

文本閱讀之客觀性—— 再探譚家哲經典釋義方法*

簡良如**

〔摘要〕

吳冠宏先生在〈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〉一文中，將譚家哲先生的經學研究，定位為與歷代經解皆不相同的獨特類型，並以「結構化」統稱其詮釋方法。本文因該文啟發，遂以為起點，就譚家哲經學詮釋理念與實際分析成果，進一步展示。譚氏經解雖具鮮明的結構分析特色，然此操作方法僅其釋義表現之一，目的在勾稽文本思維理路，展現文本內在整體。譚氏重視文本閱讀之客觀性，而閱讀能否趨近客觀，和人們是否具備準確理解力，以及詮釋內容是否有作為思想道理的普遍正確性有關。譚家哲對此，除了透過經典全本釋義，全面處理文本內各項解讀問題，更以文本深層思維為閱讀所在層次，由對象在客觀世界中實際涉及之全部面向構成對對象的理解。通過調整釋義方法，文本意涵更趨充實，詮釋結論亦因建立在編纂歸返正常化及文本對象之客觀性上，而減低主觀影響。

關鍵詞：譚家哲、結構化、歷解式、經學詮釋

*本文初稿原題：〈論文本閱讀之客觀性問題——戰後臺灣經學研究的一個實例〉，發表於「戰後台灣的經學研究（1945-現在）第四次學術研討會」，中央研究院中國文哲所主辦，2016年11月10-11日。

**國立清華大學中國文學系副教授

一、前言

吳冠宏先生在〈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〉一文裡，¹ 少見地將一經學研究成果——譚家哲的《論語》詮釋，由歷代經解中區分出來，視為經學詮釋史上的獨特類型，並認為比較譚氏、歷解，具有超乎比較其他詮釋系統之指標意義。² 類似看法在吳冠宏更早的一篇論文：〈結構化《論語》的反思——譚家哲《論語與中國思想研究》初探〉，則以更激進的「閱讀革命」稱之：³

這（案：譚家哲《論語與中國思想研究》）是針對《論語》所進行的一種閱讀革命，觀其謀篇立說，皆足以挑戰歷來的慣性思考及習見。⁴

如此大膽判斷，非鑑於一、二釋例可以斷定。吳文不厭其煩對歷代經解與譚家哲著作理路進行的對照考察，正為確認上述論點而有。在歷代不乏新論、卻鮮少能被賦予如此獨一定位的情況下，這被特別標舉出的詮解路向，值得深探。

事實上，包括吳文探討的《論語》詮釋在內，譚家哲投入經典思想研究的作品，自 2006 年至今已有專書五種：《論語與中國思想研究》、《孟子平解》、《論

¹ 《文與哲》第二十八期（2016 年 6 月），頁 193-232。該文改寫自研討會論文：〈如何詮釋，怎樣《論語》——歷解式與結構化的對話〉，「第四屆人文化成——經典詮釋的多重性研討會」，國立東華大學中文系主辦，2014 年 10 月 24 日。以下簡稱「〈歷解式與結構化的對話〉」。

² 同前註，頁 220：「譚家哲的《論語平解》，亦可視為《論語》歷解的一環，然本文特標以『結構化』之進路，意在藉此凸顯其迥異於一般歷解的殊勝之處」。承此，吳氏進而主張以「歷解式／結構化」取代蔡振豐所提出的「義理取向／意義取向」、劉笑敢的「順向詮釋（文本引申式詮釋、文本性定向）／逆向詮釋（自我表現式詮釋、表現性定向）」等詮釋系統（頁 223-224）。蔡、劉兩位說法，分見蔡振豐：《朝鮮儒者丁若鏞的四書學——以東亞為視野的討論》（臺北：臺大出版中心，2010 年），頁 41-78；劉笑敢：《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》（北京：商務印書館，2009 年），頁 171。

³ 許又方主編：《國際漢學研究趨勢：鄭清茂教授八秩華誕祝壽論文集》（花蓮：國立東華大學，2013 年），下冊，頁 49-76。

⁴ 同前註，頁 49。

語平解·選篇》、《詩文學思想》、《周易平解》，⁵ 均以文本釋義為基礎，展開後續思想討論。除《禮記》僅涉〈大學〉、〈中庸〉，《詩》著重〈風〉、〈小雅〉及早期詩論外，《論語》、《孟子》、《周易》都進行了全本分析。也因為文本釋義為本，經典內歷來未解、未定之處皆無可迴避，其分析必須融通合理而整全。相對於一般思想詮釋多聚焦特定主題或主張，或義理討論偏重內在修養與近身工夫，較少對應現實存在或時代文明衝擊之論……，譚家哲的經學研究大幅克服了此類侷限。⁶ 譚氏對釐清經學及先秦儒學整體圖象，誠富貢獻；其論述之體系性與完整度，所要求讀者對應付出之理解與反思能力，亦非一般。對譚氏著作釋義特性的考察探究，故有其必要。

以下，即以吳文為基礎，接續考察譚氏經典釋義方法，藉此概括其總體撰述理念，並借用吳文中曾詳舉的兩組詮釋實例——《論語·述而》「志於道」、〈八佾〉「巧笑」章作為討論素材，⁷ 以省篇幅。論述將分三部分，一是對「歷解式」經解常見問題的整理，藉此指出譚家哲詮釋路徑之要件；二、三部分則實地說明譚氏閱讀原理與目的，前者為總論，後者則分論不同經典文本的應用情況和成果。由於詮釋對象均屬經學文本，經學特有之常道問題亦間或涉及。

⁵ 各書出版資料如下：《論語與中國思想研究》（臺北：唐山出版社，2006年12月）；《孟子平解》（臺北：唐山出版社，2010年8月）；《論語平解·選篇》（臺北：漫遊者文化，2013年1月）；《詩文學思想》一套三卷（臺北：漫遊者文化，2014年7月）；《周易平解》（臺北：漫遊者文化，2016年9月）。其中，《論語與中國思想研究》在《論語》研究之外另著〈大學論〉、〈中庸簡釋〉兩篇，《詩經》研究見《詩文學思想》卷2。譚氏另有五篇專文收入於《形上史論》一套二冊（臺北：唐山出版社，2006年12月），包括：〈神倫與人倫：西方與中國倫理根源之差異〉、〈從《堯典》之啟發論中西音樂型態之差異並重構歌詠之句法結構〉、〈存有與仁〉、〈懿美與美〉、〈在存有中之主體，與作為人之主體：我與存有〉，內容亦涉經學思想研究。

⁶ 參見吳冠宏〈歷解式與結構化的對話〉，頁222-226，之評論：「有直探原味挺拔正典之生命力的效用」、「不同於一般概念先導而使仁、禮間形成內外本末體用之關係的理路，故可以一掃當代知識型態喜歡建構系統與理論的弊病，充分正視人性平凡真實的存在，並落實於人與人之間的倫理關係中。可以說在時序上稍後於當代新儒家的譚家哲，企圖貼近《論語》致力於立人為本的精神，實更能契合反省形上學而走向存有學的當代視域」。

⁷ 於〈述而〉「志於道」章，吳文引述了錢穆、朱熹、陸王、王夫之、杜忠誥、張錫輝說；於〈八佾〉「巧笑」章，則引述鄭玄、朱熹說，並歸納歷解為數組相對意見。

二、對「歷解式」常見詮釋問題之整理

吳冠宏先生如何界定「歷解式」、「結構化」兩種進路？針對前者，他這樣描述：

歷解式的進路偏就縱向脈絡的考察，因此不論後解對於前解是承繼發展或反省批判，前解對於後解每存在潛移默化的影響，透過歷解的穿針引線，經典意涵遂在古今的對話中輾轉演變。⁸

由於絕大多數經說均斟酌前人意見而後立論，吳冠宏故順勢將歷代經解全部併歸一類。⁹ 相對地，譚家哲「截斷眾流」、不循歷解脈絡，¹⁰ 遂另立為「結構化」進路：

譚氏擺落傳統歷解的框架，而視《論語》為整全的大文本，是以在篇與篇之間、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。¹¹

吳氏觀察，大體成立。不過，實際審視二類經解，可以看到：不只歷解內部差異未納入考量，對於「歷解式」、「結構化」兩類經解方法互用這一事實，吳文亦淡化處理。¹² 事實上，參酌前解立說及結構分析均是常見的釋義手法。特別是結構

⁸ 吳冠宏：〈歷解式與結構化的對話〉，頁 220。

⁹ 同前註，頁 221。廣義歷解因此包括所有可產生參照關係之經解。見吳氏對臺大東亞文明研究中心推動的本土、域外經典詮釋研究，如何擴大歷解範圍的說明。

¹⁰ 同前註，頁 222。

¹¹ 同前註，頁 221。

¹² 如朱熹注〈述而〉「志於道」章：蓋學莫先於立志，志道，則心存於正而不他；據德，則道得於心而不失；依仁，則德性常用而物欲不行；游藝，則小物不遺而動息有養。見〔宋〕朱熹集注：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1994年），頁 127。便對分「志於道／據於德」、「依於仁／游於藝」為二組：前二者論心與道互為主客之關係，後二者則言日用行養中，物「不行」、「不遺」兩種相反情況及其條件。這以人內在之心、外在

分析，若歷解脈絡尚可被「截斷眾流」，結構分析則因解析文意必利用分類、歸納與對比，而不可能排除。譚家哲故亦如此自清：

我並非結構主義。結構主義是把所分析現象或文本歸結於深層幾個要素，以如此要素之組合為不同現象構成之原因。而我在閱讀中從沒有以固定或基本要素為分析對象之構造，因而與結構主義無關。之所以有類如結構般分析，只是把對象作簡化整理而已。¹³

以「簡化整理」說明，正顯示該方法之基礎性，非西方結構主義這類特殊分析手法之移植。吳氏當然亦注意到這一現象，其分立兩者，除了為突顯譚氏經解之殊異性，另一隱含目的，明顯是為了藉「歷解式」概括經學詮釋史，使該文對兩類進路的反省，能夠從個例擴展為對整體詮釋路向之省思。¹⁴就此而言，吳氏分類雖不能窮盡所有經解樣貌，但確實已具有引出經解最重要方法問題（如下文將討論的文本觀、詮釋層次、經解標的等）的功能。本文故沿襲此路，就二進路之分類原理與特性進行討論，並以吳氏命名之「歷解式」稱前一種方法類型，以別於實際存在之歷代經解。至於歷代經解中無法以「歷解式」概括的詮釋手法或現象，則期待來者個別深究，本文暫不與論。

之行兩面所做之對稱思考，結構色彩鮮明。同樣，王夫之將論述收攝至「道／器」、「理／氣」、「道／藝」等相對範疇，並在前列二元概念間窮盡性地建立「合一」、「在……中」、「互為表裡」等一體關係之所有模態（以上見吳冠宏：〈歷解式與結構化的對話〉，頁196之討論），都是結構分析常見手法。其他如鄭玄、朱子對〈八佾〉「巧笑」章的解釋，由於皆可化約為「仁／禮」、「文／質」、「重禮／崇質」、「天工（存真）／人巧（造作）」、「禮後／捐禮」等，也透露出二系思辨活動的概念和價值架構（頁205-206）。又，譚家哲雖在結論上「截斷眾流」，但對於何以不循理學、新儒家及〈大學〉、〈中庸〉說法，而更多地參考唐以前傳注意見，他亦已以總綱或分項方式進行過論證，並未放棄與歷解之對話。

¹³ 譚家哲：《詩文學思想》，卷1，頁30。也因此，當代詮釋學批判結構主義的各項問題，仍應和譚家哲的結構分析法區分開；下文對歷解式或當代詮釋學的反省，亦非站在結構主義立場而言。結構主義因只歸結於特定深層要素，故取決於分析者本身之關切，這與譚家哲「只是把對象作簡化整理而已」所期望的文本閱讀之客觀性，正好相反，亦結構主義招致當代詮釋學批判的原因之一。

¹⁴ 亦即吳氏所謂的指標性意義，見吳冠宏：〈歷解式與結構化的對話〉。

承上，吳文的另一項特殊表現，則在對歷代經解「流變多元」¹⁵ 現象的肯定。相較於治經者對唯一正解的追求，態度明顯不同。吳文目的為何？顯然，除了反省傳統經學釋義，亦期望藉此達成和西方詮釋方法的初步對話。見其說：

中國詮釋學的建立已成為當今漢學研究的重要課題，本文提出「歷解式」與「結構化」的對話，使「縱貫時間脈絡的歷解模式」與「立足於文本空間之結構化經典的作法」可以在此參照比較，互見得失，也深盼在未來中國詮釋學的方法建構上可以提供更為積極性的思考。……譚家哲這種訴諸整體的意義結構……，不僅足以抖落歷解的框架及負荷，對於當代受西學影響下每樂築理論或援引後來發展的觀念來詮釋《論語》者，亦不無反省與檢討的意義。¹⁶

作為中國經典釋義類型的「歷解式」、「結構化」，和詮釋學「視域交融」、「詮釋學循環」似是而不同的獨特性，因此亦是思考二類經學進路必須意識到的事實。就像「歷解式」之所以參酌歷代經解，乃為找出其中最好的一說而非以「視域交融」為準的；又或是譚家哲異乎「詮釋學循環」對「整體／部分」的操作，所提出的另一種相異之「整體」觀。¹⁷ 經學釋義和當代詮釋學的本質差異，經典常道與新教革命精神之差距，以及體道明經從未視現象層次為唯一實存而突顯意識體驗或意向，¹⁸ 都在吳文這避免率然套用詮釋學觀念的做法中，獲得提示。吳氏唯承接詮釋學正視詮釋視域的態度，正面肯認歷代經解的多元面貌及相互啟迪性，這對經解意義更積極、建設性之評價，是中、西對話中最實質的成果。

¹⁵ 同前註，頁 221。

¹⁶ 同前註，頁 226。

¹⁷ 詳見本文第三節。

¹⁸ 即便明代心學，亦見對良知、心頻繁辨說，顯示良知、心仍立基於人性自身或人道這類客觀存有參見：〔如湛若水〈心性圖說〉：「心、性非二」，或進一步將心性之理聯繫自然、日用、天命、天理或天地萬物的做法。引自〔明〕黃宗義：《明儒學案》，收入於沈善洪編：《黃宗義全集》（杭州：浙江古籍出版社，1992年），卷 37，〈甘泉學案〉，頁 877-878〕。個人體察故亦體道「工夫」之一種，既非天理本身，亦往往以「中正」之類對反個體情性體驗之樣態為正。反之，即心學末流蹈空之表現，並不為經學傳統所肯定。清初隨後之修正，乃至清後期標舉經世致用，都清楚反映對客體之道的更高重視。

吳文延伸出新的思考，且甚具意義，已見上述。不過，若譚家哲經解和歷解分流的原因並不在詮釋方法的新創或特殊，二類經解的真正差異便需要再進一步深察。究竟譚氏另闢新徑所考慮的因素為何？「歷解式」作為一種方法又面臨哪些問題？以下，即借吳文所舉歷解諸例為例，就「歷解式」所易衍生之詮釋問題，加以說明。約略有三：

（一）、詮釋者個別視域對經解方向之左右。

相較於吳冠宏描述「結構化」「瞻前顧後」式的「橫向連結」，「歷解式」所著重參照的「縱向脈絡」，性質全然不同：結構分析所形成的橫向網絡，因是簡化整理文本內部元素而有，故不出文本固有脈絡；但「歷解式」的「縱向脈絡」，則由前、後解間的對話組成，已自文本跳出一層，為詮釋者們之對話網絡所取代。可以想見，對話脈絡對「歷解式」之所以如此重要，與它能夠有效補正個別意見有關，集思廣益遠較一己意見更加客觀的緣故。不過，也因對詮釋對話的重視，前人經解如何著眼文意，也就影響闡釋方向甚大。吳文所舉〈述而〉「志於道」、〈八佾〉「巧笑」二例諸說，便清楚可見此一傾向。見吳氏對「志於道」章諸說動機之觀察：

