

# 朱熹哲學中的經典詮釋與修養工夫

林維杰\*

## 提 要

本文從三個部份來處理朱熹關於致知與修養關係的論述。第一個部份討論了讀書窮理與格物窮理的類比關係，並把經典的身分由普通的「物」提高到與「道」相齊的層面；第二個部份是把經典理解中對方法與態度的要求，視為一種品德的要求，這是「即讀書即涵養」的表現，讀書與涵養是分析的關係；第三個部份則是解析經典的內容對於修養的效用，這是「先讀書後涵養」，兩者是綜合的關係。綜合關係表現了詮釋與實踐的連結，而分析關係則調解了方法論與修養論。

關鍵字：經典詮釋，修養，格物，方法，態度

---

\* 中央研究院中國文哲研究所助研究員

- 一、前言
- 二、格物與讀書
- 三、即讀書即涵養
- 四、先讀書後涵養

## 一、前言

牟宗三在其深具里程碑意義的經典性系列著作《心體與性體》<sup>1</sup>中，曾如此分判陸象山與朱熹的學問性格：陸象山強調本心即是理（心即理），因而直接發自心體的行為才有其價值，此類似於康德所說實踐理性的自我立法，成就的是一套「自律」道德的系統；而朱夫子則主張行為必須根據理而行，性體雖然是理（性即理），卻不具活動性，而活動的心體（心是氣之靈、<sup>2</sup>是理與氣合<sup>3</sup>）不過是「領具」此理而不能自定方向，成就的是「他律」道德的系統。牟先生所闡釋的「朱陸異同」，系統性極強，其一方面著眼於對行為之主體性格（行為的可能性條件）的不同主張一本心即理與心性三分，掘發各自的先驗性與經驗性；另一方面，鑑於主體之不同，在實踐上亦形成「行為的有效性」與否之後果，亦即（就康德意義而言的）道德性 (Moralität) 與合法性 (Legalität) 之差異。<sup>4</sup>在其理論分

---

1 《心體與性體》（共三冊），台北，正中書局，初版分別為1967, 1968；《從陸象山到劉蕺山》，學生書局，台北，1979。後者出版後，牟先生認為可算做《心體與性體》系列的第四冊。

2 「所覺者，心之理也；能覺者，氣之靈也。」又曰：「心者，氣之精爽。」（《朱子語類》（文簡稱《語類》），共八冊，台北，文津出版社，民75，引文俱見《語類》，第一冊，第五卷，頁85）若由「精爽」來看「靈」，則能覺者為氣心，所覺者乃氣心所瑣攝、領具之理。

3 「問：『知覺是心之靈固如此，抑氣之為邪？』曰：『不專是氣，是先有知覺之理。理未知覺，氣聚成形，理與氣合，便能知覺。譬如這燭火，是因得這脂膏，便有許多光燄。』問：『心之發處是氣否？』曰：『也只是知覺。』」（《語類》，第一冊，第五卷，頁85）照文字看來，理為燭火，氣為脂膏，而心則為光焰。未能知覺（未能活動）之理，猶如未燃之濁火，需要膏脂之氣的活動作用方能化為光焰（知覺），故曰理與氣合。若如此，則心既非理，亦非氣，而是兩者之合。但觀乎朱子文字，凡知覺者皆偏於氣，故心為理與氣合，似可反過來說是氣與理合（氣因著理而得以知覺）。

4 「合法性」指的是某一行為受其他條件（總言之的幸福）之決定，而非完全依據義務(Pflicht)而來，所以並不是無條件的善；「道德性」則指一行為純然受善的意志(der gute Wille)所決定，它只求依據於義務並滿足於義務。

判下，「尊德性」與「道問學」的關係乃是這樣的一種「倫理學異同」：尊德性強調逆覺地發揚本心，道問學則致力於順取地格物窮理。以牟宗三的語言來說，這是自律與他律、道德與知識、縱貫與橫攝的區別。

在這種倫理學的脈絡下，「格物窮理」呈現的，不僅是一種順取的、以講知識之態度來論述道德的主客對列形態，並且還由此順取的講述進路所獲得的道德知識來涵養尚未與物相接觸時，心體所未曾萌生的思慮（未發），以求得心靜理明，並期望此氣心在與外物相接後所生發之思慮情變（已發）皆能適切合度。從順序上來說，這種進路表現為先致知、後涵養、繼而省察。前者是認識論的工作，後兩者則是修養論的工夫。此先認識、後修養的方式，在道德實踐上確實可能使人產生只具合法性而非道德性之疑慮，不過朱子關於道德範圍內之認識進路、以及認識與修養之間的關係，還可以從另一個角度加以分析，即從認識論轉進詮釋學的範圍，更進一步說，即由「格物窮理」的架構中所涵蘊的「讀書法」相關問題著眼：首先，讀書牽涉到解經者在面對經典時的詮釋態度，而此詮釋態度本身則關連到一種並非後發的、而是在發生程序上與格物致知有一種同步的修養工夫；說得更清楚一些，理解者與經典之間，不僅存在著一種由認識論所轉變而來（或所涵蘊）的詮釋學關係，而且此關係本身同時便呈現著一種修養工夫。再者，在經典詮釋或理解的過程中，經典所說的真理內容尚能教化或修養詮釋者自身，這是由經典理解到自我修養的過程。從發生程序上來說，修養工夫在此乃是後發於經典理解。如果把這兩種修養工夫和致知涵養聯繫起來，「先致知、後涵養」的說法是經典的教化或修養作用，而經典理解或經典詮釋本身，則是即理解即修養的，可以說是「致知即是涵養」。

這兩種修養功夫與經典詮釋之間，有著「同時的」與「後發的」不同關係，並同時表現出這樣的特殊含意，即詮解經典的人之所以能夠由此而應用到自身的修養，不僅是基於他確切掌握了經義，而且更因為他以一種修養的態度來詮解經典才使其得以掌握經義，因而理解與修養便呈現了某種相互支持的關係：確切的理解有助於修養，而篤實的修養則能完成確切的理解。本文依先後順序，首先分析經典身分與經典詮釋的關係，次論經典詮釋本身所帶出的修養工夫，最後探討經典內容的教化；以朱子的話來說便是：格物與讀書，即讀書即涵養，以及先讀書後涵養。

## 二、格物與讀書

以學問性格而言，格物窮理是認識論的進路，而讀書窮理則是詮釋學的進路。對朱子來說，這兩種學問進路有其對稱性，筆者曾在一篇文章<sup>5</sup>中分析這種對稱性，其要點如下：

- (1) 格物中的「物」概念包含的範圍極廣，<sup>6</sup>諸如事（人倫關係與事件）、生物（自然庶物）、概念（心、性、理、太極之類的思想產物）等皆是；而每一件事、物之存在，都有其存有論上的價值根據（理），<sup>7</sup>格物即是探究窮索這些存在的價值理據（窮理）。伊川把格物窮理這一套應用到讀書，<sup>8</sup>朱子順承這一思路而曰「讀書是格物一事」。<sup>9</sup>格物之理轉為理解書中之理，讀書甚且是窮理當中最重要的一件事。<sup>10</sup>因為書是物，物之有理如同書中有理，所以從狹義來說，格物窮理與讀書窮理基本上可視為同性質之事，認識論和詮釋學在此有著某種的融通或相似性格，探究事物之理可類比於理解文本的脈絡（文理）、意義（義理）以及涵蘊的真理（道）；在格物與讀書之間，存在著一種史賓諾莎 (Spinoza) 所謂「自然的說明」(Naturerklärung) 與「文本的說明」(Schrifterklärung) 的類比、並存在著泯除這兩者分別之傾向。<sup>11</sup>朱子的「物」概念，當然不只限於自然範圍，但「物的認識」與「文本的詮釋」確實有其「類比」性質。若從廣義

5 〈萬物之理與文章之理：朱熹哲學中形上學與詮釋學的關連〉，《揭諦學刊》，第四期，2002年7月，頁97-130。

6 「凡天地之間，眼前所接事，皆是物。」（《語類》，第四冊，第五十七卷，頁1348）

7 「目前事事物物，皆有至理。如一草一木、一禽一獸，皆有理。草木春生秋殺，好生惡死，仲夏斬陽木，仲冬斬陰木，皆是順陰陽道理。」（《語類》，第一冊，第十五卷，頁296）草木禽獸、春生秋殺之理為物理，仲夏斬陽木、仲冬斬陰木則是順著物理而行的事理。

