

《東華漢學》第 43 期；231-272 頁
東華大學中國語文學系 2026 年 6 月

【學苑春秋】
從德簡書院王鎮華山長
看現代民間書院的思想特性與啟發*

丁亮**

【摘要】

本文旨在對中國現代思想在民間書院的發展，進行省思，並重新思考中國思想發展在現代社會的合理性。

中國現代思想，無疑的，當以現今體制內學院派的思想發展為主，其特性乃在西方式的大學體系中，偏重專業化的知識概念發展與理論系統建構。相異於此，民間書院則在體制外，以其自由多樣的發展彈性，接續了中國古代書院以「篤行」、「修身」、「處事」、「接物」為重的「生命實踐之學」，擔負起文化傳承的功能，並以中國經典為核心，發展出偏重實踐，修養心性，以貼緊生命追求人生價值的思想特質。

將此類充滿實踐性的思想，置於經典詮釋的脈絡，予以觀察，則可澄清透過經典詮釋所完成的此類思想，在詮釋上，與學院派偏重「把關

* 本文曾於 2024 年 5 月 18 日杭州師範大學「疑古思潮之下的中國現代思想」學術工作坊以會議論文形式發表。

** 國立臺灣大學中國文學系教授。

釋文本置于其時代的整體之中」的「理解式」詮釋大不同。在生命脈絡的自我實踐中，乃具有「佔有式」的詮釋本質，從而讓人重新反省人文教育詮釋的合法性，及其與生命主體的關係。

關鍵詞：書院、教育、思想、實踐、詮釋

一、前言

本文旨在對中國現代思想在民間書院的發展，進行省思，並重新思考思想發展的合理性。因而，重點不在對思想內容的檢討，而在觀察思想的方法，審視獲致思想的途徑，去省思思想本身的特質，及其所蘊含人文科學的啟發。

中國現代思想，無疑的，當以現今體制內學院派的思想發展為主，其特性乃在西方式的大學體系中，偏重專業化的知識概念發展與理論系統建構。相異於此，民間書院則在體制外，以其自由多樣的發展彈性，接續了中國古代書院文化傳承的功能，並以中國經典為核心，發展出偏重實踐，修養心性，以貼緊生命追求人生價值的思想特質。

將此類充滿實踐性的思想，置於經典詮釋的脈絡，予以觀察，則可澄清透過經典詮釋所完成的此類思想，在詮釋上，與學院派偏重「把闡釋文本置於其時代的整體之中」的「理解式」詮釋大不同，具有「佔有式」的詮釋本質，從而讓人重新反省人文教育詮釋的合法性，及其與生命主體的關係。

而從民間書院的思想特性，反觀疑古思潮之下的中國現代思想，無論是疑古，還是信古，在疑古思潮的論辨中，中國古代文化都從自身的文化命脈中被割離出來，被視為一外在客觀化對象，用各式各樣的概念，建構理論系統，進行知識化的掌握。但是，在人文教育的實施與研究中，參與者能不能置身事外？未曾經歷或無法實踐者，要如何進行教學或研究？甚至，知識與理論是否能完成人文教育的目的？這些，都屬人文思想與教育的核心問題，十分重要，值得省思。

省思實際的進行，則將先從臺灣德簡書院創辦人王鎮華山長的思想主張入手，以便掌握民間書院的思想特質。王鎮華老師乃江蘇武進人，1946年出生於鎮江，五歲時與母親至臺，後師事奉元書院愛新覺羅毓鋈

老師，廣泛接觸中華文化，奠下國學深厚的根基。1990年辭去大學教職，獨力創辦「德簡書院」，自任山長。以傳承中華文化為己任，堅持以民間教育方式，延續中華文化的命脈。著有《書院教育與建築：台灣書院實例之研究》、《空間母語：中國建築的體驗與人文內涵》、《百年中國的反省》、《兩岸文化的關懷》、《覺者之路》、《明珠在懷》、《道不遠人，德在人心》、《生活裡的智慧》與《中道今來》等書。2020年辭世，於書院教育力行不輟三十年。筆者自1981年讀大學建築系始，即為王鎮華老師的學生，四十二年間與老師持續聯絡，親身經歷了這一過程。〈德簡書院之當代傳奇——追思王鎮華山長〉謂：¹

1990年「德簡書院」創立之後，台灣陸續又有「紫荊」、「清香」、「益生」、「民間」、「覺之」等多所民間書院創立，在社會上掀起了一股講經、讀經的風潮。

並謂：

像王鎮華老師這樣知行合一的儒者，在當代可說絕無僅有。則從社會文化的視野，肯定了王老師一生的意義。其一生之傳述，乃從生命主體，詮釋經典道德，以明中國文化的中道內涵。東華大學中國語文學系吳冠宏教授，則在王老師離世後，以〈王鎮華的新主體思想與新文化運動〉一文對其思想予以概要的論述。

而以王老師的思想主張，為觀察民間書院思想特質入手對象的客觀原因，則有如下數點：

1. 清晰的民間書院學脈：

德簡書院王鎮華老師師承臺灣奉元書院愛新覺羅毓鋆。毓老乃清朝宗室出身，為禮親王代善後裔，師事羅振玉、王國維、康有為等，後創奉元書院，進行私人講學，終身未至大專院校執教。王

¹ 古蒙仁，〈德簡書院之當代傳奇——追思王鎮華山長〉，中國時報中時新聞網，<https://www.chinatimes.com/newspapers/20200910000846-260115?chdtv>，2024年5月15日作者讀取。

老師雖曾為大學教授，卻是建築專業，是一般所稱文史哲學界的圈外人，與文史哲學院教育亦不相關；

2. 豐富的學術界交遊往來：

王老師雖非文史哲專業出身，但卻與學界學者交遊往來頻繁。無論私人相友或學術會議，均多參與，熟悉學界學風；

3. 自覺的實踐與反省：

王老師對其自身為學途徑有著充滿自覺的反省，並將其省察所得化為信念，努力落實。除筆者親身見聞外，並見於文字書寫，理路清晰明朗，而極便於觀察理解；

以下，本文便先釐清王老師為學與思想的主張，然後將此主張置入民間書院的情境中觀察理解，最終，再回到經典詮釋的基礎上，予以解析。

二、王鎮華山長的思想涵養途徑

王老師在為學與思想上強調三點主張：一是「躬行實踐」；一是「脈絡意義」；一是「天人兩義」。這三點，不但與其主體思想密合，也是他在談天論學，日常生活中，常常提及的。

吳冠宏〈王鎮華的新主體思想與新文化運動〉一文，以「新主體思想」及「新文化運動」二語捕捉整理王老師一生的教學內涵，足以做為探索以上三點的普遍基礎與論述起點。文章開始，吳教授便就其個人因緣，點明了王老師教學的主要特點，文謂：

民國八十年，第一次在德簡書院聆聽王鎮華老師的易經課，他的「易經課」大別於臺大中文系著重考證的經學講授，反而更貼近筆者在中學時聆聽「中華文化基本教材」所受的啟發與感動，講授者皆能讓經典從生活世界出發，從而滋養學子生命的成長。²

² 吳冠宏，〈王鎮華的新主體思想與新文化運動〉，《東華漢學》第33期（2021）。

相對於「臺大中文系著重考證的經學講授」，吳教授從王老師處聽課所受到的「啟發與感動」，是「從生活世界出發」的經典，是這樣的經典教育，「滋養學子生命的成長」，也是王老師這樣的「生命實踐之學」，及其由「實踐人格所散發出來的感染力」，³才適於合宜的開展出「新主體思想」與「新文化運動」。

所謂「新主體思想」，即是貼緊每個人自主的生命，以自明之德為主，自然之道為體，然後以德道主體為核心，用錯綜整理《易經》六十四卦，分成「主／體／心／台／位／文」六大區塊，所建立起來的一套「天人架構」，以解釋人生與指引生活。王老師並以「一道」、「二路」、「三特性」，闡明上述六大區塊的涵意：⁴

（一）一道：

指十二陰陽消息卦，講萬物的運行，以地為代表。人面對大地萬物有漸、歸妹、隨、蠱四卦，共十六卦——（體）

（二）二路：面對道有兩條路：

中孚卦即中的信仰，指德，屬頓法，共有十四卦——（主）——維心亨

頤卦即養德，指德行實踐，屬漸法，共有十四卦——（位）——行有尚

（三）三特性：

1. 物質與文明（需晉等八卦）（台）
2. 自主心（震困等八卦）（心）
3. 天人之際（四卦）（位）

6），頁 200。

³ 同前註，頁 200-201。

⁴ 王鎮華，「主體新典範的誕生—普世的天人架構：德之主與道之體」講義，頁 11。亦見吳冠宏，〈王鎮華的新主體思想與新文化運動〉，頁 209、210。

此六區塊，天人兩層分明：屬於人為社會特性的有「心／台／文」；屬於天生自然特性的有「主／體／位」，以圖示之，分置於上下，則可如下：⁵

心	自主心	台	物質與文明	文	當今文化
	獨立 自由 責任		人為 現實 社會變遷		民族 文化 歷史變遷
	選判 價義 活出		形勢		古今之變
主	自明之德／唯心亨	體	自然中道	位	實踐之義／行有尚
			陽連陽（良性循環）		內在長修養
			陰連陽（惡性循環）		天人之際
					（100·6·15/104·2·12）