（錢穆）對於此章仍比較偏就小學為入門之要例說，推究其因，當有力救虛妄之弊，使之歸返實學以擺脫宋學高蹈義理之失的用意使然。¹⁹

（朱熹）同時關注道與藝的虛實並融與互有涵攝，遂能發展出「志道—據德—依仁」與「游藝」兩者內外交養的成德體系。（…）因力避「志於道」的蹈虛之病，故僅視之為方向初定之始，並戒心於僅著重在「志於道」的缺失，且十分強調「志於道」後當於「據於德」與「依於仁」處持續精進。²⁰

¹⁹ 吳冠宏：〈歷解式與結構化的對話〉，頁 196。錢穆說法，參見氏著：《孔子與論語》（臺北：聯經出版事業公司，1974 年），頁 68：「竊謂論語此章，實已包括孔學之全體而無遺。至於論其為學先後之次，朱子所闡，似未為允，殆當逆轉此四項之排列而說之，庶有當於孔門。」

²⁰ 同前註。

(陸、王)皆視「志於道」可涵蓋下列三項，乃為成德之最優位，與他們深體為學支離蕪雜之失將一切收攝於本心的立場有關。²¹

(王夫之)他視「道」與「藝」乃互為表裡，有輕重而無先後，故反對「游於藝」為成德之最高理境的說法，進而凸顯了「游於藝」的實踐性格。²²

(杜忠誥)主張若欲分判儒家與道家之道，當挺立所依之仁性的普遍義，使之扮演義兼體用、統攝諸德而為德藝所依歸之仁……。²³

(張錫輝)乃從此章「游於藝」出發，結合詮釋學之「遊戲觀」的存在方式以反思所謂「技藝」，並檢視如何使「經典詮釋」意在聆聽存有，開啟人格教化的整體意義……。除此之外，張氏亦檢視不乏過度引用遂將古代之技藝連結成當今專業知識的錯置現象，在當代詮釋學的洗禮下流露出更為深刻又切中時弊的迴響。²⁴

²¹ 同前註。根據吳冠宏：〈儒家成德思想之進程與理序：以《論語》「志於道」章之四目關係的詮釋問題為討論核心〉，《東華人文學報》第3期（2001年7月），頁189-214之整理，象山說法，見〈語錄〉，〔宋〕陸九淵：《陸象山全集》（臺北：世界書局，1979年），卷35，頁280-281：「志道，據德，依仁，學者之大端」及「主於道則欲消，而藝亦可進；主於藝則欲熾而道亡，藝亦不盡」；陽明之說，則見氏著，葉紹鈞點注：《傳習錄》（臺灣：商務印書館，1987年），頁214-215：「問『志於道』一章，先生曰：『只『志道』一句，便含下面數句，工夫自住不得，譬如做此屋，『志於道』是念念要去擇地鳩材，經營成個區宅；『據德』卻是經畫已成，有可據矣；『依仁』卻是常常住在區宅內，更不離去；『遊藝』，卻是加些畫采，美此區宅。藝者，義也，理之所宜者也；如誦詩、讀書、彈琴、習射之類，皆所以調習此心，使之熟於道也。苟不『志道』，而『遊藝』卻如無狀小子，不先去置造區宅，只管要去買畫掛，做門面，不知將掛在何處。』」

²² 吳冠宏：〈歷解式與結構化的對話〉，頁196。王夫之說法，參見氏著：《四書箋解》（臺北：廣文書局，1977年），頁170：「四者工夫雖未嘗不有淺深，但『志道』是德、仁之基，餘三者更無先後。『遊藝』是格物、是博文，豈待『依仁』之後？且即『志道』，亦不是『據德』後便可放下，道既無窮，志亦須持，雖已依仁，仍不懈此志」，以及：「四段只平平說個大成之學，勿立次序，一立次序，便不是聖人教學者全備工夫」。另亦可參考氏著：《讀四書大全說》，《船山全書》（長沙：岳麓書社，1988年），第六冊，頁698-700等。

²³ 吳冠宏：〈歷解式與結構化的對話〉，頁197。杜忠誥之說，參見氏著：〈書藝與儒家成「人」之學——從《論語》「志道」章四句教談起〉，《池邊影事》（臺北：三民書局股份有限公司，2010年），頁91-94。

²⁴ 同前註。張錫輝之說，見氏著：〈經典詮釋與技藝：論「游於藝」對經典教育之啟迪〉，

顯然，詮釋者之所以這樣或那樣詮釋，與其為學體驗、意向或時代學術背景有莫大關連。²⁵ 這些不同視野格局的交會，亦經解藉以修正、補充的契機。個別視域意見愈能進入歷解脈絡參與對話，「歷解式」的詮釋活力與參照功能才能成立。這對個別視域意見的需求，使詮釋者的自我導向無可厚非。個別視域對「歷解式」來說，故一方面既是方法欲補正之對象，另一方面，它也同時是方法補正詮釋偏差的唯一憑藉。然而，當欲補正之對象與補正對象之方法其實重疊，問題便不如預期般能夠獲得處理。個別視域凌駕文本原意、別立其說的機會，也就易於發生。上引「志於道」章例，吳冠宏即意識到這一矛盾：

由於問題肇端於朱熹與錢穆對四目之先後順序的詮釋有別，此章遂在兩位宛如第二作者的對話下，使成德思想的進程與理序成為詮釋的焦點所在。其實若要論及《論語》中的「成德之序」，孔子自言其學思歷程「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩」（〈為政〉第四章）的論述，顯然更為直接與明確。²⁶

換言之，除了杜、張兩位重點不同外，各家關注的「為學進程」問題，極可能非「志於道」章本義。該章雖並列四目，但無一語言「學」，亦缺乏和「進程」有關的時間描述，在在驗證了吳氏的猜想。固然，作為個別例子，「志於道」章並不能代表全體歷解情況，但從徵引來源不乏經學大家看來，個別視域凌駕文本、主導釋義的問題在歷解中或許並不鮮見。特別是，當經學詮釋史確實有其變化，一如吳冠宏觀察歷解整體脈絡所指出的「經典意涵遂在古今的對話中輾轉演變」，²⁷ 則巨觀而言，個別視域左右經解方向已明顯是歷解在不同時代不斷重演之事實。個別詮釋視域同時概括了「歷解式」主要材料、方法與對象的緣故。

《通識教育與跨領域研究》卷1，第1期，2006年，頁79-108。

²⁵ 杜忠誥例表面上似未滲染個己體驗，不過，正因他意圖從儒家文本突顯非關文本意旨的儒、道之分，其「欲」所反映之個別意向亦同樣明確。

²⁶ 吳冠宏：〈歷解式與結構化的對話〉，頁198。

²⁷ 同前註，頁220。

(二)、詮釋脈絡之封閉性。

縱向脈絡作為「歷解式」補正個別視域之唯一方式，既是「歷解式」詮釋客觀性之所在，也是「歷解式」抵禦詮釋偏失最後之防線。不過，如「志於道」章般不約而同轉論「為學進程」以致偏離文本的情況，有時並非個人視角所致，相反地，它們和前、後解不斷強化某類觀法，訴諸權威等縱向脈絡本身強固之封閉性有關，個別視域在此反而退居次要，僅在脈絡許可的有限隙縫中活動。如吳文引歷解對〈八佾〉「巧笑」章的分析：

〈八佾〉篇的「巧笑」章，有關子夏問詩的記載過去常和〈學而〉篇中子貢問詩「如切如磋，如琢如磨」者相提並論，……過往始終關注於這兩章的對比參照，然而在筆者尋訪鄭玄與朱熹的注解之後，卻有了聚焦於「巧笑」章的轉變……。²⁸

「巧笑」章之歷解所勾勒之「崇質」與「重禮」這兩種詮釋進路……。²⁹

無論是將子夏、子貢問詩相提並論，或因故對「巧笑」章特別關注，或「崇質」、「重禮」的爭議，歷解積累形成的縱向脈絡均在釋義方向上扮演重要角色。³⁰ 這使得吳氏雖已從文本分析中，見「質」、「禮」於《論語》非相對兩範疇，又配合譚氏對〈八佾〉篇旨的總結，觀察到禮在人與人當中所實現的敬、愛、和關係，³¹ 但這些文本內容，卻仍如異質之義理系統般完全無法納入歷解對「巧笑」、「禮後」的脈絡思考。如同吳氏描述「歷解式」時所謂的「潛移默化」、「穿針引線」，³² 特定見解通過穿引默化，愈形穩定，對話脈絡相應封閉，也就讓脈絡原應具備的參照動能不再，詮釋對話活動趨向固化。本項故與前項同樣涉及偏離文本問題，但成因適巧相對，前者過度突出個別視域，後者則見詮釋脈絡之慣性制約。

²⁸ 同前註，頁 204。

²⁹ 同前註，頁 212。

³⁰ 案：子夏、子貢問詩並論，之所以不能看成是文本本身可有之橫向連結，理由有二：一是，二章所問重點一者在禮、一者在貧富問題，非引詩用詩之論；二是，無論就二章重點（禮、貧富）或引詩用詩來說，《論語》中可與之連結對觀的元素皆不止於二章，故從取材之片面性言，此時之連結仍屬詮釋者之取捨。

³¹ 吳冠宏：〈歷解式與結構化的對話〉，頁 212-218。

³² 同前註，頁 220。

(三)、道理闡釋之侷限。

本項問題重點，非偏離文本等事實層次之真偽是非問題，而是價值層次的義理對錯。就經學研究宗旨來說，其重要性更甚前二者。試就吳文「志於道」章、「巧笑」章諸歷解所反映出的道理闡釋特性，加以說明。於「志於道」章，朱熹這樣解釋「為學次第」之道：

此章言人之為學當如是也。蓋學莫先於立志，志道，則心存於正而不他；據德，則道得於心而不失；依仁，則德性常用而物欲不行；游藝，則小物不遺而動息有養。學者於此，有以不失其先後之序，輕重之倫焉，則本末兼該，內外交養，日用之間，無少閒隙，而涵泳從容，忽不自知其入於聖賢之域矣。³³

錢穆不表贊同：

朱子所闡，似未為允，殆當逆轉此四項之排列而說之，庶有當於孔門。³⁴

陸、王對此，如吳冠宏歸納，無朱熹對「志於道」蹈虛之疑慮，相反地主張：

「志於道」可涵蓋下列三項，乃為成德之最優位。³⁵

將一切收攝本心，避免蕪雜支離。至於王夫之，則對「藝」有所改觀：

「道」與「藝」乃互為表裡，有輕重而無先後，故反對「游於藝」為成德之最高理境的說法，進而凸顯了「游於藝」的實踐性格。³⁶

這裡不考慮諸說與文本原意的差距，僅就它們對「為學次第」這一主題各自申論

³³ 朱熹：《四書章句集注》，頁 127。

³⁴ 錢穆：《孔子與論語》，頁 68。

³⁵ 吳冠宏：〈歷解式與結構化的對話〉，頁 196。

³⁶ 同前註。

的道理來看：明顯地，其說雖各自成立，彼此卻難以調和折衷。且由於立場各有所偏，舉之為任何情況下的眾人之道，都嫌勉強。理由顯而易見，就像好學者如孔子，其「少也賤」而「多能」的為學經歷，³⁷亦無必為學者所同然，為學次第之道必須充分考慮學者具體條件與需要、為學處境、學問形態與生命階段之真實關連、學問性質本末等所有相關因素而設，始免於架空而不真。然而，前引經解的爭議重點，例如應從實學、小學先，或應由志道、成德率先定下規模等，皆僅考慮方法步驟；即使欲就學問形態、性質等客觀面向進行反省，所關注的仍只問題的片面一隅（如為學主體之「心／物欲」，或為學標的之「輕／重」和「理境／實踐」），甚少能夠全面兼顧。凡此，皆使諸說仍如復刻子游、子夏之爭般，因觀照面向未臻整全而呈現出不同程度、不同根據下之各執己見：

子游曰：「子夏之門人小子，當灑掃、應對、進退則可矣，抑末也。本之則無，如之何？」子夏聞之曰：「噫！言游過矣！君子之道，孰先傳焉？孰後倦焉？譬諸草木，區以別矣！君子之道，焉可誣也？有始有卒者，其惟聖人乎！」³⁸

諸子之道固然真切，仍不具備概括其他說法之真理性。

類似情況在詮釋〈八佾〉「巧笑」章「禮後」意義時，亦可見到。其環繞「文／質」問題所提出的「崇禮（文）」、「尚質」等相反主張，一旦對照禮原本宗旨，³⁹便極易顯出它們未涉人與人整體和敬之美的促成與實現，而和「禮後」意涵有所落差的事實。文、質只涉及禮的外顯和應用，非形構禮意義之根本，是以，只就文、質層次言禮，無論崇尚何者，都使禮從人與對象間的具體對待、心領神會，轉為純粹形式。⁴⁰反之，真正知禮之言，即使聚焦禮之外顯與應用，如孔子

³⁷ 《論語·子罕》：「大宰問於子貢曰：『夫子聖者與？何其多能也？』子貢曰：『固天縱之將聖，又多能也。』子聞之，曰：『大宰知我乎！吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。』」參見〔魏〕何晏集解、〔宋〕邢昺疏、〔清〕阮元校勘、〔清〕盧宣旬摘錄：《重刊宋本論語注疏附校勘記》（清嘉慶二十年〔1815〕南昌府學刊本），卷9，頁71-78）。

³⁸ 〈子張〉，同前註，卷19，頁171-172。

³⁹ 〈學而〉：「有子曰：禮之用，和為貴。先王之道斯為美」，同前註，卷1，頁1-8。

⁴⁰ 同前註：「小大由之，有所不行。知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」

對執禮之雅言，⁴¹ 荀子對大饗、饗、祭及其他文、質比重不同之儀物的討論，⁴² 亦必兼及背後心意，乃至如荀子般將不同儀文歸納為「一也」地確認禮超越外表文、質的內裡意義，此「其隱志必有以喻也」⁴³ 之做法，始使禮不流於形式。再者，由於文、質實際應用時，均需因應行禮情境調整比重（如大饗之用質、喪之重文飾），二者不能獨立自成一價值，亦是可想見的，只片面崇尚其一，必引起彼方異議。諸說因而亦像前列為學次第主張般，各有理據，但也無能涵攝其他意見。

上述二組示例清楚反映了：在道理闡述上，詮釋者所倡言內容，往往只能作為特定情況或主體條件下之道，不具絕對普遍之正確性。就促成文本開啟新時代精神與價值視野來說，該特性或具引領之功，但當它出現在經學釋義時，便非後者所期待。原因顯而易見：經學經典宣稱承載「常道」，⁴⁴ 普遍、恆常之至道才是閱讀經學典籍欲探求之標的。經學詮釋故必須與經學一同站上常道層次，直探道理之普遍恆常。釋經之難，正在於此。而「歷解式」自身能夠提供的修正機制，顯然有限。因縱向脈絡所能展陳者，如同上述諸例般，乃諸多不同稟性讀者於不同時代處境下發自特定角度、針對特定面向之道，此事實令其無以提供非關特定立場之言說，詮釋者對於孰為道理之辯，因此亦如前引數例那樣多只由彼、我差異著眼，少能跳脫該層次，另外察識其他面向的存在。理由可以想見，透過縱向脈絡所能接受之補正，始終止於較中性、無涉價值判斷的文意解讀層次。故如杜忠誥、張錫輝等，其有關「儒／道」、「技藝／專業知識」之比較，作為知識，確實可為論「為學次第」者所吸收，但對於「為學次第之道」本身，二者面向學派思想本質、當代詮釋學的關注，則於道理（為學次第之道）無所增益。

⁴¹ 〈述而〉：「子所雅言，《詩》、《書》、執禮，皆雅言也」，同前註，卷7，頁62-64。

⁴² 《荀子·禮論》：「大饗，尚玄尊，俎生魚，先大羹，貴食飲之本也。饗，尚玄尊而用酒醴，先黍稷而飯稻粱。祭，齊大羹而飽庶羞，貴本而親用也。貴本之謂文，親用之謂理，兩者合而成文，以歸大一，夫是之謂大隆。故尊之尚玄酒也，俎之尚生魚也，豆之先大羹也，一也。利爵之不醜也，成事之俎不嘗也，三臭之不食也，一也。大昏之未發齊也，太廟之未入屍也，始卒之未小斂也，一也。大路之素未集也，郊之麻纒也，喪服之先散麻也，一也。三年之喪，哭之不反也，清廟之歌，一唱而三歎也，縣一鐘，尚拊膈，朱絃而通越也，一也」，梁啟雄：《荀子簡釋》（臺北：木鐸出版社，1988年），頁257-258。

