

東亞文明研究叢書 77

朱熹與經典詮釋

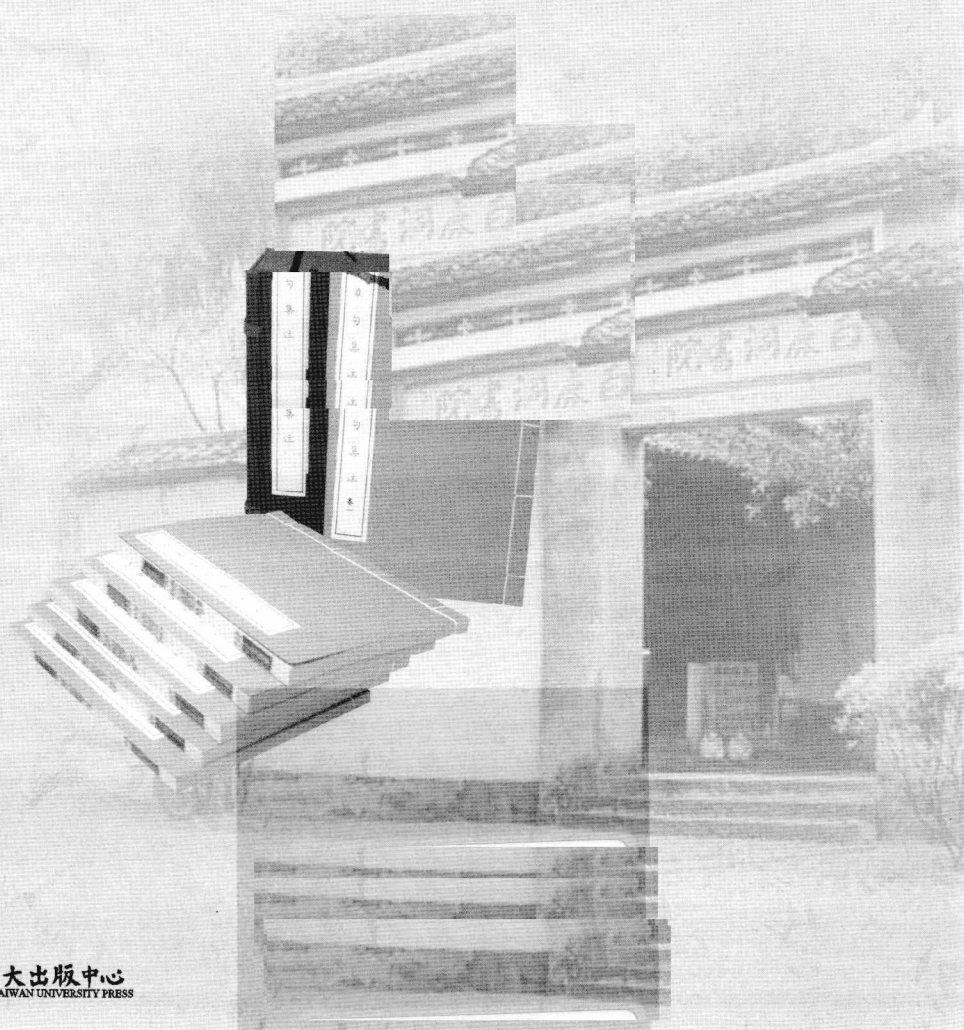
林維杰◎著



東亞文明研究叢書 77

朱熹與詮釋

林維杰◎著



李 序

近年來，「東亞經典詮釋傳統」是一個頗受重視且富有成果的研究領域。不論就議題的多元性與複雜性，還是就經典所涵蓋的時間幅度與空間廣度（中國大陸、臺灣、日本、韓國、越南等）而言，這個研究領域都值得特別重視。在迄今為止的相關研究成果當中，以臺灣大學黃俊傑教授主持的一系列研究計畫最有成效，這包括「中國文化的經典詮釋傳統」研究計畫（1998-2000）、「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」研究計畫（2000-2004），「臺大東亞文明研究中心」研究計畫（2002-2005）及「東亞經典與文化」研究計畫（2006- ）幾個階段，迄今已出版了專書、論文集及資料集七十餘冊。這些書籍的出版，不僅呈現了黃教授及其研究團隊的長期努力，也代表臺灣人文學界在「東亞經典詮釋傳統」這個研究領域的豐碩成果。筆者有幸參加這個團隊，並主持有關朝鮮儒學的分項計畫。