簡單的講，人心之「主」有天賦的「自明之德」，進入人為社會，則可轉入意識形成「自主心」，正用則可理性明朗，過與不及則可異化生成各種負作用，如欺騙；人身之「體」有天賦的「自然中道」，進入人為社會，則上到「物質與文明」形成的台面，過度需索，則生成現實中種種爭奪傷害；結合德與道的主體，則在修行之「位」，天賦的「實踐之義」，進入人為社會，則成為文化，引領人類的未來，活在天的懷抱中。吳冠宏並對此一「天人架構」的形成，進行了概括性的描述，其謂：

王鎮華出身建築背景，因此他以「天人架構」作為其生命實踐之學的整體結構自是順理成章，而此「天人架構」是他長期教四書五經，尤其是數十年講授《易經》所得的文化體系，此自非一般預設理論、系統先行的知識性建構，而是從經典的閱讀與體會、不斷實踐、積累、反省、摸索、醞釀，並透過多次修正所逐漸建構出來的思想命脈。⁶

這段話語，足以充分點明王老師思想的特性，與「一般預設理論、系統先行的知識性建構」不同，是「從經典的閱讀與體會、不斷實踐、積累、反省、摸索、醞釀，並透過多次修正所逐漸建構出來的思想命脈」，是「生命實踐之學」。

⁵ 吳冠宏，〈王鎮華的新主體思想與新文化運動〉，頁 211。

⁶ 同前註，頁 202。

從「生命實踐之學」，開展出「新文化運動」，乃極自然之事，但實際的歷史因緣則為對五四運動的檢討。當學習乃由「實踐」進行，當然不能止於思維，而必得有所行動，有所運化。吳冠宏以「從主體出發的王道文化」說之，但具體的論述則落於王鎮華老師對民國初年五四運動的批判。吳文謂：

「科學」與「民主」是五四新文化運動的兩個核心話語，當時選擇的主要路徑為反傳統與全盤西化，其後西方文明的病症益形嚴峻，王鎮華檢討五四運動之利弊得失後，逐步提出他的主體之學（德之主與道之體）來對治當前主體的隱沒、文化自信心的失落以及西方文明所帶來的問題與危機。⁷

這是王老師要為中國文化「從根發聲」。然而更深入的看待，此一發聲本身就是「新主體思想」及「新文化運動」，或說，從「生命實踐之學」來看，「新主體思想」就是「新文化運動」；「新文化運動」就是「新主體思想」，而不是為了實行「新主體思想」而去再弄一個「新文化運動」，或是為了完成「新文化運動」而去構思一套「新主體思想」。這種二而一，一而二的關係，實際上也就是王老師所說的德與道的關係，也就是傳統文化以「道」字名「道」的真諦，手段即是目的，方法即是理想。所以王老師對五四的檢討與批判不是為批判而批判，乃是為實踐而批判的一貫的實踐，其批判不是一種負面消極的回應，其批判乃是正面積極的作為。故吳文謂：

王鎮華一直以來所稟持的經典傳授，都是面對生命，面對主體，面對實踐，面對成長，具有「獨立而不改」、「周行而不殆」的一貫性，並且以身教證成其言教，故特能釋放出一種不同於學院派的講學魅力，在在發揮了傳統文化平凡而真實的特色。⁸

⁷ 同前註，頁 212、213。

⁸ 同前註，頁 217。

但是，這種「面對生命，面對主體，面對實踐，面對成長」所具有的「傳統文化平凡而真實的特色」，卻是在偏重知識理論的西方大學專業教育體制中所不易出現的，甚至，是難以接受的。故吳文續謂：

他一路走來，在民間講學上成為一股動人的清流，影響社會各階層有心於生命成長的人，卻始終與學術界分隔兩端，由是他從《易經》之體系發展出來的生命實踐之學，這一生心血的結晶與成果，一直未在學術界獲得應有的回響，發出它本具的光亮。⁹

吳冠宏點出了「民間講學」與「學院派」為主的「學術界」學問，在性質上是不一樣的，知識概念與理論的專業追求，「理論、系統先行的知識性建構」，可以不用生命實踐，但「社會各階層有心於生命成長的人」所需要的，卻是「生命實踐之學」。

在此彰顯的是生命實踐「主體」與現代社會「專業」間的問題，此亦是王老師費心思索的。專業有其必要性，是無法廢除的，但「專業」與「主體」間的恰當關係，卻可反省思索。王老師以為：

專業化往往在專精中簡化了生活，當它一偷懶、一閃避文化問題，專業就會變成專制。

專業判斷，若只顧忠於專業，實際上等於有一種把技術當成不容反省的跋扈，因此他力主必須將專業化引導到為生活與人格成長服務的脈絡中。¹⁰亦即「把主體作為專業與多元的基礎」，然後發揮以主體重建專業本體的現代意義。經典的詮釋如此，其它專業，如建築、科技、金融等，亦當如是。王老師說：

因為你追求一切，最後躲掉自己，那個學問是不能成立。¹¹

所以，在讀經中，面對了訓詁考證的注經傳統，還是得「面對生命，面對主體，面對實踐，面對成長」。

⁹ 同前註，頁 201。

¹⁰ 王鎮華，《道不遠人，德在人心》（臺北：德簡書院文教基金會，2006），頁 228。

¹¹ 同前註，頁 184。

而在「新主體思想」與「新文化運動」中所展現出來思想為學的方法與態度，乃是王老師有意識的反省覺察的結果。筆者以王鎮華老師的書寫與言談為本，整理出「躬行實踐」、「脈絡意義」與「天人兩義」三點，以期較為全面的呈現王老師的思想涵養途徑

「躬行實踐」這點，可見於1978年王老師發表的〈千古學問盡在躬行——談讀古書的方法〉一文。¹²文中極力強調實踐與躬行的重要，以為「中國的學術都是從實踐得來」，這決定了「古書的性質」，所以，讀古書的用處能有三點：一能「突破混亂，面對事實」；一能「以前人智慧，啟發自己智慧」；一能「改變自己的氣質與生活方式」。顯然，王老師認定中國學術的主要特質，便是「實踐」，是以古書的性質，便也是「實踐」，因而閱讀古書，自然能在生活中「實踐」的層面，給予我們實質幫助。

在此實踐與躬行的脈絡下，文章談及「讀古書的一些經驗與方法」時，所列出的六點，仍然充滿實踐與躬行的特性。六點如下：

- (一) 趁興得時
- (二) 去掉畏懼心理以及人云亦云的成見
- (三) 要天天讀
- (四) 要仔細讀，真知才能取精用宏
 - 1. 用體會去讀
 - 2. 查字典的方法
 - 3. 保留態度
- (五) 有心得勤做筆記——自己幫助自己
- (六) 有體會身體力行——體會透過多磨練，才能活用

¹² 王鎮華，〈千古學問盡在躬行——談讀古書的方法〉，《未占有孚》（新北市：財團法人德簡書院文教基金會，2023），頁 48-63。此文最早於 1978 年 11 月 3 日至 6 日《民眾日報》刊載，後《書之旅》雜誌轉載，1990 年收入氏著《黃河性情長江行》，頁 107。

不難看出，這六點經驗與方法本身，就充滿著個人生命的實踐與體會，而貫穿六點的，則是實踐中飽滿的體會。

就王老師來說，對所行事物擁有一個飽滿的體會，在實踐與躬行之中，是一件非常重要的事。部份，應當關涉到整體，在個別事物中所經驗到的意義，其實應當具有生命整體的內涵，因此，意義不是如原子元素般孤立的存在，而應放在生命的脈絡中理解，由此，便有了本文所要論述的第二點「脈絡意義」。

「脈絡意義」的脈絡，主要內涵，就是生命生活與生長的脈絡，意義由此誕生。王老師在談「一二三四」的「二」時謂：¹³

「二」就是「點」的延續，又一個點，點點點……是二度的線。但不是幾何意義上的點線面，是生命的連續，連續的生命——它是一個活的脈絡。每個人都有一個脈絡，從先祖那裡過來。每個人得到這個身體非常不易，在媽媽肚子裡面從一個點、一個細胞開始，把物種的起源都跑了一遍才呱呱墜地。你生在一個家庭，一定被這個家庭影響。不要怨自己的家，也不要太愛自己的家，要剛剛好。你有自己的獨立生命，也有源遠流長的生命流動，以後也不要離開自己生命的脈絡，離開就沒命了。

我們的存在，從來都無法「離開自己生命的脈絡」，因而人生的意義，也必得從脈絡中產生、把握與理解，而和科學中客觀存在的事物不同。如此，在談人生意義時，就應當貼緊生命脈絡說；談自己的人生意義時，則應貼緊自己的生命脈絡來說，而不能全然的站在一種外在客觀的社會規範或道德約束統一的評斷。這點，在認識論上，可與社會學者韋伯的理解性詮釋相應。不過，王老師對脈絡，還有更寬廣的掌握，在其講義

¹³ 誠明內學，〈王鎮華先生：一二三四〉，壹讀網，<https://read01.com/oLKcJ76.html>，2024年5月15日作者讀取。誠明內學【編者按】：「近日辛莊師範舉辦『第二屆傳統文化研習營』期間，王鎮華先生再次來到大陸講學。王林海先生結束第一周的課程後隨即邀請王鎮華老師和夫人到煦園做客。數月不見，幾位老師聊起生活與講學的心得。誠明內學筆錄王鎮華先生片羽，以饗讀者。」

