

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*

吳冠宏**

〔摘要〕

在譚家哲《論語平解》（前身為《論語與中國思想研究》）問世後，《論語》是隨機提點的彙集？還是隱含一精心設計的結構？遂成為值得重新深思的探問。譚家哲確立有子為編者，揭示體例，採取以《論語》解《論語》的作法，秉持黜高遠以歸平實的態度，並在《論語》的篇與篇之間、章與章之間建構出橫向的連結，使其形成一整體環環相扣的大結構。

本文透過歷解式與結構化這兩種詮釋進路的展示，讓我們看見譚家哲結構化《論語》所形成殊異於歷解的詮釋風貌，在此脈絡下，「志於道」章成為具現〈述而〉篇生命之道以及孔子如何呈顯心志的論述；而「巧笑」章所訴求的禮文之美，則是儒家無我居後之人格精神的體現。

本文認為在歷解式與結構化的初步交會下，不惟足以激揚出隱而待詮的理解契機，譚氏所建構之體例及其詮釋方法，亦能為此面向的討論注入更多輾轉開新的活力。

關鍵詞：論語平解、譚家哲、歷解式、結構化、經典詮釋

*本文為104年科技部專題研究計劃「從儒理到玄義：以《論語》、《世說新語》之體例、語文、歷解為考察進路」(104-2410-H-259-050-MY2)之部分研究成果，承蒙兩位匿名審查人惠予修訂意見，謹此致謝。2014年10月部分文稿曾以〈如何詮釋，怎樣《論語》——歷解式與結構化的對話〉一文宣讀於國立東華大學中文系主辦之第四屆人文化成——經典詮釋的多重性研討會，當場講評人陳金木教授亦曾提供寶貴意見，相較於先前研討會的宣讀，本文之內容已大幅度的修改增補。

**國立東華大學中國語文學系教授

一、前言

哪一部經典在中華文化的世界裡可以等同於西方的《聖經》般，成為我們探索中國詮釋學的起點？筆者認為，《論語》絕對足以承擔這樣的重責大任，因為歷來有無數士人投入於《論語》的詮釋傳統中，以發揚古聖或闡發經典的真諦；然而，《論語》是隨機提點的彙集？還是隱含一精心設計的結構？筆者教授與研究《論語》多年，參酌過頗多《論語》的注疏文獻，卻在遇見譚家哲《論語與中國思想研究》一書後，才打從心底浮現這樣的疑問，故曾於2012年撰寫〈結構化《論語》的反思——譚家哲《論語與中國思想研究》初探〉一文，以揭示譚氏論語學的殊趣及得失。¹當時受限於篇幅與時間，僅挑選其書第二章「〈學而〉：道（人道）之總綱」的內容結構作為主要討論對象，後譚氏重版修訂，書末附「儒學後論」，並增補四篇解釋，擴充成《論語平解》一書，就整個論語學而言，這本書的誕生，可謂深具意義，值得筆者再度探訪。

以往筆者曾透過歷解的文獻以展開詮釋《論語》「志於道」章與「巧笑」章的論述，如今在譚家哲結構化之視域的參照下，對於這兩章的討論又會形成何種反省及對話呢？這兩章分別出自〈述而〉與〈八佾〉這兩篇，若依譚氏的判讀，《論語》各篇皆有篇旨，且篇與篇之間、章與章之間又環環相扣，而形成一個整體的大結構，由是譚氏對於這兩章的解讀，可謂大異於歷解而自成一格，並具有以小觀大的效用。先前筆者僅依譚氏對〈學而〉章的特殊解讀作為討論案例，²本文將進一步從《論語平解》中挑出〈雍也〉、〈陽貨〉兩篇作為案例，配合其「中庸」與「虛假性」的篇旨，具體呈顯譚氏結構化《論語》的作法與風貌。

廣義來說，譚家哲的《論語平解》，亦可稱為歷解詮釋中的一環，但惟有將之獨立出來並標舉為「結構化」的詮釋進路，我們才能正視在縱貫時間的歷解模式之外，尚有立足於文本空間結構化經典的作法，最後筆者深盼能在此歷解式與結構化的對話下，為中國的經典詮釋注入更多的理解契機及其在詮釋方法上的反思。

¹ 吳冠宏：〈結構化《論語》的反思——譚家哲《論語與中國思想研究》初探〉一文，收入《鄭清茂教授八十歲壽慶論文集》（花蓮：東華大學華文系，2013年），頁49-76。

² 同前註，第三節「譚家哲〈學而〉章新解之殊趣與得失」，頁65-72。

二、「志於道」章如何解？

子曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝」（〈述而〉第六章）³

《論語》這短短十二個字，光看這「道」、「德」、「仁」、「藝」四個字，就知道其中所涵融的經典生命與聖人之意，自是不容輕忽，但如何解釋它呢？卻一直未有定論，以往筆者總是依循傳統的歷解脈絡，試圖去發顯這一章的意涵，這種作法向來是理解傳統經典如《論語》的重要途徑，但如何在歷解的爬梳中走出一條探索的軌跡呢？筆者認為理解上若存在著兩端的分歧，最易勾起人想一探究竟的興致，是以找出矛盾的說法即足以點燃詮釋的戰火，進而展開對話的張力，如此經典的意涵便不會流於平面而靜態，亦不至於走向絕對又僵化的定論，而可以從歷史的縱深中拋擲出更多問題意識，使人產生不斷回眸的動力。

（一）歷解式的進路

筆者的問題意識，起源於錢穆十分推崇朱子，並撰《朱子新學案》以彰朱子治學之精神，⁴然其解說《論語》「志於道」章之成德「四目」的先後順序，卻與朱熹《集註》之說適相逆轉：

朱熹：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。⁵

³ 由於譚家哲稱「章」為「句」，且其句次與坊間常用版本（如《四書章句集注》，大安出版社出版）的章次略有出入，本文處理的原則是若稱為「句」則是依譚氏句次，若稱為「章」，則是依一般坊間常用版的章次。

⁴ 錢穆云：「在中國歷史上，前古有孔子，近古有朱子，此兩人，皆在中國學術思想史及中國文化史上發出莫大聲光，留下莫大影響。曠觀全史，恐無第三人堪與倫比。」見《朱子新學案》（臺北：三民書局股份有限公司，1989年），冊1，頁1。

⁵ 見〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1994年），頁127。

錢穆：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。⁶

筆者曾依此詮釋差異切入，一探二說何以立場接近卻形成分道揚鑣的理解。⁷發現錢穆雖也注意到：傳統的大人之學，存在著從「志道」而「據德」而「依仁」乃至「游藝」的說法，但對於此章仍比較偏就小學為入門之要立說，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。在此脈絡下，顯然聚焦在「道——德——仁——藝」四目上，而對「志——據——依——游」四字由於皆統合於「學」，故未加以分殊之、強調之。反觀朱熹注此則並觀「志——據——依——游」與「道——德——仁——藝」，即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。相較起來，錢穆所解則以「仁」屬下學，顯然比較不合孔子思想的發展脈絡及層次，故據此以判錢穆所解未若朱熹周全。

若對照歷解，我們有必要援引陸、王兩家的解說與朱熹之見比對參照，發現陸、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；而朱熹卻因力避「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。依此可見，「志於道」章在心學與理學不同的思想特色與成德體會下，亦各自彰顯出迥然有別的詮釋風貌。

時至王夫之又認為朱注四目之關係並非「依仁而後藝可游」，即前三者相承相續，但「游藝」卻獨無上承之意，於是他視「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。在王夫之「道器合一」、「理在氣中」的思想旨趣下，尤擅於發揮道與藝之間理事互證、內外一貫之理；相較起來，朱子一則視藝從「零碎底物事」、「小物」至「至理所寓而日用之可闕」，一則又以「玩物適情」釋「游」，使「游」帶有「自由」與「愉悅」的興味，遂將「游於藝」解為道德主體的美善理境，對

⁶ 見錢穆：《孔子與論語》（臺北：聯經出版事業公司，1974年），頁68。

⁷ 見吳冠宏：〈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。

爾後詮說「游於藝」所開顯之道德人格與生活美學的旨趣未嘗不具有開先導引的作用。⁸

以上是筆者曾經處理過的問題，在陸、王心學以「志於道」統攝其他三項與王夫之道藝一貫的對照下，朱熹的詮釋特徵遂更能予以彰顯。然而歷解式的文獻仍不斷在積累中，在此試舉當代兩個詮釋案例，一個偏向傳統文化視域，一個側重回應當代思潮，據此以展現這種詮釋力道仍持續進展中。

一如杜忠誥不同意王船山把「仁」看作「據德熟」之後所顯，並將「藝」理解為「非因依仁而始有」的說法，因此進一步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，由是四德目的義理關係遂成「志道」開之於前，「依仁」居中以立本，進而發展出「據德」（賢）與「游藝」（能）兩面，可謂深入儒理藝道又呈顯出另立四目的新結構。⁹

二如張錫輝乃從此章「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，避免在注疏的探索中淪為文獻主義的危機，此一批判的發聲，對於筆者以文獻作為線索，揭示義理之多元性來勾勒思想史的發展脈絡，卻未必能扣緊經典足以開顯聆聽存有之人格教化的意涵，實不無反省的意義。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。¹⁰

綜而觀之，此章看似隻言片語，然所涉之「道、德、仁」三字乃為孔子學說極為重要的中心概念，是以經由四目關係的比對映襯，歷代學者對儒家成德思想之進程與理序的內涵亦隨之顯露，而「藝」字在古今的遭逢下，每能別開生面，淬煉出融舊納新的風貌，可見這短短十二個字，詮釋《論語》的有心人，不論是順著讀或倒著看，乃至在眾解交相穿透下的排列組合，都可以綜理出不同的說法與論據，意義遂有如魔術般變裝成多種花樣，歷解所激盪出來的理解火花，讓長久沉澱在《論語》的義理精華，得以在與時俱進之文化活力的輔翼下，再次展翅

⁸ 對於「志於道」章的討論，可詳參前註所引篇目。

⁹ 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），頁91-94。

¹⁰ 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），頁79-108。

飛翔。

（二）結構化的進路

檢視筆者以往所展開之歷解的論述，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，是以「志於道」章所重是否在成德的理序與進程呢？過往側重的理路是否仍有以偏概全之嫌呢？此未嘗不可重新予以檢視，至少譚家哲在《論語平解》中對此章的判讀，便走出一條不一樣的理解之路。

譚家哲對此章的解讀，固然仍是歷解中的一個案例，但最大的差別在譚氏對於此章的詮釋，是其結構化《論語》下的產物，因此他如何理解「志於道」章，也必須置於〈述而〉篇的全篇旨趣與整體脈絡來掌握。譚家哲認為〈述而〉篇是以孔子為例，論述生命之道，並將全篇依序分為討論生命之道的八個面向，其中〈志於道〉章屬於第二個面向：人自身生命之三方面，即「心志」、「反省或自覺能力」及「情感」中的第一部分「心志」，而「心志」這一方面共有六章，譚氏則將「志於道」章與前一章「子曰：甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公」同列並觀，他認為「夢見周公」乃從情感之真實而言，「志於道」則就自覺之心志以觀，前者涉及不自覺的夢，後者為有意識的自覺，由是透過「心志」之真實性與現實之限制性來連結這兩章，¹¹承此遂認為後者所言，並非孔子志向的內容，反而在描述「作為自我心志時，孔子心志是怎樣的一種心志」，¹²考索其如此定調之由，當是費心推敲此章四目的選項而來：