林維杰先生 2000 年在德國波鴻（Bochum）大學提交的博士論文《理解與道德實踐：朱熹的儒學與高達美的哲學詮釋學之比較》¹已涉及朱熹的經典詮釋方法。近年來他

1 Wei-chieh Lin: *Verstehen und sittliches Praxis. Ein Vergleich*

繼續深化這方面的研究，撰寫了一系列的論文。在這段期間內，他經常參加這個團隊的活動，並且陸續在我們舉辦的學術會議中發表論文。本書即是他在這段期間內的相關研究成果，其中將近半數章節（第四、五、七、八章）脫胎於他在這些學術會議中所發表的論文，可視為他與這個團隊互動的結果。身為這個團隊的一份子，筆者樂於見到本書被納入《東亞文明研究叢書》中。

朱子與經典詮釋的關係可分別從「東亞儒學」與「經典詮釋」兩個角度來理解。就「東亞儒學」而言，朱子學是其中最重要的一個環節，因為它是中、日、韓、越的共同文化因素。在宋明儒學的發展過程中，朱子學實具有關鍵性的地位。宋初以來的儒學發展到朱子，成為一個集大成的系統。儘管朱子生前便已面對湖湘學派與陸象山的挑戰，到了明代，陽明學的聲勢甚至凌駕於朱子學之上，但幾乎所有的問題與爭論均環繞著朱子學的基本觀點。如果我們將宋明儒學的發展比擬為一個沙漏，朱子學便是中間最狹窄的頸部：上層的沙均匯集於此，下層的沙則由此流出。朱子以後的儒者不論是否贊成他的基本觀點，都必須加以回應。在朝鮮儒學的發展中，朱子學更是居於獨尊的地位；相形之下，陽明學始終受到壓制。在日本儒學的發

zwischen dem Konfuzianismus Zhu Xis und der philosophischen Hermeneutik Gadamer's (Frankfurt/M: Peter Lang, 2001).

展中，陽明學雖足以與朱子學分庭抗禮，朱子學依然是德川儒學的主軸。朱子學在東亞儒學中的這種關鍵性地位，大概只有康德哲學在近代西方哲學中的地位可堪比擬。

就「經典詮釋」而言，朱子不僅遍注群經，也有不少反思「為何注經」的論述，以及一套關於注經的方法論。對於其注經、解經的作品（如《四書章句集注》、《四書或問》），迄今已有不少相關的研究成果；但對於其注經、解經的方法論反思，仍是一個有待開拓與深化的研究領域。這種研究不僅需要對朱子的相關文獻下工夫，也需要掌握詮釋學的基本問題。對於後者，現代西方的哲學詮釋學可以提供極有用的思想資源，而這正是林先生所擅長的領域。

本書是一部從詮釋學觀點探討朱子解經思想的著作。除了〈導言〉之外，全書共有九章，分屬四個部分：意義論、方法論、工夫論與轉向論。書中首先點出朱子的解經思想係以其《大學》詮釋的「格物窮理」（「讀書窮理」）為基本架構，然後闡述「義理詮釋」須以「文義詮釋」為前提（意義論），而文義之詮釋和理解需要具備有效的原則和正確的態度（方法論），並且在掌握經典內容的過程當中從事「實踐與修養」（工夫論），而完成經典的詮釋。這些內容環環相扣，最後導至朱子解經的「自主」性格（轉向論）。在詮釋方法中，朱子的「自主性」與陸象山的「依他性」，形成另一種「詮釋學意義的朱陸異同」。林先生在書中特別申明這種詮釋學意義的轉向是「弱義的轉向」，它必須奠基

於「倫理學意義的朱陸異同」，即朱子的「道德他律」對比於陸象山的「道德自律」。除了上述的要點之外，本書還提出了不少重要的論點，例如文本意義與真理掌握的順序、解經法與修養論的融通、詮釋與工夫的相即與先後關係，以及詮釋學的模式意義（知行、經權與體用）等，勝義紛披，值得經典詮釋的研究者參考。

李明輝

2008 年 4 月

於中央研究院中國文哲研究所

導 言

一、詮釋與詮釋學

肇端於九零年代初期、瀰漫於海峽兩岸並拓展到海外漢學圈的一股「經典詮釋」研究思潮，至今仍方興未艾。¹在這股思潮的席捲下，出現不算少的研究成果，其中不乏品質精良者，當然也有不算成功之作。前者或是進行中西方的參照比較，或是沿著傳統疏解的道路前進（這條道路其實也無法完全脫離西方的影響）；不成功的作品偶有比附之嫌，同時扭曲了中國解經傳統與西方詮釋學（Hermeneutik, hermeneutics）思想（詮釋學、解釋學、闡釋學與釋義學在本書中的意思相通）。成功與否的原因非常

