

壹、

論經典詮釋與哲學建構之關係：

以朱子對《四書》的解釋為中心

一、引言

傳統中國哲學家常通過經典註釋或詮釋而建構其哲學體系，並經由其哲學體系而解讀經典。從一方面看，傳統中國哲學家在經典之中，溫故以知新，出新解於陳編；但從另一方面看，中國哲學家又以新知觀照舊籍，賦古典以新義。從這種現象來看，傳統中國哲學家常常身兼哲學史家的角色，他們貫通經典與哲思，求「一貫」於「多識」，寓判教於分疏，並在經典解釋之中述「事」以昭「理」，言「理」以範「事」，將中國學術之道器不二、理事圓融、主客合一的特質展現無遺。¹

這種哲學傳統的形成，原因雖多，但最重要的是則是在公

¹ 黃俊傑：〈儒家論述中的歷史敘述與普通理則〉，收入黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2004），頁 73-104；Chun-chieh Huang, "The Philosophical Argumentation by Historical Narration in Sung China: The Case of Chu Hsi," in Thomas H. C. Lee eds., *The New and the Multiple: Sung Senses of the Past* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2004), pp. 107-120.

2 東亞儒學：經典與詮釋的辯證

元前第一個千年紀元之內，中華文化經歷所謂「哲學突破」（“philosophic breakthrough”）之後，經典的權威就已建立，成為古代中國人從修身、齊家到治國、平天下的共識與準則。而且，經典的範圍也與時俱進，不斷擴大。《左傳·僖公 27 年》趙衰云：「說《禮》《樂》而敦《詩》《書》，《郭店楚墓竹簡》〈語叢一〉綜括《易》、《詩》、《春秋》、《禮》、《樂》等經典的內容，²《莊子·天運》有「丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經，自以為久矣，孰知其故矣」之語，這未必是實錄，然可推知戰國時已有以《詩》、《書》等六部儒家經典為「六經」的說法。³東漢劉歆（子駿，?-23）校書中秘，作《七略》，其中〈六藝略〉，除「六經」外也包括《孝經》、《論語》與《爾雅》。唐玄宗（在位於 712-756）命徐堅（元固，?-729）作《初學記》，書中有「九經」之說，即《禮》與《春秋》各為三禮與三傳，以及《易經》、《書經》與《詩經》。⁴唐文宗（在位於 827-839）開成石經，增九經為十二經，即增加《孝經》、《論語》與《爾雅》，規模與劉歆《七略》一致，到了明代，更有《十三經注疏》的彙刻。經典範圍的不斷擴大，更加強了中國哲學家「從經典出發思考」的傳統，而從經典詮釋建構哲學系統，就成為傳統中國哲學史的主流，朱熹詩云：「問渠那得清如許，為有源頭活水來」，旨哉斯言。

² 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998），〈語叢一〉，頁 194-195。

³ [清]郭慶藩：《莊子集釋》（北京：中華書局，1982），第 2 冊，卷 5 下，〈天運第 14〉，頁 531。

⁴ 見《初學記》（臺北：新興書局，1966），卷 21，〈文部·經典一〉，頁 1。

但是，正如劉笑敢（1947-）所說：「註釋工作要求的是歷史的、文本的、客觀的定向，盡可能避免主觀的見解，而哲學創造活動是個人的、當下的、主體的、創造的定向」，⁵從經典註釋活動與哲學創造活動的外部形式來看，兩者誠然是類型不同而性質相反的知識活動。但是，從中國哲學史的具體經驗來看，兩者雖然形式上相反但實質上卻相輔相成。傳統中國哲學家在「歷史的」、「文本的」、「客觀的」的經典詮釋活動之際，就已同時完成了「個人的」、「當下的」、「主體的」、「創造的」哲學建構活動。這兩種知識活動之間，既有其交融性，又有其緊張性，也就是在兩者之間既聯合又鬥爭的過程中，邁向動態的整合性。

本文以朱子的《四書》詮釋事業為中心，論證傳統中國的經典詮釋與哲學建構之間的複雜關係。第二節析論兩者之間雖表現而為交融性，但究其實質則是哲學建構對經典詮釋發揮其支配性之作用。第三節討論因哲學系統對經典詮釋的支配性，而引起的兩者之間的緊張性及其原因。第四節分析兩者之間邁向動態整合的可能性及其方法。第五節提出若干結論。

⁵ 劉笑敢：〈經典詮釋中的兩種內在定向及其外化——以王弼《老子注》與郭象《莊子注》為例〉，《中國文哲研究集刊》第26期（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2005），頁318。

二、哲學建構對經典詮釋的支配性：朱子不離不雜的二元架構下的經典解釋

我們首先探討哲學建構與經典詮釋的第一種關係：前者對後者常具有支配性，甚至在某些狀況下有其顛覆性。朱子畢生理會《四書》，並通過以「體」「用」以及「理」「氣」等概念為核心之哲學系統，賦《四書》以新解，就是中國哲學史上的代表作。

「舊學商量加邃密，新知培養轉深沈。却愁說到無言處，不信人間有古今」，⁶朱子在 1178 年所賦的這首詩，可以作為他畢生學術事業的最佳註解。但是，我想加一轉語，朱子實際上是以其「新知」掩蓋「舊學」，以「今」釋「古」，他的《四書章句集注》雖為經典開生面，但終不免刑求古人之病。我們以朱子運用「體」「用」這一組相對概念對《四書》的解釋為例加以分析。

