

錄。在權力運用中德行扮演自己的角色。對基督教來說，對所謂的「資本主義老朋友」的對東亞擺出道德上的優越感是極端天真的。無疑地，根據儒家傳統的美德觀念，利用資金和市場來調動經濟和企業的活力必將產生一些混亂。同時，過去的五十年顯示了遍及東亞的儒學經濟產生了大量的儲蓄，強有力的高科技生產能力、世界上最大最安全的城市、優越的教育和高級的官僚戰略家。儒學的德行品德在基督教社會是無法理解的。

肆、心智習慣的反差

基督教人性受啓蒙運動的鼓舞，如果不借助於其他文化的惡意攻擊不會形成全球性的團體。然而，在這全球性的團體中，儒家則憑他們與生俱來的協作精神，顯示出其更具活力的跡象。亞洲金融危機顯示基督教對嚴肅的合作意識的、振起的儒教思想不適應。心智習慣的反差導致採取截然不同的金融戰略。

「孔學與二十一世紀」
國際學術研討會論文集
2001年9月28～29日

閱讀《論語》札記—— 從《論語》看詮釋系譜學諸問題

傅熊 (Bernhard Fuehrer Liberal)¹

倫敦大學亞非學院中文部教授

壹、經典及其異體之認識

傳統中國經典 (classics) 的歷代注疏，對原文所提供的解釋猶如地質層，原文加注，後再加疏，層層的詮釋，累積為傳統中國的豐富文化遺產，其多元化使中國思想史，成為永無止盡的研討學習領

¹ 在此所用叢書類的版本如下：《皇清經解》（廣州：學海堂，1892年）；《四部備要》（100冊；北京：中華書局，〔1936〕1989年）；《四部叢刊〔正編〕》（100冊；台北：台灣商務印書館，1979年）；《〔欽定〕四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1987年）；《十三經注疏〔附校勘記〕》（8冊；台北：藝文印書館，1985年）；《諸子集成》（8冊；北京：中華書局，〔1954〕1993年）；嚴靈峰：《無求備齋論語集成》（台北：藝文印書館，1966年）。

域。因為早期的文本，以及後代先進學者對原文的解釋，為中國傳統及現代認同觀的基礎，並且可視為中國性（Chineseness）的核心，所以用歷來解經的角度來研究中國思想史，並非是一項可輕視，且可「博物館化」的研究領域。²

雖然大部份的經典編纂過程極為複雜，並非一時一家之作，但大多數傳統學者均強調經典的綜合性（comprehensiveness），將經典視為「群言之祖」³。中國傳統所造成的經典多相性質（heterogeneous nature），及其綜合性之間的張力（tention），為其哲理論說（philosophical discourse）的關鍵話題。

就原文的版本而言，歷代解經者的出發點大同小異；就其時代背景而言，則大有區別。所謂時代背景，不僅指思考思維領域、所關注社會情況、政治問題和當代論說之局限性（limitations of the discourse）；另一重要差異，也在於語義的變遷，和後代解經者對前代的理解、關注重點和關心事項。

閱讀解釋經典文獻者皆知，傳統學者對早期經典的注疏解說等文本（text）中，有不少語義和時代背景不吻合的錯亂（anachronisms）。譬如宋儒用漢代以來的語義，讀周朝文字的例子不勝枚舉：以一純文字訓詁的學術立場而言，此類解說則可視為錯誤，棄之不取；但從思想史的角度而論，其價值相當高。由於「溫故而知新」的精神，後人得以從經典文獻中，窺探各個時代所面臨及關注的社會問題。因此，借經典之題而發揮自己獨有見解的解經者，留傳下來的文獻中所提供資料，常遠超過哲學思想史範疇，而牽涉到廣泛社會問題。

