一物之物理認知的方式（包括所謂豁然貫通）能否達到對道德的認知與把握則仍然是一個問題。」（頁372-373）也就是作者判朱子學為歧出，故對朱子學是存有質疑的。大多數時候，作者對於朱子學並不尊崇，其言：「而生存實在論的學術性格也確實使他難以看到心性主體的力量。……總之朱子哲學的諸多

---

的，其進路也往往是反省的、『逆覺』的。」同前註，頁272。諸如此類的見解，大致同於牟宗三的判斷。

<sup>4</sup>「因著在筆者看來，牟宗三是一個受到誤解最多的思想家，所以筆者用了較多的筆墨為其疏解。」同前註，頁710。

<sup>5</sup>「在筆者看來，牟宗三關於朱子道德理性『只存有不活動』的定位基本上是準確的。」同前註，頁686。

<sup>6</sup>「但其『天地』的涵義卻是根本不同的，南軒的『天地』是通過性體挺立起來的『天地』。」同前註，頁367。可參見牟宗三之言：「但南軒此種想法是以明道為主，眼所見者是伊川辭語，而心中所想者卻是明道所體會之仁體。『仁之為道無一物之不體』，是即仁體之遍在性。」見牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1990年），第3冊，頁271。大致而言，牟宗三認為朱子宗伊川，是順取的性格，而南軒的仁說近於明道，是逆覺的性格。故在此筆者視本書作者的看法同於牟宗三。

<sup>7</sup>「將本質上作為道德本體的天理扭轉為存在之理，則是朱子哲學的最大毛病。牟宗三所謂的『歧出』、『別子』等等，主要也就指此而言。」丁為祥：《學術性格與思想譜系》，頁384。



缺漏，就是這樣形成的。」(頁 281) 又說朱子是中等智力，乃是相較於心學可以逆覺頓悟而言，故視朱子的智慧不高。又言：「他根本就沒有反省到自己生命的根子上，……即使受教於延平後，他也仍然覺得自己是『才質不敏』，知識未離乎章句之間。」(頁 133) 又說朱子認定象山才高等。然作者的見解有待商討，如聰明與智慧不見得相同，朱子不聰明，也不代表少智慧；又有些朱子自謙之辭，而作者卻實看。總而言之，作者看似尊朱子，其實字裏行間，多是貶低之，認為其中等智慧、順取、知識的進路，不是道德的進路。

(4) 從作者於目次與書名上，大致可以看出其對於朱子學的詮釋方向，乃是從歷史脈絡上的考察，看出朱子的「生存實在論」之性格。而依目次而言，談論到朱子對於先賢的繼承，如北宋四子等，及朱子與其他論敵之論戰，最後把當代幾位大師對於朱子的描述與評價作一介紹，包括牟宗三、錢穆、馮友蘭等人的朱子學。然於字裏行間，還是認定朱子不契於道德，是一種「順取」的進路，以知識的方式談道德，又是一種「生存的實在論」的性格等。以上是對於本書的簡單介紹，以下是筆者對於此書的評論。

### 三、對於此書的評價與商榷討論

以下抄出作者的原文見解，為討論之用，共有十幾條。

(1) 首先作者在朱子學的詮釋上，大致而言是取於牟宗三的見解，雖然亦檢討其不足，但大致而言是以牟宗三的架構為主。作者的用功程度甚佳，然在大方向之判定上，卻已先受到自己視野的制約，所謂的視野是指牟宗三的朱子學評定，作者常以此為宗；筆者建議以唐君毅的朱子學為例，做一互補，相對地會公允一些。理由在於唐君毅對於宋明儒學者的分系不同於牟宗三<sup>8</sup>，又其較少去判別宋明之分系之中，誰是正統，誰是別子<sup>9</sup>；常以圓融的個性，視陽

<sup>8</sup> 唐君毅言：「宋明理學中，我們通常分為程朱陸王二派，而實則張橫渠乃自成一派，程朱一派之中心概念是理。陸王一派之中心概念是心。張橫渠之中心概念是氣。……『理』之觀念在其系統中，乃第二義以下之概念。」唐君毅：《哲學論集》(臺北：臺灣學生書局，1990年)，頁 219。

<sup>9</sup> 「然船山之此義，亦唯對一客觀的『觀一個體之人物之性、天地之氣之流行中之善，及此善之所以成之理或道三者之關係』之觀點，而後可說。若在人主觀的向內反省其生命中道、善、性之如何相關時，則人固仍可緣程朱、陸王之論，自謂其性之所在，即當然之理、當行之道所在，故率性之謂道也。」唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》(臺

明所闡發是哪一個側面，而朱子是哪一個側面。又於朱子的「心本具理」的朱子學詮釋，亦不同於牟宗三的判定，判定其為講「知識」、「順取」之說、後天的格物的「具」。牟宗三認定的正統是心學，陽明學的「心即理」才是先天的，朱子的「心具理」被評為後天的，然牟宗三所定義的先天義相當嚴格，與一般的見解不同。「心本具理」，生而有之，亦是先天本有，但牟宗三卻判而為後天，故其視朱子學為「後天的具」；然在朱子學中，心亦本具理，朱子的「復其初」<sup>10</sup>亦是說明「本具」。牟宗三總以陽明學為唯一正統；然若判定宋明儒何者為正統，陽明亦非完全無誤，常以自己的心學架構理解先秦，亦不能盡得先秦儒者之貌，如外王部分等。

筆者為何欣賞唐君毅的朱子學詮釋呢？因為就牟宗三詮釋而言，其視朱子的理之「無造作、無計度、無情意」而言，故判「理」是「存有而不活動」。然牟宗三除了這個意思之外，其所謂的「理不活動」的意思是：「理不能下貫而為心；心不能即理。」心能即理者，心學，如陽明、象山之學，即存有即活動，故心學為先秦儒者的正統傳人，而朱子別子為宗。於是牟宗三判朱子的格物窮理之說是一種後天的心具理，非心本具理。然這說法與朱子不同，朱子於《大學章句集注》解「明明德」處；於《孟子》的「盡其心者章」處的詮釋<sup>11</sup>；於《論語》注釋「宰予三年之喪說」處，此三處都言「本心」，其所謂的「心」都「本具理」。然，因聖人不失，故不用做工夫以復之，而且朱子的「學習」是「復其初」的意思，若其初本無性理，復其初又有何好處？如此都說明朱子所言的心，是本具理，不是後天才具，是先天本有。結果真正的問題在於：牟宗三所定義的先天、後天的意思與一般不同。牟宗三認為陽明「心即理」才是「先天」，朱子的「心具理」是「後天」，還要格物以知理、明理，故判為後天。然聖人無人欲之雜，亦不假修為<sup>12</sup>，故心是先天本具理；其實不能定義陽明「心即理」才是先天，朱子的「心具理」，也是生而有之，也是先天；既然是定義，

---

北：臺灣學生書局，1990年），頁504-505。唐君毅的意思是，船山就客觀面談，而程朱、陸王就主觀面談，都可以圓融合會之。

<sup>10</sup> 可參見朱子於《大學章句集注》中，對於「明明德」的詮釋，及朱子於《論語·學而》中，對於「學以復其初」的講法。

<sup>11</sup> 「心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。」〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁349。

<sup>12</sup> 朱子於《孟子·盡心上》「堯舜性之」章中解「堯舜性之，湯武身之」言：「堯舜天性渾全，不假修習。湯武修身體道，以復其性。」同前註，頁358。

