

經典評注對於文化範式轉變的作用

浦安迪

· 抽印本 ·

• 特約稿 •

經典評注對於文化範式轉變的作用[△]

浦安迪（Andrew Plaks）^{*}

摘 要

本文「經典評注對於文化範式轉變的作用」，在於描述中國古代學者如何通過經典詮釋闡發自身的哲學思想。並且，認為此詮釋活動常是與外在環境的政治、文化等種種變遷息息相關。本文提及由於明朝的亡國，清初儒者即把罪過歸於陸王心學，故就轉而發展傾向於物質主義的唯氣論之哲學體系，這是極為值得學者觀察的中國哲學史中的範疇之轉折。

關鍵詞：經典詮釋、朱熹、王陽明、王船山、大學

[△] 編按：本文是浦安迪教授為「2012 近世意象與文化轉型國際學術研討會」所作的主题演講文稿，本系助理教授陳佳銘博士協助全文作註釋編修，以及楊玉君副教授的英文編譯，於此一併致謝。浦教授文稿已作註釋者，一律冠以「作者原註」字樣，其餘註釋皆為陳佳銘博士所作編修，特此說明。

^{*} 美國普林斯頓大學東亞系和比較文學系榮譽教授、以色列耶路撒冷希伯來大學東亞系教授。

一、引論

這場國際研討會的總題：「近世意象與文化轉型」，其概念範圍包羅萬象。當初收悉邀請書時，一見書中列舉擬定的議題涉及眾多有關現代文化轉型與其經濟，政治環境的難題，使我未免有些心裡沒譜之感，難以構思自己能選定何類適合的論題。稍後，慢慢流覽話題分項的一覽表時，留意頭一條是「經典詮釋與文化重構」，便使我有幾分輕鬆，因為這一項目恰恰合乎我多年來在比較文學的範圍內專攻經典評注，這一研究物件，而此中我長時貫注古典評者與文學評點家如何從文本詮釋的學問起發，終於投入重造知識基礎的大業，以適應思想範式的歷史轉變。只恨有一點保留之處，即我研讀中國古代的評注文學，一向以自漢魏南北朝至明末清初的時間輪廓為主，很少涉入「近世」一語所泛指——即皇朝晚期轉入現代之時——的研究領域。

然而，由現代文學理論的角度觀之，古典詮釋與「近世」的文化範式轉型不無關聯。近來有不少思想家以及思想史學者時而回顧歷代的經典評注文獻以追求能拿來作為重建今世文化基礎的因素。在此不妨舉一個相當觸目的例子，即在第二次世界大戰前後的歐美學術界，眾多的評論家特別重視由猶太教和基督教的傳統神學文獻中索取的所謂「解釋學」(hermeneutics)，這一思想方式。在七十，八十年代美國文學理論的學術界，有一組深受當時剛起「後結構主義」或「解構主義」時尚的批評大士，如 Geoffrey Hartman、Harold Bloom 等氏，皆尋根於猶太教的聖經釋義大集成《米德拉什》(Midrash)，視之為有益於重造「新批評」理論基礎的一部古代精品，因此這一古書名變為當時文論的核心詞語（儘管這一流的猶太人學者均無深入猶太古書的培養），而「Midrash」式的解釋方法終於成為當代學術話語的組成部分。¹

現代中國思想史上也可以窺出類似「以古評今」的精神。雖然一般認為五四以降的知識份子，特別是「古史辨」一輩的學風，對古代經典慣取相當嚴厲的批評態度，但是二十世紀最高名的中國思想家從未輟耕於古代經典的肥田。這一事在五十到七十年代的思想界非常易見，有諸如牟宗三、徐復觀、唐君毅等偉大學者，均從古代儒書得出其構思新哲學的靈感，²而晚近又有余英時和杜維明等氏以注釋古經為促進復活儒學大業的重要途徑。