⁴³ 《孔子詩論》，第20簡。簡文實況，參見馬承源編：《上海博物館藏戰國楚竹書》第1冊，（上海：上海古籍出版社，2001年），頁121-159。

⁴⁴ 不可否認，現行經部經典並不純粹，十三經包含不少因政治或學術勢力而入列之作，但這並無礙該類學問對詮釋目的之觀法，這裡故暫略對各經是否具常道性的檢討。

通過上述分析，可注意到：三項問題之癥結，都指向「歷解式」作為方法本身之缺陷或空隙。例如以詮釋者個別視域為起始時，所不易避免的個別詮釋導向，與道理闡釋之特定立場性格；又或是在「歷解式」中位居客觀參照地位、故幾乎也就是「歷解式」得以遂行之前提的縱向脈絡，不僅可能因封閉而失能，方法本身也缺乏其他遞補機制來做出彌補和突破；而縱向脈絡在協助指認常道這一功能上相對之薄弱，以及方法中除了對話脈絡外未有其他直接刺激、開啟詮釋者普遍視野之門徑，都顯示出「歷解式」作為方法之侷限。這使我們不得不承認，歷代經解中所出現的重要詮釋貢獻，與其說是方法使然，毋寧說更仗賴卓越經解家自身之條件——少數秀異治經者在特定主題或文本面向上自行突破了上述限制，方有可觀。歷解中真正帶動詮釋更向前進者，故亦此類優秀見解，非整體縱向脈絡。誠然，「歷解式」有此缺陷，與它本非一自覺構造而成之方法有關，其實質上乃時空積累現象，前、後解間甚至沒有作為一對話總體之意識。也因此，於經學研究史上能自覺歷解影響與其參酌利用關係，對後者之優劣得失進行整體反省者，幾乎闕如。人們多只關注意見異同，而對背後脈絡之形成與其本質，不知回溯，能如吳冠宏先生注意到前、後解間「穿針引線」、「潛移默化」現象，以及整體歷解的「流變多元」表現，已屬難得。上述三項詮釋現象成因，故也反映出：「歷解式」要能成為相對完備的詮釋方法，必須包含更多獨立於個別視域以外元素，乃至於必須提供較縱向對話脈絡更加客觀、完整的參照體。就此而言，我們可以理解何以譚家哲雖審酌歷解、卻刻意與其保持距離，以及他欲以文本固有脈絡為據的理由。尤其是將文本固有脈絡對反「歷解式」縱向脈絡這一做法，雖尚未能概括譚氏方法全貌，但其將詮釋活動盡可能本於文本對象、另尋客觀參照根據的意味，無庸置疑。譚氏方法之意義，亦立基於此。

下節，本文將進一步探究譚先生做法，於此先借吳文對譚氏「志於道」、「巧笑」兩章釋義的評價，略觀其詮釋成績。首先：

譚氏雖援引西學思想體系之長來揭示《論語》之構成與體系，然其真正的關懷仍是屬於中國式的，而大別於西學所側重的理論世界與本質概念。觀他不依傍理論思想，不走超越性或內在超越性的路數，純就存在處境中人與人之關係來討論「仁」，純就人類共體之正道來討論「禮」，自是不同於一般概念先導而使仁、禮間形成內外本末體用之關係的理路，故可以一

掃當代知識型態喜歡建構系統與理論的弊病，充分正視人性平凡真實的存在，並落實於人與人之間的倫理關係中。⁴⁵

正面肯定了譚氏經解對人性存在之道的揭示。對於譚家哲將〈述而〉「志於道」章自生命樹立問題切入，言生命既在世中、又非只一順隨現實世界之存活而更為自己之道，吳冠宏認為：

若要回到譚氏論述（案：論「志於道」）的出發點，乃立基於反省以「物」為核心、以理論來決定的西方思想，故有重新重視單純作為人之存在並回歸於「人性」的肯認：在此所謂「人性」，一內一外，一為人心，一為人實然存在的有限性，因此其人性即從此內外關係言之，可見人性既非某種超然之事，亦非某種單純之事實，而是存在於此外在事實之必然性與內在美善的真實性間，這種以人為本的立場大別於西方文化從超越性立人類存在之取向，對照之下，西方以超越之宗教或法制解決人類之存在問題，並沒有真正面對人之所以為人的存在之道，反觀譚氏的所謂「平解」，正是本此人性之平凡而仍有其美的真實。……這種生命理想與生活現實的對立性，是譚氏立論的基礎，唯此二分說，不是標舉一形上與形象的思想理論，只純就平凡而真實的人性而言。⁴⁶

而於「巧笑」章，譚家哲以成人之美作為對「禮後乎」的解釋，並連帶將藝術裡「素以為絢兮」的美感基礎，代之以人文，以見心靈對萬有更深遠的承托；又或是他對「文」、「質」的務實解釋，能擺脫概念或理則，使文、質互援並濟，吳冠宏則評價：

⁴⁵ 吳冠宏：〈歷解式與結構化的對話〉，頁 225-226。吳文（註 106）並引述譚家哲《形上史論》之說作為補充：「對於事物之這兩種理解（案：中國式和西學所側重的理論世界與本質概念），因而所見是兩種不同之真實，一種只是觀念地本質的，而另一種則是具體而真實的。中國對人或人性之理解，對人類存在之道之理解，對種種事物之理解，甚至由理解而期盼於存在的，都是在對象本身真實中的，都是一種『道』，非一種構築起來的體系或理論。」見譚家哲：《形上史論》，上部，頁 104。

⁴⁶ 吳冠宏：〈歷解式與結構化的對話〉，頁 201-202。

「巧笑」章之歷解所勾勒之「崇質」與「重禮」這兩種詮釋進路，固然可以讓我們充分反思儒者站在各自的歷史情境與思想脈絡下所展現的義理內涵，進而揭示其反映於儒學史及論語學上的意義，但歷解視域下《論語》詮釋現場的多元變化，實已非孔夫子所能駕馭，依此看來，譚氏以平解《論語》的作法，若相較於〈巧笑〉章之歷解所形成崇質與重禮的各執一端，反而有回歸儒學合文質為一並以平凡真實為本色的努力。⁴⁷

就吳氏已有觀察來看，譚家哲的解析既反映詮解者本身之素養，亦將經典道理甚於一般世俗觀法的深沈性予以揭露。其分析過程固然精微，然就道理之客觀必然、無任何個別偏向來說，亦準確、無有過度——不僅自我生命和人與人關係皆是人真實之課題，並且，生命必需建立在獨立與真實此雙重條件上，以及將成人之美、與人為善視為人與人關係之懿美，而以居後、無我為實現此美必要之人格，皆是人無可否認之真理。其經解所以稱為「平解」，正由這忠實於客觀事理之平實、無有個己造意之角度言。吳氏在舉上述兩章為詮釋實例後，特意再舉譚家哲《論語平解》對〈雍也〉、〈陽貨〉兩篇的整體結構分析為例，亦是注意到「真實而中與平凡而庸」、「真實性與虛假性」這與正確釐定常道有極密切關係的兩篇篇旨，⁴⁸ 於說明譚家哲經解本色的代表性。譚氏經解在指認常道上的成績，可見一斑。⁴⁹ 那麼，譚家哲究竟如何達到上述成果？譚家哲本人對經學詮釋之主張又是如何？其客觀性基礎何在？以下，即就譚家哲釋義方法，具體討論。

⁴⁷ 同前註，頁 212。

⁴⁸ 同前註，頁 213。

⁴⁹ 與吳氏評價相近者，另見李德材：〈回歸人存在的真實性——譚家哲「論語學」芻議〉，《東華漢學》第 24 期，2016 年 12 月，頁 157-194。該文具體比較譚氏與其他重要歷解意見差異，著重對思想內容本身之討論，並嘗試歸結譚家哲《論語》研究的主要綱領。文末，作者則以「個體結構與整體結構間之契入」為題，探討「作為人格主體的人『如何』參與到此德行意義整體的實踐」，而以心志、具體德行實踐為進路，並強調了生命階段、人性、存在處境這三種對人而言再普遍、真實不過之存有應有之重要性。其說值得參考。

三、譚家哲釋義方法總述

如吳冠宏先生所言，「結構化」確為譚家哲經學研究最顯見之方法，不過，能夠準確指出文本結構，並將文本意涵與道理如實揭露，實非只結構化這一操作方法能完全說明。方法僅是整體閱讀活動形諸具體之表現，反之，支持該方法合理運作的背後原理，以及促使結構分析法能在文本限度內達成客觀成效的必要條件，都應受到更大關注。本節便就譚家哲於此之主張，簡要討論。內容約分兩部分，一說明結構分析之意義，二就釋義客觀性之所繫，加以陳述。二者互相關連，並都與經典文本編纂正常化這一先行設定有關。以下分述之。

（一）結構作為思理之體現

首先，由於析論文本必涉及結構分析，譚家哲與其他經解的不同，故不在有無結構化，而在結構化的徹底程度。譚家哲將結構落實於文本整體，並深入各種可能的詮釋層次與細節，致使結構化形象格外鮮明，如為其特有詮釋進路般。相對地，其他釋經者多只侷限於局部結構，特別是較低階單位，如單句、單章（如朱熹分析「志於道」等四目），或特定概念組合（如前文所引歷解對文、質概念的討論），而先設地排除了文本存在整體對照結構的可能性。這一分別代表何義？

觀譚家哲對文本結構現象的解釋：

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。⁵⁰

簡言之，結構，正是編作者思維活動之反映；文本結構精密嚴整程度如何，亦作者或編輯者思維精密嚴整程度如何之反映。人類通過事物間各種對比（即結構），推進原有認知和感受，它使原本看似單一無涉之事物，與他者建立關係，使知識、

⁵⁰ 譚家哲：《詩文學思想》，卷1，頁30-31。

經驗不止於散片，更能向前推論、向後分析地形成整體意義。就此而言，一作品無論出自撰著或編纂，其結構與它的思理素質必然相應。而詮釋者對文本結構化程度之預設，因此實相當於他對編撰者思理水平之預設。

不過，比文本思理水平更根本的（易言之，比思理水平對結構精粗的影響更根本）是：無論編、作者的學力如何，歷經多少人力參與，當編、作活動無論如何不可能只是無意識的空洞堆疊而毫無構思，則譚家哲所云「都會稍加編排而不會無序地行事書寫」，亦屬必然。尤其是全書篇章理序，因即結構骨架，胡亂彙編的可能更是微乎其微。否定篇目結構，反而違背編作常理。然而，治經者對「思理水平—結構精粗」的質疑，卻往往與「思理—結構存在」混為一談。如《論語》，歷來以為出自眾人所輯，⁵¹ 多數論者從而認為該書編排雜亂無章，⁵² 即連篇名都只是撮引首句首二字以利辨識的方便做法。此論斷，正是將文本思理素質問題，推極至更根本的思理有無問題的代表例子。又如《詩》、《書》，因本事背景跨度極大，在同樣預設篇章來源眾多的情況下，學者即使有意歸納篇什結構、探討篇章次序，亦多限縮在時、地、人事、作品應用場合等詩文外部元素，鮮少從篇什情志或主題宗旨之系統性加以考慮，⁵³ 間接否定了文本思理與文本結構之關係，亦上述混「思理水平精粗」、「思理存在」二者為一談的表現。無疑地，對文獻初輯階段的關注，使經典功竟時編纂者總輯全書之功能，受到了異常的低估。

⁵¹ 如〔漢〕班固《漢書·藝文志》：「《論語》者，孔子應答弟子時人，及弟子相與言而接聞於夫子之語也。當時弟子各有所記，夫子既卒，門人相與輯而論纂，故謂之『論語』」見〔清〕王先謙：《漢書補注》（北京：中華書局，2006年），頁1717。

⁵² 如〔清〕劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，1990年），頁1-2：「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。……趙岐言章次大小各當其事，無所法也，明謂《論語》章次依事類敘，無所取法，與《孟子》篇章迥殊。而《皇疏》妄有聯貫，翟氏灝《考異》已言其誤。」

⁵³ 《書》諸篇大致以時代先後為序次依據，至於《詩》，除了自樂歌體制或用樂場合加以勾連〈風〉、〈雅〉、〈頌〉排序問題等常見說法外，嘗試以詩篇為單位建立全書系統者亦有，代表者如〈毛詩序〉、何楷《詩經世本古義》及近人李辰冬《詩經通釋》等。然其序列基礎，如：美刺與政教功能、時代分期、詩作者其人其事等，乃詩詠之先、之後的背景與應用，非詩詠本身。以此論次，故常有不完全緊扣詩意，孤立連結詩文內某片段心緒或行止，而與文本呈現或即或離狀態（如〈毛詩序〉）的情況；或甚至削足適履地出現類似何、李般重組詩篇、破壞文本原有編纂意念的情況。此類與文本思理脫節之結構，非文本固有結構。

與之相對，一旦能如譚家哲般從編作常態設想經典，則文本所透露出的結構訊息，始有機會得到如其所如的對待。舉《論語》為例，讀者在理出該書完整結構前，早已接觸不少相關線索，例如：（1）主題與佈局極其明確的篇什。如：專篇描寫孔子日常行止習慣與生活態度，且一致地不以語錄方式寫就的〈鄉黨〉；環繞禮樂主題，且先禮、後樂，次第未見紊亂⁵⁴的〈八佾〉；以及前七句言仁、後半全言君子，將在道理本末上必須並列而論之二子題，充分收納於一篇的〈里仁〉等。（2）全書二十篇由〈學而〉至〈堯曰〉所呈現的自為道基礎以迄君主之道的道之完整終始。⁵⁵（3）前、後單章間清楚存在的群組對照關係。如〈為政〉、〈里仁〉中系列論孝的章句；又或如〈公冶長〉前三章這類雖不具「問孝」、「問仁」那樣表面直見之關連性，但主題、內容具有對照意味的句組：

子謂公冶長：可妻也。雖在縲絏之中，非其罪也。以其子妻之。

子謂南容：邦有道不廢，邦無道免於刑戮。以其兄之子妻之。

子謂子賤：君子哉若人？魯無君子者，斯焉取斯？⁵⁶

三章同為孔子對人的評語，所評論之三人——公冶長、南容、子賤也概括了自卑至尊貴三等社會地位之分，無所偏漏：

低		公冶長——在縲絏之中之有罪者，為社會所通常低貶或質疑
		南容——平穩其生命者，於社會中平凡無特殊出人頭地之成就
高		子賤——君子，受社會尊重或具地位

共同論述重心（孔子論人）與取材概括性（含括貴、賤兩端），使三章明為一組論述。⁵⁷ 此類明顯可見編集意識的篇章關係，既已存在，自然沒有理由視若無睹；而基於正常編作情況，一書既已具備如是縝密環節，則其他部分同樣存在思理結

⁵⁴ 見《論語·泰伯》：「興於《詩》，立於禮，成於樂」（《重刊宋本論語注疏附校勘記》，卷8，頁71-72）。

⁵⁵ 以上二點，詳參譚家哲：《論語平解》，頁34-54。

⁵⁶ 《重刊宋本論語注疏附校勘記》，卷5，頁41-42。

⁵⁷ 見譚家哲：《論語平解》，頁331-335。

構的可能性，便可以想見，對後者的進一步深掘，自然不容輕易止步。

譚家哲鑑於編作正常情況，正視編作思理與文本結構線索的做法，促成了諸多往昔不可能產生的詮釋成果，既使文本文意因精密結構的支持，顯示出較缺乏思理意識之詮釋意見遠為充實、脈絡合理的理論深度，也帶來了吳冠宏先生所云：「足以挑戰歷來的慣性思考及習見」⁵⁹ 令人耳目一新的結論。除了對經典全本結構的釐清，這裡再舉譚氏改變《毛詩》以降慣見名目所做出的《詩·小雅》篇什分析為例，說明正視編作思理與文本結構線索的重要性。譚家哲重新調整〈小雅〉篇什名稱、組織如下：

