

譚家哲《論語》釋義對歷解問題侷限的超越 ——以《論語平解》〈學而〉一至九章的 考察為例

吳元豐*

摘要

迥異於傳統隨章注解或當代援引西方理論詮釋中國思想的做法，譚家哲先生在中國經典釋義做法上，視文本篇章編列為一道理嚴密完整之整體，且文本思理所反映的，乃以人類所面對及身處的現實世界為唯一客觀真實世界及真理對象。其經典釋義之成果，一方面回應並超越了歷代注解在文本詮釋上所面臨的問題；另一方面，同時透過釋義對文本道理的確定，重新掌握儒學本質，由此回應西方文明「超越性」真理型態之問題與誤向，對儒學在世界文明中所應有的價值定位予以重估。這些做法及成果，在當代經典詮釋的反省工作上，可謂獨樹一幟。然而，也因其別異於歷來經解之特殊性，故往往只被視為個人獨特的詮釋風格，未具足以與歷解傳統相提並論的客觀地位。針對這種誤解，本文以譚家哲《論語平解》的釋義成果為考察對象，進行與歷解的對比，實際指出譚氏釋義所能跨越傳統經解與當代詮釋之幅度，並細節展示譚氏釋義成果在文本客觀解讀問題上所能具有的啟示作用。

關鍵詞：《論語平解》、譚家哲、〈學而〉、超越性／平凡性

* 亞洲大學通識教育中心兼任助理教授。

筆者特別感謝匿名審查人的寶貴意見，並對主編費心的校閱工作表達誠摯敬意。

一、前言

迥異於中國歷代傳統隨章注解或當代援引西方理論詮釋架構中國哲學的做法，譚家哲先生在中國古代經典釋義做法上，視文本本身篇章之編列為一道理完整嚴密之整體，且文本思理脈絡所具體反映的，乃以人類所面對及身處的現實世界為唯一客觀真實世界與真理對象。如其經典釋義之成果，一方面既回應並相當程度地超越了歷代注解在文本詮釋上所面臨到的困境與問題；而另一方面，也同時透過釋義對文本思理脈絡的確定，重新掌握儒學本質，由此回應西方文明「超越性」真理價值型態之問題與誤向，展示出中國思想（儒學）在世界文明中的特殊性及其應有的價值定位。¹ 這些做法及成果，在當

¹ 勞思光（1927-2012）先生在《中國哲學史》一開始所提到的「基源問題研究法」，是出於對傳統既有研究方法（系統研究法、發生研究法、解析研究法）的反省、並力求能消融傳統這些方法各自可能存在的弊病（系統研究之弊病在於容易有主觀的刪減或增補以成系統之嫌，使理論失真。發生研究法則相反，雖較易保存真實資料，但往往只成零星片段而不見理論之整體性。而解析研究法則在面對作者整體世界觀圖像建立時易套入自身的常識俗見而造成詮釋的膚淺）而說的。見勞思光，《新編中國哲學史》（一）（臺北：三民書局，1993年），頁4-17。作為對既有中國哲學史方法論述工作建立的反省，有其長足貢獻。但此中仍然存在極為根本的問題，故仍與譚氏釋義之方式有所差異。其中最根本的問題在：視以方法形構理論為重新建構中國哲學之主要任務這看似無須置疑的一點上。

事實上，中國古代經典思想（至少就先秦《詩經》、《尚書》、《論語》、《孟子》這些典籍來說），本是無「理論」建構之興趣的（講人類道理，未必只能透過理論建構才得完整。反過來說，完整與普遍若只是概念、理論式地建構而非真能本於人性平凡日常地落實，如是之普遍性亦未必即真實）。西方哲學確實是從理論以建構哲人對世界整體圖像的理解，這種對人類世界整體之道理論述（中國以「道」來表述，西方則言「真理」），看似為中西方文明所共同具有、亦本應為凡成熟之文明思想所理應具足（作為對真實之道的反省，不能只限於個人而必須具普遍性，否則不得成為真理），然其實質內涵卻根本有別。而西方哲學所謂的「理論」建構，便是基於其文明特殊具有之內涵而為其服務的。舉例來說，亞里斯多德哲學理論，自有一套由現實逐步提升至不動的動者（即亞氏所謂「上帝」，然此上帝非神話之諸神，而是為人類理性所取代建構之理論之上帝），並以此不動動者為真理之本、以求統攝、形構其對人類世界完整架構之圖像，乃至轉求改造世界。然歸根究底而言，其理論背後之

前中國經典解讀問題的反省工作上，可謂獨樹一幟。然而，也因其殊異於歷解詮釋模式之特殊性，故往往被視為只是個人一種獨特的詮釋風格，而未必具有與歷解傳統相提並論的地位。究竟這樣的論斷是否公允？這是必須透過對譚氏文本釋義與傳統經解的深入對照比較始能證明的。本文以譚家哲《論語平解》在文本釋義上所獲致的成果作為參照比對的考察對象，進行與歷解詮釋成果的對話，實際指出譚家哲經典釋義所能超越、克服傳統經解之困境所在。也透過對譚氏經典釋義的解讀分析，具體展示譚氏文本釋義成果在相關議題上所能起到的重大影響與啟示作用。

真理根基，在神性（超越性）而非在人性，非真正本於人性、正視人性之平凡事實而言道（也正因如此，故西方哲學思想必然存在著理論建構與實踐上的隔閡，因實踐終歸在人，然其文明之真理基點非根本建立在人、而是本於神靈）。故即便亞氏哲學一反柏拉圖哲學自上而下的觀念論模式，反其道從現實切入（亞氏整個哲學故立基於對「自然」的研究），表面看似如中國之講人倫現實之道那樣回歸現實，然其文明源於神話的超越性思維則始終如一。故即便他如百科全書式的研究現實中各種層面的問題，但自始至終沒有把現實之道理視為是人類最真之學問，如其倫理學所面對的，也只是對變動事物之道理研究，出於對人性情感欲望的節制，非是對永恆不變之道（更高層次之道理）的研究、非是人類純然理性思辨的學問，如是而有「倫理德行」與「理智德行」之區分，並視純然不涉及現實的純粹理性運作本身始為最高學問、為神性的生活而至福。也就是說，西方哲學的理論建構，背後其實存在著一種根本對於人那全然異質於中國思想的觀法，而為其服務成立。

中國反是。表面上中國思想所涉及的，亦是面對人類存在整體之道。如從《論語》所列全部德目可看到的，若《論語》中的德目所指向的，乃人自己與人倫現實間各種關係下之道理，那麼實已清楚看到，一方面，從這些德目的統整，確實也看到中國思想所建構的，亦是對於人類整體世界完整道理的形構。但另一方面，這全部德行及道理，均是人性而平凡之道，非人所不能而無可實行，且就在人倫現實中具體落實。故中國思想所建立的，非理論、概念對（超越）真理的形構，亦無理論與實踐二者之隔閡對立。此即之所以在本文一開始處，立即點明譚氏釋義在中國經典文本釋義上的長足貢獻之根本原因。亦是論文中段之所以順著《論語》立人道基點本於學的根本深義，藉以略述中西方文明本質差異的原因，實亦可作為闡明對譚氏釋義方法之所以別異於既有研究的重要原因與價值所在。事實上，以此檢視勞氏論著，也確實存在著對先秦儒學的根本誤解。如勞氏以孔子不得志於當世現實，故轉實踐旨趣為理論旨趣，並以此建構其禮義仁為基源的理論進路，即是根本對《論語》的誤解。見勞思光，《新編中國哲學史》（一），頁 109。

回顧與本文議題相關之論文，有吳冠宏（以下稱吳氏）〈歷解式與結構化的對話——譚家哲《論語平解》的詮釋風貌及其反思〉及簡良如（以下稱簡氏）〈文本閱讀之客觀性——再探譚家哲經典釋義方法〉兩篇大作。² 這兩篇論文都給予筆者很大的啟發。而本文在探討的議題上雖與吳氏及簡氏相仿，但在焦點與進路上仍有所區別。以下略要分述之。

本文與吳氏的區別，首先在討論聚焦的對象不同，吳氏本其過往《論語》研究對歷解成果的反省為基底，從「志於道」、「巧笑」兩章切入，進行歷解與譚氏釋義的對比，從而指出譚氏《論語》釋義方式迥異於歷解模式的特殊意義與價值；本文則從〈學而〉前半部章句著手，由字、句、章、篇階段遞進地對比譚氏釋義與歷解的差異，進行文本道理論述之衡定。之所以特別舉〈學而〉為例來進行討論，主要是因為〈學而〉（作為人道之基的論述）之於整部《論語》在人道論述上所具有的根本地位，如是更易顯豁譚氏文本釋義符合於文本本身脈絡本於人道本末次第論述的特點。除此之外，本文也對吳氏以「結構化」標誌譚氏釋義方法所可能產生的問題疑慮進行討論。吳氏透過對比譚氏與歷解的差異，並以「結構化」作為譚氏文本詮釋的獨特風貌，展示出譚氏文本釋義截然區別於歷解傳統（吳氏以「歷解式」名之）的意義。如是之做法，實已高舉譚氏文本釋義所可具有的歷史地位與價值。且觀吳氏論文對於譚氏釋義內涵的理解與深掘，實有相當深刻的闡釋，其細節這裡不再贅述。唯以「結構化」進路作為譚氏釋義方法特點，雖說從表面來看不難觀察到譚氏文本釋義的確有此傾向，但嚴格來說，有以下兩點須釐清：

（1）一方面，結構化的文本詮釋實則並非譚氏釋義獨具之特

² 吳冠宏，〈歷解式與結構化的對話——譚家哲《論語平解》的詮釋風貌及其反思〉，《文與哲》第28期（2016年6月），頁193-231。簡良如，〈文本閱讀之客觀性——再探譚家哲經典釋義方法〉，《文與哲》第31期（2017年12月），頁417-468。

點，而是中國歷來就有的作法，³ 只未趨嚴謹。故本文特別例舉皇侃（488-545）對《論語》篇章的釋義、以及趙岐（108-201）的〈孟子篇敘〉作為考察對象來說明這一情形。更藉此具體論述譚氏釋義是如何能對這些結構化文本內涵道理的早期釋義成果與問題癥結有所克服超越。

（2）另一方面，也更為重要的是，譚氏的文本釋義方法，嚴格來說，是不應作為一種個人的詮釋風格、風貌來理解。因為這樣反而容易使人對其釋義成果有所誤解，以為譚氏的做法僅只是一種個人主觀意見及觀點對文本道理的凌駕（如是反致於主觀），即便承認其論述所具有的深刻洞見，也只具參考價值。事實正相反，譚氏文本釋義方式或所謂「結構化」文本的實質意義，目的在求能最大限度擺開個人主觀臆測論述文本道理內涵的可能性，而使文本的釋義工作更能趨向客觀。亦是從這個層次而與歷代注解所面臨到的問題癥結形成了本質上的對比區分，如是始得成就其真能超越克服歷解問題癥結的價值意義。此一部分，也正是本文欲藉由〈學而〉前半部的分析討論所具體論明者。而吾觀接續於吳氏之後，簡氏論文的重心，除了辨明歷代經解問題根源之所在以外，更就譚氏全部著作釋義的整體面向重新探討譚氏釋義方法，其目的之一，應是出於對學界在譚氏文本釋義方法上可能之誤解而發。從她申論譚氏表面以結構方式釋義文本，但從面對不同文本所實際採行的方式都有所不同的情形來看（視文本本身固有之脈絡始終先於結構，或者說，結構其實也只是對文本本身道理脈絡所做的簡化及還原工作），結構於譚氏，並非只是一種形式方法的操作或私意假定預設前提下之文本闡釋，而只是順著文本本身既有之道理及脈絡，以簡化的方式還原其本來面目而已。結構於譚氏，故非

³ 同樣，「歷解式」透過歷解時代前後對話激盪的縱貫性釋義做法，實則也非譚氏所無，只其論著中往往僅舉其主要者回應，而對歷解釋義變化中更為細節之討論則未續行深入釐清。