¹¹ 譚氏統合兩章而言：「心志之真實性是與心志之限制相關的，外來之一切限制雖然不可免，但孔子心志仍只嚮往其所志向之真實，相反，在心志可自主不受限時，孔子仍多麼自我限制，如『據於德，依於仁』那樣。心志縱然在限制中，仍可有所志向；相反，心志亦非為所欲為地志向所欲者，而亦可自身對自身有所限制。心志之真實與否，故於此限制關係中顯。在限制中，心志仍不失其為心志之真，而在無所受限時，心志亦不淪為不自我約束限制之偽，此心志所應有之真實。」見譚家哲：《論語平解》（臺北：漫遊者文化事業股份有限公司，2012年），頁425-426。

¹² 同前註，頁424。

若「志於道」全句只為單純說明孔子所向往之德行，那為何不提及禮與義，如稍前「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改」那樣？又為何在這論德行之志向中提及「藝」？¹³

譚氏認為「不提及禮與義，因禮與義雖亦為孔子所愛，但畢竟禮有人與人客觀之需要，而義更是客觀地逼不得已，兩者之行，未足以反映人自己心之真實，而道、德、仁三者，對人自己言，均無任何外來約束性或現實性，故始純然反映人自己之志向及其對德性之自覺」，¹⁴這裡透過客觀性與否的分判，使我們更清楚知曉此章所以標舉「道——德——仁」的原因，¹⁵這種「德行之愛」（志於道、據於德、依於仁）之本然純粹顯然是站在對比於「現實中生存能力」（藝）而來，如他認為「藝」字在《論語》中為單純與生存或生活有關的技能，¹⁶「游」字則呈顯孔子能不受現實限制，如此正可對比於現實對一般人及其心志的強制性，相較之下，對他人而言無所必須之道、德與仁，對孔子而言反而為其所必然，即所謂「在心志可自主不受限制時，孔子仍多麼自我限制」，¹⁷這裡我們看到譚氏以心志與現實、孔子與一般人作為詮釋基礎，全章的整體結構就立基在「心志」與「現實」的兩重性上，而大別於歷解中所談的成德之理序。

譚氏指出面對現實的強制性，人心所汲汲者，孔子則顯其「游」以彰主體之自由，而面對生命的真實、人類生命之美善，孔子反而為其所必然依據者。由是，「道——德——仁」與「藝」遂構成「面向理想」與「置身現實」的兩種境域；在此脈絡下，「志——據——依」與「游」則彰顯出自我面對這兩種境域的態度；他認為如此來談人的心志，並非從對抗命運而言意志或從現實之不得已而言限制，反而是更貼近人之真實本身來談。值得進一步注意的是，這種以《論語》解《論語》之推敲用字的作法，更深刻地呈顯於他對「據於德」與「依於仁」兩目

¹³ 同前註，頁 423-424。

¹⁴ 同前註，頁 424。

¹⁵ 至於「道」與「德」亦有分殊，譚氏有云：「道與德兩者始終非一，從人自己言，道是明白與否之事，是心智之事，故與學有關；『志於道』即指此對道理之明白。相反，『據於德』則從行為作為言，非再從心思之學習言，故德行言『據』，與行為有關故。」同前註，頁 607。

¹⁶ 同前註，頁 424，注 3 處，譚氏參引《論語》中出現的「藝」字，有極為詳盡的闡述。

¹⁷ 同前註，頁 425。

所進行的具體分析：

如德字，在《論語》其他地方多用「以德」、「懷德」、「崇德」、「修德」、「知德」、「尚德」，未見用「據於德」；同樣，有關「仁」，在其他地方多用「為仁」、「處仁」、「志於仁」、「好仁」、「用其力於仁」、「知仁」、「求仁」、「欲仁」、「取仁」、「輔仁」、「成仁」，亦未見用「依於仁」。「以德」、「修德」、「知德」是純從客觀面言，「懷德」、「崇德」、「尚德」則純從人主觀心態言，唯「據於德」則介乎人自己主觀與德行客觀性之間。同樣，「為仁」、「處仁」、「知仁」、「取仁」、「輔仁」、「成仁」是從仁客觀實現或客觀而言，而「志於仁」、「好仁」、「用其力於仁」、「求仁」、「欲仁」則從人自己與仁道主觀關係言，唯「依於仁」則介乎這主客之間，這「據」與「依」兩字，在《論語》其他地方再沒有運用過，在這裡用這兩字，是為與之後「遊於藝」之「遊」字作對比的。¹⁸

譚氏走得正是以文本解文本的路數，他視《論語》為有子所編，¹⁹乃足以構成一義理結構之整體的大文本，故認為其遣詞用句之間，皆有謀篇佈局的義理安排，在此不僅將之對顯於「遊」，更進一步詳加辨析「據」與「依」的意義而使其介於主客之間，對此李德材有很好的詮釋：

所謂的「據」乃介於德之主觀與客觀層面之間——既言「志向」，就如同現象學的「意向」般，其意義結構乃介於主體與客體「之間」，既非主觀意義上已實踐的「懷德」等，亦非客觀意義上視規範性的「以德」等，而只是對於心之所向的意義結構關係之描述，因此，德作為志向所顯示的意義結構關係，如同志於道般，其所顯示的主要是孔子如何在個體的世界與德行所涉及的共體世界之間，選擇了「據於德」而參與到德行實踐所涉及的整體結構之中。同理，依於仁之「依」所指涉的主要也在於孔子之於個

¹⁸ 同前註，頁 423。

¹⁹ 此一部份，筆者在〈結構化《論語》的反思——譚家哲《論語與中國思想研究》初探〉一文曾做過討論，頁 60-64。

體自我世界與德行整體結構（己立立人之仁）間之志向或選擇，其所顯示的意義結構關係。²⁰

此一詮釋向度，或可與日本和辻哲郎強調人間倫理的特色在「間柄」相互發明，²¹在主客之間的關係下形成「志向體驗」與「往外而在」，進而使其字裡行間洋溢著實踐人倫之道的動態感，並成全了個體與共體的辯證性統一；²²若要回到譚氏論述的出發點，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，²³因此其人性即從此內外關係而言之，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：

生命是人自我之一種實現，非順隨現實時之一種活而已。生活只從人對世界事物之應付言，而生命，是由人自己取捨與抉擇之真實所建立與成就的。²⁴

²⁰ 見李德材：〈歸人存在的真實性——譚家哲「論語學」芻議〉一文，未刊稿。

²¹ 楊儒賓：〈和辻哲郎論「間柄」〉，收入《異議的意義》（臺北：臺大出版中心，2013年）中的附錄，有頗為深入的介紹與討論，頁401-426。

²² 譚氏曾分析人之自我與共體間之關係為三種存在方式，一為有自我無共體，二為有共體無自我，三為有共體但人各自有其獨立反省及真實自我時之方式。可參《論語平解》，頁440。

²³ 譚家哲：「所謂人性，一方面主於人心，如孟子歸結為惻隱、羞惡、辭讓、是非之心之四端與感受，其擴充即為仁義禮智四者，故如禮中之敬、和與情感，均是心其人性之期盼。另一方面，人性實隨著人之事實而有之種種心感受，如人必有對老年無依靠之憂慮……」，同前註，頁642。

²⁴ 同前註，頁411-412。

事實與道理之間，好像永遠有一種對立。這種對立並非先是誰更符合事實真實，而更先是，我們歸根究底所期盼的人類究竟是怎樣的……在有關人類自身存在中，人應以其心中所見之正道而行，抑只能順應眼前事實？²⁵

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下的思想理論，只純就平凡而真實的人性而言，有別於西哲訴諸某種理論，或僅看到種種人自身之外如神、潛意識、物質科技世界、社會等對於人的制約及規限，譚氏認為人一方面會因外在現實處境必然性之限制而顯得平凡而有限，一方面卻又能本諸內在之真實性而顯現對於美善理想的嚮往，這種分判與他的兩重自我觀，息息相關：

兩種我或兩種在世中之生命，一為內在往真正價值之自己與生命，另一為在乎外在價值之自己與生命。²⁶

有關自我問題，子罕篇主要從兩方面切入；一從自我之對外言，另一從自我之對向自身言。若對向外而言自我往往造成對立與疏離，因為那對向自身而言之自我始是唯一自我正確並真實者。……從對外在而言自我時，孔子之自我從無我言，而從真實之自我言時，我們所見的，為孔子之獨立而對向自己。²⁷

譚氏在談人生命之道的〈述而〉篇以及專論自我的〈子罕〉篇，都講述到自我之對內與自我之對外的兩種自我問題，「志道——據德——依仁」當是就自我之對內而言，「游於藝」當是自我之對外而言，對外可以無我，故能游於現實之生活技藝而得其自由，對內則顯人於「道——德——仁」之生命正向性的肯定與嚮往。可見譚氏解此，完全不受後儒歷解的規限，一則先分判「道——德——仁」與「藝」為「生命理想」與「生活現實」兩種境域，然此章所重尤在個體於世間存在的心境，在此脈絡下，「志——據——依——游」的重要性就被凸顯出來了。

譚氏這種理解策略，其實是通貫於〈述而〉全篇與《論語》全書的，試舉一

²⁵ 同前註，頁 415。

²⁶ 同前註，頁 440。

²⁷ 同前註，頁 525。

例來相互參看，在他解同篇之「葉公問孔子於子路」一章時曾提到：

孔子之生命力主要在兩方面：「發奮忘食」與「樂以忘憂」。從「忘」一事可見，孔子生命必有其暗晦的一面或時刻。但縱然有所暗晦。孔子心境始終仍單純朝向生命之正面性前進；其忘憂與忘食，甚至達「不知老之將至」之地步。事實上，孔子生命或人之生命不可能無所憂慮，孔子也只「忘憂」而已。……生命非本非然或無限制地暗晦無力，其負面暗晦，只由於食與憂之現實性而已，……忘食與憂，在「發憤」與有所好、有所樂上，因而真實之生命力量，即體現在現實存在外「發憤」與生命喜悅之力量上而已。²⁸

一方面指出食與憂的存在現實與生命晦暗之限制，一方面又由此彰顯孔子努力於生命之正面性故而能不斷地發憤精進，以忘現實之食與憂，孔子「志於道」章即是此一貫之論述基調下的產物，若回歸《論語》的脈絡，這不就是「君子謀道不謀食」、「憂道不憂貧」之人生態度的發顯，本著以《論語》解《論語》的精神，不依傍任何外在理論的作法，其「平解」之平實與真切在此。

