

朱子讀書法與經典詮釋：一個信念分析的進路[▲]

林啟屏^{*}

摘 要

「經典詮釋」是研究中國經學的一個重要課題，從字詞訓詁、文獻分析到義理闡釋，歷代以來的學者，都曾有許多精彩的意見提出。其中，相當值得注意的學者，即是宋代的大儒—朱熹。本文將從朱子的「讀書法」切入，說明朱子的讀書法下的解經活動，並非只有詮釋技術的方法問題，他其實受到歷代聖賢之心的召喚，所以，本文主要是將討論重心放在朱子解釋經典的「信念」層面及其相關問題上。首先，將從正反意見的陳述，說明近來朱子經典詮釋的兩種觀察進路。其次，則由朱子論「道統」的說法，分析其可能之儒學圖像(包括其核心概念與理論間架)與讀書法之間的關係，藉以說明其詮釋的立場等問題。最後，則檢討朱子的經典詮釋之得與失。

關鍵詞：朱子、經典詮釋、讀書法、信念、儒學

[▲] 本文曾宣讀於：2012 年 5 月由亞歷桑那州立大學、中央研究院中國文哲研究所、上海華東師範大學所主辦之：「朱子經學及其在東亞的流傳與發展」國際學術研討會，感謝張素卿教授、金培懿教授在會議中的提問。並承林維杰教授所提之建議意見，謹此致謝。同時，也感謝兩位匿名審查人提供的意見。

^{*} 政治大學中文系特聘教授兼文學院院長。

一、前言

宋代思想的發展是中國思想史的一個高峰，雖然日後學者對於這段歷史的評價，因著各自的學術立場與歷史經驗的不同，會有差異性的觀點。¹但不可諱言地，宋代的思想的確表現了極為精彩的內涵，以致於不管贊成或反對的雙方，都不得不以其為論述、批判之焦點。甚至，某種程度來說，自宋之後的學者，如果希望在中國思想史尤其是儒學史的脈流之中，取得發言之位置，那麼宋代的思想就必然成為他們不能略過的一頁。其中，最值得注意的思想家，恐怕非朱子莫屬。余英時便從朱子的政治實踐之挫折經驗，指出朱子代表了宋代知識分子由「外王」轉「內聖」的關鍵人物。²這是一個相當有意思的「由外而內」之觀察。事實上，朱子不僅是宋代思想轉變的重要人物，其所展開的學術格局，也是中國儒學史上的巨擘。因此，不管是從外在的生命經驗，或是從整體儒學的方向來看，朱子作為一「典範式」人物，殆無疑義。職是之故，朱子如何面對千餘年來的思想遺產？便成為儒學史研究的一大課題。而這個問題，實牽涉到朱子對於儒家之信念、經典、系譜等態度。其中，有關經典之詮釋問題，可以連結其他兩部分。是以，本文將論述焦點置於經典詮釋，並於論述中兼及其他。不過，本文將不直接處理朱子讀書法之細節技術問題，因為目前學界已有許多精彩的討論。本文主要是將討論重心放在朱子解釋經典的「信念」層面及其相關問題上，避免細碎的枝節分析。以下本文分成幾個方向處理此一問題：首先，將從正反意見的陳述，說明近來朱子經典詮釋的兩種觀察進路。其次，則由朱子論「道統」的說法，分析其可能之儒學圖像（包括其核心概念與理論問架）與讀書法之間的關係，藉以說明其詮釋的立場等問題。最後，則檢討朱子的經典詮釋之得與失。

二、兩種態度

就今日的相關研究來看，有關朱子對於經典的理解與詮釋的討論相當多，但是這些立論的背後，大致是可以分成兩種態度。由於構成這兩種不同態度的背後，其實是有其思考

¹ 例如清代學者對於宋明理學的強烈批評，即是一例。而且也因為如此的批判立場，反而使清代的學術發展走上另一條不一樣的道路，進而產生新的學術版圖之增長。至於，民國以來的新儒家，則從繼承的角度，主張宋代以來強調「天道性命」之學的作法，才是儒學的真精神。上述的態度之不同，除了有其學術觀點的歧異外，其實也有主張者的不同歷史經驗所使然。所以，宋明儒學在後代的評價，形成了兩極化的方向。

² 余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2003年）。

問題的支點。因此，本節的焦點將不再重複論述目前學界已經有高度共識的觀點與議題，而是希望透過這兩種態度的意義釐清，可以有助於本文清理朱子的讀書法與經典詮釋之間的意義。³其實，朱子面對「經典」的態度是以一種相當崇敬的方式而為之，所以在其許多著作中，皆透露了「讀書」以契合聖人之旨的熱切期盼。而今日學者對於朱子的這種立場，也多能理解。是以，不管學者對於朱子讀書法與經典詮釋的關係，是採取理解而進一步說明，或是理解卻有所批評的態度，大抵都能正視朱子「讀書」的積極態度。如錢穆在〈朱子論讀書法〉一文便指出：「朱子教人讀書法，平實周詳，初視若大愚大拙，實啟大巧大智之鍵。」⁴但為何此一看似笨拙的方式，卻是入聖道的重要法門呢？錢先生從「心」的角度進一步說明：

此書乃朱子教人讀書最大理據所在。我心與聖賢心本無二致，聖賢之心見於方策，我之讀書，正為由書以求聖賢之心，亦不啻自求我心也。⁵

錢先生此語認為朱子以聖賢同於一般人之處在「心」，但聖賢之心的表現，已經載明於典籍，所以讀書便是「明己心」的工夫。這樣的觀點將朱子對於聖人之意、經典、人心，作了某種「同一性」的連結。這是一個值得注意的立場。因為，從儒家成德之學的角度來說，「我心」同於「聖賢之心」是必然的理論判斷，若無法如此，則「人」從本質上便有了不平等的階級，這當非儒者所能接受。但問題是，「我心」既然同於聖賢，則只需作內省的工夫，即可上接聖賢之心，又何需讀書呢？讀書真能喚醒我與聖人之間的聯繫嗎？而且，「我心」也可能會放失出去，我們又當如何求其「放」失之心呢？這些問題構成了儒者最大的工夫論之課題，也是朱子必須處理的問題。其實，此處所論，包括了好幾個層次的內涵，應當適度釐清，如從認知角度所看的「心」，從完成境界所論的「心」，以及感通意義下的「心」。由於這些問題觸及朱子的心理因素，下文會再說明。但是，錢先生此處則明白指出「讀書」，尤其是讀聖賢所著之書，即是朱子求心的工夫路。因此，錢先生恐怕也需假設朱子會同意聖賢所著之書與聖賢之心亦必須有其一致性，否則「讀書」何由求聖賢之心？

由上述可知，錢先生點出朱子讀書法其實是一種成德之學的工夫進路，而支撐其作此

³ 基本上，此處所謂的「兩種態度」，是指對於朱子解經方式的「態度」，而非將這兩種態度指涉為「兩種正反理論型態」。所以，這兩種態度或採取「理解」，或採取「批判」，也只表示立說者對於朱子解經方式的態度。至於，是否在不同的態度之下，論說者的背後知識預設，便是一種截然相對的「理論型態」，則未必然。

⁴ 錢穆：《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998年），〈朱子新學案（三）·朱子讀書法上〉，頁691。

⁵ 同前註，頁693。

判斷的起點，即是「經典」（聖賢之書）與「心」（真理）之間的「同一性」關係。此一說法，看來似乎是朱子所以認真提倡讀書的依據。林維杰近來在其《朱熹與經典詮釋》一書之中，相當細膩地從「聖人意向」與「文本意義」的角度，引用康德「物自身」（Ding an sich）的界限概念（Grenzbegriff），說明「文本」文字在不同時空脈絡下的詮釋活動，仍然具有「文本的同一性」，不可任意改變，故而有其文本的穩定性。另外，由於此時文本的意義詮釋亦因此不可任意詮解，是以，帶出了「意義的同一性」（Sinnidentität）當即是「意義之在其自身」（意義的物自身）。⁶於是，林維杰進一步說：

