

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ “詮釋”與“推證”－朱子格物說的再檢討

doi:10.7013/CCTHCWHSNK.200412.0171

中正大學中文學術年刊, (6), 2004

作者/Author：謝大寧

頁數/Page：171-189

出版日期/Publication Date：2004/12

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.7013/CCTHCWHSNK.200412.0171>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



「詮釋」與「推證」 ——朱子格物說的再檢討

謝 大 寧

國立中正大學中文系教授

牟宗三先生對朱夫子「別子爲宗」的評斷，相信是大家耳熟能詳的，這主要是意指著朱子的一套以理氣二分的形上學架構，和心性情三分，性屬理，心與情屬氣，心爲氣之靈，它只能合理，而不能即是理，這樣一套心性論說法而言。在牟先生看來，正統的儒學固然並不只有一種表述模式，以宋明理學言，它包括五峰戢山「以心著性」的系統（密教系統），也包括陸王的心學系統（顯教系統），但這兩個系統皆結穴於相同的一個概念，也就是「心」這個超越的道德主體性上。這樣的心，它必須即是理。因此，朱夫子即在這一點上偏離了儒學的正統，而成了別子爲宗的型態。

牟先生這樣的判教是很具新義的，雖然它也不可免地遭到了不少攻擊。不過，許多論者儘管並不滿牟先生將朱子視爲儒學偏格的說法，但在一點上卻是有共識的，亦即將朱夫子所說的心，視爲是一種認知心，於是由此而說的格物致知之工夫論，遂成爲一種以認知爲主的工夫。對於這樣一種型態，余英時是大力揄揚的，他將之視爲是儒學中「智識主義」一脈的復興和發展，由此乃使儒學傳統得以銜接上近代的科學精神¹。而牟先生雖認爲朱夫子這樣的思路勢將導致一種他律型態的道德哲學，但也同意朱夫子的思路可開另一傳統，這傳統將更方便於引出知識來。對於這些判斷，如果從一些證據的直接印象來看的話，說朱子走一條以認知爲主的道路，似乎是不容反駁的，但問題是它會是一種什

¹ 參見余英時〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉〈清代思想史的一個新解釋〉等文，文見《歷史與思想》（聯經，民65）頁87—156。

麼意義上的認知？它會方便引出知識與科學嗎？在我看來，這會是一個相當具有關鍵性的問題，因為它會涉及對朱夫子思想整體的理解。然而我可能亦需說，這問題似乎還沒有很好的解決，怎麼說呢？底下我即想先藉朱子格物之說的討論，來逐步引出一些值得關注的問題。

(一)

朱夫子對「格物」說的最清楚表述，當然應以他的「格物補傳」為準，所謂「人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未窮，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」是也。然而綜觀這段話，有些意思固然清楚，比如說由「即物窮理」所顯示的認知精神；但也有些意思是不清楚的。

依我們一般的了解，朱夫子即物窮理所意指的理，乃是「性理」之義。如《語類》云：「窮理，如性中有個仁義禮智，其發則為惻隱、羞惡、辭遜、是非，只是此四者」²，〈答陳器之書〉云：「性是太極渾然之體，本不可以名字言，但其中含具萬理，而綱理之大者有四，故命之曰仁義禮智」³，可見他是直接將格物所窮之理，拉高到性理的層次。因此他雖也常說「古人只道格物，有物便有理，若無事親事君底事，何處得忠孝」⁴之類的話頭，但這些話頭中之「忠孝」之理等等，我們可以依上說而很快地歸回到性理之上，此所以牟先生總要說：

朱子依其泛認知主義將仁體、性體、乃至形而上的實體皆平置而為普遍之理，通過其格物窮理而成為心知之明之認知作用之所對，永為客為所而不能反身而為主為能。⁵

就方法上而說，牟先生所謂的「泛認知主義」，乃是「就事事物物之存在之然

2 《朱子語類》（文津，民75）卷九，頁155。

3 《朱文公文集》（商務，四部叢刊本）卷五十八，頁1048。

4 同註二，卷十五，頁288-289。

5 牟先生《心體與性體》（正中，民68）冊三，頁363。



而究知其超越的所以然」這種形而上的逆推，由事物之存在以形上地逆推進入所謂的「存在之理」（或曰「實現之理」），也就是「存有」的範疇。但朱子的表達，在這裡也總讓人常有混淆，因為他也總愛講一些自然現象之理，比如說「天地始初，混沌未分時，想只有水火二者。水之滓腳便成地。今登高而望，群山皆為波浪之狀，便是水泛如此。只不知因甚麼時凝了，初間極軟，後來凝結得硬」⁶，「天以氣而依地之形，地以形而附天之氣。天包乎地，地特天中之一物爾。天以氣而運乎外，故地擡在中間，隕然不動。使天之運有一息停，則地須陷下」⁷之類皆是。也就是它似乎並未察覺到自然現象之理和性理這兩種理的本質差別。不過這影響尚不大，因為他所窮之理的真正性格還是很容易簡別出來，它不可能是科學之理。對於這點，劉述先先生曾分析說：

他（朱子）的主要目的並不在積累一些有關名物度數的知識，他的讀書也不只在積累一些有關古典的知識，他的根本目的畢竟在明道。只是在方法的步驟上，他是由事物之然推究其所以然。他雖然不斬截外在知識的牽連，但他的終極目的，卻不是要為事物現象找到一個科學的說明。朱子對於分殊的事物之理的探究只不過是一個跳板，最後終於體現到，通天下實在只是同一生理、生道的表現，此所以他必然要講豁然貫通，這種貫通並不是科學層面上找到一個統一的理論來說明事象的關聯，而是隱指一異質的跳躍，為世間的萬事萬物找到一起超越的形上學的根據。朱子的宇宙論則在闡明此一生理、生道通過一氣化過程所表現的神用。在創造的生生不已的過程中，產生了作為萬物之靈的人類，而人的責任就是要通過後天的修養工夫來實現他性分中所涵的仁德。這在基本上無疑是儒學的思想，在這種思想規模之下，科學知識的追求終只佔據第一第二義的地位。我們沒有理由假定，在朱子思想的規模之下，可以發展出現代科學知識的根芽。⁸