《詩·小雅》篇什

《毛詩》	譚家哲《詩文學思想》 ⁵⁸
〈鹿鳴之什〉	〈鹿鳴之什〉
〈南有嘉魚之什〉	〈白華之什〉
〈鴻雁之什〉	〈彤弓之什〉
〈節南山之什〉	〈祈父之什〉
〈谷風之什〉	〈小旻之什〉
〈甫田之什〉	〈北山之什〉
〈魚藻之什〉	〈桑扈之什〉
	〈都人士之什〉

此做法乍看奇特，實則解決了《毛詩》〈小雅〉什內篇數不均，篇什主題不明，無以探知編者合數詩為一篇什的理由等構造雜亂問題，而更顯平正。經譚家哲修訂後的八篇什篇數一致，篇什主題及什內各詩之相關性明確，反映出其分類

⁵⁸ 見譚家哲：《詩文學思想》，卷2，頁29-31及頁245-246。八篇什篇旨結構與各篇什內詩作之組織關係，亦見上列出處，本文從略。

⁵⁹ 見許又方主編：《國際漢學研究趨勢：鄭清茂教授八秩華誕祝壽論文集》，下冊，頁49。

原則之簡明通達，以及〈小雅〉本身對上位者問題層次井然的展述理路。譚氏做法固然貌似大膽，但能得出如此平穩結論，理由正在他能夠審慎看待文本訊息。後者，主要是指因有題無辭，故向來較受忽略、乃至存而不論的六首作品——〈南陔〉、〈白華〉、〈華黍〉、〈由庚〉、〈崇丘〉、〈由儀〉。通過六詩，譚家哲發現：（1）〈小雅〉計入六詩，則總數「共八十首，正八什之數」，⁶⁰ 乃宜於分組的整齊之數；（2）〈詩序〉所述六詩內容與前後詩篇如〈杕杜〉、〈魚麗〉、〈南有嘉魚〉、〈南山有臺〉間具有配合關係；以及（3）《儀禮·燕禮》（案：〈鄉飲酒〉同）在〈鹿鳴〉等三詩之後的歌奏順序：「〈南陔〉→〈白華〉→〈華黍〉→〈魚麗〉→〈由庚〉→〈南有嘉魚〉→〈崇丘〉→〈南山有臺〉→〈由儀〉」，顯示出與《毛詩》不同的〈魚麗〉序位，以及無辭、有辭詩規律相間的排列方式。環環相扣的三現象中，其中（2）、（3）兩項因題旨和序列互有呼應，知〈詩序〉和《儀禮》說法非憑空杜撰，二者驗證了六詩本與《詩》其他作品可以等量齊觀、毋須獨立另議的地位，亦反映出《毛詩》〈小雅〉分什現況可能不確。而其中（1）由於是還原六詩本來地位後始有的觀察，故非譚氏自作主張，而是回應文本實況的對應做法。此時所呈現的齊整篇數，因恰能一舉解決〈小雅〉篇什不均問題，對於納入六詩、重新考慮分什的必要性，亦提供了有力輔證。譚氏結論便是在上述考量下得出，這終於突破陳襲不察之慣習的結論，實歷代所難以想像。然而，看似新穎的主張，歸根究柢，不過是經過謹慎比對後的務實觀察，後進者若無法同他一般能對上述三現象加以解釋，並為《毛詩》〈小雅〉分什意義提出合理說明，則無論主張為何，均因缺乏對等的文本根據，而無法真正搖撼其說。易言之，重視文本訊息，明白結構與思理間之相應關係與章法，對於覺察現有版本可能之錯亂現象、釐清文本未為人所知的結構組織，乃至確立詮釋意見之客觀性來說，多麼重要。

約言之，文本結構精粗是一回事，文本結構有無則是另一回事，前者受著作思理素質、形態牽動，後者則因編作必然有其構思而不可能不在，重建反映著述思理的文本結構，故理所當然。而文本作為精神創制之事，非生產分工之事，著述編纂因而不是可與思維實踐截然畫分開的單純勞務，亦是學者應深明的道理，以編作常態為詮釋起點，正是基於這一認知而必然。假設一不經思想、毫無組織之著作，以及只承認局部次序，或只將結構限制在某一範圍或單一層次，置編作

⁶⁰ 同前註，頁 29。

思緒於時有時無之境的詮釋處理，故均悖離思維正常運作實況，而難以成立。早期經說如《孔子詩論》、〈詩序〉、百篇〈書序〉、〈序卦傳〉、趙岐〈孟子篇敘〉、皇侃《論語義疏》等，縱然面臨典籍闕佚、版本歧出、或編寫詳情難以回溯的情況下，仍嘗試提出篇章次序之說，便充分說明了早期學者不惑於文本偶然際遇，不使一時因素凌駕編作構思與編作常態的堅定立場。就此而言，後世對經典篇章結構的保留態度，反而不盡自然。後者究竟為何形成、如何取而代之地成為多數學人共識，實有待追溯源始，釐清成因。它究竟是受史、集興起，書寫內容大量轉向難以歸類的現實人事與個人感性際遇所影響；或是因宋明理學以語錄、札記形式記錄思想，而語錄、札記卻結構鬆散而改觀；抑或由於中國思想重心逐漸從客觀道術，轉向內在性理或日常生活範疇，致使義理與心緒流轉、日常瑣務等非體系性對象結合，而難以想像其序；甚或是因為存世著作水準參差，作品泰半不具嚴謹思維，思理素質粗糙破碎的印象連帶牽累學者對文本思理結構的判斷……。這些複雜成因孰本孰末，非本文篇幅可以定論，但詮釋過程中對結構存在層面的自我設限，非自始即是，則可以確定。就經學期盼達到的客觀閱讀來說，譚氏還原文本彙編常態、尋繹文本各層次思理結構的做法，更是詮釋者主動退讓自我的重要一步，因唯有如此，才根本取消各種預設，讓文本自己充分說話。至於最後，整體結構究竟精粗如何、是否具備合理邏輯、思維指向與承載思維活動之基底多少，待文本呈現思理全貌後自然得以判斷，沒有論者任意主張之餘地。這也表明，文本完整結構未能歸納具現前，貿然提出任何關於思理素質之論斷，皆屬不當。文本結構始終必須先行確立。此譚家哲全面落實「結構化」之意義。

（二）由對象之全面性或整體性觀

對著作思理脈絡的整體尋繹，故是詮釋者擺開自我視域、趨向客觀的最初步驟。「結構化」所代表的，因此不只是詮釋者對文本表面可見元素的串連意識，更是為對文本內容背後編作構思之運作情況，進行完整、細緻的還原。然而，完整、細緻的還原究竟如何達致？

可注意的是，在學者已知撮要文意、編排組織等乍看致力建立結構的詮釋行動中，亦非所有成果都與文本結構有關。事實上，這些具有結構表象的論述，若不足以促成思維的推進和深化，其宣稱文本結構之資格便待商榷。理由十分清楚，結構既是文本思理之體現，則使原本無形之思，具體展示其步履，這與思維同步、標誌一切思維運作要點的功能，便是結構之所以為結構本來之要求。僅意在理解，

或相反地造成閱讀思緒停滯、混亂糾纏者，自然不成結構。判斷文本結構真偽及其精實與否的其中一項重要標準，正在於此。而上述問題的產生，主要有二：一是源於詮釋者輕率借用其他思想體系以為結構，所造成之詮釋錯亂；二則由於下列諸項情況，造成結構本身之不健全，包括：（1）組成結構之各個單元不具分析性，只是原文的簡單複述，甚至更加籠統；（2）結構元素過於普泛，未能直指對象核心，標誌其獨特性，以致缺乏歸類、對比功能；（3）結構不具備窮盡所述課題之完整性，因鬆散失衡而無法提供有意義的思維參照。上列情況若非由於文本思理素質拙劣而不得不然，便只能視為結構自身之不是。這些缺失並且往往在一結構中同時俱見，環環相扣，甚少獨立成病。〈毛詩序〉通過〈周南〉各詩詩旨所建立的篇次結構，或可為例：

〈關雎〉，后妃之德也。風之始也。所以風天下而正夫婦也。故用之鄉人焉，用之邦國焉。（…）〈關雎〉樂得淑女以配君子，愛在進賢，不淫其色，哀窈窕、思賢才而無傷善之心焉，是〈關雎〉之義也。

〈葛覃〉，后妃之本也。后妃在父母家，則志在於女功之事，躬儉節用，服澣濯之衣，尊敬師傅，則可以歸安父母，化天下以婦道也。

〈卷耳〉，后妃之志也。又當輔佐君子，求賢審官，知臣下之勤勞。內有進賢之志，而無險詖私謁之心。朝夕思念，至於憂勤也。

〈樛木〉，后妃逮下也。言能逮下而無嫉妒之心焉。

〈螽斯〉，后妃子孫眾多也。言若螽斯不妒忌，則子孫眾多也。

〈桃夭〉，后妃之所致也。不妒忌，則男女以正，婚姻以時，國無繆民也。

〈兔置〉，后妃之化也。〈關雎〉之化行，則莫不好德，賢人眾多也。

〈采芣苢〉，后妃之美也。和平則婦人樂有子矣。

〈漢廣〉，德廣所及也。文王之道被于南國，美化行乎江漢之域，無思犯禮，求而不可得也。

〈汝墳〉，道化行也。文王之化行乎汝墳之國，婦人能閔其君子，猶勉之以正也。

〈麟之趾〉，〈關雎〉之應也。〈關雎〉之化行，則天下無犯非禮，雖衰世之公子，皆信厚如麟趾之時也。⁶¹

姑且不論〈詩序〉偏重政教功能的題解是否切合詩意，其從夫婦（淑女君子）、家（父母子女）、君臣、不同世代（子孫）逐步擴延，再藉德化將人倫擴充至風俗人情（男女以正、婚姻以時、國無鰥民）、價值意識（賢德）、存在之樂（和平、樂有子），乃至常道（文王迄今、由南國至天下所代表的貫通時空之恆常）等漸次擴張之進程，來解釋〈周南〉諸詩編次，脈絡明顯，確實已具結構雛型。然而，除了人倫與德化範圍量的擴大，實質內容卻重複而貧乏：主題既僅限於男女、用賢、子嗣三者，類似主張更經常重出於各詩，如言進賢、求賢、好德，有〈關雎〉、〈卷耳〉、〈兔置〉；言不妒忌，有〈樛木〉、〈蠡斯〉、〈桃夭〉；言不犯禮、不淫其色，有〈關雎〉、〈漢廣〉、〈麟之趾〉；言男女，有〈關雎〉、〈桃夭〉；言子孫眾多有〈蠡斯〉、〈芣苢〉。這些複見內容的出現時機亦無條理，或相連二詩、或間隔提及。讀者根據此結構，既難辨各詩獨立成詩之義，亦只見〈周南〉視野、情懷之單調。而〈詩序〉以后妃為中心列出的「德」、「本」、「志」、「逮下」、「子孫眾多」、「所致」、「化」、「美」，理序亦紊亂不明，為何表述后妃自身素質之「美」後於「子孫眾多」、「所致」、「化」等事後影響，為何「志」不行於「本」之先，又何以將「德」與「逮下」、「所致」、「化」分開，都令人費解。其結構之邏輯性故因內部元素不能預期之複見、涉及面向之忽內忽外，受到嚴重破壞。凡此，皆非局部修正或理論補強可以矯正。今人如黃永武承〈詩序〉由量之擴充角度架構二〈南〉，唯改以更簡約、更具理論性的「正心誠意、修齊治平」加以概括，⁶² 雖使視角從后妃個

⁶¹ [漢]毛亨注、[漢]鄭玄箋、[唐]孔穎達疏，[清]阮元校勘，[清]盧宣旬摘錄：《重刊宋本毛詩注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年，影印清嘉慶二十年（1815）南昌府學刊本，卷1，頁12、19、30、33、35、36、40、41、43、44。

⁶² 見氏著：〈怎樣研讀詩經〉，收入於孔孟學會編：熊公哲《詩經研究論集》（臺北：黎明

人思行擴大到具普遍意義的人格德行、共體之道，但也重演了〈詩序〉缺失，未能自覺，便是其中一例。此從黃氏認為體現「正心誠意」的〈關雎〉末二章，實際上，亦可以因君子改圖禮樂而謂之「修身」、從后妃求淑女輔助之德謂之「齊家」；以及黃氏指〈葛覃〉、〈卷耳〉乃刻畫女子婚前、婚後之「修身」，然而，作為言志之詩，從「正心」、「誠意」角度切入亦無不可……，便可見到。〈詩序〉不能直指對象核心、標誌其獨特性，以致缺乏歸類、對比、分析功能的結構特徵，在黃說中依舊存在，即連借用了〈大學〉理論作為後盾亦不能改善，未對〈詩序〉結構進行根本檢核之故。另一方面，黃氏例同時也反映了借用文本以外其他理論概念所可能產生的風險。特別當黃氏只以字面意思理解「正心誠意、修齊治平」，未取〈大學〉「格物致知」及「壹是以修身為本」⁶³等八目體系最重要之起始與根本時，這不得不自行調度的做法，已隱然說明了諸概念用於〈周南〉時發生之隔閡，後者對讀者所造成的閱讀影響，不可小覷。對照譚家哲整理各經所得出之結構，除了在密合文意、標顯不同單位結構功能、提供思維材料、展布主題之全面性上，有完全不同的表現，其於促成思維推進或深化上之作為，也遠甚其他。亦舉〈周南〉為例，譚家哲列出結構如下：

- 〈周南〉：論人對人之思念與期盼⁶⁴
- 一、〈關雎〉：男女間欲望之思念與其人性
 - 二、〈葛覃〉：父母與子女間之思念
 - 三、〈卷耳〉：對賢者之思念
 - 四、〈樛木〉：對承擔者之期盼與祝福
 - 五、〈蟋蟀〉：對後代或子孫之期望與祝福
 - 六、〈桃夭〉：父母對子女之期望
 - 七、〈兔置〉：人民對為仕者之期望
 - 八、〈芣苢〉：人在負面境遇中對人之承擔

文化，1986年），頁19-33

⁶³ [漢]鄭康成注，[唐]孔穎達疏，[清]阮元校勘，[清]盧宣旬摘錄：《重刊宋本禮記注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年，影印清嘉慶二十年（1815）南昌府學刊本，卷42，頁983。

⁶⁴ 譚家哲：《詩文學思想》，卷2，頁32-33。各詩詩旨或其本事，並參考《孔子詩論》及三家《詩》意見；詳論見同書，頁32-51。

- 九、〈漢廣〉：言人不應求極致
 十、〈汝墳〉：言人在困境中對人之責任
 十一、〈麟之趾〉：言人性之本在仁

各詩詩旨皆緊扣詩文，既無重複而能承擔不同結構功能，所言之「人與人」關係，如男女、父母子女、君臣等，亦極具代表性，非散漫羅列。就〈周南〉總體篇旨來說，「論人對人之思念與期盼」也是唯一足以全面概括十一詩內容的共同宗旨。十一詩並對應此分成四組，分別從（1）人對所在意對象深切之念想（一至三首），（2）對力有未逮或未能代其承擔者之期望（四至七首），（3）於負面現實中的思念與期盼問題（八至十首），（4）思念與期盼正面性之本（第十二首），兩組一對地循序體現了關係近／遠、處境負／正等人對人種種不同情況或程度之重視。〈周南〉各詩涉及的主題——人對向人之欲望、人際間介於有關與無關間之間接性、為事、德行、幸福、男女各自之善、負面境況、極致性、現實、人性等，在人類存在問題上之根本性，以及彼此關聯時可能帶來的各種變異，就算不放入〈周南〉結構，都已因本身之真實而引人駐足深思；匯入〈周南〉後，整體更將人與人問題拓展至足以反覆尋思、交互啟迪的地步，實地體現思維應有之重量與寬廣，非徒以量、規模的擴充塑造闊大深遠的假象。又或如其所擬《孟子·梁惠王上》結構對現實存在最高範疇的列舉：利、樂欲、戰、政（制度）、強、至高者、君王，⁶⁵也具體窮盡了構成現實存在最具影響力的七種主要因素，既教導讀者一思想主題之客觀縱深，也打開讀者視野與思量的幅度。凡此，都是譚氏所析經典結構之特質。而如此結構，也才符合體現文本思理之目的，再現思維本身之活躍與脈絡，而與文意相得益彰。