在一切的詮釋行為與事件中，不論是因為文本的結構衝突或內容艱難而造成詮釋上的困惑，詮釋者總是預設文本意義之在其自身，即詮釋之有效乃基於存在著文本的意義同一指涉；而只有此文本意義才展現了聖人（作者）的意向，甚至可以說，聖人之意乃是「文本中」的聖人意向。原先在聖人意旨與問學求道者之間進行中介的經典文本，現在有了「存有論位階」上的翻轉：唯有文本才表現了、甚至代表了聖人意向與聖人之道。對朱子而言，「作者的意向性」以及「意義的同一性」乃是詮釋時無法逾越的規範與原則。⁷

林維杰的說法從存有學的角度，說明了朱子將經典與聖人之意之間的關係，視為是一種「同一性」的樣態。基於此，我們便不難發現朱子所謂「讀經典」的重視，不僅是一種「知識」的學習問題，而是一種「見道」、「體道」、「行道」的工夫表現。如此一來，詮釋的工夫便是道德的實踐工夫，「知識」與「道德」的關係，也將透過詮釋的模式，展開了另一種新的契合型態。這種傾向，與錢穆前述的觀點，實可以有呼應之處。甚至，再更進一步地說，朱子的如此立場，因為涉及「倫理學」與「詮釋學」兩個面向，但朱子卻在結合以論的架構下，形成一種相當有趣的視野「轉向」現象，那即是朱子論述讀書時的焦點意識原本集中在「道德」議題上，但為了論證「經典」與「聖人之心」的同一性，於是行動者思考問題的焦點卻反而轉成解決「讀」經典的方法問題。⁸此時，讀經的重要性便伴隨著成德、

⁶ 林維杰：《朱熹與經典詮釋》（臺北：臺大出版中心，2008年），〈第二章 文理與義理〉，頁58-60。

⁷ 同前註，頁60。

⁸ 林維杰在此處所見的轉向變化，主要是從「倫理學」到「詮釋學」的轉向，並由此處理了朱子、象山的「自主」與「依他」兩詮釋模式。詳參：林維杰：《朱熹與經典詮釋》，〈第九章 自主與依他〉，頁361-377。可是如果我們對比於加達默爾的詮釋學，當凸顯了另一個相當有趣的比較哲學詮釋學之課題。因為，加達默爾詮釋學的發展，可以說是將詮釋問題從方法技術的層面，轉向本體的方向。所以，學者便注意到《真理與方法》一書所強調的重點，其實不在於「方法」觀念的操控，加達默爾關心的其實在於「真理」的開顯，而這個要求無法透過嚴謹的方法技術之強調達成。所以，《真理與方法》雖看似一對列關係，然而，加達默爾顯然是重視「真理」的這一方。以此來看朱子的讀書法與經典詮釋，剛好與加達默爾走上相反的方向。這個有趣的現象，我們不宜將之視為只是一件偶然的巧合而已，其中實有

希聖、希賢的目的，逐漸成為士人論述的重點。林維杰即由此出發，他以「理的自主」(此理為「格物窮理」與「讀書窮理」之理)點出朱子此一閱讀進路的客觀知識要求之意義，進而闡明其中蘊含「意義的自主」(Sinnautorität)，復以「語意的自主」(semantic autonomy)的角度，認為朱子相信聖人之意雖去古甚遠，然而在「經典文本」的文字之中，卻封印著此一聖人之意向，只要我們能詳讀註釋或以經典解經，則意義的掌握自無太多問題。於是，經典文本與聖人意向之間的問題，便不得不預設一個文本意義、語意自主的立場。此時，求聖人之意的成德之學(倫理學)之問題，卻轉為一文本的「詮釋」問題，而且「如何詮解？」的技術問題亦因此而提昇為最重要的位置。是以，原屬於「作者中心」的聖人意向，乃轉為經典之「作品中心」。同時，朱子倫理學上的「他律」性格，巧妙地轉為詮釋學上的「自主」傾向。⁹

林維杰上述的分析相當有意思，這個理解方式清楚地劃分出朱子讀書法中涵蘊著「倫理/詮釋」、「自主/依他」、「作者中心/作品中心」等層次之不同。此種細緻的分析，為朱子的經典詮釋作了最為同情的理解與說明。因此，對於希望補充與強化對朱子採取較為正面肯定態度之立場者，如錢穆之說，的確提供了一個具有現代意義的解釋路徑。可是，對於朱子經典詮釋採取理解但卻有批評看法的立場而言，此一說法恐仍有不足之處。因為，同樣也是針對著朱子面對「經典文本」的詮釋問題出發，學者卻提出了頗為銳利的批評意見，值得我們面對各類經典詮釋問題時進一步深思。其中，梅廣在〈語言科學與經典詮釋〉一文，對於近來詮釋意識高漲的學界，提出了深刻的反省。

基本上，梅廣建立在「解讀」(interpretation)與「解說」(explanation)的區別理解，其中「解說」強調對自然現象的解釋，主要是針對客觀知識而言；而「解讀」則涉及認知主體的參與，為人文現象理解時的重要依據。他說：

解讀 (interpretation) 和解說 (explanation) 不同。自然科學對現象的解釋，Dilthey 稱為解說；解說可以成就客觀知識。Dilthey 把解說歸於自然科學，認為人文現象的理解，只有解讀一途；解讀必有認知主體的積極參與。這個分別源於康德。康德認為對人的認識是建立在人何人的關係上，沒有「物自身 (Ding-an-sich; thing-in-itself)」的問題，所以跟對物的認識不一樣。¹⁰

著深刻的問題，值得深入探討。相關討論，請參：張鼎國：〈「較好地」還是「不同地」理解：從詮釋學論爭看經典註疏中的詮釋定位與取向問題〉，收入：黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統(一)通論篇》(臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2001年)，頁32-33。

⁹ 林維杰：〈第九章自主與依他〉，《朱熹與經典詮釋》，同註6，頁361-377。

¹⁰ 梅廣：〈語言科學與經典詮釋〉，收入：葉國良編：《文獻及語言知識與經典詮釋的關係》(臺北：臺大出版中心，2004年)，頁77。事實上，有關「解讀」與「解說」之別，我們或許更應注意到狄爾泰在

此外，梅廣並認為過去狄爾泰（Dilthey）視為人文主義對抗科學主義的時代，今日已經沒有那樣激烈，人文學者應當思考人文現象的客觀理解之有效性的問題。¹¹於是，我們對於「解讀」與「解說」的關係，如能重新思考，或能為人文學的發展，帶來一個新的機會。是以，更進一步地，他認為「解讀」與「解說」二者應當可以相互配合，因為前者所涉的詮釋理解之成功，當建立在後者意義復原的完成。而且在意義復原階段便是解說要恢復文本的「說話情境」之工作，由於原有之說話情境已因時間而淹沒不彰，是以，解讀者只能依憑「想像」重建，故而每一次的復原，意義的理解都帶入了「新」的因素於其間。¹²如果我們不能清楚地意識到這個「說話情境」已因古今的時間性因素而有了不同，斷而僅以解讀者的時代意識型態為解讀主軸，那麼意義復原的工作便容易發生錯謬。顯然，梅廣在這裡的論述對於讀者進行文本解讀的創造力，採取了積極的態度。不過，更值得注意的是，他認為文本的「意義復原」是經典詮釋的起點，宋儒如朱子者，大抵於此處出了問題，才使得他們的解經有了爭議。他說：