但是，在進入析論朱子以「體」「用」等概念解釋《四書》之前，我們必須先對朱子哲學的特質略作說明。朱子分析宇宙現象常採取「一分為二」的思考方式，他與學生討論《易·繫

⁶ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集（1）》，收入《朱子全書》（上海與合肥：上海古籍出版社與安徽教育出版社，2002），第 20 冊，卷 4，〈鵝湖寺和陸子壽〉，頁 365；據王懋竑：《朱子年譜》（臺北：臺灣商務印書館，1977 臺一版，人人文庫特 127），朱子此詩成於淳熙 6（1178）年己亥，朱子時年 50。關於朱陸鵝湖之會，參考 Julia Ching, “The Goose Lake Monastery Debate

辭》時說：「此只是一分爲二，節節如此，以至於無窮，皆是一生兩爾」，⁷朱子的「體」「用」、「理」「氣」、「天地」「人欲」等相對概念，都是在他「一分爲二」的思維習慣中所提出。但是，我們必須接著指出：朱子又同時強調這種貌似二元性的概念或現象之間，實際上又存有不可分割的、相反而相成的關係。朱子說：「東之與西、上之與下，以至於寒暑、晝夜、生死，皆是相反而相對也」，⁸他又說：「凡事無不相反以相成」，⁹凡此都說明：朱子既以「體」「用」二分、「理」「氣」二分、「天理」「人欲」二分的架構思考問題，但他又同時強調「體」「用」、「理」「氣」、「天理」「人欲」等都是不離不雜的關係，朱子解釋他的「理一分殊」學說云：「所謂理一者，貫乎分殊之中，而未始相離耳」，¹⁰也是說明這種不離不雜的概念之間存有辯證性之關係。¹¹

在釐清朱子思想的基本特質之後，我們可以進而探討他的經典解釋。《論語·學而·12》「有子曰：禮之用，和爲貴。先

(1175),” *Journal of Chinese Philosophy*, 1 (1974), pp.161-178.

⁷ 黎靖德編：《朱子語類(3)》，收入《朱子全書》，第16冊，卷67，頁2218。

⁸ 黎靖德編：《朱子語類(3)》，收入《朱子全書》，第16冊，卷62，頁2006。

⁹ 黎靖德編：《朱子語類(3)》，收入《朱子全書》，第16冊，卷62，頁2007。

¹⁰ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》，第12冊，卷37，〈與郭冲晦〉，頁1635-1640，引文見頁1639。

¹¹ 劉述先主張「由形上構成的角度看，朱熹是二元論。由功能實踐的角度看，朱熹是一元論；兩方面融為一體，才能夠把握到朱熹思想的全貌。」，可稱的論。參看劉述先：〈朱熹的思想究竟是一元論或是二元論？〉，《中國文哲研究集刊》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1991），創刊號，頁181-198。

王之道斯為美，小大由之。」朱子在體用論的宋儒論述語境中解釋說：¹²

禮者，天理之節文，人事之儀則也。和者，從容不迫之意。蓋禮之為體雖嚴，而皆出於自然之理，故其為用，必從容不迫，乃為可貴。先王之道，此其所以為美，而小事大事無不由之也。

朱子這一段集注，不論就《四書》學史或就朱子學而言，都具有深刻的義蘊，其尤關重大者有以下二點：

(1) 朱子解釋《論語》「禮」字云：「禮者，天理之節文，人事之儀則也」，有其文獻上的依據。《孟子·離婁上·27》孟子(371-289B.C.?)云：「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也。...禮之實，節文斯二者是也」，《禮記·坊記》：「禮者，因人之情而為之節文，以民坊者也」，《管子·心術》：「禮者，因人之情，緣義之理而為之節文」，朱子所云「節文」二字本此。朱子以「禮」為「天理之節文」，亦有其古典之依據，《禮記·仲尼燕居》：「禮也者，理也」，早有以「理」釋「禮」之例。

但是，值得注意的是，朱子以「天理之節文」等同於「人事之儀則」，亦以宇宙萬物之「所以然」等同於人倫日用之「所當然」，也就是以「實然」(to be)等同於「應然」(ought to be)。朱子循這種思路解釋《四書》，例如對於《論語》中孔子

¹²朱熹：《論語集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷6，頁167。

(551-479B.C.)「五十而知天命」一詞，朱子解釋說：「天命，即天道之流行而賦於物者，乃事物所以當然之故也」，¹³又說「天道運行，賦與萬物，莫非至善無妄之理，而不已焉，是則所謂天命者也」，¹⁴都以「天命」既是自然之規律，又是人事之規範，兩者雖可分但卻又不離。在朱子的「理」學系統中，宇宙論與倫理學貫通為一，「自然」等同於「當然」，確實發前人之所未發，¹⁵而且朱子更細分「理」之各種形態如「自然之理」、「本然之理」、「必然之理」、「所以然之理」、「當然之理」等，¹⁶以解釋《四書》中的概念。

(2) 朱子在解釋《論語》「禮之用，和為貴」一語時，區分「禮之體」與「禮之用」，並以禮之體「出於自然之理」，完全在朱子自己的思想脈絡中解讀「禮之用，和為貴」這句話的涵義。朱子將「禮」分為「體」與「用」兩面，並以「禮之體」

