

第五章

論東亞儒者理解經典的途徑及其方法論問題

一、引言

東亞儒家思想史的發展與中、日、韓各地儒者對經典的解釋密切相關而且互為因果。在二千年來東亞儒家解釋經典的諸多途徑之中，最為常見而且最為突出的，當是通過身心體驗以理解經典這種解經途徑。在悠久的讀經傳統之中，東亞儒者之於經典，不僅是閱讀者或觀察者，而且更是經典價值理念的參與者與實踐者。在東亞儒學傳統中，經典研讀絕不是一種與個人生命無關的客觀性的概念推演活動，而是一種主客交融、身心合一的生活實踐活動。東亞儒家的經典詮釋可以說是一種具有「實踐詮釋學」(praxis hermeneutics)特色的經典詮釋傳統。這種經典詮釋傳統，就經典中價值理念之內化而言，必落實在讀經者的身心體驗、體知與體現；就讀經者與外在世界之互動而言，必然會要求在政治領域中將經典價值理念加以實踐。這種讀經傳統是一種內外交輝的事業。

本書第五章及第六章分別探討東亞儒者經典解釋活動的「內」、「外」兩個面向。本章探討這種以身心體驗為基礎的解經途徑。第二節分析這種解經途徑既浸透身心，又知行合一，將具體性與超越性貫通為一。第三節檢討這種解經途徑可能出

現的方法論問題。第四節則提出結論。

二、作為體驗的東亞儒者解經途徑

(一) 儒家經典詮釋學是一種體驗之學

遠在春秋時代（722-481 B.C.）孔門師生頌讀經典，就訴諸生活實踐，孔子（551-479 B.C.）強調「誦《詩》三百」，是為了「授之以政」、「使於四方」（《論語·子路·5》），使經典能落實於社會政治實踐之中。而且，孔門師生討論經典中的諸多價值規範時，常訴諸個人內心的體認，《論語·陽貨·21》記載孔子與宰我討論「三年之喪」問題時，孔子指示宰我應反省是否心安，並略帶責備的言外之意說「女安，則為之」。《孟子·公孫丑上·2》載公孫丑與孟子（371-289? B.C.）討論「知言養氣」的工夫，朱子（晦庵，1130-1200）注解《孟子·公孫丑上·2》，用力特多。《朱子語類》卷五十二整卷討論「知言養氣」章，朱子及其門人將《孟子》「知言養氣」章中的義理與自己生命思考或生活體驗互相印證，經過這樣主客交融的解經過程之後，朱子滿懷信心地說他解釋孟子「浩然之氣」一段話「若與孟子不合者，天厭之！天厭之！」。¹王陽明（王守仁，1472-1529）以他自己的精神體驗歷程來解讀經典，他甚至以「百死千難」四字來描述他對孟子「良知」之學的身心體驗的

¹〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，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年），第2冊，卷52，頁1719。

過程。²從孔、孟到朱子、陽明所展現的這種讀經方法，是東亞儒家思想的「實學」傳統的一種表現，它訴諸讀者身心的體驗以契入經典的意涵。

這種作為體驗之學的經典詮釋學，是以解經者的身心體驗作為基礎，所以也可以稱為一種「體知」³之學。所謂「體知」兼攝二義：第一是指通過身體而對世界進行思考，第二是身體及其器官本身就是思考者。前者可稱為“bodily thinking”，後者可稱為“body thinking”。《周易·繫辭下》說古代包犧氏作八卦「近取諸身，遠取諸物」，即以身體作為思考之素材，這是前者所代表的「體知」類型。孟子歷舉舜、傅說、膠鬲、管夷吾、孫叔敖、百里奚所經歷的體驗而指出：「故天將降大任

² 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983年），〈拾遺〉，第10條，頁396。

³ 「體知」一語不見於先秦諸子如《荀子》、《老子》、《莊子》、《列子》、《墨子》、《晏子春秋》、《管子》、《商君書》、《慎子》、《韓非子》、《孫子》、《吳子》、《尹文子》、《呂氏春秋》等先秦典籍，亦未見於《春秋繁露》、《宋元學案》、《明儒學案》、《四庫全書總目》、《朱子語類》、《白沙全集》、《日知錄》等書，現在能查到最早出現的「體知」一詞，見於范曄（398-445）的《後漢書》。後漢（25-220）靈帝（在位於168-187）熹平六年（177）太子召太子舍人張光等人問音律問題，張光說：「音不可書以曉人，知之者欲教而無從，心達者體知而無師，故史官能辨清濁者遂絕」（《後漢書·志第1·律曆上·律準》）。自此之後，「心達者體知而無師」一語，就廣為後人論音律時所引用，如《晉書·志第6·律曆上》、《宋書·志第1·律曆上》、《文獻通考》卷131，均引此語，茲不贅述。《莊子·田子方》成玄英疏：「夫服以象德，不易其人，莊子體知，故譏儒少」；《莊子集釋·則陽》成玄英疏：「網繆，結縛也。夫達道聖人，超然縣解，體知物境空幻，豈為塵網所羈！〔……〕」，用「體知」一詞。

