

# 書 評

## Reviews

《形上學：存有、人性與終極真實之探究》，沈清松著。臺北：臺大出版中心，二〇一九年。二九六頁。

陸敬忠，中央大學哲學研究所特聘教授

沈清松之為當代中華新士林哲學第三代之大師，其哲思卻從未僅限於士林哲學之框架。這特質不僅作者終其一生不斷吸納看似非士林哲學之其他的、包含當代思潮及中華哲學的資源與能量，概念與思路等百川而在其自身哲思中匯流成大洋，也顯示於其生前完成最後大作《形上學：存有、人性與終極真實之探究》（以下簡稱《形上學》）中即開顯即遮蔽：從「存有」之為形上學基本觀念出發，至對「終極真實」亦即傳統士林哲學所謂的哲學神學 (philosophical theology) 之超越向度底開顯，中間卻是經由「人性」或哲學人學，以及該標題所未顯示、卻為其書內容重要成素之一的「自然」或與哲學宇宙論之詮釋學迂迴 (détour)，更有甚者，這看似為導論性質的哲學形上學巨著本身正是前述百川會大洋之具現。

首先，《形上學》一書之架構除第一章〈形上學的名稱、定義與研究方法〉之為該書導論外，第二章〈存有論的主要議題〉即處理傳統所謂普遍形上學或即存有學 (ontology)，第三章〈人性論的形上學議題〉則關涉傳統特殊形上學之哲學人學及靈魂學 (philosophical anthropology & psychology)，第四章〈宇宙論的形上學議題〉當然符應於傳統特殊形上學之哲學宇宙論 (philosophical cosmology)，以及第五章〈關於神性終極真實〉如上述乃傳統形上學之哲學神學向度。然而從第一章第三節及第四節揭示其形上學之方法時，作者既已呈現其海納百川之功

力：在第二節定義形上學作為「對於存有者的存有以及各主要存有者領域的原理與動力所做的全體性、統一性、基礎性的探討」（頁 5-6）後，作者一則提示形上學方法三層面：經驗、歷史及系統，而統合傳統西方哲學三大進路乃至向度——從經驗出發的英美哲學，從哲學史出發的歐陸哲學，以及從亞理斯多德經聖多瑪斯至黑格爾的系統哲學，而且以懷海德 (Alfred North Whitehead, 1861-1947) 之範疇總綱為典範。接著，《形上學》開示三種方法：一為含括解釋、理解、批判三大進路之當代哲學詮釋學，二則為作者所開創、攝納於《易經》與《老子》之對比思想，對化出差異性與互補性、結構性與歷史性間辯證張力，而呈現存有積極開顯動態過程來統整結構主義對立元及黑格爾辯證法，三則為作者源自懷海德範疇總綱而創發的「想像的普化法」作為前述形上學系統化之方法。

在此哲學方法學向度或對於方法本身之省思而言，個人認為，首先在詮釋學哲學方面，高達美 (Hans-Georg Gadamer, 1900-2002) 提醒的、源自敬虔派詮釋學著名的理解、詮解（解釋）、應用三合一方法中的應用似乎在上述中被忽略，但是在實際行文中，《形上學》不論就存有學或就特殊形上學而言，均有其應用之闡釋，如第二章第五節「共相與抽象物、網路、人工智慧的存有學考量」，第三章第五節「網路與全球化時代對於人性的挑戰及其形上意涵」，第四章第二節「一個深沉又急迫的問題：西方近代科技所假設的自然觀」及第五章第三節「全球化宗教交談中的神性終極真實」等均是在面對全球化、網路、人工智慧、科技自然觀、宗教際衝突等當代議題與處境下，設法提出其形上學理解之應用詮釋。而作者所熟習的詮釋學溝通、對話、解構等理論或方法，也均在其形上學論述中有其主張與運用。其次，就作者所自創的對比方法而言，雖然其主張黑格爾辯證法「太過強調這一運動的否定面……，反而忽視了辯證運動的積極性。」（頁 23）而對比則以「重新揭示了差異性和互補性、結構性和歷史性之間的動態張力」補充，但是吾人竊以為後兩者及其間動態張力也均是黑格爾辯證法所蘊涵者，換言之，對比法誠然更凸顯後者，雖然黑氏並非無後者。此外，個人在其他論述中曾經提示，黑格爾邏輯學三大辯證法類型亦即過渡、反（對）映及發展辯證法或亦可進而開展乃至差異化對比法之進路，例如反（對）映辯證法正是顯示對立二元間即差異又互補者<sup>1</sup>。其三，關於可普化思路，除作者揭糞懷海德範疇總綱的啓發外，應與士林哲學共相傳統以及西方主流理性有關，不過與傳統普遍

<sup>1</sup> 例參拙作：〈黑格爾玄思辯證法之體系性詮釋學轉化構思〉，《哲學與文化》第 495 期（2015 年 8 月），頁 55-75。

性觀念及可普化思想相對比的則是作者亦重視的個體性原則，如於第二章第六節「個體化問題」或第三章第三節「自我的同一性」所顯示。事實上，關於可普化本身即是從個別性或特殊性至普遍化的上行思路，但從共通性經特質性至個體性的下行思路對於哲思而言一樣重要。這不但可見於上述詮釋學應用的進路，也正是在發展辯證法中的具體普遍性觀念，可以補充可普化與個體化原則間的辯證關係者，尤有甚者，詮釋學哲思將普遍性與個別性辯證關係，轉化成整體與個體間詮釋學循環，更是值得繼續發展。總體而言，由於形上學方法需滿足其定義或任務，亦即對於存有者的存有以及各主要存有者領域的原理與動力所做的全體性、統一性、基礎性的探討，有關形上學方法三層面以及三進路是否亦需有其能進行全體性、統一性、基礎性探討之能力，因此其方法向度亦需具有某種整體性、融貫性乃至後設性？在此，筆者所揭示的體系性思想及其詮釋學或許可提供一種可能性。

接著，就《形上學》主題內容及論述之鋪陳與開展而言，相對於作者早年《物理學之後》處理西方形上學的重要發展思想之經典典範，作者哲思中晚期發展的重點亦即對於後現代思潮以及中華哲學之攝納與創新，精義但充分地呈現於此書，亦即邁向多元他者以及慷慨之理念。而這正使作者成為中華士林哲學第三代之大師無疑！此外，他在處理每一種傳統形上學之主題時，均特闢一專節思索當下時代最新的主流議題。如是，普遍形上學亦即存有學，特殊形上學如哲學人學或靈魂論，哲學宇宙學或自然哲學，哲學神學等，均有從傳統型態中對比乃至創新的新論述，例如，第二章〈存有論的主要議題〉涉及在存有學中融入中華哲學之「道」典範豐富西方傳統形上學之存有觀念，在談及似乎老調重談的共相話鋒忽轉向當下網路與人工智慧之科技議題，說明亞里斯多德哲學沉重的負擔，亦即實體概念實涉及原本普遍抽象的存有觀念，無法顧及的個體性問題，並且在此存有學脈絡下首次省思中西方形上學之可能共通的宗教哲學向度，亦即所謂終極真實 (ultimate reality)，雖然此觀念仍源自當代西方宗教學。接著在第三章遂先處理中西哲學關於「人」之概念，並重新梳理傳統西方哲學中相關的主題如身心關係、自我同一性、自由與決定論問題，並再次轉向當下的網路與全球化時代對人性之挑戰後，揭示位格論與人格觀念總結上述傳統哲學人學及靈魂論之問題。在第四章處理宇宙論時，則更直接切入西方近代科技之機械論自然觀所導致當下全球性環境問題，並即試圖從古希臘自然哲學與中華哲學之自然觀重新出發調整西方近現代自然觀之問題。最後在第五章論及中西方關於神性終真實各自的特質與

關懷之差異後，作者亦揭示當代全球化脈絡下宗教間對話對於終極真實的開放性理解之必要。總體而言，《形上學》一書不同於以往東西學界相關著作之特徵在於：一、根本上從作者自身原創性哲思開創性底重新理解形上學之基本問題與主題；二、此原創性從早期的對比哲思，經中期的多元他者至晚期的慷慨乃至融通中西方傳統哲學與當代思潮的結晶，而這也顯現在該書中，尤其是中華哲學被系統性融會入西方形上學主題之探討與論述，獨樹一格；三、從該創新形上學哲思與視域對於當代乃至當下世界中的主流議題進行省思，批判乃至揭示出路，從全球化脈絡、網路、人工智慧、生態環境，至宗教間衝突與對話等，無不提出其精闡解析與創意回應。

由於《形上學》一書體大而思精，故在此茲就吾人特別關心的主題或議題進行簡要省思。首先，關於普遍存有學方面，在第二章二節「對比、存有與存有者、道與形器」與第三節「從對比看存有與存有者的關係」中，作者以其對比哲學及方法處理傳統形上學中所謂存有與存有者或中國哲學中道與形器之關係。第二節中清晰明白地呈現對比如何從懷海德之靜態結構性出發，一則以中華哲學中的互補性思想，彌補結構主義只注重對立元結構之不足，二則以黑格爾辯證法之斷裂—連續—發展的動態歷程，補充前兩者的靜態性結構之偏頗，三則以懷德海與海德格哲思中關於存有的創造力與開顯，補充黑格爾的否定性辯證法之負面。因此形成其對比之雙面向：結構性對比之為同時性，既差異又互補，動態性對比之為歷時性，既連續又斷裂。接著在第三節中以此對比哲思闡釋存有與存有者之關係：一則存有開顯於存有者，二則存有者之間為既差異又互補之結構性對比，三則存有者與存有之間則是既連續又斷裂，或既相關又有別之對比，而存在活動之持續開顯又以充量的對比或和諧為目的（頁 41-42）。在此吾人可以進一步以三點補充：其一，作者存有學真正的出發點或其對於傳統哲學包含士林哲學之轉折點，在於從多瑪斯補充亞理斯多德關於存有概念之修正：存有不僅是實體，而是存有者之存在活動而為萬物生生不息的動力根源，而此又如上述以懷德海創新性與海德格的開顯性開示之。不過竊以為海德格存有哲思最有趣者，為其存有即開顯即遮蔽的思想，這使得所有存有於某種存有者之開顯，同時也隱涵其非全然開顯且必有所遮蔽，從而黑格爾否定性或者界限性辯證法重新顯示出其關鍵性：超越界限或遮蔽與自我否定有不可分離的關係，開顯及創造也與批判及解構形成另一種對比。其二，這也開示出自我謙卑與對他者開放的詮釋學意識之重要性，因為唯有謙虛地向與自己差異乃至對立的存有者及其所開顯者開放心靈，才有可

能生成出既差異又互補之存有者間際性對比。其三，進而，存有在存有者中的即開顯即遮蔽，實與存有與存有者之存有學關係有關。在此，海德格之在世存有的思想可以開展為在存有中的存有者之存有學，這意謂著存有與存有者間存在著整體與個體之存有詮釋學循環關係，因此不僅是存有在存有者中開顯且遮蔽自身，而且存有者只有在存有之脈絡乃至整體中可能辯證地、本真地理解自己及他者，而且也只有辯證地回歸於存有整體中，才可能實現存有者的存在與生命之終極意義、價值與目的，這或許是中華「太和」、「道通為一」或「天人合一」以及西方基督宗教的神人復和與其密契合一之精義所在。

在特殊形上學方面，《形上學》首先且以最多篇幅處理哲學人學主題。在精要而精闢梳理出中華哲學儒、道、佛三家之人性論後，主要論述的重心似乎以西方哲學相關思想與議題為主軸。整體而言，作者原創性地提出以「形成中的主體」與「多元他者」之對比辯證（頁 131）的人性位格觀念，消化傳統西方人學之三大議題，亦即身心關係，自我同一性以及自由與決定論。首先，「形成中的主體」及其前型亦即「互為主體」或主體際性（頁 124）之哲學史淵源，應是黑格爾的精神現象學（頁 122），而「多元他者」則顯然轉化自後現代之他者觀念（頁 127-129）。所謂「形成中的主體」與「多元他者」之對比辯證應是主體的自由與自律應向他者開放以及走向他者，並在成全他者時也完善主體自己。而因為多元他者乃指涉多元的他人、自然以及超越的他者，所以「形成中的主體」在分別向這三種他者開放並與之互動而產生創新的綜合時，亦可引發社會或道德倫理哲思、自然或環境倫理哲思以及宗教哲思，而形成哲學系統之需求。不過作者主要還是在形上學向度內開展這三次級向度，因而有第三章關於人性論，第四章關於宇宙論及第五章關於神性終極真實之論述。不過也正是在此脈絡中，作者透露出其後期原創思想中的關鍵理念：慷慨，啟發自基督宗教天主或上帝創造世界與人之無私慷慨及贈予或恩典之行動，尤其是人之為上帝肖像，自應向上帝一樣走出自我而走向多元他者（頁 116-117、頁 131-132）。也是在此脈絡下作者揭示中世紀神學之位格觀念，既可融會「形成中的主體」與「多元他者」之對比張力，亦即「近代所強調的自覺、自省、自主的『主體』，與後現代慷慨、無私、贈與的『他者』之間的對比關係。或許，用『形成中的主體』與『多元他者』的辯證，重新界定『位格』的人觀，將是今後哲學人學的出路，也將成為理解人文精神的新方向。」（頁 132）。接著，在論述西哲人學三大議題時，作者特別提示解決或解消其問題之構想，例如身心非兩個同層次概念的關係，而是——似乎

又隱涵著黑格爾精神現象學之思路——「動態與辯證的發展過程」（頁 137）：一則為現象學性的自覺與體現關係，二則為詮釋學性的意義整體兩面關係，三則為亞理斯多德式實現與可能之關係。其次，在處理自我認同三問問題，亦即有我與無我，小我與大我，以及我為因或果等問題時，主要還是以「形成中的自我」以及其與「多元他者」的辯證關係來重新理解與化解，尤其以在關係網絡中者，以及自我從身體、語言、互為主體乃至整體生命實踐之發展過程進一步說明其「形成中的自我」。接著，就人之自由與決定論問題而言，作者也根據上述「形成中的自我」諸發展階段開展出身體自由、心理自由、自律自由及形上或超越自由等層次及其間關係，並指出其相應的物理性、數理性以及邏輯性決定論並不足以完全解釋人與多元他者間的關係，而更是整體生命相互關係的共同形構，而這更適合以黑格爾辯證法與海德格的「離開根基」(Abgrund) 來思想，並且由此聯繫上道家之無與佛家之空。