8 「凡一物上有一理，須是窮至其理。窮理亦多端。或讀書，講明義理；或論古今人物，別其是非；或應接事物，而處其當。皆窮理也。」見程顥、程頤（著），王孝魚（點校）：《河南程氏遺書》，收於《二程集》，二冊，北京，中華書局，2004，引文見上冊，第十八卷，〈伊川先生語四〉，頁188。

9 《語類》，第一冊，第十卷，頁167。

10 「蓋為學之道，莫先於窮理。窮理之要，必在於讀書。」（《語類》，第二冊，第十九卷，頁441）故注釋第八的引文中，把讀書放在格物窮理三事的首位，並非偶然。

11 Baruch de Spinoza: *Theologisch-politischer Traktat*, Übers. und eingeleitet von Carl Gebhardt, Leipzig 1908, 135.

來說，由於格物窮理的多樣性，讀書只是其中一項，故詮釋學被「涵攝」在較大範圍的認識論之中。

- (2)從「理一分殊」的角度來看，萬理（多）只是一理落在氣中並結合氣的繽紛雜多所顯的萬理相，實際上仍維持齊整全的理一（一）；而諸經說理的紛然樣貌，也是各義理在諸多文本的分殊呈現，這些聖賢著書所表現的殊多經義，彼此間之所以能互通互解，乃是基於其共通為一的結構。<sup>12</sup>用高達美 (H.-G. Gadamer) 的話來解釋，即萬理的多與經義之分殊，實有類於普羅汀 (Plotinus) 的流出 (Emanation) 理論：本源（理一）的流出使它自身更為豐富，這是經義歷經「存有增長」(Zuwachs an Sein)<sup>13</sup>之過程；但此意義增長的存有論發生歷程並未使得本源與經義有所減少甚或變更。不斷增擴的分殊之理以及無止盡的著書解經，不能以其多樣性來反對本源之不可動搖的意義同一性 (Sinnidentität)。<sup>14</sup>

以上兩點，第一點是分析朱子認識論中的詮釋學向度，第二點則是談這種向度中包含的存有論意涵。歸結起來，格物的出發點可說是以一種平均化或平等化的角度來對待經典，也就是將經典只視為一「文本」的身分而與「物」相齊。與物相齊的文本，也可得到理解者的尊重，但這種尊重乃是尊重這文本作為一個普通存有物的身分，還未將它提升到比其他存有物、甚至比理解者自身的更高位置

12 例如：「許多道理，孔子恁地說一番，孟子恁地說一番，子思又恁地說一番，都恁地懸空掛在那裏。自家須自去體認，始得。」（《語類》，第一冊，第十一卷，頁188）又如：「經書中所言，只是這一個道理，都重三疊四說在裏，只是許多頭面出來。[...]一箇聖賢出來說一番了，一箇聖賢又出來從頭說一番。」（《語類》，第七冊，第一百十八卷，頁2852）如果都是重三疊四地說一番，又何必重複說？必然是每一個聖人的說一番皆有所不同，不斷的講述其實是聖人不同體驗（再認識）下的結果。關於再認識的分析，詳見下文。

13 Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke, Bd.1: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen<sup>6</sup> 1990, 145.

14 H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke, Bd.2: Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*, Tübingen<sup>2</sup> 1993, 7.在「意義的增長」以及「意義的同一」之間，確實存在著合法詮釋上的兩難。對此高達美的回答是：意義的同一性一直調解著始源和當下(Ursprung und Gegenwart)的距離。(GW2, 476)就此而言，同一性應是一個高於詮釋多樣性的判準，但此判準並不是某個起歷史的概念並以此來規範不同時代的理解以及要求回歸始初時作者的創作意圖，而是一個以文本之事理(Sache)為中心而出發的超文本概念，在此概念中，規範著一切不合理的解釋以及調解不同的時間距離。究極說來，「意義的同一性」乃是一個以事理為導向的、吸引所有詮釋參與者有所投入之「事理的合理性」的詮釋學規範概念。

(亦即它沒有提升到與「道」的相同層次)；儘管這類文本中涉及了理一分殊，但也僅是從一般進路而言普遍與特殊的關係(普遍對特殊的約束亦是一種倫理規定)，並非更進一步從道德之理的普遍性而顯示理自身即為普遍(甚至反顯出普遍即是理)。所以由《大學》規模的格物進路(以及物中之理)出發來了解何者為經典(亦即把經典視為「物」)，其實尚不足以說明這類文本的特殊之處，特別是這類文本的卓越性(prominent)甚至神聖性的特質，並非「物」概念所能籠罩。要談論其卓越性，應該進一步由與它同層次的「道」以及「聖人」這兩個觀念入手。眾所周知，在朱子之前的韓愈就已明白表示過道的傳承、以及道與聖人之間的關係，韓愈曰：

斯道也，何道也？曰：斯吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也，堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武周公。文武周公傳之孔子，孔子傳之孟軻。軻之死，不得其傳焉。<sup>15</sup>

堯、舜、禹、湯、文、武、周公以至於孔孟，這個眾人熟知的聖人系譜，說的不僅是弘道者傳承的正統性，同時更意謂著「道」藉由「聖人」而得以流傳，<sup>16</sup>道若無法流傳，則是因為人的因素(「軻之死，不得其傳焉」。換言之，這是「人與道」關係的表彰，也是「人能弘道」的具體化。程伊川於下列文獻中則在「人與道」之間加入「經」文本的概念，並予以綜和論述，其言曰：

聖人之道，坦如大路，學者病不得其門耳。得其門，無遠之不可到也，求入其門，不由於經乎？今之治經者亦眾矣，然而買櫝還珠之蔽，人人皆是。經所以載道也，誦其言詞，解其訓詁，而不及道，乃無用之糟粕耳。<sup>17</sup>

道不只是獨立存在的天理法則，而且是聖人之道，這說的正是道與其弘揚者之間的關係。了解聖人之道必須通過經文，亦即聖人所彰顯之道尚須藉由「經」才得以傳介，所以作為聖人作品的「經」乃是「道」的載體。從聖人、經典與道

15 韓愈：〈原道〉，《韓昌黎全集》，四部備要本，台北，中華書局，民54年。

16 〈原道〉曰：「夫所謂先王之教者，何也？博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之之謂道，足乎己無待於外之謂德。其文，詩書易春秋；其法，禮樂刑政 [...]。」從「其文，詩書易春秋」一句以觀之，亦有聖人作文而表彰「人、道與文」之意，惟此並非〈原道〉的主要論點。

17 《近思錄集解》，(宋)朱熹、呂東萊編，(清)張伯行集解，卷二〈為學〉，台北，世界書局，1991，頁44。

的關係來看，前兩者無疑皆具備了載體(Träger)或承載媒介(tragende Medium)的中介(Vermittlung)身分：聖人是中介，承載聖人之道的經典則是再次中介，其中的順序是道、聖人之道、經典。這當中含有強烈的工具色彩：經文本身只是手段(「求入其門，不由於經乎？」)，其存在之目的在於傳道，若將此手段、途徑或中介物視為目的，便犯了買櫝還珠之弊病。所以只知致力於誦言解字之人，自然會讓經文成為無用之糟粕，程伊川因而認為：「去古雖遠，遺經尚存，然而前儒失意以傳言，後學誦言而忘味，自秦以下，蓋無傳矣。」<sup>18</sup>前儒或指漢儒(故說秦以下)，漢儒只知字義之訓詁，這種表面字義的詮解與複誦經文無異，皆是失意(深意)而忘味，故伊川又批評曰：「學者不泥文義者，又全背卻遠去，理會文義者，又滯泥不通。」<sup>19</sup>所背卻與滯泥者為經文之深意，更進一步之意即是無法以真正的理解方式來傳承經文裡聖人所說出的道理，所以想傳聖人之道的關鍵不只在於文本身分的經，更在於正確而深入的方式來理解經，換言之，要真正理解這個工具所承載的意義以及意義中所涵蘊的道理。

從這樣的角度看來，傳承道統的中介物(經)並不只是一種文物的存在形態，即便有所誦言或閱讀，仍只是外緣而不足以說明其存有性格。其最終性格乃是弘道者以某種理解形態，即首先通過喚起經典意義的進路，才真正傳承其生命，因而朱熹完全贊同程伊川的批評：「秦漢以來，聖學不傳，儒者惟知章句訓詁之為事，而不復求聖人之意[...]。」<sup>20</sup>如此說來，道的流傳不只要對「道」有所掌握，更基礎性的工作是正確深入理解聖人在「經」中所說的東西。從弘道史或道的傳承脈絡來看，經義的正確理解與有效詮釋顯然居於核心位置，也就是說，對道的理解不能離開對經典的理解。

