

09:00 – 09:20	開幕式	主持：鄭宗義教授
	張燦輝教授	
	黎志添教授	
	劉笑敢教授	
09:20 – 10:20	主題演講	主持：張燦輝教授
	陳鼓應：〈從「得意忘言」的詮釋方法到譜系學方法的應用〉(提要)	
10:20 – 10:35	會議主題說明	
10:35 – 11:00	茶點	
11:00 – 12:20	第一節	主持：黎志添教授
11:00 – 11:20	李剛：〈身體政治，道教詮釋《道德經》的主纜之一——以杜光庭《道德真經廣聖義》、陳景元《老子注》為例〉(提要)	
11:20 – 11:40	劉笑敢：〈「六經注我」還是「我注六經」——再論中國哲學研究中的兩種定向〉(提要)	
11:40 – 12:20	討論	
12:20 – 14:00	午膳：中文大學崇基學院教職員餐廳	
14:00 – 15:20	第二節	主持：信廣來教授
14:00 – 14:20	陳金樑, “ <i>Wuqing</i> (無情) or <i>Changkuang</i> (猖狂)? Two Ethical Perspectives on the Emotions in the <i>Zhuangzi</i> ” (提要)	
14:20 – 14:40	Edward Slingerland (森舸瀾), “In Defense of Method: Hermeneutics and the Study of Early Daoist Thought” (提要)	
14:40 – 15:20	討論	
15:20 – 16:40	第三節	主持：劉國強教授
15:20 – 15:40	崔珍哲：〈對老子的「道」的一個解釋〉(提要)	
15:40 – 16:00	林安梧：〈關於《老子道德經》「道、一、二、三及天地萬物」的幾點討論〉(提要)	
16:00 – 16:40	討論	
16:40 – 17:00	茶點	
17:00 – 18:20	第四節	主持：鄭志明教授
17:00 – 17:20	勞悅強：〈說經注我——從無名氏《太上老君說常清靜經注》看道教講經〉(提要)	
17:20 – 17:40	尹志華：〈從老學史看「六經注我」的詮釋方法〉(提要)	
17:40 – 18:20	討論	
18:20	晚膳：馬鞍山映山紅京川滬中菜館	

從「得意忘言」的詮釋方法到 譜系學方法的應用

陳鼓應 | 中國文化大學哲學系

先秦屬文化、哲學之開創期，諸子抒發己見，偶而徵引文獻，僅僅意在見信於人並廣開思路；漢魏、宋明之後，屬傳承時代，各家多藉「我注六經」的詮釋方式建立自己的理論系統。歷代哲學史多採經典詮釋方式，申論已說。自王弼開始「我注六經」和「六經注我」兩者並用，藉解說古代經典而建立自己和玄學體系。

中國哲學史上最早大規模地詮釋經典的活動，始於戰國中後期《易傳》各篇作者之詮釋《易經》。而《易傳》作者群皆不自覺性地使用「得意忘言」的詮釋方法來牽經以伸己說。王弼則是自覺性地，將莊子作為境界意涵的「得意忘言」之旨，轉化而為對古典的詮釋態度與方法，會通三玄，融道、易於一

體。本文首先舉證說明王弼注老較切合文本本義之範例，再舉例說明王弼如何藉詮釋經典以建立其「以無為本」的玄學體系，行「六經注我」之創舉。

「六經注我」卻可引起詮釋過度的問題，郭象對〈逍遙遊〉「小大之辨」的詮釋即為明證；他對〈秋水〉「天人之分」的粗暴詮釋更為後代「六經註我」的不良學風首開惡例。

有感於當代學界經典詮釋時隨意性過度膨脹，個人乃提出譜系學方法的應用。譜系學方法的應用，在於文獻與哲學並重，以探討學術源流的發展、哲學問題的由來與理論的建構，並運用哲學概念、命題的解析，以了解各學派間思想觀念的脈絡關係。

身體政治，道教詮釋《道德經》的主線之一 以杜光庭《道德真經廣聖義》、陳景元《老子注》為例

李剛 | 四川大學道教與宗教文化研究所

所謂身體政治，其主要內涵就是道教的「身國同治」論，即從治身的原理出發向外推到政治，以治身之道來治理天下，天下太平，即道教常講的「理身理國之道」。「身國同治」的身體政治並非道教的發明，而是從道家繼承來的遺產。