於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，增益其所不能。人恆過，然後能改；困於心，衡於慮，而後作；徵於色，發於聲，而後喻。」（《孟子·告子下·15》），這是後者所代表的「體知」類型。所謂「體知」亦觸及不論是作為認知語言的「知」，或是作為道德語言的「知」，實以身體之經驗或「體驗」作為基礎。所謂「體知」，強調的是從親身踐履的實際經驗中實測而得的知解。但是，因為身體之存在有其時間與空間之條件，也受時空因素的制約，所以「體知」是一種具體性的思維方式。⁴「體知」從身體出發思考，故多「體驗」與「擴充」之語。

（二）以體驗為基礎的經典詮釋學之特徵：身心合一

讀經者經由「體知」的實踐過程，就可以對經典中的義理，達到「心解」的境界。雖然直到十一世紀北宋大儒張載（橫渠，1020-1077）才明確地提倡以「心解」之方式解經說：「心解則求義自明，不必字字相校。譬之目明者，萬物紛錯於前，不足為害；〔……〕」⁵其實，「心解」作為概念至遲已出現在《詩

⁴ 吳光明論述中國的具體性思維方式以「具體性的理解」與「具體性的論證」展開。所謂「具體性的理解」是以展示性的（demonstrative）、肯定性的（affirmative）或否定性的（negative）方式理解概念；所謂「具體性的論證」則是以隱喻的、精簡的或反諷的方式進行論證。他指出中國的身體思維提煉某種「具體的共相」（concrete universals）。見 Kuang-ming Wu, *On Chinese Body Thinking: A Cultural Hermeneutic* (Leiden: E. J. Brill, 1997), pp. 22-96。

⁵ 〔明〕張載：《張載集》（臺北：里仁書局，1981年），〈經學理窟〉，「義理」，頁276。

經·小雅·巧言》：「他人有心，予忖度之」一語中。《孟子·梁惠王上·7》梁惠王（在位於 370-319 B.C.）曾引用這首詩讚賞孟子之善解其意。南宋陸象山（九淵，1139-1192）詩云「斯人千古不磨心」，⁶又說「心只是一箇心，某之心，吾友之心，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」，⁷均闡釋以讀者之「心」與經典中的聖人之「心」相印證的讀經方法。十六與十七世紀之交的日本朱子學者林羅山（1583-1657）說：「四代之書者，聖賢之心畫也。讀者能得其心，則其於天下如示掌乎？謂之書與我不二也耶？」⁸也強調以個人生命融入研讀經典之中。十七世紀日本陽明學者中江藤樹（1608-1648）主張「窮經之法以自虛為先，而後當得聖經之主意，而體忍熟察，而觀吾心，吾心之合於聖經者，為真為正，吾本心也。」⁹十八世紀德川日本陽明學者佐藤一齋（坦，大道，1772-1859）主張以「心」解經說：「經書文字，以文字注明之可也。意味則當以我心透入得之，畢竟不能著文字。」¹⁰又說：「窮經須要考據

⁶ [宋]陸九淵：《象山全集》（北京：中華書局，1992年），卷34，頁276。

⁷ 同上書，卷235，〈語錄下〉，頁444。

⁸ [日]林羅山：〈四書跋：論語〉，收入京都史蹟會編纂：《林羅山文集》（東京：ペリかん社，1979年）。

⁹ [日]中江藤樹：《雜著》，收入《藤樹先生全集》（東京：岩波書店，1940年），〈聖經〉條，頁241-242。

¹⁰ [日]佐藤一齋：《言志錄》，收入[日]相良亨等校注：《佐藤一齋·大鹽中齋》，《日本思想大系》，第46卷（東京：岩波書店，1980年），頁234，第235條。