除了「理解」之外，朱子認為聖人的「創作」同樣也具有傳承道統的任務。在論及《中庸》一書之寫作目的時，朱子提到道學與道統：「《中庸》為何而作也？子思子憂道學之失傳而作也。蓋上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。」<sup>21</sup>《中庸》寫作之目的就是延續道學，這是道統之傳承。朱熹同樣透過系譜的方式說明此道統，此系譜起於堯、舜而直到明道、伊川。<sup>22</sup>既然道有所傳

18 同上，卷三〈致知〉，頁112。

19 同上，卷三〈致知〉，頁102。

20 〈中庸集解序〉，《朱文公文集》，明胡氏刻本(文簡稱《文集》)，收入《朱子大全》(以下引文同引此書)，台北，中華書局，第九冊，第七十五卷。

21 〈中庸章句序〉，見《四書章句集註》(文簡稱《集註》)，朱熹，鵝湖，台北，1984，頁14。

承，那麼中斷的道統就使得後代人具有興復以期使之延續的義務。故對朱熹而言，子思的《中庸》寫作成就的是一種弘道典範，其重要性並非來自於子思講述其自身的思想，而是來自於它是詮釋聖道的著作。

如果經典的身分高於普通文本的層次而肩負聖人之道或道統的傳承，那麼其作為載體的中介性格就可能有了進一步的轉化。這種轉化乃是由其中介的手段身分轉為目的身分，這種轉化，可以藉助高達美關於繪畫(Bild)的存有論來加以說明。以藝術品中的繪畫(Bild)為例，一幅畫與其描繪對象之間的關係確實是某種傳統的、有如柏拉圖所說的模仿(mimesis, Nachahmung)關係，亦即摹本(Abbild)之於原型(Urbild)的模仿，但其關係並不是摹本面對原型時所呈現的、某種存有等級上的落後。<sup>23</sup>相反地，高達美認為「模仿的認識意義就是再認識(Wiedererkennung)」，<sup>24</sup>模仿某個被模仿的對象就是對它的重新認識。這種再認識的新出發點，首先是揚棄了實在(Wirklichkeit)概念，而肯定一切藝術品的存在便是對所把握對象之本質(Wesen)的重新確認與創造，並且也藉著這種新的認識模式，替對於藝術品本質之詮釋找到其重新詮釋與創造的合法基礎（藝術作品對其對象的再認識，可以是理解者對藝術品的再認識，而此再認識則無異於再詮釋）。換言之，「再」認識扭轉了原先被認識對象存在的優位性，藉著藝術品的認識作用，對象的本質才獲得確認。而這種「再」的認識論性格，實奠基於藝術品的「表現」(Darstellung)作用（「遊戲」概念的「自我表現」作用作為藝術品的存有方式可以得見這一點），<sup>25</sup>缺乏了表現（表現那個被其表現之物），藝術品只能是單純的模仿與次級的存在。通過藝術品的表現作用，原型的本質才得以確定。以人像畫(Portrat)來說，優秀的人像畫超越了單純的相貌捕捉而呈顯了、認識了「某個」（而非這個）人物的特質，因而一幅成功的、卻不準確描繪某人輪廓的畫作，並不是失敗的藝術品，然而最差勁的這類作品，則只能受到不準確描繪輪廓的指責，從而喪失一切指認的可能性。就此而言，人像畫就不是某種為了使人辨認出原型而存在的工具或手段，以致於一旦作為目的之原型被辨識出來後便給放棄，在其表現中，它應該更具有貞定原型本質的認識功能。這種藝術詮釋學在各種有效發揮其中介功能的事物（例如信物、神像、甚至語言）當中皆可得

22 同上，頁14-15。韓愈的聖人系譜有著濃烈的政治味，朱子加入了顏回、曾子、子思與二程兄弟，很顯然沖淡了其中的政治色彩。

23 GW1, 120.

24 GW1, 119.

25 GW1, 113f.

見此類線索，而其啓發在於：表現的認識作用並不僅是某種中介的表現，相反地，唯有藉由表現，中介才得以成爲中介。

聯繫於經典來說，「中介」性質在此的進一步轉化即是經典的「表現」，其「表現」性質意味著：中介者（經典）藉由中介作用而認識地表現了被中介的東西（道）。所以經典不能只是途徑或中介，更指向中介所欲達致之目標本身。就起於中介而超越中介來說，「經」的身分彌合了手段與目的二分對立。由於它所欲表現的東西乃是道，因而它也具有恆常久遠的時間特徵，優秀文本在此超越了單純中介的文本色彩，而在時間性與價值性交相融攝的意義下初步揚升到與道的同一層次。但「表現作用」仍只是「中介作用」的深化與形變，還沒有根本地揚棄工具色彩，因而高達美轉而又強調藝術品中的「代表」(Representation)性格：代表就是代替(Vertretung)以及讓〔某物〕在場(Gegenwartigseinlassen)，<sup>26</sup>畫的存有關係因而就有某種更深刻的倒轉：畫作不僅藉由其中介底表現而具有其自身的價值，而且正是經由畫作，原型的本質才得以確定與認識，原型才成爲原一型。所以原型不只不是獨立於畫作之外的某個自存物，也不僅要求藉由表現來確認其作爲開放性的存在，從更徹底的意義來說，原型其實就是畫作做爲一原型，其存有乃是畫作存有所要求的一部份。表現因爲還未曾根本揚棄中介，故只具有相對的存有論描述效力，但是被代表的東西（原型）在代表作用中就被揚棄其自身之獨立性而消化於代表物（畫作）。

事實上，一切手段、途徑—甚至語意學或符號學上的比喻、譬喻，皆可能出現這類的轉化作用。這種轉化的完整過程歷經兩個階段，即由中介轉化爲「表現」（任何中介皆有其表現），再由表現轉化爲「代表」。如果經典「表現」了道、甚至某種程度上「代表」了道，便呈現了某種極爲徹底的經典存有論意涵，<sup>27</sup>但朱子的論說似乎只說明了經的表現，因而還存有「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」<sup>28</sup>的工具論色彩。儘管如此，表現作用仍使得經典（甚至包括聖人）初步具備了與道的同層次地位，因而讓所有面對經典的閱讀者和詮釋者，皆同樣懷著某種面對道的態度。這種使被詮釋物超越單純「物」身分的觀點，在此便呈現出一種特別的制約性

26 GW1, 146f.

27 類比地說，一個敘述瑣碎事物的、甚至低下趣味的文本，就有可能在其中介的表現中成爲那些不值得細讀推敲之內容的代表物，從而遭致鄙視的對待。

28 《語類》，第一冊，第十一卷，頁192。

(Verbindlichkeit)，意即以一種經典的真理性來要求那些求道、傳道之人不能恣意詮釋經典，而是持更為謹慎的態度來面對經典。經典的這種神聖卓越而與道同層次的文本身分，使得朱子在論述「讀書」的相關議題時，其態度染上了某種敬謹莊重的色彩。

### 三、即讀書即涵養

朱子在經典詮釋方面所提及的修養工夫，大致包含在《語類》的兩卷〈讀書法〉當中。〈讀書法〉裡頭所談及的書，幾乎都是聖賢底言語（經）而非僅指一般之書冊，<sup>29</sup>而「讀書」二字，亦不是單純意謂著閱讀經典，而是以一種窮索文義的方式加以掌握，因此讀書二字其實說的是經典的詮釋。這種詮釋所涉及的修養工夫，如前文所述，可約略區分為兩個方向：其一是詮釋經典時的態度，另一則是以詮釋之所得來修養自己。由經文內容來修養吾身是工夫，而由詮釋態度的專注來說，亦是工夫。後者所涉及的修養工夫，乃是建立在詮釋時的「好態度」本身即作為一種「好品德」，致力於詮釋態度之要求便是致力於好品德的獲得。對這類品德與態度的探討是本節重點。

詮釋經典之態度，首先須留意「詮釋」本身的性質。在〈讀書法〉兩卷裡談的讀書，有其質樸的閱讀性質：

讀書是格物一事。今且須逐段子細玩味，反來覆去，或一日，或兩日，只看一段，則這一段便是我底。腳踏這一段了，又看第二段。如此逐旋捱去，捱得多後，卻見頭頭道理都到。<sup>30</sup>