¹³ 朱熹：《論語集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷1，頁75。

¹⁴ 朱熹：《論語或問》，收入《朱子全書》，第6冊，卷2，頁641。

¹⁵ 先秦儒家只有《孟子·告子·7》「心之所同然者何也？謂理也，義也」一語中「理」作義理解，「理」之哲學是朱子創見，參考 Wing-tsit Chan, "Neo-Confucianism: New Ideas in Old Terminologies," *Philosophy East and West*, 17:1-4 (Jan., 1967), pp.15-35; Wing-tsit Chan, "Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism," in *Etudes Song in Memoriam Etienne Balazs*, éditées par Françoise Aubin, Série II, # I (Paris: Mouton & Co. and École Pratique des Hautes Études, 1973), pp.73-80; "The Evolution of the Neo-Confucian Concept of Li Principle," *Tsing-hua Journal of Chinese Studies*, N.S; vol.1.2(Feb., 1962), pp.123-149. 此文中譯本見陳榮捷：〈理的觀念之進展〉，收入陳榮捷：《宋明理學之概念與歷史》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996）。

¹⁶ Wing-tsit Chan, *Chu Hsi: Life and Thought* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1987), p.49.

與「禮之用」構成「禮」之整體。就這一點而言，朱子可說是採取某種一分爲二但又合二爲一的思路以進行經典解釋。¹⁷

朱子運用「體」「用」這一組概念，進行對《四書》的解釋，他不僅以「體」「用」解釋孔子的「禮」，也以「體」「用」解釋「道」這個概念。朱子在《中庸或問》中，解釋「中」與「和」說：¹⁸

謂之中者，所以狀性之德，道之體也，以其天地萬物之理，無所不該，故曰天下之大本。謂之和者，所以著情之正，道之用也，以其古今人物之所共由，故曰天下之達道。蓋天命之性，純粹至善，而具於人心者，其體用之全，本皆如此，不以聖愚而有加損也。

朱子以「道之體」說「中」，而以「道之用」說「和」，但是作爲「道之體」與作爲「道之用」的「中」與「和」，雖可分卻不可離，朱子又說：¹⁹

¹⁷ 程樹德（郝庭，1877-1944）本於宋學立場，對朱子以「體」「用」之說解釋孔子「禮」學大加推崇，其言曰：「道家、釋家所言與儒理相通者甚多，程朱皆以體用言禮，正其最精到處。今乃以其用語出自內典而欲刪之，仍屬門戶之見。此章《集注》之失在未細玩『亦』字，將兩層說成一層。且師心自用，將歷來注疏家分段方法一概抹殺，至於文理不通。後來亦無人加以指摘，是可異也。若其以體用詁經，正其精細處，不敢沒其所長也。」見程樹德：《論語集釋》（北京：中華書局，1990），第1冊，頁49。

¹⁸ 朱熹：《中庸或問》，收入《朱子全書》，第6冊，上，頁558。

¹⁹ 同上書，頁559。

觀其一體一用之名，則安得不二？察其一體一用之實，則此為彼體，彼為此用，如耳目之能視聽，視聽之由耳目，初非有二物也。

揆朱子之意，「體」與「用」之關係類似「本體」與「現象」之關係，兩者可分而不可離。朱子解釋孔子所說「吾道一以貫之」時說：「至誠無息者，道之體也，萬殊之所以一本也；萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊也」，²⁰ 朱子解釋《孟子·梁惠王下·5》「人皆謂我毀明堂」章云：「天理人欲，同行異情。循理而公於天下者，聖賢之所以盡其性也；縱欲而私於一己者，眾人之所以滅其天也。二者之間，不能以髮，而其是非得失之歸，相去遠矣」，²¹ 朱子也以「心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲」²² 解釋《論語·顏淵·1》「克己復禮為仁」章，朱子運用「體」「用」、「理」「氣」、「天理」「人欲」等概念雖展現某種二元論的思想意趣，但既一分為二，又二合為一，正如他所謂的「一本」與「萬殊」之可分而不可離。

綜合本節所論，以朱子對《論語·學而·12》「禮之用，

²⁰ 朱熹：《論語集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷2，頁96。朱子論《論語·子罕·17》「逝者如斯夫」章云：「天地之化，往者過，來者續，無一息之停，乃道體之本然也」，其說脫胎於程子之說：「此道體也。天運而不已，日往則月來，寒往則暑來，水流而不息，物生而不窮，皆與道為體，運乎晝夜，未嘗已也」，但較程子之說更進一層。見《論語集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷5，頁144。

²¹ 朱熹：《孟子集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷2，頁267。

²² 朱熹：《論語集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷6，頁167。

和為貴」章的解釋為例，我們看到了朱子以「體」「用」、「理」「氣」、「天理」「人欲」二分的思想進行他的《四書》詮釋事業。但是，朱子釋「禮」既是「天理之節文」，又是「人事之儀則」，又暗示了「理」與「事」（或曰「氣」）的不可分離。總而言之，朱子正是以不離不雜的概念架構，進行他對《四書》的解釋。