就無對錯，筆者只就字義的不同理解，用以疏導之。筆者認為唐君毅的詮釋有其準確性，值得參考，其作品較常合會朱、陸二家，心學與理學的合會，較少判定誰為正宗，都就二家的不同面向偏重處而言。其實朱子言心本具性理，故朱子的「本心」，是就「心中有性理」的意思，朱子學的心與性相加，大致等同於陽明的本心良知的意思。而且朱子的架構一方面是從道統說而來<sup>13</sup>，把各種儒家經書，用一以貫之的方式綜合起來，其中加入程子的理學思想，伊川的「性即理」思想，甚至受到佛老的影響，當然也有朱子自己的體會，及《四書》、《五經》原典的架構。朱子是在創造儒學的新進路，是一種創造性的詮釋。而朱子所體會的成聖成賢的工夫進路不同，德性之工夫，朱子理解的是漸教，而且是從「知」的進路切入，朱子雖言知，然其格物之知，是求「真知」，真知必帶出行為，故「知」與「行」亦不是如陽明認定的切割而為二。知識所知的也不是物理知識，而是天理，天理是仁義禮智，也是道德的，知識與道德亦難分而二之<sup>14</sup>。筆者之所以如此言之，乃是針對作者對朱子的評判認定的質疑；大致而言他的見解是依牟宗三而來，筆者認為可再為朱子講些話，而這些話若依於唐君毅的朱子詮釋而言，大致已經回答，也為朱子解套。唐君毅的講法一方面圓融地評判程朱、陸王，一方面也對朱子保持高度的尊敬。

(2) 又作者言：「而從先秦的荀子經過漢唐儒學一直到理學中的程朱一系，則顯然屬於由『先窮理以至於盡性』的『自明誠』一路。」(頁 365) 作者於此區分《中庸》的「自明誠」與「自誠明」之說，而認定朱子屬「自明而誠」一系，乃因為朱子是漸教，下學上達，格物窮理以上達天理。於是認定孟子到陽明為「自誠明」一系，以荀子到程朱是屬「自明誠」一系。這種講法似乎有認定程朱是荀子之學之嫌，或者接近荀子之學。筆者認為，朱子自認為是承於孟子，不承荀子，朱子的《四書》編定，也是以孟子為正統，不以荀子為正

<sup>13</sup> 「夫堯、舜、禹，天下之大聖也。以天下相傳，天下之大事也。……若成湯、文、武之為君，皋陶、伊、傅、周、召之為臣，既皆以此而接夫道統之傳，若吾夫子，則雖不得其位，而所以繼往聖，開來學，其功反有賢於堯舜者。然當是時，見而知之者，惟顏氏、曾氏之傳得其宗。及曾氏之再傳，而復得夫子之孫子思，則去聖遠而異端起矣。」同前註，頁 14-15。

<sup>14</sup> 「這在朱子時代確實是了不起的貢獻。但問題在於，儒學畢竟是從人的道德自覺中產生的。……那麼僅僅通過所謂『今日格一物』，『明日格一物』之物理認知的方式（包括所謂豁然貫通）能否達到對道德的認知與把握則仍然是一個問題。」丁為祥：《學術性格與思想譜系》，頁 372-373。作者認為朱子只有「知識」而言不及「道德」。

統，只因從認知而學習著手，便判定程朱接近於荀子，這不恰當。朱子學雖與孟子不完全相同，朱子是設計一套系統以統括儒學，屬創造性詮釋，然卻不因此成爲荀學。荀學要學習，故判朱子的下學是荀子，但是孟子何嘗廢除學習？又孟子也有「自明而誠」的意思，若光把自明而誠歸給荀子是不恰當的。孟子言：「君子深造之以道。」（《孟子·離婁下》）這「深造以道」是下學工夫，不是從天道的誠所能開始的，既然孟子也要「自明而誠」，而歸「自明誠」爲荀子的這種判法自然不準。朱子的下學有各式各樣學習工夫，如涵養、讀書居敬、灑掃應對等，都還是「自明而誠」，然筆者所定義的「明」，是下學的明白學習，不一定只是讀書窮理，至少孟子的以道深造的意思，不是從天道的誠開始，故孟子也是「自明而誠」。又孟子言：「博學而詳說之。」（《孟子·離婁下》）孟子雖然有「自誠明」的工夫，然亦要「自明而誠」，不廢下學，把孟子說成只是頓悟上達之學不能盡孟子之蘊。而把荀子與朱子學放在一起，則不切。又孟子言：「誠身有道，不明乎善，不誠其身矣。是故誠者，天之道也。思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也。不誠，未有能動者也。」（《孟子·離婁上》）孟子認爲，人要做思誠的工夫，不是從誠而明，而是從明善而誠身，雖然明善的意思，不一定只是讀書，然朱子的工夫也不是只有讀書，還有涵養等；其格物窮理，窮的是天理，是所以然之理，不只是知識的進路，知識與德性是分不開，知是用以知仁義禮智；真知也不離行。故從《孟子》看來，要把孟子只歸於陽明、象山等心學是不恰當的，把程朱只視爲荀子之學亦是不恰當的。理由在於孟子的話語是誠身前要明善，是要人先明善才能誠身，天道是誠，人不是馬上便能誠身，而是思天之所以與我者，做不蔽於「物交物」的工夫，思誠的工夫、誠之者的工夫，才能與天道之誠相通，而出發點起於明善。故把朱子與荀學比配在一起不恰當。

(3) 作者言：

這一段討論雖然主要在於批評釋氏關於佛性無善無惡之說，但朱子卻將其視爲「告子生與食色之餘論」，這就完全將兩個層面混在一起了。……而從他對陸象山之「從蔥嶺帶來」與「可惜死了告子」這種雙重標準混雜的定位來看，也說明他確實劃不清二者的界線。<sup>15</sup>

這一段主要是說朱子無法分清釋氏與告子之間的區別，又無法區別象山、告

<sup>15</sup> 同前註，頁 356-357。

子、佛學三者。筆者認為是要把朱子低看還是高看的問題：朱子是明知故意，還是不知而妄判的問題。吾人較主張把朱子高看，視其是明知故意；而在朱子自己的理氣論架構下，作出如此分判。在朱子的理氣論架構中，性者當該如何視之呢？朱子認為若如伊川的性即理之說，則是正統，則是懂孟子；若性只是氣，如告子者，則有誤，如無善、無惡；可以為善，可以為不善；有性善、有性不善等之說，這些都是「認性為氣」。佛氏的「作用見性」，其「性」是「緣起性空」之性，不是儒家「實理之性」，於性不實，只是空理，故於作用上的不執，見其性空，此作用是表現於形下之氣，講不到形上之理。而象山的「心即理」之說，在朱子而言，若光只是談「心」而不連帶「性」的話，心是氣，是氣之靈，心是氣如何可以說心是性理？對於說心即是性理的講法，如象山，朱子批評其為「認氣為性」、「認心為性」，這是誤認。所以朱子於〈告子上篇〉孟子與告子論辯處<sup>16</sup>，把告子的見解與荀子、佛家，相同視之，理由在於都只「認氣為性」，而認不到性是理。這是朱子以其自己的體系去概括他人，故寧可視其為明知故意的。也顯出朱子創造性詮釋的架構之設計，能包天包地，而為一套大體系。作者之所以會認為朱子分不清，是因為朱子這種說法，會把作者心目中的正統者象山給貶低，因而要為象山抱不平。

(4) 作者言：「孔子的天生德於予，……因而在他們語境中，這是根本不需要論證的。而這種直下判斷的方式也確實蘊涵了一種遙感遙應式的天人關係，但朱子卻必須給這種天人關係以理論邏輯的論證。所以他注解說：『命，猶令也。性，即理也。……』」（頁 319-320）但是，為何作者面對孔子與面對朱子，似乎有兩套標準？在孔子而言，其德自天，是獨斷的，在《中庸》也是如此，朱子不過是注《中庸》罷了，在朱子而言，性善之從天而來，亦是獨斷的。朱子又論證了什麼？朱子最後還是獨斷地肯定性自天而來。作者對朱子，似乎總

<sup>16</sup> 朱子言：「告子言人性本無仁義，必待矯揉而後成，如荀子性惡之說。」又於告子的「性猶湍水」之喻注言：「告子因前說而小變之，近於揚子善惡混之說。」又於生之謂性處言：「告子論性，前後四章，語雖不同，然其大指不外乎此，與近世佛氏所謂作用是性略相似。」又於「性無善無不善」章處注：「此亦生之謂性，食色性也之意，近世蘇氏、胡氏之說蓋如此。」此批評胡宏的性無善惡之說。朱子於注「有性善有性不善」處言：「蓋韓子性有三品之說蓋如此。」最後朱子以程子之說斷定「程子曰：性即理也，理則堯舜至於塗人一也。」朱熹：《四書章句集注》，頁 325-329。亦是說在朱子的架構下，只有程子的性即理是對的，其他言性者，只到氣，故朱子歸納這幾種講法而視為相似，以自己的理氣架構評斷他人。