朱子讀書之精勤，治學之謹嚴，毫無疑問是有宋一代學者的表率。從他的〈讀書法〉看來，他對文篇本身的認真態度是無可挑剔的；我們絕不能批評朱子的經學不重視文字訓詁或字句意義層次的問題。事實上，他的經學吸收了漢以後歷代經師訓解的精華，對於當時的工具學問如文字、音韻、校勘學等，只要有助於經典詞句的解釋，他都不排斥。……然而我在〈釋「修辭立其誠」〉一文中卻指出，朱子解經其實存在著些很嚴重的關鍵性錯誤。這些錯誤不是特殊字義的訓詁問題，而是一般的閱讀問題。照理說，以朱子讀書之細心與周詳，應該不會發生閱讀上的錯誤才是。我在上文用意識型態包袱來說明朱子的一些學術上判斷的失誤。我所謂意識型態，具體的說，是指以知識服務道德的實用觀點。這裡我認為意識型態還不能解釋朱子解經所犯的關鍵性錯誤。我認為朱子解經的盲點跟他的義理系統有直接關係，因此也是宋代理學家共同的盲點。¹³

我曾針對宋明儒者的解經進行分析，我認為包括朱子在內的宋明儒者，對於儒家學說的理解，其實包含一種「信仰」的性質。由於此一身份認同的問題，牽涉到宋明儒者面對「道」

思考這個問題時，其論述的問題感是在於「生命經驗」之解讀及「自然科學的因果法則」之說明的分別上。能注意到這個區分，我們才能意識到「人」與「物」在釋讀的過程中之差異性。此處感謝審查者提供建議。

¹¹ 同前註，頁 77-80。

¹² 同前註，頁 80-83。

¹³ 同前註，頁 70-71。

的理解，進而影響到其對經典內涵之掌握，因此下一節將進一步說明。¹⁴而正是此種信仰之傾向，使得他們對於聖人之意的理解形成一種信仰上的意識型態，從而導致面對「經典」文本時，已然形成「先見」，此所以梅廣要認為朱子之解經錯誤，當與其接受的義理系統有關。由是可知，在梅廣的理解中，朱子或許在解釋經典文本時，已經盡可能注意到語言性的問題。然而，基於信念下的理想儒學圖像之影響，朱子轉從「大」儒家義理系統的角度，進行經典詮釋，同時也某種程度地忽略了經典中有些難解的部分。¹⁵

綜合上述兩種態度來看，雖然所論之重點看似有所不同。但是，不管所採取的角度是同情的理解，或是同情而批判，其實都注意到一個事實，那就是朱子讀書法與經典詮釋的關係，必須同時兼顧到聖人、聖人之意（或是道）、經典文本以及解經者之間的複雜性。因此，底下本文將經由朱子讀書法所顯露的宗教信念傾向之說明，闡發朱子讀書法的可能意義。當然，朱子的經典詮釋說法，牽涉到許多層面的「詮釋」課題，相當值得討論。但是，本文的焦點在於朱子對於「經典」的信仰之特質，對於經典詮釋所造成的影響，所以將不牽引其他相關之問題於文中。

三、信念、信心下的讀書法

余英時在描述宋代儒者由「外王」的政治實踐轉向「內聖」的道德修持時，特別注意到這些儒者其實有著特殊的心理機制，尤其他們持著「同治天下」的信念，與皇帝進行「國是」方向之共商時，敢於抗顏折君，一以理想期許，實表現了宋代政治文化的獨特現象。¹⁶這個現象當然有其時代的特殊性，不過，隱藏於其背後的信念其實是歷代儒者「承擔」天下的宗教性情懷，這就有了某種普遍性的意義。事實上，從中國的政治思想傳統來說，知識分子向來以「天下」的理想實踐，或「人民」的幸福作為自己論述的目標。雖然，現實政治上的發展是以「君王主體性」的落實為主，但歷代以來的儒者所堅持的理想目標，卻

¹⁴ 拙著：《儒家思想中的具體性思維》（臺北：臺灣學生書局，2004年），〈第二章：「正統」與「異端」〉，頁122-136。事實上，歷代儒者對於「道」的宗教性情懷，除了有其儒學內部終極關懷的趨向所影響外，歷史的特殊因緣也扮演了一個重要的角色，並非只有宋明儒者才有宗教性的信仰傾向。我過去曾就此一問題撰寫文章分析，認為「秦火焚書」所帶來的創傷，可分為三個斷層。一為經典文字斷層，二為聖人之道信仰斷層，三為系譜斷層。詳細論述，請參：拙著：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：臺大出版中心，2007年），〈第九章 儒學的第一次挫折：以「秦火焚書」為討論中心〉，頁342-360。

¹⁵ 不過，朱子因信仰所形成的先見，雖然影響了其解經的方向，但他仍然守住文獻之基本紀律，比較少進行文字以外的過度詮釋。相對於朱子的其他的宋明理學家，則因於各自不同的信念，從而造成解經上的過度理解，恐怕不在少數。

¹⁶ 余英時：〈第五章 國是考〉，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究（上篇）》，同註2，頁340。

沒有因為龐大政治現實的君王權威之影響，而有所屈服。相反地，這些儒者卻以「成己成物」的淑世精神，堅持「天下主體性」或「人民主體性」的立場，努力以一己之所學改變世界，而非滿足於解釋世界而已。¹⁷因此，我們可以說，在徐復觀「二重主體性矛盾」的觀察下，儒者作為知識分子所呈現出的精神風貌，便不能僅以一般學者視之而已，而應注意到其中所可能有的宗教性情懷的承擔。澄清這一點，對於討論朱子讀書法相當重要。因為，朱子雖然是中古世界思想家中，較具有客觀知識傾向的儒者，然而，其學術生命的基底依然是由實踐性格所組成，進而構成其一生行事的基本原則。能掌握這個實踐性格的宗教性情懷，我們才能戳破其追求客觀知識的背後，其實仍然是隱含著某種熱切的主觀情感，而非等同於近代追求客觀真實性的學術性格。¹⁸以下將從朱子論「道」與「道統」背後的心境出發，並進一步由其相關論述中，說明其讀書法的內涵。

朱子之解經的確如論者所言，態度上是相當認真、細心、周詳，因此，日後其《四書》的註解成為科考取士之依據，實不足為奇。而且也因為這樣的態度，使得他對於其所解的經典意義有著高度的信心。朱子曾於《語類》中，記載一段對話，言語中可以清楚看到朱子解經時的信心：

黎季成問：「伊川於『以直』處點句，先生卻於『剛』字下點句。」曰：「若於『直』字斷句，則『養』字全無骨肋。只是『自反而縮』，是『以直養而無害』也。」又問：「配義與道」。曰：「道義在人，須是將浩然之氣襯貼起，則道義自然張主，所謂『配合而助之』者，乃是貼起來也。」先生作而言曰：「此於若與孟子不合者，天厭之！天厭之！」¹⁹

朱子敢於仿效孔子矢言「天厭之！天厭之！」的直剖，來作為其解經正當性的喊話，實在是基於其無比的信心使然。否則，朱子實無需以賭咒的方式為之。其實，從另外一個角度來說，朱子的這種信心不會只是由於文字訓詁層面的掌握所能促成。朱子這種信心的養成，當與其對於「聖人之道」的理解有關。在〈中庸章句序〉的敘述中，朱子說：

《中庸》何為而作也？子思子憂道學之失其傳而作也。蓋自上古聖神繼天

¹⁷ 徐復觀：〈中國的治道〉，收入：氏著：《中國思想史論集續編》（臺北：時報文化出版事業有限公司，1985年），頁470-471。

¹⁸ 當然，從歷代儒者的言行來看，他們在面對經典時的態度，多數是以著近乎「宗教性」的虔誠處之。本文於此特別再提出「宗教性」的情懷，是為了區隔儒者與現代客觀知識理解下的立場之不同，不是認定只有宋代儒者才具有此類信仰式的態度，這是應當敘明的。

¹⁹ 黎靖德編：《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987年），〈第4冊 卷第五十二〉，頁1250。相關論述，請參：拙著：《儒家思想中的具體性思維》，〈第二章：「正統」與「異端」〉，頁122-136。

立極，而道統之傳有自來矣。其見於經，則「允執厥中」者，堯之所以授舜也；「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」者，舜之所以授禹也。堯之一言，至矣，盡矣！而舜復益之以三言者，則所以明夫堯之一言，必如是而後可庶幾也。²⁰

朱子此處點出「道統」一詞，將上古君王在「政統」傳承上的關係，轉換成「道」的繼承。於是，傳說中的理想君王乃同時身兼政治上的人王與道德上的聖人，也就是「德／位」、「聖／王」的結合體。當然，這樣的理解並非始自朱子，而為古來之傳統。不過，朱子視其間的傳承為「道統」的相繼，並認為《中庸》一書便是記載聖王「道學」之書，則或與「異端」之學的挑戰有關。因為，在〈中庸章句序〉之中，朱子歷數堯舜禹等聖王「聖聖相承」之後，又有「無位」的孔子繼之而起。可是，自此之後「去聖遠而異端起」，所以才有子思作《中庸》的因緣。基本上，《中庸》一書的作者是否為子思？今日尚無法確知，但朱子明確指出作書的原因可能是「異端」的興起所使然。這點很重要！雖然，我們同樣無法確定《中庸》一書的書寫背景，是否必然與「異端」有關，然而在這裡我們當可以確定「闢異端」的用心，即是朱子的心理壓力。是以，在這篇序文裡，我們又看到：

自是而又再傳以得孟氏，為能推明是書，以承先聖之統，及其沒而遂失其傳焉。則吾道之所寄不越乎言語文字之間，而異端之說日新月盛，以至於老佛之徒出，則彌近理而大亂真矣。²¹

由此可知，異端對於朱子而言，構成了相當的壓力。是故朱子之所以特別重視「道統系譜」的傳承，當即是為來處理「異端」的問題。其實，從孟子始，儒者與異端之間的糾葛，便未停止。是以，我們只要從歷代儒者的敘述中，不難發現此種古聖相承的闢異端之言論，盈箱累篋。但值得我們重視的是，歷代儒者如朱子等，其闢異端時的心境，恐怕不是只有學說爭勝的動機而已。遠從孟子闢異端、荀子非十二子，我們實可從其中窺見某種宗教性情懷的「護教」心態。²²事實上，也就是這種宗教性情懷的驅使，儒者們相信聖人所遺留之真理，必然可以在邪說盛行的年代發揮排拒的功能。所以，朱子在對於《中庸》等經典

²⁰ 朱熹撰：《四書章句集注》（北京：中華書局，2003年），〈中庸章句序〉，頁14。

²¹ 同前註，頁15。有關「異端」之討論，請參：拙著：《儒家思想中的具體性思維》，〈第二章：「正統」與「異端」〉，頁122-136。

²² 黃俊傑針對中國詮釋學特質的討論中，曾指出在與異端爭勝的過程中，經典詮釋常常是一種「護教」的手段。此種具有護教性質的詮釋取向，從先秦到近代均不乏其人。詳細論述，請參：黃俊傑：《孟學思想史論（卷二）》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年），〈第七章 黃宗羲對孟子心學的發揮〉，頁325-326。

進行註解時，絕不是如今日學者式的為知識而知識而已，而是真誠地認為「經典」中的文字脈絡，即是聖人之意的血脈之所在，解經者的任務就是在世衰道微的世代，重返經典之文本，召喚古今一心的聖人真理。因此，在這種護教的心境下，聖人已逝而日遠，其所遺留者，惟其言語文字而已。是故，將「經典文本」視為是接近聖人的唯一途徑，即是信仰者當為之優先事情。如此一來，「經典文本」與「聖人之道」的同一性關係自然成為其唯一選項。不過，我們也必須進一步說明一個事實，此即朱子所認定的這種「同一性」關係，並不是天真的以為「經典」之「文本」，等同於「聖人之道」，所以任何對應性的語意層面的理解，或是對於經典進行膜拜，便能躋身「真理」之途。而是指「經典文本」超越地保存了「真理」，所以「經典」的價值當在解經者釋放其意義下，「真理」才與「經典」有了此種「同一性」關係的論述。²³是故，朱子雖然說：「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也」。²⁴但是，在釋讀的實際過程中，朱子之解經卻有時也會加入了許多個人的哲學詮釋，不全然只是進行語意闡釋。²⁵只是，值得注意的是，朱子在態度上相信「經典」背後的真理，確實是在這些紀錄聖賢語意的文脈之間，解經者不應妄以己意釋之。

當然，果如論者所謂朱子將「經典文本」與「聖人之道」建立同一性關係，可從「意義與真理」、「真理與聖人」兩組關係切入，因此，此時經典文本的意義詮釋，就會牽涉到真理的客觀展現之問題，而客觀真理的能自主開顯，聖人之道也才真正落實。²⁶其實，這種「經典文本」與「聖人之道」的同一性關係，已然近乎宗教性的信仰，不太可能允許解經者任意的解讀，於是其間的意義同一性，乃得建立。但是此間之困難實多，例如哪一個解經者可以宣稱其解讀內容必然優於其他解經者？或是兩個不同的解讀結果，誰可以宣稱其才是掌握了最後的真理？恐怕都是有爭論的空間。而在歷代儒者的相關討論中，我們所能獲得的回答，恐怕也都難以說服深受實證主義影響下的客觀知識追求者。當然，如果如林維杰所言，從存有學的角度以觀，朱子同一化經典與聖道的關係是可運用「物自身」的框架來處理，如此一來其於詮釋時的強制性與規範性，才有建立的空間，上述的疑難才有鬆動之可能。可是，為何朱子之說可以從存有論的位階來說明？若不能適切地回答此一問題，則朱子的言論便顯得主觀，而無普遍之意義。

²³ 此處相關論述，感謝匿名審查者提供之意見。

²⁴ 黎靖德編：《朱子語類》，同註 19，頁 1249。

²⁵ 楊儒賓：〈水月與記籍：理學家如何詮釋經典〉，收入李明輝編：《中國經典詮釋傳統（二）：儒學篇》（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2001年），頁 159-164。

²⁶ 林維杰：《朱熹與經典詮釋》，〈第二章 文理與義理〉，同註 6，頁 52-61。我曾對於「經典文本」與「聖人之道」的關係，為文討論，請參：拙著：《儒家思想中的具體性思維》，〈第二章：「正統」與「異端」〉，頁 131-136。

關於這個問題，我認為此時應當回歸朱子作為一個真理信仰者的讀者身份，上述的處理方可獲得理解。因為，對於信仰者而言，言語解釋的是非爭論，若不是為了彰明聖道的話，則一切皆屬戲論，無益於道真。但如是以傳「道統」之精神而為之，則文意是非與道之實踐，便成為同一回事，不可輕易滑過。朱子在〈答陳同甫〉第六書時，曾有如下之慨嘆：

千五百年之間，正坐如此，所以只是架漏牽補，過了時日。其間雖或不無小康，而堯、舜、三王、周公、孔子所傳之道，未嘗一日得行於天地之間也。²⁷

誠如上引〈中庸章句序〉朱子推崇《中庸》是聖學之書，而其之所以不彰，實在於異端之說的興盛。此處朱子回答陳同甫之信，亦感慨「堯、舜、三王、周公、孔子所傳之道」在千五百年間的落空。此種感慨相當程度表現出朱子將自己生命的意義，建立在聖人之道得傳的心願上。是以，同書又云：「若論道之常存，初又非人所能預。只是此箇自是亘古亘今常在不滅之物，雖千五百年被人作壞，終殄滅他不得耳。」²⁸當然，即此而言，朱子對於「道」是有相當足夠的信心。認為只要「道」不滅，人常在，則「道」終有實現的一天，重點只在於有無恰當的人出現而已。更進一步說，淑世天下、改變世界的目標是朱子與古來聖賢同氣一命之所在，朱子之解經事業即是自許為恰當之人的作為。是以，如何正確的釋放經典的聖人之意？並以之達成改變世界的可能性，即成為朱子最重要的人間事業。而朱子這些信心的建立，便是基於某種宗教性情懷的「信仰」之特質。

著名的神學家田立克（Paul Tillich）曾針對「信仰」的內涵進行分析，他說：

信仰就是一種終極關懷（ultimate concern）的態度，因此信仰的動力也就是終極關懷的動力。人和所有生物一樣，會關注許多事物，特別是那些與生存休戚相關的事物。例如食與住的問題。但是人類和其他生物不同的是，人除了關心食與住的問題之外，也關心精神方面的問題，例如認知、美學、社會、政治等問題。有些問題具有高度的迫切性，甚至迫在眉睫，它們和生存問題一樣，都可能成為個人或社會群體生存的關鍵問題。一旦某個問題成為一個人生命中最重要問題時，他就必須完全臣服於這個最高指導原則之下，而且，即使所有其他問題都因此而退居次要或被棄置不顧，這個核心問題懷是可以為他帶來

²⁷ 朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：〈晦庵先生朱文公文集 卷三十六 答陳同甫〉，《朱子全書（第貳拾壹冊）》（上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年），頁1583。

²⁸ 同前註。

高度的滿足感。²⁹

田立克的說法清楚地點出信仰背後的終極關懷，帶有某種「支配」的性質，也就是說，一旦人們對任何事或物產生了信仰之後，心中油然而生的感受，便會是一種全然投入並且信服其所有原則的心理。於是，信仰的建立，即是自我奉獻的開始，此時因信仰而來的諸多要求，信仰者都會無條件地接受。當然，田立克所說的信仰，並非只能指涉「宗教」而已，事實上只要是「與生存休戚相關的事物」，都可以成為信仰的對象。以此來看朱子，當可發現在「希聖」、「希賢」的期許背後，其實是以一種繼承聖賢之道的信仰心態所促成。是以，在此一最高原則（繼承聖賢之道）的標準下，解經活動不能背離此一目標。朱子〈答吳伯豐〉曾說：

近日看得讀書別無他法，只是除卻自家私意，而逐字逐句只依聖賢所說白直曉會，不敢妄亂添一句閑雜言語，則久久自然有得。凡所悟解，一一皆是聖賢真實意思。如其不然，縱使說得寶花亂墜，亦只是自家杜撰見識也。³⁰

於此可知，朱子認為解經活動若摻入個人私意之所解，恐離聖道日遠，所以，聖賢意思便是解經的最高原則。此一立場，即前述「經典文本」與「聖人之道」當具有同一性關係的想法。不過，這裡有一個問題，必須先解決。此即同樣是宋明儒者身份，也同樣對聖賢之道的體會與信仰，皆持相當堅定態度的儒者，如陸象山與王陽明等人卻對於讀書致道的看法，有所保留。為何同是信仰者，態度卻是大不相同呢？更進一步說，陸象山與王陽明對於「經典」等同於「聖人之道」的主張，其實是存在著疑慮的。當然，他們未必全然否定「經典文本」與「聖人之道」可以維持著某些關係，但若是將「聖人之道」的領悟，認為僅由經籍的釋讀，便可達至，則當非他們所能認可。例如，王陽明在其〈稽山書院尊經閣記〉相當清楚地指出：

經，常道也。其在於天謂之命，其賦於人謂之性，其主於身謂之心。心也，性也，命也，一也。……以言其陰陽消息之行焉，則謂之《易》；以言其紀剛政事之施焉，則謂之《書》；以言其歌詠性情之發焉，則謂之《詩》；以言其條理節文之著焉，則謂之《禮》；以言其欣喜和平之生焉，則謂之《樂》；以言其誠

²⁹ 保羅·田立克著，魯燕萍譯：〈第一章 信仰是什麼〉，《信仰的動力》（臺北：桂冠圖書公司，1994年），頁3。

³⁰ 朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：〈晦庵先生朱文公文集 卷五十二 答吳伯豐〉，《朱子全書（第貳拾貳冊）》，同註27，頁2457。

偽邪正之辯焉，則謂之《春秋》。是陰陽消息之行也，以至於誠偽邪正之辯也，一也。皆所謂心也，性也，命也。……故《六經》者，吾新知記籍也，而《六經》之實則具於吾心；猶之產業庫藏之實積，種種色色，具存於其家。其記籍者，特名狀數目而已。而世之學者，不知求《六經》之實於吾心，而徒考索於影響之間，牽制於文義之末，硜硜然，以為是《六經》矣。……嗚呼！《六經》之學，其不明於世，非一朝一夕之故矣。……習訓詁，傳記誦，沒溺於淺聞小見以塗天下之耳目，是謂侮經。³¹

陽明對於聖人之道的堅持與相信，並不亞於朱子，然而，他並沒有將《六經》與聖人之道進行「同一性」的全盤連結。雖然，他也沒有否認經典確實記錄了某些「常道」，但是如果返歸於「心」上求，則一切的努力將只是「侮」經而已。事實上，與朱子同時的象山，對於經典的態度明顯與朱子不同。象山為人所樂道的話頭為「六經皆我註腳」，其實正表明了對經典等同於聖人之道說法的嘲諷。當然，象山也不是主張完全不讀書。不過，從陸王這些說法，我們實可看出同是聖人之道的信仰者，對於經典詮釋的立場，並不相同。有些學者如朱子，相信在經典文本的世界中，保存著最為完整的聖人真意，也有些學者如陸王，對於經典與聖人之意的同一性，持著疑慮的保留態度。當然，象山陽明對於「心」（良知）與「聖人之道」的同一關係之認定，恐怕也是造成他們巨大的差異的原因。所以，總上所論，朱子與陸王面對聖人之道在人間世的遭遇，都有一種近乎宗教情懷的「承諾」（commitment）。也就是說，他們之所以會對「經典」與「聖人之道」之間的同一性關係，有不同的想法，並非為了持說立論上的爭勝而已。甚至，更進一步地說，導致他們對於不同主張者的批評，有著如許之激烈，背後恐怕正是此種終極關懷的心境所使然。當然，面對異端時的護教心理，雖然使得他們的強烈反應，看似一致。但面對經典的態度卻又如此不同，則又顯現出他們理想中的儒學圖像，當有差異的事實。

考索造成差異的原因，或許與他們對於「心」的理解不同有關。因為正如黃俊傑對於伊川與朱子解經立場的觀察，他認為這是一種「經典與解經者係互為主體性之關係。在這種關係中，經典中之義理或『道』與解經者的生命溶滲而為一體」，所以是「的浸透身心（pervasive）、整體性的（holistic）」的過程。³²因此。「心」的理解如有不同，也將導致結

³¹ 吳光、錢明、董平、姚延福編校：〈卷七 文錄四 稽山書院尊經閣記〉，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），頁254-255。

³² 黃俊傑認為此種互為主體性的解經法，相當重視解經者的生命與「道」之間的緊密性。而「經典」正可成為「道」與「解經者」相互滲透的依據。但是，值得注意的是，此一解經者的生命之精神世界的理解，更成為「經典」與「道」的關係模式之重要關鍵。所以，處理「心」的內涵，也就是必須的工作。相關討論，請見：黃俊傑：〈儒家論述中的歷史敘述與普遍理則〉，收入：氏編：《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》（臺北：財團法人喜瑪拉雅研究發展基金會，2001年），頁421；頁423。

果的不同。誠如上引陽明之說，《六經》無非是我心的義理之記錄，若能於我心上求，則經典只是中介者的角色而已，隨時可以拋去。是以，讀書與致道之間，不必然存在著同一性的關係。陽明此說將「心」的位階，拉得相當高。可是，朱子卻不這麼認為，〈答石子重〉一文即說：