三、經典詮釋與哲學體系之緊張性

現在，我們要問：朱子運用上述不離不雜的概念架構如「體」「用」、「理」「氣」、「天理」「人欲」等概念，所完成的《四書》詮釋事業，固然將《論》《孟》《學》《庸》融為一爐而治之，²³而且從元仁宗皇慶 2（1313）年朱子《集注》成為科舉考試之定本之後，²⁴《四書》取代《五經》而成中、日、韓三地讀書人必讀之經典，但是，朱子以自己的哲學系統貫通《四書》，是否會在經典文本與解釋者之間造成緊張性？

從朱子的《四書》詮釋事業來看，這個問題的答案是肯定的。兩者之間的緊張性可以區分為至少以下兩種類型：

²³ 參考 Wing-tsit Chan, "Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism," in *Études Song in Memoriam Étienne Balazs*, Editées par Françoise Aubin, Série II, #1 (Paris: Mouton & Co. and École Pratique de Haute Études, 1973), pp. 60-90.

²⁴ 宋濂：《元史》（四部備要本），卷 81，頁 2 下半頁-3 上半頁。

(1) 語境的緊張性：朱子詮釋《四書》是在他的宋儒語境中進行，尤其是他的不離不雜的概念架構之中解讀經典。朱子的語境與《四書》的原始語境落差極大，兩者之緊張性遂不可免。

說明語境的緊張性最具有代表性的例子，就是朱子對「禮之用，和為貴」一語的解釋。正如本文第二節所說，朱子在「體」「用」相對的宋儒語境之中解釋有子所說「禮之用」的「用」的涵義。朱子的解釋就受到 17 世紀德川時代（1600-1868）日本古學派儒者伊藤仁齋（維楨，1627-1705）的批判，伊藤仁齋解釋「禮之用，和為貴」這句話說：²⁵

用，以也。《禮記》作「禮之以和為貴」，是也。和者，無乖戾之謂。蓋禮勝則離，故行禮必以和為貴。

伊藤仁齋回歸《論語》的原始語境，回到孔門師生對話的現場，依孔門師生對話的具體「事例」解讀《論語》，²⁶伊藤仁齋在批判朱子的解釋時，引用《禮記》為據，指出「禮之用」的「用」，應解釋為「以」，他進一步批判朱子在「體」「用」相對的語境

²⁵ 伊藤仁齋：《論語古義》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973，第3卷，頁10，參考黃俊傑：《德川日本論語詮釋史論》（臺北：臺大出版中心，2006），頁107-144。

²⁶ 參考子安宣邦：〈伊藤仁齋與「人的時代」的《論語》解——「知天命」說〉，收入子安宣邦著，陳瑋芬譯：《東亞儒學：批判與方法》（臺北：臺大出版中心，2004），第3章，頁37-53；子安宣邦：《伊藤仁齋的世界》（東京：ベリかん社，2004），頁310-330。

中解釋「禮之用」一語的錯誤，伊藤仁齋說：²⁷

舊註曰：「禮之為體雖嚴，然其為用必從容而不迫。」蓋體用之說起於宋儒，而聖人之學素無其說。何者？聖人之道，不過倫理綱常之間，而各就其事實用工，而未嘗澄心省慮，求之于未發之先也。故所謂仁義理智，亦皆就已發用工，而未嘗及其體也。唯佛氏之說，外倫理綱常，而專守一心，而亦不能已於人事之應酬，故說真諦說假諦，自不能不立體用之說。唐僧《華嚴經》疏云：「體用一源，顯微無間」是也。其說浸淫乎儒中，於是理氣體用之說興。凡仁義理智，皆有體有用。未發為體，已發為用。遂使聖人之大訓，支離決裂，為有用無體之言。

伊藤仁齋所謂「舊註」正是指朱註而言，他認為朱子的「體」「用」說已逸脫於《論語》原始語境之外，而雜染佛家思想。伊藤仁齋這種批判符合思想史的事實，根據陳榮捷（1901-1994）先生的考證，「體」「用」之意，早已見諸鄭玄（127-200）之《禮記》〈序〉，最初以「體」「用」二字而表達其哲學關係者為王弼（226-249）註《老子》第三十八章曰：「雖貴以無為用，不能捨無以為體也。」佛門中人如僧肇（384-414）與法藏（643-712）皆言「體」「用」，北宋張載（橫渠，1020-1077）《正蒙·神化篇》及胡瑗高第劉彝（執中，1017-1098）嘗言：

²⁷ 伊藤仁齋：《論語古義》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，第

「聖人之道，有體、有用，有文」，²⁸ 邵雍（1011-1077）《皇極經世書》均用「體」「用」概念，至程頤（伊川，1033-1107）《易傳序》「體用一源，顯微無間」之語而成爲宋儒之共識。²⁹ 但是，「體用一源，顯微無間」8字連用，是程頤首次使用，並不是如伊藤仁齋所謂「唐僧」之語，³⁰ 而且，伊藤仁齋引用《禮記》斷定《論語》中「禮之用」的「用」字應作「以」解，似尙有一問未達，因《禮記》較《論語》爲晚出，證據力似嫌不足。在《論語》原典中，「用」字共 18 見，或作名詞，作「用度」解，如〈顏淵·9〉：「年飢，用不足，如之何？」，或作動詞用，作「使用」解，如〈里仁·6〉：「有能一日用其力於仁矣乎？」〈雍也·6〉：「雖欲勿用，山川其舍諸？」〈陽貨·4〉：「割雞焉用牛刀？」均未在宋儒所使用的「體」「用」說的語境中談論「用」字。

朱子治學受程頤影響最大，所編《近思錄》引用程頤之言論最多。³¹ 朱子的「體」「用」之說，受程頤啓發最大，他正

3 卷，論語部一，頁 11。

²⁸ 黃宗義：《宋元學案》（臺北：河洛圖書出版社，1975），卷一，《安定學案》，頁 26。

²⁹ 陳榮捷：〈體用〉，收入韋政通編：《中國哲學辭典》（臺北：大林出版社，1981），頁 853。

³⁰ 此點承中央研究院中國文哲研究所李明輝教授教示，衷心感謝。

³¹ 陳榮捷統計指出，《近思錄》引用程頤達 338 次，遠超過引用程顥（明道，1032-1085）162 次、張載 110 次及周敦頤（茂叔，1017-1073）12 次。參考 Wing-tsit Chan “On *Chin-ssu Lu* and Commentaries,” in Wing-tsit Chan tr., *Reflections on Things at Hand* (Princeton: Princeton University Press, 1967), p. 331.

是在宋儒論述語境中解讀《論語》，因與《論語》文本的原始語境有其落差而造成緊張性。

(2) 思想的緊張性：經典文本與解釋者的思想系統之間，常因後者對前者進行支配性的解釋，而造成極大的緊張性。我們以朱子的《四書》詮釋為例闡釋這種緊張性。

(a) 對《孟子·告子上·3》的詮釋：朱子從「理」的哲學之觀點出發，解釋孟子的性善說時，就出現了經典文本與詮釋之間思想內容的緊張性。《孟子·告子上·3》告子曰：「生之謂性」，朱子在《集注》之末，加一長文說：³²

愚按：性者，人之所得於天之理也；生者，人之所得於天之氣也。性，形而上者也；氣，形而下者也。人物之生，莫不有是性，亦莫不有是氣。然以氣言之，則知覺運動，人與物若不異也；以理言之，則仁義禮智之稟，豈物之所得而全哉？此人之性所以無不善，而為萬物之靈也。告子不知性之為理，而以所謂氣者當之，是以杞柳、湍水之喻，食色無善無不善之說，縱橫繆戾，紛紜舛錯，而此章之誤乃其本根。所以然者，蓋徒知知覺運動之蠢然者，人與物同；而不知仁義禮智之粹然者，人與物異也。孟子以是折之，其義精矣。

朱子在「理」、「氣」二分的思想架構中，解讀告子（約

³² 朱熹：《孟子集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷11，頁396。

420-350B.C.) 與孟子的辯論。朱子說：「性者，人之所得於天之理也」，明白表現他所持的「性即理」的哲學立場。朱子此說本於程頤，程頤說：「性即理也。所謂理，性是也。天下之理，原其所自，未有不善」，³³程頤又解釋孟子性善說云：「性無不善，而有不善者才也。性即是理，理則自堯、舜至於塗人，一也。」³⁴朱子在解釋《孟子·告子上·6》公都子與孟子辯「性」與「才」之問題時，就引用程頤與張載的說法：³⁵

程子曰：「性即理也，理則堯、舜至於塗人一也。才稟於氣，氣有清濁，稟其清者為賢，稟其濁者為愚。學而知之，則氣無清濁，皆可至於善而復性之本，湯、武身之是也。孔子所言下愚不移者，則自暴自棄之人也。」又曰：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明，二之則不是。」張子曰：「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」

但是，程頤所持「才稟於氣，氣有清濁」的說法，則明顯地與《孟子·告子上·6》文本中孟子說：「若夫為不善，非才之罪也」的說法有所出入。

朱子自己也察覺程頤所謂「性即理」的說法，未能與孟子原文完全密合，所以，朱子在這一章集注之後，又加寫一段解

³³ 程顥、程頤：《河南程氏遺書》，收入《二程集》（上）（北京：中華書局，2004），卷第22上，頁292。

³⁴ 同上書，卷第18，頁204。

釋曲爲彌縫，他說：³⁶

愚按：程子此說才字，與孟子本文小異。蓋孟子專以其發於性者言之，故以爲才無不善；程子兼指其稟於氣者言之，則人之才固有昏明強弱之不同矣，張子所謂氣質之性是也。二說雖殊，各有所當，然以事理考之，程子爲密。蓋氣質所稟雖有不善，而不害性之本善；性雖本善，而不可以無省察矯揉之功。學者所當深玩也。

朱子企圖在孟子所說的「才」與程子所說的「才」概念之間曲爲彌縫，並拉近《孟子》文本與朱子及程子的解釋之差距，但是，卻更進一步暴露他自己的詮釋與經典文本的距離，因爲孟子所說的「才」實指「心」之具有仁義禮智等「良能」而言，正如牟宗三所說，孟子的「才」純指理性層而言，並非指由「氣」而生的實然層而言。³⁷但是，程頤所說的「才」，正如朱子所說：「兼指其稟於氣者言之」，明顯地與孟子所持「仁義內在」的立場頗有差距。值得注意的是，朱子卻斷定：「以事理考之，程子爲密」，他以程子之說批評孟子之說，確實不能免於以「今」釋「古」、刑求古人之嫌。

朱子的經典詮釋與經典文本之間，因思想差距而引起的緊

³⁵ 朱熹：《孟子集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷11，頁400。

³⁶ 同上註。

³⁷ 牟宗三：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985），頁26，牟宗三將孟子的「若夫為不善，非才之罪也」譯為「至若彼作不善之事，這並非其原初良能之才有什麼不足處（非才之罪）」，見《圓善論》，頁24。

張性，早就引起後儒的注意。17世紀日本的伊藤仁齋就指出「先儒立本然氣質之說，於是牴牾殊甚，遂不滿于孟子之言。噫！」³⁸伊藤仁齋口中的「先儒」就是指朱子而言。他認為朱子「本然之性」與「氣質之性」的說法已沾染佛老思想，他說：³⁹

大抵異端之教，雖復不一，要之不出二塗。高則空虛，卑則法術。異世殊域，如出一律。此告子、莊、老之學，所以暗合於佛氏。而後世儒者，自以為孔、孟宗旨，而其實出於佛、老之緒餘者，亦坐此耳。

伊藤仁齋批評朱子雜染佛老，並不公允。事實上，宋明儒者尤其是朱子，常從倫理學立場批判佛教。⁴⁰19世紀朝鮮時代（1392-1910）儒者丁若鏞（茶山，1762-1836）也批評朱子以「氣質之性」與「本然之性」的概念解釋孟子性善說之不當：

41

萬物一原，悉稟天命，苟以是而謂之理同，則誰曰不可，但先正之言，每云理無大小，亦無貴賤，特以形氣有正有偏，得其正者，理即周備，得其偏者，理有楛蔽，至

³⁸ 伊藤仁齋：《孟子古義》，頁 234-235。

³⁹ 同上註。

⁴⁰ 參考 Charles Wei-hsün Fu, "Morality or Beyond: The Neo-Confucian Confrontation with Mahāyāna Buddhism," *Philosophy East and West*, vol. 23, no.3, 1973; Charles Wei-hsün Fu, "Chu Hsi on Buddhism: A Critical Examination," in Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), pp. 377-407.

⁴¹ 丁若鏞：《孟子要義》，氏著：《與猶堂全書》，收入《韓國經學資料集成》（首爾：成均館大學大東文化研究院，1988），第 43 冊，孟子九，頁 390-391。

云本然之性，人物皆同，而氣質之性，差有殊焉，斯則品級遂同，豈唯一原之謂哉？

丁茶山與伊藤仁齋一樣，他們都注意到朱子的概念架構與孟子從內在論所展現的「仁義內在，性由心顯」的思想格局之間，有極大的落差，也有極大的緊張性。

(b) 對《四書》中重要概念的詮釋：除了上文所學朱子解釋《孟子·告子上·3》的例子之外，朱子以其極具宰制性的「理」之哲學重新詮釋《四書》，確實與《四書》文本之間有極大的緊張性，例如《論語·學而·2》載有子之言：「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本與！」朱子即註釋之曰：「仁者，愛之理，心之德也」，⁴²並引程子之說「德有本，本立則其道充大」，《論語》原典中「本立而道生」一語中的「生」字，即有價值內在之意味。程子之說對原文中「本立而道生」的「生」字實在無法安頓，錢穆（賓四，1895-1990）就指出「朱子此注，其依違於孔、孟、二程之間而彌縫求合之情，亦可見」，⁴³是非常敏銳的觀察。市川安司（1910-）的研究更進一步指出：由於「理」概念的流入，朱子對《論語》中的「天」、《孟子》中的「盡心」以及《中庸》的「誠」的解釋，都與原典文本歧出甚大。⁴⁴最近的研究文獻也指出：朱子對《中庸》

⁴² 朱熹：《論語集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷1，頁68。

⁴³ 錢穆：〈從朱子論語注論程朱孔孟思想歧點〉，氏著：《孔子與論語》，收入《錢賓四全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998），第4冊，頁272。

⁴⁴ 參看市川安司：〈論語集注に見える「天」の解釋〉、〈孟子集注「盡心」

的「慎獨」概念的解釋，也與《中庸》原典中「慎獨」強調內在意志的涵義有所差距。朱子將「慎」理解為戒慎、謹懼，而「獨」既可以指人不及知而已獨知己之內心狀態，也指獨居、獨處的物理空間，但主要是指空間而言。朱子的解釋緩解了他的詮釋與文本的矛盾，但朱子始終將「慎獨」看作誠其意的工夫和手段，而非誠其意本身，因此縮小了「慎獨」的本來含義，也降低了「慎獨」作為實踐方法的意涵。⁴⁵朱子對「慎獨」的詮釋確與《中庸》「慎獨」的涵義有所差距。

我們更進一步從朱子自己所說的解經方法來看，朱子對《四書》的解釋，確實因其與原典思想差距過大而難以化解文本與解釋之間的緊張性。朱子自述他的解經方法說：「大抵某之解經，只是順聖賢語意，看其血脈通貫處，為之解釋，不敢自以己意說道理」，⁴⁶朱子所提倡並認為自己所身體力行的是一種扣緊文本，讓文本自己說話的素樸的解經方法，他又說：⁴⁷

凡解釋文字，不可令注腳成文。成文則注與經各為一事，人唯看注而忘經。不然，即須各作一番理會，添卻

の解釋について〉及〈中庸章句の「誠」〉三文，收入氏著：《朱子哲學論考》（東京：汲古書院，1985），頁113-180。

⁴⁵ 梁濤：〈朱熹對「慎獨」的誤讀及其在經學註釋中的意義〉，《哲學研究》（北京）2004年第3期。

⁴⁶ 黎靖德編：《朱子語類（2）》，收入《朱子全書》，第15冊，卷52，頁1717。

⁴⁷ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》，第24冊，卷74，〈記解經〉，頁3581，關於朱子注重語言文獻的解經方法，參看朱漢民：〈言·意·理：朱熹的《四書》詮釋方法：語言—文獻〉，《孔子研究》（濟南：孔子基金會），2004年第5期。

一項工夫。竊謂須只似漢儒毛孔之流，略釋訓詁名物及文義理致尤難明者，而其易明處，更不須貼句相續，乃為得體。蓋如此，則讀者看注即知其非經外之文，卻須將注再就經上體會，自然思慮歸一，功力不分，而其玩索之味，亦益深長矣。

朱子提倡注重文本，扣緊文本作者的語境與文本的語脈為之詮釋，但是從上文所探討他對《孟子·告子上·3》以及對《孟子·梁惠王下·5》的註解看來，朱子也常常踰越自己所訂的解經準繩。

四、邁向經典詮釋與哲學建構的動態平衡

討論至此，我們不禁要問：上文所說朱子的《四書》詮釋與他自己的哲學建構之間的緊張性，是否可能化解？如何才能邁向兩者之間的動態平衡關係？

正如法國哲學家呂克爾（Paul Ricoeur, 1913-）所說，「所有詮釋學的目的，都是要征服存在於經典所屬的過去文化時代與詮釋者本身之間的疏遠和距離」，⁴⁸經典文本與後代解釋者因

⁴⁸ Paul Ricoeur 著，林宏濤譯：《詮釋的衝突》（臺北：桂冠圖書公司，1995），頁 14。

爲時間睽隔、空間互異、語言不通，而產生巨大的差距。⁴⁹中國經典解釋史上的經典詮釋者曾嘗試過許多方法，力求克服文本與解釋者之間的落差與距離。當代學者周光慶（1944-）曾歸納中國古典解釋學史上所出現的三種解釋方法論：（1）語言解釋方法論：在「名實之辨」、「言意之辨」、「義理與考據之辨」中走向成熟，先後形成了「以名舉實」、「約名相期」、「辨名析理」、「得意忘言」、「逐層推捭」、「由詞通道」、「因聲求義」等語言解釋基礎理論，以及具體的釋詞的基本方法與析句的基本方法；（2）歷史解釋方法論：創始於《左傳》的「以事解經」法，興起於孟子的「知人論世」說，以設身處地、對話交流爲旨趣，與語言及心理解釋相結合，重考證與證據，發展出許多具體的方法，而重點則是追敘歷史背景與解說典章典故；（3）心理解釋方法論：起於孟子的「以意逆志」說，成於朱子的「喚醒體驗」論，包括「喚醒—體驗—浹洽—興起」四個層面的理論內容與運作程序。⁵⁰

周光慶所歸納的解釋方法，大致能含括中國經典解釋傳統的重要方法，但這些方法也各有其方法論的侷限性，我在此無法一一細論，我只想從周光慶涉及的孟子解經方法中探索兩個可能化解文本與詮釋之間的緊張性的方法：

⁴⁹ 清儒陳澧（1810-1882）說：「詁者，古也。古今異言，通之使人知也。時有古今，猶地有東西南北。相隔遠，則言語不通矣。地遠則有翻譯，時遠則有訓詁。有翻譯，則能使別國如鄉鄰；有訓詁，則能使古今如旦莫。」見《東塾讀書記》（臺北：臺灣商務印書館，1967 臺一版，人人文庫），卷 11，頁 183。

第一，解經者與文本作者對話的方法，或可稱之為「對話法」(“dialogical approach”)：⁵¹這種方法就是《孟子·萬章上·4》所謂「說《詩》者，不以文害辭，不以辭害志。以意逆志，是為得之」的方法。這裡所謂「以意逆志」的「逆」，朱子理解為：⁵²

逆者，等待之謂也。如前途等待一人，未來時且須耐心等待，將來自有來時候。他未來，其心急切。又要進前尋求，卻不是「以意逆志」，是以意捉志也。如此，只是牽率古人言語，入做自家意中來，終無進益。

朱子說法的原意應是告誡解經者不可過於急切，以致於唐突聖賢，但他將「逆志」的「逆」解為「等待」，似嫌過於消極，賦予文本作者過多主動性，而將解經者置於被動之位置。

我認為，所謂「對話法」，應是經典文本與解經者互為主體性的一種親切對話的方法。這種解經方法特別強調以讀者之「心」經由經典而上溯千載，遙契經典作者之「心」，正如陸九淵（象山，1139-1193）說：「心只是一個心，某之心，吾友

⁵⁰ 周光慶：《中國古典解釋學導論》（北京：中華書局，2002），頁11-12。

⁵¹ 用 Dominick LaCapra 的名詞，參考 Dominick LaCapra, “Rethinking Intellectual History and Reading Texts,” *History and Theory*, XIX: 3(1980), pp.245-276, 收入 Dominick LaCapra, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1983), pp.23-71, 並參考 Dominick LaCapra, “History, Reading, and Critical Theory,” *American Historical Review*, Vol. 100, No.3 (June, 1995), pp.799-828.

⁵² 黎靖德編：《朱子語類（1）》，收入《朱子全書》，第14冊，卷11，頁336。

之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同。」⁵³張載甚至提倡以「心解」之方式解經，他說：「心解則求義自明，不必字字相校。」⁵⁴17世紀日本陽明學派思想家中江藤樹（1608-1648），在其所著《翁問答》以及《孝經啓蒙》二書中，強調以「心法」詮釋經典。⁵⁵這種解經方法強調經由「心解」而與古人精神相往來，以化解兩者之間的緊張性。

第二，將經典文本置於經典的時代脈絡中解讀的「歷史法」（或近於 LaCapra 所謂：“Historical approach”）：所謂「歷史法」，就是《孟子·萬章下·8》所謂「頌其詩，讀其書，不知其人，可乎？是以論其世也，是尙友也」的「尙友古人」，讀者攜古人之手，與古人偕行，並在古人的時空脈絡中與古人通其呼吸、共其慧命的方法。⁵⁶這種解讀經典的方法，較能進入經典作者的心魂，對古人的言語也較能得其平、得其實。這種「歷史法」以「脈絡化」（contextualization）為其特徵，而「對話法」則以「心解」為基礎，強調「心」的「非時間性」與「非空間性」之特質。

⁵³ 陸九淵：《陸九淵集》（臺北：里仁書局，1981），卷2，35，〈語錄下〉，頁444。

⁵⁴ 張載：《經學理窟》，收入《張載集》（北京：中華書局，1978），「義理」，頁276；類似說法亦見於《張子語錄》，收入《張載集》，頁309。

⁵⁵ 中江藤樹：《雜著》，收入《藤樹先生全集》（東京：岩波書店，1940），〈聖經〉條，頁241-242。

⁵⁶ 我曾對孟子這兩種解經方法有所討論，參考 Chun-chieh Huang, “Mencius’ Hermeneutics of Classics,” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. I, no.1 (Winter, 2001), pp.15-30.

五、結論

誠如張隆溪（1947-）所說：「我們〔...〕可以把中國文化傳統說成是一種闡釋學傳統，因為它有一個漫長的、始終圍繞著一套經典文本發展起來的詮釋性傳統，以及建立在大量品評之上的財富」，⁵⁷在中國長達二千年的經典詮釋傳統中，蘊藏著豐沛的方法論資源，有待開發。但是，由於中國傳統的經典詮釋學的中心課題不在於「如何了解文本」，而在「如何受文本感化」。在傳統中國的經典解釋者看來，知識上的領略只是內化經典並實踐經義的手段而已，⁵⁸解經是過程、是手段，求道才是終極目的。⁵⁹傳統中國哲學家詮釋經典不以通博自炫，而以畜德自勉，虛心涵泳，切己體察，所以，中國經典解釋學的知識論與方法論問題，較少獲得充分的剖析，所謂「中國詮釋學」之建設仍是江山有待。本文以朱子對《四書》的解釋為中心，分析經典詮釋與解釋者的哲學體系之間的複雜關係，所論僅是中國經典詮釋學的幾個側面而已，諸多義蘊尚待深入開發。

⁵⁷ Longxi Zhang, *The Tao and the Logos: Literary Hermeneutics, East and West* (Durham: Duke University Press, 1992), 中譯本：張隆溪著，陳川譯：《道與邏各斯》（成都：四川人民出版社，1998），〈序〉，頁23。

⁵⁸ 參考 Steven Van Zoeren, *Poetry and Personality: Reading Exegesis and Hermeneutics in Traditional China* (Stanford: Stanford University Press, 1991), p.112.

⁵⁹ 朱子說：「經之有解，所以通經。經既通，自無事於解，借經以通乎理耳。理得，則無俟乎經。」見黎靖德編：《朱子語類（1）》，收入《朱子全書》，第14冊，卷11，頁350。

本文的探討顯示：在中國經典解釋傳統中，經典文本與解經者的哲學建構之間，存在著既不能分割，而又互為緊張的關係。兩者之間之所以不可分割，是因為中國哲學家常常首先是哲學史家，他們經由古聖先賢及其經典的召喚，而浸潤在古典的精神世界之中，他們「回顧性地」為經典作註解，正是他們「展望性的」哲學建構工作的起點。但是，經典文本與解經者之間，又有其緊張性，因為中國哲學家（如本文所研究的朱子）常常抱著他們自己的哲學問題進入經典，以自己的思想扣撞經典作者的心靈，因此，某種「解釋的張力」終難以避免。

本文最後建議從孟子學汲取化解兩者間的張力的方法論的靈感：一是尙友古人，與古人對話，進入古人的心魂，這是「對話的」經典詮釋法，二是進入古人的時空情境，在古人的脈絡中溫故而知新，這是「歷史的」解釋方法。兩者交互應用，庶幾在經典詮釋與哲學建構之間獲致動態的平衡。

※本文初稿發表於《南京大學學報（哲學·人文科學·社會科學）》，第44卷第2期，總第176期，經大幅修訂而定稿。