個人思辨風格或魅力的展現，反而是竭力去其自我主觀對文本道理恣意扭曲作意的一種學問努力及成果的顯示。至於是否做到，這一部份也正是本文藉由〈學而〉前半部的考察所欲詳加釐清論述的。

至於本文與簡氏的差異，在於相較簡氏對譚氏文本釋義方法所做的整全分析，本文固不及簡氏考察範圍的宏觀全面，然而本文將論述聚焦在相關《論語》歷解釋義的若干重要問題癥結點上，並階段式地逐步論明譚氏是如何超越克服歷解之問題而達到文本詮釋的客觀性及深度。就這一方面而言，可具有更為具體細入的辨析作用。

除此之外，本文也同時對簡氏所提及帶過，然未做深入說明的若干問題，進行討論。比方簡氏文中提到的早期經說即已存在對文本篇章次序論述所做的思想努力這點，本文則直接進行譚氏釋義與前人經解（如對照早期之皇侃、以及當代的南懷瑾〔1918-2012〕等）在內容細節上的對比，進行雙方釋義客觀性的分析評估。又如針對簡氏亦曾提及的歷解詮釋慣性問題，本文則直接藉由「學而時習之」於歷解變化情形的細入考察，深刻地指出歷代注解的問題癥結所在，並對譚氏釋義是如何超越克服歷解困境做出層次階段的說明。整體來說，本文接續在吳氏與簡氏兩篇大作之後，仍具有釐清相關細節問題、以及更予深入辨析譚氏文本釋義客觀性的實質意義。

二、中國古代經典的編纂問題

究竟中國古代經典的詮釋工作存在哪些問題？在實際針對歷代注解詮釋成果進行問題考察之前，其實更先遭遇到的，是有關經典編纂成書的問題。本文從中國古代經典的編纂問題著手切入，一方面是因為，如何看待經典的編纂，實則已先決決定了文本釋義最終所可能導致的結果；而另一方面，筆者看到譚家哲文本釋義的特殊性，首先便是奠基在對這項問題的看法上所展開的。如以《論語》為例，筆者

首先看到的便是這樣的情形：《論語》為孔子弟子及再傳弟子彙集孔子語錄而成，其中章句並無嚴格意義下的道理編列次序，而只雜集而成。⁴ 視文本編纂如雜錄或隨記那樣，就算作者（編者）本身仍可、亦應有其內在價值觀念的統一性及思想理路，但明顯非能從這種隨記而本身不具脈絡的篇章編列得出；故往往只能透過詮釋者個人的觀察，從文本中找尋作者學思之重心，而後再從文本抽繹相關章句進行研究詮釋。然而，在截斷了文本篇章本身整體脈絡（假定有）前提下的章句抽繹及主題項目的聚焦設定，雖使文本在道理闡述上似顯得提綱挈領，但其實同時也是窄化、甚至異化：它喪失了文本原本整體脈絡前後篇章、乃至章句彼此相互對應關係下道理論述的細緻及深邃。而這種細膩及深邃，才真正反映出文本本身在道理論述上的真實原貌。其中所反映的問題，故非單純只是文本章句解讀在量上的多寡程度而已；而是喪失了透過文本章句前後連結呼應所能顯示出的文本論道思理上的整全與深入，因而同時指向文本解讀的客觀性問題。更為嚴重的，還在於文本議題聚焦本身所可能導致的問題。這是說，詮釋者對文本重點的觀察，縱使表面正確，但始終仍可能只是表面的。問題關鍵也仍是在於：在失去了兼顧文本本身整全脈絡的前提要求之下，詮釋者往往深受於自己的學問師承、生命經歷及時代學術背景等因素影響、介入文本詮釋，因而極易形成釋義偏離文本原意的情況。而事實上，考察歷代注解情形，這類問題確實普遍存在，故應重新予以檢視反省。⁵

⁴ 如劉寶楠（1791-1855）《論語正義》：「當孔子時，諸弟子撰記言行，各自成篇，不出一人之手，故有一語而前後篇再出也。」〔清〕劉寶楠，《論語正義》（上）（北京：中華書局，1990年），頁1-2。

⁵ 本文亦將在後段針對這些問題進行深層討論。

(一) 經典編纂的常態化預設

那麼，中國古代經典有沒有道理整體性的論述脈絡與系統？文本篇、章本身是否存在論理完整且嚴謹的思理架構？⁶ 譚家哲在其著作《詩文學思想》中，針對傳統所持經典編纂的想法提出了質疑：

人可能驚訝於所有這些古代文獻都有類如結構般現象，但對我而言相反始更不可思議：當人人都知在平素生活中應「晨興理荒穢」、或當任何劣拙學生論文都知有一定格式或主題次序，而反以古代這些卓越思想者或編訂者對自身如此偉大作品只散亂地彙輯，這是不可能想像會發生之事。任何人都會稍加編排而不會無序地行事書寫，故古代如此偉大作品是不可能隨意無序地編訂的。⁷

縱使古代經典因歷經年代及各種自然、人為因素而存在著闕佚、版本分歧或編作遭後人更動等可能問題，但除非全盤散亂、佚失而隨意胡亂地彙編（而事實上，這與實際閱讀經驗所感覺到的明顯違背），否則對文本篇章前後所可能存在的思理脈絡，還是可能相當程度地推敲與還原的。事實上，秉持著這樣的想法觀點進行文本釋義，遍觀譚氏系列作品，乃其一貫之作法。這種透過文本篇章次序整全脈絡分析對經典作者（編者）思理高度之把握與確定，使得譚氏在經典釋義工作上所展現出來的思維深度與細緻豐富，在在呈現出超越於歷代注解在經典內涵詮釋成果上所難以獲致的高度。本文亦將於後段針對歷來注解問題進行分析論述時，適時引證以說明其可貴之處。惟在此之前，應先行注意到，這種編纂的常態假定情況，事實上早已存在於早期重

⁶ 這裡所謂「架構」或「結構」之意思，實乃作者（編者）思想理路的反映或某種簡化呈現，非只是詮釋者個人之風格或某種理論興趣所使然。

⁷ 譚家哲，《詩文學思想》（臺北：漫遊者文化，2014年），卷1，頁30-31。

要經解論著之中，非譚氏個人之獨創，故不應視為只是個人在文本釋義上特殊的解釋方法而不具客觀學術的討論意義。

（二）前人對文本編纂常態化預設所做的努力——皇侃《論語集解義疏》

舉歷代經解中具有代表意義的皇侃《論語集解義疏》與趙岐《孟子章句》為例來進行說明。以皇侃《論語集解義疏》為例，光看他對《論語》各篇篇名的解釋（因篇幅關係，筆者暫舉前三篇為例），即已清楚看到皇侃對文本篇章存在脈絡次第連結的假定情形：

而以〈學而〉最先者，言降聖以下，皆須學成。故〈學記〉云：「玉不琢不成器，人不學不知道」，是明人必須學乃成。此書既遍該眾典以教一切，故以〈學而〉為先也。⁸

〈為政〉者，明人君為風俗政之法也。謂之〈為政〉者，後卷云：「政者，正也。子率而正，孰敢不正。」……所以次前者，〈學記〉云：「君子如欲化民成俗，其必由學乎。是明先學後乃可為政化民，故以〈為政〉次於〈學而〉也。」⁹

八佾者，奏樂人數行列之名也。此篇明季氏是諸侯之臣而僭行天子之樂也。所以次前者，言政之所裁，裁於斯濫，故〈八佾〉次為政也。又一通云：「政既由學，學而為政，則如北辰。若不學而為政，則如季氏之惡，故次為政也」。然此不標季氏而以八佾命篇者，深責其惡，故書其事以標篇也。¹⁰

皇侃之論述，雖說不無問題，如他以聖乃天縱而無須學成，刻意抬舉

⁸ 〔梁〕皇侃，《論語集解義疏》（上）（臺北：廣文書局，1991年），頁1。

⁹ 〔梁〕皇侃，《論語集解義疏》（上），頁33。

¹⁰ 〔梁〕皇侃，《論語集解義疏》（上），頁67。

「聖」作為人類至高價值之想法，並不符合《論語》通篇在人道教誨上的本意、¹¹ 以〈為政〉所論乃主於政治層面，亦與該篇多數編列與政治、施政明顯無關之章句相牴觸、¹² 言〈八佾〉（不學而為政）乃與〈為政〉（學而為政）對反，目的在深責季氏之惡，並以此作為編列於〈為政〉之後的原因，而不知若綜觀全篇章句則看到〈八佾〉所討論之問題明顯不能單純以「不學而為政」來涵蓋、而根本是在禮樂問題之論述（且明顯從編排可見全篇乃先論禮後論樂），故非單純聚焦於季氏而已。篇章編列季氏「八佾舞於庭」一事為首的原因，應有其他理由。這些顯而易見的問題錯誤，固都使得皇侃在支持文本篇章存在脈絡系統的論證強度上顯得十分薄弱，而這是因為皇侃侷限於各篇首章之連結，不能更從全篇各章內容的通盤掌握以審視文本脈絡所導致的結果。但至低限度，已可看到早期經解對《論語》各篇編列存在道理脈絡及先後次序的架構推想之認定及努力。

筆者並不以為指出了皇侃在論述上的問題瑕疵，便等於成功否定了對文本篇章、章句存在脈絡完整性預設的合理性。因為對於文本本

¹¹ 從作為的真實與廣大言，如「博施濟眾」。聖固亦為孔子所肯定，然其於人中為難能，非人人可行之道，如「堯舜其猶病諸」。故在孔子自己及對人之教誨上，既不以聖自居（非只自謙之表現而已）、亦從不以聖為人道之本，而始終都只從人性平凡切實之道理及努力立人道之真實。這從全書開啟以「學」立君子人格生命真實之道，便能清楚看到了。而德行之最高體現，在孔子，亦實是從「讓」言的：「泰伯其可謂至德也已矣！三以天下讓，民無得而稱焉」非「博施濟眾」之難能。分見〔梁〕皇侃，《論語集解義疏》（上），頁 211；頁 212；頁 258-259。

¹² 這個問題，即便筆者極粗略地觀察都能感覺到，如〈為政〉第四章編列孔子生命各階段之真實性、五至八章討論孝（此乃為人作為之真實所首先面對的對象與問題）、九與十兩章論對人真實明白之道、十一至十四章對人真實性（君子）的說明（並以「師」作為人自身真實性的典範）、二十二章論人之「信」、以及十五至十八章與最末兩章表面即見與政治無關之討論等，在在指出了〈為政〉多數章句所論與政治問題不相干的情形。反而，若從作為真實性的角度來看，則似可涵蓋絕大部分章句。譚家哲正是以「論人之真實性」的角度來涵蓋〈為政〉總旨，並將表面看似論述政治問題之章句，亦一致從「人之真實性」這主題就道理論述之次第脈絡衡定各章主題，予以定位。

身整全脈絡的假定，實則仍可藉由更為客觀且具說服力的論述支持而獲得解決。同樣以《論語》前三篇為例，試觀譚家哲對於各篇主旨的說明，即已全然解決了皇侃論述瑕疵所可能遭受到的質疑批評，卻仍能站在支持文本脈絡整全的嚴格立場為其申辯：

〈學而〉篇為全部基本道理之總綱。以「學而」稱，因「學」為從人言，一切德行之本，亦為人在存在中一生首要之事。而因「道」實亦只應從人人日常平凡真實之道而立，故〈學而〉所教人之道理，即人民百姓存在基本之道理：人類存在之道。¹³