《關鍵字・三字定性・五七得軸》中，有「脈絡接道法」，以綱要的形式呈現如下：

脈絡接道法

脈絡. 韻律. 道法. 自然. 大化. 幾易

1. 道脈 自然而然，大化自化。 大化，就是回看天際下
中流
2. 生命歷程 生命過程，人親歷之生命歷程。普同性≠獨
特性
3. 來事之脈絡 緣中行
4. 事來認真，則有脈絡

滑失脈絡，則入概念世界

5. 價值出自中道，意義出自脈絡

道脈－我脈／人脈－不隨意沾黏，各正其位

顯然，「生命的歷程」或「生命的脈絡」上可接「道脈」下可接「事脈」，從而足以進入一更為廣濶的整體脈絡中，「意義出自脈絡」，因此，意義就不是以孤立的元素型態出現，不是固定附著於某一個別獨立事物的價值，而是可以變動的，可從事物所處之整體脈絡來看。

於是意義，在掌握時，就又更進一步的形成了「天人兩義」。一般社會文化所形成的人為概念，是一層；而從生命本身實踐而來的具有主體性的脈絡意義，又是一層。落到語言文字的層面上，則是「一名兩義」，即「同一名詞，都可能有兩個意思」，或者是屬於社會人為的「人工性」，或者是屬於天然主體的「自明性」與「自然性」。¹⁴

至於「天人兩義」中兩義的關係，當然彼此可以重疊，但有時也落差不小。若太偏向人為的「人工性」，則學術論述容易「像是高級概念的遊戲」，形成「概念浮動於生命脈絡之上」的情形。反之，若是「存有先於概念」，從生命的脈絡上論說，就不那麼難懂。其謂：

¹⁴ 王鎮華，〈中國歷史的核心觀念與六大澄清〉，《未占有孚》，頁165、166。

一名兩義，若配合上游中游下游的來龍去脈，字義上下明確，威力就更大。如真正的獨立，上游是自由，下游是責任，即可與人工的獨立分別開來。¹⁵

生命的主體，要成熟獨立，當然會有自由，是以「真正的獨立，上游是自由」。但這種自由不能是不負責任，負責任的人才真正獨立，才是自由，故「下游是責任」。事實上，當「天人架構」建立後，「天人兩義」的提出，便已是無可避免結果。

以上，本文以「生命實踐之學」為核心，發為「躬行實踐」、「脈絡意義」與「天人兩義」三點，對王鎮華老師思想涵養途徑，進行了概略的說明。而此三點彼此，又可一貫，因為「躬行實踐」，必然是在特定的生命時空脈絡下進行的，是以意義，必然是在整體脈絡下確立的意義，而不是一固著於抽象概念，而可在時空中自由移動的意義。於是實踐所成的「脈絡意義」，便不斷的將使實踐者的生命，從人為社會的局限中，帶入更加遼闊的天地時空，歷經天人兩層。這種「生命實踐」的思想特質，自然與學院派偏重知識理論的思想不同，但也非王鎮華老師所獨有。如果我們回頭追溯傳統民間書院的教育內涵，便將發現，「生命實踐」，實是民間書院的教育特質。

三、民間書院的教育特質

吳冠宏以「生命實踐之學」點出王鎮華老師之學問特質，而本文則據王老師之文字，進一步拈出「躬行實踐」、「脈絡意義」與「天人兩義」三點。若將此等為學觀點，置入書院的傳統脈絡與現代教學現場，便更易掌握其精神與意義，並且瞭解，王老師「生命實踐之學」，其實根源於中國傳統文化，而後主於宋代開始，落實於書院的教育體系，並

¹⁵ 同前註，頁 166。

在現代社會，於西方大學體制之外，仍以民間書院彈性多樣的型態，擔負起傳承文化的責任。

中國文化自古便重視「生命實踐之學」。如文化核心的道德二字，自文字形成初始，即以人動作於行道中表意，故二字字中皆具「行」字形。今將道、德、行三字之古文字形表之如下：¹⁶



貉子卣（金）
西周早期



甲 2304（甲）
商



後 2.2.12（甲）
商

由字形一望即知「道」「德」「行」三字含帶生命實踐行動之意。蓋「行」字，甲金文象四通八達的道路，如今言「十字路口」。本義是道路，路是人走出來的，引伸為行走。近人從羅振玉開始，都認為行實乃象「四通之衢」。《說文》則謂「行，人之步趨也」，人的步趨、步伐，是「行」的引申義。¹⁷至如「道」字，「全字象人走在道路之上，本義是道路，引伸為人所力行的正道、道德」，¹⁸《說文解字》謂「道，所行道也」。又如「德」字，「甲骨文從「彳」，「直」亦聲」「全字表示人在路上行走，目光直望向前，意會人的行為正直。本義是道德。」《說文解字》謂「德，升也」，清人段玉裁注謂「升當作登」，然無論「升」或是「登」，皆為人之行動也。三字合之，則有「道行」「德行」等語辭之流行。由此可知，中國文化自文字形成之始便已是「生命實踐之學」。

¹⁶ 中央研究院歷史與語言研究所《小學堂》網站，<https://xiaoxue.iis.sinica.edu.tw/yanbian?kaiOrder=3302>。2024 年 5 月 15 日作者讀取。

¹⁷ 香港中文大學文學院人文學科研究所「人文電算研究中心」《漢語多功能字庫》網站，<https://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Lexis/lexi-mf/>。2024 年 5 月 15 日作者讀取。

¹⁸ 同前註。

而著名的朱熹〈白鹿洞書院揭示〉，則可視為傳統文化「生命實踐之學」落實於古代書院的具體表徵。廬山白鹿洞書院向來享有「海內第一書院」之譽，而〈白鹿洞書院揭示〉實即朱熹重建此書院時，為之所立學規，故又名〈白鹿洞書院學規〉。王陽明〈紫陽書院集序〉讚嘆謂「夫為學之方，白鹿之規盡矣」，推崇至極，此後，明、清書院學規，多以此為藍本，《古文觀止》亦收錄此文，影響甚巨，故足以做為古代書院教育觀點的說明。文章大抵可分為前後兩部份：其前半為依據經典文句，條理出來的五條學規，由一目一序與三要所成；其後半則為朱熹說明學規之立意。

〈白鹿洞書院學規〉前半之文便已極為鮮明的彰顯了「生命實踐之學」的為學特質。其文如下：

父子有親。君臣有義。夫婦有別。長幼有序。朋友有信。

右五教之目。堯、舜使契為司徒，敬敷五教，即此是也。學者學

此而已。而其所以學之之序，亦有五焉。其別如左：

博學之。審問之。慎思之。明辨之。篤行之。

右為學之序。學、問、思、辨，四者，所以窮理也。若夫篤行之

事，則自修身以至於處事、接物，亦各有要。其別如左：

言忠信。行篤敬。懲忿、窒慾。遷善、改過。

右修身之要。

正其義，不謀其利。明其道，不計其功。

右處事之要。

己所不欲，勿施於人。行有不得，反求諸己。

右接物之要。

「五教之目」說明了書院教育的目的與宗旨，即在教授人倫五常。其目出自傳統經典《中庸》「天下之達道五，所以行之者三，曰：君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之達道也。」其句，出自《孟子·滕文公上》。則傳統書院之教育目的，豈非即為「生命實踐之學」？其後「博學之。審問之。慎思之。明辨之。篤行之」的「為

學之序」，亦出自《中庸》，五者之中，「學、問、思、辨，四者，所以窮理也」，故或可視為思慮認知，無關乎實踐，然而四者未後定於「篤行」，則四者所學所問所思所辨，皆為「篤行」之內容，而一以「篤行之」為依歸，是以其後，朱熹又以「篤行之事」別為「修身」、「處事」、「接物」三要，修身須「言忠信。行篤敬。懲忿。窒慾。遷善、改過」；處事須「正其義，不謀其利。明其道，不計其功」；接物須「己所不欲，勿施於人。行有不得，反求諸己」，無一不屬生命親身躬行實踐之事，則「篤行之」實為前半學規的核心，書院教育與學習之途徑，偏重實踐而不偏重思辨，明矣！

甚至，《中庸》「篤行」之說根本毋需「學、問、思、辨」。蓋其說及「篤行」，乃在論「誠身有道」，而「誠身有道」為一切人倫之始。其文謂：

在下位不獲乎上，民不可得而治矣；獲乎上有道：不信乎朋友，不獲乎上矣；信乎朋友有道：不順乎親，不信乎朋友矣；順乎親有道：反諸身不誠，不順乎親矣；誠身有道：不明乎善，不誠乎身矣。誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。

「誠身」是建立上下、朋友、親戚等人倫關係的基礎，而「誠」的最佳狀況，實為天道的「不勉而中，不思而得，從容中道」。換句話說，實踐躬行才是重點，是以人道「誠之者」的「學、問、思、辨」也一樣著落於「篤行」。此類重行而未必重知的言論，中國經典所在多有，若《詩經·大雅·皇矣》「不識不知，順帝之則」，即廣為後世經典引用；《老子》亦謂「上士聞道，勤而行之」。主張「無知」，以為「知不知，尚矣」；《孟子》更以「不慮而知」為「良知」。生命的篤行實踐，才是中國文化的重點。