最後，在面對網路與全球化時代對人性挑戰之問題意識下，作者再次討論人性位格觀念為其哲學人學的構思，亦即將人的主體性與關聯（/係）性、自律性與相關性，返回自身的認知與指向萬物之意志（/向）、可普性與豐富性等對比，所形成的整體性及其內在辯證動力，例如在關係中的自由等形塑其人性位格觀念。若該書在論述上能將位格觀念貫通於三大議題，亦即身心關係、自我同一性及自由與決定論的討論，並從中發展位格觀念，或更可呈現出其位格觀念在多層次中的全體性與統一性和基礎性，而顯示其開宗明義的形上學哲思意義。在此關於作者博大精深的哲學人論下，吾人以爲可就以下三點進深發展：一、整體而言，「形成中的主體」與「多元他者」之對比辯證所形塑的人性位格觀念，可回溯至黑格爾精神現象學及後現代他者思潮，海德格存有思想除其轉向後的“Abgrund”外，似可有更多被攝納的義理，尤其是其於《存有與時間》中揭示的「此有」之為「在世存有」的創見與位格觀念是否可有創新綜合？「形成中的主體」為何從更形上學或更後設哲學的向度而言會向「多元他者」開放乃至走向「多元他者」？除源自猶太—基督宗教上帝創世論及神肖論之無私慷慨的神學基源外，其形上學及存有學向度的內在前結構，應為筆者在所謂體系性（詮釋學）哲思 (systemic [hermeneutic] thinking) 構思中提出所謂人性理解者乃至存有著之為在脈絡中的位格 (person in kontext) 之人學基設。人從存有學向度而言，就始終是在脈絡中位格的實在性 (Faktizität)，乃人必須向其脈絡以及其中多元他者開放，與其交往，溝通與互動的存有學前結構，而人所生存與生活的脈絡本身，便是多

向度與多層次的，這方使得多元他者之出現於自我之意識視域中成為可能，在主體際脈絡中如家庭與社會出現多元的他人，在生態環境脈絡中自然及宇宙乃最親近人也最背景化的他者，在傳統精神文化以及宗教脈絡中超越與神聖他者為終極關懷所向等等。二、既然談到精神之脈絡及神聖他者，筆者認為，傳統源自古典希臘哲學並在中世紀士林哲學中壯大的形上學典範，亦即存有典範，需能在經歷近、現代哲學知識論及主體論典範轉移時，也能提出足以說服人並融貫後者的新論述，而這正是源自中世紀神學的位格觀念可以實現者：自多瑪斯以來便已注意到位格不僅是理性者，亦為語言者，若位格能融會入近、現代的心物或精神與物質二元論對立而轉化為身心靈整體，經由精神之辯證從自我及小我轉入無我及大我，再迴向至自我及小我而昇華與深化之，形成精神生成發展的詮釋學螺旋，進而使得人與多元他者間的關係不陷入機械因果或邏輯數理關係，而是生命網絡，對話關聯，互動辯證，三、這便涉及體系性哲思的原創性：海德格所謂「離開根基」實際上是對從古希臘宇宙論哲學以來玄元 (ἀρχή, arché) 思想徹底批判，也就是對於從獨一基原或終極原理以邏輯演繹出萬物的系統式思維的解構，重新從人所存在的存有之為整體性、有機性、歷程性體系出發進行哲思，而這也使得多元他者不會流於互不侵犯但也互不相干的漠不關心 (indifference/Gleichgültigkeit) 或無關性 (relationshiplessness/Beziehunglosigkeit)。尤其是人性位格應從關懷或關心出發，設想多元他者亦為在脈絡中的位格而其間際關係遂可理解為位格際關係，具體而言這便意謂著自我不只將多元他人，也將自然乃至終極真實理解為位格而與之可有語言性溝通及對話，乃至倫理性實踐與互動之可能。

這便進而關涉到自然宇宙乃至終極關懷的他者向度。吾人以為，關於中華哲學之重詮與攝納，《形上學》一書第四章涉及自然觀部分特別顯眼。作者不但一反多數當代哲學家在面對現代自然科學及科技之文明優勢、主導地位乃至宰制霸權時不是噤聲便是順服的主流態度，而對於西方近現代科學與科技典範所預設的自然觀進行深入淺出的批判，而且在揭櫫「朝向新自然觀的調整」之呼籲時，揭示前現代亦即古希臘哲學與古典中華哲學之自然觀以提示吾人可思想之資源與方向：「道法自然」之自然觀正可歸結為整體論、有機論、歷程論（頁 191-194），而這也正是近現代西方科學自然觀之分析系統論，因果機械論與數理邏輯論所缺乏者。作者並以張璪之「外師造化，中得心源」呈現中華文化從自然學習生生不息的創造力同時有從內心中啓應精神轉化之創造力底洞見，引用《文心雕龍·物色》所顯現「中華文化中與自然的親切互動，正是『情往似贈，興

來如答』的微妙關係，人也應當在這種與自然親切微妙的互動歷程中，營造人間的居住與存在」（頁 195）而這種人與自然關係正是吾人所謂的位格際關係！作者更以儒家《中庸》「盡性」及「參贊」天地之理重新定位科技之實，轉型後者宰制自然之勢，顯見作者在自然觀方面誠高度寄望以中華哲學之道統解消西方近、現代科技自然觀之狹隘，偏執及弊病。

在此吾人以爲有趣的倒是，作者哲思基源淵源亦即中世紀天主教自然觀亦即融合基督宗教創世神學，亞里斯多德自然哲學以及日耳曼泛靈論者或亦可對於近現代自然科學及科技典範，所造成當今全球性環境問題，包含工業污染與氣候變遷等議題，提供與中華文化自然觀相輔相成的洞見，畢竟近現代自然觀正是對於中世紀者之典範革命與顛覆而來。簡言之，除整體論、生機論、歷程論等體系性的自然觀外，中世紀尚有源自新柏拉圖主義、亞里斯多德主義、基督宗教以及德意志密諦論等對於宇宙魂或宇宙精神之共識，以及後兩者關於人與自然感應乃至感通之冥想思想與實踐，而這兩者，尤其是後者在中華哲學中亦不斷被重視。事實上近現代自然觀就是在對於宇宙精神論、整體論、生機論、歷程論、感應論等進行典範革命，亦即顛覆成自然唯物論、分析論、機械論、因果論、數理論等使得現代科學及科技得以興起，發展終而主導現代文明並宰制自然環境。然而當代量子力學，尤其是從海森堡 (Werner Heisenberg, 1901-1976) 開始分析因果論乃至其形上學唯物機械論與之近代自然觀又面臨新典範挑戰，海森堡之高徒杜爾 (Hans-Peter Dürr, 1929-2014) 在二十世紀後期開始主張整體論與精神論之自然宇宙觀，讓中西方文化有重新對話，改變人類科技徹底破壞世界之命運底可能。最近一年來因為新冠病毒所帶來疫情事件的衝擊，即使主流意見與媒體尚未省思此事件究竟是否與人類科技破壞環境有關，但是在中國大陸與臺灣分別出現中醫（如我國國家中醫研究所「清冠一號」）對於新冠病毒之治療與防制成效卓著一事，可見建立於中華自然觀之中華醫學底技術不比建立於西方近現代自然觀的西醫遜色，甚至更優質（無副作用等問題）。事實上，中醫正顯示整體論、生機論、感應論的體系性自然觀及其所產生的科技應是人類文明未來可發展具永續自然哲學的具體方向。更有甚者，中醫又開示出醫者本身修人德並通天道之哲學，顯示出一種體系性醫學乃至科學之範型。

最後，在第五章處理傳統宗教神學或宗教哲學時，《形上學》以終極真實統攝中西方哲學關於此向度之對象：一方面縱覽從商之帝，周之天，儒家繼承周之天命觀念並轉化為性命乃至心學之發展，以及道教《老子中經》所顯現的神仙系

譜等，另一方面系統性論述西方傳統關於天主或上帝存在三大論證亦即存有學，宇宙論及目的論論證問題。不過若稍微仔細聆聽，會發現作者以宗教經驗道貫其關於終極真實之省思，這對於傳統宗教哲學限（陷）於理性與信仰間的辯證或兩難可說另闢蹊徑，而且也順帶地融會現代宗教學與現象學從宗教經驗與意識出發探討宗教之進路。作者主張，中華哲學願因為從體驗亦即宗教經驗出發，所以始終無理性論證終極真實存在與否的問題，即使西方宗教哲學關於上帝存在論證也是出於宗教經驗，特別是密契經驗後予其以合理性之需求而已。作者也明白指出被哲學理性論證的上帝與宗教信仰經驗之上帝本質上的不同：在猶太—基督宗教中，後者更是「普愛萬物，認識萬物，救贖萬物與人的天主或上帝，……位格的上帝」（頁 245）。就此而言，《形上學》進而討論一更艱深但更基本的問題：中西方哲學關於終極真實之內在性與超越性，位格性與非位格性的對立問題，也正是在此處，作者再次呈現其對比思想之優勢，將內在性與超越性，位格性與非位格性之對立轉化成可互補參照終極真實者。在此，身為虔誠天主教徒，作者反省一神論位格神性之局限而對於非位格性的道與解放心靈自由的開放心靈，另則身在中華文化脈絡中的作者念念不忘提醒吾人，勿過度強調內在原則墮入主體之自我封閉，而應與能想、能愛、能交談的精神體（頁 245）開放對話。這使得《形上學》順理成章地邁向最後一節〈全球化宗交談中的神性終極真實〉，作者不但樂觀地指出其在天主教脈絡中，不論是在臺灣或梵蒂岡都已經是發生，而且也揭示其形上學基礎，一則本於人性存在之終極關懷需求，另則基於前述海德格關於存有真理——在此可擴及至神性終極真實——即開顯即遮蔽之洞見，主張每種宗教應可對其他宗教之開顯保持開放，相互豐富，某種宗教信徒也應在保持其信仰忠誠的同時對其他宗教的終極真實開放與對話（頁 256）。在此亦僅補充三點或可為我後輩繼續展開者：其一，關於理性，信仰與宗教經驗三者間的體系性關聯互動；其二，關於終極真實之超越與內在，位格與非位格之對立乃至對比，是否亦有第三者可作為其間中介乃至綜合，例如以整體與個別之對比作為第三範疇，或者超越者與內在者之媒介如語言，位格論與非位格論之融會如泛靈論等？其三，當代宗教間交流與交談本身一則需深化其對話議題及層次，亦即從倫理向度進入深水區亦即教義或義理向度，二則需尋求至少共通乃至共識的世界觀以面對當代人類文明與社會問題，例如體系性的世界觀取代機械式世界觀，而不只是為對話而對話，三則當代哲學應可提供各種對話的哲思進路乃至方法，例如溝通或對話詮釋學等。

如是，要對這樣一部以對比辯證思路總攝古今中外形上學相關思想，同時向多元他者慷慨開放與交談而可形成更交互豐富之精神活動的巨著進行一種總結式的結語，實屬無知乃至不敬，因此容許本人藉由一個與作者相處的故事暫斷此篇關於《形上學》省思。猶記得二〇一二年五月，作者引介我參與在武漢舉辦的基督宗教與儒家及佛家對話的國際研討會，會後武漢大學安排我們外地學者至黃梅南禪五祖寺參觀並過夜。次日清晨，我於禪院宿舍內庭練太極氣功，作者路過一見便知，當下提醒我這裏是佛門，我驚覺他老人家對於宗教之分際禮儀以及我自己之糊塗。作者晚年所提倡之對多元他者之開放與慷慨，實源於自我之本真體認與謙卑以及對多元他者發自內心之理解與尊重，這或許正是當今日益因吾人自私而裂解乃至對立衝突的世界所缺乏的形上學省思與詮釋學精神。

《主體、工夫與行動：朱熹哲學的新探索》，馬愷之、林維杰編。臺北：政大出版社，二〇一九年。一八〇頁。

吳啓超，政治大學哲學系助理教授

本文初以〈當前朱子哲學研究的兩條路線：讀《主體、工夫與行動：朱熹哲學的新探索》〉為題，報告於「判斷、動機與行動：宋明理學國際學術研討會」（國立中正大學，2020年9月18-19日），今修訂而成此書評。

《主體、工夫與行動：朱熹哲學的新探索》共收六篇文章，本文將集中討論其中四篇：(1) 賴柯助：〈朱子是懷疑論者嗎？〉、(2) 梁奮程：〈論朱子倫理學中「真知」的證成意涵〉、(3) 馬愷之：〈自我、規範以及情境：談朱熹的倫理思維〉、(4) 林維杰：〈朱熹論感通與感應〉<sup>2</sup>。

這四篇華文朱子學界的新近成果或多或少反映出，當前的朱子哲學研究正沿著兩條路線分途行進。兩條路線的根本分野在於：是否將朱子哲學中直接關係到人生的部分，例如倫理學、修養論、自我觀等，理解為「以智思為主」。筆者認為，文章(1)和(2)宜歸入「以智思為主」一路，而(3)和(4)則為「非以智思為主」。兩條路線牽涉到朱子的「格物」、「理」以及他對意識或自我的看法，這些議題將在隨後的討論裏逐步引出。

<sup>2</sup> 另外的兩篇文章，即黃瑩暖的〈朱子思想中的道德自我與世界圖像〉和黃崇修的〈朱子對周敦頤主靜工夫之疑慮及轉型：心性論視野下之還原及展開〉，將於附論一節略作評介。

## 一、文章(1)：賴柯助：〈朱子是懷疑論者嗎？〉

文章(1)從康德派(Kantian)哲學家柯思嘉(Christine Korsgaard, 1952-)提出的兩種懷疑論來釐清王陽明對朱子的質疑，試圖為朱子回應，進而衡定朱子工夫論(文中稱為「格物致知說」)的型態——「道德審思型態」。

兩種懷疑論分別是「內容懷疑論」(content skepticism)和「動機懷疑論」(motivational skepticism)。「前者懷疑實踐理性能夠給出無條件的行動原則；後者懷疑實踐理性單靠自己具有驅動力。」(頁60)賴柯助認為，這兩種懷疑論正好是王陽明批判朱子哲學之重點所在：朱子式格物致知說同時是「內容的」與「動機的」懷疑論。