熹竊謂人之所以為學者，以吾之心未若聖人之心故也。心未能若聖人之心，是以燭理未明，無所準則，隨其所好，高者過，卑者不及，而不自知其為過且不及也。若吾之心即與天地聖人之心無異矣，則尚何學之為哉？故學者必因先達之言以求聖人之意，因聖人之意以達天地之理。求之自淺以及深，至之自近以及遠，循循有序，而不可以欲速迫切之心求也。夫如是，是以浸漸經歷，審熟詳明，而無躐等空言之弊，馴至其極，然後吾心之得正，天地聖人之心不外是焉。非固欲為於淺近而忘深遠，舍吾心以求聖人之心，棄吾說以徇先儒之說也。³³

朱子於此表明，人之為學讀書，正是因為人心不若聖人之心，所以才有學習之必要。這話讀來，容易讓人有荀子〈解蔽〉的味道。³⁴其實，二者論述確實有些相仿之處，因為二者都相當程度凸顯了「一般人」與「聖人」的不同。只不過，朱子在此所謂的「心」之不同，或許只從解經認知的路徑抒論，並未觸及更深刻的存有學問題。但在其他的相關文獻，朱子對於「心」是有其深刻的看法。朱子在〈答張欽夫〉中認為「心」乃該備所有的道德之理。朱子說：

若聖門所謂心，則天序、天秩、天命、天討、惻隱、羞惡、是非、辭讓莫不該備，而無心外之法。故孟子曰；「盡其心者，知其性也，知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」是則天人性命豈有二理哉？而今之為此道者，反謂此心之外別有大本，為仁之外別有盡性至命之方，竊恐非惟孤負聖賢立言垂後之意，平生承師問道之心，竊恐此說流行，反為異學所攻，重為吾道之累。故因來示得效其愚，幸為審其是否而復以求教於彪丈，幸甚幸甚。³⁵

³³ 朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：〈晦庵先生朱文公文集 卷四十二 答石子重〉，《朱子全書（第貳拾貳冊）》，同註 27，頁 1920。

³⁴ 二者在此的相仿，其實頗令人不安。不過，如果會回到他們各自的系統之中，其差異也是相當明顯。因為，荀子的「心」是在面對性惡的脈絡下，處理心與道關係的論述。朱子則是在「心統性情」的架構下，所作的發言。脈絡不同，所論自異。

³⁵ 朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：〈晦庵先生朱文公文集 卷三十 答張欽夫〉，《朱子全書（第貳拾壹冊）》，同註 27，頁 1329。

因此，勞思光便說朱子此文單獨來看，實無別於象山與陽明的立場。³⁶然而，一旦我們將朱子的「心」置回其「心、性、情」三分的架構來理解時，則朱子之所以會特別強調讀書解經的觀點，即相當容易掌握了。因為，朱子此處所論的心，雖然也是要處理工夫成德的問題，可是由於其「心」不會是價值根源所在、所出的本原，是以，「心」在成德工夫上的意義，便容易滑向「認知」的功能意義。因此，從「倫理道德」的實踐轉成「如何正確認識理？」的討論，實為朱子說法不得不的發展走向。此時，道德的問題乃一轉為詮釋讀書的問題。所以，朱子雖論「性者心之理，情者心之動」，但朱子根本的理解是：「心」只是一種「氣」的表現，雖然能有所謂「虛靈知覺」，但畢竟只能是一種「覺」的能力而已，無法作為價值的根源。所以，朱子必須區分出「人心」與「道心」。在《朱子語類》「章句序」即說：

人心是此身有知覺，有嗜欲者，如所謂「我欲仁」，「從心所欲」，「性之欲也，感於物而動」，此豈能無！但為物誘而至於陷溺，則為害爾。故聖人以為此人心，有知覺嗜欲，然無所主宰，則流而忘反，不可據以為安，故曰危。道心則是義理之心，可以為人心之主宰，而人心據以為準者也。³⁷

朱子隨後又舉飲食為例，說明人體需要飲食以滿足的判斷，便是人心活動的表現，可是「可食」與「不可食」的判斷，則歸之於「道心」。³⁸由此可知，朱子雖點出「道心」之說，但對於「心」的理解，其實有時是有所疑慮的。勞思光於此有細緻的觀察，其云：

若落在成德功夫問題上，朱氏以「心」為得氣中最靈或最正者，因此，即以「能見共同之理」作為「心」之殊別之理；由此一面將「心」視為屬於「氣」者，另一方面又將「心」與「理」安頓於一種本然相通之關係中；此原是朱氏立說之善巧處。但「心」既有昏明（清濁）之異，則須有一工夫過程以使「心」能實現其「本性」（即所謂「全體大用」），於是有「致知窮理」之說。此處理論之困難在於工夫開始於「大用」未顯之時，故即在心能見共同之理之先，然則此時以何動力推動此工夫？蓋心倘是「昏」，則此昏心何以能求自身之「明」？

³⁶ 勞思光：《新編中國哲學史（三上）》（臺北：三民書局，2007年），〈第四章 中期理論之建立及演變〉，頁286。

³⁷ 黎靖德編：《朱子語類》，〈第4冊 卷第六十二〉，頁1488。

³⁸ 有關朱子「人心」與「道心」的討論，請參：陳來：《朱子哲學研究》（上海：華東師範大學出版社，2000年），〈第九章 心之諸說〉，頁225-232。田浩（Hoyt Cleveland Tillman）：《旁觀朱子學：略論宋代與現代的經濟、教育、文化、哲學》（上海：華東師範大學出版社，2011年），〈第十章 朱熹論天和天心：其哲學系統與修養德業的意義〉，頁210-219。

蓋朱氏之「心」既屬於「氣」，即不能有超驗之主宰力；其始動時必全受「氣」決定也。伊川論變化氣質，認為下愚亦可移；是仍強調「自由意志」或某一度之「主宰性」；朱氏以「心」為「氣」，而此「氣」又可以昏，可以濁，於是工夫之動力遂成問題。³⁹

勞說將朱子的問題作了清理，關鍵的重點即在於以「氣」為「心」，這是相當重要的部分。⁴⁰是故我們可以進一步說，朱子如此之主張，自然會對於只靠「心」的自我提撕，便想達成致道目標的作法，有所懷疑。因為，心本有昏明清濁之不同，認識會有因私意造成「誤解」的可能，「心」於致道之過程，實為不穩定，所以求聖人之心不能以「己」心察心。如此一來，其最後的唯一途徑，則只能依靠經典，才能裁決是非。職是之故，陸象山與王陽明所代表的心學路徑，雖然同樣有著高度的信仰之性質，可是卻由於程朱與陸王對於「心」的理解不同，他們對於經典的態度，自然會產生了差異。

經由上述的分析後，我們可以得知，朱子雖然曾有「心」能該備萬理之說，但是由於其以氣釋之的關係，「心」的能力會有昏明之不同，本心不可能當下呈現，所以其可靠性大有可慮之處。有趣的是，朱子所論的「心」雖有離道之可能，但我們若在其「格物窮理」、「理一分殊」的脈絡下，仍然可以發現朱子將存有論、倫理學、知識論連結起來的取向。例如，朱子在〈中庸章句〉解「故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。溫故而知新，敦厚以崇禮」一段時，有云：

尊者，恭敬奉持之意。德性者，吾所受於天之正理。道，由也。溫，猶焯溫之溫，謂故學之矣，復時習之也。敦，加厚也。尊德性，所以存心而極乎道體之大也。道問學，所以致知而盡乎道體之細也。二者修德凝道之大端也。不以一毫私意自蔽，不以一毫私欲自累，涵泳乎其所已知。敦篤乎其所已能，此皆存心之屬也。析理則不使有毫釐之差，處事則不使有過不及之謬，理義則日知其所未知，節文則日謹其所未謹，此皆致知之屬也。蓋非存心無以致知，而存心者又不可以不致知。故此五句，大小相資，首尾相應，聖賢所示入德之方，莫詳於此，學者宜盡心焉。⁴¹

³⁹ 勞思光：〈第四章 中期理論之建立及演變〉，《新編中國哲學史（三上）》，同註36，頁309。

⁴⁰ 關於朱子之說中的「心」與「氣」之關係，學界向來有不同之主張，例如陳來便認為從「覺」以論「氣」，是著眼於「功能」的角度，不是將「心」等同於「氣」，兩者不宜混同。請參：陳來：《朱子哲學研究》，〈第九章 心之諸說〉，頁219-220。其實，朱子在許多文本中之所論，確有發生「心」「氣」爭議之可能。學界其實有注意到此一模糊地帶，但目前尚無一定之結論。

⁴¹ 朱熹撰：〈中庸章句〉，《四書章句集注》，頁35-36。

這段文字中，朱子在解釋「尊德性而道問學」時，本涉「道德」與「知識」的不同層面，但是他清楚地將倫理學意義的「德」，知識論意義的「知」，以及存有學的「理/道」，以「心」結繫起來。於是，我們看到朱子的形上之理或道，既是在於解經者的主體性之彰顯，同時也存在乎經典文脈的隙縫中。而且，當他在論述「致知」時，更是重視「析理則不使有毫釐之差」的精確，這也使得朱子論述「道德」的問題時，凸顯了「知識」的趣味。是故，在朱子這樣的特殊理解模式下，「經典」的價值與意義，便取得了相當巨大的位置。於是，在朱子的理論系統中，任何想要追求實踐聖人之道的行動者，其主要的步驟，便是依賴經典中的道理，否則別無他途。雖然，就朱子曾說過的話而言，讀書也只是「第二義」。⁴²可是，不讀書則聖道亦無法自明。所以，讀書即成為朱子成德之學最重要的功課。此外，又由於「心」的不可靠，因此，以此「心」讀書，便須要注意到許多詮釋的技術問題，避免不見道以及誤道的產生。尤其是「私意」「私欲」會干擾此「心」之見道，從而帶來解讀經典的謬誤。所以，我們在《朱子語類》的〈讀書法〉之中，乃看到許多針對讀書方法的具體討論，如：

聖人言語皆枝枝相對，葉葉相當，不知怎生排得恁地齊整。今人只是心粗，不子細窮究。若子細窮究來，皆字字有著落。⁴³

又云：

今人讀書，看未到這裡，心已在後面；才看到這裡，便欲捨去。如此，只是不求自家曉解。⁴⁴

這裡我們看到朱子對於讀書時，所可能產生的問題，實有多方敘述。並且將「心」與「讀書」作了相當清楚的連結，如：

讀書須將心貼在書冊上，逐字逐句，各有著落，方始好商量。大凡學者須是收拾此心，今專靜純一，日用動靜間都無馳走散亂，方始看得文字精華。如此，方是有本領。⁴⁵

⁴² 黎靖德編：〈第1冊 卷第十 讀書法上〉，《朱子語類》，頁161。

⁴³ 同前註，頁172。

⁴⁴ 同前註，頁173。

⁴⁵ 同前註，頁177。

又如：

學者觀書多走作者，亦恐是根本工夫未齊整，只是以紛擾雜亂心去看，不曾以湛然凝定心去看。不若先涵養本原，且將已熟底義理玩味，待其浹洽，然後去看書，便自知。只是如此。老蘇自述其學為文處有云：「取古人之文而讀之，始覺其出言用意與己大異。及其久也，讀之益精，胸中豁然以明，若人之言固當然者。」此是他於學文上功夫有見處，可取以喻今日讀書。⁴⁶

上引之種種文字，經常表現出對於「心」的警醒，尤其是在讀書的這件事上。其實，朱子論讀書的相關經驗，令人不禁想起朱子論「格物」時，補充程子的一段名言：

閒嘗竊取程子之意以補之曰：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以《大學》始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」⁴⁷

心若有不足，此心當是重在認知與詮釋的層面。有趣的是，朱子的「心」顯然如上述所言，包含有存有論、倫理學、知識論等層次，所以讀書便是「格物窮理」的一種方式。但是，天下之物，何止千萬？天下之理，何止萬理？如果，要日日格物，並企求有朝能遍知萬物萬理，其實恐怕朱子也知其不可能。因此，他引伊川的這段話，重點在於「豁然貫通」一語。因為，從朱子具有「主智主義」的可能傾向來說，⁴⁸強調努力學習、認知各類物與事，及其背後之理，應當是相當容易理解的事。但如果朱子真是如此考量，那麼莊子「有涯無涯」之譏，恐怕難免。因此，重點便須注意「豁然貫通」一語。

基本上，「豁然」是一種於事理不惑的狀態，表現為心境上的寬舒樣貌，而要達成這樣境界的條件，即為「貫通」。朱子論貫通的工夫，則由「用力之久」一語以敘明其因果關係。所以，在對於所知之物，所習之理，於量上甚「多」用力、於時間上用力甚久之後，此「心」會經由量變產生質變的過程，於是，萬理歸「一」。此時，心境上的大突破便是「豁然貫通」。朱子的這個理解模式，有兩個可再分析的面向。其一，朱子所言之理，可

⁴⁶ 黎靖德編：〈第1冊 卷第十一 讀書法下〉，《朱子語類》，頁178。

⁴⁷ 朱熹撰：〈大學章句〉，《四書章句集注》，頁6-7。

⁴⁸ 林維杰：〈第六章 知行與經權〉，《朱熹與經典詮釋》，同註6，頁211-218。另外，同書，頁232注46的討論，亦可注意。

分為兩個層次，理若就個別事物而言，則是一事一物的結構之理；但理若從貫通存在之可能以論，則此時之理卻又有轉入「實現之理」的現象。⁴⁹也就是說，朱子之理其實包含有存有學上的兩個差異層次，前者是構成個別事物之理，是為殊多；後者則為回歸最高存有，是為一。只不過，朱子論述的「理一」之理，不會只是一種形上意味的樣態而已，必須加入價值意義，其所謂之「理」，方能周匝。其二，朱子既然從「理一分殊」的角度，認為經過積累工夫的過程，由殊到多，便如水道暢通，一路到底。則此時所掌握的「理」，是否已化為認知者的主體之中？形成認知者的主體性原則，並進一步成為其實踐之原則，則不無疑問。當然，如此的使用，尚需將其放在「理氣」、「性命」、「心性」、「知行」、「體用」、「道器」等不同語脈中，其義方能開展。然而，從這些引文來看，朱子的讀書法及因之而來的經典詮釋，以及其所碰觸到「存有／倫理」、「結構／實現」、「殊／一」等問題，的確可以以「心」作為索解的一道路徑，進而為中國的經典詮釋課題，帶來深化的成果。

綜上所論，朱子由於其強烈的信仰性格，使得他面對經典文本的解讀時，常常以著熱烈的信念，相信經典世界中的聖人之道，會在解讀者「心」上工夫與語言文字之間，形成一種特殊的召喚關係。這種召喚關係，可以使得主客之間的距離拉近，從而讓經典詮釋的意義空間獲得聖人之道的加持，進而完成儒者與聖人同登聖境之憑藉。於是，千古之際，只在方寸，方寸之間，經典與吾心在「格物窮理」的努力下，產生同一化的意義關聯。此時，古與今、一與多、天與人、事與理，皆可獲得安頓。

四、結語

朱子之學影響日後學術之發展甚鉅，其中有關讀書法與經典詮釋的相關意見，更是觸及到許多重要的本體論、方法論之議題。因此，檢討朱子的說法，將有助於經典詮釋課題的深化。誠如上文的分析，朱子的讀書法並非只有詮釋技術的方法問題，他其實受到歷代聖賢之心的召喚，所以，在強烈護教感受的宗教性情懷之下，提出了許多技術性的詮釋方法的主張與反省。總歸來說，這些說法，在看似具有相當程度的客觀性要求下，其實仍然存在著幾個有待解決的問題。首先，朱子相信聖人之道的背後，正如梅廣所說，存在著一個意識型態於其間，進而影響了其解讀經典的語言性層面的正確問題。我認為，這樣的方