是不友善，總想說明朱子不同於先秦。筆者也許可以肯定之，但德之得於天的獨斷方式，朱子沒有不同於孔子。

(5) 作者言：「而對呂大臨來說，如果〔朱子〕一起始不能確立德性內在的原則，不能以德性為主導來變化氣質，那麼僅僅外向的用功就不僅存在著遊騎無歸的可能。……」（頁 318）這是作者引朱子與呂大臨之問答，以明朱子的缺失。然試問朱子的德性不是內在的嗎？仁義禮智之性善不是本有的嗎？朱子的學要復其初，若初本無性善，復其初又有何用呢？朱子於外的格物，是要驗於內，內外相感、相合，只說朱子是於外，並不恰當<sup>17</sup>；說朱子不能以德性為主導，亦不恰當。

(6) 又作者言：

到了這一步，道德自覺與聖賢追求的問題似乎就在逐漸地向生理稟賦轉移。對人來說，如果將道德自覺與聖賢追求全然或首先歸結為一個生理稟賦的問題，那麼不僅人的自覺與追求顯得毫無意義，而且也與儒家傳統中的一貫精神相悖謬。<sup>18</sup>

若把儒家解釋為「氣質決定論」，固然不合於儒家，然朱子是如此嗎？朱子關心氣質的問題，順程子而言「論性不論氣，不備」，如解《論語》，常視為孔子與弟子對話，都在因材施教，故可見朱子有氣稟上的關心，這是沒有問題的，但因而說朱子是「氣質決定論」就推論太多。其實在朱子而言，氣質固然會有影響，但不是絕對的影響，也不是生理氣質決定道德。在此作者的見解，與程朱不相似。筆者舉朱子《四書集注》的話，其於《孟子》「口之於味」章，談到「仁之於父子」一段，其取程子的詮釋，可視為程朱共同的義理，其言：「仁義禮智天道，在人則賦於命者，所稟有厚薄清濁，然而性善可學而盡，故不謂之命也。」<sup>19</sup> 程子之言「然性善可學而盡」，故君子不謂命，可見朱子還是本著道德是求之在我，性善是我所能決定者，不是外在之命所決定，也不是生理稟

<sup>17</sup> 問：「『知至而后意識』，故天下之理，反求諸身，實有於此。似從外去討得來」云云。曰：「『仁義禮智，非則外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣！』」又笑曰：「某常說，人有兩箇兒子，一箇在家，一箇在外去幹家事。其父卻說道在家底是自家兒子，在外底不是！」節錄自〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1983年），卷 15，頁 303。朱子以此談「仁義禮智我固有之」，而作者卻說朱子不能確立「道德內在」的原則，不合於朱子。

<sup>18</sup> 丁為祥：《學術性格與思想譜系》，頁 313。

<sup>19</sup> 朱熹：《四書章句集註》，頁 369。

賦所能決定我的命的意思。又孟子的人禽之辨，是否於人基本上的存有與動物不同，始能自覺？動物是性善之存有？動物可以自覺？不能。性善是人性善，不是動物性善，故孟子言：「人無有不善，水無有不就下」，清楚宣示性善是人所擁有。動物為何不能自覺？縱使能自覺亦無用，理由在於動物沒有性善，這不是從生理稟賦的問題嗎？朱子雖不全合於先秦儒者，然就自覺而言，人存有上有性善，豈有不用自覺就可以表現出善？作者把朱子講成氣性決定論，又說朱子背離儒家的自覺傳統，似乎不準。

作者要談的是陽明心學中的「心即理」的意思才有自覺義，然朱子也有本心之說<sup>20</sup>，朱子言心本具理，朱子的心加上性約同於陽明的良知義。朱子言豁然貫通也要道德自覺，也要知於仁義禮智才能自覺。然作者話鋒一轉，其言朱子之歧出，把德性之事轉而為認知的問題，然朱子本來亦是在創構儒學；而且其「知識」其實與「道德」不可二之，認知（知識）是認知「道德性理」。作者言：「但是，一旦朱子將善惡問題僅僅落實為一個『真妄』之『知』的問題時，此『知』也就極有可能會演化為一個僅僅建立在『見』與『聞』基礎上的『識見』問題了。」（頁 316）說程朱學是聞見之學亦不恰，伊川言：「聞見之知，非德性之知。物交物則知之，非內也，今之所謂博物多能者是也。德性之知，不假聞見。」<sup>21</sup> 從這一段的見解大致可以判斷作者的見解，不合於程朱，因為程朱言「知」是知「道德性理」，道德性理是仁義禮智，不只是知識論；而且此「知」是指「真知」，如「田夫之知虎色變」，這是生命的實踐體會，不是一種泛認知主義，也不致淪於知而不行，因知而不行尚不是知。因此主要在於作者對於朱子是否友善，如唐君毅先生所詮釋的朱子就友善些，而作者則否。

(7) 又作者言：「朱子似乎並不怎麼喜歡《中庸》。……如果套用朱子的話說，簡直就有點『說鬼神』、『多說無形影』了。從朱子生存實在論的學術性格來看，他自然不喜歡這種『說鬼神』、『多說無形影』之類的經典。」（頁 302-303）朱子不是不喜歡《中庸》，若真的不喜歡，也不用編《中庸》於《四書》之中。朱子認為《中庸》是上達的事，是境界之語，非初學者所一蹴可及之事，

<sup>20</sup> 朱子於「宰予三年之喪」章言：「使之聞之，或能反求而終得其本心也。」同前註，頁 181。「本心」的意思是指「心中有性」，故有道德義。

<sup>21</sup> [宋]程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》（臺北：漢京文化事業公司，1983年），第1冊，頁317。

故編在《四書》中的最後一本，做到了下學的紮實工夫，才有《中庸》的境界。而且朱子若不喜《中庸》<sup>22</sup>，又編《中庸》並要求學子們閱讀，朱子竟把己所不欲之書編成讀本。筆者認為作者可能只是語氣上的強調而令人有此感覺，作者也許不是要表現這意思。

(8) 作者言：「『實用其力』的定位與外向性的引導也就必然會使其誠意、慎獨的環節完全陷於落空的地步。這可能是他在朱陸之辯中深感自己為學『在根本上不得力』的原因。」（頁 299-300）作者把朱子謙虛之話頭，說成是朱子的毛病，似於陽明的《朱子晚年定論》之說。若真如此，何以朱子不悔過，而成爲陽明學所言的晚年定論？「實用其力」是朱子詮釋《大學》的「誠意」之說，而「誠意」是就「心發爲意」而言，是「人所不知而已所獨知」之處，心與所發之意，都是在心中而人所不知，別人不知，如何是外？如何是外向引導？作者言：「其誠意都首先是通過內外一致的原則，明確地將自我省察的意向直接指向主體內在發心動念與精神狀態的，而朱子的詮釋卻明顯地將其引向主體之外了，從而也就成爲一種外向的『實用其力』了。」（頁 299）作者認爲原來的意思是發心動念，而朱子的心發爲意，也是發心動念，人所不知，還是在內，明矣。作者一直說朱子是向外用功，其實朱子是合內外之道。

(9) 作者言：「強烈的現實關懷，他在《四書》中只能將《大學》作爲他的首選和主要倚重對象。」（頁 293）作者如此言似乎認定，《論語》、《孟子》的現實關懷不夠。現實關懷的書也不會只有《大學》，且相對而言，《論》、《孟》對於現實亦有相當的關懷。《大學》之爲首選，又是《四書》之首，筆者認爲，一方面是作爲下學的開端，可作爲教育漸進之架構，一方面是因著小學後的工夫，從《大學》的「格物」開始，而格物卻又可以含混的詮釋帶過，可以詮釋成朱子的窮理之義，《四書》以此爲開頭，則《四書》是教人格物窮理之書；又可於格物處加上〈格致補傳〉，乃因〈傳〉從「誠意」開始，故在此朱子可以施力，而成就自己的體系。