值得一提的是這看似平解，卻又是我們不能忽略的真實道理，在全盤結構化的考察進路下，譚氏更讓章與章之間存在著合組與對觀的理解關係模式，以彰編者之用心，如連結前一章的「夢見周公」，譚氏綜論其意而云：

既反映心志情感之真實，亦反映心志之自主與自限；既在具體人物之愛上，亦在對道與德之志向上；既在意識之自決中，亦在潛意識之不能自決中。²⁹

經此詮釋，這兩章遂在相互支援、彼此共濟下，成為孔子「心志」之真實性與限制的表徵，若結合之後〈述而〉七、八、九、十之四章，此一部分在自身生命的三方面：心志、反省或自覺能力、情感，乃至擴大至整個〈述而〉篇的篇旨要涵，亦都能產生部分與整體相互印證與彼此呼應的效果。準此，「志於道」章的重點就

²⁸ 同前註，頁 458。

²⁹ 同前註，頁 426。

不在成德的進程與理序上，它的要義在描述作為自我心志時，孔子的心志是怎樣的一種心志，在西哲之對照反省以及結構化的整合視域下，譚氏將人置身於現實與理想之間，由是流佈於此章中字裡行間的心志之感動、生命之真實都被烘托出來了。

過去對於此章的歷解，未必無跳脫以四目作為成德之進程與理序的說法，然譚氏的殊勝之處在其解此並非單就此章之別見引為孤證，而是以〈志於道〉章的前後、〈述而〉篇的整篇乃至《論語》的全書作為其支援，這鋪天蓋地所建構出來的整體意義結構，雖未必足以抗衡幾千年的歷解傳統，但卻在以《論語》解《論語》並結構化《論語》這一條的路上，成就了自成體系的示範。

三、「巧笑」章如何解？

〈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，成為《論語》中孔門師生論詩的兩個常見案例：

子夏問曰「『巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮。』何謂也？」子曰：「繪事後素。」曰：「禮後乎？」子曰：「起予者商也！始可與言詩已矣。」（〈八佾〉第八章）

子貢曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」子曰：「可也，未若貧而樂，富而好禮者也。」子貢曰：「《詩》云：『如切如磋，如琢如磨。』其斯之謂與？」子曰：「賜也，始可與言《詩》已矣，告諸往而知來者。」（〈學而〉第十五章）

一個從詩句想到修身，一個從修身想到詩句，表現出孔門師生教學相長的生動對話，兩者在引詩解詩的問題上，也饒富探討的欣趣，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，並開始走上探訪此章歷解的豐富之旅。

(一) 歷解式的進路：

考察「巧笑」章的歷解諸說，筆者發現「鄭玄注」及「朱熹注」在諸多歷解中扮演著舉足輕重的角色，且相當程度上已取得了有如第二作者般的地位：

鄭玄：「凡繪畫，先布眾色，然後以素分布其間，以成其文，喻美女雖有倩盼美質，亦須禮以成之。」³⁰

朱子曰：「言人有此倩盼之美質，而又加以華采之飾，如有素地而加采色也。……考工記曰：『繪畫之事後素功。』謂先以粉地為質，而後施五采，猶人有美質，然後可加文飾。」³¹

孔子思想中本即有兼攝「仁」與「禮」、「文」與「質」的持衡之言，又曾因人、因時、因事對兩者之關係展現出補弊之教的思考，³²歷解遂在不同的思想背景與歷史機緣下，形成「重禮」與「崇質」的理解對話。黃式三曾說：「宋儒之能為漢學者莫如朱子，而漢儒能啟宋學者豈非鄭君歟。」³³然而不可否認的是，鄭玄與朱熹這兩種論述所形成的理解向度，仍是各有發明的，筆者雖以「崇禮」與「尚質」分殊之，但並未予以價值上的分判，反而傾向將一切理解合會於兩端詮釋的脈絡中。就「重禮說」而言，筆者曾權分為「以切實反本取代精微高悟」、「從知天見理到儀文度數」、「以文本一貫取代本末輕重」、「以大文彌樸消融老氏薄禮之說」四類，以充分納入重禮之詮釋傳統的多重面貌；就「崇質說」而言，亦曾區別為

³⁰ [魏]何晏、[梁]皇侃：《論語集解義疏》（臺北：廣文書局有限公司，1977年），卷2，頁175。根據陳金木的研究，今所謂鄭注乃何晏《論語集解》所引之鄭注，並非真正鄭玄注文的原貌，故其試圖加以復原之。見氏著：《唐寫本論語鄭氏注研究——以考據、復原、詮釋為中心的考察》中冊（臺北：文津出版社有限公司，1996年），頁368-375。陳氏的考據自有其學術價值，然何晏《論語集解》所引之鄭注，雖與陳氏所考略異，但若從後人引用、接受與影響的層面來看，本文依據《論語集解》所引的鄭注似不為過。

³¹ [宋]朱熹：《四書章句集注》，〈論語集注〉，卷2，頁63。

³² 「持衡之言」與「補弊之教」作為孔子言論中的二大類別，係參考林義正：〈孔子思想中的持衡之言與補弊之教〉一文而來，見氏著：《孔子學說探微》（臺北：東大圖書公司，1987年），頁189-204。

³³ 見[清]黃式三：《微居集·經說三》，〈漢宋學辯〉，轉引自松川健二著、林慶彰等譯：《論語思想史》（臺北：萬卷樓圖書公司，2006年），頁529。

「崇本親始以矯時弊」、「天工與人巧、存真與造作」、「從禮後到捐禮」三類，以掌握繼朱熹之後崇質說的開展轉化。³⁴由是，《論語》在歷解的灌溉下，已成為意義的豐壤沃土，可以遍地開花，處處有精彩。

筆者如此費心地依據「素功」與「素地」兩種理解線索，進而周旋在「崇禮」與「尚質」兩種詮釋系統的對話中，那是一段辛苦地統整歷解文獻以回歸義理探索的過程。然若依譚家哲的意見，這樣的爭論似無必要，他說：

孔子這回答，引起後來兩種解釋：一以素為眾色彩之後始粉色其間，使其他色彩能更分明簡潔，此「素功」之說；另一以「後素」指在繪畫之前，先以素色為底色，始布以其他色彩於其上，此時之素白色，非「素功」，而是「素地」。我們其實不需要過於爭論那一繪法或解釋始正確，重點始終只在指出，這使其他色彩呈現其繪文之美者，非在這些色彩本身身上，而在那非凸顯色彩本身之素色或白色身上，而這素色更是在種種色彩之後，非自身凸顯者。³⁵

譚家哲這種四兩撥千金的方式，乍看之下，是很難說服人的，尤其是當你走完這一趟豐富的歷解之旅以後。但若深入他結構化的論述脈絡，又不得不承認，他的另類別解也非天外飛來一說，不惟是自成體系的論述，對於傳統依著學術思想脈絡所發展出來的歷解內涵，亦不無反省的意義。

（二）結構化的進路

依譚氏的理解進路，必須回到《論語》的語脈及孔子的關懷，才是正解所在，觀此章出自〈八佾〉篇，自當從〈八佾〉篇的篇旨去掌握。以〈八佾〉命名，即以論禮樂為中心，禮樂乃人類共體存在之正道，全篇共分為七個部分，「巧笑」章屬第二部分「儀禮之執行與真實」中的第一類「文之美及禮文執行時之條件」，譚氏之所以主張無須爭論於素功或素地，其因在兩者之用意皆為「素」所彰顯的「非凸顯自身」之意，若訴求相同，素功或素地自是無須措意，只是譚氏何以能

³⁴ 關於「巧笑」章的解釋，見吳冠宏：〈重禮與崇質之際——《論語·八佾》「巧笑」章的詮釋爭議與義理探微〉一文。《孔孟學報》第83期（2005年9月），頁269-298。

³⁵ 《論語平解》，頁197-198。

一上輕舟就過萬重山呢？他斷然如此的理據何在？不禁令筆者心生好奇。

正式解讀此章之前，我發現譚家哲花費不少篇幅在討論古代中國的禮文之美與西方藝術之美的差異，所謂：「古代中國直接從人存在關係成人之美，而西方則多從物質或表象方面求美」，³⁶基於這種差別性，故「藝之美若在其巧與表現力之美上，文之美則在心之美及其體現中之素樸上」，³⁷順此，譚氏認為「禮後乎」的意義即在：

禮即此在人與人間謙下不驕橫及和睦相讓而不爭時之一種「下」或一種「後」，禮之精神在「後」或居於後，如文之美在素一樣。正是如此之「下」與「後」使人與人間之一切行為與事情能得以美麗。……人之能把存在轉化為一種心與文之存在，如「人詩意地棲居在大地上」，亦由於禮而已，由於禮之知後及居於後而已。若禮就是這一居後之自謙。如素之不求表現與突出。³⁸

譚氏所以能從文之素的不求表現講到人居後之自謙，乃在他認為中國藝術之最終依歸，美所以為美，即在人心與善上，文之美直接在人之間，由是他在解此章時，從「巧」與「美」到「笑」與「目」，再到「倩」與「盼」，逐步探入人心之善，人心之期盼、切願與嚮往，相對之下，一切求表現者，都只是「欲望」而已，故云：「這一切『外』與『後』，始是文之所以美真正之原因。……心是在欲求與表現世界外那至誠摯之真實與美；非任何外在之欲求，而是那安於自身而足，或那縱然有所期盼，仍只居於後或靜默地等待與切願者。」³⁹顯然，這種不求外在之表現、外在之欲求，強調「人」之本然純粹的回歸，其參照軸仍是對顯於西方的反省而來：

存在可以是自我凸顯而不見對方，亦可退居於後而浮顯對方於前。凸顯是表現力之美，為一切表象所必需；因退讓而美，這則是文之美。文之美有

³⁶ 同前註，頁 196。

³⁷ 同前註，頁 201。

³⁸ 同前註。

³⁹ 同前註，頁 200。

二，一從物言，另一從人言，物之文在素，人之文在禮。素之「後」（後素）及禮之「後」（禮後）是物與人其文之體現。禮作為文因而是人之姿態。只有當人不自居而退居於後，其存在始呈現為一種人文。⁴⁰

在此如同中西美學之對照，將有別於以表現力為宗的西方藝術，而呈顯中國傳統文化的退讓之為美，體現在「物」為素之後的物之文，體現在「人」為禮之後的禮之文，故其所謂「素養」，既表現在《詩》、禮樂之論說或修養，亦呈顯於人與人一般的交往中，也就是說若不從詩禮樂本身言，人只要能「敏而好學，不恥下問」，也是一種文之素養、文之居後的表現了。此一部分參照譚氏討論前一章「君子無所爭」時，當可獲致更為完整的論述：