〈學而〉以學啟，因從「學」可見平凡人性之一種真實，而道實只是人之道與美善而已，非神之道與完美。總論人之德行及（人）道之總綱，故以〈學而〉為第一。¹⁴

學而為政，〈為政〉篇故緊隨〈學而〉之後。「為政」是一切人為他人之作為中之至大者。由於「政」本於「正」，故〈為政〉篇篇名實含喻一切人為他人作為與行為上道理之「正」，換言之，對作為與行為「真實性」之論述。由於行為、作為之真實性都先只是人自己之真實性，故〈為政〉篇在論及人作為之真實性時，直從人之心態、心懷之真實性言：人之真實性與其心之真實性無以分別開。¹⁵

故若〈學而〉從事人及存在之道理本身言，〈為政〉則直從人自己言，言在為事中其人之真實，及人與真實應是怎樣的。〈學而〉總論道，〈為政〉則總論人及其作為，並指出「正」與真實性之根本。〈學而〉〈為政〉，因而是人客觀之道及人

¹³ 譚家哲，《論語平解》（臺北：漫遊者文化，2012年），頁70。

¹⁴ 譚家哲，《論語平解》，頁35。

¹⁵ 譚家哲，《論語平解》，頁121。

自身之正這主客兩面基本問題之論述。¹⁶

〈八佾〉篇以論禮樂為中心。編者在論述道總綱之〈學而〉、〈為政〉後，故即從禮樂而論，禮樂乃人類共體存在之正道故。……而「八佾」則既是樂舞，亦是禮之問題。季氏為臣而僭用八佾之數，實無視於禮而驕橫。以「八佾」命名此篇，故為總言禮樂此人共體存在之道。¹⁷

細察譚氏對各篇主旨的勾勒，非單純只為解釋篇名而已；¹⁸ 而更是從整體宏觀的視角對人類道理進行本末次第的揭示，亦視文本編作即依此道理完整論述之脈絡以行篇章編列之目的。¹⁹ 故言〈學而〉，非只如傳統那樣至多只注意到該篇表面所論多務本之意；而更能揭示出儒學（此指《論語》）以人性平凡事實為本位的價值立場（從而對反於西方文明由超越模式所建立的真理型態），實質闡明並深化了儒學「道本於人」的內涵與價值根據，如是始以「學」這在人而言均可能可為者立人格生命真實（君子）道理之本。而從「真實性」的角度來確立〈為政〉主旨，²⁰ 既解消了傳統在論述〈為政〉時無法解釋該篇存在諸多與政治無關章句的問題，同時更從道理次第的整體脈絡，確立了〈學而〉（總論人客觀之道）與〈為政〉（總論人自身作為之正）就道理總論下的主客兩面及先後關係。至於〈八佾〉，則既非關政治

¹⁶ 譚家哲，《論語平解》，頁 35。

¹⁷ 譚家哲，《論語平解》，頁 183。

¹⁸ 故能不落於皇侃因《論語》篇名之設定乃由擷取各篇首章字詞而來所造成的侷限。

¹⁹ 當然，是否歷來所有的典籍都存在著道理精細且完整的思理脈絡架構，這是值得商議的。然而對此，筆者仍察覺到，無論思理架構是精細還是粗糙，文本思理始終是存在的。特別當典籍已明顯從「經」（常道）這一於人類歷史中獲得認同從而奠定其地位價值的角度而觀，如是而對其思理脈絡嚴格之假定及要求，更屬必然。

²⁰ 非止於「為政」一詞表面之說明，而是由作為之真實性以確立〈為政〉主旨，亦可明白為何是從「為政以德」這人作為真實性之至大者論起，編列為首章。

問題、論述亦非單純聚焦於季氏。〈八佾〉所論之禮樂，²¹ 明顯涉及人類整體存在之道，²² 因而接續在論述道之總綱的〈學而〉、〈為政〉之後，作為在總論之後，首先從面對人類整體現實存在所做的正道論述。而編列季氏「八佾舞於庭」一事（兼含「三家者，以〈雍〉徹」句）於篇章之首，正是在討論禮樂這一主軸之下，首先從禮樂的本質這討論禮樂時最根本首要的問題著手之故：

編者以此兩句作為論禮樂之始，明顯在說明，禮樂之崩壞，並非因二者不被重視而再沒有執行，而相反是因禮樂之濫用，即由人以禮樂作為自己權勢地位之表現，……也同時表示：禮之崩壞或一社會整體之崩壞，是始於上位者，非根源於人民百姓。……此孔子批評季氏之原因，亦編者恐人誤解禮即禮教規範，而不知禮只是對上位者自身德行之要求而已。²³

如是對禮樂之本質問題、對人類現實禮樂之崩壞的原因說明，多麼首要根本，故始編列於〈八佾〉論述禮樂問題之首。能如是從道理本末次第關係上賦予各篇各章更為客觀穩立之定位，同時在詮釋上無所刻意、任意，更無硬行扭曲章句本意而徒作架構詮釋所導致的拼湊之感。亦是透過譚家哲的解讀分析，可以看到，不僅文本各篇之編列實有從道理整體全觀下的脈絡連結，連各篇中章句之安排亦嚴謹如是，非隨意地編湊。

類似處理各篇篇旨及其中各章脈絡連結的做法，在南懷瑾《論語

²¹ 〈八佾〉討論的主軸在禮樂問題，這明顯從該篇所有章句表面而觀即見，故朱熹（1130-1200）亦言：「皆論禮樂之事。」〔宋〕朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2010年），冊6，頁83。

²² 制禮作樂，乃人文建制之事，故可作為對人類整體存在之道的說明，非個人之問題。

²³ 譚家哲，《論語平解》，頁186-187。

別裁》中也有所論述：「以全部《論語》來講，他本身就有一貫的系統，完全是對的。我們不需要以新的觀念來割裂它。……它可以說前後篇章貫而通之」，²⁴ 只同樣如皇侃義疏未臻嚴謹周延。筆者暫以他對〈學而〉、〈為政〉兩篇篇章主旨的說明為例，來進行檢視。南懷瑾說：

第一篇「學而」是講個人作學問的內在修養，接著下來第二篇「為政」則是講學問的外用。……孔子所提的「為政」是教化，教化是中國文化的名詞，不能看成是教育。教是教育，化是感化，但過去又不叫作感化，而叫作風化。為政的意義包括了教化。這個重點我們必須把握住。²⁵

若考察南懷瑾對〈學而〉各章脈絡連貫的解釋，可知他是將〈學而〉主旨放在對於「學問之道」的討論。但問題是，〈學而〉甚多章句，隨舉如第二章言人倫之道、第五章道千乘之國，明顯都與學問問題無關。南懷瑾對「學問」的解釋，是從做人做事（「作人好，做事對，絕對的好，絕對的對，這就是學問」）層面來說，非從文章與知識來看，並認為「學問在儒家的思想上，不是文學。這個解說在本篇〔〈學而〉〕裏就有。」²⁶ 但如此涵蓋篇章主旨的作法，卻又顯得過於寬泛，使得《論語》幾乎無一章句不可概括在「學問」範疇內，故反而在篇章總旨的把握上失卻了焦點，顯得籠統模糊。故如他解釋〈學而〉第四章與第五章之脈絡關聯時說：「上面是講學問的內涵，下面就講學問的外用了。」²⁷ 然而對於〈為政〉主旨的說明，卻也同樣是從「學問的外用」來說，形成重複與模稜兩可的情形，正是出於這個原因。

²⁴ 南懷瑾，《論語別裁》（上）（臺北：老古文化，2001年），頁4-5。

²⁵ 南懷瑾，《論語別裁》（上），頁61。

²⁶ 南懷瑾，《論語別裁》（上），頁11。

²⁷ 南懷瑾，《論語別裁》（上），頁23。

而同樣的問題，也出現在對他篇章旨的說明上。如南懷瑾將〈為政〉主旨放在「教化」（教育風化），並申明孔子所說的「為政」與一般所謂「政治」的涵義不同。但即便如此，要從上位為政這一角度來涵蓋全篇章句，如同皇侃那樣的問題也一樣存在，同時導致文本釋義上的困難。這個問題，在他解釋〈為政〉第四章有關孔子生命各階段之努力與真實性之句子，便立即顯現出來了。如他說：

為什麼孔子在談到為政，要作自我報告呢？……我們要研究孔子為什麼把幾十年所經歷作人、做事、做學問的經驗，要放在為政篇裏。這經驗太重要了，本來為政就是須要人生的經驗。²⁸

但如此寬泛涵蓋篇章內容的解釋，正同於他對〈學而〉的詮釋般，反而使得編者編列該篇的真正目的變得隱晦不明。同樣的，在解釋〈為政〉五至八章論孝的句子，南懷瑾以這四句實是「『為政以德』的引申發揮，把中國文化裏面的孝道精神，擴充到待人處世上面。」²⁹ 又如他解釋「子游問孝」與「子夏問孝」兩句時說：「為什麼這兩節放在這裡呢？這就包括了君道、臣道。一種是做人長官，領導人的；一種是做人部下，配合別人的。」³⁰ 但事實上，筆者實難從這四句論孝章句中閱讀到任何直接相關為政、乃至君道臣道方面的敘述。如是穿鑿附會的結果，都使得南懷瑾對《論語》作為一篇章脈絡完整嚴謹之文本所做的解釋，顯得薄弱而難以成立。反觀譚家哲從「作為真實性」的角度涵蓋〈為政〉總旨，如是而以五至八章論孝章句乃作為在人類存在總體之道從真實性言之四個向度（一至四章）這一導論說明之後，首先從人作為所面對的第一個對象（父母）來論述作為之真實

²⁸ 南懷瑾，《論語別裁》（上），頁 77-78。

²⁹ 南懷瑾，《論語別裁》（上），頁 80-81。

³⁰ 南懷瑾，《論語別裁》（上），頁 92。

性問題。並以〈學而〉從事人及存在之道理本身言，而〈為政〉則從人自己而言人為事中其人之真實。前者總論道，後者則總論人及其作為。二者共同作為對人道主客兩面基本問題之論述。在篇、章之所以如此編列的理由說明上，都顯得更具說服力。

（三）前人對文本編纂常態化預設所做的努力——趙岐〈孟子篇敘〉

同樣的情況（對於文本篇章本身存在道理次序脈絡架構的預設），在趙岐《孟子章句》中的〈孟子篇敘〉也可看到：

孟子以為聖王之盛，唯有堯舜，堯舜之道，仁義為上，故以梁惠王問利國，對以仁義，為首篇也。仁義根心，然後可以大行其政，故次之以公孫丑問管晏之政，答以曾西之所羞也。政莫美於返古之道，滕文公樂返古，故次以文公為世子，始有從善思禮之心也。奉禮之謂明，明莫甚於離婁，故次之以離婁之明也。明者當明其行，行莫大於孝，故次以萬章問舜往于田號泣也。孝道之本，在於情性，故次以告子論情性也。情性在內於主於心，故次以盡心也。盡己之心，與天道通，道之極者也。是以終於盡心也。³¹

由這簡短有關《孟子》各篇關係次序的說明當中，至低限度，筆者可觀察到以下情形：

1. 從論述中的「仁義為『上』」、「仁義『根』心」、「政『莫美於』返古之道」、「明『莫甚於』離婁」、「行『莫大於』孝」、「孝道之『本』」、「情性在內而『主』於心」等，一致可見趙岐對《孟子》各篇的勾勒，是從道理根本意義而言的，說明趙岐認為