(10) 又作者認爲，曾子不會是《大學》的作者，理由在於曾子是「正己而正人」、「三省吾身者」，故不會是設計治國者。（頁 292）這種推論值得商榷，如孔子亦是「爲政以德，譬如北辰」、「風行草偃」者，就推論孔子絕不會去設

<sup>22</sup> 作者言：「這說明，雖然朱子的生命情調與學術性格不能很好的契入《中庸》，但他對《大學》，尤其是經過他所調整和補充的《大學》，卻有很好的理解。」丁爲祥：《學術性格與思想譜系》，頁 273。



計治國方針，這與《論語·陽貨》的「如有用我者」的講法不合，孔子自信必能為東周做出貢獻，若如此則需要方針。故筆者認為作者這種推理似乎過快，筆者可承認作者認為曾子不一定是《大學》的作者，然不肯定這種推理方式。又作者認為〈格致補傳〉其實沒有「自造經典」的心理。（頁 292）其實是有的，正是結合著程子的見解而創構理學，筆者以為，作者總把朱子講低，故認為朱子所能看到的《大學》客觀原意即如此（頁292）。但實際上朱子是在設計、建構、創造一套理論，是明知故意，故讀《四書集注》就有一種前後一貫的感覺，可見是精心設計而成。筆者不認同作者，認為朱子的智力中等，只能看到的原意只是如此，朱子於《大學》錯認，為何《中庸》、《孟子》等一起錯認？而且是以一致的方式錯認？

(11) 作者言：「到了告子，由於受到儒家的裹挾，所以他又將老子反向溯源的認知方式運用到人性的探討。……從梧捲出發以追溯杞柳、從東流西流之水出發以追溯其未曾東流西流之水。顯然都是老子反向溯源方法的具體運用。」（頁 95）作者這種講法似乎認定告子受到老子影響，告子是否唸過老子之書，也是受質疑的，光一個逆反追溯就可以比配，似乎推論太過。吾人可以依此而問：孟子也是受到老子影響？因為孟子認為「水無有不就下」，從情善、心善證性善，也是回溯式的。故吾人認為作者這種講法不必要，因為一個儒家，一個道家，難以證成其間的相似性，除非舉出文獻以證之：誰人讀過誰書，年代上的問題，誰先誰後等。若只就一個「追溯」的外表相似性，就說告子與老子一樣，是否老子也受到《詩經》的「溯水從之」之說的影響呢？在此應當要有更多的文獻證據，否則會有不必要的比配之嫌。

(12) 作者言：「因為在南宋這樣一個特殊的時代，只有小程所代表的具有強烈客觀色彩之莊嚴的天理體系才能夠真正抗衡於投降賣國的和議集團及其以後的世俗官僚集團」（頁 86），這種講法是要說明朱子學的必然出現，不能不出現，也不能以其他方式出現。而且認定，明道的理學所代表的不足抗衡這些集團，張子亦不足，周子亦不足。然明道與伊川也許不全同，然就客觀的天理的意思，卻是相同的。如明道所謂的「服牛乘馬」<sup>23</sup>之說；「觀理之是非」<sup>24</sup>

<sup>23</sup> 「服牛乘馬，皆因其性而為之，胡不乘牛而服馬乎？理之所不可。」程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，第 1 冊，頁 127。

<sup>24</sup> 「夫人之情，易發而難制者，惟怒為甚，第能於怒時，遽忘其怒，而觀理之是非，亦可見外誘之不足惡，而於道亦思過半矣。」見程顥：〈定性書〉，同前註，頁 460。

之說，這些都有客觀天理的意思，不是伊川獨得。若如此，朱子為何承接於伊川，其必然性作者並未證成之。

(13) 作者認朱子面對「氣質之性」的講法，從周、張以來的承繼，如周子言性是「剛柔善惡中」，張子言「氣質之性」；朱子因著面對「氣質之性」，故造就某一類的學說，這是時代的發生學問題（頁 6）。然吾人認為，《人物志》的成書也是配合著當時的重氣質稟賦；「才性」在魏晉時代亦重要，當時不乏儒者，如王弼注過《論語》，何晏有《論語集解》，何以當時沒有產生如朱子這一類的人物？作者的斷定也許還可以再思考。

綜上所言，作者表面尊朱子，然於字裏行間，其實是談論朱子的錯誤、不足處，而作者所尊者反而是陽明。然朱子該尊、該貶的判定，作者常是依於牟宗三的判準，在牟先生的架構下才如此，若不以此為判準，朱子評價的地位之高或低，也許將相反。而作者雖亦反省牟宗三，但只是補足其歷史上的「生存實在論」這一論點，基本上大致依循牟宗三的見解。而以上筆者所評，只能說是以我的見解斷定之，我的見解也只是各立場之一，也不敢說是真理，重點在於討論與溝通。

《清代《孟子》學史大綱》，李暢然著，北京：北京大學出版社，二〇一一年。14+五一二頁。

陳逢源，政治大學中文系教授

作者畢業於北京大學中文系古典文獻專業，先後完成碩士、博士學位，目前任職於北京大學《儒藏》編纂中心。學術師承董洪利教授，以清代《孟子》學作為研究範圍，學有淵源，資料詳實，以十餘年之力，完成本書，榮獲北京市社會科學理論著作出版基金資助。雖然是第一本出版的專著，但蘊釀既久，質量俱豐，洋洋四十餘萬言，不僅對於清代學術饒富觀察，對於歷來研究進路與方法也有深刻的反省。尤其分析深入，有破有立，承繼董洪利《孟子研究》下篇之基礎，回應黃俊傑《孟學思想史論》卷二學術觀點，全面梳理清代《孟子》學著作，嘗試建構學術發展的「內在理路」，誠如董洪利於〈序〉中列舉的優點「深厚的文獻學功底和深入的理論思考」（頁 4），從〈參考文獻（二）〉列舉的「書目資料」一七二筆（頁 486-506），海內外藏書目錄，網羅殆盡，

可以得見蒐求之廣；從〈附錄一〉整理出〈清代《孟子》學主要著作年表〉，將清代析出十一期（頁 420-461），並嘗試分出「義理」、「考據」著作屬性，可見用力之深。以往清代《孟子》學僅有重要注家與著作的討論，缺乏全面的檢討，本書突破以往研究局限，兼具紮實與細膩，不僅回歸於《四書》學史當中以確立清代《孟子》學發展樣態，也提供清代學術史更為深刻的觀察視角，饒富貢獻。

事實上，自清代《四庫全書總目》綜覽學術發展，分出漢學、宋學<sup>25</sup>，畛域既分，成為檢視學術的判準，梁啟超(1873-1929)以對立觀點，撰成《中國近三百年學術史》，確立清代學術發展的主體性；錢穆(1895-1990)以溝通角度，完成《中國近三百年學術史》，得出清儒繼承發展的觀察，同之與異，承前啓後，來自不同學術眼光，也給予清代不同的學術定位。但無可諱言，清代學術大有影響於後，成為現代學術的基礎，則是無庸置疑。作者於〈前言〉自承「在兩部經典的《中國近三百年學術史》之間，本書的內容、風格更近於梁著而非錢著」（頁 1），本書正是以劃定範圍方式，考察清儒《孟子》學著作，形塑清代學術主體樣態，此為其用心所在，也是成就所在，最終結論有四點觀察：一、《孟子》依然是經書。二、朱熹的《四書章句集注》仍然占據《孟子》研究的主導地位。三、前近代的思想解放觀念以各種形態表現出來。四、勃興的考據學，成為近現代的原典研究最可直接利用的成果。（頁 419）作者檢覈文獻，釐清線索，遂能得見清代與現代聯繫的學術理路。通讀全書，勝意紛出，可以歸納三項成就：