禮之目的在教人不爭，「君子無所爭」教人。一真實的人，沒有什麼可使其與人爭鬥。所指人由種種欲望而有之對象。真實之人，因沒有如此欲求對象，故無所爭。真實的人其生命純然自己，非處處在與人互爭之欲求上，故無爭。「必也射乎？」是說，若遇不得不與人比較之事情。「射」、「御」在古代是從職能分類言，「射」包含一切統領人之職能份位，而「御」則包含一切服務，受人支配之工作。在求取統領人之職能位置時，必須比試，「必也射乎」指此。君子若必須與人比試，仍「揖讓而升，下而飲」，即盡禮可能之謙讓與和睦。如是而爭，仍人格真實，心與人無所爭故。「必也射乎」因而只就事情之必需言，非從心態與性情言。在禮之教養下，人是無心於爭鬥的。此禮在一般人中至為具體之意義。⁴¹

若依譚氏對於編者的定位，在進入「文之美及禮文執行時之條件」之前的「禮之本質三：禮之目的或意義」，尤其是與「巧笑」章相鄰的「君子無所爭」章，在〈八佾〉整篇「禮樂人文之道」的貫串下，此章所表現之不爭的精神，當然是與「巧笑」章前後呼應又環環相扣的，也難怪他看到「禮後乎」一句，會順理成章地朝依此脈絡去解讀。不僅如此，譚氏亦沒有忽略接連於「巧笑」章之後的第九章：

⁴⁰ 同前註，頁 233。

⁴¹ 同前註，頁 194。

子曰：夏禮吾能言之，祀不足徵也。殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也，足，則吾能徵之矣。（〈八佾〉第九章）

觀譚氏依舊以合組並觀的方式來討論八、九兩章，他認為此句（章）是承接及對比前句（章）而編排，兩者皆有：「一切人之事情，無論其本身多麼美好，仍需禮始能成其真正之美善」之意，可見譚氏對「禮後乎」的解釋，比較接近鄭玄的說法。綜而觀之，譚氏認為第八章側重在「文之真實」，非僅圖外表虛假之「絢」而無其素；第九章則偏就禮之物質面而言，非僅圖外表形式而無物質之徵實，⁴²「前者言美好之事物（內容）是必須以禮（形式）而成；後一句反過來說，禮之形式雖可言可知，但仍必須有真實的禮文及器物始成」，⁴³而兩者可謂缺一不可，如此「文之真實」與「質之真實」便能同時兼顧而不偏廢，至於「吾能言之、吾能徵之」則表現出孔子對於真實之價值的肯認與努力，如此在理解上便能發揮互輔相濟之功。譚氏也曾以「始可與言《詩》已矣」來連結「子夏問詩」與「子貢問詩」：

若孔子之能與子夏「與言《詩》」是因子夏對孔子有所啟發，那在另一次中，孔子亦同樣對子貢說：「賜也，始可與言《詩》已矣，告諸往而知來者」（〈學而〉）；而這是因為，子貢對孔子所言能進一步推敲，能與人討論，因而或因有所啟發，或因有所推釋，這是一切討論真實之基礎，否則亦只爭辯而已。若討論亦有其禮讓，即在此而已。這種過而不居（如子夏）或進而不爭（如子貢），使討論本身亦體現為一種文之美，此文人事間成其美時之意義，亦禮、文、美三者之根本關係。⁴⁴

譚氏參照兩章之問詩，其討論的基礎在推敲、啟發、演繹的過程，而非「爭辯」，故認為整個論詩的過程即是「不居」與「不爭」之禮文精神的體現，進而認為這種禮讓之討論即為一種文之美的表現，由此便連結了禮、文、美的根本關係。

譚氏這種「禮後」的訴求，又不僅止於個人的修養層次，他的著眼點，更在

⁴² 譚氏云：「美及美之事物有兩方面：自身的一面，及體現或呈現（實現）時這另一面：前者即文作為『文』之美，後者即文作為『質』時之美，一切體現或實現，都必須透過質之真實始真實故」。同前註，頁 196。

⁴³ 同前註，頁 60。

⁴⁴ 同前註，頁 202。

君主或上位者對存在的態度上，因此他說：

禮之真實在居後的精神，而這特別體現在君主或上位者對存在之態度，在古代由祭祀與禮文之禮所表達。⁴⁵

若非一奴隸般恐懼之心而更是君主自立之心，這多麼是王者之風，多麼是人之懿美。居後因而特別針對強者而言。君之為君，非從地位權勢，而應從其自覺為人之典範言，是從這樣的自覺而克己自勵並居後的。居後因而更是王者之姿態，其所以為王而非霸者之原因。⁴⁶

如同孟子在「牛羊何擇焉」章中嘗試循循善誘地推擴齊宣王的不忍人之心，以行不忍人之王道與仁政般，「禮」當從個人的修行出發，然其最大的效應卻在主政者克己自勵的表現，因為如此才能風行草偃，進而更直接地形成改變世界的力量，所謂「君之為君，是先以其人性之懿美而為君的」，⁴⁷故云「如有周公之才之美，使驕且吝，其餘不足觀也已」（〈泰伯〉第八章），因為只有在位者能居後無我，才可發展出真正為他的人格精神，以成就共體存在之道而造福於民，可見「巧笑」章以居後成全其禮文之美，可謂〈八佾〉篇諸章共譜合奏下的產物。

這種「居後無我」的精神實貫穿整部《論語平解》，其中又以論自我並兼論孔子的〈子罕〉篇，對「無我」的議題著墨最多，所謂：「孔子從無我（去自我）而言之一種自我，是人對自我其真偽有所自覺並反省後之事」，⁴⁸由是依論心志與想法上之無我、論自我之無我、論在人前之無我、論現實存在中及作為中之無我……等面向展開論析，成就一全面性的無我論，縱如「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼」言及主體式之內在真實（知、仁、勇），其實仍是一種無我之德性的展現，在此脈絡下，「子絕四」章、「空空如也」章、「瞻之在前、忽焉在後」章、「何有於我哉」等章……皆能相應於「無我」之宗旨並共會於此，而有相映成趣之妙，⁴⁹尤值得一提的是譚氏解此之居後無我的宗旨，更是他心目中的編者——有子——之精神的具現：

⁴⁵ 同前註，頁 232。

⁴⁶ 同前註，頁 234。

⁴⁷ 同前註，頁 277。

⁴⁸ 同前註，頁 525。

⁴⁹ 以上諸章，譚氏皆有相映於無我而來的論述，同前註，頁 528-579。

若《論語》確實為有子所編，這應值得我們深深欽佩。除其對儒學道理及孔子教誨之深切明白及致力外，其於眾門弟子中與曾子兩人並尊為「子」而於《論語》中仍無絲毫自居或自視，於教導人至德之〈泰伯〉篇中，除孔子外只記述曾子之言，絲毫不提及自己，又於記述孔子死後之弟子言論中絲毫不發一語，如此默默無己之德行，更應為我們所景仰。有子必然力行孔子「述而不作」及「何有於我哉」時「毋我」之德行，毫不自居自己之成就及存在。⁵⁰

「語錄」之得以成為深思熟慮之體系與精密之結構者，即是作為全書之靈魂的編者——有子——使然，難能可貴的是，有子卻能力行孔子「述而不作」的德行，實現這種居後無我的人格與修養，可見居後無我不惟是〈八佾〉篇禮文之美的條件，更是整本《論語》的核心精神。

譚家哲詮釋「巧笑」章，顯然力求回歸〈八佾〉篇乃至整個《論語》的相關章句，故其處理文與質的關係，亦不同於後儒崇質與重禮的進路，而有著他平解《論語》的一貫精神：

若把人類存在從文與質這兩面劃分，人都必以質為重要，文只其次之事，在質後有餘時始致力。我們在〈學而〉最後部分已討論過文與質之雙重重要性及其互為關係。人類存在從存在（生存）方面言固然以質（如義）為重，但從人或人性這另一方面言，則應以文為更重要的。⁵¹

文除了一般言博學於文外，當然主要指禮樂之教養。質相反指如人針對事情需要（義）而有所解決能力者。……重視質也由於現實性故。但文於人之所以同樣重要，因除事情之必需外，人自己之作為人亦同樣重要，亦是事之一種。若非由於文，人是無以成真實的人的，甚至，若人非由文而為真實的人，其為事會受利益等而致偽，使事情之作為再不真實，一如不亦能就事義之真實而作為者，其於文中之致力，亦自然虛假不真實。所謂史，指的是再不能現實地運用之文，史落於歷史過去如文字考般而非切實用於

⁵⁰ 同前註，頁 23-24。

⁵¹ 同前註，頁 609。

人、用於時代。……於人類，文實是使質成為質者，如同質實使文成為真實之文者。⁵²

譚氏對於文質的討論，必須立足在他的人性觀上，一為存在方面指外在必然之限制，此一面向則以質為重，二為人心需求，此一面向則以文為重，故能同時兼顧文與質雙重真實性，進而參照《論語》中相關的文質論述，如視「行有餘力則以學文」（〈學而〉第六章），即指出此非關乎德行與人文素養二者之先後問題，而是教人在為事之餘對自己仍應有之努力，⁵³或循「質直而好義」（顏淵）一句的線索，證成「直」始終與「質」攸契相關，並依「父為子隱，子為父隱，直在其中矣」（〈子路〉18），認為「直」正是人性本然之真實，所謂「古之愚也直，今之愚也詐而已矣」（〈陽貨〉第十六章）而人之所以不直，往往由於後天環境的扭曲所致，由是「直」之為道，對顯於虛假性，既真實而中，亦平凡而庸。⁵⁴在此脈絡下，使其質能回到人實際的需要（義）層面，而不會如後儒之心學般以「素質：存在的根源」視之，進而得以強化「文」的必要性，使文與質在互為真實的基礎上真正展現「文使質成為質，質使文成為文」的互援並濟關係。

筆者透過「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，反而有回歸先秦儒學合文質為一並以平凡真實為本色的努力。

四、譚家哲結構化《論語》的檢視——以〈雍也〉、〈陽貨〉兩篇為例

在歷解式與結構化的對話以微觀兩則《論語》的論述之後，筆者考慮直接回到譚家哲結構化《論語》的兩篇案例上，若依「巧笑」章的線索，由文質內涵及

⁵² 同前註，頁 395-396。

⁵³ 同前註，頁 93。

⁵⁴ 同前註，頁 397。

其關係所衍生的面向，我們發現「真實而中與平凡而庸」以及「真實性與虛假性」的問題，都是值得深入再探的面向，故選定譚氏認為論說中庸之道的〈雍也〉及闡發虛假性的〈陽貨〉作為探討的對象，希望藉此兩篇的分析可以充分彰顯譚氏結構化《論語》的特色，並使我們對其論述模式與具體作法有更為詳切的掌握。