這樣的分疏當然是很可以理解的，它和牟先生的理解也頗一貫。然而如此分疏也有一些根本的困難，這困難就本文的題旨言，主要表現在兩個問題上：其一

6 同註二，卷一，頁7。

7 同註二，卷一，頁6。

8 劉述先《朱子哲學思想的發展與完成》（學生，民71）頁540。

乃是我們看不到朱子格物的實際操作過程，和任何一種形而上的推證方式有任何關聯；其二則是朱子究竟如何可以將性理的具體內涵，規範為一些倫理性的內容，難道這種規範純是獨斷的嗎？就這兩個問題而言，假如朱子的格物說並不能展現為某種形而上的推證，則我們固然可以在其論太極之理、性理之類的概念時，看到某種形上學的規模，但我們是否有足夠充分的論據，來證成朱子的確有一套如上所述的存有論架構呢？因為格物不僅是心去合理的工夫所在，它同時也意指著通過格物足以把握存有，因此確認格物這工夫的內涵，尤其是確認它和任何一種形而上推證的關聯，乃成為一件重要的事，但格物這工夫的真正內涵為何呢？再者，朱夫子顯然是通過它所謂的格物工夫，而將性理之內容規範為一些倫理性之內容的，我們曉得從柏拉圖以降，通過某種形而上的推證，的確也建構了一套套倫理學的內容，但依康德的批判，我們早已曉得了這些倫理學的獨斷本質，難道朱子也只是建構了一套獨斷的倫理學而已嗎？假如說格物說並不是什麼形而上的推證，則構成性理的這些倫理性的內容，可不可以有其他的理解方式？以此，我乃以為好好理解一下朱夫子格物的實際操作過程，遂成為一件至為關鍵的事，底下我即擬進入格物說的實質內容。

(二)

說格物的實質內容，我們要先問的即是「即物窮理」這理是什麼理？它該怎麼窮？我們茲先引述一些朱子的話頭：

理不是在面前別為一物，即在吾心。人需體察得此物誠實在我方可。⁹

或問：明明德是于靜中本心發見，學者因其發見處，從而窮究之否？曰：不特是靜，雖動中亦發見。孟子將孺子將入井處來明這道理。蓋赤子入井，人所共見。能於此發端處推明，便是明。蓋人心至靈，有什麼事不知？有什麼事不曉？有什麼道理不具在這裡？何緣有不明？為是氣稟之偏，又為物欲所亂，如目之于色，耳之于聲，口之于味，鼻之于臭，四肢之于安佚，所以不明。然而其德本是至明物事，終是遮不得，必有時發見。便教至惡之人，亦時乎有善念之發。學者便當因其明處下工夫，

⁹ 同註二。

一向明將去，致知格物皆是事也。¹⁰

須窮極事物之理到盡處，便有一個是，一個非，是底便行，非底便不行，凡自家身心上皆須體驗一個是非。¹¹

世間之物無不有理，皆須格過。古人自幼便識其具。且如事親事君之禮，鐘鼓鏗鏘之節，進退揖遜之儀，皆目熟其事，躬親其禮。及其長也，不過只是窮此理，因而漸及于天地鬼神，日月陰陽，草木鳥獸之理，所以用功也易。今人皆無此等禮束可以講習，只靠先聖遺經，自去推究。所以要人格物、主敬，便將此心去體會古人道理，循而行之。如事親孝，自家既知所以孝，便將此孝心依古禮而行之。事君敬，便將此敬心依聖經所說之禮而行之。一一需要窮過，自然浹洽貫通。¹²

張仁叟問致知格物。曰：物莫不有理，人莫不有知。如孩提之童知愛其親，及其長也，知敬其兄，以至於飢則知求食，渴則知求飲，是莫不有知也。但所知者止於大略，而不能推致其知，以至於極耳。¹³

問格物須合內外始得。曰：它內外未嘗不合。自家知得物之理如此，則因其理之自然而應之，便見合內外之理。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。自家知得萬物均氣同體，見生不忍見死，聞聲不忍食肉，非其時不伐一木，不殺一獸，不殺胎，不妖夭，不覆巢，此便是合內外之理。¹⁴

蓋古人之教，自孩幼而教之以孝悌誠敬之實。及其少長，而博之以詩書禮樂之文。皆所以使之即夫一事一物之間，各有以知其義理之所在而致涵養踐履之功也。及其十五成童，學于大學，則其灑掃應對之間，禮樂射御之際，所以涵養踐履之者略已小成矣。於是不離乎此而教之以格物

10 同註二，卷十四，頁263-264。

11 同註二，卷十五，頁284。

12 同註二，卷十五，頁286-287。

13 同註二，卷十五，頁291。

14 同註二，卷十五，頁296。

以致其知焉。致知云者，因其所已知者推而致之，以及其所未知者而極其至也。是必至於舉天地萬物之理而一以貫之，然後為知之至。而所謂誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下者，至是而無所不盡其道焉。¹⁵

朱子類似的話頭實在舉不勝舉，不過就以上引諸條來看，我們該如何理解他的窮理方式呢？在我看來，這些話頭所顯示的邏輯乃是如此：朱子以為世間之事莫不有理，這些事包括什麼呢？大略就是從「事親事君之禮，鍾鼓鏗鏘之節，進退揖遜之儀」這些「灑掃應對之間，禮樂射御之際」的節文之事，到「天地鬼神，日月陰陽，草木鳥獸」等天地萬物之事。但這兩者是如何結合在一起的呢？原來「仲夏斬陽木，仲冬斬陰木」只是一個「順陰陽道理」，因此真正要格之事，重點只是在「順」字上，這「順」之理也才是他真正所要致的知，「見生不忍見死，聞聲不忍食肉」這「不忍」也是他所要致的知，這道理和「孩提之童知愛其親」是一貫的。重點是在愛、不忍、順這些倫理性的實踐綱領上。當他在陳述這些所欲知之理時，他的表述乃是由某事之「然」而格此事之「所以然」，這樣的陳述當然很像是一種認知式的推求，由此也很可以往上發展出一種形而上的推證模式，但如果我們再仔細看一下，則便可以發現由「然」與「所以然」這一組概念所形成的「事」與「理」的關係，這所以然之理均是一些對倫理性實踐綱領的領悟，它不是「于靜中本心發見」，而是「不特是靜，雖動中亦發見」，如何發見呢？這就是在「赤子入井，人所共見」時所起的一念不忍。當然朱子雖說，這亦是在「吾心」中發見，可是他顯然不是依孟子說本心、四端之思路來理解「吾心」。但依他的說法，這也不會是在「靜」中去推求一個「抽象的、普遍的」根據以為所以然之理（無論這根據是一種科學知識，或是形而上的知識），而是即在動中，我們便可體會一種可以為我們實踐根據的倫理性之理，這就是他所謂的「合內外之理」，也是他「舉天地萬物之理而一以貫之」之理。只有這樣的理才能說「窮極事物之理到盡處，便有一個是，一個非」，也才能說由誠意、正心，以迄治國、平天下，皆以此理而一以該貫，而這就是它所要窮的理，所欲致的知。

依如上之邏輯，我們大抵可把握朱子所說之理的內涵，雖然朱子也的確將這個理直接即名為性理、太極之理，也就是說他的確將此理提高而直接對應到

15 同註三，卷四十二。

存有論的高度上，但依上說的格物方式，我們卻無法看出來他是依任何形而上的抽象推證模式，去規範出性理之內涵，再將這內涵轉變為某種倫理性的實踐綱領。而相反的，他卻可以到處宣稱格物工夫乃是「今日格一物，明日格一物」地即事而求，而此一倫理性之理乃是即在事上求出來的，只是這理可以提昇至存有論的意義上說而已。因此，這樣的理和存有的關係，是不是還能用傳統的形而上學思路來理解，遂成為一件可疑的事。假如這樣的懷疑是有道理的，則所謂「格物」的工夫，當然也就不是在進行任何的形而上推證了。於是我們乃可進一步追問，格物的實質內容是什麼？

要問這個問題，首先我們必須知道格物是在什麼脈絡之下進行的。一般說來，朱子是在「涵養」與「察識」這樣的說法中進行的，然而嚴格說來，這兩個概念對我們進一步理解格物，其幫助並不大。朱子說小學工夫，主要是涵養，這涵養的內涵主要是一種涵泳浸潤的工夫，蒙以養正，即以敬心來涵養，而其氛圍則是禮樂節文。但朱子也明白指出，這樣的涵泳所能知者「止是大略」，因此「及其少長，而博之以詩書禮樂之文」，也就是說年紀稍長，便須進一步更讓蒙童浸潤在經典的氛圍中。不過這依然只是一種浸潤，而非朱子所意指的本質工夫。然而朱子所說的本質工夫是怎麼進行的呢？很顯然的，朱子仍以爲是必須在經典的脈絡中進行的，更嚴格些說，朱子雖也不排除其他的可能性，比如說通過自然現象的觀察，或是在日常行事中發見等等，但經典絕對是主要憑藉，這也就是他極力強調「道問學」的緣故。李果齋對朱子此一工夫有一段非常精采的描繪，王懋竑引到這段話說：

其窮理也，虛其心，平其氣，字求其訓，句索其旨，未得乎前，則不敢求乎後，未通乎此，則不敢志乎彼，使之意定理明，而無躁易凌躐之患，心專慮一，而無貪多欲速之蔽。始以熟讀，使其言若出於吾之口，繼以精思，使其意皆若出於吾之心。自表而究裡，自流而溯源，索其精微若別黑白，辨其節目若數一二，而又反覆以涵泳之，切己以體察之，必若先儒所謂沛然若河海之浸，膏澤之潤，渙然冰釋，怡然理順，而後為有得焉。若乃立論以驅率聖言，鑿說以妄求新意，或援引以相糾紛，或假借以相溷惑，麤心浮氣，意象匆匆，常若有所迫逐，而未嘗徘徊顧戀，如不忍去，以待其浹洽貫通之功，深以為學者之大病，不痛絕於此，則

終無入德之期。蓋自孔孟以降，千五百年間，讀書者眾矣，未有窮理若此其精者也。¹⁶

這樣的描述，極其深刻地勾勒了朱子讀書的風貌。而依此所說，我們便得要問一個問題。毫無疑問的，朱子的「意定理明」、「使其意皆若出於吾之心」、「怡然理順」之意理，顯然就是前面所說的那個可以上通于太極之理的倫理性之理，而我們前已說及，求得這樣的理並不是通過任何形而上的推證而得的，也就是說，朱子的讀書並不是在進行任何形上推證的思考。而由這段文字所顯示的，朱子在讀書時，是花了很多字句考索的功夫，但問題是這理可能只通過字句的訓解便能得到嗎？我們由「反復以涵泳之，切己以體察之」的描述，便可知絕非如此，然則這會是個什麼樣的工夫呢？

通過如上的排除式說明，則格物工夫的實質內容，也就呼之欲出了。我以為對朱子格物工夫的一個比較合理的理解，恐怕還是必須借助詮釋學的脈絡，會來得恰當得多，何以言之呢？關於這個問題，可能必須做比較詳細的討論。

(三)

對於上述問題，我以為它事實上涉及的乃是兩個不同的倫理學典範。整體來說，牟先生之所以會對朱子倫理學採取上述這樣一種詮釋進路，乃是因為他將「理論和實踐」以及「思想和行為」間的差別看得太大、太抽象、太斬截了。怎麼說呢？在倫理學中，有關康德的嚴格主義立場的討論，是大家都熟悉的，康德此一立場遭到了不少質疑，不過李明輝先生也曾為他做過辨誣¹⁷。照李明輝的解釋，道德判斷依然是獨立無關於任何知識判斷的，這也就是說行為的道德性只決定于理性，良知將為行為提供完全充分的理由；在現實中，我們固然會遭遇一些道德的複雜狀況，但我們只要能夠區分哪一個道德義務是更重要的，則這些複雜狀況便不至於影響整個道德判斷的純粹性，而這些義務間的孰輕孰重也仍可由理性來獨立判斷，而不須有任何經驗的介入。換句話說，我們完全不必讓任何經驗知識介入到道德判斷中，或者更嚴格些說，儘管道德判斷也不必排斥知識對一個道德行為的協助，但依此一看法，道德與知識之間終是

16 王懋竑《朱子年譜》（商務，民71）卷四下，頁235—236。

17 關於嚴格主義的簡單討論，請參見李明輝《儒學與現代意識》（文津，民80）頁164—165，〈獨白的倫理學抑或對話的倫理學〉一文的相關討論。

不相干的兩件事。李明輝這一討論對牟先生倫理學立場的完成，當然是一項很重要的補充，也就是說牟先生可完全維持其依孟子學所建立的倫理學，而不必考慮是否有落入嚴格主義的危險。而事實上牟先生也正是依照此一立場來評斷朱子的倫理學，但問題是這樣的立場會不會遭遇到一些問題呢？

我們也許可以試著考慮一個虛擬的狀況：今天如果有一個人站在一個三岔路口上，他看到有一個人倉皇地往某條路跑過去，隨後有一個人拿著一把槍追過來，這個拿槍的人自稱是警察，他問前面的「逃犯」往哪邊跑了，這時路口的這個人該怎麼說才不會違反道德？我們要問這個人可不可以在不查證清楚的狀況下便指明「逃犯」的逃跑方向？因為假如說追人的人並非警察，而根本是個黑道老人在尋仇的話怎麼辦？當然人也許可說，那責任在撒謊的人啊，可是我們難道真可以用這樣的理由卸責嗎？我們當然必須要那人亮一下證件，否則我們就沒有理由逃避可能的責任。當然如果我們因為他亮了假證件，因而造成了錯誤，那我們的確可以不必負責，因為在那當下，我們是無法作到如此仔細之查證的，因此我們可視此為君子可欺之以方。但無論如何，這樣一個道德判斷若不奠基在這個查證的基礎上，恐怕都是無法作下準確之判斷的。換言之，這時道德判斷如何可能和知識判斷脫鉤呢？我們的良知在此時如何可能獨立地作下全部的判斷呢？這個虛擬的狀況，其實是我們經常遭遇的困境。類比於此，我們還可以想像一下項羽自刎於烏江前所遇到的那個漁夫，《史記》裡說，漁夫騙了項羽，「左，左乃陷大澤中」，然則我們當問，假如我們是那個漁夫，我們當如何回答，才不至於違反道德？這個漁夫碰到的道德困境當然不太一樣，它是要誠實地說出對的路，因而解救了項羽的困局呢？還是因而就此終結楚漢相爭，天下受苦的局面呢？而後者恐怕很難離開複雜的政治判斷與歷史判斷，它似乎不可能祇單單訴之於良知之道德義務的決斷而已。當然人亦可說，那個漁夫哪有如此複雜？的確，漁夫不是複雜的人，他也許根本就不知道他的騙術改變了歷史，但如果是我們中的任何一個人，風雲際會地當此歷史關口時，我們該如何判斷呢？對這樣一個狀況，實踐理性是否還一定能獨立而不依於知識地為我們提供道德判斷的充分理由呢？關於這點，霍伊（D.C.Hoy）在其《批評的循環》一書中，便曾說到：

實際上，日常生活提供給我們許多行為的例證，這些行為並不與以往的

反省結論相符合，我們經常有必要把反省做出的決定與實際行為所表現出來的決定作一劃分。¹⁸

我以為這樣的說法的確是事實。在前面我所虛擬的狀況裡，我們的確很難說只要依賴理性，而不必考量實際狀況，便能做出準確的道德判斷。於是這乃將迫使我們必須考量另一種倫理學典範的可能性。

我以為在這裡我們必須很認真地考量由伽達瑪所提供的一套倫理學的可能性，他在《真理與方法》一書中說：

健全的理性、共同的感覺，首先表現在他所做的關於合理和不合理、適當和不適當的判斷裡。誰具有一個健全的判斷，他就不能以普遍的觀點去評判特殊事物，而是知道真正關鍵的東西是什麼，也就是說他以正確的、合理的、健全的觀點去觀看事物。¹⁹

這觀點表示了健全的判斷，是不能以一個抽象而普遍的判斷，來面對人世間到處充斥的複雜狀況的。我們必須隨時注意這些複雜狀況中，可能隨時而異的關鍵東西，而且這些關鍵東西之複雜程度，可能也並不能如此樂觀地說，我們仍可抽象地去區分它所涉及的道德義務之輕重。伽達瑪這樣的看法，依他自己所說，乃是來自於亞里士多德的實踐哲學，亞里士多德即曾批評過柏拉圖，認為柏拉圖對善的說法太過普遍和抽象，這是伽達瑪所贊成的觀點。他同意亞氏所說，必須將原則反省的普遍性和感覺的特殊性結合在一個給定的情境中，但他認為他所關切的實踐，只有依照一套詮釋學脈絡中所說的，在這個給定的情境中通過詮釋與理解才能達成。他說：

詮釋學意識並不是在它的方法論的自我確信中得到實現，而是在同一個經驗共同體中實現——這共同體通過與受教條束縛的人的比較來區分有經驗的人。²⁰

這也就是說真正的道德行為的判斷，並不是通過任何「方法論的自我確信」所能獲得的，它當然也不能是在任何獨斷之教條管制下獲得，而只能是在某種經

18 霍伊著，陳玉蓉譯《批評的循環》（南方，民77）頁90。

19 伽達瑪著，洪漢鼎譯《真理與方法》（時報，民82）頁51。

20 同上註，頁469。

驗共同體之下，通過一種「詮釋學意識」而實現。而霍伊亦指出這種通過詮釋而來的深思熟慮，也不可能等同於任何形式的科學推理²¹，所以最終說來，道德行為的判斷終將依賴于詮釋所得的「共同的感覺」，而這個詮釋當然可以是通過包括文本以及經驗的詮釋而獲得的。於是這就成了另一套倫理學的典範。

對照上述我們對這個詮釋學的倫理學典範之簡述，和朱子之格物說的內涵，我們應該很容易對比出來，如果我們以「詮釋」這個概念來理解朱子的「格物」一詞，恐怕更容易讓朱子依格物所構造出來的一套倫理學，顯現出更合理的風貌。這也就是說，如果我們著眼於伽達瑪的「理解總是一種實踐」這樣一個原則的強調，便有可能更同情地理解朱子對道問學的堅持。伽達瑪說「理解的語言性是效果歷史意識的具體化」²²，這是說整個詮釋學的意識是必須置放在「對話」這個脈絡中來看的，而這個對話的脈絡在任何文化傳統中主要又取著書面文本的形式，所以我們整個理解便得進入和這些文本的對話之中。伽達瑪對於書面文本，曾如此說：

一切文字性的東西都是一種異化了的講話，因此他們需要把符號轉換成講話和意義。正因為通過文字性就使意義遭受到一種自我異化，因此把文字符號轉換成講話和意義就提出了真正的詮釋學任務。²³

我們如果拿這意思來檢視前面李果齋對朱子讀書工夫的描繪，不就會有一種特別的親切感嗎？我們說朱子之獲得那些倫理性之理，並非是通過任何形而上的推證而來的，也不是任何科學式的認知，但他卻的確由此而獲得了實踐的智慧，而且這智慧正是由讀書而來，他甚至因此而始終反對象山那種雖不識一字，亦不妨礙成為堂堂正正之人的說法，這除了用上說的伽達瑪所主張之詮釋學脈絡來說，如何能有其合理性呢？假如說朱子的這套倫理學結構真是如牟先生所說的那一種形式，則它必不僅祇是一套他律道德而已，而且這套道德哲學必是獨斷的；然而若依伽達瑪這樣一套倫理學的講法，當可充分掃除其獨斷性。而我

21 霍伊上引書云「因為沒有人去深思熟慮那些恆定不變的事物，也不會審慎地去考慮那些他不可能做的事情，所以說，由於科學知識包含著示範，而對於那些最初的原則是可以變化的事務的示範又是不存在的，由於不可能深思熟慮那些必然的事情，所以實踐智慧不可能是科學知識，也不可能是藝術。」，引文見該書頁93—94。

22 同註十九，頁500。

23 同註十九，頁504—505。

以為在朱子的經典注釋中，無論我們是否同意他的講法，事實上他倒是很少表現出什麼獨斷式的教條主義之態度，相反的，他倒是相當注重人情性，比如說他能掃除詩序的觀點，提出淫詩的說法之類，我相信這態度應該是相當有意義的。他教人讀書，如說：

學問，就自家身己上切要處理會方是，那讀書底已是第二義。自家身上道理都具，不曾外面添得來。然聖人教人，需要讀這書時，蓋為自家雖有這道理，須是經歷過，方得。聖人說底，是他曾經歷過來。²⁴

這態度當然還是要求切己性的，所謂「今讀書緊要，是要看聖人教人做工夫處是如何」²⁵等說法，大抵都還是在人情共通處上作工夫，這不是明證嗎？所以我以為以「詮釋」這概念來詮釋朱子的格物，顯然是更恰當的做法。我也相信通過這樣一種典範的調整，將有可能賦予朱子哲學以另一番新風貌。為了更進一步證明這點，底下我打算以朱子對易經的詮釋，來作一些說明。而我主要企圖表示的乃是一點，即朱子並非以一套事先構築的形上學系統來詮釋易經，而是直接依照文本的詮釋，以獲得某種倫理學上的實踐智慧。如果真是如此的話，我當然就能更肯定改變朱子之詮釋典範的合理性了。

(四)

我之所以選擇朱子對易經的詮釋為例，消極上當然是因為篇幅所限，朱子遍注群經，我不可能全面地討論；不過由於易經本身的哲學性本就是群經中最強的，因此以之為例，自然也有其無可取代的優越性。這且不言。現在，我想先問的一個問題，乃是朱子在注易之先，是否已經預設了一套形上學系統，並且正是根據這一系統以詮釋易經？這個問題當然馬上會讓我們想到他對「一陰一陽之謂道」的解釋。在《易本義》裡，朱子的解釋是「陰陽迭運者，氣也。其理則所謂道」²⁶，這意思在《語類》裡有比較詳細的說明，他說：

道須是合理與氣看。理是虛底物事，無那氣質，則此理無安頓處。易說一陰一陽之謂道，這便兼理與氣而言。陰陽氣也，一陰一陽則是理矣。

24 同註二，卷十，頁161。

25 同註二，卷十，頁162。

26 朱子《周易本義》（河洛，民63）頁579。

猶言一闔一闢謂之變，闔闢非變也，一闔一闢則是變也。蓋陰陽非道，所以陰陽者道也。²⁷

一陰一陽，此是天地之理。如「大哉乾元，萬物資始」乃繼之者善也，「乾道變化，各正性命」此成之者性也。這一段是說天地生成萬物之意，不是說人性上事。²⁸

這裡，朱子也很快即將之聯繫到「形而上者之謂道，形而下者之謂器」上，所謂形而上者，是道、是理、是一陰一陽，也即是太極，這也就是我們平常說的，朱子之「理氣二分，不離不雜」的一套形上學架構。對於這些概念的存有論意涵，我們當然很難否認，但問題是它們的內容是什麼？它們的內容又是怎麼獲得的？《語類》云「當未畫卦前，太極只是一個渾淪底道理，裡面包含陰陽、剛柔、奇耦，無所不有」²⁹，這也就是說太極裡面只是一些未分化的陰陽剛柔之理，陰陽剛柔便是這些理的具體內容。不過我們這裡得小心分辨，如《語類》說：

問：……聖人見得三才之理，只是陰陽、剛柔、仁義，故為兩儀、四象、八卦，也只是這道理，六畫而成卦，也只是這道理。曰：聖人見得天下只是這兩個物事，故作易只是模寫出這底。問：模寫出來，便所謂順性命之理。性命之理便是陰陽、剛柔、仁義否？曰：便是順性命之理。³⁰

照朱子的標準語彙，陰陽等等當然並不即是理，它們是氣，聖人即是通過這些氣，而在易象中模寫出這些性命之理的。然則這樣的說法是不是就表示朱子的確是通過一套形上學的架構以詮釋易經呢？我以為這問題似乎沒這麼簡單，怎麼說呢？

關於這個問題，我以為我們必須特別注意的是朱子在實際的易經詮釋中所用的方法。比如說他曾反覆說「乾坤只是健順之理」，但這健順的內涵是怎麼得到的呢？《語類》中有一段話，大致表示了這個詮釋的方法，他說：

27 同註二，卷七十四，頁1896。

28 同註二，卷七十四，頁1897。

29 同註二，卷七十五，頁1929。

30 同註二，卷七十七，頁1969。

聖人作易之初，蓋是仰觀俯察，見得盈乎天地之間，無非一陰一陽之理，有是理，則有是象；有是象，則其數便自在這裡……蓋其所謂象者，皆是假此眾人共曉之物，以形容此事之理，使人知所取捨而已。故自伏羲而文王周公，雖自略而詳，所謂占筮之用則一。蓋即那占筮之中，而所以處置是事之理，便在那裡了。故其法若粗淺，而隨人賢愚，皆得其用。蓋文王雖是有定象，有定辭，皆是虛說此個地頭，合是如此處置，初不黏著物上。故一卦一爻，足以包無窮之事，不可只以一事指定說。³¹

的確，易經的「象」是很有意思的，歷來易經所有的詮釋，大抵皆依本於象而說，其說法大約就是朱子所說的「皆是假此眾人共曉之物，以形容此事之理，使人知所取捨而已」，比如說我以艮卦為例：艮卦的卦辭說「艮其背，不獲其身，行其庭，不見其人，無咎」，彖傳說「艮，止也」，這止之義是從哪裡來的呢？原來止乃是從背直接取象，當我們背轉而去時，總意味著止於某處，在該處倒回頭，所以背乃有止象。當彖傳取出止象時，它乃起了一種聯想，於是遂說「時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明」。象傳也一樣是從背取象，它說「兼山，艮」，這裡稍有一些曲折，艮卦是兩個八卦中之艮卦重疊而成，艮是山之象，所以它說兼山。而兼山意味山山相重，關山險阻，遂與背之象有了聯繫，而由險阻取出止義，因此而說「君子以思不出其位」。鄭玄的說法更直接，他說「艮爲山，山立峙各於其所，無相順之時，猶君在上，臣在下，恩敬不相與通，故謂之艮也」³²。王弼的說法更有意思，他說「目無患也，所止在後，故不得其身也。相背故也。凡物對面而不相通，否之道也。艮者止而不相交通之卦也。各止而不相與，何得無咎？唯不相見乃可也。施止於背，不隔物欲，得其所止也」³³。由上引之例，我們可以看出來，易經的這些詮釋，根本就不是運用什麼「推證」式的思考，而只是就著象來作某種人生智慧的象徵式聯想，至於他是不是卦爻辭的原意，恐怕就不一定那麼相干了。照這說法，也就是說易經的詮釋事實上乃是依照某種修辭學上的自由聯想的方式，來進行詮釋，從而獲得一些倫理性智慧之體悟的。所以朱子要說它「法若粗淺」，因為這方式的確看來是既無定格，有時又有些牽強的。依著這樣的方式，彖傳可

31 同註二，卷六十七，頁1646—1647。

32 參見李鼎祚《周易集解》（商務，民57）卷十，頁254。

33 參見王弼《周易注》（藝文，十三經注疏本）頁115。

以有彖傳的體會，象傳也可以有自己的說法，而彼此間可以迥不相侔，而其說理也的確可以「隨人賢愚，皆得其用」。這樣的方式當然也正是朱子所採取的方式，底下我茲就《語類》所載，簡選一些說法為證：

問：屯需二象，皆陰陽未和洽成雨之象，然屯言君子以經綸，需乃言飲食宴樂，何也？曰：需是緩意，在他無所致力，只得飲食宴樂。屯是物之始生，象草木初出地之狀。其初出時，欲破地面而出，不無齟齬艱難，故當為經綸，其義所以不同也。³⁴

澤滅木。澤在下而木在上，今澤水高漲，乃至浸沒了木，是為「大過」。又曰：木雖為水浸，而木未嘗動，故君子觀之而「獨立不懼，遯世無悶」。³⁵

「山下有澤，損，君子以懲忿窒慾」，「風雷，益，君子以見善則遷，有過則改」。觀山之象以懲忿，觀澤之象以窒慾，慾如汙澤然，其中穢濁解汙染人，須當填塞了。如風之迅速以遷善，如雷之奮發以改過。³⁶

問「澤上於地，萃，君子以除戎器，戒不虞」，曰：大凡物聚眾盛處，必有爭，故當預為之備。又澤本當在地中，今卻上出於地上，則是水盛長，有潰決奔突之憂，故取象如此。³⁷

「正位凝命」，恐伊川說得未然，此言人君臨朝，也需端莊安重，一似那「鼎」相似，安在這裡不動，然後可以凝住那天之命，如所謂「協於上下，以承天休」。³⁸

「井，德之地也」蓋井有定體不動，然水卻流行出去不窮，猶人心有持守不動，而應變則不窮也。³⁹

以上這些例證，只是我選擇的一些一眼就可以看出來的例子，而其他的說法，

34 同註二，卷七十，頁1743。

35 同註二，卷七十一，頁1805。

36 同註二，卷七十二，頁1833。

37 同註二，卷七十二，頁1839。

38 同註二，卷七十三，頁1847。

39 同註二，卷七十六，頁1955。

完全只是這些例子的翻版。而由這些例子，我們當可直接看到，朱子的詮釋方式，的確只是某種形式的自由聯想，而不是任何由某種理念出發所做的任何形式的推證。這點當然是饒富意義的。然而我們可問，這樣的聯想真是漫無邊際的嗎？關於這個問題，我曾在拙作〈言與意的辨證——先秦漢魏易經詮釋的幾種類型〉⁴⁰中，做過詳盡的討論，我以為事實上易經詮釋的這種自由聯想模式，仍是有其規範的。我曾類比於里克爾（Paul Ricoeur）說「惡的象徵」之模式，而說中國經典傳統基本上都是在表達某種對「德」的體驗，也就是說這可以納入一套「德的象徵」之中，並由此而說一套「憂患的現象學」，這就如同里克爾依照對惡的體驗而說一套懺悔的現象學一般。當然，我們亦需曉得，此處我所說的對「德」的體驗，這個德字，取的最古典的意義，也就是它表示的乃是「天命」之義，而並不是我們平常所熟知的德行之義。⁴¹而上述的自由聯想模式，事實上都是在由「憂患的現象學」所蘊含的一套象徵序列引導下，所進行的一種詮釋；也就是說它構成了一套「象徵的詮釋學」。里克爾對於這樣一套詮釋學，曾有過詳盡的討論。基本上，他提出了一個原則性的洞見，即「象徵引發思想」，依著這個洞見，他對比了「反省的嚴格性」和「象徵的豐盈性」，他說：

思想在寓言與智識這兩種斷層間前進。反省思想在前者之邊緣上前進，而思辨的思想在後者的邊緣上前進。不過，它還是最偉大的課題，因為象徵思想從惡之開端走到其終點的這種運動，似乎確實假定了一個理念，亦即，這整個運動終究會有個意義；通過惡之偶然性，驕傲地形成一個有意義的形象——簡言之，惡乃隸屬於實在界的某種整體性之下。某種必然性...某種整體性...。但不正好是任何必然性、任何全體性。我們可以檢驗的這些必然性之圖式，必須滿足一個非常奇怪的要求；必然性只能在事後顯現，從終點去看，而無視於惡之偶然性的存在。.....我們必須承認，沒有任何有關全體性的偉大哲學，能夠解釋惡之偶然性如何包容在一有意義之圖式裡的。因為或者必然性的想法不管偶然性，或者它要這樣的涵攝它，亦即，它完全消滅惡之自我定立的這種「跳躍」，

40 拙文發表於北京〈中國傳統經典詮釋研討會〉，該文收錄於台灣大學〈中國經典詮釋傳統〉研究計劃所擬出版的論文集，現正出版中。

41 關於「德」字之義的考證，請參見拙文〈儒學的基源問題——德的哲學史意涵〉（《鵝湖學誌》，十六期）。

以及惡之總是先於自己存在的這種「悲劇」。⁴²

這意思是說惡的偶然性乃是一個開端，但這開端只能從它的終點，也就是罪的赦免上向後逆溯，而見出某種意義、某種整體性和必然性，而這個必然性永遠不能在終點達到之前，便被規定到任何一個必然性的圖式裡去。這主要的原因即在惡的體驗之豐盈性，這是一種意義的豐盈性，它豐盈到只能通過象徵的方式來詮釋它，而不能由任何抽象而嚴格的推理以掌握它。我想里克爾的確把握了一個事實，我相信德的豐盈性，其意義的「滿溢」，也絕非可以通過任何形而上的推證，來作抽象而嚴格之把握的。朱子對易經採取了自由聯想的模式，而不是以任何理念為引導所做的推證式之詮釋，應該足以表現出他對德的意義之豐盈所做的把握，這不應被解釋為是依照某種形上學架構所做的倫理性詮釋。惟其如此，我們也才能較之前文更進一步合理地理解朱子始終不滿象山的原因所在，因為象山雖也不是採取著什麼形上推證的模式，但他的講法在反省的嚴格性上，可是一點也不遜色的。

然則，我想至此應已提出了相當充分的理由來改變對朱子之詮釋典範了。如果有人還覺得光舉朱子之易經詮釋為例尚不夠的話，那麼我只要再提醒一下，章實齋早已指出了易經之「象」與「比興」手法之親緣關係⁴³，並請大家注意依照比興手法來作各種經籍之詮釋，原就是朱子拿手的方式，甚至也是中國經典詮釋傳統中的慣用模式，便可以思過半矣。當然，我也相信如果我們希望將朱子的所有經注的內容，都能完整地整合到他的哲學中去，而不是只做片段的取用，則改變詮釋模式，恐怕也是一個不得不行的途徑，不過對本文而言，這當然又是另一個論題了。