那麼，譚家哲對如何形成這樣的文本結構，有何說明？簡言之，在「結構化」此操作手法之上，譚家哲強調了一種由上而下的整體觀法：

在閱讀或分析文本時，我所首先重視並視為方法，是對象之全面性或整體性。這整體性並非只從份量或數量方面言，其本身是一種觀法。就算只是一書、一篇文章、甚至一首詩，都應從其整體閱讀，視作一整體而閱讀，意思故是自上而下地整體掌握與明白，非句與句或段與段孤離地以文辭表

⁶⁵ 譚家哲：《孟子平解》，頁 48-68。

面意思為先。……一切對象，必先回溯至其整體，從整體理解，或作為整體所有部分理解，不能獨自理解。此整體之觀法，亦我視為極重要方法，如古兵法一樣，視一切局部本於整體始有。若這樣閱讀，很自然地便洞見對象之結構或構造，亦能對任何部分有更深刻明白。以這樣方法引申至文獻全部，其意義將極大，又非常確定並客觀，因已從整體涵攝一切故。片面地理解與閱讀都必須一一證明，都不離主觀臆測；但若能整體地觀，所見直就是對象本身之真實，是即是、有即有，一切就在眼前，無須一一證說。若所見結構構造明是客觀真實，這是任何片面思惟與閱讀無法否證的，真正結構無法主觀臆度故。……全貌整體之掌握，往往體現為結構組織或分類，此運用結構根本之原因。⁶⁶

概略來說，整體觀法之於結構之意義有二：一是如引文所言，能使結論客觀如實而確定（穩定），而這是其他片面閱讀所不能者。二是，這獨能使結論客觀確定的效力，代表該觀法正契合實際思維活動——思維活動所及範圍以及思維起承方向，都和該觀法所要求的全面性與自上而下進路能夠呼應，它在體現思理這一目標上故無可取代。以下略作闡述。

整體閱讀，因促使詮釋者對文本一切元素之解釋，都如由棋局整體明瞭單一棋步之意義般，加以確定，詮釋因而明確、不再搖擺。而要求掌握文本全貌，亦具體牽制個人化的推想或判斷，使詮釋始終必需顧全大局而趨近客觀。其效果，可藉吳冠宏提到的譚氏〈雍也〉分章問題，加以說明。譚家哲歸納〈雍也〉總體宗旨為「論中庸之道」，在前十七句討論完中道、庸道及對二者常見之誤解與世態情況後，〈雍也〉末由存在整體切入，分三方面總括中庸之道，分別是：「人中庸之道（第 18-21 句）」、「存在中庸之道（第 22-25 句）」、「德行中庸之道（第 26-28 句）」，始予總結（第 29-30 句）。⁶⁷ 吳冠宏針對其中第 22-28 句提出替換不同釋義方向的可能：

如解為「存在中庸之道」這一組的四章與歸為「德行中庸之道」這一組的三章……若把它們置於真實性與虛假性之議題或論生命之道或論德行或

⁶⁶ 譚家哲：《詩文學思想》，卷 1，頁 31-32。

⁶⁷ 譚家哲：《論語平解》，頁 369-410。

論自我來談，似乎也都可以言之成理……。縱使中庸之道理可以通貫全書，每一篇的篇旨亦未必足以全面籠罩。⁶⁸

涉及的七章，分別是：

22. 樊遲問知。子曰：務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。問仁。曰：仁者，先難而後獲，可謂仁矣。
23. 子曰：知者樂水，仁者樂山。知者動，仁者靜。知者樂，仁者壽。
24. 子曰：齊一變至於魯，魯一變至於道。
25. 子曰：觚不觚。觚哉！觚哉！
26. 宰我問曰：仁者，雖告之曰：井有仁焉，其從之也。子曰：何為其然也？君子可逝也，不可陷也；可欺也，不可罔也。
27. 子曰：君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫。
28. 子見南子，子路不說。夫子矢之曰：予所否者，天厭之，天厭之。⁶⁹

表面上，七章一旦分開閱讀，似如吳氏所言便有在「中庸之道」或在「真實性與虛假性之議題或論生命之道或論德行或論自我」間游移解釋的可能。不過，這亦不足以撼動譚氏做法之客觀性，因顯然，歷代經解對單章章旨的解讀分歧一樣頻繁可見，單章、單句之多樣解釋故非在整體觀法下運用結構分析產生之問題。相反，唯有後者始能在無必然定準時，仍自文本本身給出確然、穩定之意思——由整體回觀而令「所見直就是對象本身之真實，是即是、有即有，一切就在眼前，無須一一證說」的直見性與明確性，正與句義莫衷一是的處境相反。事實上，七句若解釋為其他主題，不僅使它們本來分論的「存在中庸之道」、「德行中庸之道」主題，和「人中庸之道」等〈雍也〉其餘主題間的完整性受到破壞，更因另作他解時必然無法確定論述重心，而失之普泛，從而減弱了各句意義，全篇內容亦相形破碎。以第 23 句為例，藉知者、仁者具體生命形象與德行人格「論真實性與虛假性之議題或論生命之道或論德行或論自我」固似無不可，但這樣的敘述只能是

⁶⁸ 吳冠宏：〈歷解式與結構化的對話〉，頁 216。類似疑問亦見頁 220：「某些章句看似可在虛假性的脈絡裡自圓其說，但若置於中庸或真實性亦未嘗不可。」

⁶⁹ 《重刊宋本論語注疏附校勘記》，卷 6，頁 54-56。

概略、泛泛地成立的，甚至不能要求它作為道理之正確性，否則如「其心三月不違仁」⁷⁰的顏淵早夭而未能壽，所樂亦無關山水⁷¹等實事，便無法解釋。而造成此普泛情況的原因，正在一旦無視〈雍也〉整體、任意自其他主題加以解釋，都必然欠缺對孔子舉知者、仁者之樂水樂山、動靜、樂壽來闡述上述任一主題的必需性的說明，而只能是含糊地與不同主題相連而已，不可能如譚家哲既能明確指出本句乃從人存在主觀面言中庸之道，更解釋：

對這一問題，孔子仍從智者與仁者兩面言。非二者即為一切人所是，之所以舉智者，因智為人能力其強者之代表；而舉仁者則為指出，縱然德行如仁者，亦可有此主觀向度。因而無論如智者之強抑如好德之仁者，其存在仍可有其主觀向度，仍可為中庸者。⁷²

句義的浮動，故實未增加詮釋意義，其普泛、無重心反令思想內容之真切性只能停留在一表面浮淺層次，乃至出現如顏淵例這樣在同篇中相互矛盾的說詞。整體環顧吳氏所列七句，讀者應注意到各句一再出現的與「中庸」有關之暗示，如：「可謂○矣」與「亦可以○○」之略帶妥協折中味、由主觀面言知者仁者而未直從德行本身言、「一變……一變……」之逐漸正向而非一步到位、「觚哉！觚哉！」之感嘆、仁者亦可欺而不盡完美、子見南子之出於權宜。這些假其他主題做出解釋時難以交代的中庸語氣、判斷或做法，在在都與〈雍也〉論述中庸之道的整體相呼應。易言之，詮釋既不可能只見局部而不看整體，亦不可能出現只有整體而沒有局部與之對應的釋義。「釋義所造成的多義性」與「文句本具多義性」二者的分別，故是我們應留心區分，並避免蹈入前一種結果的：文句若能表述多義而容許讀者做出深解或多項引申，有其一定條件，它應如言外之意，由文意深淺、顯隱等層次之多重性，或所擬喻對象、主題本身之多面性構成，因言說與思想內容客觀之緻密、深遠所促發，⁷³非如上述詮釋多義現象那樣，只緣於讀者各自解讀時

⁷⁰ 同前註，卷6，頁52-53

⁷¹ 如簞食、瓢飲、在陋巷，亦不改其樂之樂。同前註，卷6，頁53-54。

⁷² 譚家哲：《論語平解》，頁402。

⁷³ 有關言外之意、文外重旨之技法，試舉《文心雕龍·隱秀》對「隱」的討論為例：「隱也者，文外之重旨者也……。隱以複意為工……，斯乃舊章之懿績，才情之嘉會也。夫隱之為體，義主文外，秘響傍通，伏采潛發。譬爻象之變互體，川瀆之韞珠玉也。故互

對字面意思不同之理解，一義與一義之間並不存在內在本末關連。如七章般可言「真實性與虛假性之議題或論生命之道或論德行或論自我」的多義狀態，故不僅非經學追求正解時所樂見，更非詮釋活動所能容受的結果，文義浮動、搖擺的處境必須解決。

不過，由整體確定局部的做法，固然令文句意義受整體約制而趨於穩定，去除各自解讀時之主觀歧義，但如何能夠保證所得出之結論必然客觀真實？它難道不可能質變為某種強化自我論點的詮釋循環？有關這一疑慮，應注意譚氏整體觀法與一般利用「整體一部分」互證之詮釋方法的兩項差異：一是，與其說是「整體一部分」循環互證，譚家哲強調的更是「自上而下地整體掌握與明白」、「一切對象，必先回溯至其整體，從整體理解，或作為整體所有部分理解，不能獨自理解」、「從整體涵攝一切」。這是說，在「整體」和「部分」二者之間，「整體」應居優位，而不是「整體」、「部分」不分本末的對等互證。事實上，在一般「整體一部分」表面對等互證的關係裡，我們不難察覺，二者位階往往有別，但卻相反譚氏觀法，乃以「整體」為輔，以「整體」作為被動驗證或突出「部分」的輔具；更甚者，「整體」有時只是由「部分」所延伸、推論而成的擴充體，非文本全貌。就此來說，即使將「整體」納入詮釋考量，本質上仍是以「句與句或段與段孤離地以文辭表面意思為先」，所得結構因只依本於「部分」，故仍容有主觀臆度滲入之隙縫。此類以「部分」領銜的例子，於一般主題研究中頻繁可見，甚至在看似力避片面閱讀、致力通盤觀覽文本共性的某些詮釋實踐中，亦悄悄滲入。如譚家哲自覺與之區隔的結構主義方法，便是在張舉整體結構、然仍聚焦特定局部的情況下，引起過度詮釋的質疑。舉李維史陀（Claude Lévi-Strauss，1908-2008，或譯克勞德·列維—斯特勞斯）的神話結構分析為例，他由神話中重複出現的斷片，攫取神話思維所關注之標的、類型，及思維本身之張力本質。⁷⁴ 這些斷片的發現，唯透過全本重複現象而得，確實已避免觀者對情節、人物性格或其他故事片段的個別理解和判斷，較一般主題閱讀更能讓文本材料自行表述，對

體變爻，而化成四象；珠玉潛水，而瀾表方圓。始正而未奇，內明而外潤。使玩之者無窮，味之者不厭矣」見〔梁〕劉勰著，范文瀾注：《文心雕龍注》（台北：台灣開明書店，1985年），卷8，頁20；可以看到，複意蓋由內外、始末、正變、伏發等多重層次操作而成，始促發文意與閱讀體驗兩方面共同之發展與深掘。

⁷⁴ 見氏著，陸曉禾、黃錫光等譯，《結構人類學》（北京：文化藝術出版社，1991年），「神話的結構研究」節，頁42-69。

於挖掘神話思維的深層共時結構，如同鎖鑰。不過，即使已經做到如此程度，這將焦點僅置於重複現象、以重複模式作為取樣原則，而著意於思維共同規律或原理的做法，其所捕捉者，無論就對象標的、參照材料、方法來說，都仍屬「整體」之「部分」，⁷⁵ 是以讓所捕捉現象尚有被創造或過度詮釋為不同結構之可能，「整體」對「部分」之約制性依然受限故。⁷⁶ 以「部分」行先的做法，對實現客觀閱讀這一目標來說，因此仍有未盡之處。事實上，一本書、一篇文章或一首作品之「整體」，雖確實由「部分」匯集而成，但作為總攝者而非被動的集合結果，它必先乎「部分」而不受「部分」所牽制。如《論語·鄉黨》，讀者環顧諸章句，自然對該篇闡述孔子日常居處行止這一整體宗旨能夠了然，即便仍有部分章句或細節未明瞭，亦無妨礙；這就像閱讀文篇並不因生詞造成阻滯般，對生詞、概念的理解反可以由上下文反溯而得。整體宗旨能不因部分細節空缺而產生動搖，不僅說明整體宗旨確實已與大部分章句意涵呼應，為文本客觀之反映；更重要的是，因為整體宗旨在思維實際活動中總是先乎部分而為思維前行之源本，其於文本中之意義勢必超乎「部分」而更優位。如司馬遷欲通盤反思君主，始有本紀對歷代不同帝王人物幾無遺漏的記錄與評述；劉勰欲論「文」，始架構樞紐論、文體論、文術論，以全盡其對「文」全方面的思索般。對一對象之認識固然可始於局部，但對一對象之思想則否；對一對象之思省，必始於對對象本身之分析，「部分」擔當的正是所析得之諸面向，對象「整體」始終先在，且由此保證「部分」匯總

⁷⁵ 同前註，該文中，李氏由俄狄浦斯故事裡抽象出的重複現象，唯「血緣關係之估計過高／過低」、「對人由土地而生的否定／肯定」兩組斷片，作為透析文本整體結構的兩個深層要素。二者所勾勒之主題：由人自身角度而言之生（血緣），與人由萬有角度而言之生（土地），概括了人內、外兩種根源，而對人類存在提出了極根本性的表態，確實有其代表性，也反映出神話特殊之關照。但俄狄浦斯故事所能闡釋的層面顯然不止於此。而李氏將人倫矛盾和生理問題化約至「血緣關係之估計過高／過低」、「對人由土地而生的否定／肯定」，也遮蔽了部分具體敘事內容可有之寓意，而這卻正是他能將相關現象化約至此的原因。換言之，其閱讀實犧牲了文本整體其他面向之內容。

⁷⁶ 援用結構主義方法，對所有戰國迄漢文獻「深層結構」的神話學式探究的艾蘭（Sarah Allan, 1945-），或可作為一例。其成果具新意而有啟發性，卻也因此使文獻意涵單一地圍繞「王位轉換系統」，而略去其他可能面向，見氏著：《世襲與禪讓——古代中國的王朝更替傳說》（北京：北京大學出版社，2002年，孫心菲、周言譯）。楊希牧：《先秦文化綜論》（桂林：廣西師範大學出版社，2008年），〈論堯舜禪讓傳說〉節，即指出，由禪讓言堯舜乃戰國時興觀法，而非相關傳說之全貌。

後之整全。「部分」能夠因為「整體」而安放其位，故非源於彼此相對的驗證關係，而是它與「整體」內在的本末一體性。吳冠宏所疑〈雍也〉七章章義之所以得其結構定位，因此是自其於〈雍也〉篇旨——「中庸」——所分擔之面向（即各章於論述「中庸」這一課題之功能）加以確立，而非先是就個別文句孤立進行揣摩的結果。「一切對象，必先回溯至其整體，從整體理解，或作為整體所有部分理解，不能獨自理解」之意思在此。這自上而下的觀法，始是符應編纂構思其思想順序應有的理解路徑，其較以「部分」行先的「整體一部分」互證方法更加客觀的理由在此。

譚家哲整體觀法與一般詮釋循環不同的另一關鍵，則在：其所謂「整體」，實不只文本之物理範圍（一本書、一篇文章、一首詩）。若是，「整體」仍不與思維實際運作範圍相吻合，也不與思維對象在世界中對應之意義或影響相配。反之，延續結構化對文本思理的探索，譚家哲的整體觀應如前文所指「對象之全面性或整體性」，乃文本論述對象所涉及的全部方面。正如人們思考一問題時理應對此對象所關連的各面向先有一充分的認識和反省一樣，對文本內容、議題的觀法，也應從該對象本來客觀涉及之整體從上向下回觀。是以，縱然只是單句解釋，譚家哲採取的說解方式仍反映出立說背景的完整性。舉《論語·學而》首章解釋為例，全章因終於「君子」，譚氏故動用相當篇幅探討君子與其他主體形態之別，使「君子」意義能基於對主體問題的全面反省而立。然而，除了在「章」這已足以構成思想主題的釋義單位上落實整體觀法，於單句、甚至單字，譚家哲亦未鬆懈，如第一句：