（一）中庸之道與〈雍也〉

譚家哲說：「故在〈公冶長〉篇後，《論語》繼以〈雍也〉篇，對中庸平凡微小之道其真實性作論述，作為上述世俗價值觀之糾正。」⁵⁵依此可見，就《論語》全書的結構而言，譚氏視〈公冶長〉與〈雍也〉為對照一組，⁵⁶若初步瀏覽〈雍也〉篇，僅倒數第二章「中庸之為德也，其至矣！民鮮久矣」直接談及「中庸」的議題，然而經過譚氏的苦心探索，卻能將〈雍也〉通篇皆置於中庸之道的脈絡下，這真是前所未見的判讀，這般迥異於往常的詮釋行動是如何展開的？首先就篇名以觀，譚氏的說法很妙：「雍也之雍，即孔子弟子冉雍或仲弓，仲弓之『仲』與冉雍之『雍』似暗示『中』『庸』之音。首句以『雍也，可使南面』始，表明孔子對此中庸之道之完全肯定」，這種連結甚巧，乍看之下不免有附會之嫌，但若能言之成理，進而使中庸之道都能與〈雍也〉篇相映成趣，亦未嘗不是另闢蹊徑的作法。

本篇有三章涉及雍也的論述，在扣合中庸之道後，德行賢能卻出身卑賤的雍也遂成為孔門弟子中體現中庸之道的表徵，⁵⁷不惟如此，譚氏將中庸之道從《禮記》的〈中庸〉重新回歸到《論語》的懷抱，當有正本清源的用意：

〈雍也〉篇是有關中庸之道最早的論述，《禮記》後來之〈中庸〉，與〈雍也〉所言有所差異，不能視為中庸之道之正或本。中庸以「中」為喜怒哀

⁵⁵ 同前註，頁 328。

⁵⁶ 南懷瑾亦將〈公冶長〉與〈雍也〉為一組，但重點顯然有別，南懷瑾有云：「上一篇公冶長，是對前四篇整個學問系統，作一對話式討論的前半集，本篇第六篇〈雍也〉是和第五篇的性質相銜接起來的，也就是討論印證的後半集。」《論語別裁》（臺北：老古文化事業公司，1983年），頁 255。

⁵⁷ 如第一章孔子曰：「雍也可使南面」；第二章仲弓問子桑伯子，子曰：「可也簡。」仲弓曰：「居敬而行簡，以臨其民，不亦可乎？居簡而行簡，無乃大簡乎？」子曰：「雍之言然」；第六章子謂仲弓曰：「犁牛之子，騂且角，雖欲勿用，山川其舍諸？」。

樂未發之一種狀態，而「庸」則從平凡微小之義推其極而為一種類同形上之「隱微」，如此把中庸本平凡之道形上化，為歷史中首次對中庸道理之歪曲。⁵⁸

這種重新定調中庸意涵以殊別於後起的〈中庸〉，實與譚氏反形上化的立場息息相關，在此訴求下，他對於「中」與「庸」的詮解，乃植根於此篇諸章的文意脈絡而來，不再訴諸外加的概念，亦不求索任何外於人類與人性時之超越性，觀其在「構成與體系」中言及「篇名之分析」時，是譚氏首先對「中庸」所做的簡要定義：

中指不行極端，依真實需要時平實之行，而庸指平常與微小，非偉大或超越性。⁵⁹

這樣的分判，仍是立足於譚氏平解《論語》下的產物，可視為其理解中庸之道的基礎，繼而開始正式進入〈雍也〉篇的分析，他對於中庸的論述，就顯得更為周詳縝密了：

用於天下存在整體時，中道實即庸道；而用於個體自己時，中與庸所指雖不一，但因此時對象亦有所分別：中用於對己之行言，庸用於他人之事言……⁶⁰

經由譚氏的分析，我們得以了解到「中」與「庸」的關係，他認為首章「可使南面」，為天下存在整體層次，在此之際「中」與「庸」當結合而為一；若非共體而屬於個體層次，則「中」指向自己，「庸」指向他人，此分殊的依據即從第二章仲弓「居敬而行簡」之論述中轉出，「居敬」是個人層次之中道，「行簡」則涉及他人之庸道。譚氏更進一步指出當從二序性質的角度定位中道與庸道：

⁵⁸ 《論語平解》，頁 370。

⁵⁹ 同前註。

⁶⁰ 同前註，頁 377。

中道之二序性質，是從使德性或任何可求索事物不因太過與不及而變為一種錯誤；而庸道之二序性質，則是從一切價值不應以悖離人性之平凡、平實性為歸向……若「庸」是價值中之一種德行，那麼「中」則是德行中之一種價值取向。二者故針對德行與價值而為二序之德行與價值，此中庸之道。⁶¹

有別於一般具體的德行與價值，譚氏一則讓中道與庸道得以各自定位，並透過兩者的並濟關係把中庸的重要性凸顯出來，即中庸非一特殊德行，卻可作為任何德行的根本。但他更深知中道與庸道皆易為人所誤解，故將十二句與十三句歸為「論對中庸錯誤之理解」，前者從中道的誤解中分判出「冉求之偽：自畫而止」與「力不足而止時之中道」的差別，可見就中道而言，必須指出「太過與不及是從錯誤言，但事本身為道之正時，是不能再言太過與不及而有所自限」、「中道雖然不要求太過，但始終仍是有道義作為根據」。⁶²後者即依子謂子夏曰：「女為君子儒，無為小人儒」一句，提醒人勿死守庸道，造成「以為平庸而失去深遠，由過於務實而不能廣博」的弊病，⁶³就庸道而言，必須提醒人們不要掉入「只執著庸道而毫無更高向往」的困境，⁶⁴進而指出「這不庸與不中都是人類作為上之大偽，但始終，對中道與庸道仍必須有其正始真實」。⁶⁵可見必須立足在正面的事物上，才能言所謂的中道與庸道。

除了糾正社會世俗界對於中庸的誤解外，回歸儒學平實性的中庸精神，更是〈雍也〉篇自始至終的一貫立場，是以不惟德行之真實，即在其能行中庸，縱使是仁之極致，亦在其能行中庸而已，故於〈雍也〉篇的最後一章，對於子貢「博施濟眾可謂仁乎」的探問，孔子以「何事於仁，必也聖乎」回應之，並轉出「能近取譬，可謂仁之方也」的當下實踐，正是總結以通貫全篇皆為中庸義的最好注腳。⁶⁶譚氏於書末「儒學後論」時，亦首標「平常道」作為儒學道理的第一層面：

⁶¹ 同前註，頁 376-377。

⁶² 《論語平解》，第十二句，冉求曰：「非不說子之道，力不足也。子曰：力不足者，中道而廢。今女畫。」，頁 388。

⁶³ 同前註，頁 390。

⁶⁴ 同前註，頁 391。

⁶⁵ 同前註，頁 391。

⁶⁶ 子貢曰：「如有博施於民，而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎。」

作為第一層面之人類平常道……都是平常至如為常識或常道，既不能視為理論，也無國藉與文化之差異性，只為人類存活時之基本守則……縱然是共同之平常道，儒學仍是較其他一切述說方式更為正確與單純，直對著人教誨而已，沒有以任何利益或宗教為前提……儒學對這些平常道之整理，是全面性的，非隨著情況與處境而零散地記述，或視為常識而從不明白說明。⁶⁷

正是有此關懷與立場，故譚氏本著以〈雍也〉解「中庸」的方式，並透過對此篇各章的揭示與分析，以逐步推擴探明中庸的旨趣。我們若回到全篇結構以觀，譚氏將〈雍也〉這三十句，共分九組（包括前論與總結）來進行分析，並巧妙地以十七句「誰能出不由戶，何莫由斯道也。」作為總結上半部與開啟下半部的分界。前半部為個體之層次，後半部為存在整體之層次，後半部從存在整體而言中庸之道，乃依「人——存在——德行」三個問題切入，首先就人中庸之道而言，又依「士人君子——一般百姓——主觀好惡——客觀能力」四個面向以觀，其次就存在中庸之道而言，亦從「客觀——主觀——存在改變——事物改變」四個面向以觀，可以說透過中庸之道的穿針引線，使〈雍也〉各章的關係網絡得以展開充分的串聯。

在譚氏一以貫之的統攝下，的確使中庸之道在各章的碰撞間相互激盪出不少值得深思的意涵，如討論第十六章「子曰：質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子」、第十九章「子曰：中人以上，可以語上也。中人以下，不可以語上也」等，縮合中庸旨趣來談，便如魚得水，不過若通篇檢查下來，則不難發現這樣的詮釋定向仍存有部分的爭議，如歸為「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，譚氏解來頗多繳繞迂曲之處，亦不無以偏蓋全之嫌，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論自我來談，似乎也都可以言之成理，如此勢必削弱了譚氏結構化《論語》的必然性與合理性，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。不過，近年來學界對於〈中庸〉的討論，開始出現孟荀兩學派的對峙與爭峰，譚氏將〈雍

堯舜其猶病諸。夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」
〈雍也〉第三十句，頁 408。

⁶⁷ 《論語平解》，頁 646-647。

也〉篇全然納歸於中庸之道的作法固然仍有進一步商榷與推敲之處，但「中庸」作為儒學共有的資源，他這種返本復初的詮釋取向，又未嘗不是平息後儒學派紛爭的另類妙方。⁶⁸

（二）虛假性與〈陽貨〉

譚家哲有云：「《論語》是論這人之真實性最早之論著之一」，⁶⁹如果我們對照《論語平解》各篇的宗旨，便會發現「真實性」與「虛假性」是譚氏論述的核心範疇，其中又以闡析虛假性的〈陽貨〉篇與訴求真實性的〈為政〉篇形成前後的呼應最具代表性，他如〈公冶長〉篇談「論社會與世俗存在」，也是扣緊「真偽」兩端而言之。⁷⁰至於〈陽貨〉篇何以能與虛假性掛搭？譚氏以為首章「陽貨欲見孔子」即為虛假性的引論與開場，所謂「無論陽貨抑孔子，在這裡沒有一言一行真實：陽貨欲見孔子非真實；孔子之往拜亦非真實」⁷¹正是展演虛假性的最佳場域，不惟如此，他更透過所謂「孔子表面雖似虛假，然其人自身內裡仍真實」、「真實與虛假二者，非表層之事，而是人與事物深層之事」的思考，⁷²使真假的論述從表層步入深層，從外在走向內心，以探入人真正的真實。

若從其結構以觀，譚家哲認為〈陽貨〉前半部（二至十二句）談的是人類的虛假性，後半部（十三至二十四句）談的是個體自己的虛假性。是以在引論之後，譚氏首先指出第二章「性相近，習相遠，子曰：唯上知與下愚，不移」可視為人類存在虛假之本，而其關鍵即在移離本性的「智」；⁷³繼而指出第三章「子之武城，

⁶⁸ 有別於譚氏捨〈中庸〉而直探《論語·雍也》的路數，伍振勳則以「述者」為主體的視角，重探先秦〈中庸〉文本的形成及其解讀問題，亦頗能跳脫過往思孟一脈相承的解讀或孟荀學派論爭的偏限，以還原先秦〈中庸〉文本的君子情志論旨及子思之儒的行動意圖，可參伍振勳：〈先秦〈中庸〉文本的形成及解讀問題——「述者」文本的觀點〉，《臺大中文學報》第52期（2016年3月），頁1-42。