格物是逐物而窮其道理，讀書亦是逐段而玩味其義理。閱讀是要見道理、義理，所以並不限於單純的「閱讀」經典，而是更深入地涉及經典內容的「理解」。但讀書（閱讀經典）除了對其內容加以理解之外，實際上也可以是某種「解釋」，這就涉及理解與解釋的關係，對此朱子說：「解經謂之解者，只要解釋出來。將聖賢之語解開了，庶易讀。」<sup>31</sup>解釋經典也算在「讀書」的範圍之內。

29 其中亦含有對少量文史著作的閱讀說明。

30 《語類》，第一冊，卷十，頁167。

31 《語類》，第一冊，卷十一，頁193。

一般說來，理解與解釋（或詮釋）確實可以看成兩種不同的行為：理解強調的是掌握文本的意義，而解釋則是把此掌握的意義解釋出來（解釋給某人）；理解的直接相關者是自身，而解釋則是對他人的，往往具有某種教育的意涵在內（例如師長對學生解釋經文），故理解彷彿是先行的(vorgängig)、而解釋是後綴的(nachträglich)。但由於理解亦是把文本內容解釋給理解者自身，而對他人解釋文本的過程中解釋者也同時進行某種對文本內容的理解，所以在文本的詮釋當中，理解與解釋經常交織在一起。此種交織的出現並不偶然，例如朱子說：「解書，須先還他成句，次還他文義。添無緊要字卻不妨，添重字不得。今人所添者，恰是重字。」<sup>32</sup>從解書、添字來看，似是對經籍之解釋，但由成句、成文以確定意義來看，亦同時表現為理解。另一例則見下列文字：

看書，不可將自己見硬參入去。須是除了自己所見，看他冊子上古人意思如何。如程先生解「直方大」，乃引《孟子》。雖是程先生言，畢竟迫切。<sup>33</sup>

去己見而觀古人之意，涉及的應為理解，然而解「直方大」云云，說的卻又是解釋，由此而見經典的閱讀，其實往往同時包含著理解與解釋兩者。這種理解與解釋兩相交織的情況，便使得詮釋的關涉焦點不再是對自或對他、亦非文字（理解）或口語（解釋）的區別，而是理解與解釋的一體化。至於理解與解釋兩者之間，對朱子來說，何者應視為更根源的詮釋學元素或現象，一時之間也很難斷定。像高達美在《真理與方法》那樣整合理解(Verstehen)、解釋(Auslegen)以及應用(Anwenden)三者，並將解釋予以理解化的做法，朱子在〈讀書法〉中固然有所回應的，亦即閱讀中所呈顯的「理解」乃是經典詮釋中最根源的行為或元素；但若由他對先秦經典的詮釋—甚至整個儒學的注經詮釋傳統看來，則「解釋」彷彿更為優先，因為儒學本就是不對聖賢之道做註解和進行解釋。然而一切正確或錯誤的解釋，首先皆涵蘊了正確與否的理解，<sup>34</sup>就此而言經典的詮釋，必須歸到理解的態度。

以詮釋經典的理解態度來說，深具模式意義的兩卷〈讀書法〉有相當多關於這類態度的說明。分析地說，「態度」是理解者在面對文本時所應採取的詮釋立場；「原則」與「方法」亦不離態度，而較為偏重詮釋時某種必須依循之策略和途徑。但相關文字中不斷出現的各種警醒話語，其間並未刻意對所涉及的相關內

32 同上，頁194。

33 同上，頁185。

容進行條貫性的整理和理論性的建立，究其原因，或是基於態度與原則、方法、進路彼此間具有高度的重疊性與相似性，或是因為「法」字兼有多義的緣故，因此態度、原則與方法之間的區別，在〈讀書法〉裡頭並不明顯。但不明顯也可能表示這幾種「應注意事項」乃是一體中無法分割的部份。若勉強予以區分，可以說其中的「態度」問題本身涵蘊著所謂的修養（涵養）工夫。這種修養工夫，根本上是從格物致知規模下特殊的經典詮釋所延伸出來的、而不是直接由心性涵養講出來的工夫；再者，就經典詮釋而言，它並非外於或後於這種詮釋行為，而是即詮釋即修養的，意思不僅指詮釋時正確地以面對經典的態度作為修養（由詮釋的正確態度而建立），同時亦指詮釋時理解者的「自我涉入」即是一種修養（由詮釋即是自我詮釋而建立）。這些修養工夫的提示很多，直接與詮釋學相關者，可舉以物觀物、虛心與切己為例，其餘還包括放寬心、專心（專一）、持敬等等。這些工夫有其特點：它們不只是與經典詮釋有關的特殊涵養，其實也是日常生活中必須時時警醒的教誨訓誡。

從經典詮釋的角度來看，「以物觀物」並不僅是將經典視為「物」，有如前文所說的一般存有物，而是強調詮釋時得把經典視為它自身。視經典為其自身的重點在於必須讓經典表述其自己的內容或意見，而處理方式則是放寬心：「放寬心，以他說看他說。以物觀物，無以己觀物。」<sup>35</sup>以物觀物是原則，放寬心則是態度上鬆開一步，鬆開方不會落入以己觀物，以己說看他說；「以物觀物」與「以己觀物」相對反，後者是詮釋時把自己的意見加入文本的意見，故朱子又認為：「以書觀書，以物觀物，不可先立己見。」<sup>36</sup>不可先立己見強調的是理解時必須防止己見的介入（不管是閱讀前抑或是閱讀中的己見），這種素樸的態度雖然尚未反省到當代哲學詮釋學的歷史深度(Geschichtstiefe)，<sup>37</sup>即基於「理解的歷

34 以一段師生問答為例說明之：「問：『《誠意》章『自欺』注，今改本恐不如舊注好。』曰：「何也？」曰：「今注云：『心之所發，陽善陰惡，則其好善惡皆為自欺，而意不誠矣。』恐讀書者不曉。又此句，《或問》中已言之，卻不如舊注云：『人莫不知善之當為，然知之不切，則其心之所發，必有陰在於惡而陽為善以自欺者。故欲誠其意者無他，亦曰禁止乎此而已矣。』此言明白而易曉。」曰：「不然。本經正文只說『所謂誠其意者，毋自欺也』；初不曾引致知兼說。今若引致知在中間，則相牽不了，卻非解經之法。」（《語類》，第二冊，第十六卷，頁336）此處討論《大學》〈誠意〉章之「註解」正確與否，根源上討論的乃是「理解」的正確與否。

35 《語類》，第十一卷，頁181。

36 同上，頁181。

37 GW2, 21.

史性」(Geschichtlichkeit)而揭示的「前理解」(Vorverständnis)或「前意見」(Vormeinung)等「理解的前結構」(Vorstruktur des Verstehens),但也反應了某種古老以來的有效訓示：在尊重經典的態度中要求詮釋者放開箝制而全然讓經典自己說話。這種訓示並不是描述了某個閱讀「事實」,而是提出一項「倫理要求」,即要求在閱讀中讓經文所訴說的事理(Sache)<sup>38</sup>以及事理中所涵蘊的真理(Wahrheit)能夠自我呈現(文本意義與真理論述皆涵蘊於事理當中)。<sup>39</sup>從這樣的倫理要求便可以了解為什麼要虛心與專心,〈讀書法〉中有如下一條：「問讀諸經之法。曰：亦無法,只是虛心平讀去。」<sup>40</sup>平讀是讀書時平氣莫焦躁(「凡看聖賢言語,不要迫得太緊」<sup>41</sup>),虛心則是不自做主張。自做主張表示一種執持或主宰,不執持、自我消失的虛心則與以物觀物的態度或原則是相通的,所以朱子又表示：「看文字須是虛心。莫先立己意,少刻多錯了。」<sup>42</sup>虛心不僅與讀書相關連,也能應用到格物窮理：「窮理以虛心靜虛為本」、「虛心觀理」。<sup>43</sup>格物要虛心不求效,才能讓物之理有所呈顯；讀書也要虛心,方能使書中之理(事理)徐徐而出。讀書既然是格物之一項,虛心當然便成為格物與讀書皆須操持之準則。

心之「虛」又和「靜」有關(靜虛),要求心靜也是一種讀書涵養,例如朱子說：「看前人文字,未得其意,便容易立說,殊害事。蓋既不得正理,又枉費心力。不若虛心靜看,即涵養、究索之功,一舉而兩得之也。」<sup>44</sup>虛心是涵養修