於此心，引證於此心。如徒就文字上考據引證，輒謂窮經止此，則陋甚」。¹¹佐藤一齋又說讀書之法「當以心讀無字之書，乃洞有自得」，¹²他也主張「讀書亦心學也」。¹³東亞地區儒者多強調以讀者之心遙契經典作者之心，讀者與作者成為未面心友，冥搜密察，遠承玄旨，王陽明（守仁，1472-1529）詩云：「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基」，¹⁴所描繪的正是一種讀者與經典作者「心」「心」相印的超越性經驗。

王陽明在〈尊經閣記〉中強調，所謂經典就是人「心」的不同面向之具體化，因此，研讀經典也就成為探索經典作者之「心」的不同面向的體現。¹⁵王陽明所提倡的是一種最典型、也是最徹底訴諸讀經者的「心」的自發性與自主性的解經途徑。

但是，我們必須注意的是，在王陽明的心路歷程之中，讀經與解經是一種浸透身心的「體驗」、「體知」之學。我們看以下這段記載：

蕭惠好仙釋。先生警之曰，「吾亦自幼篤志二氏，自謂既有所得，謂儒者為不足學。其後居夷三載，見得聖人之學若是其簡易廣大，始自悔錯用了三十年氣力。大抵二氏之學，其妙與聖人只有毫釐之間。汝今所學，

¹¹ 同上書，頁 234，第 236 條。

¹² 同上書，〈言志後錄〉，頁 245，第 138 條。

¹³ 同上書，頁 245，第 144 條。

¹⁴ 〔明〕王守仁：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992 年），上冊，卷 20，〈詠良知四首示諸生〉，頁 790。

¹⁵ 王守仁：〈稽山書院尊經閣記〉，收入《王陽明全集》，上冊，頁 254-256。

乃其土苴，輒自信自好若此，真鴟鴞竊腐鼠耳。」¹⁶

王陽明自述在優入聖域的過程中「錯用了三十年氣力」，是指他從明孝宗（在位於 1488-1505）弘治元年（1488）十七歲始與道士論養生，至弘治十五年（1502）三十一歲漸悟道、釋二氏之非，前後十五年，直到明武宗正德元年（1506）二月，太監劉瑾（?-1510）柄政，南京科道戴銑、薄彥徽等以諫忤旨下獄，王陽明上疏抗救，亦下詔獄。後廷杖四十，謫貴州龍場驛驛丞，翌年（1509）春至龍場。明武宗正德五年（1510）陞江西廬陵縣知府，前後在貴州三年，居夷處困，動心忍性，始悟「致良知」之教。這一段困勉掙扎企慕聖域的心路歷程約三十年。王陽明以他自己身心體驗的歷程來解讀經典，他甚至以「百死千難」四字描述他「良知」之學的搏成過程，他說：

某于良知之說，從百死千難中得來，非是容易見得到此。此本是學者究竟話頭，可惜此理淪埋已久，學者苦于聞見障蔽，無入頭處，不得已與人一口說盡。但恐學者得之容易，只把作一種光景玩弄，孤負此知耳。¹⁷

王陽明的經典詮釋，與他這一段「百死千難」的身心體驗歷程不可分割。他說：「古人言語，俱是自家經歷過來，所以說得親切。遺之後世，曲當人情。若非自家經過，如何得他許多苦

¹⁶ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983年），第124條，頁148；以下引用簡稱《傳習錄》。

¹⁷ 《傳習錄·拾遺》，第10條，頁396。

心處？」¹⁸王陽明所謂「從百死千難中得來」、所謂「自家經歷過來」等話語，都是對於「體知」歷程的描述。¹⁹

十八世紀日本陽明學者佐藤一齋讀經完全循王陽明的思路。佐藤一齋在八十高齡時說：「讀經書，即讀我心也，勿認做外物。讀我心，即讀天也，勿說做人心。」²⁰又說：「讀經，宜以我之心讀經之心，以經之心釋我之心。不然，徒爾講明訓詁而已，便是終身不曾讀。」²¹但是，佐藤一齋也同時強調讀經時必須通過自己的親身體認才能有所得，他說：

方讀經時，把我所遭人情事變做注腳。臨處事時，則須倒把聖賢言語做注腳。庶乎事理融會，見得學問不離日用意思。²²

佐藤一齋主張應以「我所遭人情事變」與經典內容相印證，以親身「體驗」經典中的道理，這是一種「體知」的讀經法。

除中國王陽明與日本佐藤一齋之外，十六世紀朝鮮性理學中的畿湖學派（亦稱「栗谷學派」）創始大師李珥（栗谷，1536-1584）在所著《擊蒙要訣》（成書於1577年，栗谷時年42歲）論讀書之方說：