為此，文章(1)試圖證明：「若從朱子文本中的宣稱來看，其『明德說』及相關的論述亦肯定心同樣能給出『無所為而為』的道德要求；其『格物致知說』的目的是行動者對於心本有的道德之知從『常知』揚升至『真知』，以強化『人之為人』的道德認同，並驅動行動者去實踐道德要求。此透過反省認可程序而給出道德判斷的道德審思型態工夫，是成德的必要實踐工夫。在這詮釋下，筆者將論證朱子既不是『內容的』也不是『動機的』懷疑論者。」(頁61)此中表明，朱子的「格物致知」工夫是一種「道德審思型態工夫」。

所謂「道德審思」，除了前面引文所提供的扼要界定——「透過反省認可程序而給出道德判斷」——之外，文章(1)的第四節：「朱子式『格物致知說』的『道德審思』(moral deliberation)意涵」，有更為詳細的說明。賴柯助認為，朱子的「格物致知」是一種使「常知」(對道德的一般理解)揚升至「真知」(對道德的真切透徹的實踐理解)的修養實踐。這種揚升過程所增益的主要不是新的道德知識，而是道德行動的理由——「在道德審思中重要的反省檢驗過程中給出回應道德問題的行動理由」(頁77)。換言之，格物致知所要知的，並非一般的道德知識如「應救助弱小」等，而是能證成「救助弱小」這類道德行動的理由；亦由於格物致知所求的主要是「理由」，故這種工夫的核心意涵就是「反省檢驗」，例如檢驗「救助弱小」背後有什麼理由支持等——此「反省檢驗」即「道德審思」之意。因此在這個意義下，朱子式格物致知被視為「道德審思型態」的工夫。

基於文章(1)把朱子的格物致知理解為「以求取道德行動理由為目的、以反

省檢驗為進行方式」的道德審思，且道德審思為「成德的必要實踐工夫」，筆者遂將其朱子詮釋歸入「以智思為主」一路。

## 二、文章(2)：梁奮程：〈論朱子倫理學中「真知」的證成意涵〉

文章(2)同樣把注意力放在朱子的「格物致知」以及「真知」上。但值得注意的是，作者梁奮程認為賴柯助對「格物致知」的理解有其局限：

賴柯助主張朱子的「格物致知」是「『反省型態』的實踐工夫」，而非認知型態，把討論重點放在「致知」之上，卻對「格物」稍微忽略。如果根據賴柯助主張的朱子學中的「致知」是「反省」，「反省」必然是行動者向內（「本有的道德判準」）的反省，那麼如何解釋「格」其他萬物也可以說「反省」？〔頁 98-99〕

梁奮程強調，他並非要全面否定格物致知工夫的向內反省一面，「而是將『格物致知』的向內面向理解為該程序的其中一個環節。」（頁100）換言之，賴柯助對格物致知的理解局限並非一種完全的錯誤，而僅在其忽略了此套工夫中以「格物」來標示的向外一面。

文章(2)志在補完我們對格物致知的理解，重點是擺脫將之詮釋為純粹「往外認知」或純粹「向內索求」這兩種單向的活動，改為理解成一種「外→內，內→外」的雙向往返程序：

人進行「格物」就是探討事物之理，初步掌握之後，即第一層「已知」之理，「據所已知者」（非先驗之理）初步洞見內心之理，這是一種相互參照的方式，先從外而內確定內心之理（「本有的道德判準」）的內容。再根據內心之理回過頭來深化對其他事物道理之理解，這是第二層「已知」（內心之理）推出去，所謂「是因其已知而推之」。如此看來，朱子這種「格物致知」的過程是一個不斷內外往返的過程，最終達致真知。這樣的話，最終達致的「真知」蘊含的證成意涵就不僅是賴柯助所說的「反省」的過程，而是一個從外而內，又由內而外的往返過程，最終才可以鑒別出 (identify) 天理或成就真知。〔頁 101〕

以上是一個大體的輪廓，形式上說明了何謂「外→內，內→外」。至於這種雙向

往返的修養程序的具體運作方式，文章(2)則透過三點續加說明。

第一點是視「讀聖賢經書」為（向外）格物的最有代表性的方式：「對朱子來說，眾多的格物方式中應該以讀經書〔為〕最直接了解天理的方式，因為經典中都是聖賢的至理名言。」（頁 103）顯然，讀經書是整個「外→內，內→外」程序的起始，代表「外→內」這一環節中的「外」。這種格物所獲得的，是朱子所謂「常知」或「當然之則」，乃經書裏「為人君，止於仁；為人臣，止於敬」一類道德知識。它們本身是聖賢經過思慮——一種向內的審思活動——所得出的判斷，但對讀經者而言，卻只是一些現成地存在於經書裏的知識。因此，從讀經者的角度看，「格物」（讀書）這個工夫段落應界定為「外」：「以讀書為目標的格物必然不是向內的反省或反身的舉措，而是往外索求認知。」（頁 107）。

接著的第二點即針對「外→內」這一環節中的「內」：「從讀書取得基本道理（聖賢書中的『當然之則』可說是『經過思慮的判斷』），而對這些判斷的反思卻是內心的舉措，從而得來更具通則性的理由（『所以然之故』），由此而有『已知者』。這些道理或理由或通則對朱子來說本來就具在心中，所謂的『具於心者，本無不足』，這是指在存有論上，但是需要在認知論上發現與鑒別出來。」（頁 107）就是說，對於經書裏那些現成的道德知識（當然之則——聖賢經過思慮所得出的判斷），讀經者應予以反思——一種「內心的舉措」，以求得這些已成之判斷背後的原則或理由（相當於朱子所謂「所以然之故」）。相比於僅僅知道「為人君，止於仁；為人臣，止於敬」的「常知」，這種經由修養者自己反思而把握到聖賢立論背後理由的知，自然是更高一層。文章(2)更將這種反思程序比擬為羅爾斯式的(Rawlsian)「反思平衡」(reflective equilibrium)，此處不贅（頁 110）。

最後的第三點即在於說明雙向往返程序中的「內→外」一面，梁奮程將這一修養段落理解為「以（內）心解（外）心」，「即以最高的原則（「所以然之故」）『理一分殊』，所謂的『據所已知者』（《語類》，第 15 卷）回過頭來深理解書中的聖賢言論」（頁 107）。儘管對於這第三點的闡明過簡，但綜合各點而觀，我們已能了解文章(2)對朱子式格物致知的詮釋：「『格物』是由外而內的方式，『致知』則是從內而外的方式，這是一個動態的不斷的內外往返深理解的程序」（頁 104）。如同結論部分所言：「本文採用雙向式 (both inward and outward) 進路：格物（外物）（當然之理）→致知〔初步鑒別出內心之理（道德之理）〕（類唐君毅的洞見：『求諸外而明諸內』）→『是因其已知

而推之，以至於無所不知也。』= 眞知」（頁 110）。

筆者認為，文章 (2) 雖然指出朱子的「格物致知」不應一概地視為「反省檢驗」或「道德審思」（因為這樣會遺落了「格物」一面的外向維度），因而對「格物」與「致知」作了簡別：一者向外，一者向內；但是，在雙向往返的修養程序中，修養者的向內反思似乎仍扮演著至關重要的角色。在「外→內，內→外」的程序中，「內」雖非起始，卻是樞紐：一方面，無向內反思以求得聖賢判斷背後之理由，則僅憑外向格物（讀經書）所得者便僅僅為「常知」；另一方面，向內反思又是下一階段「從內而外」的基礎，若無之，這一段落亦將無從做起。更重要的是，文章 (2) 直把「內」理解為「求取或檢驗理由的反思」（這顯然是一種智性活動），排除了感性的體驗、道德情感的培養、自我意識的淡化等其他也配得上「內」之名的修養活動。因此總的來說，文章 (2) 的朱子研究路線仍當屬於「以智思為主」。

### 三、文章 (3)：馬愷之：〈自我、規範以及情境：談朱熹的倫理思維〉

現在轉入「非以智思為主」一路。

文章 (3) 首先把朱子哲學與當代主流道德哲學對照起來。在後者的道德思維裏，「理性」是一個關鍵詞：

正確的道德判斷必須來自一個「理性的深思熟慮者」(rational deliberator)，社會關係，情感依賴等必須暫時擱置一邊，而且我只有從一個冷靜且理性的視角能夠發現正確的道德規則或原則。如果我在具體情境當中無法冷靜思考，至少我能夠在事情發生後進行反思，回頭檢驗我做出來的行動的合理性。〔頁 115〕

相反，關於朱子，文章(3)則一再強調：「朱熹根本不預設或探索什麼『反覆辯證的理性』(discursive reason)」（頁136），「朱熹的倫理模式與當代『理性的深思熟慮者』這個模式有一定的距離，自成一系統」（頁138）。正面來說，這個「朱熹的倫理模式」有著如下特徵：

朱熹常常被說成理性主義者，但他的出發點並不是行動者的某些道德直覺，也不是對某種抽象理性運作規則的反思，而是一個更根本的問題，即

如何成爲一個（道德）完善的人？更進一步說，如何建構實踐主體？朱熹認爲，我們應該順著此問題思考如何設計一系列修身活動，並向深層意識探索，甚至轉化意識，以便使得道德實踐展開（即使得實踐主體成形）。

〔頁 116〕

我們從中可以讀出兩點。第一，文章(3)所理解的「朱熹的倫理模式」，雖不排除理性反省審查的修養活動（即相當於前面屢次提到的「道德審思」）<sup>3</sup>（頁 116），但其重點卻在於「建構實踐主體」、「轉化意識」、「使得實踐主體成形」等。該文其後又以「經營精神」、「意識經營」來稱呼這種修養模式的重心（頁 121、129、136）。就是說，朱子所規劃的修養工夫，重點在於經營好修養者本人的意識，好讓它能在各種情境下發揮適切的作用。第二，從「意識經營高於道德審思」一點可見，文章(3)的朱子詮釋，理應屬於「非以智思爲主」一路。

基於上述見解，文章 (3) 遂著力論證一點：對朱子來說，遵守規則雖然重要，卻不是修養的最高目標或境界。「遵守規則不如活用禮儀重要，多層次禮教文化也不可化約爲對於抽象規則的遵守。換言之，儒家經典（特別是《四書》以及《家禮》）所包含的關於禮教的說明並不構成一個行動者可以直接拿來參考的『規則手冊』（rulebook）；相反，儒家經典蘊含許多不同的論述和視角，無法直接被轉化成一組規則或原則。」（頁 119）朱子雖然「要求我們依循既有的禮儀秩序而行動，但同時也要我們展現一種內在自由，而對後者而言外在形式是次要的，甚至是阻礙。」（頁 120）因此，相對於遵守規則來說，更重要的是「彈性」、「變通」、「活潑潑的生命力」和「精神自由」（頁 120、130），「與道家式的主體（『庖丁解牛』）一樣，朱熹心目中的實踐主體一定避免任何僵化的狀態，或用傳統宋明理學的詞彙來說，避免『把捉』、『勉強安排』等弊病。」（頁 131）這樣，「心」（或意識）「應該就像一面鏡子一般淨空」（頁 131）；如此模樣的意識，正是「意識經營」所要達成的目標。

但如何把意識經營成一面鏡子？文章 (3) 爲此特別看重靜坐工夫：

可以說靜坐的首要功能是一種「去認同化」（de-identification），亦即：進行修身活動的主體不再維持其自我認同，不再把重心放在其自身，反而暫時放空，並且捨棄或弱化包含對於自我意識、情感、慾望等要素的認同，

<sup>3</sup> 馬愷之說：「不可否認，對於朱熹而言，修養工夫也包括一種不斷地反省與審查（用比較傳統的語言來說，朱熹特別重視『知言養氣』工夫）……。」

如此使得主體自身的認同基礎變得微弱。〔頁 126〕

日常生活中，人的「我相」、「我執」或「自我意識」往往很強。依文章(3)，朱子所規劃的修養課程，其要領正在於長期進行「去認同化」，以掀開我相我執的遮蔽，復現一個如同鏡子般的真正的自我，該文稱為「生存式的自我」：

靜坐所構成的實踐主體是一個長期進行「去認同化」的主體，亦即一個自我意識被隱藏的實踐主體（筆者也稱之為「生存式的自我」）。〔頁 126-127〕

這個「自我意識被隱藏」了的我——沒有言必稱我、念念及我、自我中心，而是對世界全然敞開著，如魚在水地、物我兩忘地活著的我——又可稱為「弱義的自我」（頁127）、「被無化的自我」（頁127）。「無論如何，我們不能不做這樣一個結論：朱熹的自我觀和西方近代哲學常見的一種自我觀（即去魅世界中純理性所建構的、獨立自足的我）有莫大距離。」（頁127）

上述看法歸結出文章 (3) 裏最精闢的一段論述：

這些說明無疑點出朱熹倫理思維的一個基本信念，亦即人一旦達到了最高境界，便不會再將自己、情感、物體等對象化或客體化，也不再刻意設立行動目標，反而已經恢復了一個更純粹的意識狀態。朱熹所比擬成一面鏡子的意識狀態，在很大的程度符合現象學意義下的「無意向的」(nichtintentional) 概念：它並不指向任何他事物或狀態，甚至不指向其自身，因為它是完全無對象的、無內容的。「心」的本然狀態指向意識的一種未反思，未客體化的本然實存，「心」沒有特定的對象為內容，反而應該隨時處於一種流動的狀態。朱熹心目中的精神自由，就是這種本然狀態，即一種主客之分已被取消或至少被弱化的、毫無遮蔽、毫無罣礙的精神境界。〔頁 132-133〕

筆者認為，像這樣來理解朱子，是要面對一定挑戰的，這留待稍後再論。現時只需重申一點，即文章 (3) 的朱子詮釋乃屬於「非以智思為主」一路：「對於朱熹而言，道德主要不是對於道德規則的知識，涵養窮理的首要目標也不在於知識的累積，而在於實踐主體的建構。一個具有道德涵養的人善於『對於個別事物的謹慎比較』(careful comparison between particulars)，而非善於說明抽象原則。」（頁139）

#### 四、文章(4)：林維杰：〈朱熹論感通與感應〉

文章(4)雖不算直接關係到「朱子哲學是否以智思為主」的議題，但它在朱子的「理」、「格物」（或心物關係、物我關係）以及自我觀等三種課題上表達了一些或顯或隱的看法，這些看法都較為親和於「非以智思為主」一路。

該文的立論從朱子的一種看法起始：「天下萬事萬變，無不有感通往來之理。」<sup>4</sup>作者對之分析道：

「往來」一詞有動態義，……表示事物的「走出」自身與「回歸」自身。這種將諸現象的往來變化收攝到感通的綱領式內容還有不少（見下文），此乃由「現象」的往來感通揭示其背後涵蘊的「原理」。（頁144）