## 一、化異求同，回歸文獻考察

本書從第一章〈緒論〉以下，分出五章，第二章〈清代有關《孟子》學的官方背景〉，處理有關《四書》與科舉教育問題，討論官方標舉朱子學的思考，檢討清代官修版本情形，進而分析清代文字獄與思想文化控制問題，釐清政治與學術紛雜糾葛之處，遂能得見清代帝王心術與思想文化氛圍。第三章〈清代《孟子》學著作總說〉，整理清代《孟子》著作種數、年代分布、分期、體式

<sup>25</sup> [清]紀昀等：《四庫全書總目》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），卷1〈經部總敘〉，頁2a。

等，以及學術類型分析等文獻問題，對於清代《孟子》著作與流傳情形，遂有鳥瞰的觀察。第四章〈清代《孟子》學著作分期詳述〉，承前整理結果，將〈著作年表〉十一期，分出「順治至康熙前期(1644-1691)的《孟子》學著作」、「康熙後期至乾隆前期(1692-1765)的《孟子》學著作」、「乾隆後期(1766-1795)的《孟子》學著作——清代《孟子》學著作發展的轉折點」、「嘉慶道光年間(1796-1850)的《孟子》學著作」、「咸豐至光緒前期(1851-1895)的《孟子》學著作」、「光緒後期至宣統年間(1896-1911)的《孟子》學著作」總共六節，客觀呈現清代《孟子》學著作發展情形。第五章〈有關清代《孟子》學的四個問題〉，由文獻檢討，進入義理探討，歸納出幾個注意方向，包括：一、檢討清代《孟子》學著作興盛與局限。二、將考據學與王學劃歸為前近代思想解放的潮流。三、清代《孟子》學仍以朱子《四書章句集注》作為學術核心。四、認為清人所謂「漢學」是在「宋學」基礎上的「漢學」，從而回應清代漢、宋學分歧的看法。最後〈結論：清代《孟子》學發展的最簡陳述〉，則是概括全書心得。〈附錄一：清代《孟子》學主要著作年表〉屬於整理之資料，〈附錄二：《孟子》「一本」「二本」的說法在宋代理學話語中的用法辨析——兼議「理一分殊」提法的來源〉、〈附錄三：焦循〈撰孟子正義日課記〉吳承仕本勘誤三十二條〉，前者屬於理學議題，後者為考據問題，作者嘗試溝通漢學、宋學，雖然「理一分殊」並非清代學術關注的重點，但嘗試以考據方式，提供宋學話語來源的說明，正是清儒擅長之處，作者學術路徑由此可見。

本書條理井然，結構嚴明，有理有據，尤其反省以往研究進路，嘗試突破以往局限，成為本書最吸引人之處，〈前言〉交代其思考：

古人在提筆著述之時，會直接地受到前人和他人之著述傳統的影響，何況所謂「名」又多以今人的眼光來確定。目錄學使我們的眼光跳出傳統的學問大家的範圍，跳出傳統的義理與考據對壘之成見，從而更接近於歷史本身。本書從全面普查之大原則出發，做了一點點擺脫今人視野束縛的嘗試，至於成功與否，有待於讀者的評判。<sup>26</sup>

這是全書要旨所在，突破前人說法，擺脫以往窠臼，談何容易。本書運用目錄學手段，藉由普查方式，建立清代《孟子》學發展的全幅視野，以及最貼近原本情形的觀察，於此深有學術氣魄，也是最令人激賞之處，無怪乎作者自信

<sup>26</sup> 李暢然：《清代《孟子》學史大綱》，頁2。

言：「筆者可以在很大程度上擺脫自身所處時代的學術視野的局限，更加歷史地看待研究對象，並借助歷史重新審視舊有的觀念、敘述和解釋」（頁 26），人是否可以擺脫自己身處時代的歷史視域，乃是極富辯證的問題，但突破以往，重新建構詮釋「主體」的理解，在此層面，正好符應葛兆光教授「重構思想史」的訴求<sup>27</sup>。相應於此，作者調整詮釋角度，強調要有「存異求同的宏觀視角」，改變思考，清代《孟子》學遂有迥異於前的觀察，作者指出其中關鍵：

微觀研究趨新，宏觀研究重同。微觀研究的興奮點與傳統的哲學史、學術史是一致的，即以求新求異為任，而宏觀研究則不然，它在尊重、重視對象差別、對立的前提下儘管發掘其近似和統一的一面。如果只關注學術史的進展，那麼我們的材料總是以新以奇為主；但當認真對待所有學術產品時，我們更多地要處理因循重複的問題。雖然大家皆以「新異」期待清代《孟子》學史，但首先還是需要以濃重的筆墨來強調清代與歷代相同、相通的一面。討論清代就必須照顧歷代的發展狀況，特別是宋代《四書》學形成以來的狀況。不僅要尋找清代著作在義理或者考據上的新異之處，也要看到清代《孟子》學對前代著作成果的沿襲以及著作體式上的繼承。這與清人標榜清代學術同宋代以來的學術特別是明代學術之異，恰恰是相反的。<sup>28</sup>

以往學術史研究，重點在於捕捉學術發展的斷裂情形，關注研究對象「求新求異」的成就，建立不同時代的「差異性」觀察。然而作者卻嘗試展開不同的觀察進路，留意著作成果的沿襲與體例上的繼承情形，期以呈現清代《孟子》學真實樣態，因此特別申明，本書不題為「清代《孟子》學史」而作「清代《孟子》學史大綱」，原因即在於義理、考據、辭章三方面的微觀研究，牽涉既廣，尚待時日蘊釀與思索，目前研究所及稱為「大綱」，乃是建構全面理解的基礎，於此可見作者態度。所謂「大綱」並非粗略梗概之意，作者蒐集清代《孟子》學著作書目達八六三種，作者七五二人（其中佚名三十八人），有此調查成果，才有類型判別的基礎，以及討論的依據。剔除無法判斷其內容的七十九種，其餘七八四種中，偏考據的《孟子》學著作在全部清代《孟子》學著作中占百分

<sup>27</sup> 葛兆光：〈引言：近年來文史研究領域的新變〉，《思想史研究課堂講錄——視野角度與方法》（北京：三聯書店，2005年），頁 2-5。

<sup>28</sup> 李暢然：《清代《孟子》學史大綱》，頁 28。

之三十四到百分之四十二，偏義理之著作則占百分之四十七至百分之五十六，考據與義理著作的比例要高於七比十（頁 107-108）。只是面對這個數據，一方面必須承認朱熹《四書章句集注》成爲科舉教材，《孟子》是在《四書》的框架當中，義理方面著作具有清代《孟子》著作類型的主導性；另一方面，偏向考據的著作數量遠高於宋、元、明任何一個朝代，又可以證明清代確實是考據學興盛的時代。清代《孟子》學究竟是義理還是考據，矛盾性的描述，最終導出「清人所謂『漢學』是在『宋學』基礎上的『漢學』」的結論（頁 367）。清儒思考的起點顯然是來自宋明理學，考據學概念系統來自於宋明理學的成分要遠高於漢代哲學，因此戴震的哲學思考應視爲一種「新理學」。此一觀察企圖呈現清儒學術的內在肌理脈絡，得出宋、元、明、清學術一體的觀察<sup>29</sup>，只是與清儒原本標舉去宋反漢的學術主張有所悖反，也是不爭的事實，「漢學」、「宋學」相互糾葛，於此可見。