¹⁸ 《傳習錄》，第296條，頁345。

¹⁹ 關於王陽明的「體知」，參考〔日〕橋本敬司：〈中國思想における身體——王陽明の身體知——〉，《廣島大學文學部紀要》，第59卷（1999年12月），頁22-41。

²⁰ 佐藤一齋：《言志錄》，收入《佐藤一齋・大鹽中齋》，頁274，第3條。

²¹ 同上書，頁258，第76條。

²² 同上書，頁228，第140條。

凡讀書者，必端拱危坐，敬對方冊，專心致志，精思涵沫。（涵沫者，熟讀深思之謂。）深解義趣，而每句必求踐履之方。若口讀而心不體，身不行，則書自書我自我，何益之有。先讀小學，於事親敬兄忠君弟長隆師親友之道，一一詳玩而力行之。²³

李栗谷論讀書除「心」的熟讀深思之外，又要「必求踐履」，他強調讀書必須「心」體「身」行。

從王陽明、佐藤一齋與李栗谷的論點，我們看到了東亞儒者讀經與修養工夫過程原不斷為兩橛，而且互相滲透、交互影響。質言之，東亞儒家經典詮釋學展現一種鮮明的「身心一體論」。儒家思想傳統中的「身心一體論」可以上溯到先秦時代，楊儒賓（1956-）的研究指出：儒家身體觀的原始模式在先秦時期業已建立，洎乎明代則精義全出。先秦時期形成的身體觀是儒家身體觀之原型，孟子是儒家身體觀的核心，既綜合春秋時期的威儀觀、氣化觀及公孫尼子學說，又開啟孟子後學及荀子的觀點。楊儒賓主張傳統儒家理想的身體觀有「意識的身體」、「形軀的身體」、「自然氣化的身體」與「社會的身體」四義。這四種身體不可分割，而且是同一機體的不同指謂。由於這四體相互參差，因此，每一體可以說都有心氣滲入，因此，任何一體皆有主體義，可以稱為「身體主體」（body subject）。

²³ 〔韓〕李珥：《擊蒙要訣》，收入魏常海主編：《韓國哲學思想資料選輯》（北京：國際文化出版公司，2000年），頁494。

此一主體之名可含攝意識主體、代表形軀內外兩面的形氣主體、自然主體與代表社會規範體系的文化主體。²⁴王陽明所繼承的就是從孟子以降以「身心一體論」為基礎的儒家身體哲學傳統，〈大學問〉有一段論身心關係的精彩言論，他說：

何謂身？心之形體運用之謂也。何謂心？身之靈明主宰之謂也。何謂修身？為善而去惡之謂也。吾身自能為善而去惡乎？必其靈明主宰者欲為善而去惡，然後其形體運用者始能為善而去惡也。故欲修其身者，必在於先正其心也。²⁵

這一段話將「身心一體論」發揮得淋漓盡致，並且以「欲」之一字點出意志力之取向與自覺活動可走向正或不正之二元性。²⁶在這種「身心一體論」之下，「身體」不只是生理的身體（physical body），而是「身心一如的身體」（psycho-somatic body），是梅洛龐蒂（Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961）所謂的「綜合體」，²⁷而「心」則既是 heart，又是 mind。所以，正如湯淺泰雄（1925-2005）所說，東方的「形而上學」並不同於西方的 metaphysics，而是「超醫學性的心理學」

²⁴ 楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年），頁2及8-9。

²⁵ 王守仁：〈大學問〉，收入《王陽明全集》，下冊，頁967-973，引文見頁971。

²⁶ 參考勞思光：《新編中國哲學史》（三上）（臺北：三民書局，1983年，2001年），頁424。

²⁷ Maurice Merleau-Ponty, tr. by Colin Smith, *Phenomenology of Perception* (London: Routledge & Kegan Paul, 1962), pp. 148-149.