⁴⁹ 牟宗三對於程朱所論之「所以然之理」的討論，便帶入了「形構之理」與「存在之理」（實現之理）的劃分。請參：牟宗三：《心體與性體（一）》（臺北：正中書局，1989年），〈第一部 綜論〉，頁87-100。另外，他在其他書中亦有論及，此時牟宗三稱這些物事之性為「結構之性」。請參：氏著：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1984年），〈第八講 對於「性」之規定（一）易傳、中庸一路〉，頁62-66。

式或可說是朱子對於經典文本的「前理解」(pre-understanding)，也就是其讀書之前，其實已經有一個哲學上的「設準」(Postulates)，作為其理解的支點。因此，在符合設準為優先前提下，文字的訓解工作自然會在此一詮釋的張力下，作了某種意義軸線的更動。如此的作法，自然於意義還原上有所缺憾。⁵⁰因此，此處出現了一個必須深思的課題，即是「理論設準」與「語言文字」之間的意義鴻溝如何克服？事實上，在語言學的工作裡，語法問題的解決是否能處理語意的問題？恐怕都有討論的空間，更何況是此處所面臨的語意問題與理論之間的落差。是以，朱子的例子能否為我們帶來一些新的啟示，即是一件值得注意的事。

此外，朱子視經典文本與聖人之道間的同—性關係，雖然是經過「意義的自主」以及「語意的自主」的方式，造成「轉向」詮釋之可能。可是，如此所預設下的詮釋活動，真能完成解經者同時是信仰者，對於真理的為—性要求嗎？因為，當朱子的詮釋自主成為讀書的核心時，意義對於其他解讀者的開放，便須採取同意的立場。此時，強調作品中心的走向，也需移往讀者身上，於是，經典文本的解讀會不會又將發生隨人解意的可能呢？當然，我們的確也應意識到，一旦還原意義的解釋權在於讀者身上時，經典意義的開放性將會在歷史時間的流傳中，形成一種存有增長的關係，此時讀者的歷史性不斷地被放大，意義的流轉亦將成為常態。雖然，也有論者指出在「敬」的閱讀信仰共同體之下，「作者已死」、「合法成見」等流行的說法，不是朱子經典詮釋的問題。因為，只要「敬」的閱讀氛圍在，那麼聖人的召喚當可持續存在。⁵¹但是，實情是否如此樂觀？作者已死的作者，是否同於聖人的位階？恐怕都還有討論的必要。

最後，從朱子的讀書法中所揭示的聖人之道，或是聖人之心，其實也都預設了一個理想中的儒學圖像。這些預設的圖像，期待下應當具有一致性，所以朱子如此用心於「經典」的釋讀，並不是一件偶然的舉動，而是在聖人之道相續的期許中，希望透過經典釋讀能上接「道統」之系譜。當然，此一系譜的正當性，如何無誤？以及更深刻的「道統」內涵之想像？卻可能人各言殊，進而造成更多的紛擾。例如，既使朱子所論的「理一分殊」的模式，能為儒者們所接受，但對於「理」的主張不同，則儒學的理想圖像，自亦不同。當然，如此看來，經典詮釋的展開，便是「道」將為天下裂的局面，難免引人傷感。不過，也許所有的差異其實都是在「殊」的層次，回歸於「一」，儒門的多方樣貌，不正豐富了聖人之道內涵。以是，我們是否可以樂觀地看待一個「複調儒學」的共諧呢？

⁵⁰ 梅廣：〈語言科學與經典詮釋〉，葉國良編：《文獻及語言知識與經典詮釋的關係》，同註10，頁82。

⁵¹ 陳立勝：〈朱子讀書法：詮釋與詮釋之外〉，收入李明輝編：《儒家經典詮釋方法》（臺北：臺大出版中心，2008年），頁232-234。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔宋〕朱熹：，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書（第貳拾壹冊）》，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年。
- 〔宋〕——：《四書章句集注》，北京：中華書局，2003年。
- 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，臺北：華世出版社，1987年。
- 〔明〕王陽明，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年。

二、近人論著

- 田浩（Hoyt Cleveland Tillman）：《旁觀朱子學：略論宋代與現代的經濟、教育、文化、哲學》，上海：華東師範大學出版社，2011年。
- 牟宗三：《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1984年。
- ：《心體與性體（一）》，臺北：正中書局，1989年。
- 余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，2003年。
- 林啟屏：《儒家思想中的具體性思維》，臺北：臺灣學生書局，2004年。
- ：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，臺北：臺大出版中心，2007年。
- 林維杰：《朱熹與經典詮釋》，臺北：臺大出版中心，2008年。
- 徐復觀：《中國思想史論集續編》，臺北：時報文化出版事業有限公司，1985年。
- 張鼎國：〈「較好地」還是「不同地」理解：從詮釋學論爭看經典註疏中的詮釋定位與取向問題〉，收入黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）通論篇》，臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2001年。
- 梅廣：〈語言科學與經典詮釋〉，收入葉國良編：《文獻及語言知識與經典詮釋的關係》，臺北：臺大出版中心，2004年。
- 陳來：《朱子哲學研究》，上海：華東師範大學出版社，2000年。
- 陳立勝：〈朱子讀書法：詮釋與詮釋之外〉，收入李明輝編：《儒家經典詮釋方法》，臺北：臺大出版中心，2008年。
- 黃俊傑：《孟學思想史論（卷二）》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年。
- ：〈儒家論述中的歷史敘述與普遍理則〉，收入：氏編：《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》，臺北：財團法人喜瑪拉雅研究發展基金會，2001年。
- 勞思光：《新編中國哲學史（三上）》，臺北：三民書局，2007年。

楊儒賓：〈水月與記籍：理學家如何詮釋經典〉，收入：李明輝編：《中國經典詮釋傳統(二)：儒學篇》，臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2001年。

錢穆：《錢賓四先生全集》，臺北：聯經出版事業公司，1998年。

保羅·田立克著，魯燕萍譯：《信仰的動力》，臺北：桂冠圖書公司，1994年。

Chu Hsi's Du Shu Fa (讀書法, Methodology for Reading Texts) and Interpretation of the Classics

Lin Chi-Ping*

Abstract

The interpretation of the classics is an important area of study in research on the Chinese classics. Over the ages, scholars have put forth fascinating interpretations of the classics using a variety of methods and approaches, including the compilation of glossaries and commentaries, textual analysis and analysis of the doctrines. The interpretations of the classics and methodology formulated by Chu Hsi, a great Confucian scholar of the Song Dynasty are particularly noteworthy. This article explores Chu Hsi's Du Shu Fa (讀書法) for interpreting the Chinese classics and shows how Du Shu Fa was not only a methodological technique for interpreting the classics. Chu Hsi had been inspired by the works of the great sages throughout history. Thus, this article primarily focuses on Chu Hsi's beliefs behind his interpretation of the classics. This article will first delineate two different perspectives and approaches to Chu Hsi's interpretation of the classics formulated by scholars in recent years. Secondly, this article delves into the Confucian imagery present in Chu Hsi's discussions of Confucian orthodoxy including the relationship between Du Shu Fa and the core concepts and theoretical framework of Confucian orthodoxy. Finally, this paper analyzes the assets and drawbacks of Chu Hsi's interpretation of the classics.

Keywords: Chu Hsi, interpretation of the Chinese classics, Methodology for Reading Texts, beliefs, Confucian

* Distinguished Professor, Dept. of Chinese Literature/Dean, College of Liberal Arts, National Chengchi University, Taiwan.