這裏見出「原理」一詞，開始透露文章(4)對朱子之「理」的理解。稍後又引朱子之言：「凡在天地間，無非感應之理，造化與人事皆是。……凡一死一生，一出入，一往一來，一語一默，皆是感應。」<sup>5</sup>並分析說：

這種抽象化的感應表示了「雙向」的作用與活動，感應、感通之「理」則表示感應之「然」有其存在形上學的「所以然」。朱子以這種感應作用涵蓋天下事物的諸變化（凡在天地間，無非……之理），顯然是將其普遍化，且作為普遍的「存有方式」(way of being, Seinsweise)。（頁145）

可見文章(4)並不把朱子的「理」詮釋為「形上實體」或「道德律則」等，而是天下事物的「普遍的存有方式」：天下事物以互相感應感通、彼此往來變化、既「走出」自身又（通過感應往來而）「回歸」自身的方式來存在（而非以各自獨立、了無交涉的方式來存在）。「理」因此不是超越於天下事物之上的一個獨立自存的實體，亦不是向天下事物昭示規範或責任的道德律則，它只表示「（存有）方式」(way)。同時，“way”亦有道路義、通路義，表示天下事物因著「（感應之）理」這條通路，得以互相感應往來（無此通路則無從運作起其感應往來）。因此，「理」亦可說是天下事物之感應之「然」背後的「所以然」——使感應之所以成為可能者。

這種對朱子之「理」的理解，應較為親和於「非以智思為主」一路。試看屬於這一路的文章(3)裏面一段話：「朱熹真的認為，我能夠將我所直觀的『理』直接轉化成固定命題嗎？（在朱熹文獻中似乎找不到任何像『人不可殺人』一樣

<sup>4</sup> [宋]黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1994年），卷76，頁1946。

<sup>5</sup> 同前註，卷72，頁1813。

抽象的命題。) 換句話說, 如果我必須牢記某些固定命題或必須意識到某些固定命題的內涵, 我是不是根本無法達到『心』像一面鏡子一般淨空(無內容)這個理想境界呢?」(頁 133) 倘若「理」是文章(4)所言之「天下事物的普遍的存有方式」, 那麼這種作為“way”的理自然難以如律則一般被命題化, 因為 way 乃實踐性格高於認知性格。相對地, 「以智思為主」一路的朱子詮釋, 既強調「道德審思」, 其中的「理」自當近於律則義, 而遠於方式義、道路義。

文章(4)雖無直接談及朱子的「格物」, 但在其有關「感應」的進一步分析裏, 卻開啓出某種理解「格物」的角度。它先引錄一段朱子語:「明道言:『天地之間, 只有一箇感應而已。』蓋陰陽之變化, 萬物之生成, 情偽之相通, 事爲之終始, 一爲感, 則一爲應, 循環相代, 所以不已也」<sup>6</sup>, 然後分析說:

感與應的區分表明兩個不同方向的動態端, 並可能讓交往的雙方成爲準位格的感者與應者。「感者」走出自身, 並始終與一個相對於自身的「應者」進行力的交往, 而且此「應者」還以某種反饋作用回覆感者由自身出發的活動。「相代」是身分的換位, 也是主動與被動的相間, 循環不已則表示相代連結的持續進程。〔頁 147〕

如果「格物」也是一種「感應」活動——我(或心)與物感應往來, 則「格物」所盛載的意義就不是: 我是物的主人(我主動而物被動), 或物是我的主人(物主動而我被動)——這兩種關係都是單向的; 而應該是: 我與物互爲主客, 彼此間有著動態的、持續的「身分的換位」, 「相互參與」、「參與對方」(頁 148)。如同文章(4)就著朱子之「感, 是事來感我; 通, 是自家受他感處之意」<sup>7</sup>給出的一段重要的闡明所示:

就我而言, 是「他」(事)來感我, 感我之後而通向對方(他)。「事」在此代表一切感知的發動方(而不是單純的事情), 發動方(事)讓承受方(我)有所感知; 承受方則不會只有單純的感受, 而必會有所反饋, 即讓對方也有所感的接收訊息。……這是雙向而非自爲的力學活動, 故儒者有時也用「交感」來表示。此段文字特別以「我」(自家)與「他」來解釋感通, 誠如高達美(Gadamer, 1900-2002)所言, 「正是他者(der Andere)才打破了我的自我中心性(Ichzentriertheit)」。「自我中心性」是自爲自在的關鍵詞, 對朱子來說, 「感」必發生在雙向往來與相互參與的「交感空

<sup>6</sup> 同前註, 卷 95, 頁 2438。

<sup>7</sup> 同前註, 卷 72, 頁 1815。

間」，故不存在單向與獨白式的「自為感應」與「自在空間」（自為與自在不會形成「空間」，它是沒有擴延、只有單純性的單位）。也可以說，任何處於感知狀態的自身或我，始終面臨著一個蜇伏於彼方，並期待下一時刻與我交換身分與位置的異己或他者。〔頁 148〕

我們從中可以讀出三點。第一，朱子既已談到事我之感通，便已很難說這跟「格物」無關了，因「物」即「事」故。所以，朱子的「格物」有可能應往雙向的「物我相互感應來往」的角度想，而非單向的「我向外認知外物」。第二，這種「格物」的含義，似比「以智思為主」一路下所理解的「格物」豐富。因為一方面，這種「格物」是雙向的，物（事）既會來感我，我亦會對他有所「反饋」，「讓對方也有所感」，而非一種單向的向外認知。另一方面，這種物我相互參與式的「格物」，其涉及的層面應不僅限於理智或智思。如同在匠人與工作器具的關係、劍士與劍的關係裏，匠人和劍士並非僅僅要對器具和劍進行智性的認知和審思，而是要在長期的、反覆的與它們的互動交往中，與之融為一體：匠人與器具、劍士與劍，各形成一大我。第三，這種「格物」工夫應與屬於「非以智思為主」一路的文章 (3) 比較親和，因為它所練就的我，將是一個沒有我相、我執、自我中心，以我為主為大的我，而是文章 (3) 所說的，如同鏡子般的、全身心敞開（非僅以智思接物）的「生存式的自我」。

此「無我執之下的物我相融的大我」義，文章 (4) 亦有加以發揮。在分析朱子就著「王祥求鯉」一故事所表達的見解時（當中提及「理一分殊」，詳見《朱子語類》卷 136），文章 (4) 即有言：

王祥臥冰而鯉魚出，王祥與魚同處一理周遍的「共感世界」。王祥有誠孝，其誠之發用於此是符應於一理，而魚之感於彼也是處於一理之潤澤。換言之，共感世界不是構築於王祥與魚兩方之交感，而是一切分殊（包含王祥與魚）處於一理孝誠下的世界。〔頁 161〕

前面談論物我相互往來，則說「交感空間」；這裏說到一切分殊同處於一理下，則言「共感世界」。「共感」顯然比「交感」更高一層（或如以下引文所示，是「交感」的充分完成），更能體現物我兩忘的大我之境。是故文章 (4) 在結論部分鄭重表明：

一切感通、感應活動不僅會越出本身的形氣邊界而達到對方以及再度越回邊界而返回自身，更會通達雙方所共享的意義……。「理一」的意義盈滿為這類想像莫立了基礎，這就說明：當交感雙方充分抵達對方時，並不僅

僅是一種指向，而是一種更大範圍與更高層次的參與及共享，如此就把交感所具有的意義指向置於感通者開闢的「共感宇宙」之中。〔頁 165〕

說到這裏，文章 (4) 跟「以智思為主」一路實已漸行漸遠。此中的關鍵分野在於，「以智思為主」一路重視的是智思（例如道德審思），而文章 (4) 所重視的則為「感」。「感」意謂全幅生命的敞開，用的是全副身心（如同劍士要全身心地與手中之劍交往、協同，以臻人劍如一之境），而智思則僅是運用此全幅生命中的某一部分機能。

總之，文章 (4) 雖在「朱子哲學是否以智思為主」的議題上無明確直接的表態，但其對朱子的「理」、「格物」及自我觀的理解（至少是潛在的理解），無疑為「非以智思為主」一路給予了可觀的支持。

## 五、三項議題

討論至此，我們已揭露出朱子哲學研究之「以智思為主」和「非以智思為主」兩路對揚下的三項議題，即朱子的「理」、「格物」及自我觀（或意識觀）。兩路之間誰能在這些項目上給出更恰當的解說，即更能證成己方的朱子哲學詮釋。

文章 (1) 以「道德審思」來理解朱子式的「格物致知」。就此，文章 (2) 指它混同了「格物」與「致知」，將兩者一概視為向內反省，忽略了「格物」作為一門有獨立意義的向外認知工夫。但問題是，「格物」是否一種認知活動？

文章 (3) 重點在指出，朱子並不意在要求和幫助修養者成為一個「理性的深思熟慮者」，他主張的其實是一種「意識經營」，要使修養者把其意識或自我經營成如同鏡子一般的「生存式的自我」（無我相、我執的我，甚至不以一切物我為對象的大我），這樣的自我將享有最高的「精神自由」，「即一種主客之分已被取消或至少被弱化的、毫無遮蔽、毫無罣礙的精神境界。」（頁 132-133）加上文章 (4) 有關物我交感和物我共感的補充，「非以智思為主」一路的主要關切便更形清晰。

是故，文章 (3) 和 (4) 雖未正式提出它們對「格物」的詮釋，但我們仍可推敲出其潛在見解。依此「非以智思為主」一路，「格物」很可能會被理解為涉及到修養者之「自我退隱」或「降低自我身段」的工夫，能解除我執，敞開自己，以與物互動、往來、交感、共感，最終達至消除主客之分，物我融一的自由境

界。由此看來，「如何理解朱子的格物」和「如何理解朱子的自我觀或意識觀」理應密切相關。

說到朱子的「理」，「非以智思為主」一路反對將之理解為（可命題化的）道德律則。照文章 (4) 的立場來說，「理」應解作“way”（方式），指天下事物的存有方式；此方式作為「所以然」，使得天下事物之交感往來（「然」）成為可能。這一路對於「理」的詮釋，跟其對於「格物」和自我觀的理解環環相扣。一方面，這樣來詮釋「理」，相應地「格物」就不會是「向外物求取道德知識」的認知型工夫，而是「在一理共有的存有基礎上與物互動交感往來」的實踐型工夫。另一方面，因著其對朱子的自我觀或意識觀的見解（意識應經營成一面鏡子），「非以智思為主」一路會對「以智思為主」一路就「理」的詮釋——（可命題化的）道德知識或道德律則——提出質疑，就像文章 (3) 所說：「如果我必須牢記某些固定命題或必須意識到某些固定命題的內涵，我是不是根本無法達到『心』像一面鏡子一般淨空（無內容）這個理想境界呢？」（頁 133）

至此，三大議題可概括如下：

- I. 理：是道德律則還是天下事物的存有方式？
- II. 格物：是「向外物求取道德知識」的認知型工夫，還是「與物互動交感往來」的實踐型工夫？
- III. 自我觀或意識觀：朱子真的主張把意識經營成一面鏡子嗎？就算是，「以智思為主」一路就不能涵蓋或容納這種主張嗎？

頭兩項，筆者近年正持續思考著，並逐漸傾向「非以智思為主」一路<sup>8</sup>。至於第三項，過往並未想及，因讀文章 (3) 始有所關注。暫時看來，該文有關朱子意識觀的見解，似乎尚有難關需要克服。它主張朱子的倫理模式旨在把意識經營得「像一面鏡子一般淨空」，因而特別重視朱子的靜坐工夫——一種被文章 (3) 稱為「去認同化」的修養活動：「進行修身活動的主體不再維持其自我認同，不再把重心放在其自身，反而暫時放空，並且捨棄或弱化包含對於自我意識、情感、慾望等要素的認同，如此使得主體自身的認同基礎變得微弱。」（頁126）但問題是，朱子是否如此理解靜坐？又是否這麼看重靜坐？這應該是可爭議的<sup>9</sup>。

<sup>8</sup> 以「理」為例，筆者思考進路的轉變已反映於近期發表之〈再思朱子的「理」：「存在之理」還是「總文路」？〉，《東吳哲學學報》第 43 期（2021 年 2 月），頁 33-67。

<sup>9</sup> 像王雪卿即認為靜坐在朱子工夫論中只扮演格物窮理的「輔助性角色」，「此工夫的運作過程不一定是反智識或超智識的，它與思量可以合一。」詳見王雪卿：《靜坐、讀書與身體：理學工夫論之研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2015 年），頁 1-43。

再說，文章(3)對朱子意識觀的理解，又是否真能勝過「以智思為主」一路？首先，朱子是否真的主張修養的最高目標是一種無我執的意識狀態？其次，退一步說，即使這真是朱子倫理模式裏的最高境界，我們仍需問：「以智思為主」一路就不能承認這一點嗎？試設想，當我們在進行道德審思時，如果投入足夠認真，我們並不會意識到：「我正在反思：『不可說謊』是否合理？」在那當下，我們的意識會完全被「『不可說謊』是否合理」占據——「我正在反思」以至當中那個「我」是不會被想及的。這樣，我們似不能否認「以智思為主」一路也可接受「無我狀態乃朱子工夫哲學所涵之一境」，甚至可接受「無我狀態乃朱子倫理模式裏的最高境界」。

因此，「非以智思為主」一路，縱或在詮釋朱子的「理」和「格物」兩點上有其優勢，也不必馬上在朱子意識觀這一點上優於「以智思為主」一路。但無論如何，《主體、工夫與行動：朱熹哲學的新探索》將兩條對立的路線平等陳列給讀者，正是這部文集一項亮點，值得關心朱子哲學研究去向的讀者注目。

## 六、附論：黃瑩暖：〈朱子思想中的道德自我與世界圖像〉、 黃崇修：〈朱子對周敦頤主靜工夫之疑慮及轉型：心性論 視野下之還原及展開〉

前面採用「以智思為主」與「非以智思為主」的分析框架，將《主體、工夫與行動：朱熹哲學的新探索》一書中的四篇文章加以歸類和比較。基於此一框架的視野局限，書中的首兩篇文章——黃瑩暖的〈朱子思想中的道德自我與世界圖像〉和黃崇修的〈朱子對周敦頤主靜工夫之疑慮及轉型：心性論視野下之還原及展開〉——遂未能予以照察審視。然而必須強調，上述框架之設定乃出於筆者目前的學術關懷，非即謂本書僅能以此一框架來研讀和賞識。再者，即使撇開各式分類法，單只個別地閱讀黃瑩暖和黃崇修二文，我們仍將發現，它們各自也傳達著值得重視的見解。以下即對二文略作評介，期使本文成一涵蓋全書的完整書評。