38 專注於事理,以及強調任何對理解之前意見的修正皆由事理來主導,固然是海德格一脈傳至高達美的重要心法,但事理卻是現象學地呈現於歷史性當中；另一方面,以一種康德意義下的格標準(Maxim)形態來「要求」理解者專注於作者意圖與文本意見(E. D. Hirsch)一將文本視為作者意圖的展現一甚而提出方法論的需求(E. Betti),則是當代詮釋學客觀主義之立場。朱子「以物觀物」的意義,並不是就赫許一貝蒂與高達美的對抗張力(正確的理解與不同的理解)而得以彰顯,而是就赫許在當代的提出而反顯出「以物觀物」這種古老訓示的價值。至於詮釋學方面著重事理的要求是否能避免相對主義的指責,或者基於事理乃是現象學視域中的事理以致於落入某種循環,則是另一個問題。

39 朱子曰：「大抵讀書先且虛心考其文詞指意所歸,然後可以要其義理之所在。近見學者多事先立己見,不問經文向背之勢,而橫以義理加之其說,雖不悖理,然非經文本意也。如此則但據己見自為一書亦可,何必讀古聖賢之書哉？」(《文集》,第八冊,第六十四卷,〈答或人〉(一云〈答劉公度〉))文意(意義)與義理(真理)有別,本文所用的「事理」則兼指這兩者。

40 《語類》,第一冊,第十一卷,頁187。

41 同上,頁185。

42 同上,頁179。

43 兩條皆見《語類》,第一冊,第九卷,頁155。

煉，靜看是平心究索，以涵養工夫來篤實化理解行為，方不會落入己說、己見之弊，亦可說虛與靜彼此相襯，朱子舉當年從學於延平之經驗曰：「昔見延平說：『羅先生解《春秋》也淺，不似胡文定。後來隨人入廣，在羅浮山住三兩年，去那裏心靜，須看得較透。』某初疑解《春秋》，于心靜甚事，後來方曉。蓋靜則心虛，道理方看得出。」<sup>45</sup>從延平的話看來，入羅浮山之後，對羅近溪與胡文定解《春秋》的優劣與深淺，似有一番新的體會，而朱子則順此意思而說心靜則能虛，虛則能見經典中的道理。此靜心又和前述之寬心相關連：「觀書，須靜著心，寬著意思，沈潛反覆，將久自會曉得去。」<sup>46</sup>虛心、寬心與靜心皆是以物觀物、以書觀書。而此心之靜亦可聯繫到「心靜理明」的工夫，此見朱子與湖湘張南軒論辯「中和」問題，<sup>47</sup>朱子主張靜時涵養未發之心體（中）而使心靜理明，動時才能察識已發之心而使其情變符節合度（和）。朱子放棄其早先中和架構（舊說）所強調的先察識於心之動（已發），<sup>48</sup>轉而主張先操存於心之靜（未發）。<sup>49</sup>換言之，心靜時涵養其未發以期一方面能「認識地」領具性體之道義以及事物之道理，另一方面則是「理解地」觀解文本的意義與真理，此與「虛心觀理」之指涉書與物兩範疇，實有相類似的工夫。

虛心強調閱讀時讓開不緊迫，專心則是全然的投入：「學者讀書，多緣心不在，故不見道理。聖賢言語本自分曉，只略略加意，自見得。若是專心，豈有不見！」<sup>50</sup>能專心便能見道，否則不能見著經文中聖賢所說之道理。（但說聖賢言語本自分曉、只消略略加意云云，似乎又太過，否則朱子不必既對弟子解說，又

44 《語類》，第一冊，第十一卷，頁179。

45 同上，頁198。

46 同上，頁181。

47 朱子曰：「方其靜也，事物未至，思慮未萌，而一性渾然，道義全具；其所謂中，是乃心之所以為體，寂然不動者也。方其動也，事物交至，思慮萌焉，則七情迭用，各有攸主；其所謂和，是乃心之所以為用，感而遂通者也。」（《文集》，第四冊，第三十二卷，〈答張欽夫〉第十八書）這段話是「中和新說」架構下的文字，主張寂然不動、思慮未萌的未發心體謂之中，因其寂然而聯繫於性（心領具性之道義）；而思慮萌生、七情迭迭的已發之心用是謂和，此是因其感通之動而聯繫於情（心領具情之變化）。

48 「致察而操存之，則庶乎可以貫乎大本達道之全體而復其初矣。」（《文集》，第四冊，第三十卷，〈與張欽夫〉第一書）

49 「初不曾涵養，便欲隨事察識，竊恐浩浩茫茫，無下手處。」（《文集》，第四冊，第三十二卷，〈答張欽夫〉第十八書）

50 《語類》，第一冊，第十一卷，頁177。

費心力撰寫修正其章句注疏，而其注疏中又哪裡只是略微加意而已。）專心又指專一、不散漫，對此朱子認為：「人做功課若不專一，東看西看，則此心先已散漫了，如何看得道理出。」<sup>51</sup>不散漫乃是凝聚不走作，即凝聚整個注意力（心）於書本中的道理義理，而此心力之專注亦與「敬」的工夫有關：「問：『敬如何是主事而言？』曰：『而今做一件事，須是專心在上面，方得。不道是不好事。而今若讀《論語》，心又在《孟子》上，如何理會得？若做這一件事，心又在那事，永做不得。』」<sup>52</sup>敬就是專心，做事時若風驚草動，此心便自走失，心莫令走失，正如讀書進學需要收斂此心。又如：「讀書須是專一。〔...〕前輩云：『讀書不可不敬。』敬便精專，不走了這心。」<sup>53</sup>此處的前輩不知何人，其曰讀書需要敬，朱子援引之而把敬與專一、精專合說。進學與涵養在此實無法二分，不僅涵養需要敬，讀書進學亦需要敬。

如果將虛心、寬心與靜心皆視為使經典自身說話的同一類謙讓態度，專心與敬心便是理解行為中另一種提起與凝聚的積極態度。在這兩種態度當中，心當然也可以從主體（心體）的角度來加以審視（例如從中和問題著眼），但從理解或閱讀的態度著眼，或許亦可將心的主體義視為某種由態度或立場而來的轉化較為恰當，易言之，心的主體表述可能只是權說，虛、寬、靜、專、敬等態度的提法才是實說，甚至可將虛心、寬心直接了解為讀書時虛、寬之態度。從虛、寬、靜等謙讓來看經典與詮釋者的關係，兩者間其實處於不平等的位置。經典與詮釋者彼此間的這類不對等性，首先是基於經典的存有論性格（道的中介與表現）而說，其次則是由詮釋學的權力關係（文本與讀者）著眼。也可以說，經典作為詮釋對象，必然一方面掌握了義理的發言權而在位階上高於詮釋者，故詮釋者必須以其意志為意志而強調虛心與寬心；但另一方面，詮釋者又因為全神地專注與投入經典的述說（專、敬），因而在面對經典與其內容時，便由謙退轉而進一步把自身帶入經典而與其合一。前者表現在「以意逆志」與「主僕關係」的論述，後者則可由讀書「切己」而得到說明。

「以意逆志」的說法見《孟子·萬章上》：「故說詩者，不以文害辭，不以辭害志；以意逆志，是為得之。」文與辭的關係即是字與句的關係，不可以字詞妨害對句子、以句子妨害對詩人當初意旨的理解，這是依據朱子自己的注解：

51 同上，頁 189。

52 《語類》，第六冊，第九十六卷，頁 2471。

53 《語類》，第一冊，第十卷，頁 168。

「言說詩之法，不可以一字而害一句之意，不可以一句而害設辭之志，當以己意迎取作者之志，乃可得之。」（《孟子章句集註·卷九》）迎取作者之志必須在脈絡中迎取，以字、句、文的脈絡來看，類似於詮釋學中典型的全體與部份的關係，但是朱子這裡的注文比較素樸，只是說明理解表面字義是不足的，必須由更大的部份來掌握（而沒有更進一步反過來說明：更大部分甚至全體也必須由較小部份來得到確定）。至於此較大部分甚或詩人的整個設辭之志要如何掌握，朱子提出的是以己意「迎取」作者之志，這是什麼方式的迎取？朱子云：

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。<sup>54</sup>

《集註》中的以「迎取」解「逆」，意思較為模糊，但具有不脅迫、不主動之意，此處（《語類》）把逆解釋為等待，則更為被動，亦即等待詩人（聖人）<sup>55</sup>之志；若其志未出，必須寬心不急迫，否則便容易以己意捕捉其志（以意捉志），故讀詩者實應以詩人之志為尊。但等待其志、以志為尊尚不足以說明，因而朱子索性曰：「聖經字若箇主人，解者猶若奴僕。今人不識主人，且因奴僕通名，方識得主人，畢竟不如經字也。」<sup>56</sup>主尊僕卑確定了經文與詮釋者的關係（而不只是等待者與降臨者或以客為尊<sup>57</sup>），而閱讀詮釋者的註解，則更是奴僕之奴僕，此等奴僕必須恪守主人的意志。以意逆志說的是迎取作者或聖人之志，此處的主人則轉為文本。但經典文本乃是依聖人之志而作，故對詮釋者而言，兩者皆為主人：「聖人言語，自家當如奴僕，只去隨他，教住便住，教去便去。」<sup>58</sup>聖人是