1 其中最具有計畫性的研究工作，首推教育部與臺大合作、黃俊傑教授規劃主持，主要由臺大教師參與的四項研究計畫：「中國文化的經典詮釋傳統」研究計畫（1998-2000），「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」研究計畫（2000-2004），「臺大東亞文明研究中心」研究計畫（2002-2005）以及「東亞經典與文化」研究計畫（2006- ）。成果共分《東亞文明研究叢書》、《東亞文明研究資料叢刊》與《東亞文明研究書目叢刊》三大系列。與「經典詮釋」較有關連的第一系列至今共已出版專書七十餘種。另外，由洪漢鼎教授主編的《中國詮釋學》業已出版四輯（濟南：山東人民出版社，2003年起）。

多，這篇簡短的導論自然不可能一一分析，但有一組基本概念可以先行釐清，此即是「詮釋」與「詮釋學」的差異。近十餘年來，學界對這兩個概念差異的拿捏已有相當的認知，然而彼此交織的複雜情況，應當還有進一步說明的必要。

針對經典內容進行具體的詮釋，以及對詮釋行為或事件進行省思，這兩種態度是不同的。本書處理的對象朱熹（1130-1200）有「然」與「所以然」的區分，類比之下則可以說是「詮釋之然」以及「詮釋之所以然」的不同，套用康德（Immanuel Kant）的表達方式來說，所以然乃是關於「可能性」的問題（「詮釋如何可能？」）。這些可能性除了詮釋主體的性質，也包含它與文本、作者之間的相互關係，以及進入這些關係的詮釋、理解與實踐等相關議題。有時這些議題的範圍也會擴大，變成探索如何更有效地詮釋文本內容或作者構想，這便是「詮釋如何有效」（有效性）的問題性。如何有效並不是反省需要選擇或改進哪些詮釋方法，而是在可能性與有效性的對抗中捍衛後者。以此而論，「可能性」與「有效性」都可視為對具體「詮釋」的後設省思，「詮釋學」意識即是這種後設省思的活動。

但從詮釋學與詮釋的劃分而拉開的距離，是否會陷入一種對峙且不可調解的危機？是否因為具備了「詮釋學意識」，才使得「詮釋意識」得到保障（並因而顯得傳統哲學的處理方式對於現代哲學觀點的無力感）？或者正好相

反，是因為存在著各種具體的「詮釋」成果，才使得「詮釋學」的研究不至於落空而顯得踏實（現代哲學是古代哲學的註腳）？關於哪一種問題意識或研究較為優先，以及這種優先所涉及的劃分和對峙是否合理，都不是容易回答的問題。自從當代詮釋學（特別是德國詮釋學）興起之後，對這類問題添補了新的、和「理論與實踐」相關的內容，似乎讓學界認為詮釋學家與相關研究者佔有一種「詮釋學理論」對所有「詮釋活動」的貌似統治優勢，並導致如此的後果：詮釋者在面對各種文獻的分析時，如果不帶有一點詮釋學的理論意識，便顯得不合時宜。然而哲學家或詮釋者也可以如此反駁：所有的詮釋學建構，最終都必須回到具體的文本詮釋，否則便是理論的虛無主義。值得注意的是，較少進行詮釋學式反省的儒者，常可撰述出極富創造力的解釋；而提出者，倒不一定能寫就成功的注解（《四書章句集注》中的某些解釋就是例子）。從如此的實際表現來看，當詮釋學「理論」君臨其上，亟欲施行其指導權甚至統治權，並把具體的詮釋活動視為其「實踐」的同時，詮釋活動卻常逸脫其王國的邊界而無須背負「應用」的包袱。實際的狀況往往是，詮釋學理論的指導作用並不必然「有效」，儘管這種嘗試是可能發生的。