(meta-medico-psychology)，也就是以身心關係之研究為基礎的哲學。由於中國的「形而上學」不是以單純的觀察知識為基礎的理論，因此，可以稱為“meta-praxis”。這是一種能夠運用身心以實踐修行的體驗知識，並以這種體驗知識為基礎，而獲得超乎日常經驗之上的高層次知識。²⁸中國思想（尤其是儒家傳統）中的「身體」確實是身心互滲的「身體」。²⁹正因為如此，所以讀經必然是一種滲透身心而兼具知性與感性的活動，十九世紀日本陽明學者山田方谷（名球，1805-1877）正是在身心合一的立場上，質疑朱子說：「朱子之解《大學》也，以致知格物為窮理，以誠意以上為力行，是否分裁心身以為二物；以知覺運動為二項工夫也」。³⁰

在這種身心互滲論的哲學基礎上，「心」對世界的認知（perception），必有其「身體之基礎」；「身」與「心」密切互動，而且浸潤在社會文化氛圍之中，「身」對外界的感知，也

²⁸ [日]湯淺泰雄：〈「氣之身體觀」在東亞哲學與科學中的探討〉，收入楊儒賓編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993年），頁67。並參考湯淺泰雄：《身體——東洋的身心論の試み——》（東京：創文社，1977年，1986年）。此書有中譯本：馬超等譯：《靈肉探微：神祕的東方身心觀》（北京：中國友誼出版社，1990年）；亦有英譯本：Yasuo Yuasa, *The Body: Toward an Eastern Mind-body Theory*, edited by Thomas P. Kasulis; translated by Nagatomo Shigenori, Thomas P. Kasulis (Albany: State University of New York Press, 1987)。

²⁹ 參看 Roger T. Ames, “The Meaning of Body in Classical Chinese Philosophy,” in Thomas P. Kasulis with Roger T. Ames and Wimal Dissanayake eds., *Self as Body in Asian Theory and Practice* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1993), p. 165.

³⁰ [日]山田球：《孟子養氣章或向圖解》（大阪：惟明堂大阪支店據東京弘道書院藏版刊印，1902年），頁12，上半頁。

有其社會性、心理性與文化性。讀經活動正是《荀子·勸學》所說：「君子之學也，入乎耳，箸乎心，布乎四體，形乎動靜」，因此，以「體知」為基礎的儒家經典詮釋學正是以「身」「心」融為一體為其特徵。

三、東亞儒家經典詮釋學的方法論問題

我們在上節論證了東亞儒家經典詮釋傳統中，身心融貫為一，不可分割的特質。王陽明說：「何謂身？心之形體運用之謂也。何謂心？身之靈明主宰之謂也」，³¹十九世紀日本陽明學者大鹽中齋（平八郎，1794-1837）：「自形而言，則身裏心，心在身內焉。自道而觀，則心裏身，身在心內焉」，³²都在闡述身心合一、內外交輝的事實。一九九三年出土的《郭店楚簡》〈六德〉將「仁」字寫成「悤」，³³似隱喻「心」「身」之合一。徐復觀（1902-1982）在一九七五年順著《易傳》別創一詞曰：「形而中者謂之心」。他強調，中國的「心的文化」應稱為「形而中學」，而不應講成「形而上學」。³⁴我們可以說，在東亞儒

³¹ 王守仁：〈大學問〉，收入《王陽明全集》，下冊，頁967-973，引文見頁971。

³² 〔日〕大鹽中齋：《洗心洞劄記》，收入相良亨等校注：《佐藤一齋·大鹽中齋》，《日本思想大系》，第46卷（東京：岩波書店，1980年），上冊，第6條。

³³ 荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998年），〈六德〉，頁187。

³⁴ 徐復觀：〈心的文化〉，收入氏著：《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1975年），頁242-249，尤其是頁243。

者誦讀經典優入聖域的過程中，身與心兩者密切互動，內外交輝，缺一不可。因此，東亞儒家詮釋學實在是一種以「人格」為中心而不是以文字解讀為中心的活動。誠如范佐仁（Steven Van Zoeren）所說，儒家假定人對「善的內容」已有共識，因此強調讀經者對經典中的價值理念之身體力行，中國式詮釋學的中心問題也不在於「如何瞭解文本」，而在「如何受文本感化」，從而轉化讀經者的生命。³⁵

但是，作為理解經典之基礎的「體知」在實際運作過程，卻可能面臨許多問題，其中較具有方法論意趣的有以下幾項：

（1）因身體的社會文化特質而導致的「體知」經驗難以溝通或傳承的問題：正如梅洛龐蒂所指出的，人的身體不應被視為「客觀的身體」（the objective body），而應被視為「現象的身體」（the phenomenal body），人之感知身體的主體性只有經由「體現」（embodiment）才能彰顯。³⁶梅洛龐蒂所說的「體現」，在東亞思想中尤為重要。我最近曾論述，東亞思想傳統中的「身體」，並不是一個作為被客觀認知之對象的實體，而是一個浸潤在文化價值意識之中，與具體的社會政治經濟情境密切互動而發生功能性之關係的「身體」。這種「身體」

³⁵ 參考 Steven Van Zoeren, *Poetry and Personality: Reading Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1991)；並參看 Robert Eno, "Towards a History of Confucian Classical Studies," *Early China*, No. 17 (1992), pp. 204, 112。

³⁶ 參看 Maurice Merleau-Ponty, tr. by Colin Smith, *Phenomenology of Perception*, pp. 198-199.