我這次擬探討的議題，把這類廣泛的範圍縮小到狹窄的一小角，即：從比較文化的角度注視經典詮釋的筆墨如何由訓詁性的附加參考資料，終於納入經典本文的主體部分。在某些情形之下，這類的評語文字甚至於成為評者本人自我表現的主要方式。

¹ [作者原註] 參見 Daniel Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, David Stern, *Midrash and Theory: Ancient Jewish Exegesis and Contemporary Literary Studies*。

² [作者原註] 參見牟宗三：《心體與性體》、徐復觀：《中國人性論史》、唐君毅：《中國文化之精神價值》、《中國哲學原論》等文。

二、本論

在進入論述這種特殊的評經作用之前，先有必要穿插幾句有關「經典」一語的定義及其跨文化的層面。我們平常談及經典詮釋一事，未免聯想到固有宗教色彩的聖典，諸如新舊約聖經、可蘭經、佛經、印度的奧義書（*Upanishads*）、吠陀經（*Vedas*）等古書。在眾多中外學者的眼目裡，中國古代經學的情況與此大相逕庭，因為先秦古經——主要是儒家的四書五經，但這數內一般歸屬「道教」的老莊二典也能入算——未備由天神啟示的緣起，所以據說缺乏像其他古代文明之聖典的絕對權威（*scriptural authority*）。筆者認為這種看法至少從兩種觀點有不正確之處。首先，中國儒家傳統的經書也相同與其餘古國的聖典，由歷史上特定的正典化過程（*canonization*）接納為無上精品——如眾所知，先是西漢時自武帝到成帝數朝間「太學」之內——委任各門經學的博士官，後是南宋時把四書推崇為與五經同等。此外另有一點，對本文的主要論調更切題，即是：中國的古代經典（儒經、道經都包括在內）為歷代學者——自漢末馬容、鄭玄、王肅等人起，到唐初孔穎達等《五經正義》的學者，乃至後代宋及元明清時無數大儒——歷代撰寫內容含蓄的評經資料附加於行間篇末，而這事本身想是某一部古書享有經典地位的有力旁證之一。

中國古來的評經文學，與其餘古國文明的聖典詮釋一樣，可以辨別幾層不同的釋文方法。除了應用各種訓詁旁注（*gloss*）來澄清經典原文難解之處，抑或指定難讀古字的正確念法以外，還有種種修辭方式，以不同形式的文際影射，把評注性的筆墨嵌入文本本身的主體文字：諸如後代文本引先行經文的名句（例如莊子〈胠篋〉篇引道德經十九章「絕聖棄智」一句以闡明老子的原意）。³又如大學、中庸二書的慣用章法，幾乎每一章插入數句引證文（*proof texts*），以引起該章收尾處點睛突出一句斷言要旨之語。⁴中國的古代評經文字編入文本主體的現象具有十分顯著的範例，不必外求別處，只看在五經的經文內：詩經有「三家詩」，其中毛詩的序文和原文編次對學者或不可少，周易附有「十翼」，其數中包括〈繫辭傳〉一文為古代易學最深邃的闡述，而春秋三傳裡具有評注性質的資料遠遠超出原經文之上（此處或能提及《尚書大傳》，《禮記》的集大成內之〈禮運〉等篇有某種詮

³ 《莊子》，〈胠篋〉原文為：「聖人者，天下之利器也，非所以明天下也。故絕聖棄知，大盜乃止；擿玉毀珠，小盜不起；焚符破璽，而民朴鄙；擿斗折衡，而民不爭；……。」參見王先謙：《莊子集解》（北京：中華書局，1987），頁87。

⁴ 較具代表性的有《大學》，〈傳三章〉中的「詩云：『穆穆文王，於緝熙敬止！』為人君，止於仁；為人臣，止於敬；為人子，止於孝；為人父，止於慈；與國人交，止於信」收錄於朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁5。以及《中庸》「第二十六章」的「詩云：『維天之命，於穆不已！』蓋曰天之所以為天也。『於乎不顯！文王之德之純！』蓋曰文王之所以為文也，純亦不已。」收錄於朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁35。