如果詮釋學理論對詮釋活動的主權宣示可能只是某種一廂情願的錯誤，是否表示兩者擁有各自的管轄範圍？這個問題特別需要落實到儒學的範圍內進行分析。本書第六章第

四節曾把儒學之「理論與實踐」的關係分成三層：儒學既是「生命實踐的理論」，也有「詮釋學理論」的需求與發展，並具備「一般理論」的特徵（生命實踐理論與詮釋學理論皆包含其中）。相對於這三層，它也有道德實踐（或生命實踐）、詮釋學實踐以及一般或普遍實踐的三層要求。這三種關係當中，後兩者似乎都擁有一種理論先行並對實踐施行的管轄權，而在前者（生命實踐的理論）中，我們卻看到源於道德生命的動力而來之理論與實踐的調解。在高達美（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）的研究中，後兩者甚至都具有調解的可能（本書若干章節會討論到這一點）。

如果暫且擱置理論對實踐是否仍具有統治能力的問題，就詮釋學意涵來說，「經典內容的詮釋實踐」實際上並不屬於「詮釋學理論的詮釋實踐」。這兩者可以是不相隸屬的，後者也不應該指導前者。即使今日的學術氛圍與研究取向使得生命的意義和價值不再具備以往的驅策力量，最多也只是使得儒家學問變成一般理論，而不會讓這種學問變成詮釋學的理論分枝而臣屬於後者。這一點同時也說明了本書的撰寫目的：「朱熹與經典詮釋」是討論朱子如何看待經典詮釋活動或事件，而不是討論他對經典內容的詮釋是否合理，也不可能運用後設省思的詮釋學態度來指導具體的詮釋活動。換言之，本書主要處理的乃是詮釋學領域，至於具體經文內容的詮釋，則是為了詮釋學的問題性而帶出者。初步釐清詮釋學與詮釋的關係以及本書的撰寫

目的之後，便可以回到行文開頭所談的問題。

二、學界研究成果

「經典詮釋」這股思潮的具體成果，可以順著以下三點進行區分：

- (一) 這些成果主要以「儒學」經典為主（其次則涉及佛教、²道家³與文論典籍），其中包含對經典內容的「詮釋」，以詮釋學為「方法」來重構性地解釋

-
- 2 佛教方面，有林鎮國基於佛教「空性」思想、優游於中日佛教與西方思想中的多音現象而建立的解脫詮釋學（《空性與現代性》，臺北：立緒文化事業有限公司，1999年）；吳汝鈞有連結天台智顗與高達美思想而建立的「中道佛性的詮釋學」（《法華玄義的哲學與綱領》，臺北：文津出版社，2002年；《苦痛現象學》，臺北：學生出版社，2002年）。另外，有賴賢宗立於如來藏「佛性」思想而建立之佛教的本體詮釋學（《佛教詮釋學》，臺北：新文豐出版公司，2003年）以及郭朝順探討智者大師之觀心、四意消文的詮釋理論（《天台智顗的詮釋理論》，臺北：里仁書局，2004年）。天台宗智顗思想是這一研究趨勢的主流。
- 3 道家方面，陳榮灼由符號學相關連的進路，指出在「道不可名狀」與「言不能盡意」的立足點上，「注釋與理解如何可能」的問題，陳文並認為王弼超脫言說的表面語言現象之外而涵蘊著未言說的存有論性格。見陳榮灼：〈王弼解釋學思想之特質〉，收入楊儒賓主編：《中國經典詮釋傳統：（三）文學與道家經典篇》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002年），頁273-293。這種符號學／記號學與語言的問題意識，亦參看下文。

經典，⁴以及從經典內容掘發「詮釋學」的內容（這是對詮釋本身進行「詮釋學」的省思）；

（二）詮釋學式的省思往往可藉助「西方詮釋學」作為重要的參考架構，並進行東、西方相關思想的對比融通；

（三）在對比融通中，具有開創「中國詮釋學」的可能性。

第一點是中國文化內部研究，其中對「經典內容」進行的詮釋是先秦以來的傳統，至於對「經典詮釋」本身進行的省思則是不同的事件。由於對後者的研究常援引西方觀點與理論作為資源，因而涉及了第二點的跨文化平台和參考架構，其中尤其重視詮釋學（特別是德國詮釋學）。在一定程度的跨文化對比甚至對此對比再次進行省思的同時，也興發中國「是否有詮釋學」的質疑，或懷著建立「中國詮釋學」的盼望；而這個盼望之能夠落實，除了個別研究者致力於自身思想體系的建立之外，⁵挖掘傳統經典內容

4 以詮釋學為方法的進路，如李幼蒸：《仁學解釋學》（北京：中國人民大學出版社，2004年）。作者在書中序言如此說道：「我們的仁學研究就是要根據直到現代古史辨一代的中國傳統考據學成果，通過現代解釋學和符號學方法，還原出孔子思想本身及其歷史作用的真實結構和意義，使其在現代世界環境中繼續發揮偉大的精神引導作用。」（頁8）這種操作方式，才真正是「詮釋學理論」對「經文內容詮釋」施行其統治與管轄。

5 傅偉動有「創造的詮釋學」（Creative hermeneutics）的五謂之說：

中的詮釋學要素並加以整合而提出其系統，也非常重要。以後者而論，如果古代經典內容中即有詮釋學要素，則在對經典內容的「詮釋」中便帶有「詮釋學意識」（例如朱子對《孟子·萬章》中「以意逆志」與「知人論世」之詮釋學式的詮釋）。本書目錄雖然沒有以標題化的方式呈現上述三點，但撰寫過程中，這三點一直以或隱或顯的方式出現在全書的各章節內容當中。本書名曰「朱熹與經典詮釋」，乃是掘發朱子文獻中的詮釋學意涵而表現為對詮釋本身進行詮釋學的省思，而在相關議題的處理上，又常援引西方詮釋學的概念與構思進行比較操作，這就符合上述的前兩點。此外，既然是中西對比，其中當然包含一種「中國解經事件也具有詮釋學成素」的期望，以及落實此期望的努

第一、「實謂」層次：原作者或思想家實際說了什麼？第二、「意謂」層次：原作者真正意謂什麼？第三、「蘊謂」層次：原作者可能想說什麼？第四、「當謂」層次：原作者應當說出什麼？第五、「必謂」或「創謂」層次：原作者現在必須說什麼？或如今的詮釋者如何經由批判的繼承來開創新理路？見傅偉勳：《從創造詮釋學到大乘佛學》（臺北：東大圖書公司，1990年），頁10。另外，成中英有「本體詮釋學」（Onto-hermeneutics）的建立，其基本線索乃是通過「方法學」與「存有學」的結合進路，力求對多元文化與系統進行一種調解的「整體觀」哲學建構。這種整體觀建構在「本體」方面承續的是《易經》的存有學，「詮釋學」部分則借鏡自「方法詮釋學」，而這兩方面又有相互說明之處。見成中英：《世紀之交的抉擇——論中西哲學的會通與融合》（上海：知識出版社，1991年）；“What is Onto-hermeneutics?”（北京：「第九屆國際中國哲學會議」論文，1993年）。在「本體詮釋學」的後續研究方面，亦可參考賴賢宗近年來的相關著作。

力，這是第三點。

審視「經典詮釋」的眾多研究成果，上述三點或是單獨存在，或是彼此交織，然而它們只是充作形式要件，具體的成果檢驗則需要進一步落實。然而這些成果的書目繁雜，主題多樣，很難一一臚列，導言的篇幅只能以數個「範疇」予以歸納，它們分別是存有、語言、方法、工夫與歷史。這幾個範疇當然無法窮盡所有的主題，個別研究成果也可能橫跨數個範圍，範疇分類是為了突顯「類型」，以下分述之。⁶

（甲）存有：存有這個範疇在此至少指（1）文本、作者與讀者各自的存有論性格，以及彼此交涉的情形；（2）語意學、符號學所涵具之興發功能中帶出的傳介性格（至於存有論中的語言意識則歸於語言範疇）。就第一點來說，具有身體、形氣傾向（甚至結合現象學）的氣論論述，在海峽兩岸學術圈已有不短的歷史，這股思潮也影響到晚近的經典詮釋思想。陳志信的《朱熹經學志業的形成與實踐》⁷是一本

6 另外也可用「問題導向」的方式處理，相關研究參考黃俊傑：〈東亞儒家經典詮釋傳統研究的現況與展望〉，收入黃俊傑：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：臺大出版中心，2007年），頁58。本導言雖然以「類型」為主，其實也無法脫離「問題」視域，德國詮釋學中五花八門的類型標示（方法詮釋學、文本詮釋學、哲學詮釋學、批判詮釋學、歷史詮釋學等）即有這樣的傾向。