「學而時習之，不亦說乎！」，這是說，人對其所學而能為其時代所致用，這不是一很大之喜悅嗎！人生命之喜悅，首先莫過於能實踐自己所學，為其時所用。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。……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。⁷⁷

文中使用的字眼：「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

⁷⁷ 譚家哲：《論語平解》，頁 72-73。

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。這無時無刻皆從對象整體進行把握的做法，吳冠宏亦有所察覺，見其對譚家哲「巧笑」章的討論：

依譚氏的理解進路，必須回到《論語》的語脈及孔子的關懷……人類共體存在之正道。⁷⁸

譚家哲花費不少篇幅討論古代中國的禮文之美與西方藝術之美的差異。（禮）亦呈顯於人與人一般的交往中。⁸⁰

譚氏亦沒有忽略接踵於「巧笑」章之後的第九章……禮之物質面。⁸¹
……又不僅止於個人的修養層次，他的著眼點，更在君主或上位者對存在的態度上。⁸²

譚氏對於文質的討論，必須立足在他的人性觀上。⁸³

便將譚氏幾乎傾盡所有與禮有關面向——共體、美學（文／藝）、存在、物與精神、上下、人性論，來確定「禮後」意思的詮釋努力，一一析出。譚家哲這樣做的目的十分清楚，他正為還原本文本對象在真實世界中之意義。這一做法甚至較「知人論世」——重構作者人格與時代背景——來具象對象內容的做法，更客觀趨近目標。理由是：雖同樣延伸文本脈絡，但二者在裨使文本對象明晰化的效果上，大

⁷⁸ 吳冠宏：〈歷解式與結構化的對話〉，頁 206。

⁷⁹ 同前註，頁 207。

⁸⁰ 同前註，頁 208。應注意到譚家哲所討論的人與人一般交往之道，並不限於應接交際之道，而是從「心與存在」等人如何面對「存在」、人在「存在」中作為主體之姿態等問題談，故既涉及人，也關係到物、表象，乃至存在中之現實課題，如欲望、求取、競爭、爭鬥等。

⁸¹ 同前註，頁 208-209。

⁸² 同前註，頁 209-210。案：此問題之本質應由共體上、下關係問題觀，非指君主個人修養、存在態度。

⁸³ 同前註，頁 212。

異其趣。「知人論世」所昭明的，乃編作者對思維對象之理解，甚至更直接就是編作者其人；⁸⁴ 譚氏所舉範疇，則因是分析對象而有，故為對象實際所涉方面。「知人論世」對對象具體意義之補充，因此是間接、不專對的；譚氏由整體所觀見之對象，則為對象自身在真實世界中之存在。唯有若後者，思維真實之幅員與層次始可望顯現，對象及思維內容於真實世界中之意義和價值，也才可能具體清晰。這也表明：譚家哲所進行的文本客觀閱讀，並不單指對文本原意或編作原意的理解，而是對文本所述內容於整體世界中實際定位之指認。若僅以還原文本原意為止境，無論如何精準，其客觀性終只盡乎編作者，它固然免去了詮釋者孤離解讀局部時的主觀臆度，卻仍然可能只是另一種封閉如詮釋循環的編作者內部封閉之思。對象內容必須還原其在文字概念以外的本來真實，才有跳脫詮釋者、編作者、甚至文本所在時代、所屬文明傳統等各種有限界域之餘地，被直接、公允地予以度量。客觀性，是對應文本對象的客觀實在而言，是因為對象本身之客觀始有之客觀，非只相對詮釋者的編作者個己之意向，亦非僅靠典籍的存在事實便必然得到保證。譚家哲將確立閱讀客觀性的條件擴展至此，就經學經典詮釋來說，意義更顯重大，因就後者所期許的常道闡釋來說，唯此方始窺見曙光。理由十分清楚：不僅唯有透過如此閱讀，始使視野確實擴及整體所有可能面向，從而在範圍上逐漸與常道所言普遍層次密接，並且，基於對象本身之客觀實在所做之判斷，也才能同時與對道理普遍正確性之反思，具體相連。

上述「由對象之全面性或整體性理解對象」的分析方法，故在譚家哲最初經學研究作品《論語與中國思想研究》、《論語平解》中頻繁見到。透過全面張舉每一課題面向，比較中、西文明在這些課題上的反省與做法，一方面使問題全景

⁸⁴ 「知人論世」，出自《孟子·萬章下》：「孟子謂萬章曰：『一鄉之善士，斯友一鄉之善士；一國之善士，斯友一國之善士；天下之善士，斯友天下之善士。以友天下之善士為未足，又尚論古之人。頌其詩，讀其書，不知其人可乎？是以論其世也；是尚友也。』」見〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏、〔清〕阮元校勘、〔清〕盧宣旬摘錄，《重刊宋本孟子注疏附校勘記》（清嘉慶二十年〔1815〕南昌府學刊本）卷10，頁188-190），後世多援以為孟子詮釋方法，與「以意逆志」並舉。不過，就全章來看，宗旨應在「友」，故論世、「頌詩」、「讀書」之目的，亦只在知其人，非對詮釋方法的討論。而一旦借為詮釋方法，亦不變其以「人」（編作者）為詮釋標的原旨。「知人論世」故雖不同於「歷解式」將考察對象聚焦詮釋對話脈絡，不過，二者在由參照他者主觀視域來趨近客觀的取徑上，則屬一致。

能夠浮現，另一方面也讓《論語》對每一課題之深思，能由相對於其他文明思想所獨有的取向與高度，見其意義。而由於每一課題均在整體背景下進行討論，每一課題也必需接受整體之檢驗。若該課題足以對應歷史、文明對相關問題的提問或觀照，則它不只出自編作者之特殊關切，更是人類普遍面對而必要思索之問題，亦可以確定。此分析方法因而也是閱讀者綜合判斷文本是否具備經學價值最重要的判準。作為經學研究之起始，譚家哲故不厭其煩地於《論語》進行了不同層次的整體性分析。而於《論語與中國思想研究》之後的研究著作中，譚氏書寫雖愈趨簡約，不再有大篇幅的比較分析，甚至不再對一問題之重要性與涵蓋範圍多所界說，以至於呈現出近似單純文本釋義的書寫風貌，然他能夠如此，實與前此《論語》研究所做的鉅細靡遺之準備有關。在極精簡的釋義文字背後所寓有的整體觀照面向，故亦是讀者在閱讀推敲過程中必須自覺意識到的。

這裡試引《孟子平解》對〈公孫丑上〉第六章對仁義禮智及四端之心的分析為例，說明上述「對象之全面性或整體性」式的析讀方法，如何在譚家哲《論語》研究之後，持續發揮作用。譚氏除了基本的文意解釋和辨析，對四端之心這樣定位：

惻隱之心與對人喜悅之心是從人心有感受能力言，對人是非之心是從人心有認知能力言，對人有羞惡之心及辭讓之心是從人心有意志能力言。此意志能力，或對對外有所欲望，或知對自身之欲望有所約束，故一為羞惡之心，另一為辭讓之心。二者均從心之意志能力言。從人心有這幾種能力之方面，故亦見這幾方面於對人時所有心人性之真實。⁸⁵

歷來對四端之心論述極夥，然無論嘗試對四者之人性意義做出何種闡發，對於四者何以並舉，又何以單舉四者，四端如何僅憑有限善端便足以凌駕人的欲望之端、自利之端、虛矯之端、羸弱卑鄙之端等心無限可能之發端，而獨佔人性善惡之樞紐？……種種問題卻從未在《孟子》研究史上得到解決。即連明代心學等，亦只能自意念發生之先後或自覺性多寡，約略輔證四端之心確實源本於人性，⁸⁶但四者

⁸⁵ 譚家哲：《孟子平解》，頁 158。

⁸⁶ 意念發生之先後或自覺性，雖可作為四端源於人性之說明，但欲由此得出性善結論，說法尚不夠充分——意念發生先後固可約略標誌其離本性之近遠，卻無法迴避人心扭曲時之先後倒序，更何況「生之謂性」本非孟子所認同，單由「原發於本性」界說孟子性善或四端之心，是不切合孟子本意的。而人雖有自覺之時刻，但不自覺之意念同樣隨時浮

始終如隨機列舉般，既無涵蓋心之眾端之位階，彼此間的性質差異也甚少獲得著墨。相對地，當譚家哲將它們各自歸類為感受能力、認知能力、意志能力，並指出它們在各能力上之涵攝地位後，前述問題全不復存在。理由是：心靈這三種能力，即心靈能力與人有關之全部方面——感性、理性、意志力是所有從能力分析心靈者必然提出的劃分，如康德、荀子皆然，是以，四端既概括三者，它們必然較其餘發端在心靈問題上更具代表性；四端也必然需要並舉，方能於心靈能力無所遺漏。譚家哲能辨識四端之心為心靈三種能力，正其能由對象整體或全面性面對「心」這一對象之說明。他者若不能，則明顯因對「心」所涉問題未有完整認識和反省，或只糾結於《孟子》文本中之概念形態、而不意會「心」之真實實存的緣故。譚家哲隨後針對四者如何揭櫫人性所做之結論，則呈現出較指認心靈能力再深進一層之思索：

心確實有種種面相，其人性之面相也只其中一方面而已。而所謂心其人性面相，指的既是其作為人心靈時所有之能力方面，如知性能力、感受力與意志力，而這些確實是構成每人之心其所是的。非說這三種能力即人性，作為能力，沒有人性不人性這樣的性質的。之所以仍把人性相關於心靈能力言，這是因為，無論人性多麼應單純從人與人或人對人之關係言，然始終，人心靈是怎樣構成、有那些方面，是根本地決定著人與人一切關係的。故若如人有感受力，這時人與人之關係必須從感受言。同樣，若人有意志力或知性，那對人所有之意欲與明白關係，都構成人性面相所在。除非一能力完全與人無關，如記憶力那樣指針對事情之記憶保留，否則人性問題仍應回溯於其心靈能力作為基礎的。……是否是人性，因而非取決於心靈這三能力上，而是取決於其體現為人與人關係時其是否更本於「人作為人」這樣的真實而已。⁸⁷

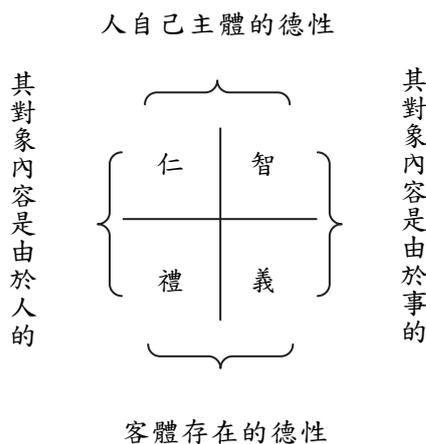
本段節錄，乃就心靈能力何以既為人性論所必要（「人心靈是怎樣構成、有那些方面，是根本地決定著人與人一切關係的」）、又不能單獨構成人性界說，提出說明

出人心，如何能僅以心靈特定體現方式作為對人性之勾勒，其代表性與合理性都有待進一步解釋。

⁸⁷ 譚家哲：《孟子平解》，頁 160-161。

——它必須既是感受力又是惻隱不忍人的，既是知性又是繫乎是非之辨的，既是意志自主之實踐又是如羞惡、辭讓般能對欲望自行約束的。換言之，心靈能力唯實現為四端，始本乎「人作為人」而獨人使然。譚氏這進一步極精微之辨認，方使孟子心學確然是孟子心學，而不與康德等其他同樣從心靈能力切入人性者混同，此非植基於對心靈與人性極深沈、完整的理解不能達成。整體閱讀法之客觀性及深入孟子思維理路的分析力，由此可見。

譚家哲對本章仁、義、禮、智四種德性的解析，則反映了由「對象之全面性或整體性」理解對象的另一種實踐。相對於四端之心可借助客觀、已知的心靈能力做出定位，仁義禮智四種德性則因人類歷史未曾出現對等的德性系統，⁸⁸只能根據四者本身之對比關係探索其義。譚氏之結論，簡示如下：⁸⁹



⁸⁸ 以希臘倫理德目為例，自赫西俄德、希臘悲劇、柏拉圖、亞理斯多德逐漸確立的西方德性系統，所提出之四類德性：正義、理智、勇敢、節制，便完全異於孟子四德。見譚家哲：〈神倫與人倫：西方與中國倫理根源之差異〉對此之整理，《形上史論》，下部，頁378。

⁸⁹ 譚家哲：《孟子平解》，頁159。另參考同頁對該圖的文字解釋：「禮與義是從客體方面而言的德性，仁與智是從人自己主體方面言的德性。另一方面，仁與禮是關屬人自己之事，仁是人為人其作為人之立與達時之努力，禮是人對待人之種種人倫正道，二者都由於人而有。智與義則主要關乎事物與事情之行作之道，智是對所知之事物之明白與認識，而義則本於人存在中物質需要及困境的（即人存活之事所有之種種需要），二者雖仍由人而有，但主要是從人存在之事情言的，非從人本身言。」

譚家哲以「存在立場」、「對象內容」作為分析主軸，再由究屬「主體」或「客體」存在、對象為「人」或「事」劃定四象限，最後將仁、義、禮、智安放其中。仁、義、禮、智各自之德性範疇，由此可見。相對於四端之心只人性心靈能力之全部面向，作為四端之擴充，四範疇則涵蓋了人類存在之所有方面，從而整合為德性之完整結構。如譚氏隨後所言：

人與人之人倫正道及德性在「禮」，人對人存在需要之義務努力在「義」，人一切由立人達人之道在「仁」，人解決困難及致道修德之學之能力在「智」。仁、義、禮、智故是人類存在單純從人對人其人性這方面而言全部德性之四個方面。⁹⁰

承此，德性在《孟子》中何以必然有四，四者相對於其他如「虛壹而靜」、「樸（自然）」、「生生」、「正義」、「節制」、神聖性等人類其他文明或思想學說曾提出之最高層級德性的價值意義，以及四者與其他德行如孝弟、忠信、溫良恭儉讓等之間的從屬或系譜關係，皆由此覆蓋人類存在的德性結構而答案曉然——我們只需判斷其他德性或次級德行，是否同樣與人類存在有關，便能鑒別其人倫或神倫性；而若能納入上述四象限，則依涉及範圍大小、單一或駁雜，其是否純粹、是否局部傾斜、以及與四者的重疊或從屬情況，便都昭然若揭。能如此明確、系統地條理四德性，並據以建立總體德性之參照圖式，環顧相關研究史，譚家哲仍居其首。這和其他論者只能就表裡、顯隱描述仁、禮關係，卻未及處理二者本質差異；或只把仁、義之別定位在「主觀／客觀」（內／外）上，而不見二者施行對象之分；把仁、智之別分由「理性／感性」視之，卻不知二者同具主體性等片面論述，差距甚遠。是以，縱然上列結構只是針對〈公孫丑上〉第六章其中一段文字所做之解釋，所提出的更只四項德性之結構，然對德性全面之揭露與概括，卻同樣體現了以「整體理解對象」這一分析方法之深刻與重要性。

那麼，在無其他近似德性結構可供參照的情況下，譚家哲如何推敲出仁、義、禮、智這簡明但確實能涵攝整體德性問題的結構圖象？可以想見，四德與四端之心的關聯——四端通過擴充即四項德性——提供了重要線索：與人存在體驗直接相關的感受力與知性能力，最終擴充為人自身之主體德性；而和欲望實踐有關的