另外，作者更進一步將偏義理的《孟子》學著作四四三種（其中有二十三種無法判定年代）除於清代二百六十八年，以每年有一·六五種著作的平均數，得出康熙到乾隆前期是極盛期，其次爲嘉道年間，至於順治、乾隆後期以及咸豐年間則爲低谷時期，從而判斷清代前期是偏於義理《孟子》學著作的黃金時代。至於偏考據的《孟子》學著作則有三三一種（其中二十種無法確定年代），剔除初學、典故、軼佚、《孟子外書》、孟子年譜、孟子弟子類著作後，得出二〇四種（其中九種無法確定年代），每年平均數是〇·七六種。順治至康熙前期著作幾乎爲零，康熙後期至乾隆前期則年均在〇·三種以下，乾隆後期年均量只比清末略高，真正著作高峰是嘉道時期，年均一·六種以上，此後則維持平均數以上，直到清末則降於平均值以下（頁 110-112）。由此可見，清代考據學興盛，但以著作類型觀察，可以發覺乾隆前期以前《孟子》學著作是以義理爲主，屬於宋學階段，至於乾嘉考據學既起，關注重點在於《五經》，反映於《孟子》學著作則是要等到嘉道時期，顯見學術發展也必須要有時間的蘊釀。另外，有關軼佚、《孟子外書》、孟子年譜、孟子弟子等專著，性質接近於考據，可以視爲考據衍生出來的著作類型，可見影響層面除著作數量之外，也有類型開展的意義。此一觀察結果，提供清代學術史更爲精確的脈絡描繪，

<sup>29</sup> 參見陳逢源：〈從《五經》到《四書》：儒學「典範」的轉移與改易〉，《朱熹與《四書章句集注》》（臺北：里仁書局，2006年），頁3。

乾隆前後期作為清代「宋學」、「漢學」分歧轉折點，具有學術深究的意義，以清人對《四書大全》的態度，可以印證此一情形。清代以「大全」為名的《四書》學著作有二十八種（一種年代不詳），二十五種是順治至乾隆前期的作品，乾隆後期只有二種，影響明儒學術最重要的《四書大全》，地位於乾隆一朝全然翻轉，《四庫全書總目》認為「有明一代士大夫學問根柢具在於斯」，又詆為「由漢至宋之經術於是始盡變矣」，對於《四書大全》有截然不同的兩種評價<sup>30</sup>，考據逐漸形成風氣與剔除明代《四書大全》影響同時進行，形塑一種新的學術典範，在乾隆後期完成。本書以普查方式，藉由「目錄學」考察，建構參考基準，並以史學「年鑑」手法，建構清代《孟子》學著作發展脈絡，誠如作者所言：「目前仍然醉心於實證，醉心於材料的挖掘與清理」（頁5），勤勤懇懇，踏實認真，饒富方法論的反省，遂有辯證趣味，提供清代學術客觀的瞭解。

## 二、推究發展，檢視官學影響

作者以書目普查建立論述基礎，但關注重點並不僅止於清代一朝《孟子》學出版樣態，更留意官方文化政策的改變，包括官刻《孟子》、《四書》的版本，以及重要修書活動等。乾隆後期《四庫全書》的編纂，以往認為民間興起與宋明理學相對抗的漢學，至政府編《四庫全書》終於正式進入廟堂，但考察雍正至乾隆文化政策，明顯可以得見漢學繼起，主要還是統治者正面提倡的結果。本書釐清因果關係，原因來自作者考察清朝控制思想的行動，瞭解官方文化政策走向，包括順治康熙間的「坊刻制藝案」與「朱方旦私刻祕書案」，雍正前期的「查嗣庭科場試題案」與「謝濟世注《大學》案」，中期的「曾靜呂留良案」，至乾隆一朝約有一三〇起文字獄，件數遠過於前代，盛世之朝，伺察嚴猛，超乎想像。清初開國，戰事頻仍，以文字獲罪者寥寥數起，康熙學習漢文化，為政寬大平和，主政五十多年間發生文字獄件數與康熙初年相當，僅有六、七件，就以嚴厲著名的雍正，近二十起文字獄，緣由所在，主要出於政治鬥爭的結果，相較之下，乾隆一改措施，羅織文網。本書以《孟子》著作材料，觀察清代文字獄對學術活動的影響集中在乾隆後期最為明顯，後期三十年間偏義理之《孟子》著作年均量，從康熙後期至乾隆前期七十餘年間，原本不低於兩部

<sup>30</sup> 紀昀等：《四庫全書總目》，卷36〈《四書大全》三十六卷提要〉，頁742。

突然降至不足一部（頁104）。前後改變之鉅，可見乾隆大興文字獄，控制思想的嚴密手段，確實影響學者著作動機與成果，此為清代盛世光景中被遮掩的面相，也是搏右文之名下修纂《四庫全書》不被留意的帝王心術，乾隆三十七年（1772）正月初四諭旨「朕稽古右文，聿資治理，幾於典學，日有孜孜」，對照乾隆四十一年（1776）十一月十七日諭旨「第其中有明季諸人書集，詞意抵觸本朝者，自當在銷燬之例，節經各督撫呈進，並飭館臣詳晰檢閱，朕復於進到時親加披覽」<sup>31</sup>，前後之間，態度迥異，動機之不純，於此可見。

本書梳理清初帝王對於程朱理學的接受態度，嘗試為清代漢宋之爭，提供一條官學立場的觀察線索，因此特別考察雍正與乾隆兩朝對於曾靜（1679-1735）謀反一案的處置態度。曾靜投書岳鍾琪（1686-1754）鼓吹謀叛，純粹書生造反，動機單純，但因攀附呂留良（1629-1683），致使雍正力排眾議，免除曾靜罪責，卻將矛頭指向呂留良一門的反清思想，認為謀反來自於呂留良的蠱惑。於是原本的政治謀反案件，轉為文化認同議題，變成一場宣傳滿清合法統治的大戲。雍正以孟子自居，不得已而闢邪說，於是將上諭、曾靜供詞以及曾靜所作《歸仁說》結集為《大義覺迷錄》，頒行於全國宣講，並且由官方編寫駁斥呂留良《四書講義》和《四書語錄》的《駁呂留良四書講義》。雍正一改統治者姿態，轉而以衛道者自居，用曉諭代替懲罰，重新確定程、朱《四書》的義理內涵，此一舉措用意在於宣示寬大，也藉機展示皇朝威勢以及文化論述的力量。然而乾隆即位，一改過往，凡雍正一朝羅織大獄皆從輕判刑，唯獨曾靜一案，雍正敕令子孫不得加害，但乾隆即位馬上下令曾靜解京，於隔年處死，並且諭令停講《大義覺迷錄》，要求地方將原書匯送禮部，父子兩人截然不同處置方式，背後隱藏之思考，作者推敲細節，揭示其中關鍵：

曾靜反清，其理論根據在理學，雍正帝與之辯論，同樣以孔孟、程朱的理論作為資源。這說明孔孟、程朱的思想義理是一把雙刃劍，可以用來維護清朝的封建統治，也可以作為反對清朝的理論武器。<sup>32</sup>

清代前期帝王屢屢強調「治統」與「道統」合一，用意在於收攏程朱理學，作為異族統治的合法理據，然而當曾靜援取呂留良《四書講義》，原是不成氣候的謀叛，卻意外挑動官方的敏感神經，撼動清初以來文化政策，爭奪《四書》義

<sup>31</sup> 同前註，卷首1〈聖諭〉，頁1a、14a。

<sup>32</sup> 李暢然：《清代《孟子》學史大綱》，頁98。



理的詮釋權，遂使雍正不得不紆尊降貴，與之相辯。事實上，從康熙撰〈御製朱子全書序〉稱朱熹「集大成而緒千百年絕傳之學，開愚蒙而立億萬一定之規」<sup>33</sup>，李光地(1642-1718)撰〈覆發示圖象第一笱子〉云：「皇上之膺道統，而衍心傳者，於是在矣。」<sup>34</sup>李紱(1673-1750)撰〈榕村文集序〉云：「先生奉僂進所作文字，因進讀書筆錄及論學之文，自爲之序，推尊聖祖皇帝繼五百年聖人之統，蓋隱然以伊、萊、望、散自居。」<sup>35</sup>以「道統」表彰康熙，使原本士大夫自我期許的精神失落，而以「道統」掌握政教權力，清帝威勢更勝。康熙以文治武功，以及過人學問與綜覽態度，可與理學名臣抗衡，雍正師其餘技，卻不免捉襟肘見，以帝王之尊與庶民爭執，出奇舉措，反而成爲負面宣傳，遂使乾隆改弦更張，重定方向，不僅以威勢面對理學，更扶持其他類型的學者，懷柔與壓制並行。乾隆禁毀書籍三千一百種，十五萬一千多部，銷毀書板八萬塊以上，種數與《四庫全書》所收數量相當，纂修《四庫全書》固然是歷史上最重要的文化盛事，但禁毀之舉同樣也是文化史上的一場大劫(頁102)，功過之間，必須深入評估。以往漢宋之分的問題，回歸於清初康、雍、乾三朝文化思想政策，以及乾隆心態的考察，無疑梳理出乾嘉考據學另一條線索，提供官學系統制約下的學術脈絡，深有意義，本書凸出曾靜一案的影響，得見乾隆於清代文化思想的主導作用，此觀點承襲先前發表的〈雍正帝的「夫子好辯」——曾靜呂留良案考論〉一文<sup>36</sup>，然而援取材料更多，更具理據。