眾多的注解層面，使經典變得相當多元化，但並無一肯定的閱讀理解方法。經典無確鑿理解方法，使前代統治者試圖設立解經標

² 「博物館化」本為美國漢學家Joseph R. Levenson(1920-1969)語。

³ 在此借用劉勰《文心雕龍·宗經篇》語。見范文瀾：《文心雕龍注》（台北：開明書店，1958年），卷1，頁14B。

準、親加注疏者；如蕭衍（464-549）、李隆基（685-762）等等，歷來例子不少。初學者比較王弼（226-249）的《易經》與孔穎達（574-648）或朱熹（1130-1200）的版本，其差別一目了然。古今專家因學術觀點、時代背景、解經目的與方法有所差別，產生了許多不同的見解，儘管歷代各家所立之解說，均有其參考價值，但如果非要判斷某幾家對某段原文之解說，孰是孰非，真是清官難斷經典事。

對閱經者而言，原文中的多義現象（ambiguities）、晦澀之處和各種空隙（gap），就是一巨大的挑戰。閱讀者如何彌補文本之缺失？或用想像力，或用各種不同時代、學術、思維方式來填補原文中不清不楚之處。就《論語》而言，書面上下文（context）之缺乏，導致求證困難；在經典之原本缺乏上下文的情況下，詮釋者有較大的解釋空間。因此，詮釋者不得不建立另一比較廣泛的脈絡（context），當時所面對的困境相當可觀。因甚編纂過程極為複雜，所闡述的思想並沒經過系統化，其篇章來歷不一、或載孔子之語、或記弟子之語。所以，由《論語》中的篇篇章章，組織成一系統化的思想結構，也並非無令人質疑的脈絡化（contextualisation）和重脈絡化（re-contextualisation）。

涉獵《道德經》、《論語》等等經典歷來不同注疏解說，則可體會出一個原則：任何一經典有多少注疏解說，就產生多少同一經典之變體（versions of one and the same classic）。⁴雖然如此，此觀點亦含有後現代主義的一種危險性，易導致詮釋學上的虛無主義（hermeneutic nihilism）。解經者的活動範圍，就很顯然地墮入這二種圈套：一個極端是所謂正確神聖不容置喙的權威性讀法；另一極端的觀點是任何讀法都可以被接受，只要能勉強貫通則行。由此可

⁴ 關於此觀點見Wolfgang Iser: *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978年)，頁168。

⁵ Richard John Lynn: *The Classic of Change, A New Translation of the I Ching as Interpreted by Wang Bi* (New York: Columbia University Press, 1994年)，頁8，討論《周易》時曾有類似的說法。

知，現代解經者的任務是在於避開詮釋虛無主義和後現代主義所提倡之觀念超市（supermarket of ideas），在其產生的矛盾中保持折衷的態度，以及以文本為中心的踏實求證精神。

如今現代人與傳統社會的思維領域早已脫離了關連，平心而論，中外皆是如此。學校裏所傳給孩子們的傳統文化形象，是基於教育目的而並不論其歷史的真實性（historicity）。我們的文化認同（cultural identity），本是由參加社交（socialization）所形成的。各個文化區域的政治領袖，以教育課程內容的安排方式，來制定其國家文化認同的基礎。就現今台灣與儒家經典而言，大學之前的教材所提倡的《論語》讀法，迄今仍然是以朱子的版本為主，傳教給子孫的是經由過濾的傳統文化形象，其孔子形象，依然充滿著崇拜聖人的天真色彩。除此之外，將一家之說，設定為教育用標準，這就等於將豐富、充滿著異見的文化狹窄化。政治領袖所選擇傳給後代的狹隘範圍，在日常教育工作中，有其方便之處，但對於培養新崛起、有思考能力、並且具有批評距離（critical distance）的下一代，恐怕毫無幫助。由古今中國經典詮釋學的歷史，可看出中國思想史之多元性，但閱讀較為普及的版本，現代人對《論語》的解說，其大多數仍未突破宋儒高見的局限。對《四書集注》保持批評距離的專著雖然並不是沒有，但不足以在廣泛的讀者圈中產生共鳴。