朱子主「性即理」，以「性」為「得之於天而具於心者」<sup>10</sup>。於是，人與天通過「性」或「性理」而得其契接。這自然是朱子研究者所熟知之義。黃瑩暖

<sup>10</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷98，頁2514。

的〈朱子思想中的道德自我與世界圖像〉則進一步揭示，朱子縱無陸王心學式的「心即理」提法，然其道德自我圖像與世界圖像之為相應合一，實亦可通過「心」以成全，而超出單單「性即理」一途。此中之推論有兩步關鍵。

首先，朱子之「心」由於是一「理氣合之心」（頁 13），故「不能僅以一形而下的氣化運動視之」（頁 21）。換言之，「心」的運動實是一種帶著理而進行的氣化運動。黃瑩暖引朱子〈仁說〉而論：「朱子說，此心在人是『包四德而貫四端者』，很顯然地就是指謂著理氣一體、心性一體的主宰」（頁 21）。

其次，由於在朱子的世界圖像裏，天地生化也是理與氣的綜合作用，與人之心的「包四德而貫四端」相應，是故天與人在朱子實有一種超出單純「性即理」的同構性。黃瑩暖立足於朱子〈仁說〉而論：「天地之心的块然生物，即是人之心的溫然愛人利物，此一論述表示了：朱子心性論述中的道德自我義，與其天道論述中的宇宙本體義，二者是同一的；……不論是天地之心或是人之心，都表現出客觀存有界與主觀道德主體之『同構』甚至是『同體』的意義。」（頁 21）

因此，〈朱子思想中的道德自我與世界圖像〉提示了我們：朱子哲學中的自我與世界（或曰人與天）之間不僅有一種從「性理」說的靜態的契接關係，更且有一種從「心」（理氣合之心）說的動態的呼應意義：在天地之理氣合的生化作用，與在人之理氣合的愛人利物表現，實為同構同體。

黃崇修的〈朱子對周敦頤主靜工夫之疑慮及轉型：心性論視野下之還原及展開〉認為，宋儒的工夫宗旨歷經周敦頤的「主靜」到二程（尤其程頤）的「主敬」之後，在朱子手中，配合其心性二分、心統性情的理論架構，發生了一種微妙的整合和轉型：「敬／靜並建」（頁 56、57），或曰「靜、敬工夫辯證相輔相成」（頁 48）。

文章的推論清晰有序。首先，周敦頤的主靜說被二程認為有「入於釋氏之說」之虞，故主張以「敬」代「靜」（頁 28-29）。其次，朱子雖贊同以「主敬」代「主靜」，卻認為程頤所謂「敬則無己可克」顯然陳義過高，「所以朱子認為主敬之外，還要有克己工夫作為私欲發動時克治私欲的配套方法。」（頁 30）「『人心聽命於道心』道德實踐便可理解為朱子論述克己工夫之具體內容。」（頁 42）復次，「我們不可否認實踐朱子工夫論過程，對於學者而言可能時時必須面臨理、欲交戰之緊張現象。因為就一般學者而言，日常顯現者往往是人心道心交互拉扯之現象」。（頁 42）在朱子，心屬於氣而兼具善惡，「因而初學者若要以此兼具善惡的心直接進行持敬主一工夫，事實上是相當不穩定

的。因此如何在主敬持守之前先對此變動不居的心氣有所安頓，對於朱子而言是首先要處理的。」（頁 44）「於是朱子斷然於學理上引入靜坐之實際操作，作為學者主敬工夫純熟完善之前的收心演練。」<sup>11</sup>（頁 44）在這意義下，文章稱朱子「最終復辟了靜坐法在學理上的重要性」（頁 57）。

但這樣看來，朱子豈非背棄了二程而走回到周敦頤「主靜」的舊路上去？文章據朱子語而作的重要釐清，讓我們知道答案是否定的：「在他對靜坐價值大力鼓吹之同時，也不忘提醒學者進行靜坐時必須謹記主敬工夫在此靜坐過程的主導特質，從而在此思維下，朱子又將主敬工夫之主體性又拉了回來。於是朱子在靜、敬工夫辯證相輔相成思維下，透以其心統性情架構建構了屬於他自己獨特的工夫實踐形式。」（頁 48）正在這裏，我們終明白作者何故把朱子的工夫實踐理論定性為「敬／靜並建」，同時亦了解到，朱子對周敦頤和二程思想實際上皆有所吸納又有所轉化：「由於心屬於氣而有變動性，因此在此認知下，朱子必須比程子更有彈性地在學理上接受主靜說的實踐價值，唯獨主靜說不能是佛學式地避世入空，所以由主敬端坐為主軸的靜坐法成為朱子轉化周敦頤主靜說的一種時代變形。」（頁 56）在吸納中轉化，朱子終鑄煉出獨特的「敬／靜並建」工夫論。

〈朱子對周敦頤主靜工夫之疑慮及轉型：心性論視野下之還原及展開〉向讀者展示出朱子引入靜坐工夫背後的哲學思路，讀者正可將之與馬愷之的〈自我、規範以及情境：談朱熹的倫理思維〉合看，進一步推敲靜坐在朱子哲學中的理論意義。

《屬辭比事與《春秋》詮釋學》，張高評著。臺北：新文豐出版公司，二〇二〇年。七二〇頁。

劉德明，中央大學中國文學系教授

張高評教授對於《春秋》、《左傳》學的研究成果甚為豐碩，共出版過《春

<sup>11</sup> 頁五十四亦有言：「由於氣是變動不居的，所以道德實踐主體之心也可能是變動不居的，於是在此認知下，朱子一方面援用伊川的主敬作為管攝心思外放之工夫所在，另一方面又對主敬專一的實踐結果持保守態度，於是引用靜坐工夫作為學者實踐主敬工夫過程中平衡心氣穩定的支撐系統。」

秋》、《左傳》學論著九種：《左傳之文學價值》、《左傳導讀》、《左傳文章義法擲微》、《左傳之文韜》、《左傳之武略》、《春秋書法與左傳學史》、《春秋書法與左傳史筆》、《比事屬辭與古文義法》、《屬辭比事與《春秋》詮釋學》，其研究之勤與論著之豐，在現今中文學界中少有人能出其右。

張高評教授在二〇一五年由成功大學中文系榮退後，隨即轉任至香港樹仁大學中文系擔任教授兼主任。其間除對香港推廣經學教育有很大的貢獻外，而且持續擴展其《春秋》學的相關研究。於二〇一九年底由新文豐出版的《屬辭比事與《春秋》詮釋學》一書，當是張教授對於《春秋》學的解經方法長期思索集結而成的撰述成果。

本書主文共分爲十一章，並有三篇附錄。在十一章的主文中，除首章〈緒論〉與末章〈結論〉外，其餘九章自二〇一二年起，均曾以單篇論文的形式，先後發表在兩岸與香港各學刊之中。三篇附錄中，〈程發軔《春秋要領》發微——以屬辭比事之《春秋》教爲例〉與〈《春秋》筆削與敘事傳統——王文進教授《裴松之《三國志注》新論》序〉兩文，雖分別是以《春秋要領》與《裴松之《三國志注》新論》兩書爲論述對象，但其中內容仍以「屬辭比事」的歷史敘事傳統爲主要核心。而附錄三〈張高評教授《春秋》經傳的研究思路——邱詩雯、張瑞麟訪談錄〉（下文簡稱〈訪談錄〉）一文，則是由邱詩雯教授於二〇一〇年八月在成功大學及張瑞麟教授於二〇一六年十月於香港浸會大學，兩次分別對張高評教授的訪談稿集結而成。其中論及張高評教授的學思過程，以及詳述其對於《春秋》經傳研究的相關思考。此文雖然置於本書的最末，但若要了解張高評教授對於《春秋》學相關問題思考的歷程，此文反而是最完整與最應先行閱讀的資料。

正如〈訪談錄〉中所說，張高評教授自其博士論文開始，即以「文學的角度研究《左傳》」<sup>12</sup>，其所指的即是《左傳的文學價值》、《左傳的文韜》以及《左傳文章義法擲微》三書，此三書較多從文學、史學的觀點論述《左傳》特色。其後自「《春秋書法與左傳學史》、《春秋書法與左傳史筆》二書，已經慢慢從文學歷史的結合，邁進了《左傳》的經學、義理研究」（頁 687）。而《屬辭比事與《春秋》詮釋學》一書，則是針對《春秋》學中最根本的解釋方法學的

<sup>12</sup> 張高評：〈自序〉，《屬辭比事與《春秋》詮釋學》（臺北：新文豐出版公司，2019年），頁 686。又下文引述本書文句時，爲免繁複，僅標明頁數，不再重複引述作者及書名。

問題，進行了更多層次與深度的論述。

從《春秋》學史而言，自孟子言：「孔子懼，作《春秋》。」<sup>13</sup>及認為《春秋》是「其事則齊桓、晉文，其文則史。孔子曰：『其義則丘竊取之矣。』」<sup>14</sup>一方面確定《春秋》為孔子所書，又進而申述《春秋》與一般的史書不同，雖然與史書都是以文辭記事，但《春秋》中有孔子深藏的「義」。自孟子以下，儒者均接受這樣的主張，因此對於《春秋》中「義」的探求，便成為解讀《春秋》時最重要的問題。但《春秋》僅以一萬六千餘字記二百四十二年之事，平均每年記事不滿七十字，加之又少有明顯的評價用語，所以實不易讀出其褒貶之意。故而自漢代以來，要了解《春秋》者，鮮少只單憑《春秋》經文而能探知孔子之大義，於是《左傳》、《公羊傳》及《穀梁傳》便成了了解《春秋》不可或缺的指引。但三《傳》對於《春秋》經文的解釋並不相同，各家傳說在漢代便已相爭不已。其間固然有班固所謂「蓋祿利之路然也」的因素外，三《傳》在解經方法的偏重上有極大不同，這是三《傳》學者說經紛擾不斷的主因。《公羊傳》與《穀梁傳》在詮解《春秋》時，往往以《春秋》經文的用字為據，申述其中的「大義」；而《左傳》則多詳記《春秋》中之事情的前後發展，使讀者明瞭其間的人物性格與事件脈絡。由此，三《傳》說《春秋》的方向與內容便大有不同，致使後人在理解《春秋》時往往會無所適從。

在這種情況下，大約僅有兩種大方向的選擇：一是從三《傳》中擇定一家之說，承繼其原有的師承與家法，不斷地深化或擴延其主張。二則是擺落三《傳》原有的藩籬，在參酌三《傳》各自說法之餘，另尋說解《春秋》的方法，這即是唐代啖助等人所開創的「新《春秋》學」的態度。以上兩種方向，因為出發點不同，使用的方法有異，所以在說解《春秋》之義時，也互有參差。雖然如此，儒者們仍有一共同承認的基點：他們雖認為《春秋》中「義」雖非皎如明月，但都自信若依其各自的主張，確實是可以明確掌握住《春秋》之「義」。在漫長的《春秋》學史中，特別與眾不同的是宋代大儒朱熹。朱熹雖沒有《春秋》的專門注解，但朱熹提出一個在詮解《春秋》時的根本問題：《春秋》之「義」是後人可以透過《春秋》經文而得以理解的嗎？若可以，應該使用什麼方法來解釋

<sup>13</sup> [宋]朱熹：《孟子集注》，卷6，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁272。

<sup>14</sup> 同前註，卷8，頁295。

《春秋》？朱熹所謂：「畢竟去聖人千百年後，如何知得聖人之心？」<sup>15</sup>的大哉問，這是《春秋》學中最根本也最難以回答的問題。而張高評教授的《屬辭比事與《春秋》詮釋學》一書，即是試圖對於這個《春秋》詮釋方法中的「第一問題」，在理論與現實操作兩方面做出實質的回應與論述。

本書對於《春秋》詮釋方法學的問題，有極清晰的問題意識，在七百餘頁的內容，多數都是緊扣在「如何詮釋《春秋》」這問題做出多方面的論述。就筆者愚見，本書對於這個問題有以下三點的重要主張：

首先以「何以書」及「如何書」的兩個概念，綜攝經史之異與三《傳》各自的特色。作者在其先前的研究成果中已提出「何以書」及「如何書」兩個概念，用以說明《春秋》學的相關問題。在本書中，張高評教授將這一對概念從孔子著《春秋》之法開始<sup>16</sup>，進而言《春秋》與舊魯史之別：「孔子《春秋》重義，魯史《春秋》主法。重義，故聚焦在『何以書』；主法，故體現『如何書』。」（頁465）做為分別「不修《春秋》」與孔子《春秋》的特色，用以凸顯出《春秋》有「義」的獨特性與價值義。史學與經學的分別亦可由是而生，張高評教授指出：「重『義』之經學，衍為《公羊傳》、《穀梁傳》，強調義理之闡發；主法之史學，《左氏傳》集其大成，長於敘事，工於屬辭，以此優長解釋《春秋》。」（頁465-466）由此標舉出三《傳》兩大不同方向的解經特色。《公羊傳》與《穀梁傳》以「析字明義」的方式，透過對《春秋》所用字辭的深度闡發，用以表述《春秋》的褒貶義理。《左傳》則據史家所長，用「敘事見義」的方式，透過敘事有序及記述精準生動的語辭，使讀者知曉諸事的始末，進以辨別是非。當然，作者亦深知不論經史或三《傳》特色，絕無可一刀切分的道理，所以他同時也認為微言大義（「何以書」）與敘事修辭（「如何書」）的區分，「不過各有側重，各有關注，各有體現而已。」（頁465-466）<sup>17</sup>。《左傳》與《公羊傳》均有這兩種方式，只是各自的側重點不同。本書先敘其各自分別，而後言其通貫相合處，使讀者能由兩端見其各自特色，由其同貫通處而能見其合於

<sup>15</sup> 黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），卷83，頁2149。

<sup>16</sup> 張高評言：「孔子之論次《春秋》也，先定調於『何以書』之義，再絲牽繩貫、脈絡潛通於『如何書』之法。」（《屬辭比事與《春秋》詮釋學》，頁19。）