在空間上處於社會政治經濟脈絡之中，並在時間上受到歷史經驗的召喚與洗禮，因此而成為一種既是理性又是感性的主體。東亞思想傳統中的「身體」是一種理性主體，因為「身體」接受理性的指導，為日常生活、社會規範以及政治運作而行動，因而身體有其社會性與政治性。東亞的「身體」也是一種感性主體，因為身體處於社會文化情境之中，而發揮功能性的作用。³⁷

經由這種深深浸潤在社會文化價值傳統中的「現象的身體」所「體知」的經典中的「道」，³⁸就不可避免地帶有濃烈的時間性與空間性，並且受時間與空間條件所制約。換言之，不論是孟子口中舜或傳說等古聖先賢動心忍性所「體知」的道德信念，或是王陽明居夷處困「自家經歷過來」所「體知」的「致良知」之教，都不免成為某種意義下的「具體的共相」(concrete universals)。朱子教人讀書「須要切己體驗」，「須反來就自家身上推究」，必須「就切己上體察」，³⁹但是，從自己個人實際

³⁷ 黃俊傑：〈東亞儒家思想傳統中的四種身體：類型與議題〉，原刊於《法鼓人文學報》（臺北：法鼓人文社會學院），第2號（2006年），收入氏著：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：臺大出版中心，2007年），第5章。

³⁸ 《荀子·解蔽》：「將須道者，虛則入；將事道者，壹則盡；將思道者，靜則察。知道察，知道行，體道者也。」《莊子·外篇·知北遊》：「夫體道者，天下之君子所繫焉。」

³⁹ 〔宋〕朱熹：《朱子語類（1）》，卷11，〈學五〉，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年），第14冊，頁337。

體驗所「體知」而得的心得，常常孤明先發，難以與未經相同經歷或身心歷程的人所共享，這就是為什麼莊子（399?-295? B.C.）說：「語之所貴者意也，意有所隨。意之所隨者，不可以言傳也」（《莊子·天道》），也就是為什麼劉勰（彥和，464-522）要感嘆：「知音其難哉！音實難知，知實難逢。逢其知音，千載其一」（《文心雕龍·知音》），也就是為什麼孔子（551-479 B.C.）兩度以「一以貫之」形容他所抱持的「道」（《論語·里仁·15；衛靈公·3》），但是，千百年來東亞儒者眾說紛紜，卻索解無由，明代文學家賀復徵（1600?-1646?）說：「吾道一以貫之，千百年間未有明摘其蘊者」，⁴⁰清儒劉寶楠（1791-1855）說此語「自漢以來不得其解」，⁴¹蓋因後人未經一番風霜凜冽的親身體驗，難以分享孔子的心路歷程。

「體知」經驗之易於斷裂而難以傳承這項事實，以十九世紀日本啟蒙思想家福澤諭吉（1834-1901）的「一身兩世」或「一人二身」之說最為傳神。福澤諭吉認為十九世紀日本學者身處從傳統到現代的過渡時代，至為幸運，他說：

〔……〕目前我國的洋學家們，沒有一個不是以往研究漢學的，也沒有一個不是信仰神佛的；他們不是出身於封建士族，便是封建時代的百姓。這好像是一身

⁴⁰ 〔明〕賀復徵：《文章辨體彙選》（臺北：臺灣商務印書館，1983年景印《文淵閣四庫全書》本），卷590，頁13-14。

⁴¹ 〔清〕劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，1990年），上冊，頁152。

經歷了兩世，也好像一個人具有兩個身體。〔……〕⁴²

福澤諭吉說從幕末到維新的日本知識分子，身經時代巨變，以一身而經歷兩世，並以一人而兼具兩身。他所謂的「兩個身體」，第一個身體是由德川傳統漢學所塑造的舊身體，第二個身體則是維新洋學所塑造的新身體。這兩種內涵互異的身體，都具有深刻的社會文化意涵，由於時代變遷留下切割的傷痕，所以前後兩種「身體」所「體知」的種種經驗或知解，都難以傳承給不同時代的人，甚至也在同一個人的身上，造成劇烈的張力。這種「一人二身」的撕裂與張力，不僅見之於幕末維新的日本知識分子如福澤諭吉身上，也見之於宋末元初的許衡（1209-1281）與劉因（夢吉、靜修，1249-1293）以及明末清初的黃宗羲（黎洲，1610-1695）、朱舜水（之瑜，1600-1682）等人身上，更見之於一八九五年乙未割臺之後的連橫（雅堂，1878-1936），以及一九四九年以後桴海來臺的當代中國知識分子身上。