釋色彩，只因其性質少異，所以置之額外）。這樣以評經資料嵌入原經文之內體的現象，不僅僅為中國傳統獨有的寫法，反之，是各地古文化的慣例，例如舊約聖經處處有後代的評語埋入原始文本的字裡行間。

然而，中外的古代評經文學另有一種情況，比上述的各類詮釋事業更富於含蘊的思想內容。那就是：世界古國有數名大學士不僅用訓詁資料來闡明經文難讀之處，也不光拿一些其他經典的名句來穿插作引證文以補充釋文的收穫。他們反而進一步趁其專心從事於評經學問的功夫，增加於他們不同形式的專著評論之外，時而用評經的筆墨作為進行本人哲理思路的主要知識媒體。在西域各地以聖典為軸心的古文化，這類例子頗多，此處只舉其一二。在古希臘的後期，有斯多亞（Stoics）、諾斯底（Gnostics，或稱：靈智派），新柏拉圖主義等學派常用他們有關荷馬史詩的旁注（scholia）以推進他們的哲學論說。⁵接踵有早期天主教的所謂「教父學文庫」（Patrologia），內有諸如：俄利根（Origen，185-254）、哲羅姆，或稱耶柔米（Hieronymos=Saint Jerome, 347-420）等大師父，多用評經的形式推論其神學思想。猶太教聖典詮釋有同樣的現象，自早期有斐洛（Philo of Alexandria，20B.C.-50A.D.），在他的釋經大作深入新柏拉圖主義的哲理，以至中世偉大思想家 Moses ben Nachman（略稱 Ramban，1194-1270）、Levi ben Gershon（略稱 Ralbag，1288-1344）等大拉比把他們的哲學辯論多寄寓於評經文獻內。在伊斯蘭教的文化圈中，可舉蘇非主義（Sufism）的大師 Ibn Arabi（1165-1240）、遜尼派（Sunni）的神學家 Fakhruddin Razi（1149-1209）等，在他們闡釋可蘭經的評語裡深入玄妙的哲學思維。最觸目的例子莫過印度教的大聖商羯羅（Śankara），是古代印度哲學史上出類拔萃的思想家，他的「不二論」（Advaita）這哲學玄機專一闡述在他評釋各本奧義書以及梵天王經（Brahma Sutra）的所謂商羯羅釋說（Śankarabhaṣya）之文內。

在中國悠久的評經傳統中——自漢末以及唐初的注疏者起，至阮元的十三經大集成為止——也處處出現與此類似的情況。在本論文的餘下篇幅，我擬集中於少數周知的例子：特別注視最顯名的思想家朱熹、王陽明、王夫之、戴震等大儒，以推究他們如何通過評經的話語取得表明自己哲學思路的機會。這種做法並非唐宋以降理學與心學分家以後始展現，早在漢魏南北朝，已有中國思想史上無雙的天才王弼（226-249），他用闡釋周易，道德經二書的評語作為展開他玄學思考的首要媒介。與他同時，稍後有何晏（190-249）、郭象（死於 312 年）等人，同樣把自己的玄學哲理注入其評釋論語、莊子大典的筆墨。不錯，我們來至晚唐南北宋，即國外漢學家慣稱「新儒教」崛起的時期，大多數的顯赫學人，諸如韓愈、李翱、司馬光、蘇軾等，仍然通常以專題文章以及語類體、文集雜文的形式來進

⁵ 參見 Richard Sorabji, *The Philosophy of Commentators*, pp.200-400。

行評經學問，而同時表明他們有關四書五經本義的高見。⁶但是，皇朝後期居然有幾名大儒士，的確以撰寫詮釋四書文本的筆墨作為陳述自己哲學思想的主要講臺。在下面我擬略談其中一二最顯著的範例。⁷