學規後半，朱熹又對學規意旨進一步闡釋，再三囑咐，無非強調「生命實踐」的為學之意。其文如下：

熹竊觀古昔聖賢所以教人為學之意，莫非使之講明義理，以修其身，然後推以及人。非徒欲其務記覽、為詞章，以釣聲名、取利祿而已也。今人之為學者，則既反是矣。然聖賢所以教人之法，具存於經，有志之士，固當熟讀、深思而問、辨之。苟知其理之當然，而責其身以必然，則夫規矩禁防之具，豈待他人設之而後有所持循哉？近世於學有規，其待學者為已淺矣。而其為法，又未必古人之意也。故今不復以施於此堂，而特取凡聖賢所以教人為學之大端，條列如右，而揭之楣間。諸君其相與講明遵守，而責之於身焉，則夫思慮云為之際，其所以戒謹而恐懼者，必有嚴於彼者矣。其有不然，而或出於此言之所棄，則彼所謂規者，必將取之，固不得而略也。諸君其亦念之哉！

朱熹所言，自是強調「生命實踐」之重要，乃為學之終極目標，故「講明義理」、「知其理之當然」後，尚需「修其身」、「推以及人」，「而責其身以必然」。若徒欲「務記覽、為詞章」，則是「釣聲名、取利祿」而已，無涉「聖賢所以教人為學」「責之於身」的大要。於是，朱熹〈白鹿洞書院學規〉透顯了傳統文化「生命實踐之學」落實於書院教育中之一端。

然而「生命實踐之學」的教育內涵、方法與精神，與現行西式大學分院分系以求專業知識觀念的掌握與理論系統的建構不同。雖然，在理念層次上，學院派與傳統書院彼此毋需互相排斥，甚至，還有相互補足的可能，但在實際施行時，卻可能因為教學目標與體系的差異，而時有相互齟齬之處，致使「生命實踐之學」在體制內難以施行，或難被接受。前引吳冠宏〈王鎮華的新主體思想與新文化運動〉一文部份論述，已露端倪，今則回到教學活動本身，就老師、教學與學生三方面，進行一些簡略概括的思索。

體制內教育，無論是關乎教師、教學或學生，均在客觀規範下，納入行政系統。首先，重視知識理論的專業教育體制，在師資的選聘上，自然以專業客觀知識理論的掌握為主。專業學位的要求，則成了最基本

的必要條件。「生命實踐」，無論是因為主觀或普同的性質，幾乎是難以被考慮的因素。而老師受聘後，所授課程，亦以系訂課程要求為主，教授各種專業的必修選修課程，未必能依自己心願開課，授課內容，更難要求以其自身之「生命實踐」為依歸。升遷評鑒等事，亦然。而體制內學生的選取，雖為自由填選科系志願，但因畢業學校與科系影響未來之工作與出路極大，甚至過重，所謂文憑主義。而工作與出路往往又更進一步的簡化為薪水，是以形成就學學生之求學，往往志在薪水，不在生命實踐。而教學活動的進行，更有諸多學制之限制，活動模式，亦偏重教室內知識理論之傳授。雖然，書院教育亦未必無有上述問題，但如胡適所言「書院之真正的精神惟自修與研究」，「其意以學問有成，在乎自修，不在乎外界壓迫」。¹⁹是以在具體實行時，彈性多樣。而民間書院師資自由，文憑幾乎無用，學生亦自動自發而來，所學反而更為要求能實踐，能躬行，更易貼緊生命脈絡，從而建立天人價值的追求。

是以，在體制教育內不易實施的「生命實踐之學」，便於體制外的現代民間書院以彈性多樣的型態，承續下去。其內涵可說是多彩多姿又複雜含混。²⁰不過論其主要，仍為偏重「躬行實踐」、「脈絡意義」與「天人兩義」的傳統文化與經典教育。張崑將、張溪南《臺灣書院的傳統與現代》一書「當代書院篇」舉出五間當代民間書院為代表，書院山長「均有學養專長」，並「開風氣之先，別具特色」，或可見一般。²¹

首先是「以夏學奧質，尋拯世真文」的「奉元書院」。書院乃由愛新覺羅毓鋆創辦，位於臺灣大學附近，早先在公寓中，現下則遷至大樓。

¹⁹ 按：此雖針對古代書院發言，但筆者以為「自修」精神，對現代民間書院，仍然適用。胡適，〈書院制史略〉，載卞孝萱、徐雁平編，《書院與文化傳承》（北京：中華書局，2009），頁3、4。

²⁰ 關於現代書院複雜多樣的型態，可參〈傳統書院如何與現代教育相融〉，<https://read01.com/8B406R.html>，2024年5月15日作者讀取。此文見於2016年9月20日《光明日報》，乃由光明日報記者史楠主持，邀請武漢大學國學院教授、院長郭齊勇、山東大學儒學高等研究院教授、副院長顏炳罡與湖南大學嶽麓書院教授、中國書院學會副會長鄧洪波三者座談的座談紀錄。

²¹ 張崑將、張溪南著，《臺灣書院的傳統與現代》（臺北：國立臺灣大學人文社會高等研究院東亞儒學研究中心，2022），頁433。

毓老即王鎮華老師的老師，強調「以夏學奧質，尋拯世真文」的「實學」精神。書院內，有毓老親題的院訓，曰：

博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。有弗學，學之弗能弗措也，有弗問，問之弗知弗措也；有弗思，思之弗得弗措也；有弗辨，辨之弗明弗措也；有弗行，行之弗篤弗措也。人一能之，己百之。人十能之，己千之。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。

院訓全取《中庸》語句，可說是承續了〈白鹿洞書院學規〉中「博學之。審問之。慎思之。明辨之。篤行之」的「為學之序」，且將《中庸》此章後續語句全錄，略去〈白鹿洞書院學規〉中的五教三要，可說是對「生命實踐」之為學途徑更為精純的肯定，若由此回觀《中庸》此章孔子所言全章之文，則「博學之」前面的「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也」，則所引明文實隱含「天人兩義」的脈絡，其於「躬行實踐」、「脈絡意義」與「天人兩義」等的重視，可謂非常。因書院「以《易》和《春秋》為本」，故名「奉元」。「所重的『元』，在於『大生』、『廣生』，在於『生生』」，以求「天下治」，是以早期又名「天德覺社」。其實，奉元書院最大的魅力乃在毓老本人，所謂「書院的靈魂在於有無德學兼備的山長鎮守」，山長不僅要有「學」，而且要有「德」，因為對於「生命實踐之學」而言，「學莫便乎近其人」，這才是民間書院教育成敗的核心，²²卻是體制教育所難以要求。

其次是「以聖賢為師，以經典為友」的「志道書院」。「這是一所專收在家自學學生的住宿型讀經書院，矢志以培養儒家聖賢人格為志業」，山長高瑋謙目前是臺中教育大學語教系教授，早年受王財貴教授推廣讀經的影響，創立「大安讀經學園」，後再創立「全日制住宿型讀經」的「志道書院」，「讓學子遠離塵囂，在這裡薰陶經典教育，並落實在生活實踐中」，因此，志道書院是師生共同學習成長的環境，從而

²² 同前註，頁 435-441。

能夠體現古代書院師生共活，登遊山水、暇看山花，以在學子的生命脈絡中隨宜點化的「生命實踐之學」。故其命名，以《論語·述而》「志於道，據於德，依於仁，游於藝」為依歸，而嘗試將傳統經典人格教育，融入現代社會，推動其所創立「以經典教育為經」，「以全人教育為緯」的「全人經典教育」，學子晨起，即要禮敬孔子，並朗讀北宋大儒張載有名的四句話「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」，然後與老師共同開啟一日之全人經典教育。值得注意的是，此處之學子主為兒童，與一般的青年與成人不同，「全人經典教育」，可為「生命實踐之學」打下教育學習的良好基礎。志道書院的「全人經典教育」與「全日制住宿型讀經」，顯然是為傳統「生命實踐之學」在現代社會的延續努力開創出一條具體的途徑。²³

其三是「月云為育，日曰為昌」的「日月書院」。山長馬叔禮於1949年出生於廣州，是臺灣知名作家、文化學者。「非學院派出身，但一生熱愛中華文化」，「秉孔子道統，矢志傳承文化，再興禮樂大同」。實際講學是「以『易』為主的『格物致知論』」，「透過對大自然法則的細膩觀察，參透《易經》『大道至簡』的原則，體察『常』與『變』之間豐富蘊理，展開他獨特風格的『格物致知論』」。對馬先生來說，《易經》的「象數理三合一，既是自然規律，也是人文規律，既有客體也不離主體」，故其「擅長用《易經》的自然宇宙觀，貫穿經史子集」。而「《易經》既是科學、自然學」，也是「哲學與人文學」，未來便可「治療當今各學科之弊病」。因為「西方知識」分割大自然，且「愈分愈細，反而離整體的大自然愈來愈遠。但中華文化對自然知識的系統向來就是整體貫穿的系統」，於是馬先生「倡導以『自然』為本的『新的文藝復興運動』」。這自是馬先生親身躬行所創的「生命實踐之學」，在時代的脈絡意義下，嘗試統合天人兩義。

²³ 同前註，頁 442-448。

而馬先生對中華文化的熱情，「敬天惜地、順天應人」，感召了信服弟子，為其「打理一切對內對外的講學與宣傳活動，特別是大型的演講活動」。2007年，「因為兩位北京大學副校長造訪」，「聽馬先生一席易理」，受其感召，亦「敦請馬先生赴北京大學演講，從此開啟馬先生在大陸的一系列演講」，此後清華大學、山東大學、上海復旦大學、中歐商學院、廈門大學等學校陸續邀約。²⁴