⁹⁰ 同前註，頁 159-160。

意志力，則擴充為客體存在所必要之德性。但，無可諱言地，我們能做出這樣解釋，也只是基於譚家哲已提出的德性結構回推而得。相反地，要能自行推導出相同結構，需要更多思索或反省作為先導，非單憑四端指向之界域與對象，即可排列組合而成。觀該圖結合四端因素所寓有的道理，如：感受力在以人為對象時，始具備擴充為主體德性之條件；知性能力作為主體德性，唯從對事物之智言，於人，則仍應依於仁；意志力成為德性之前提是，它非主體向外的主宰性，而是全然移轉為客體自身之禮義成就，從人能以客體存在之美善為意志所向而有；人類德性非心靈能力之極致化，相反地，心靈能力應自守各自界域，如感受力必須既是主體的、又是以人為對象的般，各受「存在立場」之為「主體」或「客體」、「對象內容」之為「人」或「事」等界限所主動約束。又或是該結構所寓含的德性觀，如：德性應以人類存在為全部內容和對象，人類存在無一範疇不可以德性處之；對應人類不同存在範疇，其所要求之德性不同，仁、義、禮、智故各有領域、各有性質，於客體存在方面不應混淆地反以仁、智這類主體德性為務，於客體事務上亦不應錯以禮、仁、智取代對存活需要之致力（義），而鄉愿或虛偽，同樣地，在主體層次所應為者、在對象為人時所應竭力者，亦各有專對之德與善；四德性性質不同，仁、義、禮、智故非任何同質、僅具相對級數差異的系列德性，四者更不應抽離開實際對象和範疇，抽象地視為概念而觀……。上述種種蘊含於結構對比中的德性道理，均已超出一般僅以良善修養泛論德性者所能觸及的深度與廣度，卻也同時嚴守德性之平實人性性而無一絲玄虛意味，實已清楚顯示譚家哲擬定上列結構時，背後對德性問題先行進行的全盤反省。⁹¹ 而這，亦才是他能指出孟子仁、義、禮、智整體結構的真正原因。

由對象之全面性或整體性觀所臻之詮釋境界，約言如上。

（三）小結

通過上述對結構化、整體觀法之說明，譚家哲所尋求的那更直接趨近客觀閱讀之方法，已大致呈現。一言以蔽之，無論是主張「簡化整理」文本、重現編作思理、或通過對象在真實世界中之存在定位來回觀其義，實都依循同一原則，即：重心俱在詮釋對象（如文本、文本思理、對象實體），且以復原對象常態作為後

⁹¹ 譚家哲對中西倫理德性之總體反省，見氏著：〈神倫與人倫：西方與中國倫理根源之差異〉，《形上史論》，下部，頁 335-436。

續詮釋之基礎。一切方法因而都本於對象本身應然之性質或範圍而有，為相應後者所必然衍生之方法。較諸「歷解式」或「知人論世」等自考察主體（詮釋或編作主體）為伊始、並由而牽涉較多偶然或特殊視域因素之進路來說，它因此相對直接。尤其是由文本對象於真實世界所對應之整體來做出釋義的做法，更因「真實世界」即客觀本身，以之作為解釋和評價之準的，幾已不容其他迂迴取徑或主觀臆度介入。譚家哲之釋義方法因而也大幅度地克服了本文第二節所提到的「歷解式」因方法本身之侷限所易於衍生之問題，包括個別視域對詮釋導向的主觀左右，詮釋脈絡本身之封閉、固化，以及在道理闡釋上與普遍常道的落差。譚家哲之以對象在真實世界全面涉及面向為參照的做法，恰恰是欲突破個別視域與詮釋脈絡這極難超越之限界時，唯一可能的出路。

誠然，即使已是深思熟慮、避免落入主觀窠臼的釋義方法，操作者（詮釋者）本身之素養仍然是能否滿足方法要求、臻於客觀閱讀的最大關鍵。尤其在還原對象整體或全面性的要求上，詮釋者素養深淺的影響，較諸進行簡化整理文本意思、梳理文本鉅細結構等一定範圍內效果明確之處置工夫，具有更多變因。各人於真實世界面前所已洞見、反省的整體或全面性不盡相同故。譚家哲因此也說：

一篇文章或一首詩之整體可容易，但一本書或全部作品之整體則難，往往需要自身對對象道理深入明白，否則仍難看出端倪。只選擇一二主題或角度便以為能分析比較，這與對象客觀真實毫無關係。每個對象都有極不相同而獨特之內裡，不能從表面比較而得。除非從整體全面地探入透徹，否則無以明白絲毫究竟。……⁹²

心中先有所思而從他物閱讀感見，即反省。故除非人心中先有所志思，甚至其思是真實的道理，否則一切閱讀，若非只是所謂知識研究，也只如好奇或樂趣那樣，無真實感見、對其人亦無真正啟導作用、更不會因閱讀而有所成就。⁹³

譚氏方法面對客觀閱讀這一目標時唯一鬆動之處，蓋見於此。詮釋深、廣仍然因人而異。然而，我們也應注意到，縱使如此，詮釋者素養與主觀視域所牽動的問

⁹² 譚家哲：《詩文學思想》，卷1，頁31-32。

⁹³ 同前註，頁33。

題仍不能一概而論：由於文本對象實際涉及多少面向這一問題，客觀而有一定，是以，縱然詮釋者判斷不一，其所標舉之整體亦非各自異質，其差異唯表現在範圍廣狹、深淺等相對之別上。個別判斷在此仍受對象本身之客觀實然所制約，無法任意，非純粹主觀產物。由而，對於如何彌補此類個別差異，譚家哲亦未假定任何必不可去之障礙或斷裂，而只訴諸「志」、「思」這於人而言至主動、無所限之用心。如是看法，固未完全排除詮釋差異，然已盡平實，既無誇大主、客觀任一面向之涵攝力，也已示人詮釋差異出現之原點，以及欲求改善時可為之方向，不以狹隘和淺薄為根本不能改變之過誤。譚家哲釋義原則，簡要陳述如上。

四、譚家哲經典詮釋情況分述

作為正文最後一節，本節即就譚家哲適應《論語》、《孟子》、《詩經》、《周易》不同文本特性之具體閱讀方法，略作說明。由於篇幅所限，以下不涉及釋義內容得失之評述；而關於他如何展開對象之整體或全面面向以作分析，則因已於前節《論語》「學而時習之」句、「巧笑」章及《孟子》「四端之心」、「仁義禮智」例略窺一斑，本節故唯聚焦經籍不同的結構表現，以簡要呈現譚氏因應文本各自思理特質、撰作特性所有的對應處置。

譚氏所分析的四部經典——《論語》、《孟子》、《詩經》、《周易》，除了篇章結構外，能簡化對觀的元素不盡相同。就前文討論最多的《論語》來說，由於以近乎格言形式寫就，每一單句即為一道理之完整單位，是以，不僅文句往往有歸納、窮盡一道理之意味，在內容高度化約的情況下，字詞亦幾乎等同概念。如吳冠宏所舉「志於道」章「道」、「德」、「仁」、「藝」之並舉，或類似〈子罕〉：「子絕四：毋意、毋必、毋固、毋我」⁹⁴中「意」、「必」、「固」、「我」對各種自我性之濃縮歸納，⁹⁵都是《論語》句意、文字同致精約最突出的示例。譚家哲在分析《論語》時大量使用引得（index），甚至對如「志於道」例中「志」、

⁹⁴ 《重刊宋本論語注疏附校勘記》，卷9，頁77-79。

⁹⁵ 參見譚家哲：《論語平解》，頁533：「四者只就人在面對現實人事時其所有之自我心態言而已。……四者反映的，都只是人之主觀取向而已：或只順從己意、或以為有所必然；或固執於對象某些方面、或單純為其自我。『必』似『意』之反，然實仍是一種意，一種偽裝為客觀之意；『固』雖似客觀，然其無視『我』而始終未能完全真實，如同重視自我者於對象亦不能真實一樣。」

「據」、「依」、「游」這些較句中「道」、「德」、「仁」、「藝」相對次要的動詞，進行精密推敲，又或是在處理表面不具明顯並列句型的章句，如〈學而〉「曾子曰：吾日三省吾身。為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳〔專〕⁹⁶不習乎？」，⁹⁷亦就文意加以切割分組，以標誌不同論述面向：⁹⁸

為人謀而不忠乎	與朋友交而不信乎	專不習乎？
└───┘	└───┘	└───┘
自己之對他人	自己之對自己 ⁹⁹	自己之對事情本身

這直接視字、詞、句為完整概念或意涵單位的做法，都是因應《論語》獨特精約寫法而有。

相對地，對於具有具體情境、完整敘事的《詩經》詩篇、《孟子》章義，僅考慮字、詞之同一性，欲以此開展對一主題的全面覽觀，是不切實際的。二經典之主題體現途徑，除字詞以外，尚利用情景、人物關係、語調情感、事件變化等各種具體境況來形構，其意圖從現實世界見心靈及進行道理辨正的書寫，和「對

⁹⁶ 同前註，頁 89，註 1 意見：「『專不習乎』之『專』，為《魯》讀。意指具有獨立能力，如『子曰：誦《詩》三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對。雖多，亦奚以為？』（《子路》）。」譚家哲據此，故以「專不習乎」指對自身為事之反省。又，譚氏以《魯論》為《論語》原本，而不取《古論》，其分析意見詳見《論語平解》，頁 15-28，「《論語》的構成與體系」第一節，本處從略。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（《重刊宋本論語注疏附校勘記》，卷 5，頁 42-43）的做法，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。

⁹⁷ 《重刊宋本論語注疏附校勘記》，卷 1，頁 6-7。

⁹⁸ 譚家哲：《論語平解》，頁 86-90。

⁹⁹ 本句雖似是对朋友（對他人），但：「信，這是從自己在他人心中這方面言。……信主要有兩面：或因自己之善良而讓人信任，或因自己之能力而讓人信任」同前註，頁 88，信或不信，都與自己之善否、能否有關，本句重點故在自己，唯藉與己相對等之友關係呈現。

道理單純之全面整理」¹⁰⁰ 的《論語》顯有差異。故如《詩》，倘若詮釋者欲對詩中憂思有所窮盡，僅尋索所有「憂」或「思」字出現之情境，顯然不足，讀者更應擴及「勞心」、「懷」、「醉」等相關心緒或行動反應，乃至對人在風雨雷鳴中隱伏之悸動、人對日常景象事物之無聲凝視、看似相反憂悶的「駕言出遊」等一切有關情境全盤環顧，其對憂思的分析始可望確實。換言之，因應不同性質經典，詮釋者所啟動的橫向連結元素可以完全不同——《論語》可直以字句、《詩》則應由具體情境和行動，然而，精密而整全性的閱讀對觀始終是必要的，唯不應以為有一可機械套用於所有文本上一成不變的綜觀層次或方法。

再就行文亦極簡約的《周易》來看，閱讀時利用引得歸納詞義結構的需要同樣較少，但理由與《詩》、《孟子》不同：由於卦、爻辭皆環繞卦旨，爻辭各自分擔一定的卦義內容，其結構之明顯、論述範圍之明確，使它不需仰賴概念總攝各類情況，亦不必借助全書對觀始能釐定內容方向，閱讀時附隨上下文情境即可。唯一例外只在價值斷語部分，如「亨」、「貞」、「吉」、「凶」、「咎」、「悔」、「厲」、「吝」等斷語，以及如「往」、「居」、「利有攸往」、「利建侯」、「利涉大川」等有關作為之定型描述，它們雖非概念，然全書使用意涵大體一貫，閱讀時必須精準掌握其相關與對比性，始見各項斷語或作為之真正指涉。¹⁰¹ 至於全書結構，六十四卦相當於一般著作之篇目，即《周易》主題的全面體現；該書以卦為單位涵攝六爻，六爻則圍繞卦旨各有闡述面向與相應序列，結構性十分明顯，問題故只在如何準確勾出對應意涵。譚家哲對此，仍忠於「把對象作簡化處理」這一基本原則，擺開卦象、算卜等外義干擾，單純回歸文辭本身進行整理。如此，《易》文字以意象方式形象言說的獨特寫法，便自然突顯。《易》寫作之能簡約，故不從字詞概念化這一途徑來，而由意象對文意的濃縮具現而致，對該書的解讀因此應以對意象意思的還原為首要工作。而《易》以意象代替論說，也反映出兩項文本特質：一是，由意象之形象性，可以知道，《易》欲闡析的對象非在抽象思理，而在種種可具體感知之內容；甚至，因一卦內意象雖有程度、範圍差異，卻不存在推論或境界推進關係，所陳示之內容序列因此也非關道理之論述或深化。據此，譚家哲配合文意，將卦、爻辭通過意象書寫所指涉之對象定在「落實

¹⁰⁰ 譚家哲：《孟子平解》，頁 22。

¹⁰¹ 參見譚家哲：《周易平解》，頁 22-24、頁 65-82。

於存在中之處境與樣態」，六爻則是「標示一事其發展與變化」的六種基本面向。¹⁰²也因著眼於各類處境變化與其好壞判斷，《易》學乃環繞「個體自身之世界與觀點」而立的各種「個體處境之道」，就此底定。¹⁰³《易》不離現象、具體境態的論理與書寫特質，由此可見。二是，通過對一卦內爻辭意象的對照、整理，六爻結構顯示出與傳統以八卦卦象為本、故視六爻為三三一組（上、下兩卦）迥異的分組表現。譚家哲舉〈蠱〉為例，說明六爻實兩爻兩爻地分為三組，自下至上概括人或事由本至末、由內至外、由下至上的發展與變化，¹⁰⁴該體例並在隨後逐卦釋義中皆見印證。《周易平解》這以意象觀《易》，以及因六爻兩爻一組結構的重新發現，而證六十四卦即《易》卦原出整體、非由八卦疊演而成，連帶卦、爻辭亦屬固有，從而確認了《周易》文辭本身意義之完整與充實性，乃譚氏對《易》文本性質獨到而根本之見。

至於《孟子》，它雖與《論語》同屬對話，但如前所述，除了格言形式，書中更多長篇故事般描述完整推理過程的記載，每一單章因而都具備了與主題有關之所有思辨元素，不假外求。是以，解讀《孟子》不需如《論語》般借重引得（固然其用字亦極為精約一致），而更應以通盤思索章內各項線索，作為最重要的解析手法。這包括：對話者之身分，對話者彼此之關係，言論涉及之事件背景或脈絡，事件人物之作為和反應，因果與價值判斷，對話結論之有無，乃至於對話者或事件人物之喜怒、性情等極具現實性之刻劃等。分析者能充分考慮上述現象，將它們各自指涉之問題本質抽繹出來，加以組織，則該章主題之全部面向及其補充、對比關係，便能完整呈現。換言之，除了最基礎的全書篇章結構，《孟子》的結構單位應從一章計，字、詞、句則可鬆綁，順應上下文勢解釋即足以達致基本理解。這也說明了分析《孟子》思想之關鍵，首先即學者閱讀精細程度之多少及其具象分析能力，它決定了各項思辨元素能否獲得全覽，抑只片面或抽象地形構內容。譚家哲之精讀程度，於前文引〈公孫丑上〉第六章釋例，已略窺梗概，這裡不再贅述。另可注意的是，由於單章思辨元素完整，各章間因元素相涉而無

¹⁰² 同前註，頁 20。

¹⁰³ 同前註，頁 18，及同頁之說明：「《易》所論述道理，……更接近一般百姓日用之事，其道理更聯繫於一原始世界心態，從好壞切入，亦從如命之種種境況教誨勸說，沒有標舉君子仁義禮智等德性、亦沒有離開個體自身之好壞言……，更只是個人自己與世界間之事，連儒學視為至基本如孝悌等人倫之道也沒有標示出……。」

¹⁰⁴ 同前註，頁 19-21。

可避免「在思想上所產生之反覆性與同一性」，¹⁰⁵ 致篇章差異不易覺察，造成釐定全書結構之困難。譚家哲透過多番比對，以〈梁惠王上〉表面似言君主之道，但所舉面向卻未能直揭君主本質，另指向現實根本範疇為例，提出判斷原則：

在《孟子》中，這內容之表面性與其結構主題之深層隱晦性，也只能由以下一方式定斷：篇章所言之內容，是否有對其主題達致本質性或深刻之分析與窮盡，若沒有，是不應以如此主題作為其內容的。¹⁰⁶