<sup>17</sup> 全書中常可見類似的說法，如言：「《左氏》以歷史敘事傳《春秋》，《公羊》、《穀梁》以歷史哲學解《春秋》。前者重事，體現『如何書』；後者尚義，往往提示『何以書』。」（同前註，頁459）、「《公羊傳》、《穀梁傳》釋經，注重『何以書』，多以大義微言說《春秋》書法；……歷代《公羊》學家……對於『如何書』之『文家筆法』，文章修辭，普遍較少關注。」（同前註，頁435-436）。以下諸例倣此，不復出注文。

一經。

其次是提出「屬辭比事」之法，做為詮釋《春秋》的基本方法，並由此通貫《春秋》學史中各重要家派的說解。「屬辭比事」出自《禮記·經解》：「屬辭比事，《春秋》教也。」<sup>18</sup>之說。歷來學者對於如何理解「屬辭比事」亦多有不同的說法<sup>19</sup>。張高評教授綜合前人諸多說法，認為「屬辭比事」的適當解釋為：

所謂屬辭比事，指辭文之散濇橫梗者，宜統整連屬之；載事之參伍懸遠者，當比次類及之。原始要終，張本繼末，宏觀綜覽之，系統尋繹之；如此，可作解讀《春秋》之要領，詮釋《春秋》之津筏。其法先作比較、歸納，然後再作類推、演繹。《春秋》一萬六千餘言，由辭見事，理解不難；然義指寓乎事與文之中，幽微隱晦，非有奇特法門，解索不易。〔頁512〕

作者回顧《春秋》學史中的種種爭議，認為《春秋》的字數雖少，但因《春秋》中處處皆有「都不說破之言外之意」，所以解索不易，以致於有各家異說。但追根究底來看，「屬辭比事」之法應為詮解《春秋》的「共法」，若非透過這種方式，則無法適切的對於《春秋》之義有一適當的理解。本書之書名即以「屬辭比事」與「《春秋》詮釋學」為題，所以在本書各章節中，不論是其對《春秋》中「書薨、書弑、書滅、書卒」之各種情況的說解，處處可見作者援引「屬辭比事」之法來說明前人如何運用此法用以對《春秋》進行詮釋。其中最難能可貴的在於，作者不僅止於歷代各家說法的歸納與整理，而能更進一步提出為何「屬辭比事」之法能夠有效的詮釋《春秋》之義。作者認為：

屬辭比事所以為《春秋》之教者，緣因有五：其一，《春秋》為編年體，屬辭比事之法，可以整合分散，救濟編年體之窮。其二，歷史有漸無頓，事件有本末始終；運用比事屬辭之法，可以會通參伍、統整散漫。其三，屬辭比事之教，無異「原始要終，本末悉昭」之古春秋記事成法，以此詮釋《春秋》，故多怡然理順。其四，屬辭比事之法，經由比較、統計、歸納、類推、而考求《春秋》之義，系統而宏觀，可以發微闡幽，有功聖《經》。其五，《春秋》記事，「一事為一事者常少，一事而前後相聯者

<sup>18</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義》（臺北：藝文印書館，1976年影印清嘉慶二十年阮元江西南昌府學《十三經注疏附校勘記》本），卷50〈經解〉，頁1。

<sup>19</sup> 張素卿：《敘事與解釋：《左傳》經解研究》（臺北：書林出版公司，1998年），頁109-135。

常多」，其事自微而至著，自輕而至重。其積漸之勢，誠如孔廣森所言：

「辭不屬不明，事不比不章。」〔頁 525〕

此段是作者對於「屬辭比事」之法為何特別適宜用以詮釋《春秋》的最完整論述<sup>20</sup>。以上的說法是一方面是從《春秋》本身的特點以及其特殊的表述方式立論，另一方面則從「閱讀論」的角度，陳述如何透過字辭與史事的對比、分析之法，用以通貫《春秋》全書，發掘其義蘊、彰顯出《春秋》的隱微之意。本書除了在方法理論上的論述外，更以大量的篇幅以實際的例證，用來說明在《春秋》學史上，各個名家如何運用這種方式來解釋出《春秋》之義。這亦正是本書書名的主軸：其主要在論述「屬辭比事」這種解釋方法，在《春秋》詮釋學史中的地位。

本書的九章主體論文，雖然是在不同時間獨立發表的單篇論文，但在作者巧妙聚焦在「屬辭比事」的設計下，這九個章節又如絲線串玉珠般彼此有著相連的關係。其間諸文大致可以分為兩個方向：第一是闡述在《春秋》學史中，「屬辭比事」之法對三《傳》以下的諸多注解《春秋》的儒者產生了多大的影響，尤其是第九章〈約文屬辭與《春秋》書法——中唐以前《春秋》詮釋法之一〉與第十章〈比事見義與《春秋》書法——比事見義與捨傳求經〉兩章，等於是簡要版的《春秋》「屬辭比事」方法學史。文中指出，由孟子而至清儒，各以「屬辭」與「比事」不同的方法比重，對於《春秋》進行同樣的詮釋，如其言「宋人詮釋書法，比事為主，屬辭為輔」（頁 531）、「元人解讀《春秋》，屬辭與比事兼重」（頁 548），而明清《春秋》學則是「比事見義」（頁 554）為其特點。文中舉證歷歷，信而有徵。本書在主張可以「屬辭比事」之法詮釋《春秋》的第二個方向，則是對於《春秋》中諸多書「薨」、「弑」、「滅」等經文，做出實際詮釋示範，其主要的章節為第三、四、五、六及七章。在這五章中，作者以這些實際的例子，展示如何運用「屬辭比事」之法用以詮釋《春秋》，其中或藉用歷代儒者常用的同文見義、變文見義等屬辭之法，發掘褒貶予奪之義；或用「以史傳經」，透過據事直書、排比相關史事，見出《春秋》的言外之意。作者以

<sup>20</sup> 作者在頁四七八中說：「屬辭比事何以為解讀《春秋》之二法門？《春秋》為編年體，相關事蹟不連貫，一也。歷史之發展，以始、微、積、漸為脈絡，二也。《春秋》多褒諱刺譏挹損之文辭，多藉或筆或削以見義，非運用系統思維，通全書而觀察之，不足以破譯解密，三也。換言之，《春秋》微辭隱義之解讀詮釋，必須連屬前後之文辭，類比、對比、比興相近相反之史事，合數十年積漸之時勢，而通觀考索之，即可求得《春秋》都不說破之言外之意，此之謂屬辭比事。」意思與前說相近，但完整度不及之。

這兩種方式，用闡發《春秋》中或以直書、或用曲筆來記衆多諸侯之「薨」、「弑」、「滅」等經文，用以闡發君王應行之正道與貶斥大國恃強任意侵陵等道理。

筆者認為，本書在《春秋》方法學上討論的第三個重要議題則是：「無傳解經」之說可否成立？從《春秋》學史來看，三《傳》雖是對於《春秋》的注解，但與其他諸經相較，《春秋》經對三《傳》的需要程度，遠超乎其他各經、傳注的關係，桓譚所謂：「經而無傳，使聖人閉門思之十年不能知也。」<sup>21</sup> 雖專重《左傳》中之史事，但事實上，另外兩《傳》對經說的理解，亦占有類似的重要性。雖唐代韓愈說盧全是：「《春秋》三《傳》束高閣，獨抱遺經究終始。」<sup>22</sup> 四庫館臣也曾說：「蓋不信三《傳》之說，創于啖助、趙匡。」<sup>23</sup> 蘇轍亦曾批孫復主張：「盡棄三《傳》，無所復取。」<sup>24</sup> 但是從唐代的盧全、啖助、趙匡，以至於宋代孫復等人的《春秋》相關著作中實際觀察，他們雖對三《傳》之說多有批評取捨，但卻無法在解《春秋》時「完全不採」三《傳》之說，這種情況在諸多《春秋》的注解中隨處可見。但若面對一定要依憑三《傳》才能詮釋《春秋》的現象，即會在方法學上形成一連串的問題：三《傳》成於《春秋》之後，若《春秋》「必須」要有三《傳》才能理解，那麼孔子作《春秋》時，怎麼能確定三《傳》一定會出現？而且若要理解《春秋》「必須」倚靠三《傳》，那麼《春秋》算是一本能自足而獨立理解的經典嗎？此外，若《春秋》與三《傳》的某些記載或說法有明顯不同時，該以經為本抑或是以傳為主？與此類似的問題，在宋代的某些《春秋》學家中已有類似的思考，如趙鵬飛在《春秋經筌》中即提出：「吾讀《春秋》，竊不喜學者以傳溷經。苟平定心氣以經明經，若其不可通，不得已而后求之傳，然必合經文而無抵牾則從之，不然則無取也。」又說：「學者當以經證經，不可以傳證經。」<sup>25</sup> 試圖盡量將《春秋》經獨立於三《傳》之外，

<sup>21</sup> [清]嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》（京都：中文出版社，1972年），頁546。

<sup>22</sup> [唐]韓愈著，錢仲聯集釋：《韓昌黎詩繫年集釋》（上海：上海古籍出版社，1984年），卷7，頁782。

<sup>23</sup> [清]紀昀等：〈提要〉，收入[元]程端學：《春秋三傳辨疑》（臺北：臺灣商務印書館，1983年影印文淵閣《四庫全書》第161冊），頁1a。

<sup>24</sup> [宋]蘇轍：〈春秋集解引〉，《蘇氏春秋集解》（臺北：臺灣商務印書館，1983年影印文淵閣《四庫全書》第148冊），卷首頁1a。

<sup>25</sup> 分見[宋]趙鵬飛：《春秋經筌》（臺北：臺灣商務印書館，1983年影印文淵閣《四庫全書》第157冊），卷7，頁6a及卷4，頁21a。

將兩者的距離拉開。但這樣的思考方向，並沒有獲得當代學者的重視，所以我們在《春秋》學的研究中，常可見到關於三《傳》的相關研究成果，卻極少見到對於《春秋》經本身的研究成果，更遑論對「無傳解經」是否可能的問題有所論述。本書則慧眼獨具的將這個《春秋》解釋方法學中重要的問題，重新加以論述並提出其看法。依照〈訪談錄〉所記，張高評教授很早就注意到這個問題並已有所見，他說：

探索《春秋》的微辭隱義，如果善用「比事屬辭」之詮釋法，百分之九十可以透過「以經解經」來完成。但仍有百分之十左右，必須仰賴三《傳》來釐清、補充。所以，《春秋》三《傳》不能完全束諸高閣。如何「以經解經」？門徑有四：筆削、比事、屬辭、探究終始。〔頁707〕

張教授在二〇一〇年的訪談中即原則性的提出：《春秋》一書絕大部分的經文可以用「比事屬辭」的方法來「以經解經」，僅有百分之十左右經文的解釋是必需三《傳》之說的<sup>26</sup>，而本書的第十章中主要即是對這樣的主張進行了更完整的論述及具有實際詮釋實踐的例證。張高評教授在本章中提出可以「以經明經，不假外別求」（頁526）的方法大約有三種：「其一，比次史事以見義；其二，連屬辭文而顯義；其三，探究終始而示義。」（頁526）雖囿於篇幅所限，在這章主要是集中在「比次史事以見義」這一方法來舉例論說，未能一一詳述其他兩種方法。但舉一足以反三，由其實際的例說中，張教授證明不必依憑三《傳》而詮釋《春秋》的可行性確實存在，而這無疑的是為《春秋》經自身的獨立性，立下一個很好的基石。

以上三點是僅就《春秋》解釋方法學的角度觀察所得，也是筆者認為本書在《春秋》學相關研究成果中最為特出的部分。尤其是作者「若揚棄三《傳》，獨抱遺經，孔子作《春秋》所「竊取」之義，可以考索推求之乎？曰：亦無不可！」（頁14-15）之言，可視為是作者一種自覺建立《春秋》方法學的大膽宣告，這對於詮解《春秋》的方法學，無疑是十分重要且具有實際操作意義。當然，本書也不是毫無缺點。依筆者所見，本書在各章論述上有一先天的缺憾：因

<sup>26</sup> 作者在〈訪談錄〉中有論及「比事屬辭」與「屬辭比事」兩詞的差異，並言：「稱為屬辭比事乃既定的習慣，是從俗；若稱為比事屬辭時，是根據歷史編纂學的實際狀況而言，是從實。」在本書中，絕大部分是用「屬詞比事」一詞。見張高評：《屬辭比事與《春秋》詮釋學》，頁702-703。

本書主幹是由九篇單篇論文組合而成，雖然各篇均有共同關心的主軸，但各篇論文在成文時，對於同樣的問題分別均有論述，所以當這九篇合為一書之時，各章之間不免或有重複論述的情況，這應是由單篇論文集成書的必然宿命。大約只有在成書之時，再將各文完全重新梳理剪裁一遍，方能避免這種現象。

此外，作者對《春秋》的解釋方法上，明顯承繼自朱熹的主張。本書雖在理論上已論證「屬辭比事」之法可詮解《春秋》，並也輔以諸多實例予以說明，但這不表示已解決了朱熹所遺留下的所有問題。我們或可順著作者所提供的方向進而思索兩個問題：一是朱熹認為：「《春秋》大旨，其可見者：誅亂臣，討賊子，內中國，外夷狄，貴王賤伯而已。」<sup>27</sup>若是《春秋》「大旨」僅有釐定君臣名分、嚴守夷夏之別及貴王賤霸等主張，而這些主張都必須透過《春秋》之「文」與「史」才能得知。但這些說法在儒家其他典籍中，已有十分暢曉明白的直接論述，那麼《春秋》一經的獨特處何在？讀者若必須透過種種比較與歸納等複雜方式，才能知曉《春秋》以幽微曲折方式所表述的道理。那麼，相較其他儒家經典而言，閱讀《春秋》無疑是「勞而少功」之舉。或許正因如此，所以朱熹才會說：「常勸人不必做此經，他經皆可做，何必去做《春秋》？」<sup>28</sup>二、朱熹之所以會對歷來《春秋》的解釋有所不滿，其中有一個很重要的原因在於，面對各種紛雜的解釋，如何才能確定那種說法是孔子的「本意」？正如作者所言，「屬辭比事」之法固為歷來諸多《春秋》學家所慣用的方式，但書中也同時論及歷代學者對於「屬辭」與「比事」兩法各有不同的偏重，因此其所詮釋出的《春秋》之義也不盡相同。作者或基於尊重前儒，所以在本書中多強調前人之說的可取處，而少有將前儒不同經說相互比較進而評定其優劣。但由此也會留下一個實需解決的問題：縱使「屬辭比事」之法確實可詮解《春秋》之意，但從現實的解經傳統來看，不同儒者以「屬辭比事」之法得出的《春秋》之義往往不同，這時又該如何衡定那種解釋更為合理？是應以「屬辭」為先或以「比事」為準？這恐怕是基於本書的論述後，可再進一步深思的問題。最後，關於本書中大量對於《左傳》的相關重要發揮，原是作者一直以來的本色及特長，其成就亦早已為學界所推崇，自無需筆者多所贅言。