7 陳志信：《朱熹經學志業的形成與實踐》（臺北：臺灣學生書局，

系統性探討朱子經典詮釋志業的專書，書中以解經進路貫穿道、經典和實踐等面向，其中第三章第二節以「道與文」的肉身化（道化為文）處理「經典的存有論性格」即是採取身體存有論的架構。按這種架構具有傳統的相即性格，即相異又辯證統一：理、道與形、氣、身分屬形上與形下，但形上、形下在相即中交融互攝，甚而可能引發順序上的錯位逆轉，這種逆轉的最明顯事件就是「文本」要素的加入。承載道的文本在長期流傳中被聖化，使得文本產生一種存有論的轉化，即轉化為原先它所欲傳介的道、理。文本的轉化成道同時也意味著道轉化為文本，「肉身成道」與「道成肉身」是雙顯並進的。另外，李清良的《中國闡釋學》⁸一書，涉及之範圍幾乎涵蓋中國各家學問，規模宏大，很有企圖心，使用的語詞又幾乎是新造，一時之間很難評論，略加歸類後比較明確屬於「存有」這個範疇的是第一篇的「語境論」，其中指出文本意義的變化與確定，乃取決於「理解者」（人）的存在境域以及「天地宇宙」（道）的終極境域。陳、李兩位的著作皆涉及上述第一點，至於第二點的語意與符號意涵，臺灣方面的最早著作應是蔣年豐的《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》。⁹此書深具

2003 年)。

8 李清良：《中國闡釋學》（長沙：湖南大學出版社，2001 年）。

9 蔣年豐：《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》（臺北：桂冠圖書公司，2000 年）。

創意地上溯遠古儒家原始語言，下及馬一浮的經學思想，特別是其中顯發的「興」的現象學—解釋學，至今臺灣學界尚有餘韻。這是一條以精神的興發奮起來解釋先秦《詩經》、《春秋》、《周易》與《論語》、《孟子》等軸心經典而生起之「經學解釋學」或「興的現象學」，深具存有學、神話學與倫理學交織的啟興作用，並飽含與綜合了儒家豐富的原始語言、意象、形氣等要素。至於個別論文方面，謝大寧的〈言與意的辯證：先秦、漢魏《易經》詮釋的幾種類型〉¹⁰乃是以《易經》為重點，延續蔣年豐「興的現象學」構想，又以高達美對「象徵」與「譬喻」的區分來分判《易傳》、漢《易》與王弼《易》所代表的詮釋類型。林啟屏的〈古代中國「語言觀」的一個側面：以《易·繫辭》論「象」為研究基點〉¹¹也涉及《易》的問題，文中由西方語意學、語言學來解析《易傳》的「象」之符號意義觀，亦具有詮釋學意韻。張隆溪的〈經典在闡釋學上的意義〉¹²一文，則以高達美對經典的理解為例，從中闡發經典的時

-
- 10 謝大寧：〈言與意的辯證：先秦、漢魏《易經》詮釋的幾種類型〉，收入李明輝主編：《儒家經典詮釋方法》（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003年），頁65-111。
- 11 林啟屏：〈古代中國「語言觀」的一個側面：以《易·繫辭》論「象」為研究基點〉，收入上書，頁17-63。
- 12 張隆溪：〈經典在闡釋學上的意義〉，收入黃俊傑主編：《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，2002年），頁1-13。

間性與意義的存有性問題，此西方「經典」概念的分析適足以一方面提供中國經典詮釋作為例證，另一方面則表現為中國經典概念的反證，因為經典的「時間性」乃是「無時間性」（永恆）與「現在性」（當下）的統一。綜觀上述研究成果，形體化與符號學是這個範疇的重點，而其共同特徵則是感取與非感取的互攝。譬喻或隱喻式思維一直是中國文化的固有成素和創造來源，而揭示它在詮釋學範圍內的活動，毋寧具有深化兼拓展的效用。

（乙）語言：張隆溪的力作《道與邏各斯》¹³乃是由道和邏各斯（*logos*）的對比出發，質疑中國闡釋傳統中是不存在德里達批評邏各斯中心主義性格的理性（*ratio*）與言說（*oratio*）元素，張隆溪指出：「『邏各斯』既意味著思想（*Denken*），又意味著言說（*Sprechen*）。[……]意味深長的是，『道』這個漢字也同樣再現了最重要的哲學思想，它也同樣在一個詞裡包含了思想與言說的二重性。」¹⁴有意思的是，張隆溪認為道的這種二重性不僅呈現出一種得意忘言、得魚忘筌的思想統轄言說的形上等級制，也在銘文、書法等文字語言的震懾力量中顛覆與報復了這種二

13 張隆溪：《道與邏各斯》（成都：四川人民出版社，1998年）。原書以 *The Dao and the Logos: Literary Hermeneutics, East and West*（Durham: Duke University Press, 1992）為名出版。

14 張隆溪：《道與邏各斯》，頁 72。