（2）「體知」所得的「分殊」如何提煉而為「理一」的問題：「體知」的解經方法訴諸個人身心之體驗，所得的是個別而具體的「知」，王陽明〈答顧東橋書〉云：

⁴² 〔日〕福澤諭吉：《文明論の概略》（東京：岩波書店，1997年）。中譯本：北京編譯社譯：《文明論概略》（北京：商務印書館，1995年），〈序言〉，頁3。福澤諭吉本人就是他所說的「一身兩世」、「一人兩身」的代表人物，參看福澤諭吉著，馬斌譯：《福澤諭吉自傳》（北京：商務印書館，1995年）。

蓋鄙人之見，則謂意欲溫清，意欲奉養者，所謂意也。而未可謂之誠意。必實行其溫清奉養之意，務求自慊，而無自欺。然後謂之誠意。知如何而為溫清之節，知如何而為奉養之宜者，所謂知也。而未可謂之致知。必致其知如何為溫清之節者之知，而實以之溫清。致其知如何為奉養之宜者之知，而實以之奉養，然後謂之致知。⁴³

王陽明主張人必須在知道孝順父母的「溫清之節」才算是「知」，但必須在實際實行「實之以奉養」之後，才能算是「致知」。這一段說法以陽明三十八歲時所悟出的「知行合一」之教作為理論基礎，但正如勞思光所說，王陽明的「知行合一」說中的「知」，指價值判斷而言，即「知善知惡」之「良知」；而所謂「行」，指意念由發動至展開而成為行為之整個歷程言。⁴⁴王陽明強調人必須親自實踐某一價值判斷，才能對此一價值判斷有切己的瞭解，這是很徹底的「體知」。

但是，作為認知方法的「體知」在這裡面對的問題是：如何從對諸多具體而特殊的價值理念的「體知」之中，掌握抽象而普遍的價值命題？這是「多」與「一」的問題，也是「殊相」與「共相」的問題，也是朱子學中「分殊」與「理一」的問題。

我們從朱子的論點開始。朱子說：

⁴³ 《傳習錄》，第138條，〈答顧東橋書〉，頁180-181。

⁴⁴ 勞思光：《新編中國哲學史》（三上），頁433。

世間事雖千頭萬緒，其實只一箇道理，「理一分殊」之謂也。到感通處，自然首尾相應。或自此發出而感於外，或自外來而感於我，皆一理也。⁴⁵

但是，「理一」與「分殊」並不是一種對抗的關係，「理一」遍在於作為「分殊」的萬事萬物之中。朱子說：

其所謂理一者，實乎分殊之中，而未始相離耳。蓋乾之為父，坤之為母，所謂理一者也。然乾坤者，天下之父母也；父母者，一身之父母也。則其分不得不殊矣。故以民為同胞，物為吾與者，自其天下之父母者言之，所謂理一者也。然謂之民，則非真以為吾之同胞；謂之物，則非真以為我之同類矣。此自其一身之父母者言之，所謂分殊者也。⁴⁶

在朱子的「理一分殊」論中，「理一」與「分殊」並不相離，「理一」融滲於「分殊」之中。換言之，只有從具體而特殊的「事」之中，才能觀察、體認並抽離出抽象而普遍的「理」。也就是說，「共相」存在於「殊相」之中。

如果從作為工夫理論的「體知」這個方法論立場來看，如何從「分殊」邁向「理一」確實是一個問題。這種從「多」到

⁴⁵ 朱熹：《朱子語類(5)》，收入《朱子全書》，第18冊，卷136，頁4222。

⁴⁶ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集(2)》，收入《朱子全書》，第21冊，卷37，〈與郭沖晦〉，頁1635-1640，引文見頁1639。關於「理一」與「分殊」的關係的討論，參看〔日〕市川安司：〈朱晦庵の理一分殊解〉，收入氏著：《朱子哲學論考》（東京：汲古書院，1985年），頁69-86。