「身國同治」的身體政治用「器官投影」說來解釋古代中國的政治現象，這種解釋，往往是通過對君人南面之術的《道德經》作注疏來完成的，從漢代河上公到唐末五代杜光庭《道德真經廣聖義》，再到北宋陳景元《老子注》，都是如此。這種解釋，承認以君主為中心的大一統王朝，認為君主的生命如能與道同體，就會充滿活力，而生命活力是成就政治功業的動力，君主生命的活力越旺盛，生命的躍進就越巨大，生命的延續就越久長，在政治上就越有成就，

終究將作為明君而青史留名。

自古以來有所謂「十道九醫」的現象，道士多通曉醫藥，故杜光庭與陳景元視域中，對於身體的關注頗同於醫家，對於治身體之病與治國家之病是相互融通的道理，自然而然予以認同。杜光庭、陳景元從身體角度思考政治，肯定身體是政治的模型、政治的切入點，政治離不開身體的維度，身體符號展開政治權力符號。身體對政治的展開，不僅僅是表現為提供模型，而且蘊涵了二者互相對應的關係，身體的各個器官對應於政治的各個機構，身體內部的構造系統完全可以拓展到政治系統中。杜光庭、陳景元都認為，對身體器官功用角色的描述，也適用於政治機構的功能，身體與政治之間的這種同構關係，決定了可以在二者的互動中探索為政之道。

「六經注我」還是「我注六經」
再論中國哲學研究中的兩種定向

劉笑敢 | 香港中文大學哲學系

在當代學術界和文化傳播中，人們常以「六經注我」和「我注六經」指代兩種不同的治學態度、方法、方向，或兩種不同的注釋方法、詮釋方法、學習方法，或讀書方法。本文謹藉對這種說法的梳理進一步強調在中國哲學的研究工作中，應該注意區別詮釋的兩種定向和研究的兩種不同任務，即歷史的文本的定向和當下的自我表達的定向，以歷史文本為對象的學術理論的研究和以現

實與未來關切為主的當代的理論建構。論者常說，「六經注我」和「我注六經」是無法清楚區別的，二者各有價值，因此也不必加以區別。筆者認為，這種觀點在理論上是對哲學詮釋學的誤解和誤用，在實踐上既不利於中國哲學作為現代學科的健康發展，也不利於中國哲學在現代社會的理論建構和應用。筆者希望藉此討論提高學術研究的嚴肅性和現代哲學建構的理論性。

第二節

Wuqing 無情 or *Changkuang* 猖狂?

Two Ethical Perspectives on the Emotions in the *Zhuangzi*

陳金樑 Alan K. L. Chan | Department of Philosophy, National University of Singapore

The *Zhuangzi* may be described as a hermeneutical arena, in the sense that a number of interpretive voices can be seen to be at work in the text, addressing key philosophical issues in different ways. Perhaps one could even speak of a hermeneutical process, assuming that there were certain core problems and ideas, which attracted multiple treatments as the *Zhuangzi* tradition developed. There may be overlaps or editorial intervention in the material that eventually formed the *Zhuangzi* text, which give a sense of philosophical unity; nevertheless, distinct positions on some issues can still be detected.

In this discussion, I propose to focus on the treatments of the emotions in the *Zhuangzi*. In all three main sections of

詮釋並非限於某一位學者對某一本書或作品的理解。很多古籍其實可以被形容為一個豐富的「詮釋場」，其內部包含著不同的理論，對「原作者」或「思想源頭」的思維或中心問題、概念，作出不同解釋和發揮。《莊子》正是個好例子。《莊子》的逍遙理想，導致多種不同的問題和解答，特別是感情天性是否對齊物逍遙倫理構成嚴重障

礙，激發了兩種「莊學」思想路線：其一以聖人「無情」為主，其二以聖人任情「猖狂」為是。這不是《莊子》內、外、雜篇的分別，而是從內篇開始，就已經出現了兩個「莊子」，到最後才被編者融為一書。但「無情」與「猖狂」還是有其獨特的內在邏輯，這是本文的主要論題。

礙，激發了兩種「莊學」思想路線：其一以聖人「無情」為主，其二以聖人任情「猖狂」為是。這不是《莊子》內、外、雜篇的分別，而是從內篇開始，就已經出現了兩個「莊子」，到最後才被編者融為一書。但「無情」與「猖狂」還是有其獨特的內在邏輯，這是本文的主要論題。