⁶⁹ 譚家哲：《形上史論》上部（臺北：唐山出版社，2006年），頁90。

⁷⁰ 觀譚氏分析〈公冶長〉的結構，六大面向中即有：論人「強」之真偽、智之真偽、善良之真偽、從社會一般言，人自己之真偽，四個面向之名目關涉真偽問題，《論語平解》，頁320-321。

⁷¹ 同前註，頁592。

⁷² 同前註，頁593。

⁷³ 人類之虛假性，其根源言，故即在此，在其違悖人性本性上，及在其以聰明之所能造自以為真理上。同前註，頁597。

聞弦歌之聲」所涉及的子游，存在著求為高遠而不切真實的虛假，是人類求道之偽；這兩章同列一組，譚氏以為「若人之真實性一在其人性另一在其德行，前者為人本然之事實，而後者為人之致力」，⁷⁴故視此兩章為存在（在追求）終極性之偽的代表。其後又在人類虛假性的透視下，依人類價值認定上之偽、人類對德行價值向往時自身之偽、人類所致力實現之價值（《詩》、文、禮、樂）之偽、人類對德行之偽化……諸面向展開分組及逐章的分析。

在進入後半部的個體自身之偽時，譚家哲則從人格內在性之偽、人外在之上之偽、人在作為上之真偽、人作為中其心及用心之真偽、人好惡之偽、人自身（無道無理時）之偽……幾個面向層層開展，可謂鉅細靡遺，也難怪譚氏會說：

沒有思想如《論語·陽貨》那樣，全面地對虛假性作分析。⁷⁵

人類根源性之錯誤，正為哲學所討論……有關人虛假性之分析，再沒有較〈陽貨〉更全面。⁷⁶

〈陽貨〉篇乃在《論語》中，全盤而徹底地把人類種種偽、為政甚至禮樂之偽、行為外表之偽、人心及人性情之偽、人與人相處、及人自己生命之偽等等論述出來。⁷⁷

由於虛假性與真實性有本然關係，⁷⁸因此在不真之虛假性的檢視中，真實性的面貌及層次亦逐漸被揭示出來，如譚氏在此指出所謂三種真實性：「一為人主體自己之真實，二為主客接觸時之真實，三為在客體中最終實現之真實」之際，並藉之逐一檢視虛假性的多面向，⁷⁹他如處理「六言六蔽」一章，亦指出「六種德性實涵有六種虛偽於其中」，⁸⁰可見其輾轉運用「真實性與虛假性」來通論全篇各章，而認

⁷⁴ 同前註，頁 605。

⁷⁵ 同前註，頁 586。

⁷⁶ 同前註，頁 589。

⁷⁷ 同前註。

⁷⁸ 譚氏主張中國所言之真偽，大別於西方傳統，他認為「古希臘以兩詞分別言真與偽，已顯示這真與偽本屬不同層面之事，非一體之兩面。真是非世俗的，非世間的，而欺騙與不欺騙，則只屬世間的。」《形上史論》上部，頁 72-73。

⁷⁹ 《論語平解》，頁 605。

⁸⁰ 同前註，頁 606。

識虛假性亦為生命的重要功課，畢竟人只有勇敢地面對生命的虛假性，並自覺地予以反省、修正，我們才能看到更真實的自己。

在此試舉〈陽貨〉篇第六組「人類對德行之偽化」為例，以具體展示譚氏結構化的詮釋特色：他將「子曰：色厲而內荏。譬諸小人，其猶穿窬之盜也與！」（第十句）、「子曰：鄉原，德之賊也！」（第十一句）、「子曰：道聽而塗說，德之棄也！」（第十二句）三句視為一組，並認為「盜、賊、棄」三字顯示此德行之偽化有越加嚴重之意，以往的歷解雖曾有十句與十一句當合為一句的說法，⁸¹卻從未見三句當加以合觀的理解，第十二句若根據舊解，如「雖聞善言，不為己有，是自棄其德也」、⁸²「非謂自棄其德也。道塗二字借喻，只是形容他人入耳出口，略無停蓄的景象」或「聞之於道路，則傳而說之」，⁸³不論就個人修行不夠的問題或有捕風捉影的狀況，皆難與第十一句的鄉愿「蓋其同流合污以媚於世，……夫子以其似德非德，而反亂乎德，故以為德之賊而深惡之。」⁸⁴相提並論，尤其是「鄉愿」在孟子的推波助瀾下，⁸⁵向來背負著沈重的歷史罪罰與道德批判，自非第十句與第十二句可堪比擬。

但在譚氏結構化的論述下，第十句指的是外表與內在的不一致，第十一句則涉及以假換真地對人有所矇騙，利用並賊害了德行的真實，前兩章在個人道德上雖有明顯的輕重之別，但譚氏認為第十二句「道聽塗說」已非個人修身之事，其所關涉的是「社會大眾」，造成的影響擴大為「整體現象之虛假性」的層次，⁸⁶是以這三句不僅同涉虛偽性，依個體與社會共體的層轉漸進，三者在此德行之偽化的問題上遂形成層次井然的分判，由是「道聽塗說」所顯示的虛假性現象，衍生成更為嚴重的虛假性問題。譚氏這樣的解讀試圖更貼近《論語》「盜——賊——棄」字義的脈絡，並照應其結構化的一貫作法，未必有自覺地契合當代媒體亂象的危

⁸¹ 如〔唐〕韓愈：《論語筆解》（臺北：藝文印書館，1966年），頁21。

⁸² 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，引王安石語，頁251。

⁸³ 〔魏〕何晏、〔梁〕皇侃：《論語集解義疏》，引馬融語，頁620。

⁸⁴ 朱熹：《四書章句集注》，頁251。

⁸⁵ 「孔子曰：『過我門而不入我室，我不憾焉者，其惟鄉原乎！鄉原，德之賊也。』……非之無舉也，刺之無刺也，同乎流俗，合乎污世，居之似忠信，行之似廉潔，眾皆悅之，自以為是，而不可與入堯舜之道，故曰：『德之賊也。』……惡鄉原，恐其亂德也。」《孟子·盡心》下。同前註，頁375-376。

⁸⁶ 《論語平解》，頁615-617。

機以強化社會傳播的責任，但如此的詮釋走向，卻意外跨出傳統漢學對鄉愿之罪的歷史包袱，而開啟更能反映時代徵候的理解新向度。

在譚氏虛假性的貫徹下，〈陽貨〉篇不少章句都獲得更有效的掌握，如他處理「人好惡（價值）之偽」這一組第二十二句「子貢曰：君子亦有惡乎？……」時，若依朱熹的解釋，只是由子貢疑君子若無惡，導出唯仁者能惡人，然孔子與子貢所惡之別，並未加以分判，譚氏的說法，若子貢所惡者為虛偽人人，孔子所惡者為人對人之惡，非單純對人有所惡。⁸⁷兩者的層次便昭然若揭。他如「古者民有三疾」章、「宰我問三年之喪」章、⁸⁸「唯女子與小人為難養也」章亦復如是。不過為了全然納入虛假性的脈絡，也不乏使某些足以展現廣大視域的章句必須牽強屈就於此，如「小子何莫學夫《詩》」章、⁸⁹「予欲無言」章……等，某些章句看似可以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，依此看來，譚氏以虛假性詮釋〈陽貨〉篇，可謂得失互見，但藉此虛假性與〈陽貨〉篇的案例分析，我們當更能一窺譚氏掌握篇旨進而結構化各章關係的詮釋風貌。

五、歷解式與結構化的對話

《論語》「志於道」與「巧笑」這兩章，在歷解式與結構化這兩種詮釋進路的展示下，我們可以看到它們在詮釋《論語》上出現截然不同的作法：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著潛移默化的影響，透過歷解的穿針引線，經典意涵遂在古今的對話下輾轉演變，由於無所謂不變的正解，因此每能與時俱進，隨著時代脈動，釋放出更多經典的理解空間，形成豐富多元的詮釋面貌。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，譚氏擺落傳統歷解的框架，而視《論語》為整全

⁸⁷ 同前註，頁 637。

⁸⁸ 「對宰我言，為事之目的歸根究柢非在人心，而在人心外其他事實上，以為如此客觀性更是為事之真實，而不知人類一切事情，實先環繞人而有，其真偽與意義，最取決於人心其人性之感受，故不應悖逆人心而言真。……人作為之真實，應或是依據人心、或是依據人性事實。」同前註，頁 633。

⁸⁹ 對於此章的討論，譚氏依前章由「學」是人能真實唯一之方法與途徑，再探入學之對象：詩、禮、樂這「文」三種體現可有之偽。同前註，頁 608。

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，本文經由其論述〈雍也〉、〈陽貨〉兩篇的考察，分別見證他以「中庸」及「虛假性」之宗旨通貫全篇的作法，對於這種結構化的詮釋殊趣遂能有更為具體的掌握。

「歷解式」與「結構化」這兩種詮釋的關係模式為何？我們先以錢穆的說法來予以參照，錢穆曾云：「朱子教人讀論語應專管論語，且莫問孟子中庸，千萬不要『牽』合他說強通為一，此是朱子教人讀書極關重要之一項」，⁹⁰此一段話似要傳遞錢氏教人當以《論語》解《論語》，然若詳考錢氏全文的整體脈絡，乃知其意在先求「專精」，再作「會通」，認為如此的會通，才是新會通，錢穆所謂「讀論語應專管論語」，此當為「專精」的初步工夫，而只有踏入歷解才能進一步走向「會通」。⁹¹錢穆正是立基於這樣的態度，故得以依《論語·公冶長》最後一章「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也」作為孔子思想綱宗之所在，並與此下中國學術思想之演變。⁹²相較起來，譚氏結構化的理解進路，實不僅是專精的極致、會通的基礎而已，他對於結構化的徹底實踐，適足以和歷解式的作法相提並論，而成為詮釋《論語》的兩大取向。

綜而觀之，歷解化的進路可謂擴大了《論語》的詮釋現象，近年來在臺大東亞文明研究中心的推動下，更從原來中國傳統文獻在時間意識下的流變，進一步向各區域如本土的台灣，域外的日、韓、越……等空間進行延伸、擴充，從而形成東亞儒家經典之本土詮釋與域外詮釋的發展，在時間的不斷延伸與地域的持續開拓下，原本潛藏於《論語》中引而未發的問題，也逐步被開發、被窺見，進而衍生出更為豐燦可觀的詮釋面貌；相較之下，譚氏結構化的進路，比較類似一種

⁹⁰ 錢穆：《孔子與論語》，頁 57。

⁹¹ 「若我們要研究孔子思想，即不啻該要研究自戰國迄清末此一段兩千五百年長時期的中國思想史。我們不能一刀切斷，把戰國孟荀以下全部割去，專就論語一套來研究孔子思想」，同前註，頁 178-179。「惟學者治論語，先於朱注立基礎，仍貴能進而多窺諸家之異說。……每得一異說，於文理文氣上孰當孰否，於考據訓詁上孰得孰失，於義理闡發上孰精孰粗，貴能細心尋求。論語本文，若平淡易簡，然學者能循此求之，一說之外復有一說，眾說紛紜，而各有所見，亦各有所據。」同前註，頁 15。

⁹² 同前註，頁 177-186。

「直譯」的作法，⁹³他不惟於宋明理學家的歷來注疏無所取用，即使是向來被視為先秦儒家重要典籍的《大學》、《中庸》，也都語帶保留，⁹⁴這種截斷眾流以回歸《論語》企圖還原孔子本來面目的作法，每能擺落歷解文獻的制約，減少迂迴其間所造成的障隔，而有直探原味挺拔正典之生命力的效用；是以相較於歷解的流變多元，《論語平解》就顯得單一而明確，未嘗不可說它導源於真實作者——譚家哲——與想像編者——有子——所共同經營的意義脈絡。楊儒賓說：「越主觀的詮釋，往往越有創造性，也越能豐富儒學的內涵」，⁹⁵依此看來，譚家哲的孤鳴先發，不時激揚出另類的奇波異瀾，當足以成就儒學另一片風景。

筆者曾檢視《論語》歷來的注疏，縱使有部分言及章與章或幾章之間的相關性，或部分篇目所收錄者有某種宗旨的訴求，如朱熹即曾對《論語》不少篇名、章節及其次序尋找可能的詮釋理則，⁹⁶南懷瑾之《論語別裁》亦有類似處理各篇篇旨及其關係的初步論述，⁹⁷但都未能如譚氏般採取如此全面性又籠罩性的作法。

⁹³ 林義正：〈論中國經典詮釋的兩個基型：直譯與旁通——以《易經》的詮釋為例〉，未刊稿，轉引自黃俊傑編：《東亞儒學研究的回顧與展望》（臺北：臺大出版中心，2005年），頁19。

⁹⁴ 譚氏以「論語雖非沒有組織與系統，但它所教人之道理，是對種種人自己而言，一種直接之道理，非有一種理論的主張」來批評〈大學〉，並且認為「中庸思想偏向客體，或主客混雜，與所處時代及時代思想之心態，是緊密關連的，此亦其所遠《論語》之處。……只其受其時代影響，好從道理之大處言而已，故未能如《論語》之淳一。」《論語平解》，頁61-62。

⁹⁵ 楊儒賓：〈「詮釋背負信託」與「詮釋背負理論」：《四書研究芻議》〉，收入黃俊傑編：《東亞儒者的四書詮釋》（臺北：臺大出版中心，2005年），頁290。

⁹⁶ 如朱熹討論「孰謂微生高直章」云：「這一段下連『巧言、令色、足恭』，都是一意。當初孔門編排此書，已從其類」，〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》第二冊（北京：中華書局，1988年），頁747。蔡振豐亦云：「其於文獻上的不足，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。」見氏著：《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75-76。

⁹⁷ 如南懷瑾《論語別裁》云：「第一篇學而，是個人求學的宗旨；第二篇為政，也就是學的外用；第三篇是把個人的內聖為學，乃至於外用的為政，綜合起來的文化精神，放在

著作的編寫格式或文章的組織形式叫「體例」，如《世說新語》，在體例上類同於《說苑》的「以類相從，條別篇目」，並進一步展示出「以時序為經、人物為緯，以三十六門敘事單元為綱、具體事件（人物言行）為目的雙重的『網狀結構』。」⁹⁸《世說新語》以孔門四科作為開篇之目，因為兩者之間存在著一致的篇名，並且如實傳述著足以主導其書寫風格及體例的編者群，其後又有浩浩蕩蕩的「世說體」流傳於後，遂使《世說新語》的體例發展成為後世文言筆記小說常用的範型。相對以觀，《論語》的編者與體例是否有此結構化之立意尚未足以徵實，目前它可謂肇端於譚氏妙會的契接與苦心經營，尤其值得注意的是，這種結構化的詮釋取向，是否仍存有尚待挖掘的隱藏版，如朱子闡發四書的關係，即是以結構取向的貫串之勢來展開，而南懷瑾的《論語別裁》，亦略具結構化的雛形，或許後續依編者或隱藏版編者所開啟之結構化取向的考察，仍是未來值得開發的潛力股。

譚家哲在《論語平解》中所展示之結構化的詮釋進路，不惟在未來論語學上足以扮演指標性的角色，本文對舉「歷解式」與「結構化」，就中國經典詮釋學而言，在方法學上或亦可提供進一步的反思，在此先略舉兩例以參照說明之。如蔡振豐在比較朱熹與丁若鏞四書詮釋取向的差異時，曾提出「義理取向」與「意義取向」兩類詮釋系統，認為前者試圖以恆常的理世界為依準，並且有貫穿文義的統一歸向，後者則側重文義的情境詮釋，比較能有效地回應人時變動態的生活世界與自我處境，蔡氏認為兩者不必強分高下，並且主張若能兼顧這兩種詮釋取向，即可產生另一種型態的「詮釋循環」。⁹⁹相較以觀，譚氏結構化《論語》的進

八佾篇中，這是從一個故事開始的。」（頁 122）在八佾的最後一章前南氏說到：「下面是這一篇的結論，所以我說論語是整篇連貫接起來的，是完整的。」（頁 166）談〈公冶長〉時亦提到「以上四篇是孔門學問之道的綱要，本篇是拿事例來說明孔門的學問，對話和討論集的味道更濃。」（頁 203）談〈雍也〉時亦提到：「上一篇〈公冶長〉，是對前四篇整個學問系統，作一對話式討論的前半集，本篇第六篇〈雍也〉是和第五篇的性質相銜接起來的，也就是討論印證的後半集。」（頁 255）談〈述而〉時亦提到「論語〈述而〉第七，等於是〈學而〉這一篇的註解，並且連帶發揮前面六篇的內涵，引伸了學問之道。述，即是敘述、記述的意義。」（頁 313）；談〈泰伯〉時亦提到：「泰伯第八這一篇，等於是第二篇為政的個人學問修養的引伸註解。」（頁 374）

⁹⁸ 見劉強：《一種風流吾最愛：《世說新語》今讀》（臺北：麥田出版股份有限公司，2011年），〈序〉，頁 16。

⁹⁹ 見蔡氏：《朝鮮儒者丁若鏞的四書學——以東亞為視野的討論》第二章「丁若鏞與朱熹

路，在尋求某種一貫性上頗類同於義理取向的詮釋，其間的不同當是朱熹所謂的「理」是足以通貫儒家經典的「理」，而譚氏所力求的一貫性，則僅就《論語》一書而言，至於在詮釋取向上，譚氏的立意反而在告別理世界，認為當回到文義的脈絡，並走向平凡真實的生活世界裡。

劉笑敢曾以王弼《老子注》及郭象《莊子注》的不同，揭示兩種注釋和詮釋態度及取向，作為他「順向詮釋」（文本引申式詮釋、文本性定向）與「逆向詮釋」（自我表現式詮釋、表現性定向）的探討範例，¹⁰⁰其實他所標舉的兩種詮釋定向，實與傳統的說法如「六經注我」與「我注六經」，或「莊子注郭象」與「郭象注莊子」有異曲同工之妙，不過劉氏以自覺性的「定向」取代一般的「現象」，故視兩者不可能同時發生，不可能不分彼此的合而為一，劉氏實有以客觀性取代任意性，進而恢復詮釋之嚴肅性的立意，然而如何明確地分判兩者仍有一定的難度；譬如像譚氏這種結構化的進路，是順向詮釋或逆向詮釋呢？實不易納入這兩種定向之中。若純就存在之形態而言，歷解式從屬於時間歷程範疇，結構化則歸於文本空間範疇，兩者的分判顯然辨識度較高，自不會有徘徊兩端而難以定位的困擾，只是相較於歷解式已積累成一大傳統，結構化的進路依舊方興未艾，尚待我們探向歷史重新去發掘探索。

有鑒於歷解式的詮釋傳統已蔚為大觀，汗牛充棟，故筆者嘗試為譚氏這種看似孤立的「結構化」解經法，樹立其足以自成一家的創關性地位，並且認為有必要如劉氏般「肯定兩種定向各有合理性和必要性」，以「避免某一種方向的研究受到來自於另一種方向的誤解和批評」，¹⁰¹即在態度上以更為中肯的方式來比較這兩種詮釋進路的異同得失，避免顧此失彼。是以衷心期待此次歷解式與結構化的初步交會，可以拋磚引玉，進而為《論語》詮釋學及其詮釋方法諸面向的討論，注入更多輾轉開新的活力。¹⁰²

詮釋取向之異」，頁 41-78。

¹⁰⁰ 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。

¹⁰¹ 同前註，頁 86。

¹⁰² 其中一位審查者建議筆者：「從定『歷解式』與『結構式』的兩路並進的同時，作者顯然有機會，繼續在具差異性的意理側面之間，重構出兼具學術思維的厚度與細度、廣度與深度的儒學原始風貌，以不涉入傳統之爭論所固持之意識窠臼，而另行開拓足以全面彰顯原始儒家與後世儒家永續對話的張力，以及沛然而不歇的意理活力」，此深具前瞻

六、結語

經由本文的揭示，譚家哲理解下的「志於道」章，成為孔子如何呈顯心志的論述，可視為〈述而〉篇中生命之道的體現；他所理解的「巧笑」章，共譜著〈八佾〉篇的禮樂人文之道，而成為以無我居後為核心精神的禮文之美。兩者看似各有關懷，然在側重於「人」的面向或反省西方對物與藝與力的過度倚賴上，卻始終一以貫之，前後一致，譚氏曾提及孔子自己平素之德行有二：一為無我，另一為力行不怠，¹⁰³觀其所以能「游於藝」，所以能「居後」即在現實存在中之無我使然，至於所以能「志於道」、「據於德」、「依於仁」，即在自我努力作為自我之真實，由是在現實境域中人心對美善之追求如何轉化人心在現實中之陷溺，人心於退讓懿德之實現以及如何解消對外在技藝之表現的依賴，都成為人生命道理中最真切的關懷與實踐。

本文進一步透過譚家哲如何以〈庸也〉談「中庸」、如何以〈陽貨〉論述「虛假性」，遂更能掌握他結構化《論語》的詮釋特徵及論述風貌，並充分印證其「見種種體系之龐大與精密，都無一能與論語之寫作可比」之說法，¹⁰⁴可見譚氏雖援引西學思想體系之長來揭示《論語》之構成與體系，¹⁰⁵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。¹⁰⁶觀他不依傍理論思想，不走超越性或內在超越性的路數，¹⁰⁷純就存在處境中人與人之關係來討論「仁」，¹⁰⁸

性的提點及期待，將成為筆者後續本此基礎進一步開拓的論述向度。

¹⁰³ 此見譚家哲：《論語與中國思想研究》（臺北：唐山出版社，2006年），頁498。另〈子罕〉篇之結構，分「論〈孔子〉在現實存在中之無我」與「真實之自我與自我之真實」兩面向，後者即涉「努力之層次」一項，即〈子罕〉前半部針對虛假性之自我而言無我，及其下半部份從學之努力言真實之自我，見《論語平解》，頁526-527、562。

¹⁰⁴ 同前註，〈序〉，頁11。

¹⁰⁵ 他談及《理想國》中柏拉圖之形上體系中提到「對一些思想中關鍵性問題之處理，往往必須從體系開展時之脈絡尋找，否則是無法分辨其主要因素與次要因素的。」《形上史論》上部，頁108，《論語平解》在展開論述時，這樣的作法處處可見。

¹⁰⁶ 譚家哲：「對於事物之這兩種理解，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」，同前註，頁104。

¹⁰⁷ 譚氏云：「儒學思想摒棄一切超越性，其所向往之價值是素樸而平實的。」，《論語平解》，

純就人類共體存在之正道來討論「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，¹⁰⁹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，¹¹⁰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。

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。而處在當今價值混淆、人心晦暗不明的時代，譚家哲這種訴諸整體的意義結構以全面烘托生命實踐的正道性格，有如警世之暮鼓晨鐘般，尤其是他始終秉持著黜高遠以歸簡切平實的作風，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。

然而譚家哲為了遷就整體意義之結構化與一致性，在詮釋上難免存在著削足適履或穿鑿附會的現象，這種看似捍衛原義、確定編者、結構化的一貫作風，在當今後現代思潮的洗禮下，如何貞定其理解的優位性與必然性並有效回應多元開放之詮釋向度的挑戰？觀他標舉有子作為一隱藏的編者，主張「不好犯上」（〈學而〉），¹¹¹有著「有若無，實若虛」之德行，¹¹²隱匿其自身而不居功，在傳承儒

頁 642。

¹⁰⁸ 可參考譚氏對〈里仁〉之「里」的闡述，同前註，頁 278-279。

¹⁰⁹ 譚家哲有云：「體系性與方法、理論與論理性格，甚或觀點之絕對性等，其狹隘在此」，依此可見，譚氏並非以結構化的進路，欲建構一論語的思想體系，其結構化的作法只是一方便法門，意在回歸人的本來真實。同前註，頁 645。

¹¹⁰ 「禮本身並非任何理想主義……而只是人與人關係其具體體現時應有之懿美」，同前註，頁 112，「一切事情其終極所依據之道，實仁與禮二者而已。仁雖更為終極，然在一般情況下，仁之體現是由禮所達至，即禮為仁在一般日常事情中體現的方法。此禮或文之所以與道有緊密關聯之原因，因禮或文這方法或方式，實是一切事情其執行最終之方式（道）。離開禮之文德，亦同離開道了」，同前註，頁 269。

¹¹¹ 如薛仁明：《論語隨喜》（臺北：爾雅出版社，2011 年）中即據此「其為人也孝弟」章指出有子批評「犯上」，而後代儒者，多似有子將「犯上」視為「大逆不道」，實與「勿欺也，而犯之」的孔子不同調。見同前註，頁 115-118。

¹¹² 〈泰伯〉第五句中曾子曰：「以能問於不能，以多問於寡。有若無，實若虛。犯而不校。」

學的志業上真能比「任重道遠」的曾子更合適到位嗎？¹¹³觀他過度強調退讓不居的美德，是否易與儒家剛健的批判精神失之交臂？¹¹⁴觀他將「居後無我」的編者立意一以貫之，不著力於客觀大成之肯定，常把一切都收歸於自我主體修養的層次，是否有淡化《論語》中人文化成之寄義的危險？¹¹⁵觀他立足於「中國——人」、「西方——物」之分判的視域，這種固化靜態的中西對比觀，又如何迎接當代跨文化交流下動態視域的挑戰？¹¹⁶筆者在勾勒其結構化的詮釋特色、標舉其創闢性的貢獻之餘，對於以上林林總總隱而未發的問題，也衷心期待後續可以進一步深思長考。

昔者吾友嘗從事於斯矣。」過去注解此段文獻者咸以顏子視之，譚氏則認為是有子，並就此段文字與有子的德行予以印證之。同前註，頁 502-503。

¹¹³ 林安梧提到曾子所傳為「忠信責任傳統」、有子所傳為「孝悌尊卑傳統」，並且認為曾子所傳可以契接社會正義與社會責任，而不僅在長幼尊卑之家庭倫常的層次，在此脈絡下，兩者之高下分判。參氏著：〈後新儒學的社會哲學：契約、責任與「一體之仁」——邁向以社會正義論為核心的儒學思考〉，《思與言》卷 39，第 4 期（2001 年 12 月），頁 57-82。

¹¹⁴ 如他解「子之所慎：齊、戰、疾」（〈述而〉第十三句），提出「面對世間自己有所拒斥或負面之事物，態度與心境仍不應負面，只謹慎便是。謹慎，這是對在世間中，負面事物之最正面態度與方法。」《論語平解》，頁 444。如他解「子曰：默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉！」（〈述而〉第二句）認為對世間之不善，默而識之……面對世間，無論其多麼無道，孔子或默默地面對，或於自己仍不厭不倦。」《論語平解》，頁 418，原文義未必著力於此，然譚氏卻朝此向度詮釋之，可見一切以自我修行為重，遂少了孔子淑世情懷下對世間之不善、無道的批判。

¹¹⁵ 這種傾向，值得留意，如他解「子欲居九夷，或曰：陋，如之何？子曰：君子居之，何陋之有。」（〈子罕〉十四句）認為應是從主觀感受言，非從客觀實現言。同前註，頁 554。如他解「子在川上，曰：逝者如斯夫！不舍晝夜」（〈子罕〉十七句）時，認為「逝者如斯」當然是從川水之流逝引起的感受，但在此的「逝者」應是從自我解。同前註，頁 558。

¹¹⁶ 此可參考何乏筆一系列跨文化的研究成果，如〈跨文化批判與當代漢語哲學：晚期傅柯研究的方法論反思〉，《揭諦》第 13 期（2007 年 6 月），頁 29-53、〈跨文化批判與中國現代性之哲學反思〉，《文化研究》第 8 期（2009 年 3 月），頁 89-95、〈氣化主體與民主政治：關於莊子跨文化潛力的思想實驗〉，《中國文哲研究通訊》卷 22，第 4 期（2012 年 9 月），頁 41-73 等等。

引用文獻

- 朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1994年。
- 伍振勳：〈先秦〈中庸〉文本的形成及解讀問題——「述者」文本的觀點〉，《臺大中文學報》第52期，2016年3月，頁1-42。
- 何晏、皇侃：《論語集解義疏》，臺北：廣文書局有限公司，1977年。
- 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，頁91-94。
- 吳冠宏：〈重禮與崇質之際——《論語·八佾》「巧笑」章的詮釋爭議與義理探微〉，《孔孟學報》第83期，2005年9月，頁269-298。
- _____：〈結構化《論語》的反思——譚家哲《論語與中國思想研究》初探〉，《鄭清茂教授八十歲壽慶論文集》，花蓮：東華大學華文系，2013年，頁49-76。
- _____：〈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。
- 李德材：〈歸人存在的真實性——譚家哲「論語學」芻議〉，未刊稿。
- 林安梧：〈後新儒學的社會哲學：契約、責任與「一體之仁」——邁向以社會正義論為核心的儒學思考〉，《思與言》卷39，第4期，2001年12月，頁57-82。
- 林義正：《孔子學說探微》，臺北：東大圖書公司，1987年。
- 南懷瑾：《論語別裁》，臺北：老古文化事業公司，1983年。
- 陳金木：《唐寫本論語鄭氏注研究——以考據、復原、詮釋為中心的考察》，臺北：文津出版社有限公司，1996年。
- 黃俊傑編：《東亞儒者的四書詮釋》，臺北：臺大出版中心，2005年。
- _____：《東亞儒學研究的回顧與展望》，臺北：臺大出版中心，2005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，頁79-108。
- 楊儒賓：〈和辻哲郎論「間柄」〉，《異議的意義》，臺北：臺大出版中心，2013年，附錄，頁401-426。
- 黎靖德編：《朱子語類》，北京：中華書局有限公司，1988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。
- 劉強：《一種風流吾最愛：《世說新語》今讀》，臺北：麥田出版股份有限公司，2011

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。

——：《朱子新學案》，臺北：三民書局股份有限公司，1989年。

薛仁明：《論語隨喜》，臺北：爾雅出版社有限公司，2011年。

譚家哲：《形上史論》，臺北：唐山出版社，2006年。

——：《論語平解》，臺北：漫遊者文化事業股份有限公司，2012年。

——：《論語與中國思想研究》，臺北：唐山出版社，2006年。

韓愈：《論語筆解》，臺北：藝文印書館，1966年。

松川健二著，林慶彰等譯：《論語思想史》，臺北：萬卷樓圖書公司，2006年。

Fabian Hcubel（何乏筆）：〈氣化主體與民主政治：關於莊子跨文化潛力的思想實驗〉，《中國文哲研究通訊》卷22，第4期，2012年9月，頁41-73。

——：〈跨文化批判與中國現代性之哲學反思〉，《文化研究》第8期，2009年3月，頁89-95。

——：〈跨文化批判與當代漢語哲學：晚期傅柯研究的方法論反思〉，《揭諦》第13期，2007年6月，頁29-53。

Commentaries and Structural Analysis Meet: A Study of the Interpretative Universe of Tang Jiazhe's *Luenyu Pingjie* and its Implications

Wu, Kuan-hung*

[Abstract]

Since the publication of Tang Jiazhe's *Luenyu Pingjie* (*The Analects of Confucius Made Simple*), an earlier edition of which was *A Study of the Analects of Confucius in Relation to Chinese Thinking*) significant questions such as the following have emerged. Is the Analects a compilation of randomly selected quotes? Or is its structure deliberately designed? Tang Jiazhe has confirmed Youzhi as the editor of the *Analects*, expounded its style, adopted an approach to the *Analects* based on the *Analects*, and followed Zuo Gaoyuan's interpretive stance aimed at being as simple and close to the original as possible. In addition, he has also established connections among articles in the *Analects* and among chapters in it, thus laying bare the well-connected mega-structure of the book.

This study adopts a dual analytical approach to Tang's book by considering both diachronic commentaries and structural analysis. It aims to reveal how a highly structured reading of the *Analects* differs from its diachronic commentaries. As such, the chapter on "zhiyudao" ("Aspiring to the Way") is understood as linked to discourse about life in the article about "Shuer" ("Dissemination of knowledge") and to Confucius's discourse about *xinzhi* (mind and aspiration). In the same vein, the sought-after elegance of classics and etiquette as promoted in the chapter on "qiaoxia" ("smiling appropriately") illustrates the realization of no-self spirit in Confucianism.

This article suggests that an approach that considers both diachronic commentaries and structural analysis not only stimulates some under-explored issues but also creates various interpretive possibilities resulting from Tang's interpretive strategies exemplified

* Professor, Dept. of Chinese Literature, National Dong Hwa University.

in his book.

Keywords: *Luenyu Pingjie*, Tang Jiazhe, diachronic commentaries, structural approach, interpreting classics