54 《語類》，第一冊，第十一卷，頁180。

55 「孟子說『以意逆志』者，以自家之意，逆聖人之志。如人去路頭迎接那人相似，或今日接著不定，明日接著不定；或那人來也不定，不來也不定；或更遲數日來也不定，如此方謂之『以意逆志。』今人讀書，卻不去等候迎接那人，只認硬趕捉那人來，更不由他情願；又教它莫要做聲，待我與你說道理。聖賢已死，它看你如何說，他又不會出來與你爭，只是非聖賢之意。」（《語類》，第八冊，第一百三十七卷，頁3258）這段話說得較詳細，既云迎接等待，又點出等待者已逝因而「不會出來與你爭」。然而若作者不會與詮釋者相爭，則如何判定詮釋者之詮釋「非聖賢之意」？同樣的問題見注釋58。

56 《語類》，第一冊，第十一卷，頁193。

57 「董仁叔問『以意逆志』。曰：是以自家意去張等他。譬如有一客來，自家去迎他。他來，則接之；不來，則已。若必去捉他來，則不可。」（《語類》，第四冊，第五十八卷，頁1359）

經文之作者，作者之意旨即是經文之意旨，意旨之發出有如命令，必須嚴格信守，亦即不可恣意詮釋聖人（作者）的意思。

「以意逆志」與「主僕關係」強調的是謙讓的極致化，而「切己」則是專心主敬的延伸表現。朱子對於切己的解說是：「讀書，須要切己體驗。不可只作文字看，又不可助長。」<sup>59</sup>切己乃是將經書所說的道理證諸於吾身，而非只是做字義上的瞭解，或者作為求取功名與其他目的之手段；<sup>60</sup>能夠切己，「則聖賢之言不為虛說」，<sup>61</sup>不虛說才能有真正之理解。但證諸吾身卻有可能以自身的體驗來曲解聖人之意旨，所以朱子又將虛心與切己合說：「虛心切己。虛心則見道理明；切己，自然體認得出。」<sup>62</sup>對經書義理的切身體會，必須受虛心的節制，而能夠虛心者，才不會對義理產生盲目的體驗；但反過來說，虛心式的以書觀書亦可能流於枯槁無生命的解經活動，唯有切己者，方能使虛心者能夠真正落實精義。切己與虛心，兩者實有相互印證的效用。

本節討論的內容，是詮釋經典的態度與修養工夫之間的關係，這種關係首先表示「恰當的態度」有助於更好地詮釋與理解經文中的義理。但是詮釋者對其態度的注重並不只是基於「手段與目的」之考量，因為從事於任何事務時的這類良好態度，其自身並非單純作為完美地達成事務的良善手段，彷彿一旦由經書中獲致忠孝友愛等等之道理，態度便功成身退，反而是這類態度具備了前文所說的由手段或中介轉化為目的，即能成功求取品德之「好手段」進一步轉化為「好品

58 《語類》，第三冊，第三十六卷，頁978。「作者意志」與「文本意向」其實有別，即使將後者視為前者意志之貫穿，其間仍有不同，例如對《春秋》之難解以及隨之而來的詮釋，朱子即有一堆牢騷，他說：「某盡信不及。如胡文定《春秋》，某也信不及，知得聖人意裏是如此說否？今只眼前朝報差除，尚未知朝廷意思如何，況生乎千百載之下，欲逆推乎千百載上聖人之心！況自家之心，又未如得聖人，如何知得聖人肚裏事！某所以都不敢信諸家解，除非是得孔子還魂親說出，不知如何。」（《語類》，第六冊，第八十三卷，頁2155）聖人之心與肚裏事，皆指作者意志。此段意旨表面上似指文本意向應受作者意志之節制（即使作者意志不明確）。但朱子既說「如何知得聖人肚裏事」，則他所詮解的「聖人」之道又是何物？此中很可能涉及的是一種「文本內」而非「文本外」的作者，亦即作者意向是文本內容所呈現的意向之代表，而非出現在千載之前的那位聖人。

59 《語類》，第一冊，第十一卷，頁181。

60 「學須做自家底看，便見切己。今人讀書，只要科舉用；已及第，則為雜文用；其高者，則為古文用，皆做外面看。」（同上，頁182）

61 同上，頁179。

62 同上，頁179。

德」。再者，這些態度之提出與要求自身便意味著某種「應然性」或「倫理性」，即應該以某些良好的態度來求取經書中的義理，也可以說，這種良好態度本身便涵蘊了倫理的應然性。而一切的應然性並不只是實踐，同時也在不斷的實踐中完善實踐者本身，換言之，詮釋者在其詮釋中皆可能因其良好詮釋態度之要求而能提升或完善其自身。朱子在說明虛心、專心、寬心之類的詮釋態度時，不僅提出了一些好品德，同時也涵蘊著這些品德的落實如何使得詮釋者表現為一個有品德的（而不是有技巧的）詮釋者。詮釋的態度之不只是技術，正如同灑掃應對不只是技術，灑掃中可以修煉涵養，猶如詮釋中可以陶冶淨化（其間只是小學工夫與大學工夫、或日用工夫與進學工夫的表面差別）。<sup>63</sup>從詮釋與涵養的這種交涉性看來，其中存在著一種即詮釋即修養的、或說即讀書即涵養的「分析」關係。而這種分析關係中，由虛心到切己的要求，便把問題進一步帶到另一個「綜合」的面向：經典內容對詮釋者的教化作用。

#### 四、先讀書後涵養

從《大學》進路的格物致知與修養的關係來看，格物窮理在前，涵養修持在後，致知與涵養之間有一種前文所說的「先行」與「後綴」的順序（「先致知，後涵養」）。讀書窮理也算是格物致知，所以涵養與致知的關係亦可進一步轉為涵

63 關於小學與大學之間的涵養工夫，可參見下列文獻：「只觀文王『雖離在宮，肅肅在廟，不顯亦臨，無射亦保』，便可見敬只是如此。古人自少小時便做了這工夫，故方其灑掃時加帚之禮，至於學《詩》，學樂舞，學弦誦，皆要專一。」（《語類》，第一冊，第十二卷，頁217）又見：「聖賢千言萬語，教人且從近處做去。如灑掃大廳大廊，亦只是如灑掃小室模樣；掃得小處淨潔，大處亦然。若有大處開拓不去，即是於小處便不曾盡心。學者貪高慕遠，不肯從近處做去，如何理會得大頭項底！」（《語類》，第一冊，第八卷，頁131）至於小學與大學的一般關係，對朱子來說，較為典型的說法是涵養與致知的如下解釋：「任道弟問：『《或問》，涵養又在致知之先？』曰：『涵養是合下在先。古人從小以敬涵養，父兄漸漸教之讀書，識義理。』」（《語類》，第二冊，第十八卷，頁403-404）更確切之說法是小學乃「先涵養後致知」，大學是「先致知後涵養」，然此說法需要進一步分析，特別是小學階段的教導。從《語類·卷九》大學進路的知行分析來看，強調的是致知先於涵養；但由〈卷七〉的小學進路來看，則教誨先於致知，這是因為幼童尚不到識字階段，在進學之前得先給予一定的規範。但因這種教誨訓示常配合著解釋《小學》一書中的禮樂等規定來進行，故亦可視為某種致知與涵養的相混，可能不純然是教養訓誡之工夫。

養與讀書的關係。先讀書、後涵養，當然不只是發生程序上的先後，更表明了一種內在的聯繫，這種聯繫與某種因果性的「效用」(Wirkung)有關，亦即由詮釋、理解聖人經典之義理可以涵養詮釋者自身，並進一步藉由此涵養以使得詮釋者在日用生活甚至倫理情境中皆能適切地反應，可以說這種涵養乃是相對於行為（或喜怒哀樂之情變）而言的有所儲備之修行，甚至涵養本身即是行，這是先致知、後涵養的效用順序。

這種效用之落實，乃基於真正的致知（真正理解經典內容），易言之，真正的理解可導致有效的涵養；上一節的分析已提到真理解須得虛心切己，而切己正是聯繫到涵養的關鍵，故可說涵養亦能有助於致知（理解）。此二者之相互證成的關係，首先可由「知行問題」之論述來加以審視，對此朱子說：