第四個要談的是「異中求同，兼容並蓄」的「鵝湖書院」。臺灣「鵝湖書院」的創立極為奇特，創辦人是臺灣知名法律人呂榮海律師，因至江西鵝湖書院大為感動，好似「得道」，又與呂祖謙有宗親之緣，回臺後便在新竹橫山創立書院，兩年後又於彰化溪洲建立第二所。真正擊中呂律師內心的，其實是呂祖謙對朱陸鵝湖辯論異同「求同存異、兼容並蓄」的處理方式。長年處身於法律訴訟的呂律師，「在法律專業中，看到類似理學與心學的論爭」，故「驚嘆召集鵝湖論辯的呂祖謙主張『兼取其長』、『求同存異』的睿見，這種以對話彌合分歧，以談判化解爭端，是解決人與人、政黨與政黨、國家與國家、文明與文明之間的各種衝突問題之關鍵。所以，成立此書院之目的，也是不斷宣揚這個『求同存異』所具有的世界性的普世價值與智慧。」故而呂律師又完成《呂祖謙的儒（理）學、法理學》一書，「特整編其相關言論，以切於今用」。這真是專業回歸整體意義脈絡的「生命實踐之學」，在「躬行實踐」中，「求同存異」，尊重不同生命不同立場的「脈絡意義」，而在人間客觀事實與天地良心間，斟酌「天人兩義」的關係。²⁵

最後要論述的則是「終以文德懷遠人」的「文德書院」。山長目前是臺灣大學退休的黃俊傑教授。黃教授與一般民間書院山長有別，出身學術圈，2017年退休後方成立書院，故其經營書院，仍為學者風範，「讀書、寫作，接待訪客及辦理國內外學術研討會」，當然，亦「仍為學生上課」。黃先生詮釋「文德」二字乃取自《論語·季氏》「遠人不服，

²⁴ 同前註，頁 449-455。

²⁵ 同前註，頁 456-463。

則修文德以來之」，又含有「著名唐代歐陽詢手書魏徵的《九成宮醴泉銘》碑文所說「終以文德懷遠人」之寓意」，或因如此，書院舉辦多場國際學術活動。²⁶

在此值得一提的，反而是書院的創辦人朱茂男，書院空間即由其資助。朱先生實是文德藥業集團總裁董事長，也是「朱熹第三十代裔孫」，「矢志弘揚朱子學」，故「常夜訪黃先生，在黃先生書房商談朱子學及其推動策略，二人相知相惜，共同為朱子學在兩岸及東亞的推動而努力」。朱董事長是國內極少數弘揚儒學的成功企業人士，不僅出錢出力又發奮學習朱子學，堪稱身體力行的儒商典範，在其身上，又看到了「生命實踐之學」的另一種型態。

如是，「生命實踐之學」不僅僅是王鎮華老師之學問特質，而且是民間書院的教育特質。此特質包含著「躬行實踐」、「脈絡意義」與「天人兩義」三點，成為應對現世當下境況的學問。

四、「生命實踐之學」的經典詮釋

相對於學院派，民間書院「生命實踐之學」的思想特性，可以放在經典詮釋的脈絡下闡明。一旦進入中國經典詮釋的脈絡，探索便可回到問題的根源，從而看到，「生命實踐之學」中以生命主體為重的經典詮釋，與學院派偏重「把闡釋文本置于其時代的整體之中」的「理解式」詮釋大相逕庭，而具有「佔有式」的詮釋本質，詮釋者的生命主體融入經典，置身於經典之內，而非立身於經典之外。故，以此「佔有式」詮釋為依據所形成的思想，便很自然的成為充滿主體實踐性的思想。這不但讓人重新反省人文教育詮釋的合法性，亦對我們的生命深具啟發。

而「生命實踐之學」以生命主體為重的經典詮釋特性，在吳冠宏評論王鎮華的文章中，已露端倪。吳氏謂：

²⁶ 同前註，頁 464-475。

不論是以往偏重訓詁考證的注經傳統，或如今的跨領域學術走向，王鎮華一直以來所稟持的經典傳授，都是面對生命，面對主體，面對實踐，面對成長，具有「獨立而不改」、「周行而不殆」的一貫性，並且以身教證成其言教，故特能釋放出一種不同於學院派的講學魅力，在在發揮了傳統文化平凡而真實的特色。²⁷

所謂「傳統文化平凡而真實的特色」當即是傳統書院教育所重視日常生活中的「修身」、「處事」、「接物」，此等「面對生命，面對主體，面對實踐，面對成長」學問之重點，在〈白鹿洞書院揭示〉所高舉的「博學之。審問之。慎思之。明辨之。篤行之」，特別是「篤行之」，而不在於「訓詁考證的注經傳統」或專業架構下「跨領域學術走向」。很明顯，前兩者偏重客觀知識與理論。

至於其中所隱含的學術思想特性，如語言、方法、態度、立場與精神，則在1997年4月「第一屆臺灣儒學研究國際學術研討會」，表露無遺。現代學術會議的情境，觸發了以生命主體為重「生命實踐之學」在學術語言、研究方法與學術主體上潛藏的問題。此一觸發，由三位教授，在王老師論文發表完畢後，先後從不同立場，對何為學術、何為論文、何為學術會議，發表了各自的意見。中研院文哲所李明輝教授最早提出質疑，其謂：

我想提學術研討會的定位問題。在中研院，學術會議經驗多了，困擾很大。每次接觸王先生論文，都有很複雜的感受。按一般現在的成規，如用黃教授所說即定位在第二序，不是現身說法、發表感受、宣示（那是第一序），第二序做客觀的研究、討論，要拋開來；是為人之學，不是為己之學；從儒家標準來看，對這不必期望太多，價值也不會太高。這是兩種標準、兩種態度，當然沒什麼不可以，也不必互相排斥，只是糾纏在一起有時蠻有緊張性的。（中以李春生思想研討會，學者與信徒共處一會為例）我

²⁷ 吳冠宏，〈王鎮華的新主體思想與新文化運動〉，頁217。

不是提出答案，只是期望澄清推展儒學的策略，儒家怎麼發展？二條路可以並行不悖，但在學術會議，二種標準不應同時存在。傳教士與學者在一起，會發生什麼情況？²⁸

李明輝以「現身說法、發表感受、宣示」為「第一序」；「客觀的研究、討論」為「第二序」，雖謂「兩種標準、兩種態度，當然沒什麼不可以，也不必互相排斥」，但「學術會議，二種標準不應同時存在」，「第二序做客觀的研究、討論」，要「拋開」「第一序」。主席馬森隨後簡單發言，謂「我做主席並不覺得緊張；兩者也不需排斥」。²⁹臺大中文系陳昭瑛教授則謂：

據我瞭解，這次會議不採嚴格學術性（如中研院式）的方式，因儒學研究還在發展中，是流動的。我的理解，王先生正是在寫臺灣儒學史的人。他辦的書院，在民間所做關於儒學的教學、宣導等，是儒學在民間很重要的活動。雖然學術不太容許宣言式、情意表達式的方式，但如兩年一次學術性會議，再兩年辦一大型會議，像這次，也讓非純學術性的學者參與，吸引到另外一些年輕人，對儒學的向心力也有幫助。像王先生論文中「天然首學」概念的提出，非常有創意。我倒想請教：民間追求心靈安祥，講求修身之學，除佛教途徑，書院以何方式去啟蒙他。是否有具體例子，可以說明使他從佛門又來到了儒門？³⁰

陳昭瑛雖然承認「學術不太容許宣言式、情意表達式的方式」，但「儒學研究還在發展中，是流動的」，特別是「王先生正是在寫臺灣儒學史的人。他辦的書院，在民間所做關於儒學的教學、宣導等，是儒學在民間很重要的活動」，也就是說，王老師在儒學發展中，具有實踐的立場，應當允許打開空間。臺大心理系黃光國教授續謂：

²⁸ 王鎮華，〈生命之境，就是文化〉，《未占有孚》，頁197。

²⁹ 同前註。

³⁰ 同前註，頁197、198。

（回答中提到）小傳統絕對也在式微。如王教授雖在力挽狂瀾，力道有限……西方與東方，我們是以西方傳統在研究東方，不要忘掉：講學術討論是西方傳統，不是東方傳統。東方傳統是一個老先生在上面講，下面的人，像那位先生，上來向他鞠躬。學術研討要主客對立，很客觀的。（中提到五四與牟先生之良知坎陷。意指不能主客一體）西方學術主客對立，自己做人行為的標準，要跳開來；王教授所做是一種主張，「我是身體力行」，絕對也應該有空間，也有用，那應放在會議中的「工作坊」部份，如請打坐、坐禪的人來做，但不是寫論文。所以，是會中分開設「工作坊」，而非分兩種會議。否則，提倡理念，聚集一群人、很感動就上來敬禮覺得很愉快，這可以，但學西方學得像小孩，要不中不西。³¹

黃光國的發言可以簡略為三點：「講學術討論是西方傳統，不是東方傳統」；「我們是以西方傳統在研究東方」；「西方學術主客對立，自己做人行為的標準，要跳開來」。黃光國的意見，可說是目前學界的主流意見，當可視為學院派的基本立場，李明輝附議，陳昭瑛亦承認，但予以保留。

三位教授發言觸發的，顯然是關乎「學術主體」的學術根本問題。這麼大的問題，本文無意也無能解答，對於各方言論，也不進行評比，而是針對本文主題，只就三位發言進行簡單的條理與思考。

首先，對西方學者而言，此一立場天經地義，而且，無可遁逃。但是，對於西方文明以外的學者，是否只能如此？又是否合理？則當有商量的餘地。首先，「學術討論是西方傳統」，會引人深思，是否只有西方才有學術？或者，只有西方學術才算學術？其它文明的學術，不算學術？或者，其它文明沒有學術？其次，「以西方傳統在研究東方」，是否合理？我們，是否只能以西方傳統研究東方？學術是否只能以西方的

³¹ 同前註，頁 198。

目光注視世界？其它文明的傳統，行不行？用東方文明的傳統，研究東方，行不行？這些問題，當然是在其它文明也有學術，其它文明的學術也算學術的前提下，才能繼續提問；最後「西方學術主客對立，自己做人行為的標準，要跳開來」，這點，為求客觀，當盡量做到，但在不同領域，狀況是否可以不同？如人類學、社會學、精神分析？如中國儒學？或其它？

王鎮華的答辯，基本上，便是從「學術主體」的考量出發，先「邀請大家以學術的真誠，正視這個關係學術主體的嚴重問題」，然後就「中西學術方法的偏重」，³²開始進行發言。其謂：

西方學術，基本上以理性的科學方法追求客觀主義知識；它有三個特性：一、確定範圍，掌握變數。二、充分證據。三、推論合乎邏輯等很清楚的。但我們是否要以這做為我們唯一的學術方法、論文性質、會議語言？若確定（民國以來學界從未公開的確定），那中國古代原典中，哪一篇合乎這客觀標準？研究中國文化，卻不承認產生這個文化的方法——那就是實踐的心得，這樣妥當嗎？會不會今天學術主體的迷失，正因方法上的捨己從人？！³³此處對「學術主體」提出的質疑，包括了「學術方法、論文性質、會議語言」，不僅涉及研究對象，亦涉及研究者本身。即在社會人文領域，「實踐的心得」適不適合用「客觀標準」研究討論？又研究者自身，有沒有可能，或有沒有需要，或適不適宜，完全脫離自己的文化，去研究自己的文化？研究者能不能從其研究對象抽離，站在一個超然的上帝視角，如科學家站在實驗室之外，進行純客觀的研究？

王鎮華接著又以「交互主體的客觀」對「實踐心得」的客觀性，進行了說明。其謂：

實踐心得，雖非以客觀主義方法產生的知識，但它有另一種客觀性，即交互主體的客觀；反之，科學客觀主義的知識，也是主體

³² 同前註，頁 199。

³³ 同前註。

性的一種（孔恩「典範論」），而且這是很特別的、非普通人常態運作的一種。百年來，我們急於建立客觀化的知識，或吸收西學或將中學客觀化，但原有的學術主體、學術命脈呢？是不是也該回來照顧我們自己學術的主體了？³⁴

「交互主體」，或主體間性，（intersubjectivity）主由胡塞爾在現象學中提出，率先發展為專門術語，後廣為哲學、心理學、社會學所使用。但常被用來指稱闡明一般常理的構成，即人們在彼此互動中建構的共同意義。王老師用此辭彙，當在說明「實踐心得」看似主觀觀，實則具有普遍的客觀性，相對的，「科學客觀主義的知識」，看似客觀普遍，反而是「很特別的、非普通人常態運作的一種」。

最後，王老師將整個「學術主體」的討論，落實到經典詮釋的脈絡。其續謂：

我們學術最嚴謹的論文，就是實踐了、然後把心得寫下來，像老子、論語、易經等都是這樣的實踐心得的語言，這不應在學術空間被排斥、或矮化、或旁化；至少暫作並存吧。所謂「有德者必有言，有言者未必有德」，前賢意見猶在。我要正式邀請大家，來正視這學術主體的根本問題。³⁵

於是，「學術主體」的抽象問題，就無可迴避的轉換成經典詮釋的問題。面對《老子》、《論語》與《易經》等實實在在的文本，我們要如何詮釋？這些經典，都不是用西方哲學的語言寫成的，依王老師言，乃是「實踐心得的語言」，那麼詮釋與研究此等經典，能夠硬用西方的客觀標準予以解析嗎？依王老師的言論，答案便應是當以「實踐心得的語言」去詮釋與研究「實踐心得的語言」。

上述答辯，從「學術主體」下落於經典詮釋「實踐心得的語言」，已然足以顯示「生命實踐之學」的學術立場與特質。亦即在以生命為主體的「脈絡意義」下，強調「躬行實踐」，「篤行之」，以此為詮釋經

³⁴ 同前註。

³⁵ 同前註，頁 200。

典的基礎，以便學習體悟「天人兩義」。是以王鎮華後續諸多的答辯內容，便暫省略。

值得我們進一步深究的，是在經典詮釋脈絡下所展示的詮釋學。黃光國提及東西方傳統間的問題，其實早在五四運動與古史辨運動時期便已發生。這樣的思考，容易讓我們將問題的討論侷限在中西同異上，但若結合吳冠宏所提及的「以往偏重訓詁考證的注經傳統」現象，則要較為適宜的掌握「生命實踐之學」的學術立場與特質，或許，要稍稍探入經典詮釋的脈絡。

黃俊傑便站在中國儒學的立場，提出了「生命詮釋學」。在其討論王陽明孟子詮釋學時，提出了「言後之意」，即學者要將書中道理再「歸在自己身心上」，講學時方能不僅僅是「講之以口耳，揣模測度，求之影響者也」，而能「講之以身心，行著習察，實有諸己者也」。即便這種詮釋學兼具「護教學」的性質，³⁶但唯有如此「主客交融」，「解釋者在精神進境上的主觀體驗，與經典中的客觀記述（其內容也是經典撰寫人的心路歷程的記述）交相呼應，互為創造」，經典與其詮釋才不致於成為博物館中的木乃尹或嘴巴上的「語言的遊戲」，而是「生命的學問」，一種「實存的」內涵的記錄。³⁷這無疑是站在學術的立場，揭示中國儒學實踐躬行的詮釋特質，更為堅實的呼應了王老師從「學術主體」下落於經典詮釋「實踐心得的語言」的主張。

林安梧則站在中國文化的立場，提出「中國人文詮釋學」。在其《中國人文詮釋學》一書中，有意識的對比了中西文化的異同，在存有論上，西方是由「共相的昇進」推於至高無上的存存；中國則由「生命的交融」感而遂通。在道論上，西方傳統為「話語系統的客觀論定」，中國傳統則為「氣的網縕造化」。³⁸據此，中國人文詮釋學便可以在「生活世界」

³⁶ 黃俊傑，《孟學思想史論卷二（增訂新版）》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2022），頁268、269。

³⁷ 同前註，頁276、277。

³⁸ 林安梧，《中國人文詮釋學》（臺北：臺灣學生書局，2009），頁189。

中進行「意義詮釋」，在其「以人為本，以文為末，以本貫末」的主張之下，³⁹以「詮釋的層級：道、意、象、構、言」的運作，完成中國經典的詮釋。⁴⁰

很明顯的，從黃、林兩位學者的主張來看，中國經典詮釋在學術上可與西方不同。因為中國學術作為詮釋對象的特性與西方不同，則不僅在詮釋內涵上有異，在詮釋的立場、態度、方法與精神諸多方面，亦當有別。「生命實踐之學」的詮釋，可以擁有其自身存在的空間，不必如黃光國所言，定要將西方與東方二分，「講學術討論是西方傳統，不是東方傳統」，然後必須「以西方傳統在研究東方」。同時，在李明輝看來由「學者與信徒」或「傳教士與學者」所形成，「不應同時存在」於學術會議中的「兩種標準」、「兩種態度」或「兩條路」，在經典詮釋統一的基礎上，以詮釋活動特性的角度去把握，如護教不護教，而在詮釋的起點與終點上加以分析理解，則若民間書院與學院體制的二分，未必不可化解。故而本文要將討論置入一較學術體系更為寬泛的「生活世界」，不分東方西方，亦不分學不學者，把詮釋還原至生活中最基本的符號活動來進行觀察。

「生命實踐之學」的經典詮釋，是一個作者與讀者「交互主體」或互為主體的交流過程。故而讀者，無論是不是學者，均是在「生活世界」中透過經典的文本，用自己的生命經驗，在與作者的生命經驗印證。這是日常生活中一個很普通的交流過程，也許不是閱讀，而是言者與聽者的對話，甚或是自我內心的對話，一樣是依據交流者各自的生命體驗與感受，言者或聽者，過去、現在的自我或未來的自我，在相互詮釋與交流。但是，細細思索，這其實是一個極為神奇的互動過程。著名的斯洛維尼亞哲學家與文化評論家齊澤克在探索本雅明的「追憶」時進行了剖析。本雅明謂：

³⁹ 同前註，頁 5。

⁴⁰ 同前註，頁 143-150。

在Eingedenken（追憶）時，我們獲得一種體驗，這種體驗禁止我們以基本上是非神學的方式設想歷史。⁴¹

「追憶」，或回想，本是我們常人非常普通的經驗，人人都有。但是，本雅明卻以為這種體驗必需以「神學」的方式進行，那麼，「神學」在哪裏？齊澤克謂：

盡管這是在冒險地「占有過去」（appropriation of the past），但只要我們還停留在闡釋學領域（the field of hermeneutics），我們就無法恰如其分地設想Eingedenken。本雅明的目標與闡釋學理解（hermeneutical understanding）之基本導引——「把闡釋文本置于其時代的整體之中」——完全相反。本雅明要說的，是把一片過去（a piece of the past）從歷史的連續體中隔離出來，「……把特定的生命從時代中剝離出來，或把特定的著作從畢生的著作中剝離出來」（第十七論）。這種闡釋程序與闡釋學的對立，立即令人想起弗洛伊德所謂的細節闡釋（interpretation en détail）與整體闡釋（interpretation en masse）的對立：「我們必須注意的對象不是整體的夢，而是夢的『內容』的單獨部分。」⁴²

在這段話語中，齊澤克將本雅明「占有過去」式的詮釋與一般學界認可的詮釋學詮釋做了比較，然後得出「完全相反」的答案。

齊澤克簡略扼要的描述了一般詮釋學的詮釋方式，這也是目前學界所認可的方式。一般詮釋學的基本導引是「把闡釋文本置于其時代的整體之中」，因為經典文本是其時代的產物，所以詮釋不當逕以現代狀況與想法進行，不管是語言、文字、事物，或觀念與文化，基本上，都當依據文本產生的時代進行，這才屬於合理的詮釋。因為意義，並不似化學元素般，可以在不同的時空中自由轉移，意義的存在是結構性的，語言的意義是結構性的，事物的意義是有背景的。

⁴¹ 斯洛文·斯拉沃熱·齊澤克著，季廣茂譯，《意識型態的崇高客體》（北京：中央編譯出版社，2017），頁196。

⁴² 同前註，頁196、197。

但是，我們進行的「追憶」，卻是「占有」式的詮釋，「把一片過去（a piece of the past）從歷史的連續體中隔離出來」，「把特定的生命從時代中剝離出來」，「或把特定的著作從畢生的著作中剝離出來」。這是一件不可能的事，不合理，但是，當我是「生命實踐」主體時，我當然可以「占有」我的行動，並賦予意義。我可以聽到某句話而受到生命的啟發，不管我的理解與說話者的意圖或脈絡相不相合；我可以將天空的一片雲獨立出來，視為神對我的呼喚，從而改變了自己的一生，雖然世上可能根本沒有神的存在；我也可以受教於蜘蛛一遍又一遍的結網，而展開自己努力不懈的人生，即使蜘蛛或者連意識也沒有，更遑論努力了。這種「闡釋程序」雖與「闡釋學」對立，完全相反，主觀又未必符合事實，但是，對「我」充滿意義。正如我們閱讀經典，對某段話語特別有感受時，其「闡釋程序」亦是如此，因為我們的閱讀或理解本就是为了對我們自身的生命產生意義，而不是為了歷史客觀的過去，不是為了學術客觀的知識。很主觀，可以具有互為主體的客觀，因為這才是我們日常生活進行交流、理解、詮釋的常態，我們聽到或看到各種話語、書寫、事情、人物，我們就直接把對我們的生命實踐具有意義的部份，從其存在的整體世界中剝離出來，對之感動、喜悅或憤怒，進行「占有」。這並不排斥後續繼續進行「闡釋學」式的理解，但是，這種「生命實踐」的「占有」式詮釋並不依附一般詮釋學而存在，一般詮釋學也無法否定「占有」式詮釋的存在與價值。

相反的，在經過上述理解後，反而是一般詮釋學的客觀合理，猶如「科學客觀主義的知識」般，「是很特別的、非普通人常態運作」的詮釋模式。因為我們一般人讀經典，如《老子》或《論語》，都是為了「占有」其中話語的智慧，而什麼話語對我有用，如何理解，什麼內涵，都極為主觀，不過，這種主觀具有普遍的客觀性。因為關心老子與孔子，或想要很客觀的瞭解他們一生，而去讀《老子》或《論語》的，應當只有極少數的人。其詮釋所獲致的內容，或許是客觀的，但是這種客觀內容的意義，卻是極為主觀的。

經典詮釋脈絡，還會繼續引領我們的省察，邁入更根源的語言層面：「我的語言」。因為我們對語言操作的最底層，都是「占有」式的。語言，只能是「我的語言」，不可能是別人的，不可能是先於主觀的客觀的存在，因為我們只能透過我們自己作為說話的主體，去操作語言；我們只能透過我們自己生命的經驗與行為的實踐，去理解語言，使用語言。這個道理為法國現象學者梅洛龐蒂揭示得最徹底，其論語言現象，一開始便指明應當區分兩種語言觀，其一乃作為「思維對象」的語言，其謂：

學者把語言當作既成事實，過去的活動的殘餘，已獲得意義的登記，那麼他必然不能理解說話的清晰性和表達的豐富性。

另一，乃作為「我的語言」的語言。其謂：

把語言當作與一個現時的團體進行交流的手段來使用的會說話的主體看來，語言重新發現其統一性：語言不再是獨立的語言事實的一個混沌的過去之結果，而是其所有成分都致力于轉向現在或後來、因而受到當前的邏輯支配的一種努力的系統。

很明顯的，前者是學者置身事外，把語言當成一種客觀對象在掌握；後者，則蘊涵著「主體間性」，是生活世界中人們使用語言的常態。⁴³

如是，梅洛龐蒂從「主體間性」出發，面對生活世界中的語言行為，解釋了人們使用語言交流、理解與詮釋的活動。其謂：

之所以語言最終能表示和表達某東西，不是因為每一個符號傳遞一種屬於該符號的意義，而是因為當人們一個一個地考慮符號時，所有的符號都暗示一種始終延緩的意義，如果符號不包含這種意義，那麼我就超越符號走向這種意義。每一個符號僅僅參照某種精神工具和我們的文化工具的某種形式來表達，所有符號都如同一個還沒有填寫的空白表格，如同針對和界定我沒有看到的一個在世界上物體的他人的行為。⁴⁴

⁴³ 法·莫里斯·梅洛—龐蒂著，姜志輝譯，《符號》（北京：商務印書館，2003），頁106。

⁴⁴ 同前註，頁108。

「所有符號都如同一個還沒有填寫的空白表格」，表達的是「他人的行為」。而這所謂我沒有看到的行為，應當是由我作為詮釋的主體，以自己生命實踐的經驗，填入「空白表格」，完成理解。所以，語言的表達，不是因為「每一個符號傳遞一種屬於該符號的意義」，而是因為這種「空白表格」的填寫。如果聽者或讀者一時無法理解，就會慢慢的「一個一個地考慮符號」「延緩的意義」，如果「符號不包含這種意義」，那麼，我們就會「超越符號」，嘗試依其它的方式理解，以「走向這種意義」。

而「空白表格」的填寫，乃是學習或使用符號最根源的行為。瑞士語言學家索緒爾的符號學（semiology）觀點，為此提供了最佳的說明。其謂：

語言符號是一種兩面的心理實體。⁴⁵

又謂：

語言符號是任意的。⁴⁶

這便是索緒爾對一個符號的定義，將一個符號視為「能指」（signifier）與「所指」（signified）二者的組合，這是符號最簡單的定義，不能再簡單了。「所指」是符號所要呈現的意義或意念，無形而不能以感官掌握與分辨，也無法以行為操弄，使之再現，而是由內心直接湧現；「能指」則可以感知，可以分辨，可以再現，故而具有呈現的能力，於是藉助「能指」，「所指」得以傳遞，人與人之間，因而可以用與動物不同的方式溝通心意，進行社交，建立社會，並藉符號想像，創造文化。這樣的理論，顯然是二元論，能指與所指在性質上對立而互補，二者的組合關係則具「任意性」（arbitrariness），彼此沒有必然關連，例如英文中的「tree」的發聲及串字組合，純因約定俗成的習慣被指涉為「一種以木質枝桿為主體的葉本植物」的概念。⁴⁷所以，「能指」好似「空白

⁴⁵ 瑞士·費爾迪南·德·索緒爾著，沙·巴利、阿·薛施藹編，《普通語言學教程》（臺北：弘文館出版社，1985），頁 91。

⁴⁶ 同前註，頁 92。

⁴⁷ 同前註，頁 90-96。

表格」，隨著文化的約定俗成，被填入「所指」的意義。然而，從兒童的語言學習或成人的語言使用來看，則是言說主體隨其實踐的體認，填入「空白表格」。

所以，由此來看，語言符號的學習與使用，自始至終便是「交互主體」的「我的語言」，而所有的詮釋，包括經典詮釋，便也都是一種「生命實踐」的詮釋。重新回看民間書院思想特質的探索，其「生命實踐之學」的經典詮釋便具有了合法性。在「主體間性」的觀點下，詮釋者以其自身生命實踐的體悟，灌注於經典文本的字裏行間，灌注於文本的能指之中，形成「占有」式的詮釋與理解。因此，詮釋者並不站在文本之外，而是融入其中，立於其內，王陽明所謂「歸在自己身心上」，「有諸己者也」。文本雖有客觀物理性的存在，但是這物理性的存在必需要透過意義的賦與，才能成為符號，才是文本。一直外在於詮釋者的文本，不是文本。這是民間書院「生命實踐之學」落於經典詮釋時的意義與啟發，更是民間書院的生存命脈，因為去到民間書院的人，比起學術客觀的知識理論體系，他們更在意自己在實際的生活世界中過得好不好。就詮釋活動的起點與終點而言，民間書院與目前體制內的學術主流體系是完全不同的。

相對的，我們也要對學院派所採取的一般詮釋學，進行一些反思，儘量避免誤用。亦即客觀知識的獲取，在人文領域中，可能只能是相對的。研究者需要小心自己主觀所致生的偏狹，但是無法避免主體的參與，因為無法完全客觀的站在文本之外。符號的所指必然是以我們個人生活體驗為基礎所形成，要對文本進行任何理解，自己都必需進入其中，對空白的能指填入意義。學者不應幻想自己能夠站在至高無上的立場，具有上帝的視角；人文學者也不應以為自己可以有如自然科學的實驗者般可以抽離於研究對象之外，站在實驗室外觀察，甚至自然科學研究者在進行思維與詮釋時也無法完全不受符號的影響。猶如對古代書論的詮釋，會寫書法的研究者固然要小心自己個人主觀經驗的偏頗體會，但是，不會寫書法的人，進行書法理論的詮釋，卻可能更加危險。就一

般常理而言，對書論的詮釋，大家會較相信會寫書法之人的詮釋，父母替小孩尋找書法老師，自然也會去找會寫書法的人，而不是只會說書法的人。其他，若太極拳等各種需要實踐的領域皆是。若是關乎道德人品，雖然狀況會更複雜，但基本原則應當不變，大家要找的是能在生活中實踐出來的老師，而不是只懂理論或知識的老師。

四、結論

西潮東漸，清末民初，社會丕變，教育體制改革，學術風氣亦換。傳統書院「生命實踐之學」，轉入現代民間書院。臺灣德簡書院王鎮華山長，進一步將「生命實踐之學」，鋪展為「躬行實踐」、「脈絡意義」與「天人兩義」三點。如此形成的思想，在語言、方法、態度與立場上，在在與當今學院派著重思辨，講求客觀知識與理論系統的學術主流有別，而為現代中國思想，展現了「生命實踐之學」偏重主體實踐心得，感發人心的思想特質與面貌。

而在經典詮釋的語言操作上，學院派與書院派的思想，找到了一個共通的平臺。在此符號解讀的平臺上，學院派或書院派都是詮釋者，都要面對經典的詮釋，其中的客觀或主觀，只是同一為學光譜的兩端，兩端共成詮釋之一致。因為學院派的客觀，在經典詮釋之中其實找不到一個超然於經典之外的立場與視角，抽離於經典之外，去對客體進行純客觀化的研究；相對的，學院派的主觀，在經典詮釋之中也無法維持純粹的主體獨立，因為我們就是從語言之中長大的。

筆者以為，學院派相對的客觀有其必然的需要，知識與理論的建構猶如學術的骨幹；然而書院派相對的主觀，或主體，在「交互主體」客觀下形成「占有」式詮釋，更將呈顯「生命實踐之學」思想特質的合理性與啟發性。也就是說，「生命實踐之學」的經典詮釋，是以讀者生命為主體，以其生命的實踐感發為主，完成詮釋，是以，這樣的思想與教

學，易於感人，因為自始此一以「交互主體」為基礎建立的思想與教學，就是教學者「從經典的閱讀與體會、不斷實踐、積累、反省、摸索、醞釀，並透過多次修正所逐漸建構出來的思想命脈」，就是與一般人在生活世界中進行思想、行動、學習與感發的普遍原則一致，故能形成「實踐人格所散發出來的感染力」，「讓經典從生活世界出發，從而滋養學子生命的成長」。這是學院派所難以具備的，因為知識、概念與理論的精神就在「化約」，化約「強調或凸顯了事物的內在潛力（inner potential）」，但是，「一旦我們從經驗性現實（empirical reality）走向概念性揚棄（notirnal Aufhebung），生命的直接性（immediacy of Life）就會永遠喪失。當我們對現實進行概念性的把握時，現實的豐富性就會銷聲匿迹」，因為，被化約之物「是以『節本』的形式幸存下來的，它被剝棄了其自身的生命—世界的語境（life-world context），只剩下它自身的基本特徵，生命的全部運動和財富都被化約為固定的標記」。⁴⁸

最後，詮釋者亦需隨時維持警醒。學院派雖為學術界主流，研究者仍當反省客觀知識的目的，並謹慎觀察自身投入符號的內涵，予以適當的定義與澄清；書院派雖在體制外，擁有眾多的彈性與自由，也當留心客觀知識的發展，以及自身詮釋的侷限。是學者？是學生？是傳教士？是信徒？這些，或許都不是問題，負不負責任，或許才是關鍵。

⁴⁸ 斯洛文·斯拉沃熱·齊澤克著，季廣茂譯，《意識型態的崇高客體》，頁2-6。

主要徵引文獻

一、近人論著

(一) 專書

法·莫里斯·梅洛—龐蒂著，姜志輝譯，《符號》。北京：商務印書館，2003。

斯洛文·斯拉沃熱·齊澤克著，季廣茂譯，《意識型態的崇高客體》。北京：中央編譯出版社，2017。

瑞士·費爾迪南·德·索緒爾著，沙·巴利、阿·薛施藹編，《普通語言學教程》。臺北：弘文館出版社，1985。

王鎮華，《道不遠人，德在人心》。臺北：德簡書院文教基金會，2006。

———，《未占有孚》。新北：財團法人德簡書院文教基金會，2023。

胡適，〈書院制史略〉，載卞孝萱、徐雁平編，《書院與文化傳承》。北京：中華書局，2009年4月一版一刷。

張崑將、張溪南，《臺灣書院的傳統與現代》。臺北：國立臺灣大學人文社會高等研究院東亞儒學研究中心，2022。

黃俊傑，《孟學思想史論卷二（增訂新版）》。臺北：中央研究院中國文哲研究所，2022。

林安梧，《中國人文詮釋學》。臺北：臺灣學生書局，2009。

(二) 期刊論文

吳冠宏，〈王鎮華的新主體思想與新文化運動〉。《東華漢學》第33期（2021.6），頁199-226。

(三) 網路資料

王鎮華，「主體新典範的誕生—普世的天人架構：德之主與道之體」講義。

中央研究院歷史與語言研究所《小學堂》網站，<https://xiaoxue.iis.sinica.edu.tw/yanbian?kaiOrder=3302>。2024年5月15日作者讀取。

史楠、郭齊勇、顏炳罡與鄧洪波，〈傳統書院如何與現代教育相融〉，<https://read01.com/8B406R.html>。2024年5月15日作者讀取。

古蒙仁，〈德簡書院之當代傳奇——追思王鎮華山長〉，中國時報中時新聞網，<https://www.chinatimes.com/newspapers/20200910000846-260115?chdtv>。2024年5月15日作者讀取。

香港中文大學文學院人文學科研究所「人文電算研究中心」，《漢語多功能字庫》網站，<https://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Lexis/lexi-mf/>。2024年5月15日作者讀取。

誠明內學編者，〈王鎮華先生：一 二 三 四〉，壹讀網，<https://read01.com/oLKeJ76.html>。2024年5月15日作者讀取。

Selected Bibliography

- Wang Zhenhua. *Dao bu yuan ren de zai ren xin* (The Way is Not Far from People, Virtue is in the Heart of Man). Taipei: Zitong Cultural Series, 2006.
- Wang Zhenhua. *Weizhan youfu* (Unoccupied Trust). New Taipei City: Dejian Academy Cultural and Educational Foundation, 2023.
- Hu Shi. *Shuyuan zhi shilue* (A Brief History of the Academy System), in Bian Xiaoxuan and Xu Yanping (eds.), *Academies and Cultural Heritage*, Beijing: Zhonghua Book Company, 2009.
- Zhang Kunjiang and Zhang Xinan. *Taiwan shuyuan de chuantong yu xiandai* (Tradition and Modernity of Taiwan's Academies). Taipei: Center for East Asian Confucian Studies, Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences, National Taiwan University, 2022.
- John Dewey, *Art as Experience*, translated by Gao Jianping, Taipei: Wu-Nan Publishing House, 2019.
- Morris. *Merleau-Ponty, Signs*, translated by Jiang Zhihui, Beijing: Commercial Press, 2003.
- Slavoj. Žižek. *The Sublime Object of Ideology*, translated by Ji Guangmao, Beijing: Central Compilation and Translation Press, 2017.
- Ferdinand. Germany. By Saussure, Saussure. Barry, A. Xue Shi'ai, ed., *A Course in General Linguistics*, Taipei: Hongwenguan Publishing House, 1985.
- Wu Guanhong. "Wang Zhenhua's New Juche Thought and the New Culture Movement", "Donghua Sinology" No. 33, Department of Chinese Language and Literature, Department of Chinese Literature, Donghua University, published in June 2021.

Wang Zhenhua. Lecture notes on “The Birth of a New Subject Paradigm - The Universal Heaven-Man Framework: The Master of Virtue and the Body of Tao”.

“On the ideological characteristics and inspiration of modern folk academies from the perspective of Wang Zhenhua, the dean of Dejian Academy”

Liang Ting*

Abstract

This article aims to reflect on the development of modern Chinese thought in private academies and to rethink the rationality of the development of Chinese thought in modern society.

China's modern thought is undoubtedly based on the development of academic thought within the current system. Its characteristic is that it emphasizes the development of specialized knowledge concepts and the construction of theoretical systems in the Western university system. In contrast, private academies, outside the system, have continued the “life practice learning” of ancient Chinese academies with their free and diverse development flexibility, emphasizing “diligence”, “self-cultivation”, “dealing with affairs” and “interacting with people”, shouldering the function of cultural inheritance, and developing ideological characteristics that focus on practice, cultivate the mind, and pursue the value of life in a close connection with life, with Chinese classics as the core.

By placing such practical ideas in the context of classical interpretation and observing them, we can clarify that such ideas accomplished through classical interpretation are very different from the academic school's “understanding-based” interpretation that emphasizes “placing the interpreted text in the context of the whole of its time.” In the self-practice of the life context, it has the essence of “possessive” interpretation, which makes

* Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

people re-examine the legitimacy of the interpretation of humanistic education and its relationship with the life subject.

Keywords: Academy, Education, Thought, Practice, Interpretation