³¹ [清]焦循，《孟子正義》（下）（北京：中華書局，2007年），頁1041-1042。

《孟子》各篇的主題設定，絕非隨意的安排。

2. 而由敘述反覆出現的「故以」、「故次之以」、「故次以」等，可見趙岐視各篇有其脈絡依循及順序，篇章脈絡並非任意的編湊，其先後編列次序甚至無可倒置。
3. 若稍加細究趙岐的敘述，如他說「堯舜之道，仁義為上」：仁從人、義從物（存在需要層面），此乃人類存在基本所面對的兩大主要問題，亦是君王施政的主要項目（養民、教民）。如是可知趙岐以仁義為上的論述，因而是實說而非隨意敘述的。
4. 從「仁義根心，然後可以大行其政……政莫美於返古之道」（言政道不能從現實無道之政治言，故必返古），實已明確指出〈公孫丑〉及〈滕文公〉兩篇之篇旨：前者論心，後者論道。
5. 亦根據上述第 4 點可知，趙岐對《孟子》篇章多涉及君王政治、以及孟子對堯舜盛讚等情況均有所觀察。然而不止於此，趙岐實更能注意到《孟子》章句表面固多言政，但實際討論的主軸未必侷限政治之事，實可另有所指：心、道、明（明事情道理之本）。這說明了趙岐能不受文本表面敘事的雷同與重複所干擾，能直探各篇核心主軸的細微洞察能力。
6. 若接續上述第 4 點而細究其敘述脈絡，可知返古之道，即從人類歷史總體回溯而明辨價值是非（明辨道理之本與價值真偽），而此即〈離婁〉要旨。既明道，而須行（知道而不為，等於不知），行莫根本於孝。行孝，即主體之向外對待之道、主／客問題，此為〈萬章〉要旨。而「孝道之本，在於情性」，故下得續接〈告子〉之論性。最後，「情性在內於主於心，故次以盡心也。盡己之心，與天道通，道之極者也。是以終於盡心也」，一則指出〈盡心〉接續於〈告子〉的原因；一則說明

「仁義根心」與「盡己之心，與天道通」雖似重複，然在趙岐則側重有所不同：現實作為→心→天道。如是而《孟子》全書之主題脈絡，在趙岐簡明的論述下，其架構次第得以具體地展示出來：

- 〈梁惠王〉：利（現實性）與仁義對舉
- 〈公孫丑〉：心
- 〈滕文公〉：道
- 〈離婁〉：明←→事理之本、真偽之辨
- 〈萬章〉：行／孝←→主體對外在客體對象之道
- 〈告子〉：情性
- 〈盡心〉：心

趙岐的觀察，從本文提及的各點可知，實是十分細微深入的。對於如此面對文本嚴格篇章脈絡預設下既得之成果，固不應未加考慮便盡從後代對文本篇章結構所持有之保留與存疑態度。復就這些既往的成果來看，則對文本編纂的常態假定，顯然也並非譚氏個人的獨創與詮釋風格展現，而是前人既有及付諸努力者，差別只在於對文本思理架構理解所能達到的精確及客觀程度有所差距而已。

事實上，若能稍加注意歷代經典注解詮釋的實際情況，則隨處可見前人對文本道理論述存在脈絡結構的預設及認定，唯其所關注者多僅單一章句內部或數章間之脈絡關聯，鮮能從文本完整周延脈絡的高度對各篇章給予定位，因而在釋義上隨歷代詮釋者解讀之分歧而浮動，同時往往受限於詮釋者個人學思或時代背景等因素介入及干擾，而可能偏離文本原意；頂多也僅能止於對文本若干篇章總體要旨的粗略省察與陳述而已，舉如朱熹《四書集注》於〈學而〉篇名所行註腳：「此為書之首篇，故所記多務本之意，乃入道之門、積德之基、學者

之先務也。凡十六章」那樣。³² 亦如蔡振豐所觀察到的：

基於文獻上的不足，朱熹雖然不能肯定有一編者將《論語》編成今本的次序，但他也嘗試性的在〈學而〉、〈八佾〉、〈公冶長〉、〈雍也〉、〈述而〉、〈鄉黨〉、〈先進〉、〈憲問〉、〈季氏〉、〈微子〉、〈子張〉諸篇之篇名下，作文字的說明。雖然朱熹沒有對〈為政〉、〈里仁〉、〈泰伯〉、〈子罕〉、〈顏淵〉、〈子路〉、〈衛靈公〉、〈陽貨〉、〈堯曰〉諸篇的篇名作任何的解說，但這已顯示：朱熹曾經嘗試為《論語》的篇名及次序尋找可能的詮釋理則。³³

其實，正由歷來注解詮釋與朱熹之論述所能反映的，詮釋者多少都能注意到文本篇章、章句編列所存在之特定目的，故實非不能承認文本本身可能具有的更為嚴謹之思理架構，只仍十分模糊籠統而於章句彼此間之脈絡連結欠缺客觀穩立的論據說明而已。若都已見此，那麼，無論只予承認章句僅若干局部有其道理論述之次第而其他則無，或只概括承認章句共同指涉一籠統之篇旨卻不必具有彼此間關係之脈絡連結，這種置文本編纂思理於時有時無、若有似無而隨詮釋者主觀判斷定奪之態度，已明顯悖離編纂常理。

三、歷代經解詮釋之問題 ——以《論語·學而》第一章為例示

若重新站在文本篇章存在整體脈絡架構這一嚴格意義視角檢閱文本，可以獲得怎樣不同於歷來注解成果所能達到的思理高度、與其

³² [宋]朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》，冊6，頁67。

³³ 蔡振豐，《朝鮮儒者丁若鏞的四書學：以東亞為視野的討論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010年），頁75-76。

中道理意涵論述上的細緻與深遠？這個問題，實則在《論語》的第一則道理說話：「子曰：『學而時習之，不亦悅乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？』」³⁴ 便立即顯現出來了。本文亦以此為例，並藉由譚家哲《論語平解》與歷代注解的對照分析，重予檢討經典詮釋在歷代注解中的問題。所舉雖只一例，然從環顧各主要朝代注解問題、同時所引注解均具時代代表性人物，故應可作為反映歷代注解問題之參照。

綜觀歷代《論語》注解的主要成果，大致計有漢魏、宋、以及清代等三個重要階段，分別可以何晏（約 195-249）《論語集解》（後有皇侃續作義理疏解）、朱熹《四書集注》之《論語集注》、劉寶楠《論語正義》為代表。而觀〈學而〉第一章歷代在注解上存在的主要爭議，在於對「時」、「習」二字的理解不同。歸納之，距《論語》成書時代較為接近的漢魏注解，如何晏《論語集解》引王肅（195-256）：「時者，學者以時誦習之，誦習以時，學無廢業，所以為說懌」，³⁵ 以「時」作「以時」（即依時，按適當、一定的時候）、「習」作「誦習」解（「誦習」固仍是學，然明顯含有演習、實習的意味，故後代學者贊同此說者，即視「習」的解釋乃著重在「行」）。而在後來的朱熹集注中：「既學而又時時習之，則所學者熟，而心中喜說，其進自不能已矣」，³⁶ 則是將「時」解作「時時」、「時常」，「習」解為「溫習」、「複習」（此時「習」的解釋則著重在「知」）之意。由於兩代注解上的差異，遂衍生清代至今學者在兩種解釋上的爭論情形。至譚家哲《論語與中國思想研究》出，³⁷ 擺落歷代解釋方向而獨依文本本身考證，從而確

³⁴ [梁]皇侃，《論語集解義疏》（上），頁 1-2。

³⁵ [魏]何晏等注，[宋]邢昺疏，《論語注疏》，《十三經注疏分段標點》（臺北：新文豐出版，2001年），頁 17。

³⁶ [宋]朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》，冊 6，頁 67。

³⁷ 譚家哲，《論語與中國思想研究》（臺北：唐山書局，2006年）。該書《論語》的部分，後經作者修改與增補篇章解釋後，重新出版為《論語平解》（選篇）。

立「時習」為「人對其所學而能為其時代所致用」之意。³⁸ 因解釋迥異於歷朝注解，故往往被視為只是個人的一種特殊見解。若本文仍欲支持譚氏論述立場，那麼必須說明，究竟這全部問題的癥結、以及譚氏說法的客觀性在哪裡？

（一）「時」、「習」字詞意涵爭議的假問題

首先，筆者詳考歷代有關「時」、「習」字義解釋的演變情況，其實並不難看到，清代以降於「時」、「習」字義解釋的兩方爭議，嚴格說來並不存在。「習」字意涵重行、重思的差異爭論容易解決，這是因為在朱熹，於知、行二義實則均無偏廢。《朱子語類》中於答覆弟子之問時，早已針對集注所引伊川（程頤，1033-1107）、上蔡（謝良佐，1050-1103）之說法明白指出：「『學而時習之』，若伊川之說，則專在思索而無力行之功；如上蔡之說，則專於力行而廢講究之義。似皆偏了。」「某備兩說，某意可見。兩段者各只說得一邊，尋繹義理與居處皆當習，可也。」³⁹ 其中對伊川之看法雖於《論語或問》中作出了修正（認為伊川之說乃思、行兼備之講法），⁴⁰ 因或問為朱熹本

³⁸ 譚家哲，《論語平解》，頁 72。譚氏依文本進行字義考證，確定「時」為「適當的時間、時期、時令季節，或時代等解釋」，而「習」在《論語》中三處之用法，均從「實踐、作為」解。詳見譚家哲，《論語平解》，頁 73-74。另外必須附加說明的是，譚氏對「時」的解釋，表面似與皇侃相同，實則皇侃對時的解釋，仍為釋學，乃按一定時候學其所當學並修習所學之意。而譚氏對時的解釋，則乃扣緊「習」，故為學而後能於時代（適當時候）有所致用之意。從語法而言，皇侃所釋語句實應為「時學而習之」，非「學而時習之」。其中之細微區別所導致在章句解讀上的顯著差異，不可不辨。

³⁹ [宋]黎靖德編，《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986年），冊 2，頁 449。

⁴⁰ 或問中言：「程子之於習，有兩義焉，何也？曰：重復思繹者，以知者言也；所學在我者，以能者言也。學之為道，不越乎兩端矣。」見[宋]朱熹撰，[日]岡田武彥、[日]荒木見悟主編，《論語或問》（京都：中文出版社，1975年），頁 9。而所謂「知者」、「能者」是指：「故既學矣，又必時習之，則其心與理相涵，而所知者益精；身與事相安，而所能者益固。」

人所親自校閱，語類則出自後人編輯，故應以或問之說法更為可信。但無論如何，朱熹思、行並重的想法仍是一致的。故若以為朱熹釋「習」字乃尅重其「思」義而不重「行」義，遂即以「實習」之意否定、取代朱注「溫習」之說，⁴¹ 此實似是而非的說法，在朱熹本無此一問題。

至於歷代在「時」字的解釋上，漢、宋兩代的解釋看似截然差異，實則問題並非想像中複雜。若能將王肅、皇侃、朱熹幾家重要注解敘述文字依序排列，則不難看出其中之脈絡關聯：

〔漢〕王肅 「時者，學者以時誦習之」

↓承

〔梁〕皇侃「凡學有三時：一是就人身中為時，二就年中為時，三就日中為時也」⁴²

↓進

「今云學而時習之者，而猶因仍也，時是日中之時也」⁴³

↓解釋

「日中之時」之意為：「前身中、年中二時而所學並日日修習不暫廢也」⁴⁴

〔宋〕朱熹撰，〔日〕岡田武彥、〔日〕荒木見悟主編，《論語或問》，頁6。由是可知，其言知者，乃著重在思；而言能者，則是針對力行的一面而論。

⁴¹ 如楊伯峻（1909-1992）：「一般人把習解為『溫習』，但在古書中，它還有『實習』、『演習』的意思，如《禮記·射義》的『習禮樂』、『習射』。《史記·孔子世家》：『孔子去曹適宋，與弟子習禮大樹下』。這一『習』字，更是演習的意思。孔子所講的功課，一般都和當時的社會生活和政治生活密切結合。像禮（包括各種儀節）、樂（音樂）、射（射箭）、御（駕車）這些，尤其非演習、實習不可。所以這『習』字以講為實習為好。」楊伯峻，《論語譯注》（香港：中華書局，2000年），頁1。

⁴² 〔梁〕皇侃，《論語集解義疏》（上），頁3。

⁴³ 〔梁〕皇侃，《論語集解義疏》（上），頁4。

⁴⁴ 〔梁〕皇侃，《論語集解義疏》（上），頁4。

↓精簡

〔宋〕朱熹

「既學而又時時習之」

這三人之所以重要，因王肅之說法乃對該章句進行注解的最早紀錄，同時他的解釋幾近主導了往後歷解的方向。而皇侃在注解上值得注意之處，則是在於首先援引《禮記》中〈學記〉、〈內則〉、〈王制〉等篇為依據，對王肅「以時」做了「時者，凡學有三時」的解釋所可能導致的問題反省上。至於朱熹注解所帶來的影響則不用多說，因後代在時習字詞意涵的爭議即源自於他。若暫且撇開這三家注解背後所存在的問題（後段將行論述），至少筆者已能清楚看到，朱熹對於「時」字所做的解釋，其實與漢魏注解傳統並無違逆；而只是在前人的基礎上做了更為扼要的說明而已。如是，藉由以上考察，首先取消了歷來注解詮釋在「時」、「習」字詞意涵問題上的爭論。

（二）歷代注解的問題癥結所在

然而，取消了爭論是否表示：歷來兩種主要注解都可併行於章句解釋而達到客觀理解章句本意的作用？並非如此。若已能知道歷代注解表面的分歧，其主要意思實仍脈絡一貫，那麼，筆者可將問題往源頭追溯，重新反思全部問題的癥結所在。

若拉回到最早的注解，其實不難看到，經王肅：「時者，學者以時誦習之，誦習以時，學無廢業，所以為說懌也」解釋一出，其實已大致底定了往後歷代解釋的方向，同時並將全部問題聚焦在「學習」這問題上了。故其後皇侃引《禮記》為據，從「學制」角度來解釋「時習」，試圖還原先秦學制的實際情況，考據作法雖說為王肅所無，但明顯已受王肅以「學習」釋「時習」這一說法所主導。至朱熹時常溫習的理解，無論多麼精簡扼要，都終究不離王肅之意。因而朱熹表面

看似突出個人視角而迥異於傳統的解釋，實則仍是深受既往注解已形成的詮釋慣性所主導影響。全部問題故可歸根於：究竟王肅從「學習」（學制）角度理解「學而時習之」，是否真為文本原來意思？也是從這裡，可深入反省歷代注解各自存在的問題與侷限。

分別來說，皇侃舉《禮記》篇章作為解讀《論語》「時習」意涵的根據，作為解讀有效合理的前提首先在於：考據事實須追溯至文本成書的年代。除此之外，考據事實還必須避免與文本用語本意不相干的情況。而這兩點都共同指向了文本本身考證在客觀解讀要求上的先決必要與根本。前者如楊伯峻對朱熹注解所提出的質疑那樣：

「時」字在周秦時候若作副詞用，等於《孟子·梁惠王上》「斧斤以時入山林」的「以時」，「在一定的時候」或者「在適當的時候」的意思。王肅的《論語注》正是這樣解釋的。朱熹的《論語集注》把它解為「時常」，是用後代的詞義解釋古書。⁴⁵

其對朱注的誤解，筆者前面已釐清說明了。而還可注意的是，楊伯峻以恢復文本時代的字詞用語習慣來推斷字義，雖為嚴謹，然而仍因牽涉到了不同典籍的成書年代、不同作者用語習慣之差異等因素的干擾，故未若直從文本相同字詞搜尋推敲字義來得更為客觀準確。至於避免與文本用語本意不相干的問題，如皇侃於「時習」字義解釋所做的考證那樣，即便筆者暫不質疑〈學記〉、〈王制〉、〈內則〉中所反映的學制情形是否真屬先秦事實，但至低限度，筆者始終仍可懷疑：也許文本「時習」其用語本意並無關於「按古代學制進行學習」的層面，而是有其他的意思要表達？如果這個懷疑成立，那麼不論是王肅、皇侃、還是朱熹，這一連串基於古代學制或學習之意於解讀工作上所做

⁴⁵ 楊伯峻，《論語譯注》，頁1。

的努力，即便史實考據多嚴格、義理闡發多高明，實則都非能因此即符合文本所言「時習」之本意的。考據注書所應注意到的問題，即在於此。

宋代注重心性義理之學問，視考據為小學之務、非大學正心窮理之道，因而對漢儒考據事業所持的態度立場基本是：如考據無助益於義理闡發，則捨考據而純從義理之辨；如考據有助於義理，則要言之。但這兩種做法，其實都犯了同樣的問題：即根本忽略了文本本身之考證這一客觀閱讀上的要求。縱使義理思辨再深，若非能於文本充分得到印證，則始終仍有主觀心證之嫌。至於本於漢儒考據所做的精簡論述，正如朱熹對時習的注解那樣，始終仍只是延續著原本既有的問題。故宋儒雖標舉義理而與漢儒考據對立，但其實仍延續著漢魏儒者注經之問題。⁴⁶

能對上述之問題有所反省，始可看到，譚家哲不受歷代注解成果影響而獨依文本本身考證的做法，並非對傳統成果置之不理，⁴⁷更非徒求詮釋之標新立異，反而是深入省察歷解問題盲點下的突破與超越。⁴⁸若能深刻體察這由歷解所形成的詮釋慣性，歷代以來實是多麼

⁴⁶ 除此之外，若再從思想脈絡而觀，宋儒注書論理，雖力主義理深度之闡發，而對漢儒考據事業有所貶抑。然而，在以《禮記》、《易傳》作為推導先秦儒學思想之義理根據這點上，漢、宋儒者的看法並無實質上的二分，這仍然是深受漢儒所影響，只其側重面向、方式不同而已（考據／義理之別）。朱熹《四書》的匯集（並藉此建立道統系譜），實際說明了這個情形。從此一層面而觀，則宋儒對漢儒的批評，一方面固然可說是對立，然而另一方面卻又同時是消化與吸收。後儒思想歧出、偏離先秦孔孟，此亦其中重要之原因。

⁴⁷ 譚氏依於文本考證而說：「『時』字在《論語》從沒有『時常』或『常常』之意思。」，「『習』在《論語》共有三次出現。除本句外，另有『專不習乎！』（〈學而〉）及『性相近也，習相遠也。』（〈陽貨〉），而在這兩次中，「習」明顯是解『實踐、作為』，不能是『溫習』之意思。」已明顯針對傳統主要之說法做了回應。甚至同樣依據文本考證而確立了作為「時時」與「溫習」之意解，在《論語》的用詞本應為「終日」及「溫」，非「時」、「習」。譚家哲，《論語平解》，頁73-74。

⁴⁸ 有關歷代注解未能依文本本身考證所引發的解讀問題及錯誤情形，尚有許多，同時本文這裡也欠缺對清代注解問題的討論。因文章篇幅考量，不能在此多做說明。筆者對此問題，曾

難以自覺地擺脫、能不受其影響而獨立地檢視，則不難體會譚氏文本釋義的難能可貴。而這，實則也只是其為章句進行解釋工作所邁出的第一步而已，只字詞本意的確定而已，尚未涉及章句解釋在道理全觀之下所能夠展示出來的細緻及深遠。

(三)「時習」本意的確立於章句理解所能達到的思理高度

字詞本意的考核確定，非只字義訓詁之能事而已，其最終目的，在於對章句義理能有立足於文本而更形客觀、深層面向的闡釋。對道理深度的明白與反省，這是閱讀文本之於人而言本來的意義。譚氏將「時習」之意確立在「人對其所學而能為其時代所致用」，不單只是從文本考證之客觀性而言超越克服了歷代注解之侷限這一意義而已，同時在有關「學而時習之」三句說話內在之關聯、全章道理意涵的深度闡釋、以及何以該章句編列為文本第一句道理說話等原因說明，都同時具有劃時代的貢獻與指標意義。若筆者從《論語》篇章乃雜集編列的角度、且暫且擱置之前已指出的對於歷解在時習意涵解釋上的問題不論，或許尚不容易察覺由「溫習所學」來釋義文句的不當與突兀感。但若從文本整體篇章脈絡連結完整、而篇章架構實則反映出對人類道理完整反省的要求來看（從「經」之作為人類常道的角度而言，固應如是），那麼首先應先發問：究竟《論語》編者編列這首章的用意何在？作為對人類道理「開宗明義」的第一則說話教誨，編者引孔子「學而時習之，不亦說乎」，其道理內涵深度及份量何在？對此，譚家哲指出：

人生命之喜悅，首先莫過於能實踐自己所學，為其時所用。

撰〈歷代《論語》章句注解問題析論——以孔門弟子的研究為例〉（未刊稿）一文，可與本文論義相互佐證。

這是一切為學本來的目的，也是人其生命努力之根本。人之一切成就，立足於此。《論語》始於這句，一方面在說明學而能習這一為學之重要意義，但也同時揭示，人生命之悅樂，這是對人類存在多麼根本的。真實的快樂，人性的快樂，並非首先在種種僥倖的獲得上，而是在付出努力後，有所致用與成就而快樂，這是人作為人所自然地求取的，也本是極人性並真實的一種悅樂。⁴⁹

縱使暫不從文義內涵理解，單就〈學而〉首章之語句型態均一致以「不亦……乎？」的對比方式羅列，便已能推知三句話之間所可能存在的關聯性。同時藉由如此排列句型，亦大致可推斷說話者所欲強調的應是在最後一句話，因末句中的「人不知而不愠」顯然是對「君子」的說明，故而見「君子」（一真實之人）乃為該章句論述之核心。而事實上，儒學「道本於人」所應發出的第一個問題也應是在於：什麼才是一個真實的人？人格生命之真實根本於何者？編者編列此章作為全書道理之冠故非隨意。而《論語》於人道教誨的第一句說話，對人作為個體時之真實性的討論，從悅樂出發，深刻體會到生命之悅樂，這對人存在而言是多麼根本且人性的期盼，故對人來說實為生命終極與根本之關懷。而生命最大且真實的喜悅，非在自己僥倖之獲得，而是莫過於自己在踏實付出努力、如對真實道理踏實地學問努力而明白後，有所致用與成就所致之快樂。由此開啟儒學對人類道理第一個問題、即對人之真實（君子）之反省，這是多麼人性且真切的道理說話。能反省及此，始能體會「學」、「說」（樂）等字詞在本章中所傳達的深刻意義、編者之所以編列此章為全書首章的原因、以及將「時習」理解為「於時代有所行習致用」就章句解釋而言所能傳達的道理重量與根本性。亦如簡良如由譚氏這段話中所細微觀察到的那樣：

⁴⁹ 譚家哲，《論語平解》，頁 72-73。

文中所使用的字眼：「首先」、「莫過於」、「一切」、「本來」、「根本」、「立足於此」、「自然地」、「極人性」、「真實」等具極致意味之形容，以及「生命」、「人作為人」、「人性」等對人而言僅有的三種概括自身之內容，都表明譚家哲對「學而時習之」之「悅」的解釋，背後實以人所有悅樂為參照，非無思人性其他追求地逕自言之。此亦譚家哲能一改「時習」之意思為「時代所實行」，不再盲目蹈入舊說指「學而時常溫習」為樂時那狀似忠厚勤懇、實則無謂的矯揉之情的原因之一。⁵⁰

也由於譚氏對「時」、「習」全然不同於以往的解釋，使得章句中三句說話彼此之間的內在關係、以及由此連結關係下所呈顯出來的主題——君子——其意涵更為深刻地烘托彰顯：

快樂本來都是人存在所求，而平生之快樂，莫過於能實踐所學而有成就，及有知己之朋友對自己生命之扶持。人生於世，都只為求客觀上之成就滿足，及主觀自己的喜悅與快樂而已。人本然對他人都是有所依賴，都自然地有求他人對自己之肯定，這固然是人人生命之所求。然人格之真實，正在於若兩者都沒有，而自己之心志都為人所誤解時，自己仍能不怨悔，仍能獨立自己生命人格，從自己品格之真實立自己之生命。⁵¹

人作為人之德行，非先從其成就及對人之影響而有，而更先是從自己獨立而真實的品格而言。故人自己之德行，其品格，實與成就及滿足無關，純然為每人自己生命之事而已。……「人不知而不慍」這一道理，故教人直立其品格之獨