知與行，工夫須著並到。知之愈明，則行之愈篤；行之愈篤，則知之益明。二者皆不可偏廢。如人兩足相先後行，便會漸漸行得到。若一邊軟了，便一步也進不得。然又須先知得，方行得。<sup>64</sup>

「須先知得，方行得」這句話除了涉及先知後行的順序之外，也同時表明了知對行有一種效用，所以說「知之愈明，則行之愈篤」；反過來說，行對知也有助益，故曰「行之愈篤，則知之益明」；知與行因而一方面是「知明而行篤」，另一方面是「行篤而知明」，兩者間存在著「知行互證」的性質，亦可以說認識論與實踐論在此有某種互相發明的交涉關係。然而此處只闡釋了知明與行篤之間的形式關係，至於為什麼「知之明」可以使行更為篤實（所謂「行的可能性」），則須扣緊「真知」，朱子說：「知而未能行，乃未得之于己。此所謂知者，亦非真知也。真知則未有不能行者。」<sup>65</sup>得之於己便是切己，切己之知乃是真知，<sup>66</sup>若是真知必能行，則切己與否就成為關鍵，亦可說愈是切己（知之愈明）則愈能行。這種行的可能性，乃基於切己的真知可以生發出一種行的衝動或動力：「不真知得，如何踐履得？若是真知，自住不得。」<sup>67</sup>更詳細地說，踐履基於真知，

64 《語類》，第一冊，第十四卷，頁281。

65 《文集》，第七十二卷，〈雜學辨〉。

66 朱子回答弟子詢問真知時，答曰：「曾被虎傷者，便知得是可畏。未曾被虎傷底，須逐旋思量箇被傷底道理，見得與被傷者一般，方是。」（《語類》，第一冊，第十五卷，頁309）此親歷虎傷或思量（體驗）如被虎傷之例，既指親歷之知，亦表親歷之行，二者中皆含切己之意，詳見下文。

67 《語類》，第七冊，第一百十六卷，頁2793。

而真知則基於知的切己，由「知明而行篤」的角度看來，實踐論實是倚賴於認識論，而認識論又倚賴於修養論。此處的切己涵養，並不是直接以知的內容對致知者起一種教化作用，而是要求致知者在致知過程中就此致知之內容操持一種切己的態度，所以此「得之於己」乃是由認識之倫理要求所表現的「倫理性格」（認識倫理），這種倫理仍是前一節所言的即致知即涵養的回應或延伸。簡言之，「知以證行」的知行關係，乃是以認識態度（或倫理）所強化之知來證成行。

而另一方面，若從「行之愈篤，則知之益明」來審視由行到知（行以證知）的過程，則行可深化知：「論知之與行，曰：方其知而行未及之，則知尚淺。既親歷其域，則知之益明，非前日之意味。」<sup>68</sup>親歷其域亦富含切己之意味，切己之行能使知更深化，一旦有所深知，則行必然就在其中，故朱子認為：「知之深，則行之必至，無有知之而不能行者。知而不能行，只是知得淺。」<sup>69</sup>知之深與行之至是相關連的，兩者甚至很難區分前後。這種親歷切己之行是對知的深化，而篤實之行則是知的堅實化，朱子雖未提出類比於「真知」的「真行」概念，但篤行（行之篤）也可視為某種真行。篤行的直接出處是《中庸》二十章的「博學、審問、慎思、明辨、篤行」。朱子順著前文章節「誠之者，擇善而固執之者也」而註解此五者是「此誠之之目也。學、問、思、辨，所以擇善而為知，學而知也。篤行，所以固執而為仁，利而行也」。<sup>70</sup>前四者是學而知仁，篤行是利而行仁，仍是就知、行發言。篤實之行是真切地依據於義理之知而踐履，並由此篤實之踐履反過來使踐履者對義理更能掌握；而親歷之行則是深化此行為者對義理的認識。但無論是篤實或親歷，在行當中皆涵蘊著某種亦依於切己而來的「認知性格」（此「行」中的認知性格，即通貫於「知」當中的倫理性格），這便使得任何由致知所支持之切己力行者皆能夠真正認識其探究之義理。由知與行的這種互證關係可知：「認識倫理」或態度能夠強化知，以使得行更有力，這種真知或深知實帶有「實踐性格」；而踐履中所涵蘊的「認知性格」，則讓知更為深切真實。知行中雖有這種先行與後發的性質，但由於彼此相互發明以致於性格上相涵相攝，因此也淡化其先後順序與輕重比例所形成之隔絕。

朱子把致知與涵養也視為某種知行關係（涵養亦是行），且兩者之間亦有知行之相涵互發的特質，此可以朱子批評程伊川的一段話為例：

68 《語類》，第一冊，第九卷，頁148。

69 《語類》，第一冊，第十五卷，頁181-182。

70 《集註》，頁31。

致知、力行，用功不可偏。偏過一邊，則一邊受病。如程子云：「涵養須用敬，進學則在致知。」分明自作兩腳說，但只要分先後輕重。論先後，當以致知為先；論輕重，當以力行為重。<sup>71</sup>

朱子將伊川之名言中的涵養與進學解釋為知、行兩腳，正是把涵養亦視為一種行的工夫。由輕重說力行，強調的是行以證知，若涵養也是行，則行以證知便轉為涵養對知的證成。例如朱子也認為：「涵養中自有窮理工夫，窮其所養之理；窮理中自有涵養工夫，養其所窮之理，兩項都不相離。纔見成兩處，便不得。」又曰：「涵養、窮索，二者不可廢一，如車兩輪，如鳥兩翼。」<sup>72</sup>窮理在此可視為致知（即致知於理），涵養則是將此所窮之理涵養將去，因為兩者如輪翼一般有彼此之工夫，不可偏廢，所以涵養與致知之間，也像知與行一樣有著相互篤實的效果以及認識與實踐的互攝成份，並進而可說讀書和涵養（讀書之知與涵養之行）之間亦有著彼此證成之作用。就此而觀之，在特殊知行（致知涵養）中的涵養便不能視為認識倫理之德目，而是直接表明其就是相對於致知的「實踐」（力行、踐履），即實踐地以義理來涵養。若以此聯繫上經典之詮釋，則此處所說的涵養亦不是某種詮釋倫理或理解態度的德目，而是實踐地以經典中的內容或真理來涵養。簡言之，以一般知行而言，尚有因著切己作為中介者來聯繫認識與實踐兩方（切己之知與親歷之行）；在致知與涵養中，這種認識與實踐的中介物則轉成實踐成素，但仍與認識之間保有一種相互涵攝之關係，並進而在讀書與涵養之更特殊的知行關係中化為理解與實踐的關係。

讀書與涵養（亦包含知行與致知涵養）的這種既有先後、又相互涵攝之關係，乃是從其形式性格來說，若從內容上來看，則必須進一步分析讀書與涵養所涉及的具體對象。朱子有「涵養本原」之說，例如他曾以類似格言的方式表述之：「思索義理，涵養本原。」<sup>73</sup>思索義理既指致知，也指讀書，而本原一詞則不甚清晰，大約是心性之類的意思，其義或可見下列一段文字：「凡日用工夫，須是自做喫緊把捉。〔...〕須平日多讀書，講明道理，以涵養灌培，使此心常與理相入，久後自熟，方見得力處。且如讀書，便今日看得一二段，來日看三五段，殊未有緊要。須是磨以歲月，讀得多，自然有用處。」<sup>74</sup>這一段由日用工夫

71 《語類》，第一冊，第九卷，頁148。「涵養須用敬，進學則在致知」一句則見《河南程氏遺書》，第十八卷，〈伊川先生語四〉，見《二程集》，上冊，頁188。

72 俱見《語類》，第一冊，第九卷，頁149-150。

73 《語類》，第一冊，第九卷，頁149。

74 《語類》，第七冊，第一百十八卷，頁2849-2850。

(生活實踐)談起讀書之用處，又說要以書中義理配合閱讀步驟來澆灌培壅此心，則讀書窮理無疑乃是爲了要涵養「心體」。將涵養本原解釋爲涵養心體，意思較爲顯豁。<sup>75</sup>但心既是「氣之靈」，又是「理與氣合」，其雖領具眾理，卻帶有某種經驗性的煙火味，所以總是需要涵養，若是純然一片不與氣交的先驗本性，則無須存養操持。換言之，涵養一詞主要針對的是與「氣」相關連的範疇，特別在關於氣質、氣稟一類的討論中可以看得清楚。