如眾所知，宋元明清的理學、心學大家最激烈爭辯的議題，不外乎大學首章「八條目」內所標出的「明德」、「至善」，尤其是「致知格物」幾詞，由此引申，轉入歷來中國學人辯論的慣例話語：如人性善惡、理氣本位、心即理等等。朱熹闡述大學本義的評論，多半在《朱子語類》、《朱子全書》等處出現。但依照拙見，他有關「格致」問題最有破題眼光的妙文，莫過《大學章句集解》第五章補充缺文的名句：⁸

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。⁹

這一小段至少有兩點值得注意：一面，此處朱熹對於理與氣之間的本體關係揭示他的哲學觀點，究竟不視理為脫離物質、先驗性（transcendental）的抽象次元，與此相反，是潛在各種實物的內在（immanent）本體。儘管後期的心學派一貫抨擊朱熹，說他偏傾於二元論，¹⁰但此處主張「即物窮理」，斷言這事成為致知格物的前提，這足以證明朱氏心目中目所瞭解的「理」字絕非純「先天」的存在與此同時，下文有「一旦豁然貫通」一句竟透露宋儒難以擺脫佛教思想的影響，顯示他的眼目中「格物」並非客觀性的推理過程。而是聚積的達於「吾心之全體大用無不明」的地步，酷似「醍醐灌頂」頓悟的境界。¹¹

⁶ [作者原註] 參見韓愈〈原道〉、李翱：〈復性書〉、司馬光：〈中庸廣義〉、蘇軾：〈中庸論〉等文。又見《二程全書》，卷 53，《經說》、《朱子語類》，卷 14-18 等例。

⁷ [作者原註] 參見 Kai-wing Chow 周啟榮、On-cho Ng 伍安祖、Cheng Chung-ying 成中英、Tu Ching-I 涂經貽、John Henderson、Daniel Gardner 等氏的專文。

⁸ [作者原註] 見 Daniel Gardner, "Chu Hsi merely used commentary as a pretext for creating his own philosophy".

⁹ 朱熹：〈大學章句〉，《朱子全書 6》（上海市：上海古籍出版社，2002），頁 20。

¹⁰ 晚明對朱子理氣二分的質疑，可以劉戡山為代表，如他有說：「理即是氣之理，斷然不在氣先，不在氣外。……，又說：『離器而道不可見，故道器可以上下言，不可以先後言。』『有物先天地』，異端千差萬錯，總從此句來」，請參閱劉宗周：〈學言中〉，《劉宗周全集 2》（台北：中研院文哲所，1996），頁 481-483。

¹¹ 對於朱子的「豁然貫通」，秦家懿教授亦以為這是「直覺式」地，如同是「靈感忽然抓住某個真理一樣」，故她以為「我們也沒有理由認為，他拒絕神秘體驗本身」，而認為此義理含有神秘經驗的意涵，請參閱秦家懿著、曹劍波譯：《朱熹的宗教思想》（廈門：廈門大學，2010），頁 173。

接著談及王陽明時，我們無法否認，這位典型明儒首要的心學辯論，必求之於他的出名思想專著《傳習錄》。但是在不少學者的眼中，究竟是他那一篇釋經性的短文〈大學問〉，¹²最能闡明他關於大學一書本義的想法。在下面不妨引錄此文幾段：

陽明子曰：大人者，以天地萬物為一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也，豈惟大人，雖小人之心亦莫不然，彼顧自小之耳。是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁之與孺子而為一體也。……故夫為大人之學者，亦惟去其私欲之蔽，以明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳。非能於本體之外，而有所增益之也。

曰：至善者，明德、親民之極則也。天命之性，粹然至善，其靈昭不昧者，此其至善之發見，是乃明德之本體，而即所謂良知也。至善之發見，是而為是，非而為非，輕重厚薄，隨感隨應，變動不居，而亦莫不自有天然之中，是乃民彝物則之極，而不容少有議擬增損於其間也。

後之人惟其不知至善之在吾心，而用其私智以揣摸測度於其外，以為事事物物各有定理也，是以昧其是非之則，支離決裂，人欲肆而天理亡，明德親民之學遂大亂於天下。

然心之本體則性也，性無不善，則心之本體本無不正也。何從而用其正之之功乎？蓋心之本體本無不正，自其意念發動，而後有不正。

王守仁此處以語類對話式的風格（他顯然學法於朱熹的「大學或問」，著力於明確地反駁朱子評釋大學的論點），¹³加以非難宋儒有失於某種二分法，把理與氣分裂為二元。因此王氏此處特別突出「萬物一體」的說法，又以「心即理」之說，置之與程朱「性即理」這一名言對立。¹⁴此文最創新的論調，莫非以孟子「良知」一語（盡心上）轉用為評釋「止

¹² 王守仁：〈大學問〉，《王陽明全集（下）》（上海：海古籍出版社，1992），卷26，頁967-973。

¹³ 陽明對朱子的「格物」有許多批評，如他說：「晦庵謂：『人之所以為學者，心與理而已。』心雖主乎一身，而實管乎天下之理，理雖散在萬事，而實不外乎一人之心。是其一分一合之間，而未免已啓學者心理為二之弊。」請參閱王守仁：〈傳習錄中〉，《王陽明全集（上）》，（上海：上海古籍出版社，1992），卷2，頁42。

¹⁴ [作者原註]筆者認為在這兩點上王說與朱說居然相近。可參見朱子說：「心與理一，不是理在前面為一物，理便在心之中，心包蓄不住，隨事而發」，朱熹：《朱子語類1》（北京：中華書局，1999），卷

於至善」名句的軸心觀念（孟子原文的「良」字並無「善」的語義），立之為陽明心學所謂直覺主義（intuitionism）的認識論基礎。

最後來至明清之際，可以說王夫之等人在理學與心學大同小異之間取某種模稜兩可的中道。王氏與前二位不同，其哲學理論幾乎全部都出現在評經性的文章裡，除了《思問錄》內、外篇可算例外，他的筆下未存任何專題哲學論文。其餘各部大作均以評釋古代儒，道經典為主，有諸如《周易內傳》、《外傳》、《尚書引義》、《詩廣傳》、《莊子解》，以及評釋宋時的大學書：《讀通鑒論》，《張子正蒙注》等書。在下略引《讀四書大全說》的某些片段，其實這文由「評上之評」而成，該視之為對胡廣的大作《四書大全》的一種「疏」類批語。無論如何，這一書逐段分析大學原文的深意，處處集中於王氏有關「氣」的本體論，以及「心官之思」認識論的理念。

朱子於正心之心，但云：心者身之所主也。……將使身與意中間一重本領不得分明。非曰：心者身之所主也，其說不當，但止在過關上著語而本等分位不顯，將使卑者以意為心，而高者以統性情者言之，則正心之功亦因以無實。夫曰：正其心，則正其所不正也。有不正者而正，始為功。統性情之心，虛靈不昧，何有不正？而初不受正。抑或以以視，以聽，以言，以動者為心，則業發此心，而與物相為感通矣。是意也，誠之所有事，而非正之能為功者也……蓋曰：心統性情者，自其所含之原而言之也，乃性之凝也，其形見則身也，其密藏則心也。……¹⁵

朱子說：格物致知只是一事，非今日格物，明日又致知。此是就者兩條目發出大端道理，非竟混致知格物為一也。正心誠意亦非今日誠意，明日又正心，乃至平天下無不皆然，非但格致為爾。若統論之，則自格物至平天下皆止一事……即此一事，求之，便知吾心之知有不從格物而得者，而非即格物，即致知，審矣。¹⁶

天下之物無涯，吾之格之也有涯。吾之所知者有量，而及其致之也，不復拘於量……故曰：致知在格物，規矩之中無巧，則格物致知亦自為二，而不可偏廢

5，頁 85。

¹⁵ 王夫之：〈讀四書大全說〉，《船山全書 6》，（長沙市：嶽麓書社，1988），「大學」，卷 1，頁 400。

¹⁶ 同前註，「大學」，卷 1，頁 402-403。

矣。大抵格物之功……致知之功，則唯在心官……¹⁷

物引不動經緯自全，方謂之思。故曰：「萬物皆備於我」，不睹不聞中，只有理，原無事也。無事而理固可思。此乃心官獨致之功。今人但不能於形而上用思，所以不知思之本位……¹⁸

在上所列舉幾段引文中，王夫之一一涉及各種當時思想家所爭辯的議題，包括「性」、「心」、「理」、「氣」等概念，致力於把這些由單字表示的話語合成為一種綜合的哲學基礎。與此同時，他又進一步深入孟子有關「心官」的說法（告子上），加以鑄入以「思」字為主的認識論內容。清初的思想家如此以評經的學問呈現他們有關哲學難題的己見，不僅是王夫之一人。稍後有李光地（可參見他的《大學古本說》），而此更切題的範例，莫過戴震的《孟子字義疏證》。¹⁹雖說這一思想大作不屬逐句釋文的形式，但是書內確然闡明古經典的本義，特別是有關〈性〉一章，可以與上文引錄二王的評經造詣並立。²⁰

三、結論

上文略談中國思想史上數一數二的思想大家，探討他們如何在從事於評經功夫當中，實而趁此推進自己的哲學思考。然而，歸根到底，我們難以斷定諸如上述的出眾大儒有無代表性，他們的學術成就是否足以證明經典詮釋竟能作為文化轉型的主體。因此我想最後提出一種推測性的結論，即上述三位異時異地的經學大士均有一種相符之處，皆處於劃時代知識變機的歷史環境。先說朱熹，他活於宋朝南渡早期，繼承北宋二程、張、周、邵等大儒的學統，對重建儒教的思想基礎別開生面，一面把大學與中庸推崇，納入五經正典之列，一面撰寫章句、語類各體的模範評經筆墨，因此世世代代視之為「理學」之祖。與此同時，他又深深吸收佛學的形而上學、認識論等方面的影響，終於創立「新儒教」的主流哲學範式。來至明朝中葉，王陽明步陸象山的前轍，終於使「心學」成為當時的思想高潮，

¹⁷ 同前註，「大學」，卷1，頁403-404。

¹⁸ 同前註，「孟子」，卷10，頁1093。

¹⁹ 戴震說：「性者，血氣心知本乎陰陽五行，人物莫不區以別焉是也，而理義者，人之心知，有思輒通，能不惑乎所行也。……則其氣稟固不齊，豈得謂非性有不同？然人之心知，於人倫日用，隨在而知惻隱，知羞惡，知恭敬辭讓，知是非，端緒可舉，此之謂性善」，他的人性論大抵是以為人與動物皆有相同的本能性，然其差異在於人多一「心知」能力，可以知善、擇善，這就與孟子純以道德本心的有無來論人禽之辨有所差異。請參閱戴震：〈孟子字義疏證〉，《戴震全書6》（安徽：黃山書社，1995），「性」，卷中，頁183。

²⁰ [作者原註] 此文可以拿來對照他的專著《讀易繫辭論性》、《讀孟子論性》、《原善》等書。

王氏不時用評經學問來推論直覺主義的思路，此中特別突出「致良知」這一理念。自此時起，陸王心學與程朱理學的對立呈現兩極化的傾向，到明季已成為知識危機，而有種種像泰州學派的極端現象。²¹往下清兵入關，有不少心受創傷的清初文人，如黃宗羲、顧炎武等，歸國土淪亡之罪於陸王心學。²²後來出現一連串的偉大思想家，如王、顏、李、戴等氏，皆致心於重造某種以物質為基礎的新本體論。²³

筆者認為中國哲學史在這三次過度期皆出現過三名通過評經學問來表出他們最深刻的思想抱負，並非偶然。因為自古至今中國的卓越文人常紮根於古典經學以面對外在世界的變遷，始終視經典評釋為儒者修養的典範事業。

²¹ 如劉蕺山所言：「今天下爭言良知矣，及其弊也，猖狂者參之以情識，而一是皆良；超潔者蕩之以玄虛，而夷良於賊，亦用知者之過也。」，其中的「參之以情識」即指「泰州學派」而言，請參閱劉宗周：〈證學雜解〉，《劉宗周全集2》，「解二十五」，同註10，頁325。

²² 顧炎武說：「昔之清談談老莊，今之清談談孔孟。未得其精而已遺其粗，未究其本而先辭其末，不習六藝之文，不考百王之典，不綜當代之務，舉夫子論學論政之大端一切不問，而曰一貫，曰無言。以明心見性之空言，代修己治人之實學，股肱惰而萬事荒，爪牙亡而四國亂。神州蕩覆，宗社丘墟。」他責備心學為清談誤國之學，請參閱顧炎武著、黃汝成集釋：〈夫子之言性與天道〉，《日知錄集釋》（石家莊市：花山文藝社，1991），卷七，頁310。

²³ 此種重氣思想以王船山為代表，如他說：「理即是氣之理，氣當得如此便是理，理不先而氣不後」，請參閱王夫之：〈讀四書大全說〉，「孟子」，卷10，同註15，頁1052，又說：「天下惟器而已矣。道者器之道，……無其道，則無其器，人類能言之。……無其器，則無其道，人鮮能言之，而固其誠然者也」，請參閱王夫之：〈周易外傳〉，《船山全書1》，「繫辭上傳第十二章」，卷5，頁1027-1028。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年。
- ：《朱子語類 1》，北京：中華書局，1999年。
- ：《朱子全書 6》，上海市：上海古籍出版社，2002年。
- 〔明〕王守仁：《王陽明全集（上）》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- ：《王陽明全集（下）》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 〔明〕劉宗周：《劉宗周全集 2》，臺北：中研院文哲所，1996年。
- 〔清〕王夫之：《船山全書 1》，長沙市：嶽麓書社，1988年。
- ：《船山全書 6》，長沙市：嶽麓書社，1988年。
- 〔清〕王先謙：《莊子集解》，北京：中華書局，1987年。
- 〔清〕顧炎武著、黃汝成集釋：《日知錄集釋》，石家莊市：花山文藝社，1991年。
- 〔清〕戴震：《戴震全書 6》，安徽：黃山書社，1995年。

二、近人論著

- 牟宗三：《心體與性體》，臺北市：正中書局，1970年。
- 徐復觀：《中國人性論史》，臺北市：臺灣商務印書館，1969年。
- 秦家懿著、曹劍波譯：《朱熹的宗教思想》，廈門：廈門大學，2010年。
- 唐君毅：《中國文化之精神價值》，臺北市：正中書局，1953年。
- ：《中國哲學原論》，臺北市：臺灣學生，1991年。
- Daniel Gardner, “Chu Hsi merely used commentary as a pretext for creating his own philosophy”
- Richard Sorabji, *The Philosophy of Commentators*, pp.200-400。

The Influence of Classics Commentary to the Transformation of Cultural Paradigm

Andrew Plaks*

Abstract

The purpose of this article is to describe how classical Chinese scholars elucidated their own philosophical thinking through commentaries to the classics. It maintains, moreover, that such interpretation was often intimately bound to changes in the external political and cultural environment. This article points out that, since early Qing Confucians placed the blame for the fall of the Ming Dynasty on the philosophies of Lu Jiuyuan and Wang Yangming (i.e. – the so-called “the Learning of the Mind”), there occurred at that time a shift in academic interests that emphasized a materialistic philosophical system centered on a “Theory of Qi (Material Force).” This modification of the scope of the history of Chinese philosophy is much worthy of scholars’ attention.

Keywords: classics interpretation, Zhu Xi, Wang Yangming, Wang Chuanshan, *Daxue (the Great Learning)*

* Emeritus Professor, East Asian Studies and Comparative Literature, Princeton University, USA.
Professor, East Asian Studies, Hebrew University of Jerusalem, Israel.