<sup>27</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷 83，頁 2144。

<sup>28</sup> 同前註，頁 2174。

《東周禱祠禮研究：以傳世文獻與戰國楚簡為中心》，鄭雯馨著。臺北：政大出版社，二〇二〇年。二二五頁。

程克雅，東華大學中國文學系副教授

對於東周 (770-256 B.C.) 或更廣些，謂春秋戰國時期 (770-221 B.C.) 的歷史研探而言，優先序對象已不再僅止於上古傳世文獻的讀解。在經歷了二十世紀疑古、釋古、存古的過程，現當代的文化歷史探究在二十一世紀更多的關注是以出土文物與傳世文獻對勘互證為主體：以出土文物文字為主的討論，不能不以傳世文獻的注釋訓解為基礎；以傳世文獻為主的闡釋，也無可迴避出土文物實證徵驗。過去研究古代禮典的傳統，主要憑藉歷代經傳注釋的解析來疏通古禮的各個層面，舉凡禮之節文、禮之法度與禮之名物等實際議題，對於古禮還原、復原其人事，從二十世紀以迄於今，一直有學者致力於古禮之復原。這些相關的研究，當驗證於古奧的禮書記載，在逐條文句的行進中揣度古禮的實踐，不僅呈現物質層面的設置，也考驗詮釋者統御傳世禮書典籍和出土文獻的功力。國內外研究者的專書和期刊論文在近期研究更加著重二重證據的背景推動之下，以已知推求未知；以新知返顧闕疑，在古禮的各項範疇與文本細讀中更加方興未艾。鄭雯馨所著《東周禱祠禮研究：以傳世文獻與戰國楚簡為中心》不僅沿襲著既有的「二重證據法」，更在新出史料的雙重考辨下，以釋古的認識模式為基礎。進而廓清古注疏中的糾葛，以今人顯而易解、化繁為簡的梳理模式，達成辨析古奧異義與推闡禮義的本旨。

如以本書的核心論究對象來看，作者結合其於科技部執行的四個專案與六篇各大學學術期刊與研討會論文，完成「禱祠禮」的相關主體（頁 8-10）。分別是本書的第二章〈受祭者：包山楚簡禱祠祖先的義涵與相關儀節〉、第三章〈用物：包山楚簡禱祠祖先的祭品〉、第四章〈儀節（一）：望山與葛陵楚簡禱祠祖先的齋戒日程〉、第五章〈儀節（二）：清華簡〈程寤〉告祖與其他因祭的綜合運用〉、第六章〈東周至兩漢禱祠定位的演變與意義〉、第七章〈結論〉的「研究回顧」與「研究展望」，成果貢獻學林，具有實際應用與詮釋互證的價值：一則能從簡易明曉的文辭闡釋專有名詞看起來令人感到深奧難懂的古禮用語，使讀者可以在禮義和古禮文化的描摹中得以印證；二則為相關議題的研究步驟和研究法則呈現了示例和範式。

從時代來看，雖然作者以東周禱祠禮做為主標題，但副標題則是以戰國楚簡

為對象，選擇了《包山楚簡》、《望山楚簡》、《新蔡楚簡》、《清華大學藏戰國竹簡·（壹）》〈程寤〉等四種內容包含禱祠禮的文本，予以解析。從近百年的研究可知，學者研探東周到戰國時期新出文獻禮制文明，在春秋時期(770-476 B.C.) 主要以青銅器銘文為主；而戰國時期(475-221 B.C.) 則以簡牘為多。戰國時期包含禱祠禮的文本，據近年新出文物的考釋來回顧羅列，包括已經全部公布與只發表部分考釋者，至少有以下十五種：(1)《包山楚簡》；(2)《望山楚簡》；(3)《新蔡楚簡》；(4)《九店楚簡·告武夷》；(5)《周家臺秦墓竹簡》〈禱病〉、〈馬疾〉；(6)《天星觀楚墓竹簡》；(7)《秦家嘴楚墓竹簡》；(8)《睡虎地秦簡·日書·甲種》〈馬禱〉、〈夢〉；(9)《江陵范家坡楚簡》；(10)《上海博物館藏戰國楚竹書·（三）·子羔》「姜嫫禱子」；(11)《清華大學藏戰國竹簡·（壹）》〈程寤〉；(12)《清華大學藏戰國竹簡·（九）》〈禱辭〉；(13)《秦駟玉版》〈禱辭〉；(14)《北京大學藏西漢竹書·卷六》〈祠祝之道〉秦簡；(15)《北京大學藏西漢竹書·卷四》〈祓除〉秦簡等。從時空的背景衡量，書寫時間集中在東周戰國至西漢前期；在戰國五系文字分域角度看，主要以秦、楚為主。本書不止以具有代表性的四種楚簡文獻為分析依據，同時也不乏參酌以上各域禱祠、祭禱與禱辭簡的考釋研究，來助益分析。

從作者討論的東周禱祠禮的禮典和內容來看，專有名詞「祭」、「祀」、「禱」、「祠」在傳世文獻的語脈和出土文獻中字詞的釋義方面需相互驗證相發明。本書第一章〈禱祠的義涵〉明確區隔了禱與祠不同於常祭正祭的事態和認識。從古代語言詞義的關聯來看，「祭」、「祀」、「祠」三字經常相互為訓，《公羊傳》桓公八年注：「無牲而祭曰薦，薦而加牲曰祭。」；《說文解字·示部》「祭」：「祭，祀也。從示，以手持肉。」《說文解字·示部》「祀」：「祀，祭無已也。」《禮記·月令》：「祠」作「祀」，《呂覽·孟冬紀》作「祠」，《淮南子·時則訓》作「祭」；《淮南子·泰族訓》：「郊天望山川，禱祠而求福。」祠，《康熙字典》解為報，賽也。並引《周禮·春官》：「小宗伯禱祠於上下神示。」《周禮·春官·注》：「求福曰禱，得求曰祠。」對文則異，散文互通。這三字中任二字又常常連言成為詞組，如曰祭祀、祠祀、祠祭等等。另一方面，《包山楚簡》、《望山楚簡》、《九店楚簡》與《新蔡葛陵楚簡》等考釋釋文者，均依竹簡內容和《禮記·曲禮上》：「禱祠祭祀、供給鬼神，非禮不誠不莊。」<sup>29</sup> 將其簡定名為〈卜筮祭禱〉簡與〈禱祠〉簡。王力《同

<sup>29</sup> 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》（廣州：廣東書局，同治十年重刊）卷1〈曲禮·

源字典》將祀與祠用例歸納為上古「之韻」的同源詞、《王力古漢語字典》從而帶出同源字分析、同義詞辨析、一詞多義與引申變化的情形，由專屬於禮類楚簡和傳世禮書的涵義，延伸為字書辭典中涵融文化底蘊的常用詞義<sup>30</sup>，層次明晰。在作者第一章〈禱祠的義涵〉與遙相呼應的第七章〈研究展望〉皆引述了相關的禮書傳注與楚簡釋讀，唯第七章結尾似乎猶有餘篇，辭義未完，尚待足成。

在古代禮學研究領域中，「禮與非禮」、「常與非常」，這兩個觀念層面，一直都受到周文禮制文獻在的發生涵義和本質論述的關注。尤其是「常與非常」這一議題，在宗教、族群、文化等不同的層面，皆定位於核心意義，可以為初民文化史建構新局面的依托；而「禮與非禮」從春秋各家經傳闡釋的內容中，也同樣可以探析古禮的本質和衍異，藉由發生學視角的探析，在歷史文獻上可考見的禮典與禮義的實踐，承擔著評論與賦予價值的依托。「常與非常」相關議題在傳統文化學術上的反省和統攝，在李豐懋先生撰〈由常入非常——中國節日慶典中的狂文化〉與《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維》等論文與著述當中，即已體現從遠古初民共同的心靈意識中凝聚的信仰與祈禱，李豐懋先生藉著這一相對概念範疇的語源義追溯：「原始於服飾象徵漢語的語言符號，即儒家禮制下的服制象徵」，在其研究中，關注東方民族的思維方式，詳察「從一家之禮到一國之祀，俱一一具現於『常與非常』的禮儀實踐中。」不僅就衣冠服制，吉凶之常服與非常之服服制，延展為倫理學、宗教文化與身心之學的核心意旨<sup>31</sup>。另外，《禮記·祭法》曰：「雩宗，祭水旱也。」為禮書中經見常祭；雩宗，即雩祭，周何先生撰《春秋吉禮考辨》謂有「常雩」、有「特雩」；常與特相對，未必以「非常」詮釋特雩<sup>32</sup>。如以現代的話語脈絡來看，「常」與「非常」之對舉，則古禮中的依例而為皆視為常態，遇有特殊不符的情形則逕歸於非屬常態，是之謂「非常」。這樣一來，現代觀點延伸「常」與「非常」的話語脈絡，在對比詮釋古禮現象和概念上，實與原初古禮的情境中，所可考見的「常」與「非常」具有其個別特定的禮意語境涵義不一致，各具有泛說和特指的區別。

上〉，頁 7b。

<sup>30</sup> 見王力：《同源字典》（北京，商務印書館，1982年），頁 97；《王力古漢語字典》（北京：中華書局，2000年），頁 103、260。

<sup>31</sup> 見李豐懋：〈由常入非常——中國節日慶典中的狂文化〉，《中外文學》第 22 卷第 3 期（1993 年 8 月），頁 134-135、146；《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維》（北京：中華書局，2010 年）。

<sup>32</sup> 周何：《春秋吉禮考辨》（臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1970 年）第 4 章〈雩禮〉，頁 77-81。

以周文建制的角度來看，「禮與非禮」的評騭經見於《春秋》三《傳》：《春秋公羊傳》以譏、貶示非禮<sup>33</sup>，《春秋穀梁傳》桓公十五年：「古者諸侯時獻於天子，以其國之所有；故有辭讓而無徵求。求車非禮也，求金甚矣。」<sup>34</sup>亦以譏示非禮；但又據趙匡之論，天子受貢原係常禮<sup>35</sup>，這便帶出了縮合常與非常和禮與非禮的論述。因為「常」與「非常」原並未具有評價意義，只是各自屬性現象的描述；那便使得連帶成爲詞組的「非屬常禮」或「非常之禮」不盡然與賦予負面評價涵義的「非禮」能相等同並觀。這也意謂著在原來周漢禮制語脈的「非常」並不是「非禮」。《春秋左傳》中和更多記錄著「君子曰」、「禮也」、「非禮也」等意識對舉的相關文脈，更有值得細加梳理的必要。許子濱認爲：「《左傳》傳經，有『以義傳經』之法，即以判詞以『禮也』、『非禮也』傳《春秋》」，更強調「《左傳》敘事議論，歸本於禮，禮制是解讀《春秋》微言大義的鑰匙」<sup>36</sup>。也明確表述著傳統以來學者重視「禮與非禮」在禮義與褒貶價值觀念系統形塑，成爲超越古禮制度面以外的倫理學依歸。「常與非常」、「禮與非禮」從周文建制到春秋事義，都在本質義和發生義雙重方面形成後世延展與論述累積的基礎。在作者第一章「禱祠的義涵」與遙相呼應的第六章「禱祠的兩種界定：非常與非禮」，均顯著選擇了以普遍而非專禮古義原始定見的區隔角度爲梳理的方向，契合著現代學習與讀者的理解途徑，也與同時期研究常禮與變禮的著作合轍。

本書作者以「二重證據研究法」明顯看到了楚簡中禱祠禮與東周禮書典籍中所載禱祠與祖先祠祀原則之間的顛頡和依違，也列述了學者從禮制文明和歷史文化面向進而判斷楚簡反映的祭祀禱祠現象與不同立場的評議。在《包山楚簡》、《望山楚簡》、《九店楚簡》與《新蔡葛陵楚簡》四個不同出土楚簡禱祠文本中，可分爲三個議題，第一個議題是關於祭禮與禱祠間的關係，屬於經與權的面

<sup>33</sup> 《春秋公羊傳》隱公三年、《春秋公羊傳》宣公十年「譏世卿，世卿非禮也」，見〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥疏：《春秋公羊傳》（《武英殿十三經注疏》本），卷2，頁10b、卷16，頁2a。

<sup>34</sup> 《春秋穀梁傳》桓公十五年「求車非禮也，求金甚矣」。見〔晉〕范寧注，〔唐〕楊士勳疏：《春秋穀梁傳》（《武英殿十三經注疏》本），卷4，頁13b。

<sup>35</sup> 〔唐〕趙匡：《春秋闡微纂類義統》（臺北：文海出版社，1974年《玉函山房輯佚書》本），卷39，頁30a-30b；傅隸樸：《春秋三傳比義》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），頁154-155。

<sup>36</sup> 許子濱：〈《左傳》禮制研究的幾點思考〉，《田家炳中華文化中心通訊》第4卷第4期（2019年9月），頁7-11。

向；第二個議題是禱祠祭祀進行時與正祭的不同，這是屬於楚文化現象的民族文化特質，置於不同單一文化優先視角下，考察其常與變的面向，第三則是從如實記錄的角度來看楚人禮儀，並各以不同的祭禱形態與事件紀錄來考察其執行實踐，這是屬於因與革的面向。