相較之下，嘉道以後清廷對於思想控制較爲寬鬆，一方面清朝國勢日衰，內憂外患頻仍；再者，統治既久，異族統治的文化衝突逐漸和緩，思想控制已非政令重點，以清初毛奇齡(1623-1716)批判朱《注》撰成《四書改錯》，然據全祖望(1705-1755)〈蕭山毛檢討別傳〉所載，康熙五十一年(1712)朱熹升祀配享孔廟，朝廷尊朱立場已定，毛奇齡自斧其版，因此《毛西河先生全集》未加收錄，傳世極少<sup>37</sup>。然金孝柏卻敢於嘉慶十六年(1811)加以重刊<sup>38</sup>，可見朝

<sup>33</sup> [清]玄燁：〈御製朱子全書序〉，收入[宋]朱熹：《朱子全書》(臺北：廣學社印書館，1977年古香齋《朱子全書》本)，頁3。

<sup>34</sup> [清]李光地：〈覆發示圖象第一笱子〉，《榕村全集》(臺北：文友書店，1972年)，卷28，頁1424。[清]李紱：〈榕村文集序〉，收入同上書，頁4。

<sup>35</sup> 李紱：〈榕村文集序〉，頁4。

<sup>36</sup> 李暢然：〈雍正帝的「夫子好辯」——曾靜呂留良案考論〉，《泰山學院學報》第29卷第1期(2007年1月)，頁49-52。

<sup>37</sup> [清]全祖望：《鮚埼亭集》(臺北：華世出版社，1977年)，外編，卷12〈蕭山毛檢討

廷態度已有不同，本書之作，遂有合理的解釋。至於同治以後面對西方列強挾其武力而來，維護程朱理學轉而成爲官方凝聚共識的一種手段，重點已非掌控思想，而是作爲對抗西方文化入侵的一種武器，只是國勢日頹，力量已不復從前。本書因此得出「歷史也已然證明，封建統治者是完全可以接受和欣賞孟子的思想言論的；而民國以來，《孟子》也隨著其他的《四書》《五經》一併被淘汰，終結了其作爲主流意識形態之經典的地位」的結論（頁 325）。歷史發展是否如此簡單，經學是否已成歷史過往，列爲官學是否就代表完全接受孟子思想，必須要有更進一步的討論。但《孟子》一書關乎儒者士氣所在，「革命」主張更直接挑戰統治者的威權，覈查教育制度、文化政策等相關活動，釐清官方立場發展，一窺複雜的政教思考，確實是值得深入探究的方向。

### 三、突破框架，建構全新視野

反省以往研究進路，作者對於《孟子》學也有重新界義與反省，以清初重要的一場學術論爭——毛奇齡與閻若璩 (1636-1704)，毛奇齡著作引發的關注遠高於閻氏；又如呂留良著作被禁，但仍有相當高的引用率。凡此皆是學術史上容易輕忽的細節，卻又極具指標意義，本書觀察之細膩，於此可見，也因為有全盤的調查，對於著作形態，本書就有深刻的瞭解：

筆者將著作體式粗略地分爲傳注體和子學體兩種，它們代表了新的著作與經典著作的內容聯繫的兩極，也可以代表個人與傳統的關係的兩極。在傳注體的各種著作體式中，筆者發現講章體與義疏體是一而二二而一的，因此在考據學成熟以前，考據性的內容常常夾雜在講章類著作當中；而《四書大全》類的著作則屬於朱子後學中所習見的集疏體，亦即將諸家有關經義的講說匯編到一起，這種集疏體其實是唐宋經典《十三經義疏》到清人新疏的一個過渡類型。在討論著作體式的過程中，筆者覺察到任何一部經學著作都很難截然劃爲義理的或者是考據的，兩方面的內容往往混雜在一

---

別傳〉云：「西河晚年雕《四書改錯》，摹印未百部，聞朱子升祀殿上，遂斧其板，然則禦侮之功亦饒矣，其明哲保身亦甚矣。」（頁 828）

<sup>38</sup> 金孝柏跋云：「其《四書改錯》一種，刊成旋毀，故流傳甚少。己巳夏，余偶從書賈得此書，繼因求觀者眾，遂付剞劂。」見〔清〕毛奇齡撰，〔清〕張文彬等輯：《四書改錯》（嘉慶十六年重刊本），〈附錄〉，未標頁碼。

起，筆者由此對「義理」「考據」重新作了界說，並指出考據活動同義理活動一樣具有脫離經書本文的共同性取向，甚至在一定意義上講，其共相性取向更為鮮明。<sup>39</sup>

作者嘗試化解《孟子》一書在經學與子學之間的分歧，所以將傳注體與子學體兩者合併討論，兼取並容，對於清代《孟子》學確實可以有更清楚的掌握。其次，清儒對於講章體的批判，已成共識，《四庫全書總目》就直指「蓋自高頭講章一行，非惟孔、曾、思、孟之本旨亡，併朱子之《四書》亦亡矣。」<sup>40</sup>（頁756）然而本書卻揭露講章體與義疏體其實並無太大差異，甚至在考據學成熟以前，許多有關補正朱熹《四書章句集注》的考證文字其實是見於講章類著作當中，甚至就類型而言，「義理」與「考據」也很難截然劃分。可見乾嘉漢學興起，「考據」從原本的「義理」分化而出，原本應付科舉考試的講章體著作，卻轉而成爲學者批判對象，背負悖離孔、孟、程、朱本旨的罪名，清儒重構學術脈絡，形塑「考據」獨立價值，清算明代《四書大全》的影響力量，從而也將講章體著作別之而出，館臣輕蔑的態度，反映於案語當中：

古書存佚，大抵有數可稽。惟坊刻《四書》講章，則旋生旋滅，有若浮漚，旋滅旋生，又幾如掃葉，雖隸首不能算其數。蓋講章之作者，沽名者十不及一，射利者十恆逾九。一變其面貌，則必一獲其贏餘；一改其姓名，則必一趨其新異，故事同幻化，百出不窮，取其書而觀之，實不過陳因舊本，增損數條，即別標一書目，別題一撰人而已。如斯之類，其存不足取，其亡不足惜。重複不足考辨，其庸陋鄙俚，亦不足糾彈。今但據所見，姑存其目，所未見者，置之不問可矣。<sup>41</sup>

《四書》講章既是敗壞學術的源頭，著作乏人關注，也就十分自然，只是深入推敲，講章應付考試，必須層層疊加，以求周全；其次，要附麗新解，也才有賣點，既然可以「射利」，顯見可以滿足讀者的需求，所謂「旋生旋滅」、「旋滅旋生」反映一種特殊出版樣態，以及積澱的《四書》詮釋內容，未必沒有價值。本書試圖回復《四書》講章體著作的地位，「義理」與「考據」同源，「講章」與「義疏」同體，清代分化的概念，並不符合文獻考察結果，講章體源於