據此，《孟子》篇章結構所呈現之主題，雖與同屬儒學作品的《論語》部分重疊（如〈離婁下〉「論真與偽之辨」和〈陽貨〉之近似，〈告子下〉「論人之世俗性格」和〈公冶長〉之類同），性質卻明顯不同。簡言之，《論語》固然於字詞上極為精約、乃至高度概念化，然其篇章主題始終伴隨個體下學上達歷程與存在對象之小大或普及特殊而有（故始於〈學而〉、終於〈堯曰〉），適應不同份位與階段而切實。反之，《孟子》雖採取較具體、詳盡的敘事論述，但就主題設定而言，它更是「儒學道理系統化」，¹⁰⁷ 乃思想理論之切面，如「現實」、「心」、「道」、「本」、「主／客體性」、「性」、「世俗性」等，¹⁰⁸ 無一不是極具概括性、甚至抽象之主題。《孟子》這穿梭於現實具體之敘事論辯、與理論體系更深刻之歸納間的文本特性，故亦透過《孟子平解》的相應分析有所體現。

最後，有關《詩經》，以譚家哲在《詩文學思想》中對〈風〉的分析為例：相較其他學者往往只從詩文以外之時代本事、政治目的、地域或時間因素等外在因素考量國風編次，未真以詩人內心嚮往或感受等詩文真正指向層次做出歸納，¹⁰⁹ 因而僅能反映詩篇背後之歷時人事或實用目的，非詩心或詩文情境本身之序列；譚家哲則相反地從詩旨整理出國風的主題結構，且顯示它們對人性存在的完整勾

¹⁰⁵ 譚家哲：《孟子平解》，頁 21。

¹⁰⁶ 同前註。

¹⁰⁷ 同前註，頁 23。

¹⁰⁸ 同前註，頁 23-24。

¹⁰⁹ 同註 53。又如王紅娟：〈論《國風》排序體系形成的背景及其含義〉，《古代文明》，卷 6，第四期，（2012 年 10 月），頁 105-111。等明言以「背景」這詩文外在因素，作為國風體系形成基礎者；家井真著，陸越譯，《《詩經》原意研究》（南京：江蘇人民出版社，2011 年）以作為咒謠之興詞、宗廟歌舞為原意，對詩篇次序的解釋或重編。

勒——這包括人性與人心之事實、善惡真偽、內外性、生存與樂、物與欲、上位者與人民等數組向度。¹¹⁰ 諸向度由內至外、由本然事實至人為共體，視角層層遞進，並在各層次中按主、客或事實、價值面向，全面地體現人在其中之具體情境與心向。而就詩文詮釋來看，譚家哲除了歸納《孔子詩論》所指引的五種透析層面，以作為詩作基本分析手法外，¹¹¹ 相較譚氏其餘經學研究，我們還可以觀察到：雖同樣以思想闡釋為終極，然而，別於分析《論語》時對字、詞、章句其結構或概念意義之還原、於《易》對意象意思之還原，以及對《孟子》敘事全體元素所構造之理論面向之還原等種種回溯文意背後普遍內容，以取得對應常道之客觀結論的做法，譚家哲對《詩經》的解讀卻單純止於描勒特定時空情境與心緒之文辭本身。如《孔子詩論》：「詩無隱志」¹¹² 或《文心雕龍·序志》：「文果載心」¹¹³ 那樣，直以詩文為志之所在，以吟詠為詩唯一真實。如此做法，明顯與《詩》之為「詩」有關——源於對《詩》其文學本質之正視。這使得譚家哲在《詩文學思想》對《詩經》的討論，既較大比例地參酌歷解對詩篇本事的考察意見，而與他在其他諸經的詮釋風格似有不同，並且，於各篇什內之篇章結構，也首度呈現出雖環繞共同主題，然實則開放（非窮盡）的風貌，以忠實於詩表述心志、情境，而心志、情境具體且無以終極歸納、限定的特質。¹¹⁴ 不過，這些詩作雖繫諸特定時空與心境，但作為文本整體之一，它們的意思同樣被整體性地理解，而沒有以零碎心緒、隨想意興視之。譚家哲特別舉出〈二子乘舟〉、〈遵大路〉、〈十畝之間〉、〈無衣〉等相對短小、僅能表述片段情愫作品的閱讀問題，說明此整體觀法之意義：

像這樣詩篇，若單獨觀，未見有多大價值，不應為編者收集於僅只三百首之內。這樣詩篇若有其必然，只能在與他篇所成意義功能之關係言，非在

¹¹⁰ 譚家哲：《詩文學思想》，卷2，頁23-24對十五國風主題之說明。

¹¹¹ 同前註，卷2，頁16-21。詳論則參見同書，卷1，頁339-368，對〈孔子詩論〉之專章討論。

¹¹² 馬承源：《上海博物館藏戰國楚竹書》第一冊，第一簡釋文，頁123。

¹¹³ 范文瀾：〈序志〉，《文心雕龍注》（臺北：臺灣開明書店，1985年），卷10，頁22a。

¹¹⁴ 如其言〈周南〉論人對人之思念與期盼，所列舉之被思念者即未窮盡所有可思念之對象。不過，這並不妨礙這些思念關係所具有之代表性。見譚家哲：《詩文學思想》，卷2，頁32-33。

其自身。相反，正因有這樣深層結構在，故更能看到《詩》所有獨特思想層面與深度。¹¹⁵

如此觀法，既使篇什內詩篇不再如表面般零散，同時，它更使詩各自之意思擺脫歷解紛紜的處境而趨於穩定，他詩所不能取代的一詩獨有之意義與價值也因此確立。尤其在某些嫌於簡短單調、又未明白交代人物本事而不易確定其旨的作品，如〈芣苢〉；或是看似與其他詩篇意思雷同而難以判斷複出理由之作，如〈召南·草蟲〉、〈鄭風·風雨〉、〈齊風·甫田〉等，都因此解決了詮釋未定之困境。諸詩篇於此呈現出一過去經解所未見的全體明朗、明晰之圖象，其序列之必然，即連一詩之後應接續何詩，讀者循此都幾能推想而知。這是在保持《詩》作為未可窮盡之具體吟詠的前提下，同時呈顯之全整性。作為心靈情志之映現，此無限與整體同兼之懿美，意義深遠。

五、結語

人們往往以獨特或單一見解為主觀，然而主、客觀分野卻不由此界定。經典釋義亦然，其客觀與否，有待就事論事地從其所本、所參照對象性質、詮釋範圍與標的、詮釋內容於人之實際意義等種種方面，實質考察而知。經典詮釋故從來不是輕易之事，歷代投入釋經者的努力印證了這一事實。而能夠客觀閱讀，對於被賦予常道意涵的經學文本來說，尤為迫切，因所抉發之思想道理既關乎個人生命、人類存在之安頓與嚮往，也是我們回頭重估文明價值時最重要的依準。本文基於吳冠宏先生：〈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〉之觀察，所做對譚家哲經學研究方法的評析，正顯示客觀釋義與常道闡釋於經學詮釋之意義。文中通過判別二者參照脈絡之差異，一方面耙梳了「歷解式」、「結構化」兩類做法各自面臨的挑戰和得失，另一方面亦申論了落實客觀閱讀之必要與可能性。末二節呈現的譚家哲經解實況，則使我們具體察見譚氏的詮釋觀，及面對不同經典時的相應做法。通過這一討論，譚氏經解之客觀取向與其對常道內容的反省深度，也由文中實例得到闡說，由而示範了另一種切入經典的可觀道路。

¹¹⁵ 同前註，卷2，頁22-23。

譚氏表面複雜精密的分析手法，如同本文第三節所歸納，實只「體現文本思理」及「由整體觀對象」這兩項基本原則的落實；二者並且是詮釋者能夠趨近客觀閱讀、並令詮釋能夠躍上常道層次的關鍵。作為全文總結，這裡僅就二者所指向之閱讀層次，對譚家哲釋義時所凝視對象之悠遠性，再作補充：一是，對應「結構體現文本思維理路」這一認識，我們可以看到，此時譚氏所著力閱讀的，非只文本直言之論點，更在論點背後之深層思維。這是說，其閱讀自覺地穿透表面所云，更欲探內裡深層之動態與始末。二是，對應「由對象之全面性或整體性理解對象」這一要求，對文本所述主題，乃至文本為論述該主題所使用之概念、人事元素，譚家哲皆由還原其於整體世界中之定位或意義來理解，使主題落實為人世中真實存在之課題，使主題論述之相關元素皆在世間中找到其對等之具體意義，而後整全以觀。易言之，文本之深層、文本背後之整體，這分別由文本向內、向後更進之一層，為譚家哲所凝視之層次，為文本意義深遠性之所繫。譚氏經解若獨特地呈現出一深沈、廣袤的思想視野，原因亦在他所精讀者，正此思維實際之活動與對象之客觀意義。

譚家哲釋義方法及其實踐，是否已達到了全然客觀這一目標，需要後續更深入地就其具體釋義內容再作探析。不過，能如譚氏這般自覺主觀影響，而在文本觀法、結構化應用範圍、整體與部分之本末關係、釋義對象之客觀基礎等不同層次，設下種種向客觀面靠攏的措施，將方法通盤對應客觀閱讀目的而設者，於經學詮釋史中實不多見。就此而言，該方法對推進經解之客觀化，有難以取代之範式意義。而上述方法的提出，除了因訴求整體與全面，因此有對詮釋者素養更嚴格的要求外，無可諱言地，它也連帶挑戰著經學傳統已然成形的對經典編纂之定見。後者，表面看來只某書是否具備結構或思想一致性、編者立場及取材來源與品質是否整一等個別經典爭議，然實質上，當與編纂常態相對的編纂情況，幾已成為絕大多數經學經典的共同設定，這將文獻現況與文本性質分屬個例、原則兩不同層次之事視同為一的想法，已使經典所具有之「文本」面貌，既不能以一般文本性質量度，更無必然規範。後者作為非完整之文本，或未能充分完成之文本，可以如公羊闡釋《春秋》微言大義般神聖化當中的一切教示，亦可相反地普遍瓦解文本整體性與思理結構脈絡，使經典退回材料層次、純為過往史料堆疊。這不成文本之文本姿態，對經學詮釋走向影響之大，不能不讓人有所警覺。事實上，詳審學者推論，不難發現，其據以推斷的理由與所推得結果之間，仍存在一定程度空缺。正如文獻材料來源多元（如眾門人所記言論、歷朝文書檔案、異國風詩

等)，本不必然得出書成前未經完整、系統編纂這一結論；材料形式、筆法多變，也不見得必須排除編作者藉多種樣式傳達特殊訊息之可能；甚至典籍遭焚，亦不致衍生殘本結構隨之潰散的結果……。凡此因積澱日久而如為常識之觀法，固然滲透詮釋活動至深，然仍值得人們對其推論密接性再作商榷。而譚家哲對經典文本性質之翻轉，正使該問題得以呈露，對後續的重估與檢證工作提供了具體進路。

徵引書目

一、傳統文獻

- 毛亨注，鄭玄箋，孔穎達疏，阮元校勘，盧宣旬摘錄：《重刊宋本毛詩注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年，影印清嘉慶二十年（1815）南昌府學刊本。
- 王夫之：《四書箋解》，臺北：廣文書局，1977年。
- _____：《船山全書》，長沙：岳麓書社，1988年。
- 王先謙：《漢書補注》，北京：中華書局，2006年。
- 王陽明著，葉紹鈞點注：《傳習錄》，臺灣：商務印書館，1987年。
- 朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1994年。
- 何晏集解，邢昺疏，阮元校勘，盧宣旬摘錄：《重刊宋本論語注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1965年，影印清嘉慶二十年（1815）南昌府學刊本。
- 班固：《漢書》，北京：中華書局點校本，2012年。
- 馬承源編：《孔子詩論》，收入於《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，上海：上海古籍出版社，2001年11月。
- 陸象山：《陸象山全集》，臺北：世界書局，1979年。
- 黃宗羲著，沈善洪編：《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，1992年。
- 趙岐注，孫奭疏，阮元校勘，盧宣旬摘錄：《重刊宋本孟子注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年，影印清嘉慶二十年（1815）南昌府學刊本。
- 劉勰著，范文瀾注：《文心雕龍注》，臺北：臺灣開明書店，1985年。
- 劉寶楠：《論語正義》，北京：中華書局，1990年。
- 鄭康成注，孔穎達疏，阮元校勘，盧宣旬摘錄：《重刊宋本禮記注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年，影印清嘉慶二十年（1815）南昌府學刊本。

二、近人論著

- 王紅娟：〈論《國風》排序體系形成的背景及其含義〉，《古代文明》卷六，第四期，2012年10月。
- 艾蘭（Sarah Allan）著，孫心菲、周言譯：《世襲與禪讓——古代中國的王朝更替傳說》，北京：北京大學出版社，2002年。
- 吳冠宏：〈儒家成德思想之進程與理序：以《論語》「志於道」章之四目關係的詮釋問題為討論核心〉，《東華人文學報》第3期，2001年7月。

- _____：〈結構化《論語》的反思——譚家哲《論語與中國思想研究》初探〉，收入於許又方主編，《國際漢學研究趨勢：鄭清茂教授八秩華誕祝壽論文集》，花蓮：國立東華大學，2013年，下冊。
- _____：〈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》第二十八期，2016年6月。
- 李德材：〈回歸人存在的真實性——譚家哲「論語學」芻議〉，《東華漢學》第24期，2016年12月。
- 杜忠誥：〈書藝與儒家成「人」之學——從《論語》「志道」章四句教談起〉，《池邊影事》，臺北：三民書局股份有限公司，2010年。
- 家井頁著，陸越譯，《《詩經》原意研究》，甬京：江蘇人民出版社，2011年。
- 張錫輝：〈經典詮釋與技藝：論「游於藝」對經典教育之啟迪〉，《通識教育與跨領域研究》卷1，第1期，2006年。
- 梁啟雄：《荀子簡釋》，臺北：木鐸出版社，1988年。
- 楊希牧：《先秦文化綜論》，桂林：廣西師範大學出版社，2008年。
- 熊公哲《詩經研究論集》臺北：黎明文化，1986年。
- 劉笑敢：《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》，北京：商務印書館，2009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：臺大出版中心，2010年。
- 錢穆：《孔子與論語》，臺北：聯經出版事業公司，1974年。
- 譚家哲：《論語與中國思想研究》，臺北：唐山出版社，2006年12月。
- _____：《形上史論》，臺北：唐山出版社，2006年12月。
- _____：《周易平解》，臺北：漫遊者文化，2016年9月。
- _____：《孟子平解》，臺北：唐山出版社，2010年8月。
- _____：《詩文學思想》，臺北：漫遊者文化，2014年7月。
- _____：《論語平解·選篇》，臺北：漫遊者文化，2013年1月。
- 李維史陀（Claude Lévi-Strauss，或譯克勞德·列維—斯特勞斯）著，陸曉禾、黃錫光等譯：《結構人類學》，北京：文化藝術出版社，1991年。

On the Objectivity of the Reading of Text: a further examination of the method of Interpretation of the Classics of Tan Jia-zhe

Chien, Liang-Ju*

[Abstract]

In the paper *Commentaries and Structural Analysis Meet: a Study of the Interpretative Universe of Tan Jia-zhe's Luenyu Pingjie and its Implications* of Wu Kuan-hung, the study of the Classics of Tan Jia-zhe is viewed as a distinctive type of analysis of the Classics as different from the traditional commentary way of interpretation, and Wu named it as the "structural" way. Our paper takes this as starting point, and through the different results that Tan has achieved, re-examines his viewpoint of the interpretation of the Classics. The method of Tan emphasizes on the objectivity of the reading of texts, and its possibility rests on the exact understanding of their meanings through a global way of comprehension. Interpretation is not done only through the complete text, analyzing all the problems involved, but even more through a deep level analysis, taking the deep level thinking as more basic, and the understanding of any object is done through the analysis or understanding of the global or total background that is concerned. Such a way of reading enriches the meaning of the text, giving it a more definite resolution, as well as showing more the significance that classical texts should have in their intellectual value.

Keywords: Tan Jia-zhe, structural analysis, traditional way of commentary, interpretation of classical text.

* Associate Professor, the Department of Chinese Literature, National Tsing Hua University.