早期《論語》傳至歐洲的過程中，由耶穌會士Philippe Couplet（柏應理，1623-1693）等傳教士所編譯的Confucius Sinarum Philosophus《孔子中國哲學家》（1687），可窺出耶穌會從Matteo Ricci（利瑪竇，1552-1610）時代，所開始的中國儒家經典翻譯計劃，深受《四書集注》（1190）的影響。雖然如此，耶穌會士因對朱子《集注》本有所質疑之處，亦旁參張居正（1525-1582）所編著《四書直解》（1573）。張氏以當代白話、摻雜宋儒說道專有詞匯的詮釋語，用儒法二體系的角度，為教育太子朱翊鈞（1563-1620）〔後明萬曆皇帝〕，來說明王天下之業。耶穌會士採用此版本主要原因為：（一）文字較簡單

明瞭；（二）張氏所提倡的儒家法家思想混合體，比較適合耶穌會在歐洲宗教政壇的目的；（三）原本為太子所編的教育版本，在當時被視為表徵高層社會思想的精作。以中國詮釋學而言，他的代表性雖然有圈限的，但於一六八七年在巴黎所出版的Confucius Sinarum Philosophus，及其各個歐洲翻譯本的問世，歐洲人對中國儒家思想的理解，呈現出長期的定型形態。一直到James Legge（李雅格，1815-1897）時，後代翻譯《論語》的西方人，多選用耶穌會士的拉丁文《論語》譯本，便間接地受《四書直解》的影響。不過，越來越多翻譯者不知Confucius Sinarum Philosophus其所提Cham Kiu Chim和Cham Kolao為何人何時。⁶明清時代，天主教傳教士，非常重視專為教育太子所編的注疏本，例如Joseph Henri Marie de Prare（馬若瑟，1666-1736）所著的Notitia Linguae Sinicae《中國語言札記》序中，則勸勉學中文的西方人，除張氏《直解》外，亦應當學喇沙里（LaSari，？-1679）等，為教育玄曄（1654-1722）〔後清康熙皇帝〕所編的《日講解義》版本。⁷此類閱讀建議，均基於當時歐洲知識分子的理想，以及當時將本為太子教育（ad dauphinem）所編教材，經有限地普及，成為縉紳子弟所必修的課材。

《論語》傳到西方後期的過程，則趨向比較混淆諸說（eclectic）的路線；大多數的譯者並不跟隨某一詮釋傳統，而探究不同詮釋傳統解經者的見解。從純求學態度的角度而言，這應當是好現象，不過，所得到的《論語》譯本，有時按照漢朝的說法，有時根據唐代的解釋，有時遵循宋儒的理解。總而言之，目的地語言（target language）的《論語》譯本中，已無法建立任何時間先後關聯，不同時代、不同背景、不同目的的詮釋混為一體。很明顯地，此類版本

⁶ 當時羅馬字拼音Cham Kiu Chim則指張居正，Cham Kolao便是張閣老的當代拼法。

⁷ 見Joseph Henri Marie de Prare: Notitia Linguae Sinicae ([Malacca: Cura Academi Anglo-Sinensis, 1831年] 第二版: Hong Kong: Socié des Missions-Etrangères, 1893年)，頁8。