氣質乃天生有所稟受（故說氣稟），因而有清有濁、有正有偏：「天命之性，非氣質則無所寓。然人之氣稟有清濁偏正之殊，故天命之正，亦有淺深厚薄之異，要亦不可不謂之性。」<sup>76</sup>說天命之正亦有深淺厚薄，並非就天命之性本身說厚薄，而是就此性非氣質則無所寄寓而說；而氣質之性亦不是與天地之性毫無交涉，就根源來說，「氣質之性，便只是天地之性。只是這箇天地之性卻從那裏過」。<sup>77</sup>氣質之性與天地之性皆可言涵養操存，以氣質言，偏濁之氣需要導正、清正之氣則需要繼續操存；以天地之性言，性本是理，似無須涵養用功，但此理與氣相合，無氣則理無安頓處，安頓於氣之理即是性，故亦需涵養。

先就氣質方面而言，氣質氣稟的導正操存有賴於致知之功與涵養之力，例如有弟子問：「氣質之偏，如何救得？」朱子答曰：「才說偏了，又著一箇物事去救他偏，越見不平正了，越討頭不見。要緊只是看教大底道理分明，偏處自見得。」<sup>78</sup>看得道理分明乃是致知窮理，此是要緊的直截表示，若就偏而討救偏之方，則只是補救（越見不平正）而不是正源，但說氣質之偏乃是由致知所窮得的義理加以導正，亦非全然有誤（只是不直截而已）。然而只說義理可導正氣質，似把意思扣得太緊，中間其實還需涵養操存之功，故朱子又在〈答王子合〉書中曰：「〔來函〕所論變化氣質方可言學，此意甚善，但如鄙意，則以爲惟學惟能

75 不過若讀聖賢書是爲了詮釋講明義理，涵養又是以此義理來澆灌培壅心體，且兩者皆是爲了日用生活之實踐修養，似可說讀書、涵養、日用實踐三者之間存在著某種的手段與目的之關係。若只就讀書（窮理）與涵養（心體）之先後順序所蘊含的目的論思維觀之，則不僅有別於前文所說的、兩者間由於態度—涵養的品德化而消弭其工具色彩，也不同于讀書所具備之目的性格。但從本節前引文「涵養中自有窮理工夫，窮理中自有涵養工夫」的相涵互攝來看，這種目的論色彩是有某種程度的淡化。

76 《語類》，第一冊，第四卷，頁67。

77 《語類》，第一冊，第四卷，頁68。故朱子曰：「性非氣質，則無所寄；氣非天性，則無所成。」（《語類》，第一冊，第四卷，頁67）

78 《語類》，第一冊，第八卷，頁131。

變化氣質耳，若不讀書窮理、主敬存心，而徒切切計較於今昨是非之間，恐其勞而無補也。」<sup>79</sup>這是致知涵養先後關係的另一種討論，朱子仍以致知讀書為先，只是中間又細分了涵養操存與變化氣質兩者：氣質固由讀書為學以變化之，但亦須以義理存養其敬其心，讀書方不至於落空。易言之，此處的順序是讀書窮理、主敬涵養與變化氣質，只不過變化氣質看來不似一段工夫，倒像是致知涵養的結果。

至於性（天地之性）的涵養問題，朱子的「涵養本原」之說，指的不僅是心體、亦是就此天地之性而言涵養。天地之性從氣質處過（「纔說性時，便有些氣質在裏」<sup>80</sup>），因而也有操存之需要，但其重點在於此性之沾染於氣質，故氣質的清明昏濁仍是重點。伊川原有「涵養氣質，薰陶德性」<sup>81</sup>之說，朱子稍作調整而曰「涵養德性、薰陶氣質」<sup>82</sup>，後者原是針對《論語·公冶長》〈子賤子〉章的發言，夫子盛讚子賤，朱子引申其言，強調以尊賢納友親炙漸磨的好處來「涵養德性、薰陶氣質」。此脈絡雖與讀書涵養稍有差異，但同表德性與氣質的操存修持。又基於氣質的各種表現，常有難以掌控之時，故朱子亦要求讀書窮理者搭配以靜坐之功：「讀書閑暇，且靜坐，教他心平氣定，見得道理漸次分曉。」<sup>83</sup>靜坐並不是修養之外的另一種作為，而是針對讀書者之氣性的不安焦躁而提出的涵養工夫，其靜坐平氣的具體實踐不只使詮釋者更能理解經書之意，同時亦可去除其氣稟中的渣質以純化理與氣的相合狀態。靜坐是身體化的涵養工夫，亦是氣質之性在氣質工夫中的自我鍛鍊過程；因而讀書與靜坐的關係也辯證地顯示為：讀書窮理原是要以義理之所得來化除氣質之偏，而此偏頗之化除則尚需要靜坐之類的工夫以進一步有效落實經書中的義理。就此而言，靜坐之修養工夫實是「即讀書即涵養」的另一種回應。

本文分析的「即讀書即涵養」之經典詮釋模式，表現了理解態度本身如何作為一種在理解經典的過程中所呈現的重要品德，而此品德的要求即是一種修煉涵養，換言之，經典義理的「詮釋」本身即分析地生發出某種「工夫」；「先讀書後涵養」的模式，則綜和地呈顯了讀書與涵養分屬於兩個不同的領域，前者是經典之詮釋，後者乃是以詮釋所得之內容來修養德性與薰陶氣質，而由於詮釋與修

79 《文集》，第六冊，第四十九卷，〈答王子合〉。

80 《語類》，第一冊，第四卷，頁66。

81 《河南程氏遺書》，第十八卷，〈伊川先生語四〉，見《二程集》，上冊，頁18。

82 《語類》，第二冊，第二十八卷，頁710。

83 《語類》，第一冊，第十一卷，頁178。

養兩者間涵蘊著彼此的性格，因而也具有互證互發之特質。從「先後」模式來看，讀書的實踐性格以及涵養的認識性格，皆是準內蘊的，亦即兩者所具備之交相涵攝傾向使得理解與應用、甚至理論與實踐皆能跨越彼此之界限，這不僅讓詮釋與認識行為產生實踐向度，也讓實踐行為有其理解依據；而由涵養之對象來看，本原之涵養與氣質之變化必須搭配以靜坐之功，這就使得此先後模式中也需要某種有效的相即模式加以輔助。另一方面，從「相即」模式觀之，經典詮釋中所涉及的態度（甚至包括進一步的立場與原則）之轉化為品德，並非只是把一個詮釋者變成一個求善的修養鍛造者（亦即不同於以經典義理來修養，而是單以閱讀經典為修養），而是一方面保持那些讀書態度與法門的普遍性（以進一步發展為客觀的原則甚或方法論），另一方面則將這類讀書心法轉化為品德。通過這兩方面的貌似對峙，就使得詮釋學底倫理學與方法學有了某種的調和，也可以初步地說，經典詮釋的先後模式開啓了理解與實踐的對話，而相即模式則落實這種對話，並啓發了理解與修養（甚至品德）的融通、甚至是方法論與修養論的調解。這種調解的完成並非是因著修養需要方法，而是方法本身即可能是某種修養。如果從一個較為簡略、卻不失創造性的觀點來看，朱子在經典詮釋與修養工夫的關連性當中，以儒家的立場某種程度緩和了哲學詮釋學與方法詮釋學的對峙。

## Zhu Xi's Discussion about "Interpretation of the classics" and "Cultivation of the Self"

Wei-chieh Lin<sup>\*</sup>

This article brings up the discussion of Zhu Xi about his discourse of the relationship between "the extension of knowledge" and "self-cultivation". It consists of three sections: in the first section I suggest an analogy between "the interpretation of texts" and "the investigation of things" and point out that a prominent text (classics) is not a *wu* (thing), but a manifestation of *dao* in this analogy. In the second I argue that Zhu Xi treats methods or attitudes towards text-interpretation as good virtues. This topic of "attitudes as virtue" by Zhu Xi can also be viewed as an analytic proposition "Text-interpretation is nothing else as the self-cultivation." In other words, cultivation of the self lies in the interpretation of texts. In the third section I examine a typical hermeneutic thought that the content of prominent texts can always have an influence on the cultivation of interpreter. Thereby I come to the conclusion that the latter (synthetic) proposition affords the connection between interpretation and praxis, and the former (analytic) creates a possible reconciliation between methodology and cultivation.

**Keywords:** interpretation of the classics, cultivation, investigation of things, method, attitude

---

\* Assistant Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica