

朱熹經典詮釋中的工夫論

林維杰 *

一、前言

如果把儒者的理論表現視為對重要典籍的不斷詮釋，這一點應該沒有太大的爭論。這些重要典籍因為有其內容上的深刻洞見，以及表述這些洞見的卓越能力，所以才能稱為「經」。歷代以來無數次對儒學經（文本）的詮釋，有紹述亦有創見，有繼承也有別出。紹述與繼承是道統、學統甚至政統延續的重要線索，創建與別出則是三統得以延續的根本原因。沒有紹繼則無以成統續，缺乏別創便不能拓廣深。換言之，經典必須藉由持續進行的各種詮釋，才能發揮它們的影響力。以此而論，經典的詮釋史就是經典的效用史，反之亦然¹。在先秦儒者的詮釋以及後世儒者不斷的再詮釋中，前者所詮釋的經典，以及他們自身的注解性著作，皆入經典之列，成為後儒詮釋的對象²；而後儒的重要性詮釋文獻，也是當代學者探索窮究的來源。

然而經典詮釋的這種後發、後加 (nachträglich) 的效用史觀點，其實尚不足以彰

* 林維杰，本所助研究員。

¹ 經典的效用史 (Wirkungsgeschichte) 首先泛指經典在其流傳過程中發生的效用（影響）。一般說來，經典（甚至普通文本）的效用（影響）似乎並不與詮釋有所關連，但文本的所有效用皆當是文本之應用 (application) 的表現——即使是間接或幽微的應用。這種應用特質若放在哲學詮釋學的脈絡中觀之，便總是和理解與解釋連繫在一起，就此而論，經典的詮釋史即是其效用史。高達美 (H.-G. Gadamer) 將此效用史概念深化為存有學概念，即理解的歷史性。

² 以孔子為例，在其「述而不作」的自道中，「述」是對《詩》、《書》等經典的解釋，但解釋之中往往也帶有關鍵概念的意義革新以及自我意識的覺醒。這方面的說明可見劉耘華：《詮釋學與先秦儒家之意義生成——《論語》、《孟子》、《荀子》對古代傳統的解釋》（上海：上海藝文出版社，2002年），頁40以下。而孟、荀迭引《詩經》，雖然只是用來強化其本身的論述，但強化中往往也顯露詮釋的軌跡，特別是孟子的「以意逆志」和「知人論世」，早已成為文學批評與經典詮釋所關注的原則。

顯儒學的特質。用牟宗三的用語來說，儒學乃是真正「生命的學問」³，這種學問主張實踐、充擴道德的真實生命，希望能盡倫制而最終與天地同德。但當代新儒家、甚至歷代儒者的主要工作，往往也離不開闡發、詮解儒學經典的內容，這種詮解本身即涵蘊「學問的生命」⁴。儒者的生命實踐往往沉浸在經典規劃的意義方向當中，而經典的生命亦有賴於儒者的闡揚。吾人可以說「生命的學問」與「學問的生命」之詮釋學關連性，即是儒者與經典共譜之「生命的實現」(Lebensvollzug)。甚至應當進一步指出，儒者對經典中「學問的生命」的闡揚與詮解，還包含對經典內容的實踐；作為文字固定物(經典)的意義真實性(Sinnwirklichkeit)是在實踐中完成其意義實現(Sinnvollzug)，而這也是「學問的生命」之徹底意涵。依此而論，「學問的生命」實奠基於「生命的學問」，而在詮釋學角度下，生命的學問就是以實踐來證成經典的學問與成就意義的真實。也可以說，實踐正是一切與文本和生命照面的實現方式(die Vollzugsform aller Begegnung mit Text und Leben)。

從實踐著眼，儒學的實踐範疇其實包含了康德所區分之實踐概念的兩個面向⁵：「理論的實踐」與「主體的實踐」。前者是「與理論相對而言」的實踐，指的是理論之應用，即「應用於在經驗中出現的事例」⁶；後者則「表現主體底自由」，即「探究依乎〔道德〕法則的自由」⁷。李明輝即指出，真正的實踐在康德乃是表現道德主體底自由，「這種自由無待於任何經驗要素，故超越一切歷史情境及社會條件；唯有以這種意義的『實踐』為基礎，前一種意義的『實踐』〔按：即與理論相對而言的實踐〕才有意義」⁸。康德的實踐意涵雖然專注在主體層面，但我們仍可

³ 參見牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁15；《生命的學問》（臺北：三民書局，2000年），頁33以下。

⁴ 傅偉勳用了「生命的學問」與「學問的生命」一組詞，見《學問的生命與生命的學問》（臺北：正中書局，1994年）。

⁵ 以下說明與文獻出處皆引自李明輝：〈當前儒家之實踐問題〉，《儒學與現代意識》（臺北：文津出版社，1991年），頁27-28。相關問題也可見本人對此的說明：〈牟宗三哲學中的理論與實踐——由「本體工夫」轉向「理論實踐」之可能〉，《中國文哲研究通訊》第15卷第3期（2005年9月），頁99-118，特別是頁111-113。

⁶ Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe, KGS), Bd. 6, 205.

⁷ “Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft”, KGS, Bd. 20, 195f.

⁸ 李明輝：《儒學與現代意識》，頁28。

援用他的區分，並把這兩種實踐作一種平行的對照而無價值等級之分。依此，儒學之為理論雖然是一種「主體實踐」的學問，但此學問的應用也同時是「主體實踐理論」之實踐⁹。更進一步來說，如果理論的視域不僅只是理論，同時還是經典中所呈現的理論，則儒學（主體實踐）理論的體會與實踐，便同時可以轉為對相關經典內容的詮解與應用。這是一種從倫理學到詮釋學的轉向，而且此轉向中還不忘把倫理學的視域夾帶進來，而兼具了倫理學與詮釋學的雙重性（換言之，詮釋學的轉向從來沒有脫離倫理學）。後者的實踐意涵尤其不是單純的行為，而是突顯與理論相關的應用。

主體與理論的不同實踐性格，其實都算是某種廣義的實踐，因為這些實踐中都包含所有的「從事」（或施行、實行）以及這類從事中的努力和步驟。但為了突出修養（主體之修習、涵養）的特殊意涵，則可在概念操作上把實踐與修養區分開來，而以此區分中的前者為狹義的實踐。換言之，廣義的實踐包括修養論與狹義的實踐論。由此進一步劃分，則主體的實踐不僅指向主體的道德行動，也涵蘊主體的修養行動；而理論的實踐則不只是道德理論的，亦不僅指經典內容的實踐或應用，同時也指向以經典的內容來修習本性、涵養本原。

但不管實踐是主體式或理論式的，用傳統的語詞來說，凡是實踐就是指工夫（或功夫）。牟宗三提到宋明儒者的工夫時說到：

現代人根本不講工夫，但宋明儒學問，講本體必講工夫，本體、工夫一定兩面講。……工夫就是所謂的「實踐」。……我們之所以如此講，是因為我們有工夫，而在工夫中了解了這些道理。所以，講道體就函著工夫，講工夫就印證道體，這兩面一定是相應的。¹⁰

本體工夫或道體工夫指的即是上述康德所說的主體實踐。按此處的脈絡，僅有主體的實踐可稱為工夫（即「本體工夫」），牟先生所說的「即本體即工夫」、「即存有即活動」都是這個角度的意思，本文則把這層意思客觀化地延伸到（有關於本體

⁹ 這裏涉及了「實踐理論仍然是一種理論？實踐？或同時既是理論又是實踐？」的問題。簡單來說，實踐哲學雖然關連到實踐內容而表現為哲學理論，因而似乎是一種理論而不是實踐，但由於理論本身總是牽涉到理論對象之視域與理論建構者自身視域兩者間的交融，以及這種交融中無法避免的應用成分，所以實踐理論同時也是一種理論實踐。特別是理論實踐在此並非理論的一種後來應用，而是與處境的同步生成。

¹⁰ 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 394-395。

工夫或主體實踐之)理論的實踐而稱之為「理論工夫」。

依據前文梳理的脈絡而言，則這種「理論工夫」除了意謂理論的詮釋行為或再建構的工作，同時亦指向以經典內容來從事於實踐與修養，所以工夫一詞也在實踐意涵的對照下，而可以具有其廣義與狹義的範圍。廣義的工夫泛指所有的從事和努力，有如廣義的實踐；而狹義的工夫則可細分為實踐工夫與修養工夫，並且皆表現在倫理學（主體）以及詮釋學（理論）。經典的詮釋行為不僅涉及對這類文本內容的解釋和理解，也要求通過實踐工夫與修養工夫來落實這些內容。本文處理的主題是經典詮釋，所以這個主題意義下的工夫論，首先偏重在理論工夫涵攝下的實踐工夫與修養工夫兩層面（但由於經典的實踐與修養最終仍必須回歸主體範疇，所以本體工夫的實踐與修養也必須予以正視¹¹，惟須另文處理）。

從經典詮釋的工夫論來看，經典內容的實踐要求以及修養要求，在延伸的意義下也可視為經典對詮釋者或學習者的效用，其持續之影響亦是一種效用史。效用史最明顯的性格，便是前文提到的、綿延在歷史中的後發或後加特質，這種特質往往展現為經典自身的歷史性。不只如此，效用概念其實還可以擁有某種「同步關係」而處於經典詮釋與實踐／修養的「先後關係」之外。簡單地說，經典詮釋中理論的工夫不僅只是回應理論的落實要求，同時還要求詮釋行為本身即涵蘊一種工夫的表現。先後中有工夫，同時中也有其工夫。如果先後關係說的是「先詮釋後實踐」以及「先詮釋後修養」，則同步關係便是「即詮釋即實踐」以及「即詮釋即修養」。先後關係是經典詮釋與閱讀的主流，也可說是一切涉及經典文本的效用史與教化史時必然涉及的觀察重點。同步關係則往往是一種被忽視的範疇¹²。本文將以宋代儒學——特別是朱子的經典詮釋工作來考察這兩種關係。

二、知行與致知涵養

首先需要說明的是，經典的「詮釋」工作固然指向對某些經典文本的梳理注

¹¹ 需要說明的是，朱熹經常有致知工夫、窮理工夫甚至讀書工夫之類的用法。這些用法有時雖會連繫到實踐修養，但主要指的是努力從事於某項工作。本文的工夫論並不涉及這類工夫。

¹² 在日常生活中，我們經常可以發現這種同步關係。例如在「灑掃應對進退」這個飽含古老精神的訓示中，灑掃的工作與應對進退的倫理守則放在一起，就表示工作不只是工作，而且還含有重要的修身工夫在內，這種修身並不是建立在工作的成果上，而是工作勞動與工作倫理的一致性。

解，但只將詮釋工作限制在注疏，便忽略了詮釋 (Interpretation) 或解釋 (Auslegung) 還有其更優先的前提，這個前提即是高達美提出之理解 (Verstehen) 與解釋的內在統一性：

正如我們所看到的，詮釋學問題如今是因為浪漫主義認識到理解和解釋的內在統一 (die innere Einheit)，此問題才獲得其系統意涵。解釋不是一種在理解之後偶爾與後加的行為，而是理解總是 (immer) 解釋，解釋因而是理解的明確形式 (die explizite Form)。¹³

在這個前提下，所有口語或文字的「解釋」都是一種理解，反之亦然。由解釋中加入的理解要素來看，詮釋學事件不僅意味著未曾理解便無法進行解釋，同時還進一步涵蘊理解即是一種明確或明晰展示文本內容的解釋。除了這兩者之外，按高達美的觀點，此內在統一性中還應加入實踐領域的應用 (Anwendung) 要素：

在理解中總是有某種像應用般的事物出現，即把要理解的文本應用於詮釋者的當下處境。因而我們同時得超出浪漫詮釋學而向前邁出一步，即不僅把理解和解釋，而且也把應用視為在一個統一過程中來加以把握。……應用，正如理解和解釋一樣，同樣是詮釋學過程的一個相互交織的組成部分 (ein integrierender Bestandteil)。¹⁴

理解之所以要求自身作為解釋，乃因為理解總是理解者將文本解釋給自身，而此解釋給自身同時即是把文本應用於自身之當下處境。如果用「詮釋」一詞來籠罩詮釋過程的上述三者，則對文本（經典）或談話（聖賢言語）的個人理解、師生問答中的解釋，甚至踐履中的體會，都是對經典內容和義理的可能闡發。「經典詮釋」是一個豐富而廣袤的詞彙，其涵意遠超過單純的疏解行為。

從應用、踐履的向度切入儒學經典解釋的範圍，便涉及本文分析經典詮釋與工夫問題所開展出來的先後與同步的關係，這兩個關係在理解與應用的上述討論中，皆可得出其模式意義。理解與應用有其先、後與一體化性格，詮釋與工夫也同樣具備這兩種關係性。這兩種關係其實皆是普遍的關係，也經常表現在儒者讀經與實踐修養的過程當中。但在文獻選取與論述的顯明性上，只能以經濟原則找尋最具代表

¹³ H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd.1 (GW1): *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophische Hermeneutik* (Tübingen 1990), 312.

¹⁴ GW1, 313.

性者。本文以朱子的相關討論作為主要的分析對象與代表模式。在朱子，首先涉及了兩組先行的重要概念：知與行以及致知與涵養。先論知行關係。

知與行兩概念同時出現的最早文獻是《左傳・昭公十年》：「非知之實難，將在行之。夫子知之矣，我則不足。」另一段文獻則是偽《古文尚書・說命中》的「非知之艱，行之惟艱」。這兩段說的都是「知易行難」，但宋儒引用的出處主要是〈說命中〉。〈說命〉三篇緣起於殷高宗武丁任命傅說為相國。上篇記載高宗得傅說之經過與任命傅說為相的命辭，中篇是傅說對武宗的進言，下篇則是君臣互勉的對話與期望。其中涉及的相關脈絡（中篇）是傅說進言君王奉天行道，以及治理臣民的法則，在武丁信服傅說的善言之後，傅說曰：「非知之艱，行之惟艱。王忱不艱，允協于先王成德。惟說不言，有厥咎。」這段話其實不僅說及「知易行難」，其實還有「王忱不艱」（真誠地不視「行」為艱難）四字，亦即行之難是可以克服的。換言之，知與行都不算是真正的艱難，但宋儒的重點乃在「非知之艱，行之惟艱」八字，這就把問題圈限在「知易行難」而與原出處有別。「知易行難」的兩個要點，一是「知行」中的「難易」，另一是難易的「程度」（行比知更為困難）。知與行既然放在一起，行便不是普通的行（實踐非普通的行為），而是據已知而來的行，宋儒的討論也不脫這層由已知而行的意思¹⁵。程伊川順著〈說命中〉的難易問題而另提出「知」也有其困難性：

人力行，先須要知，非特行難，知亦難也。《書》曰：「知之非艱，行之惟艱。」此固是也，然知之亦自艱。譬如人欲往京師，必知是出那門，行那路，然後可往。如不知，雖有欲往之心，其將何之？自古非無美材能力行者，然鮮能明道，以此見知之亦難也。¹⁶

這段話分成四部分：首先，「知先行後」與「行難而知亦難」是兩個重點；接著引〈說命中〉的文獻來強化這兩點；再來以往京師為例說明「知先行後」：人必須明瞭如何行的門與路，才能前往京師，不知便不能行，由此類比於知（道）；最後則以有力行者卻少明道者，來說明「行難而知亦難」。按知行的難易程度固然是傳統論述的重點，但與先後關係連結之後，則問題意識便成為：知的艱難是力行困難

¹⁵ 參見陳來：《朱熹哲學研究》（臺北：文津出版社，1990年），頁282-283。

¹⁶ 〔宋〕朱熹編：《河南程氏遺書》（簡稱《遺書》）（臺北：臺灣商務印書館，1978年），下冊，卷18，頁208。

（後）的原因（先）。先後的發生在此並非時間順序，而是條件關係。

從哲學詮釋學的角度來看，知（認識或理解）與行（實踐）是一體化的，但還是可以衍生地展開此處的問題性。在「知易行難」方面，行的困難性主要在於行為者面臨之「處境」（人欲往京師）以及此處境所涉及的「知識」（必知是出那門，行那路）；由於癥結在於對處境之知識，於是把問題帶往「行難而知亦難」¹⁷。知是行的真正條件（知先行後），所以不能行（行難）乃是導因於不知（知難），至於引文中雖然沒有表示，對象認識的越困難是否會導致行動的更艱辛，但無疑可做程度上的推敲。接下去的問題是：知如何作為行的條件？前面已提及「人力行，先須要知」，而伊川又云：「人既能知見，豈有不能行？一切事皆所當為。」¹⁸ 能知便能行，這是一種類似蘇格拉底式的主智主義 (intellectualism) 表現：知善者必能行善，有德者（具有德性的善行者）必不是無知之人。更進一步的說明可見於伊川另一段貼近主智主義的文字：

問：「人有志於學，然智識蔽固，力量不至，則如之何？」曰：「只是致知，若致知則智識當自漸明，不曾見人有一件事，終思不到也。智識明，則力量自進。」問曰：「何以致知？」曰：「在明理，或多識前言往行，識之多，則理明，然人全在勉強也。」¹⁹

智識明就是知善、明理。「知」善者會產生「行」善的力量，因而可以保證知在先行可行於後。這是《大學》格物致知進路與主智主義的綜和。從伊川的幾段論知行的文字來看，重點不出難易程度與先後關係，特別是後者表現了一種格物致知的主智性格。

朱子對知行問題大約也是沿著伊川的說法，但整理的方式與著重點有所不同。在此舉兩段常引用的文字為例，其一是：

知、行常相須，如目無足不行，足無目不見。論先後，知為先；論輕重，行為重。²⁰

¹⁷ 在〈說命下〉，傳說向武丁建言曰：「人求多聞，時惟建事。學于古訓，乃有獲。」由「人求多聞，學于古訓」觀之，行難的解決不惟在「忱」，「知」仍然是重點。

¹⁸ 朱熹編：《遺書》，下冊，卷 17，頁 200。

¹⁹ 同前註，卷 18，頁 209。

²⁰ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》（簡稱《語類》）（臺北：文津出版社，1986 年），第 1 冊，卷 9，頁 148。論先後輕重，另有一段相仿文字：「致知力行，論其先後，固當以致知為先，

這段話的重點在於：「知行相須」、「知先行後」以及「行重於知」。「知行相須」是綱領，由此才可能說及「先後關係」與「輕重程度」。這三者當中，只有「知先行後」真正繼承了伊川的思路，其他二者都是進一步的整理與發揮（若說得鬆一些，伊川的先後也可視為一種相須），至於難易問題則無所討論（至少《語類》卷九〈論知行〉並沒有難易問題的分析）。知行相須表明兩者缺一不可；先後則是知在前、行在後（先後），但後行重於前知（輕重）。以先後與輕重兩者而論，似乎可以分別看待，其實不然，參見朱子的另一段文字：

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。²¹

知行工夫須著並到²²，二者皆不可偏廢，說的便是「知行相須」。相須的要點在於知明而行篤、行篤則知明。知明而行篤是先後（知為先），行篤則知明是輕重（行為重），而此明、篤關係又表明知與行之間具有某種「相互證成」（知行互證）之特質：認識的清晰可以令實踐更加篤實，而篤實的實踐又可令認識更加清晰²³。如此一來，知行的先後關係，甚至輕重比例皆必須訴諸於另一個更重要的前提——彼此性質的相互涵攝與互為條件：在實踐中有認識條件，在認識中有實踐條件，或者說：這些彼此證成的條件中，顯示認識與實踐性質的相互穿透。這就把格物致知的單純主智主義（以知來規定行）推進為主智與實踐互攝（知行相互規定與證成）的形態。這種互證和互攝的知即是行、行即是知，乃是：認識是實踐性的認識，而實踐則不脫認識性的實踐，其一體化傾向與王陽明不同。陽明的知行一體化是另一種

然論其輕重，則當以力行為重。」見朱熹：〈答程正思〉，《晦庵先生朱文公文集》（簡稱《文集》），收於《朱子大全》（臺北：臺灣中華書局，1983年），第6冊，卷50，頁27b。致知力行就是知行。

²¹ 黎靖德編：《語類》，第1冊，卷14，頁281。

²² 知行工夫的工夫二字，說的是努力從事於知行。知與行的工夫字眼不勝枚舉，以《語類》前15卷為例，涉及「知」方面的有致知工夫（卷7、15）、窮理工夫／窮格工夫（卷9）、讀書工夫（卷11）、為學工夫（卷13，為學亦可視為行的工夫）、格物工夫（卷15），涉及「行」的方面，亦可分為（狹義的）實踐與涵養，前者有勉行工夫（卷8）、力行工夫（卷13）等，後者有日用工夫（卷8）、涵養工夫（卷9）、居敬工夫（卷9）、操存功夫（卷9）、切己工夫（卷13）、為己工夫（卷14）、誠意工夫（卷15）、正心工夫（卷15）等。

²³ 關於知行以及知行互證的分析，可參見拙文：〈知行與經權——朱熹哲學的詮釋學模式分析〉，《中國文哲研究集刊》第27期（2005年9月），頁185-213，見頁191以下。

模式：其知行似乎有所滑轉，即由認識之知轉為良知主體，又由此良知主體與良知發用之合說知行合一。主體的明覺與不容已的發用雖是合一或同一，但焦點集中在康德意義的「主體的實踐」。與朱子相比較之下，朱子由道德認識與道德實踐、修養所說的乃是「理論的實踐」。若擱置滑轉與否的問題而對照康德的思路來看，朱子的實踐必須奠基於陽明的實踐（象山也包含在內）；但依據經典詮釋學的思路而言，朱子之「理論的實踐」則有更高的效力，原因是實踐的有效性在於涵攝（經典內容的）理解或詮釋。朱陸異同或朱王異同的倫理學意涵，在此轉為另一種異同的詮釋學的意涵，即由主體的實踐效力轉為理論的實踐效力。

上述的知行討論說的是一般的知行關係，然而對朱子來說，致知與涵養也是知行關係的一部分，可算是特殊的知行關係。這種特殊知行也有一般知行的形態，即一方面表現出先後輕重，另一方面也有一體化的傾向。朱子說：

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。²⁴

涵養也是一種力行工夫。知、行有先後，致知、涵養亦有先後（致知為先）；知、行有輕重，致知、涵養也有輕重（涵養為重）。但先、後與輕、重乃是理性的切割，在工夫修養中則不能分離。伊川的名言「涵養須用敬，進學則在致知」標示著主敬涵養與進學致知兩條進路，並不在知行脈絡當中，但朱子將之轉入知行，以為兩路必須合流並進，分離便是兩腳。又，在朱子與林擇之的問答中，擇之問：「且涵養去，久之自明。」朱子的回答是：「亦須窮理。涵養、窮索，二者不可廢一，如車兩輪，如鳥兩翼。如溫公，只恁行將去，無致知一段。」²⁵ 窮理、窮索即是致知²⁶。致知和力行是目與足，正如致知與涵養的車兩輪、鳥兩翼等不可偏廢的關

²⁴ 黎靖德編：《語類》，第1冊，卷9，頁148。

²⁵ 同前註，頁150。

²⁶ 朱子在《大學章句·格物補傳》中說：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。」見朱熹：《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁6。但他又說：「推極吾之知識，欲其所知無不盡也。」（頁4）前者將致知解釋為格物而窮其理（格窮），後者則解釋為推極吾之知識（推擴），彼此似有衝突。其實兩者並非相異的行為，後者必須以前者為條件。亦可參見陳來的說明，見陳來：《朱熹哲學研究》，頁247。

係。而溫公云云，說的是偏於一邊的有行無知，無知之行其實不可行²⁷。至於如何不可偏廢？朱子說：

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。²⁸

涵養中有窮理致知，致知中須以理涵養，如此一來，兩者便有相互涵攝之特質²⁹，甚至可以說成就了上述所說的一體化傾向：認識中含有修養工夫的成素，而修養工夫則是認識性的表現。這種互攝而一體化的關係，又可見朱子的如下文字：「主敬、窮理雖二端，其實一本。」³⁰一本的說法有程明道的影子。一本是一個端緒和頭路，也是一種交融與化境：致知中須得主敬，主敬中仍須致知，換個說法，即是致知不離涵養工夫，涵養工夫必以致知為基礎。而其意更彰顯在如下的引文：「主敬者存心之要，而致知者進學之功，二者交相發焉，則知日益明，守日益固。」³¹主敬涵養與致知進學之交相發，可以使認識更明晰、涵養更固實，這是上述知益明、行更篤的相同表述³²。

由知、行的認識作為與實踐工夫，或由致知、涵養的認識行為與修養工夫當中，大約可見朱子的如此思路：對於理的認識窮索是不能獨立的，它必須結合實踐與修養才可能真正落實；而實踐與修養也不是單獨的工夫，它們得通過致知窮理才不會失去方向。而在這種彼此結合的形態中，有先後關係，也有一體化的傾向。先後關係是先致知、後實踐與先致知、後涵養；一體化則是即知即行、即致知即涵養。若類比於「理氣」概念，則正如朱子所言：「此本無先後之可言。然必欲推其

²⁷ 司馬溫公所云的可能出處是：「凡臣所言，皆陛下耳所厭聞，心所素知。然致治之要，無以易此。知之非艱，行之惟艱，願陛下力行何如耳！」見〔宋〕司馬光：《傳家集》卷 20，收入《景印摛藻堂四庫全書薈要·集部》（臺北：世界書局，1986 年），第 28 冊，頁 225。

²⁸ 黎靖德編：《語類》，第 1 冊，卷 9，頁 149-150。

²⁹ 關於知行到致知涵養的關係，以及致知涵養的相互涵攝性質，也可參考拙文：〈知行與經權——朱熹哲學的詮釋學模式分析〉，頁 192-195。

³⁰ 黎靖德編：《語類》，第 1 冊，卷 9，頁 150。

³¹ 朱熹：〈答徐元敏〉，《文集》，《朱子大全》，第 4 冊，卷 38，頁 49a。

³² 參見朱子以窮理、居敬說致知、涵養相互發明：「學者工夫，唯在居敬、窮理二事。此二事互相發。能窮理，則居敬工夫日益進；能居敬，則窮理工夫日益密。譬如人之兩足，左足行，則右足止；右足行，則左足止。又如一物懸空中，右抑則左昂，左抑則右昂，其實只是一事。」（黎靖德編：《語類》，第 1 冊，卷 9，頁 150）此只是一事，即是上文說的一本。

所從來，則須說先有是理。然理又非別為一物，即存乎是氣之中；無是氣，則是理亦無掛搭處。」³³ 理氣為一物並不是以理為氣、混氣為理（兩者其實不雜），而是強調兩者的「不離」義（這是存有的現象說明）。不離中仍有先後，這是理之為所以然的條件問題（這是存有的根據說明），有如知行不離而不廢先後。但說到底，知、行或致知、涵養的相攝與互證只有「不離」的關係，並非全然是理氣的「不雜」，因為知與行的性質有著交互涵攝和滲透的關係。換言之，兩者是「雜而不離」卻又「攝而不混」的關係³⁴。

從知行的「雜而不離」、「攝而不混」關係來看，在先知後行中，實踐工夫和修養工夫必須以致知為前提；但由於真正的知與行乃是彼此滲透的互攝互證，所以為學過程中也必然會由此先知後行而過渡到即知即行。然而需要強調：首先，這種為學過程的過渡是由先後關係轉到相即關係，而非由相即到先後或由實踐涵養到認識；其次是相即並未取消先後。關鍵的主智主義和認識性格是不能忽略的。這就確定了朱子與象山的差異：朱子是由道問學出發而兼攝尊德性，象山則是立基於尊德性而不偏廢道問學。用首節的用語來說，朱子是理論工夫統攝、滲透主體實踐，象山則表現了主體實踐對理論工夫的統治。朱子的這種進路，可以連繫上高達美哲學詮釋學的開展方式：後者的「詮釋學的實踐哲學轉向」以亞里斯多德倫理學的實踐智 (*Phronesis*) 為典範，扭轉了詮釋學只針對文本理解的技藝學 (*Kunst*) 與方法學 (*Methodik*)。在此轉向下，理解或理論建構並不是獨立與先行的 (*vorgängig*)，它與應用或實踐總是有著同步性格或一體化傾向，但這種同步關係乃是從理解中必然涵蘊而帶出應用，「理解」是整個問題的出發點。此出發點與應用／實踐的相對位置，即是先後中的位置，而其涵蘊關係則是相即與一體化的表現。

三、由知行到經典詮釋

在朱子，認識論與實踐論的關係同時也表現在其經典詮釋與工夫論的關係當中。這方面可資參考的文獻，當然可以列入朱子一切有關經典文本的詮釋材料。但是較有系統者，主要還是經常為人所援引的《語類》卷十、十一兩卷的〈讀書

³³ 黎靖德編：《語類》，第1冊，卷1，頁3。

³⁴ 依此，知與行亦不同於心與性、心與理的關係模式。

法〉，其次是卷七至九的三卷論為學的文字。卷七分析小學工夫，卷八進至為學之方與為學大本（先識得大要，方能行得），再到卷九討論知行。接續的兩卷則陳述讀書法的諸多事項，最後是持守和力行兩卷，算是讀書的收尾工作。其中清楚可見由「小學」到「大學」的次第安排：小學的主要綱領是先涵養後致知，大學則是先致知後涵養，最後落實到讀書中則是讀書與工夫（包括持守和力行）的關係。