⁵⁰ 簡良如，〈文本閱讀之客觀性——再探譚家哲經典釋義方法〉，頁 448-449。

⁵¹ 譚家哲，《論語平解》，頁 73-74。

立性，而不應先從自己之悅樂及從對世間之依賴求取自己存在之目的，此始是入生命及人格真實之始。⁵²

存在的悅樂，固然是一切人感受上真實迫切的需要，然而人格生命的光明與獨立，更先在於不單純依於感受之需要而依他，而是在能超脫感受之上而獨立於道，如是始能不因感受之需要（求人群對己之認同與支持）而終至隨波逐流。因而三句話之連結，透過時代知我（孔子）心志的漸次遞減，其根本目的乃在於逐步逼顯出君子之為君子、以及學之於一真實人格生命而言的真正意義。⁵³ 對照傳統釋為「溫習所學」所造成的三句說話的關聯薄弱問題、以及在為求句意關聯下的強加解釋，⁵⁴ 則更清楚可見譚氏文本釋義於時代經典詮釋工作上所能起到的重大影響與啟示作用。

（四）《論語》人道論述始於「學」的意義

綜合以上所述，譚氏釋義所能獲致的成果與高度，截至前段為止，實已跨越了傳統經解所難以突破的兩層重大關卡：一是擺脫歷代經解問題束縛而直從文本本身考證所能對文本字詞本義的確定；二是立足於文本整體脈絡的視野格局下，對章句道理深層意涵面向的闡

⁵² 譚家哲，《論語平解》，頁 74-75。

⁵³ 三句說話，故實反映了人在學（道）後於時代現實所可能面臨的三種可能境況：「時習」（人真實學問能於時代致用實踐）所反映的是「時代有道，人群知我（心志）」這一情形。與之極端對立的明顯為「人不知」：即「時代無道，無人知我（心志）」，亦從客觀境況言最為孤獨的一種情形。而介於兩者之間的「有朋自遠方來」，志同道合曰「朋」，而「自遠方來」則反觀出周遭就近（時代現實）為無人知我的現實境況。合觀所反映的故為「時代無道，有人知我」（雖因時代無道而不得致用行習，然而仍有少數與我志同道合者得相互適道共勉）這一情形。三句話因而明顯是層層論述而下，以見君子之學其真實意義。

⁵⁴ 句意的關聯之所以是必要的假設，因這理應是道理嚴格敘述成立的必然前提要求，而就作為人類常道論述的「經」而言，更是如此。

釋。⁵⁵ 但事實上，從譚氏文本釋義工作所能獲得的深省啟發，還不僅止於此。譚氏除了重構文本思理架構，以回應中國歷代經典注釋傳統這內部之問題、並在釋義方法上盡可能達到文本解讀的客觀要求外。同時亦藉由這文本思理架構的確立，重新理解、掌握中國儒學思想本質，對外進行與西方文明之超越性真理的對話，對照呈顯出儒學思想的真實性及時代意義。如他說：

儒學摒棄一切超越性，其所向往之價值是素樸而平實的。一切價值上之偉大性，終亦本於此人性平凡之真實而已，非能悖逆平凡性而仍有其美之真實。作為人之道，儒學所求之價值，故是在人性平實性幅度之內，非求為價值所可能之非凡性上。⁵⁶

對這項問題的說明，筆者同樣也可藉由〈學而〉第一章而獲得啟示。如譚氏在〈學而〉首章釋義一開始即予強調的：

西方思想真理之終極在「存有」，存有作為真理是為對反人類之作為人時之真理而言的。相反，中國古代之道理，其所本在人，均從人之道言。⁵⁷

若人自身之真實為「道本於人」的首要問題，那麼〈學而〉第一章透

⁵⁵ 亦如吳冠宏透過《論語》「志於道」章（〈述而〉）及「巧笑」章（〈八佾〉）在歷代注解與譚家哲《論語平解》釋義的對照分析，以及針對《論語平解》中〈雍也〉、〈陽貨〉兩篇篇旨（分別以「中庸之道」與「虛假性」為宗旨而通貫全篇）的考察所注意到的：「譚氏擺落傳統歷解的框架，而視《論語》為整全的大文本，是以篇與篇之間、章與章之間皆有著橫向的連結，可以形成彼此相援互攝的詮釋網絡，並在井然有序的結構下映襯出部分篇、章、句過往隱而未顯的意涵，透過瞻前顧後的考察或各章回應全篇的作法，不乏殊異於歷解而有出人意表的詮釋。」吳冠宏，〈歷解式與結構化的對話——譚家哲《論語平解》的詮釋風貌及其反思〉，頁 220-221。

⁵⁶ 譚家哲，《論語平解》，頁 642。

⁵⁷ 譚家哲，《論語平解》，頁 72。

過「人不知而不愠」的君子之「學」以奠立儒學正道之基、人真實之本，究竟傳達了怎樣深刻的意義？

〈學而〉以學啟，因從「學」可見平凡人性之一種真實，而道實只是人之道與美善而已，非神之道與完美。⁵⁸

神無需學，唯人始需學。人之賢否，故非直接從他已有之德性衡量，而是從其是否願意學而已。不要求人必然對，只要求其願學，這是多麼人性地待人。⁵⁹

可以說，關於儒學對「道本於人」的說明，《論語》首先即標舉了「學」字，這實是十分深刻之見。因學與否，這直是針對「人」而言的。神無須學，而在人類之下的動植物、乃至無生物等，或依於本能而行，或無知覺，故也沒有學的必要與可能。⁶⁰ 學，故直是針對人來說的。而「學」一字的特殊性在於：它首先反映了人類的有限性。不過，面對因人類的侷限所造成的現實錯誤及缺陷，中國古代一開始便沒有單純負面的對待。相反的，若現實存在上的錯誤根源於人類本身先在所具之有限性與平凡事實，那麼否認錯誤、試圖向往絕對完美（超越性）所作的一切努力及成果，都將使人根本地先對「人」有所否定而已，無以正視人作為人其本然之平凡事實。中國古代之所以強調這「學」字，明顯並非單純止於人類之有限而負面地觀而已，因「學」顯然是一個全然正面意義的字詞。存在之缺陷固為缺陷，然而人的真實、其德行，亦正是建立在這自覺、面對自身存在缺陷與錯誤而來的努力（學）而成立，故反而是在承擔與正視人類與生俱來的有限性及

⁵⁸ 譚家哲，《論語平解》，頁 35。

⁵⁹ 譚家哲，《論語平解》，頁 35。

⁶⁰ 從動物而言的「學」，乃依其生存本能而來；生存本能固然亦為人類所具有，然而尅就人而言的學（乃由人之有是非對錯之道德價值意識而來）則始終與生物由其本能而學根本有別。而此亦為人之為人、亦區隔於宇宙萬物之獨特性及價值根源所在。

係網絡（即各種現實人倫關係所具體產生之「事」）所形成的道理論述及反省，以及由此開展並建立形構的理想世界，明顯成為儒學在道理論述及思理架構上所聚焦之核心目標。相較於其他文明，能像儒學那樣直下本於人倫存在現實而細思其中全部道理，如由《論語》全部德目所反映的，這實是對人類道理多麼具體真切的教誨，同時必須是多麼誠懇地面對自身生命畢生踏實努力始可能達致之境地。作為道理之說話，《論語》文字所呈顯的，故仍為實踐性的，非理論概念與行為實踐之斷隔。今從譚家哲《論語平解》的閱讀分析可以看到，其所謂視文本作為一道理完整之整體，實質所指的，乃以人類所面對及身處的現實世界為唯一客觀真實世界前提之下所做的道理完整全面之反省與整理，而並非西方哲學形上思維理論體系下的整體意義。中國經典詮釋的重建問題，其思理架構上所謂的「全面而完整」之意思，因而更應根本指向人類現實世界本身，非以超越性為思想對象及依歸。《論語》在道理論述上的「平實」與「具體」，故都根本於此，而這是以往在宋明理學與當代儒學著重心性本體學問的思維影響下所難以察覺的。

關於《論語》在道理論述上的平實與具體，究竟能夠至於怎樣的程度？本文舉譚家哲《論語平解》中對〈學而〉（一至九章）的分析為例，對照歷代詮釋成果以進行說明。

（一）〈學而〉：道（人道）之總綱

關於〈學而〉所列章句，大多均為人道基本之問題。這點，朱熹早有察覺了。但作為道理總綱之教誨，編者透過章句的安排，究竟欲傳達哪些道理？章句前後之間的脈絡關係又為何？這些問題，即便並非沒有人做過解釋（如本文前面所提到的南懷瑾《論語別裁》即為一例），但歷代以來始終未有論述嚴格而令人信服的善解。譚家哲《論

語平解》在這方面所呈顯出來的成果，實為驚人。同樣立於人民百姓存在基本道理（人類存在之道）論述這一篇章總旨，譚氏獨立由道理反省而將主題劃分成兩部分：一是從人而言的為人及為事基本之道（一至九章）；另一則是從人類存在方面而言的存在理想及生存境況之道（十至十六章）。⁶¹ 事實上，作為人基本為事之道理，與從人類整體而言時存在之問題、其境況與理想，這確實是對於人類存在之道進行反省時其鳥瞰之兩面。而編者對人道之論述，非如其他經典般更先依本於「天」（超越性）、而乃直就人平凡切實之「學」啟以立人類自身之價值尊嚴，故更見《論語》論道的平凡與具體。

從人單純作為人而言道，其主要有兩方面：一是從人自己言其真實性，另一則是從人與人之間之關係言。前者即〈學而〉第一章所討論，後者則由第二章「有子」句所論述。這人與人之關係及道理，實錯綜複雜，就作為總綱的角度來說，本不可能、也不必在此一一詳盡地論說，因而對這項問題的論述，在〈學而〉第二章是從「人倫之道」這總括涵蓋層面來說的。〈學而〉首章之所以編列為全書第一句道理說話，其原因、及其在道理論述上的份量，本文先前已詳細說明過了。至於第二章之所以是作為對人倫之道的總結說明，這從文句最末結論時所說「君子務本，本立而道生，孝悌也者，其為仁之本與」⁶² 試圖從人與人之一切人倫關係由最近（孝弟）拓展至最遠（仁）即可看出。除此之外，作為對人倫整體之道的反省，還可注意到以下幾點：

1. 由「其為人也孝悌」⁶³ 之「為人」（「為」的讀音由二聲轉至四聲，即從第一章接引到第二章），所指乃人與他人之關係層面，非單純指人面對自己而言，故為人倫之問題。
2. 這樣一種面對他人之關係，非僅止於家庭內部最近關係之孝

⁶¹ 譚家哲，《論語平解》，頁70。

⁶² 〔梁〕皇侃，《論語集解義疏》（上），頁7。

⁶³ 〔梁〕皇侃，《論語集解義疏》（上），頁6。

弟，同時是推擴出去的，如國家社會中人與人一般之關係：仁（「孝悌也者，其為仁之本與」），因而涵蓋人倫關係之內外兩面而整體。

3. 此章亦不止探討人倫整體之善（「為仁」），同時對人倫之惡與敗壞（「犯上」、「作亂」）⁶⁴ 的原因亦做出說明。而全部關鍵，即在於是否能孝弟。
4. 人倫整體之問題，其善或惡，歸根究底乃深受為政者施政所決定，故緊接在犯上作亂這推論關係之後的「君子務本」，可知這君子之務，應是從政治上之作為，即為政對人民之角度與影響而言的。