第二節



In Defense of Method

Hermeneutics and the Study of Early Daoist Thought

Edward Slingerland 森舸瀾 | Asian Studies Department, University of British Columbia

Until the revolution in method represented by the *kaozheng* 考證 movement in the Qing dynasty, traditional Chinese hermeneutical approaches were unabashedly appropriative: that is, they looked at classics such as the *Daodejing* as expressions of universal, sage-inspired truths rather than documents produced in a particular historical period. Since the goal of interpretation was to understand how to appropriate the truths of the classics for use in one's own life, historical or linguistic accuracy was not

a primary concern. Although this attitude began to change in the Qing with the turn toward empirical method, more recent trends in hermeneutic theory have called into question the very notion of the empirical, and therefore the importance of “method” (*Methode*) in humanistic inquiry. In this talk I would like, at a general level, to defend the value of empirical evidence in human inquiry, and more specifically to stress the importance of historical method in the study of early Chinese thought.

在清代考證學興起之前，中國歷來詮釋經書所採取的態度都是以經書（例如《道德經》）為聖人之言，一切皆出自聖人之普遍道理，而非某一歷史時期之產物。詮釋經書之目的，是為了如何把書中道理在生活中體現，因此未能重視經書在思想發展史上之位置及語言文字之準確理解。傳統的詮釋態度因清代

逐漸注重實證而開始改變。然而「實證」這個概念，以及在人文學科研究中研究方法（*Methode*）的重要性，卻因詮釋學理論近年的發展趨勢而備受質疑。我希望在此重新肯定實證證據在人文學科研究中的價值，並特別指出「歷史方法」在中國古代思想研究上的重要性。

對老子的「道」的一個解釋

崔珍哲 | 韓國西江大學哲學科

歷來對老子的道的解釋是多樣的。最一般的解釋是如下：老子指出「道」是世界萬物的來源，「有」「無」出於「道」而「名」相異，「道」也是萬物生成發展的根據。另一種是：道非有非無，而是道統有無，道具有「有」和「無」雙重性格，都是有與無的統一體。我認為這種理解是某種實在論。我反對這種理解而敘述我對道的觀點。

在老子看來，世界的一切都在於反方向的對方之間的關係中存在。自己存在的依據不在於自己，而是在於與對方的關係之中。老子的「道」指說明世界存在原理的範疇，就是說世界存在於以「有」和「無」為代表的待對範疇之間的相互交織這一個形式上。老子在《道德經》第二章中說明了這一點。「故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨，恒也。」世

界遵循這樣的基本形式而形成，這就是「道」的含意。就是說，「有」成為「有」的理由或根據，不是在於「有」自己或者超越「有」的「什麼」，而是在於與「無」的關係上；「無」成為「無」的理由或根據，不是在於「無」自己或者超越「無」的「什麼」，而是在於與「有」的關係上。因為「道」說明了世界是如何存在的最基本的形式，而不可能是具有某些具體內容的「某種存在實存體」，所以，只能把道描述成「沖」的（《道德經》第4章）。「道」並不是「某種存在」而是作為宇宙的最基本的原理而存在的。

我在這一篇文章裡，通過對《道德經》第1、2、4、40及42章的分析說明了：道不是一個實存體，《道德經》裡不是有有生于無，而是只有有生于無，沒有宇宙發生論。

關於《老子道德經》 「道、一、二、三及天地萬物」的幾點討論

林安梧 | 玄奘大學中文系

本文旨在反省道家哲學詮釋所涉及之方法論問題，以《老子道德經》第四十二章所言「道生一，一生二，二生三，三生萬物」為示例，並與劉笑敢教授之詮釋做一對比，進一步提出一「調適而上遂於道」之詮釋。首先，筆者將由自然哲學詮釋與本體詮釋學的對比，概括提出一嶄新詮釋之可能。關聯到老子之「有、無」，而論述如何由「不可說」而「可說」，進而由此「可說」而「說」，再進一步由此「說」而「說出對象」，進而由此而「說出對象」而

「執之成物」來；此正可以「隱、顯、分、定、執」五階段說之。再者，將對應於《易傳》「太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶」，指出兩者所涉為同源互補。最後則闡述此與「存有三態論」之由「存有的根源」而「存有的開顯」，進而為「存有的執定」，並以此闡明道家旨在成就一套「存有的回歸之道」，而這樣的回歸之道即隱含著一「存有的治療學」之可能。