茲先就第一個面向「經與權」，來加以申說本書的行文理緒和涵義設準：

經與權是倫理學論述道德人格與德行在行為實踐上的衡量準則，沿此思路「經權原則」應運而成為道德判斷或行為評價的準則。如此一來，「經」代表正向的意義，是受肯定的，維持共識的價值軌範；至於「權」則在涵義上表示非屬常態的，在共識之外別具特殊的作為。從經與權的差異看「常祭」「正祭」與「因事而祭」的禱祠事件，作者的研究已經涵蓋和回顧了不同學者的爭議與異義的抉擇，例如，在禱祠祖先的義涵方面，有世次說與廟制說兩種解釋，主張世次說以陳偉〈葛陵楚簡研讀〉和晏昌貴《巫鬼與淫祀》為主；主張廟制說則為楊華〈楚禮廟制研究〉為主，另又有賈海生〈楚簡所見楚禮考論〉又推衍為楚宗子嫡庶無別的現象，為之延伸論述。在楚簡所見禮制的不同文篇中，解釋者每以形成常規的正祭為認知的基底；本書作者在此區隔出「常祭」與「因祭」重新梳理相關的情形，而這一區分，在楊華〈出土所見「祭祀」與「禱祠」〉<sup>37</sup>亦採相同的角度，使得本書在接著析論包山楚簡二〇五一二〇六簡之禱祠現象能夠一方面迴顧前人研究的差異，一方面又超越了前人分梳的歧異，從禮制之「經」到不同傳世典籍與儒家禮書的地域與文化現象，則相對於「經」之涵義，毋寧視為「權」。在正祭的儀式軌則中行禱祠以告事求福；而在人情事例可考見的原始習俗中，自殷商卜筮禱疾以來，到楚人禱病，秦人行祠，又不免於藉禱祠以「解崇」、「求瘳」。在禱祠一事上，或為求福，或為禳災祛疾，本質上並無改變；但在現象的解釋方面，則可見此一行事模式與內在蘊涵的意旨，在作者舉證楚簡現象上得到徵驗。這也是呼應本書在討論歷來學者重審認識傳世儒家禮經傳注成為獨尊的價值，也重新看待楚簡不同於核心準則，而《漢書·地理志》所謂楚人「信巫鬼，重淫祀」<sup>38</sup>的說法也在現代的文化詮釋中加以廓清。

其次，就「常與變」，做為本書解析楚簡禱祠禮的窺管：

<sup>37</sup> 楊華：〈出土簡牘所見「祭祀」與「禱祠」〉，《四川大學學報》（哲學社會科學版）2018年第2期，頁84-94。

<sup>38</sup> [漢]班固：《漢書》（臺北：藝文印書館，1982年影印《武英殿二十四史》本），卷28，頁36-36b。

本書既以傳世文獻與戰國楚簡為東周禱祠禮探討的核心，作者一一羅舉比勘所用祭品，循所告之對象、所禱之事義、所獻之物、儀節尊卑與等差倫秩，皆在對照傳世經籍和新出楚簡的論述中看到箇中或有偏重之異。以傳世經籍所載記而評議之，則不免視方域楚俗為僭越之誚；然而若各歸其是，則方域之儀節與禮秩自有其規則，品物的不同也各具象徵事義。「常與變」在文化理論中是認知、觀照文化模式發展遞嬗的重要分野，如若在不同的文明體系中，則所執持的「常理」和「衍變」就未必相襲。「常」和「變」在同一脈絡與禮典情境中可以相應而成立，但是執此為管窺，在跨域文明體系或子系統衍生後，「常與變」相依相倚，是現象的如實呈現，而非進步或退化，亦非合禮或非禮。其中不當含有價值與是非判準。

本書的第三章〈用物：包山楚簡禱祠祖先的祭品〉、第四章〈儀節（一）：望山與葛陵楚簡禱祠祖先的齋戒日程〉與第五章〈儀節（二）：清華簡〈程寤〉告祖與其他因祭的綜合運用〉將楚簡禱祠的常祀儀節內涵結構及進程，尤其以日程和祭禮齋戒的細膩對比，推本於《儀禮·少牢饋食禮》與《儀禮·特牲饋食禮》，可謂究其「常」與「變」，即「常」之道，以釋「變」化之方。古今時空之異，不影響儀節的參差不齊，強調藉由儀式化的品物寄託與行儀程序，結合傳世典籍與楚簡禱祠事義與所涉個別論證，先禮書經傳注疏文理，次以他經、史傳、諸子所載為古人考實，再續以楚簡實證對勘。於是能夠歸納出常祀與非經常性質禱祠的變異，也反映了古禮無論地逾八荒，時隔數世，然其中仍具共同的禮義。

接著，再從「因與革」的角度，求索本書探討對比經禮和楚簡禱祠禮定位的論述目的：

用現今的語詞與古代儒家禮書典籍解析，則「因為事故」與「報告祖先神祇」的「因祭」和「告祭」，在詞義上仍然有可以斟酌之處：「因」有原因義，有因襲因仍義，不一定強調事件的前因後果，而偏重的是時間先後的因承、因仍。至於報告，用來解析報賽字，雖然淺顯易曉，但又值得重新衡量其間的意義層次。賈公彥《周禮·春官·喪祝》疏謂：「祭祀，謂春秋正祭。禱祠，謂國有故，祈請求福曰禱，得福報賽曰祠。」<sup>39</sup> 因仍而告的順序在儀節中的呈現情形、配合祭品與祭祀祝告禱辭等必然的內容，亦屬祭祀的每一個不同環節，環

<sup>39</sup> 鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《周禮正義》（《武英殿十三經注疏》本），卷17〈春官·喪祝〉，頁11a。

環相扣，還原古人古禮實現的樣貌，在對照傳世載記和新出楚簡間「比勘研究法」，作者注意到其中的「因與革」。不僅在禱祠禮中看到其中的因仍順序，也令人注意到其中基於事例的差異而延伸的變革。這種情形純就三《禮》中不同的記述和注疏，就往往存在著因時致異的情況。輒以「三代異制」、「四代異制」目之，申說其義理。這也顯見文化評論與倫理價值判斷置於禱祠禮祭的範疇，文化形態每每融入人文嚮往的詮釋，「因」、「革」超越了制度的訂定，而肯定在不同方域之人對於四望山川、祖先觀念與禮祭禱祠的文明實現，有互動與影響和接受的各種可能。「因與革」不同於「常與變」，本書明確分析著共時和歷時在禮學討論時對於史料處理的準則。作者更尋求經典與新出楚簡之可比性，不啻在「因」、「革」的視野下，求索其多重性的解析。作者從而也帶進了不同於祭禱祠祀等用語之語義層次外，更具有解釋效力的多元文化觀點。在本書的第六章〈東周至兩漢禱祠定位的演變與意義〉第二節「漢代禱祠的定位與評價標準」與第四節「由巫而禮與巫禮並存」清楚延續著「因」、「革」不被預設定於單一化權威文化價值的立場。

作者至此在嚴格的古人行事制度與實況的考證下，利用現實的楚簡為證，精讀原典，從根本立場改變了傳統研究者以儒家典籍以「嫡庶」、「尊卑」、「吉凶」單一文化價值為抉擇倫理評價面向的依據。本書雖以四種楚簡為主體來討論禱祠禮，但並未僅以這四種楚簡的楚文化禱祠禮為局限。作者採集新證，校理舊文；重新解讀原典，徹底追求實相，使本書的討論成為具有多元文化認知角度的分析。此一研究方法，經過作者重新釐清基本觀念，釋讀禱祠文本，考辨經過儒者綜合編纂後的古代禮典研究，亦即以建立現當代禮制的復歸與原典意涵相啣接。藉著第三節「禮治人情與緣情制禮」體現重視人與人情的意義核心在文化史的定位和特定文化祈嚮建立生活模式，乃達成形塑禮義的時代意義指標與詮釋。這使得本書在以《東周禱祠禮研究：以傳世文獻與戰國楚簡為中心》為題名的著作中，所列舉四種楚簡，在內容凸顯的代表意義和史料的重要特性兩方面，令人讀後有更多的認識和啟發。相信基於對勘比較的細讀精讀方法，能為後來的學者提供紮實的研究法則。

除了以上三個面向的論述成果外，在本書尚有些微尚待留意修正的部分。在專有楚簡禮制、禮義名詞的探討方面，除了對照傳世經典，另外，載錄方俗佚典的史子古籍也頗有可徵探究者。例如，「因祭」、「嬰祭」、「祭」、「禱」等

字詞，從《山海經》郭璞注謂：「嬰，謂陳之以環祭也。」<sup>40</sup> 被裘錫圭、李家浩《曾侯乙墓·釋文》考釋嬰祭所援引，自此，這一組祭禮的用語和儀節稱呼，以及所涉祭禮進程，所用祭法，便成為楚文化中涉及相關詞語熱議的焦點，近期學者諸如：陳劍〈清華簡《皇門》字補說〉、于成龍〈《山海經》之嬰與楚卜筮簡中瓔字淺說〉、羅新慧〈說《新蔡楚簡》「嬰之以兆玉」及其相關問題〉、邴尚白〈新蔡葛陵楚簡研究〉、蘇建州〈荊州唐維寺 M126 卜筮祭禱簡釋文補正〉、鐘曉婷〈釋《山海經》中祠祭之「嬰」的意義〉等<sup>41</sup>，皆對於相關字形、字詞義考釋提出不同的理據，但歸結對因祭、嬰祭與翌祭這類因仍而祭，祭而又祭，祭而後告，有密切的關聯。又與《說文解字·示部》字下：「祭，設縣繇為營，以禳風雨雪霜水旱癘疫於日月星辰山川也。」<sup>42</sup> 的「祭祭」，或又有作「營祭」者，凡此類各種祭名與內涵關聯的探究，已然形成固定的討論串。所以嬰祭一事並非視為「嬰之以兆玉」、「嬰用吉玉」，僅視若祭法或是祭品那樣單純，而因祭、嬰祭的聯繫和意義仍有討論空間。這也是本書中直接採取簡潔而易懂的「因事而祭」意味，選用「因祭」一語與「常祀」、「正祭」對舉時，其話語脈絡與背後專門禮義語境仍有需要另外加註，說明與以上討論紛紜不同思維的必要。

再就論述中的些微論據來看，似乎可刪，例如「祈於六宗山川」部分，關於清華簡〈程寤〉「六末」宜訂為「六宗」的說釋，作者認為，〈程寤〉「六宗」之「宗」字，原釋文「六末」，援引了學者張為〈清華簡《程寤》再讀〉宜訂為「六宗」的看法。他認為，「末」、「宗」二字形似易混，是楚簡常見的現象，故改釋「六宗」為宜（頁 151）。唯在此，作者另以孔德成見解以「赤市」「幽夫」之「市」與「夫」字形，乃各自依不同造字原理，實為同一字，比擬「宗」「末」同字之理。

<sup>40</sup> [晉]郭璞注：《山海經》（北京：中國書店出版社，1917年影印《龍溪精舍叢書》本），卷2〈西山經〉，頁8a。

<sup>41</sup> 陳劍：〈清華簡《皇門》字補說〉《出土文獻與古文字研究》第4輯（2011年12月），頁70-184。于成龍：〈《山海經》之嬰與楚卜筮簡中瓔字淺說〉《古文字研究》第25輯（2004年10月），頁369-373。羅新慧：〈說《新蔡楚簡》「嬰之以兆玉」及其相關問題〉，《文物》2005年第3期，頁88-96。邴尚白：《新蔡葛陵楚簡研究》（臺北：臺大出版中心，2009年）。蘇建州：〈荊州唐維寺卜筮祭禱簡釋文補正〉（《簡帛》，網址：[http://47.75.114.199/show\\_article.php?id=3501](http://47.75.114.199/show_article.php?id=3501)，檢索日期：2021年6月8日。鐘曉婷：〈釋《山海經》中祠祭之「嬰」的意義〉《東吳中文研究集刊》第21期（2015年10月），頁95-108。

<sup>42</sup> [東漢]許慎撰，[清]段玉裁注：《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1981年影印經韻樓藏版），卷1，頁7a-b。

此段行文有三個不同的問題，其一是，楚簡書手抄寫習慣用字與字形的比勘，可引證李守奎等人所纂：《楚文字編》與滕壬生輯編：《楚系簡帛文字編》（增訂本）<sup>43</sup>在文字編中即已蒐羅有為數眾多的字形，可據以考見其書寫形體相近的實證。其次是，「末」、「宗」二字字形，形近而訛，擇優為釋，是字形辨識問題；與「市」、「夫」二字的字理關係，並不是同一字採不同的造字原理問題。其三是，本書頁一五一引據「？鼎」則鼎字前面有闕字。並據註四十六指出，係檢索中研院史語所青銅器資料庫所得拓本字例。唯此資料庫並非完全開放查詢與驗證，並不適宜做為引據，應還原原始圖書著錄出處資訊。再就註四十六與正文所出字形拓片，亦未說明字形出處是哪一則青銅器。由以上之各種闕疑，返向檢閱作者本章原發表期刊論文納入本章節者，經對勘得知，此一青銅器與引證字例，當作「趨鼎『赤市幽夫』」<sup>44</sup>。在此註解當明引自原出處《小校經閣金石文字》，係西周中期銅器，原題名為「趨乍季姜鼎」原器今藏日本書道博物館云<sup>45</sup>。再就該資料庫系統說明，係據容庚《金文編》等為主收錄銘文字形；而孔德成先生之說，註中內容原期刊或在本書亦皆未明引是何篇論文。今再逆溯推勘，時代隸屬西周中期偏晚的（周）「伯晨鼎」銘文，亦有「幽夫」「赤烏」四字具見其銘文。「伯晨鼎」銘文與「趨鼎」引用該四字出於同一銘文之說，雖微有差異，而釋文確如本文所說，與禮書、青銅器賞賜銘文常見的「赤芘」、「幽芘」即「蔽芘」、「蔽黻」適可證。而其字理除見於《說文解字》、段玉裁《注》等說解之外，又見徵驗於郭沫若〈師克盥銘考釋〉、周法高《金文詁林》、容庚《金文編》等著作<sup>46</sup>。這些經見的討論，如置於此段的論述中真有必要保留，亦應明引、明述為妥。

<sup>43</sup> 李守奎：《楚文字編》（上海：華東師大出版社，2003年）。滕壬生：《楚系簡帛文字編》增訂本（武漢：湖北教育出版社，2008年）。

<sup>44</sup> 見鄭雯馨：〈從因祭論清華簡〈程寤〉的祭祀〉《成大中文學報》第67期（2019年12月），頁1-38。

<sup>45</sup> 並參中央研究院歷史語言研究所：「青銅器拓片數位典藏資料庫」，網址：[https://ndweb.iis.sinica.edu.tw/rub\\_public/System/Bronze/Search/detail.jsp?Rubbing\\_ID=440876](https://ndweb.iis.sinica.edu.tw/rub_public/System/Bronze/Search/detail.jsp?Rubbing_ID=440876)，檢索日期：2020年6月8日。

<sup>46</sup> 見郭沫若：〈師克盥銘考釋〉，《文物》1962年第6期，頁9-14。周法高：《金文詁林》（香港：香港中文大學出版社，1974年）。容庚：《金文編》（北京：中華書局，1985年）。