「一」的過程，顯然不能通過積累的方式而完成，因為宇宙萬物如恆河沙數，無限無量，難以窮盡；最可能的方法是經過一種精神的跳躍，《朱子語類》中的〈讀書法〉引導讀者從具體的道德、文學、文化、美學理論開始學起，最終目的是理解抽象而全面的「理」。在這個過程中，讀者需要從具體而特殊的事物跳躍到抽象而普遍的原則，從「理」的分殊表現跳躍到「理」的整體特質。⁴⁷這也許就是朱子在〈大學格物補傳〉中所說從「今日格一物，明日格一物」跳躍到「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」的境界。

四、結論

本章探討東亞儒者透過生活體驗以解讀經典途徑及其方法論問題。在儒者讀經解經企慕聖賢的過程中，身心互為滲透，而且知行合一。在東亞儒者看來，「心」通過「氣」而與「身」（或曰「形」）融貫而為一體。所謂「心解」之境界雖然有其超時空性，但讀經者對經典中的義理獲得「心解」乃是從解經者的身體這個場所出發，被身體的時空條件所制約，因此，我們不妨認定，「心解」之境界實以「體知」為其基礎。

在東亞儒者解經過程中，「涵養」與「察識」這兩種修養

⁴⁷ 參考 Jonathan R. Herman, "To Know the Sages Better than They Knew Themselves: Chu Hsi's 'Romantic Hermeneutics'," in Ching-i Tu ed., *Classics and Interpretations: The Hermeneutic Traditions in Chinese Culture* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2000), pp. 215-225.

工夫融通而為一體，並互為因果。朱子撰〈語孟集義序〉曾說：「《論語》之言，無所不包，而其所以示人者，莫非操存涵養之要；七篇之指，無所不究，而其所以示人者，類多體驗充擴之端」，⁴⁸實則在東亞儒者的解經與修養工夫中，「涵養」與「體驗」乃一體之兩面，如車之二輪、鳥之兩翼，不可分割。⁴⁹

正因為讀經與修養不可分割，所以不論是以「涵養」或「察識」自我修持，都不能脫離作為主體的身體之「體知」、「體驗」、「體現」。經典中的義理浸透身心，身心也被經典中之義理所轉化而不覺足之、舞之、蹈之，表現在形體上的則是相貌堂堂、威儀幡幡。這是經由「體知」而完成的「體現」，也就是孟子所謂的「踐形」。

從東亞儒家經典詮釋史之經驗觀之，我們可以說，「體知」是一種手段，而「體現」才是讀經的目的。因此，「體現」⁵⁰才

⁴⁸ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集（5）》，收入《朱子全書》，第24冊，卷75，〈語孟集義序〉，頁3630。

⁴⁹ 參考戴君仁：〈涵養與察識〉，收入氏著：《梅園論學集》（臺北：臺灣開明書局，1970年），頁194-212。

⁵⁰ 人類學家 Andrew J. Strathern 曾定義「體現」說：「體現〔……〕與在某種程度上未被身體體現或被認為與身體無關的價值有關，換句話說，體現是一個通過把抽象與具體結合起來掩飾它自身的一個術語」，見氏著：*Body Thoughts* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996)，引文見中譯本：王業偉、趙國新譯：《身體思想》（瀋陽：春風文藝出版社，1999年），頁255。這項人類學式定義，也完全可以適用於東亞儒家經典詮釋學。關於「體現」作為人類學的新研究典範，參考 Thomas J. Csordas, "Embodiment as a Paradigm for Anthropology," *Ethos*, Vol. 18, No. 1 (March, 1990), pp. 5-47；並參考 Thomas J. Csordas, "Introduction: the Body as Representation and Being-in-the-world," in Thomas J. Csordas ed., *Embodiment and*

是東亞儒家詮釋學中最重要的關鍵字。我過去曾說，建立在經典詮釋活動之上的中國詮釋學的基本性質是一種「實踐活動」，或者更正確地說，中國詮釋學是以「認知活動」為手段，而以「實踐活動」為其目的。「認知活動」只是中國詮釋學的外部形式，「實踐活動」才是它的實際本質。⁵¹中國詮釋學實以「經世」為其目的，所以，作為認知方法的「體知」，必然落實在作為道德目標的「體現」之上。

※本文初稿刊於《中國詮釋學》，第6輯（濟南：山東人民出版社，2009年5月），頁98-109。

Experience: The Existential Ground of Culture and Self (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 1-26。

⁵¹ 黃俊傑：《孟子思想史論（卷二）》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997年，2001年），頁481。