無法代表中國思想史上，任何一種對經典理解的層面。其實，這問題的嚴重性，不僅牽涉到經典的西語翻譯本，連現代漢語譯本及大多數普及現代《論語》解說本亦是如此。

就西方的《論語》翻譯本而言，在此列出三本非混淆諸說性（non-eclectic）或幾乎非混淆諸說性的重要版本：一八九五年在河間府所出版法國耶穌會士Séraphin Couvreur（1835-1919）的《四書》拉丁文和法文譯本，至今仍然是最忠於朱熹《集注》的西語譯本。⁸英國學者Arthur Waley（1889-1968）認為，朱熹因缺乏精神考古學家（intellectual archaeologist）的求知態度，好比於西方的福音布道說教者（evangelist），其《集注》中的時代錯誤（anachronisms）過甚，不足以取。⁹《論語》傳入西方的歷程中，Waley在一九三八年於倫敦所出版的*The Analects of Confucius*便是一大突破。他將後代幾百年偏向於摻雜道佛色彩的宋儒學說之中國詮釋學史，置之不理，以《論語集解》為其《論語》英譯本的主要參考資料。此外，值得注意的是E. Bruce Brooks（白牧之）與A. Taeko Brooks（白妙子），於一九九八年所出版的*The Original Analects*《論語辨》，其主要研究目標，在於繼承崔述（1740-1816）的研究，建立《論語》的編纂時序。¹⁰Brooks所建議的編纂時序或有過細微之處，不過其書中《論語》譯文，是以編纂時序編排而成。就文章分析而言，則依據所知戰國時代的思想範圍，所採用資料不晚於漢代解經者。

⁸ 見Séraphin Couvreur: *Les quatre livres avec un commentaire abrégé en chinois, une double traduction en français et en latin et un vocabulaire de lettres et de noms propres* ([Ho Kien Fou: Imprimerie de la Mission Catholique, 1895]重印本：台北：光啓出版社，[1972]1992年)。

⁹ 見Arthur Waley: *The Analects of Confucius* (London: George Allen & Unwin, 1938年)，頁71-77。

¹⁰ 見E. Bruce Brooks & A. Taeko Brooks: *The Original Analects. Sayings of Confucius and His Successors* (New York: Columbia University Press, 1998年)。

貳、《論語》未來研究之趨向

無論是漢語或西方語言的詮釋本，均顯現出詮釋史的多樣化，但不分時序（chronology）、不分解經起源、發展路線或詮釋譜系（exegetical genealogy）的《論語》混合版本已過於繁雜，以各種時髦思潮為閱讀脈絡或以外來哲理為思維基礎的《論語》變體，亦相當普遍。

但以現代語言學（linguistics）或傳統語文學（philology）方法，考據孔子逝世之後兩百多年內所編纂語錄方面的現代研究專著並不多見。《論語》原文方面的歷史語義學（historical semantics）、文章中不易發現的押韻等等，均屬傳統文字訓詁、語文學與語言學範圍，現今的研究情況並不理想。歷代學者對同一章的不同詮釋，不但造成迥然不同的理解，同時也創造不同的孔子形象。對原文含義的不同理解與見解，是由各種不同因素所產生：或使本無多義的片斷產生晦澀現象，或使原為文字遊戲和具有幽默色彩的片斷，成為單調無趣之文。從同樣的《論語》原文中，所推理出的不同含義，導致解經者互對的緊張局勢。若關注解經起源與發展路線，歷代不同理解層面，其詮釋譜系就變得更加清楚。橫的，則得《論語》閱讀時序，以闡說歷來經典之接納動力學（dynamics of reception）；縱的，則得同時代不同閱讀方法，以闡釋某一代豐富的哲理論說。

參、由解釋語至被解釋語之動力

僅舉一例說明上述現象，在此以《論語·為政篇》：「攻乎異端，斯害也已」，短短八字而已，但歷代解經者，對此章的理解眾論紛

紛。¹¹

早期與中期的周代文獻，多以「攻」、「功」、「工」古音同(kuwnɡ<*kong)¹²，可通假。定州竹簡《論語》本，並無「攻乎異端斯害也已」而有「功乎異端斯害也已」。¹³早期與中期的周代文獻中kuwnɡ<*kong(「攻」、「功」、「工」)詞(word)是否與《論語》此章中的「攻」字含義一致？定州竹簡本「功」字是否能夠代表通假現象？還是將「攻」與「功」合宜的分清其含義？反正，若「攻」與「功」通假，二字含義可同，亦可異，由於上下文之缺乏，其所指語義難以確定。若此章「攻」字所指語義與「工」有所關連，則概與《左傳》「宋督攻孔氏」、「攻之不可」、「使玉人爲之攻之」一致，杜預(222-284)《注》則可以爲旁證。¹⁴將「攻」字釋爲「治」義，而後引申爲「學」義的詮釋傳統，由杜預、至何晏(190-249)、皇侃(488-545)、邢昺(931-1010)、范祖禹(1041-1098)、劉寶楠(1791-1855)與段玉裁(1735-1815)等等，其一系列的解說皆是。¹⁵雖然如此，將「攻」字讀爲「攻伐」或「攻擊」之義者，有任昉

¹¹ 關於此章較詳細的討論可參考愚作Bernhard Fuehrer: "Did the Master Instruct his Followers to Attack Heretics? A note on Readings of Lunyu 2.16", 載Michel Hockx 與Ivo Smits編倫敦大學亞非學院於一九九九年所舉行Literature/ Theory/ China/ Japan國際研討會論文集(London: Curzon Press, 2002年)。

¹² 據William H. Baxter: A Handbook of Old Chinese Phonology (Berlin, New York: Mouton de Gruyter, 1992 [Trends in Linguistics, Studies and Monographs, 64], 頁759。亦參Bernhard Karlgren: Grammata Serica Recensa (Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities, 1957), 頁301 [no. 1172a, 1172e-f]。

¹³ 見《定州漢墓竹簡論語》(北京: 文物出版社, 1997年), 頁12。

¹⁴ 見《春秋經傳引得》(台北: 燕京書社影印哈佛燕京學社引得), 頁25 [桓公二年], 頁230 [成公十年], 頁283 [襄公十五年]以及《春秋經傳集解》(四部叢刊正編, 冊2), 頁136 [卷16, 頁18B]。

¹⁵ 見何晏:《論語集解》(四部備要, 冊2, 影印永懷堂本), 頁12 [卷2]; 皇侃:《論語義疏》(無求備齋論語集成影印懷德堂本), 卷1, 頁24B; 邢昺:《論語注疏》(十三經注疏[附校勘記]; 冊8), 頁18 [卷2, 頁5B]; 朱熹:《四書集註》(四部備要, 冊2), 頁29 [卷]; 段玉裁《說文解字注》: (上海: 古籍出版社, [1981]1983年, 影印經韻樓本), 頁125 [三篇下, 頁38B]。

(460-508)、將「攻乎異端」改爲「惡乎異端」的劉勰(約465-約520)、呂向(fl.723)等等。¹⁶而後，宋孫交和清王闕運(1833-1916)又接著此詮釋傳統，而將「攻」字讀爲「伐」之義類。¹⁷

「攻」字的不同讀法，使孔子的形象猶如隔紗看影。由《論語》此章所能看到的孔子形象，或爲關注教育範圍的模範老師乎？或爲缺乏容納(tolerance)異見的獨裁者乎？曾解釋《論語》中幾段話的明太祖，將朱子比喻爲「宋家迂闊老儒」，他顯然地採用了獨裁者的閱讀立場。¹⁸我們當然可以說朱元璋(1328-1398)如劉邦(256-195 BC)或毛澤東(1893-1976)一樣沒受到什麼高深教育，並無資格解經，但因爲他們的政治地位，所以也牽導了經典的閱讀趨向。不過，中國的朱元璋與歐洲耶穌會士，二者皆以其政治脈絡，將「攻乎異端」，當作一種達到政治目標的工具，在獻給法國國王Louis XIV(路易士十四世, r.1643-1715)的*Confucius Sinarum Philosophus*一書的獻語中，以羅馬字拼音特意標出cum hu y tuon(攻乎異端)。耶穌會在回應法國國王，對於天主教所謂「邪教」進行的迫害政策時，便將孔子轉變爲打擊邪教的護身符。