總結之，人倫問題雖然複雜，但從有子這極其簡明的論述中，實已涵蓋了人倫問題的全部關鍵面向與基本問題：如由關係之最近至於最遠、由人自己之對他人擴展至於國家中從政者之對人民百姓、人倫之善或惡的原因、為政對人類善惡之影響及為政的根本之道等。譚家哲由此確立第二章作為對人倫之道的討論，在論據上是嚴格且合理的。筆者更注意到，針對〈學而〉這首兩章的分析，譚氏花費了相當篇幅援引西方文明思想作為對照，以展示儒學在相關問題真理探求上截然不同於、甚至更甚於西方思想之處。而這顯然是因為這兩章在道理議題上的重要性與份量：首章以人性平凡事實為一切道理之本，以「學」實質深化、點明了「道本於人」的意涵，而與西方立超越性為價值真理之文明向度全然對反，章句在編列上其重要性自是不言而喻。而第二章對人倫善惡問題的討論，更是一切人類文明都必然面對、也必須回答的問題：如人性若善，那麼人類事實之惡如何解釋？反之，若人類現實始終混亂，那麼人倫之善又如何可能？兩章之重要性，故得為編者將其編置於全書之冠。除此之外，還可以看到，即便

⁶⁴ 〔梁〕皇侃，《論語集解義疏》（上），頁 6-7。

這兩章所討論的問題無論在人道根本性及範圍上如何深廣，但對道理的論述，都始終能本於對人類現實，乃至歷史的回應而具體、從不抽象。如〈學而〉第一從人的「現實成就」出發來討論有關人之真實性的問題，而〈學而〉第二從人類現實的不平等（人類現實的不和）問題切入，前者從世俗普遍之價值觀點切入；後者從人類歷史之普遍事實切入，對道理之反省，故都直下本於現實問題而思，非概念與抽象，因而具體真實。

繼〈學而〉第二章後，若仁乃總結而言的人倫之道，而其本在孝弟之為人。那麼從人類現實筆者反而看到，世俗價值是既不以仁為重要，甚至往往變相地扭曲了真實道理，使得道理與價值始終於人類現實混淆錯置、似是而非。第三章「鮮矣有仁」⁶⁵一句，作為孔子內心之感慨實由此而來。⁶⁶因而如何辨別仁（真實為入之道）之真偽，在面對世俗錯謬之撥亂返正上，將顯得十分重要。譚氏故以第三章為接續在有子句後，作為對仁之為人其人倫道理的補充論述。

若說〈學而〉首三章（主要指首兩章而言）因於道理之重量及份位，即便在釋義分析上固有其相當難度，但始終較容易為人所關注；那麼對於以下四到九章這幾句顯得十分基本的道理說話（如由各章中所提及的「吾日三省吾身」、⁶⁷「弟子入則孝出則悌」、⁶⁸「雖曰未學，吾必謂之學矣」、⁶⁹「慎終追遠」⁷⁰等，即均已顯示其道理基本），在釋義分析上反而容易忽略帶過：正是因為已然為「基本」，故反而在道理內涵層次及脈絡架構的把握上其實更加困難。譚氏能順由第二章

⁶⁵ 〔梁〕皇侃，《論語集解義疏》（上），頁 9。

⁶⁶ 「鮮矣仁」非少仁，因為仁並無所謂為多為少的問題。「鮮矣仁」所指，故是表面似仁實則非仁，即仁之偽的問題。

⁶⁷ 〔梁〕皇侃，《論語集解義疏》（上），頁 9。

⁶⁸ 〔梁〕皇侃，《論語集解義疏》（上），頁 16。

⁶⁹ 〔梁〕皇侃，《論語集解義疏》（上），頁 18。

⁷⁰ 〔梁〕皇侃，《論語集解義疏》（上），頁 21。

人倫之道及「為人」這主軸脈絡而下，銜接第四章曾子句之「為人謀」，更進一步從「人倫之道，其具體時，是不能離為人為事而言的」⁷¹ 以確立該章章旨，又以全句「為人謀而不忠乎」、「與朋友交言而不信乎」、「傳不習乎」⁷² 分別對應、同時涵蓋了為人為事時之三個（全部）面向：自己之對他人、自己之對自己、自己之對事情本身。⁷³ 並予申明：

古代中國以忠、信、習三者為為事之德行時，這是因為，人

⁷¹ 譚家哲，《論語平解》，頁 87。

⁷² 〔梁〕皇侃，《論語集解義疏》（上），頁 9-10。

⁷³ 譚氏以「專不習乎」之「專」，應從魯論作「專」而不從古論（傳），意指於為事上所具有之專長能力。因而將整句從具體為人為事時所涉及的三個基本面向（他人、自己及事情本身）作連貫地解釋。譚氏以魯論為《論語》原本，關於這方面的論述，可見其《論語》的構成與體系）第一節的部分，茲不贅述。譚家哲，《論語平解》，頁 18-28。事實上，若將「專」從古論而讀為「傳」，在道理上也存在問題。簡良如對此已有所觀察：「唯〈學而〉『專不習乎』若如《古論》讀為『傳不習乎』，就義理而言確實也與前兩句不相當，從德行實踐退縮為對能力未成熟者之教誨故。事實上，人未能專，甚至只是尚在傳習階段之程度，是不應自以為是地妄思『為人謀』的，〈公冶長〉漆雕開『吾斯之未能信』而辭仕的作法，始是負責而為道理之真實。以『傳不習乎』與前兩句並列，故非正確道理，徒以自我感受之良好為道而已。」簡良如，〈文本閱讀之客觀性——再探譚家哲經典釋義方法〉，頁 458。由是可見譚氏文本釋義不只從章句脈絡連繫而言為嚴謹，即便在單一字詞的把握上，也毫不鬆懈。此外，這裡的忠、信、習，之所以是從自己與對象他人的關係來討論，如扣緊譚氏釋義的脈絡來審視，是在對人倫之道總體的論述後，更進一步、且更具體地從人倫關係之「事」上來討論的。即，正因人與人之間關係之「事」，才使得道理能真正具體落實，非只概念地討論。此忠、信、習三者之所以分別是從自己、對象、以及兩者關係之事情這三個向度來進行道理論述的原因。至於在人我關係向度間，為什麼「忠」在這裡定要是從自己對他人的角度、而不是從自己面對自己來說？原因也很清楚，因曾子已明顯是從「為人謀」的角度來論「忠」的，故視忠為自己之面對他人，甚為合理。同樣，「信者，實也」，實（實在或真實）是從人自身真實與否的角度而言，故是自己之對自己。且一方面，忠既已從自己之對他人，那麼信若亦從自己對他人則顯然在釋義上產生重複，故不從。而另一方面，若更從道理本身來考量，「信」不應只是作為「相信」這意思解釋，孔子理應不會毫無理由地要人盲目地對人信任。故信在道理上本應是從自己之致力於真實而得人對己之信任來說的。故即便與忠一樣都是從人我關係上來說，但信是從自己對自己這一角度來論述的。

類應有之德行，不應先從一道德之抽象狀態言，甚至非從個人自身之修養言；德行更先應從日常為人為事而言。事情是德行具體時之真實，事情使德行具體而且真實，非只是一種在事情外行為之道德性而已。⁷⁴

能如是在掌握並兼顧章句內部所有細節（例如「專不習乎」中「專」的問題）的同時，步步落實《論語》在道理論述上至其平實且具體之本質面目；亦使得〈學而〉作為人道基本總綱之說明的深刻涵義、為事之道其真實意義，均獲得清晰地揭示。甚至不止於此，譚氏接續藉由以下五六章一組、七八章一組的說明，又再進一步展示出為事之道更為具體之面向：

為事之道其最基本者雖然就在忠、信、專習三者上，但為事仍有不同上下份位及對不同人所應重視之程度差異等方面。這些道理，即在曾子句後緊隨幾句中討論。⁷⁵

在已具體落實於事以論述為事之道理後，透過譚氏的釋義使筆者看到，編者甚至還能再進一步的就不同份位之人在為事道理上的差異（即〈學而〉五六章）、以及人在面對不同對象時為事所應致力的程度差異（即〈學而〉七八章），⁷⁶ 將為人為事之基本道理做出如此全面完整而又細緻具體的分析。縱使筆者透過對章句表面之觀察，或許可以感覺到五六章與七八章存在兩兩一組的脈絡線索：如五六兩章一從「導千乘之國」⁷⁷（即上位者角度）而另一從「弟子入則孝出則悌」

⁷⁴ 譚家哲，《論語平解》，頁 87。

⁷⁵ 譚家哲，《論語平解》，頁 90。

⁷⁶ 在為人為事之問題上，〈學而〉第七章所討論的問題仍是非常重要的且基本的道理。因為事的分寸，在面對不同對象時本應有所應致力程度上的差異。凡過與不及，均失，甚至可能只是出於為己之利益而為的，非真實為對方之努力，非真實為人而為事。

⁷⁷ 〔梁〕皇侃，《論語集解義疏》（上），頁 11。

（即作為一般人的角度）分作論述；七八兩章則可由「賢賢」⁷⁸（對人之重視）與「君子不重則不威」⁷⁹之「重」（對己之重視）找出兩章脈絡關聯的線索。但要如何在扣緊「人倫及為事基本之道」這一主軸下進行道理層次脈絡的鋪展，並同時對各章內部所有語句字詞均有所兼顧與把握，則非常困難。⁸⁰ 比方縱使筆者知道五六章分別是從上位者及一般人這不同份位在為事上的差異來說，但分別來看，為何上位為事之道所需面對的是「敬事而信」、「節用」、「愛人」、「使民以時」⁸¹ 這些問題？而下位者所需面對的是「入則孝出則悌」、「謹而信」、「汎愛眾而親仁」、「行有餘力則以學文」⁸²？這些語句內容分別窮盡了作為上位與下位為事時的所有面向了嗎？是如何窮盡的？乃至進一步問：同樣為「信」，為何上位為事之道是「敬事而信」，而在下位則為「謹而信」（何以一用「敬」而另一用「謹」）？又，若「節用」明顯針對物而言，那麼為何這是上位為事時所需面對的問題，而在下位者卻沒有這個問題？同樣，以七八兩章來說，縱使從對人、對己重視之角度而言可以連結這兩章，但至低限度必須回答：對人、對己之重視究竟與為事之道理有何關係？其實，若能思考這些問題，始可漸進體會《論語》在道理論述鋪陳上的細緻與深邃，並對譚氏文本釋義的精細與到位程度更有所掌握。如他對五六章之分析，從上下位不同的為事之「範圍」（國／出入）、做事之「態度」（敬事而信／謹而信）、為事時所需面對的「物」（節用）與「人」（愛人／汎愛眾而親仁）這主要之兩面、以及自己在為事上或為事之餘對人、對己之支使這「自己之權力與努力」（使民以時／行有餘力則以學文）等方面，

⁷⁸ 〔梁〕皇侃，《論語集解義疏》（上），頁 17。

⁷⁹ 〔梁〕皇侃，《論語集解義疏》（上），頁 19。

⁸⁰ 甚至很可能筆者對章句兩兩為一組的觀察，其實也都只是事後（在閱讀了《論語平解》的分析後）回推的結果。

⁸¹ 〔梁〕皇侃，《論語集解義疏》（上），頁 11-12。

⁸² 〔梁〕皇侃，《論語集解義疏》（上），頁 16。

對為事道理進行範圍及過程始終全面的考慮、並將兩章語句內容相互對應，從而闡明上位／下位為事道理的具體差異。而對七八章之所以論及「賢賢」與「重」的問題，則以一切真實為人為事之根本，在於對人重視；而對人之重視之所以能真實，更根本是在於對賢者（真實價值）的敬重（即〈學而〉第七章），並以此立己生命而自重（即〈學而〉第八章），若非如此，則人之重視所反映的多只利益之心而已。如是而作為在論述完為事基本道理之後，一方面對為事真實性的本質點明，另一方面亦同時將為人為事之問題從道理本質上收返於自身之真實：學而改過（「過則勿憚改」），⁸³ 從而銜接第九章以作為對〈學而〉前半部「人倫及為事之道」收結之準備。

作為前半部人倫及為事之道的收結，譚氏一反傳統解釋而將章旨重新定位在「為事之方法或其總原則」。表面看似任意，但如本文先前對「學而時習之」歷代注解問題癥結所進行的考察那樣，實則也一致本於他對文本本身所做的考證而來、而重新確定章句本意：