<sup>39</sup> 李暢然：《清代《孟子》學史大綱》，頁23。

<sup>40</sup> 紀昀等：《四庫全書總目》，卷36〈四書類二〉，頁39a-b。

<sup>41</sup> 同前註，卷37〈四庫類存目〉，頁57b-58a。

《四書大全》，而《四書大全》乃是結集朱子後學義疏內容之後的結果，體例一如唐宋以來的義疏體，此一觀察，說明《四書大全》的價值必須進一步評估<sup>42</sup>，也提醒許多觀念必須覈其緣由，明代經學成果必須補入《四書》義理內容才會周詳。清儒建構經學發展史觀，固然提供分判學術的路徑，卻也引入此是彼非的歧途，本書提供非常重要的證據，也開啓一條全新的學術視野。以清初理學名臣第一的陸隴其(1630-1692)為例，原本兼取朱、王之學，得見呂留良之後，遂有尊朱闢王立場，然而陸隴其入祀孔廟，呂留良死後戮尸，一升一降，取決於皇帝意向，朝廷介入學術當中於此可見。因此在〈清代《孟子》學著作分期詳述〉一章中，以「綜述」與「專論」兩種方式，鋪排各時期《孟子》學相關著作與發展情形，「綜述」討論既多，無法細論，就以各時期重點所在：順治至康熙前期介紹朱學、王學代表人物之著作，以及官修《日講四書解義》；康熙後期至乾隆前期介紹顏元(1635-1704)、王復禮、王源、李光地等人《四書》研究成果，並評估閻若璩、毛奇齡《四書》著作及其影響；乾隆後期介紹趙岐(108-201)《孟子章句》、孫奭(962-1033)《孟子音義》，以及《孟子外書》的重刊，評估戴震(1724-1777)《孟子字義疏證》內容及對《孟子》學的貢獻；嘉慶道光年間介紹焦循(1763-1820)《孟子正義》，以及其他六部《孟子》新疏；咸豐至光緒前期介紹俞樾(1821-1907)《群經平議》中有關《孟子》討論的材料；光緒後期至宣統年間介紹康有為(1858-1927)、梁啟超《公羊》、《孟子》學，包括官方、民間，兼納不同學派、不同時期、不同形態之著作，甚至探討論述與重刊出版情況，用力既深，層面又廣，成為掌握清代《孟子》學發展最方便的材料，也是學術史研究者必須吸納與回應的觀察。誠如「漢學」是在「宋學」基礎上的「漢學」的說法，無疑澄清了龔自珍(1792-1841)對「漢學」稱謂的質疑<sup>43</sup>；提出清代朱熹《四書章句集注》依然通行，也印證錢穆先生《朱子新學案》：「清儒雖號稱漢學，自擅以經學見長，然亦多以《四書》在先，《五經》在後。以孔、孟並稱，代替周、孔並稱。……朱子學之有大影響於後代者，當

<sup>42</sup> 參見陳逢源：〈《四書》「官學化」進程：《四書大全》纂修及其體例〉，《東亞漢學回顧與展望：長崎中國學會會刊》創刊號（長崎：長崎中國學會，2010年7月），頁89-89。

<sup>43</sup> [清]龔自珍：〈與江子屏牋〉，《龔自珍全集》（臺北：河洛圖書出版社，1975年），頁346-347。

以其所治《四書》學爲首，此亦無可否認之事」的說法<sup>44</sup>。尤其作者曾經比對過歷來注解，趙岐注本雖是經典，但在義理思維方面遠遠不及朱《注》，焦循注本乃是考據學典範之作，但詳於疏注而略於解經，不及朱《注》細膩，對於審度辭氣部分，更明顯不足，龐雜繁瑣，便於研究，卻殊不可讀，就其客觀條件而言，朱《注》勝前代之作，又優於後代，精彩無庸置疑，作者給予非常正確的評價，云：

朱注一方面非常簡明，另一方面信息量又極大，可謂「簡而不略」，它在清代直至今日都保持其絕對性的影響，是非常合情合理的。<sup>45</sup>

此乃朱熹超越性之成就，既明顯易見，卻又常爲人所疏忽<sup>46</sup>。此外，認爲今人眼光不必跟隨《四庫全書總目》走，科舉考試固然有其流弊，卻也有其意義，皆是勇於突破前人觀點，建構全新視野的嘗試，值得肯定。

本書論旨深入，材料豐富，歸納個人閱讀心得，撮舉重點，以饗同好。雖然作者感慨「圈內人津津有味，樂此不疲，圈外人卻味同嚼蠟，甚至棄若敝屣」（頁 11），道出研究者深造有得，卻缺乏知音的寂寥，然而書本深入淺出，饒富思考，不論是圈內圈外，都可以同感其用心與努力，絕非客套虛言，《孟子·公孫丑上》：「雖千萬人，吾往矣」的氣魄，正是後世研究者可以依循的信念所在。只是本書以書目文獻作爲研究基礎，雖然嘗試溝通漢學、宋學，但推究研究屬性，主要立足於考據路徑，對於義理關注仍少，過於強調清代《孟子》學研究的主體性，雖然已經留意經注形態「同」的層面多過於「異」，瞭解「漢學」是在「宋學」的基礎上完成，卻未能進一步梳理清代承襲宋明理學的事實，清代學術形成一種斷裂的存在，乃是十分奇怪的事情。前文言及要吸收黃俊傑先生重視理論思辨的長處，後文對於黃俊傑、李明輝先生的觀點卻是多所批判，似乎也尚未及於平心靜氣，融攝義理論述內容，如果無法接受新儒家偏袒宋學的主張，凸顯漢學成就，恐亦有失持平綜納立場，難以饜服人心。相同的情形，對於「經典詮釋學」的排拒，固然有其理據，然而自我設限，減損思辨可以開展的可能，同樣令人惋惜。《論語·雍也篇》：「齊一變，至於魯；魯一變，

<sup>44</sup> 錢穆：〈朱子之《四書》學〉，《朱子新學案》（臺北：三民書局，1989年），第4冊，頁181。

<sup>45</sup> 李暢然：《清代《孟子》學史大綱》，頁361。

<sup>46</sup> 參見陳逢源：〈從「理一分殊」到「格物窮理」：朱熹《四書章句集注》之義理思惟〉，《朱熹與《四書章句集注》》，頁379。

至於道」，既已開啓視野，建構觀察，如果更進一步思考，或許會有柳暗花明、豁然開朗的境界。另外，結論當中，判定《孟子》依然是經書，但《前言》當中卻強調不應關注舊時代的傳注之學，要努力營建新戰國時代的諸子之學，坦承自己主張的是「諸子精神」而非「注疏精神」(頁 7-8)，前後之間，立場不同，其中涉及時代視域差異，矛盾無可厚非，然而作者方向游移，於此可見。另外，將「考據學」與「王學」視為同屬前近代的思想解放潮流(頁 343)，姑且不論兩者學術屬性相距甚遠，只要是修正程朱理學皆屬思想解放，恐怕也非正確的思考。淹沒是非對錯，無法得見各走一偏的發展，既無法解釋清初由虛返實的現象，也與朱熹《四書章句集注》依然通行的觀察相矛盾，歷史必須要有更宏觀的視野，以及正誤的判準，如果只是「戴震在《孟子字義疏證》中高舉著《孟子》『天之生物也，使之一本』的口號建立其理氣合一的氣本論、理欲合一的『欲本論』，與王學並無二致」(頁 347)，以此理由，貫串「心」、「氣」、「理」、「欲」，將戴震之學等同於陽明學，混淆心學與考據學，其結果恐怕更令人疑惑。凡此，皆是「有見於少，無見於多」、「有見於齊，無見於畸」，未能察覺細節，造成錯誤的判斷。當然主要還是作者以漢學為思考的基礎，兼納而未及於融通，例如討論「知人論世」與「以意逆志」問題，偏重詮釋方法的檢討，但《孟子》的重要議題，包括「義利之辨」、「道統」、「王道」、「革命」、「性善」、「養氣」等重要觀念，關乎孟子精神所在，本書關注不多，討論並不深入，與讀者預想不免有所落差。本書有知識的精彩，也有細膩的思考，不妨再多些情懷，深入闡揚《孟子》在儒學當中的意義，彰顯清儒在《孟子》義理思考上的成就，高昂騰出，更能符合《孟子》張揚主體精神的特色，以及激發讀者的效果。期許之言，綴於文末，以供參考。