《論語》中的「異端」爲何義？歷代學者的說法不一。我們可肯定的是從漢朝以來，「異端」的含義漸遷至「虛妄」、「無益教化」的諸子百家。之後，從儒家所謂「不正」，而引申爲指楊墨佛道之類。在不同思維哲理爭天下的情況下，所謂「正道」與「邪道」的衝突一點即燃，不同思維信念的代表者，在人間天下的實權上，因黨故之事，而引發觸目驚心的迫害。不過，閱讀《論語》時，則必

¹⁶ 見范文瀾:《文心雕龍注》(台北:開明書店, 1958年), 卷10, 頁21; 任昉:《王文憲集序》,《六臣注文選》(四部叢刊, 冊92, 影印涵芬樓本), 頁880 [卷46, 頁40B]與呂向注。

¹⁷ 見孫奕:《[履齋]示兒編》(四庫全書, 冊864, 頁442 [卷5, 頁15A]); 王闕運:《論語訓》(無求備齋論語集成影印湘綺樓全書本), 頁14A。

¹⁸ 見李賢:《古穰雜錄》, 沈節甫編:《[國朝]紀錄彙編》(上海:商務印書館, 1938年影印1617年涵芬樓本), 卷23, 頁5B。

得將原文的語義及其詞彙後來的發展過程，劃分的一清二楚。就其原文而言，正如孔廣森(1752-1786)所說，《論語》中「異端」一詞，不可能指楊墨二家，更不可能指佛教。¹⁹以解經的立場而言，提倡此類說法的人皆犯嚴重的時代錯誤(fallacy of nunc pro tunc)。²⁰但用說服學(rhetoric)而論，此修辭格(rhetorical figure)在古今中外被採用的相當廣，其說服力相當高。

以下提供「攻乎異端斯害也已」一章，從原文至明太祖，歷來不同解經者的讀法。文中則以詮釋者的解釋語(explaining passage)，代替原文中的被解釋語(explained passage)，以顯示此章的閱讀動力(dynamics of readings)。

《論語·為政篇》(約西元前317年編)：

攻乎異端，斯害也已。

何晏(190-249)：《論語集解》，(242年)

治乎不同歸者，斯害也已。

皇侃(488-545)：《論語義疏》

[人若不治/學六籍正典，而]攻治雜學虛妄、其理不善、無益教化、同歸之諸子百家之書、雜學於書史百家，此則為害之深。

李賢(655-721)依據鄭玄(127-200)語：²¹

習乎奇技[非《詩》、《書》、《禮》、《樂》]，斯害也已。

邢昺(931-1010)：《論語注疏》(999年)：

[不學正經善道，而]治乎秕糠堯舜、戕毀仁義、不同歸之

¹⁹ 見孔廣森：《經學厄言》(學海堂本；皇清經解)，卷714，頁1A。

²⁰ David Hackett Fischer: *Historian's Fallacies. Towards a Logic of Historical Thought* (London: Routledge & K. Paul, 1971年)，頁135。

²¹ 見范曄：《後漢書》12冊；北京：中華書局，[1965]1987年)，卷36，頁1229。

書，斯則為害之深也。

朱熹(1130-1200)：《論語集注》(1190年)引程顥(1031-1085)：

專治而欲精血聖人之道，如佛氏之言，其為害尤甚。

朱熹(1130-1200)：《論語集注》(1190年)引范祖禹(1041-1098)：

專治而欲精非聖人之道，而別為一端、如楊墨之率天下

至於無父無君，為害甚矣。

孫弈(?-1205)：《示兒編》：

攻/伐其異端，如孟子踞楊墨[或]韓子闢佛老，使吾道

明，則異端之害人者自止，[如]楊墨之害止、佛老之害止

者。

蔡節：《論語集說》(1245年)：

攻擊偏識，暗於正理，吾道既明，則異端自熄。

李賢(1408-1467)：《古穰雜錄》(約1460)引朱元璋(1328-1398)：

攻去異端，則邪說之害止，而正道可行也。