「終」與「遠」在《論語》中沒有解為「喪」與「祭」。這後兩者直接以「喪」與「祭」兩字表達，從沒有以「終」與「遠」替代。「慎終追遠」是說：人若能在為事時，先從其結果後果考慮，非只眼見目前，非只是一種淺近之作為，而更能深遠地、事事設想其後果地為，如此，簡言之，也就是一切做事情之總方法了。⁸⁴

⁸³ [梁]皇侃，《論語集解義疏》（上），頁19。

⁸⁴ 譚家哲，《論語平解》，頁97。關於「終」跟「遠」的解釋，南懷瑾亦有與傳統注解不同的看法：「『終』就是結果，『遠』就是很遠的遠因，……所以『慎終追遠』的意思，是說與其要好的結果，不如有好的開始。」南懷瑾，《論語別裁》（上），頁37。不過這樣的解釋就文本考證上來看，是存在問題的。「遠」在《論語》用法上固從遙遠解，但並非從原因、而是從其後果來說，如「人而無遠慮，必有近憂」[梁]皇侃，《論語集解義疏》（下），頁547。另外，「終」作「結果」解釋，是對的；然而「慎」在《論語》作為「謹慎」之意，都只從

譚氏甚至從〈學而〉上半部收結的角度，同時將本章與首章在道理論述上的呼應關係，做出了十分平實而真切的說明：

無論「學」與「慎終追遠」，都是彌補人對自己行為後果無知之唯一方法，否則人只會因眼前之一時或因人本然之無知而永遠地錯誤。人若以為其存在沒有時間之前與後，任其當下欲望而作為，無視於過去之成果，或無視於未來之後果，這正是人類存在與作為之偽。人類必須在時間中存在，在時間中學習，在對過去未來真實之顧慮中謹慎地作為，不圖眼前利益地妄為，這是人類在時間之有限性所引起之無知與不明智中，唯一解決之方法。人類德行之是否深厚，抑只是種種表面淺薄之努力，也在其對過去之學習與未來之考慮而來而已。⁸⁵

如是，〈學而〉作為對人道基本問題之總論與分析，至《論語平解》，始能一致本於人性平凡事實之價值本位，以如此平實而又至為具體的方式，將隱含在平易簡約文字背後的深刻道理逐步烘托而出。而其成果，也實質展現了以文本作為篇章道理次序完整這一前提下，就釋義上的嚴謹程度與客觀性而言所能帶給未來詮釋向度的嶄新視野。

五、結語

本文從中國古代經典的編纂問題出發，先行指出對經典編纂所持之態度，實則於文本詮釋成果的客觀性有其決定之影響；並由譚家哲對文本編纂常態化問題的反省，一方面透過皇侃、趙岐等重要注解，

言行為事當下的考慮來說的，對於既定之結果，是沒有慎不慎之問題的。「慎終追遠」之意，故應從譚家哲之解釋，一致是從為事時對其可能造成之後果謹慎考慮來解釋。

⁸⁵ 譚家哲，《論語平解》，頁 98-99。

指出這種視文本篇章編列為一道理完整而嚴謹的預設假定，其實於早期經解中早已存在，唯在論述上有所侷限與錯誤故為後人所忽視，以及對譚氏釋義如何能突破這些困境進行回應。而後以〈學而〉第一章為例，透過譚氏《論語平解》與歷代注解的對照比較，實際指出歷代注解詮釋的問題與困境所在、以及譚氏釋義成果所能克服及跨越歷解的幅度。而另一方面，本文亦直接透過對《論語平解》〈學而〉前半部的釋義考察，具體說明《論語》篇章在道理論述上鮮為歷解所見的平實面貌及具體性，以及站在文本篇章存在整體脈絡架構這一嚴格意義視角重新檢閱文本，所能夠獲致如何不同於歷來注解成果所能達到的思理高度、與道理論述上的細緻與深邃。這些，實則都已由譚氏文本釋義中獲得了解釋。

對文本編纂常態的假定及預設，表面上看似大膽唐突，但如本文已指出說明的，這種作法其實在早期經解中已經存在，甚至在歷代注解裡其實也都存在著對文本若干篇、章存在主題脈絡結構的觀察與論述，只未能完整周延、在客觀嚴謹程度上有所不足而已。在這樣的前提之下，文本編纂的常態假定，應屬合理的預設；而就作為常道思想層級高度的「經」而言，如此的設定更屬應然。反過來說，如後世學者對文本編纂常態之質疑所提出的各種論述，其實在論斷的理由依據、及其所推定的結果之間，也都存在著論證上的跳躍與空缺。例如，縱使典籍遭到焚毀，亦不足以否認殘本脈絡結構仍存的事實，此從吾人實際閱讀過程與經驗即能有所體認。又，縱使文本資料來源多方，比方視《論語》為眾弟子匯集各自所記言論而成，但這也並不能表示在編纂成書前不能有一最終之審定者。另如行文方式及筆法的變化、或是語句重出等問題，也未必只能推得文本必然為雜集的結論。因這實則也可以理解為作者特意藉此不同的表達方式來傳遞特定的

道理訊息，如譚氏對《論語》中「重出句法」所做的說明那樣。⁸⁶ 又如《論語·季氏》全篇以不同於他篇首冠「子曰」、而改以「孔子曰」的型式，是因〈季氏〉所討論的主題均從「人作為客體對他人他事所應特別注意者言」，⁸⁷ 始以作為第三人稱單位的「孔子曰」顯示其客體性質，因而形成與前篇〈衛靈公〉（多針對人自己而言）在同樣作為對為政道理的戒惕這一共同篇旨前提之下的道理區分。換言之，這些問題，其實也並非不可從文本編纂常態的假定角度來消融兼攝。⁸⁸

譚家哲《論語平解》在釋義方法與實踐上，是否已充分達到文本客觀解讀的目標？在釋義上是否有以道理結構凌駕文本章句所形成的文本曲解問題？這需要就其全部釋義之成果及內容進行後續深入的分析評估、以及與歷解的深入對照比較。但其釋義成果所能對學界在相關文本解讀問題省思上啟發的重大影響作用，應可由本文之論述獲得相當程度與具體的說明。本文之例舉雖只數章，但從這些章句在文本中之重要性、以及針對章句進行分析時所徵引與反省的歷代具代表意義之重要詮釋成果來看，應已深入點出中國經典詮釋所面臨的重要問題，同時也藉由譚氏文本釋義的成果，提供學界未來在經典釋義上所可能反省與開展的全新視野向度。

最後一提的是，譚氏依於文本本身具道理完整脈絡預設下所進行的釋義工作，在詮釋進路上確實與歷代注解對他者視域而敞開有

⁸⁶ 詳見《〈論語〉體例略論》，譚家哲，《論語平解》，頁 55-68。此亦可作為對劉寶楠：「不出一人之手，故有一語而前後篇再出也。」之說法的回應。

⁸⁷ 譚家哲，《論語平解》，頁 45。

⁸⁸ 有關《論語》的編纂成書問題，至今仍存在許多討論。舉如日本學界對《論語》諸篇（如〈雍也〉）之編纂時間點的差異討論。在此前提下，譚氏釋義視《論語》通篇為一道理完整嚴密之整體，則仍有需針對這些持相反看法論述進行申辯回應之必要。日本學界對《論語》若干篇章編纂時間的研究是否已成定案，也仍須回到論者所持理據是否真能成立進行檢視（亦如本文結論處對歷來採《論語》編纂為雜集之立場所進行的回應那樣）。這一部分確實值得進行後續深入的論證，以更顯譚氏釋義之客觀性。茲將問題羅列於此，筆者亦將另作專文針對此問題進行單篇細節之論述。

所不同，但不能因此即視譚氏文本釋義為一封閉系統。事實上，如本文的分析考察已能指出的，歷代注解縱使表面對外進行與其他詮釋成果之間的對話，但仍可能形成詮釋慣性而導致詮釋上的封閉與僵化、甚至形成思想宰制上的權威，故仍可能反而違背了歷解保持釋義開放態度原本所欲達到的對話目的。反之，譚氏文本釋義表面隨處可見的「新」義，除了是從章句本身所內具的道理進行思考之外，也仍是透過對歷解問題之反省與回應而有的。這些，本文都已做出論述證明了。開放與封閉，故不應單純從表面是否向外對話而判定，更為根本的，應從人對道理之思如何能更趨全面客觀所做的努力來檢視，如譚氏釋義始終敞開面對世界文明、並從對文本道理進行脈絡整體的思考與理解努力那樣。對話的真實意義，或許更應站在這樣的前提底下始真正成立的。

（責任校對：劉璟翰）

引用書目

一、傳統文獻

- 〔魏〕何晏等注，〔宋〕邢昺疏，《論語注疏》，《十三經注疏分段標點》，臺北：新文豐出版，2001年。
- 〔梁〕皇侃，《論語集解義疏》，臺北：廣文書局，1991年。
- 〔宋〕朱熹撰，〔日〕岡田武彥、〔日〕荒木見悟主編，《論語或問》，京都：中文出版社，1975年。
- 〔宋〕朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2010年。
- 〔宋〕黎靖德編，《朱子語類》，臺北：文津出版社，1986年。
- 〔清〕焦循，《孟子正義》，北京：中華書局，2007年。
- 〔清〕劉寶楠，《論語正義》，北京：中華書局，1990年。

二、近人論著

- 吳冠宏，〈歷解式與結構化的對話——譚家哲《論語平解》的詮釋風貌及其反思〉，《文與哲》第28期（2016年6月），頁193-231。
- 南懷瑾，《論語別裁》，臺北：老古文化，2001年。
- 勞思光，《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，1993年。
- 楊伯峻，《論語譯注》，香港：中華書局，2000年。
- 蔡振豐，《朝鮮儒者丁若鏞的四書學：以東亞為視野的討論》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2010年。
- 簡良如，〈文本閱讀之客觀性——再探譚家哲經典釋義方法〉，《文與哲》第31期（2017年12月），頁417-468。
- 譚家哲，《論語與中國思想研究》，臺北：唐山書局，2006年。
- _____，《論語平解》，臺北：漫遊者文化，2012年。
- _____，《詩文學思想》，臺北：漫遊者文化，2014年。

Moving Beyond Limitations and Problems in Past Explanations of the *Lunyu*: Taking Tan Jiazhe's Analysis of the First Nine Entries in *Xue'er* as an Example

Yuan-Feng Wu*

Abstract

In contrast to both traditional commentaries and the modern use of western theories to interpret Chinese thought, Tan Jiazhe 譚家哲 regards the arrangement of chapters and entries in classical texts as being grounded in rigor and coherence. He further maintains that the thought and principles expressed within texts reflect the real world where humans confront objective reality and the truth of existence. Tan's classical annotations respond to, and go beyond, interpretive issues that had limited commentators in the past. By confirming textual principles in his interpretations, he has been able to re-master the essence of Confucianism, respond to the problems with, and the erroneous direction of, "transcendent truth" 超越性 in western culture, and reassess the value and position of Confucianism in world civilization. In the context of the larger reassessment of classical exegesis that has taken place in the modern era, Tan's methods and achievements are truly unique. However, Tan's originality in interpreting the classics is often attributed to his personal

* Adjunct Assistant Professor, Center for General Education, Asia University, Taiwan

style, and thus his work has not achieved a status equaling traditional modes of interpretation. This article probes the exegetical contributions of Tan's *Interpretation of the Analects of Confucius* 論語平解 and compares them with earlier commentaries to show how Tan's views cover a range of traditional and contemporary interpretative approaches. It provides a detailed analysis of Tan's exegetical achievements and delineates his contributions to the objective interpretation of classical texts.

Key words: *Interpretation of the Analects of Confucius* 論語平解, Tan Jiazhe 譚家哲, *Xue'er* 學而, transcendence/ordinariness 超越性/平凡性