至此，我已針對朱子的格物說，提出了我的基本論點。我認為格物的實義，應該即是伽達瑪詮釋學中所說的理解與詮釋，而格物說這樣一種詮釋上的改換，其理論的影響，將使我們徹底改換對朱子哲學的詮釋典範。在這新詮釋進路中，朱子之學當然還是遠不同於孟子學的，它也不可能接受本心這樣的主體

42 上引文見里克爾著，林宏濤譯《詮釋的衝突》（桂冠，民84）頁347—348。里克爾在此書及其另一部主著《惡的象徵》（翁紹軍譯，桂冠，民81）中，曾經詳細地討論了他這套象徵的詮釋學。

43 章學誠在《文史通義》（漢聲，民62，章氏遺書本）頁3-4〈易教下〉中曾謂「象之所包廣矣，非徒易而已，六藝莫不兼之。……易象雖包六藝，與詩之比興，尤為表裡。夫詩之流別，盛於戰國，人文所謂長於諷喻，不學詩則無以言也。然戰國之文，深於比興，即其深於取象者也。」，這判斷是極有見地的。

性概念，但是不是還能說朱子是通過某種形而上的推證，以建構一套理氣二分的形上學，並由之而展開一套他律的道德哲學，從而成為儒學的「別子為宗」之型態，則恐怕就有進一步考量的餘地。至少就算他是個新的型態，此一型態的合理性也會比牟先生所說的要大為提高了。牟先生是嚴格將儒家界定在自律道德之典範下的，這當然有其精警的智慧，而依牟先生原本的判教，不管他對朱子流露出了多少同情與尊敬，其抑揚之間，總是覺得朱子他律道德的格局是若有憾焉的，我們也可合理地推論說，朱子對道德實踐的看法，於牟先生而言，起碼是不合格的，也是該揚棄的（儘管牟先生絕對不會用如此強烈的說法），然而我們在更改了詮釋典範後，朱子的一套倫理學，至少在價值合理性上，已經獲得了顯著的提升。至於它是與原始儒學相容的型態，還是仍是一種可為儒學增色的歧出，這問題雖有趣，但我怕也只有先行擱置了。

當然，我如此地改變朱子哲學的詮釋典範，並不意味著從比較的觀點，朱子已能充分意識到由詮釋概念所帶來的各種理論效果。在此，我想稍微越出本文題旨，再多說幾句話。如果依當代詮釋學的討論來看，則朱子之格物概念，顯然是猶待進一步補充的。他的很多觀點，比如說它和陳同甫關於漢唐功業的種種爭論，恐怕就有待批判處理。而最重要的，在其理論的基本結構上，朱子的形上興趣顯然很高，如前所述，他通過格物所得之理，不只是代表他對德的體驗，亦即理不只有倫理學上的意義，它同時也即是形而上的性理。換言之，這理同時也即是存有。但這存有是什麼意義的存有呢？朱子說心屬氣，心能合理，而理則是一個存有的概念，如是，則心與存有又成什麼樣的關係呢？又牟先生也總是說朱子之理乃是存有而不活動的，也就是說它構不成一套本體宇宙論，當然，我們既然已經改變了朱子哲學的詮釋典範，那麼是不是還需要說一套本體宇宙論自然是另一個問題，但牟先生說朱子之理只是一個不活動的「但理」，這觀察總是個事實。然則作為一個存有，它可以不活動嗎？在傳統的形上學說法中，似乎是可以的，但若套在已經改變的新詮釋典範下又如何呢？看來，這些問題在朱子討論太極之理時，他是沒有什麼意識的。所以我說朱子的整套詞語系統依然是宋明理學之傳統的，甚至是中國哲學之傳統的那套體用的語彙，這套詞語似乎比較適合銜接於傳統的形上學，而朱子恐怕是在不期然而然的狀況下，有了一些新思考，而他也未必真知道這套思考所隨伴的系統改換。不過我們可不可能為他借箸代籌一下呢？關於這個問題的詳細處理，對本文

言，當然是過於沉重的負荷，但是我以為海德格前後期有關存有的一些考察，應該可以作為重要的參考。這也就是說如果我們不再以傳統的存有論概念來看太極之理，而將性理視為是海德格脈絡下的存有之義，而將心則視為是Dasein這樣的概念，然後套在「存有的說出」之下來理解性理的活動義，那麼我們是不是就能為朱子的形上興趣，找到一個思考上的出路呢？⁴⁴我以為如此一來，將使我們有可能發現一個全新的朱子，從而也為宋明理學的發展開出一個全新的思路。我相信這會是一個很有意思的理論冒險，也會是一條值得開拓之思想進路的。當然，這樣一條思路已經越出了本文的主旨，所以就讓我在這兒打住，以待日後的進一步處理吧！

我對朱子，甚至是對宋明理學，都談不上熟習，只是在讀牟先生書和上牟先生課時有了一些浸潤，然後這幾年來在思想上，乃至生命上作了一些反覆的思索而已。我的思索當然談不上成熟，甚至連入門也許都還成問題，但我總想誠懇地與已經成熟的說法作一些我自認比較有深度的對話，本文大抵也是這樣一種對話吧！以此之故，我也總不避忌提出一些看來有些刺眼的觀點，其實我真的只是想到哪裡說到哪裡而已。既是生命之學，我想就讓自己迎接所有的鍛鍊吧！因此謹以此蕪文，就教於諸方家，尚祈能敬聆各方的雅教！

44 關於這樣一種思考進路，其實我曾在拙作《儒家圖教底再詮釋》（學生，民85）中，有過一些初步的考量。在該書中，我並非處理朱子的問題，當時我也並未深入去想這樣的思路是否適合於朱子，但現在想來，這樣一條思考方向，似乎也可以將朱子納在裡面。不過說實在的，對該書的討論，我現在已經覺得有諸多問題，雖然大方向我仍覺得還頗有可取處，但大修恐怕是不可避免的，因此對本文言，我也就不敢造次，謹將此一討論保留以俟異日吧！