關鍵字詞：本體詮釋學、說、隱、顯、分、定、執、存有三態論、治療

第四節



說經注我

從無名氏《太上老君說常清靜經注》看道教講經

勞悅強 | 新加坡國立大學中文系

《太上老君說常清靜經》是眾多道教經典中比較流行的一部，至今最少在台灣和香港兩地民間依然影響未絕。此經成書年代難以確定，學者多以為出自唐代，我則認為可能更早一些，大概成於南北朝晚期。自成書以來，歷代注釋此經者不乏其人。事實上，此經似乎從來沒有白文本，而總是附隨注釋而行，這至少是此經存於《正統道藏》的情況。《太上老君說常清靜經》雖然篇幅甚短，僅區區391字，但《道藏》中保存了六種注本，年代最早的是晚唐道士杜光庭（855–933）所作，其餘五種大概都成於元代。

從詮釋學的角度來看，六種注本取向不同，動機相異，各有特色。其中無名氏《太上老君說常清靜經注》也許最堪注意，因為它的注解形式與一般經典注釋頗不相侔，因而作者作注的目的和動機都很值得研究和分析。從結構看，注文可分為四個組成部分。首先，注文

基本上是按字逐句，解釋經文的字義和義理，這完全是「我注六經」的立場。其次，注文演繹經文義理中暗寓的隱義，繼而轉引道家經典如《文中子》、《莊子》，甚至歷史故事和傳說，以證明經文義理與注文所發揮的隱義原來互為表裏，共成一體。最後，注文間中又有冠以「論曰」的總結，進一步強調經文隱義順理成章的合宜性。這可算是一種「六經注我」的態度。換言之，無名氏一方面以「我注六經」，同時另一方面又以「六經注我」。這種兩全的「說經注我」詮釋立場，我稱之為「說經注我」，借莊子的說法，可謂「和以天倪」而「可以蔓衍」的「兩行」詮釋法。

本文嘗試分析無名氏《太上老君說常清靜經注》的行文形式、結構和內容，從而論證注者兩全的「說經注我」詮釋立場，而從注文成書的客觀情況考慮，本文又將說明是書實際上是元代道教講經的記錄。

從老學史看「六經注我」的詮釋方法

尹志華 | 中國道教文化研究所

綜覽老學史，我們就會發現，歷代《老子》注疏從總體上來說，呈現出明顯的「六經注我」傾向。很多注解極少疏釋字詞，而是直接闡發「己之所悟」，因而異彩紛呈，極富創造性。那麼，他們是通過什麼方法，把詮釋《老子》在很大程度上變成了闡發自己的思想主張呢？

一、宏觀：「釋義解經，宜識其宗致」
(成玄英語)

很多人在注解《老子》時，已有對《老子》主旨的見解。這種見解，有的是從《老子》中體悟到的，而更多的則是從自己的思想主張或詮釋目的出發的。河上公關於《老子》主旨是講聖人治國與治身同理、王弼關於《老子》的主旨是「崇本息末」的論斷，可以看作是《老子》中體悟出來的。成玄英以重玄學注解《老子》，則顯然是有《莊子》和佛教的「坐忘」、「有無雙遣」思想在先，然後從《老子》中的「玄之又玄」一語中提煉出「重玄」概念，並以之作為《老子》的主旨。道教中有很多完全以養生術、內丹學注解《老子》的著作，顯然是抱著為養生術、內丹學

確立理論基礎以及權威性、可信性的目的而作。王真作《道德經論兵要義述》進呈皇帝，認為《老子》「未嘗有一章不屬意於兵」，詮釋目的他自己就說得很明白，是為了給皇帝闡述「忘戰則危，好戰則亡」的道理。蘇轍認為《老子》的主旨是「複性」，顯然是受到儒釋道三教重視心性之學的時代思潮的影響，而《老子》本身無一「性」字。

二、微觀：文本與己見互動

據筆者考察，歷代注家在對《老子》文句進行具體詮釋時，為貫徹「六經注我」的宗旨，主要採取了以下幾種詮釋方法：(1)由文本原意引申出己見，(2)在文本原意之外添加己見，(3)對文本原意作比附，(4)以己見改造文本原意，(5)以己見批判文本原意。

三、思考：詮釋有無限度

- (1) 「先見」的合法性問題。
- (2) 有沒有必須遵守的詮釋規則。
- (3) 過度詮釋的問題。
- (4) 如何在「詮釋」（「我注六經」）與「使用」（「六經注我」）之間保持平衡。