對朱子而言，讀書不能只是單純的閱讀，而應針對經典文本之內容做如實的體會與詮釋（這自然也包含實踐工夫地詮釋）³⁵，因而知行並不只是針對義理，同時還是針對「文本」（經典）的義理，這就表示對義理的知一行與對經典的詮釋—實踐並非兩套獨立的論述，而是有其內在關連性。此內在關連即由對於「普遍義理」的認識和實踐過渡到對「文本義理」的理解和實踐。這種過渡打開了一條儒學經典詮釋學的道路，使得儒學不僅是追問倫理的真理，也是關於「與意義相關連的」真理的闡揚。但只是闡揚文本的意義與真理，還稱不上詮釋學，只有客觀地、理論地鋪陳如何追求以及追求的可能性，才能展示出此經典詮釋學之方法學、存有學以及實踐論與修養論。

關於知／行到理解／實踐的關連或過渡，首先可舉幾段文獻加以印證。卷九〈論知行〉中，朱子提出問學的關鍵在於：「只有兩件事：理會，踐行。」理會與踐行這兩件關鍵事就是對義理的知與行。同卷中朱子又說：「聖賢千言萬語，只是要知得，守得。」³⁶ 知、守是對「聖賢言語」（之義理）的知行，而聖賢言語出自經典文本（或者說此言語即表現為經典文本），所以知與行同時也是對文本的理解與實踐。再舉同樣出自知行脈絡的文字例證，卷十三〈力行〉中云：「某此間講說時少，踐履時多，事事都用你自去理會，自去體察，自去涵養。書用你自去讀，道理用你自去究索。某只是做得箇引路底人，做得箇證明底人，有疑難處同商量而已。」又說：「書冊中說義理，只說得一面。今人之所謂踐履者，只做得箇皮草。如居屋室中，只在門戶邊立地，不曾深入到後面一截。」³⁷ 這兩段文字的重點，一在於自身的理會，一在於切實的踐履，但也同時透顯這些理會和踐履的施行範疇：

³⁵ 可參見下列一段話：「先看《大學》，次《語》、《孟》，次《中庸》。果然下工夫，句句字字，涵泳切己，看得透徹，一生受用不盡。只怕人不下工，雖多讀古人書，無益。書只是明得道理，卻要人做出書中所說聖賢工夫來。」見黎靖德編：《語類》，第1冊，卷14，頁249。

³⁶ 兩句俱見同前註，卷9，頁149。

³⁷ 兩段俱見同前註，卷13，頁223。

對「事物道理」的究索（知）與踐履（行），即是對「書本義理」的究索（詮釋、理解、解釋）與踐履（實踐、修養），這是平行而互攝的。所以朱子會把「格物致知」與「讀書窮理」放在一起，並不令人意外³⁸。如果格物與讀書之間存在著某種對稱性，則由格物與讀書過渡到實踐哲學領域（即格物致知—力行—涵養以及讀書窮理—實踐—修養之間的對稱表現），便是一種合理的延伸。若讀書窮理和實踐修養，確實和格物致知與力行涵養一樣有其對稱性或平行性，則知行之間的那種先後和同步關係，必然也表現在讀書和實踐／修養上。這可以從下列文獻加以印證，首先參見讀書與實踐的先後關係和同步表現，朱子說：

《論》、《孟》、《中庸》，待《大學》貫通浹洽，無可得看後方看，乃佳。道學不明，元來不是上面欠卻工夫，乃是下面元無根腳。若信得及，腳踏實地，如此做去，良心自然不放，踐履自然純熟。³⁹

對朱子而言，《大學》總是大坯模，也是閱讀《四書》順序的下面跟腳，待此跟腳浹洽貫通之後，便能良心不放、「踐履」純熟。這段話說的雖是《四書》的閱讀順序，但同時也表明經典的理解領悟是實踐（踐履）的條件。此又可見朱子與王子充的一段問答，子充問：「某在湖南，見一先生只教人踐履。」朱子回曰：「義理不明，如何踐履？」只是行（踐履）而不知（義理不明），並不是真行。但是否可由行中而得知？所以王子充又問：「他說：『行得便見得。』」對此朱子回答：「如人行路，不見，便如何行。」按能見方能行，這是知行的先後要求，行可見知必須先設知先行後。問答至此仍在知行範圍，而朱子接著又說：「自有一般資質好底人，便不須窮理、格物、致知。聖人作箇《大學》，便使人齊入於聖賢之域。若講得道理明時，自是事親不得不孝，事兄不得不弟，交朋友不得不信。」⁴⁰《大學》一詞出，便把普遍的知行連繫上經典的理解實踐：普通人沒有那麼好的資質，所以需要讀書才能真得道理明，事親孝、事兄弟與交友信則是對書中之理的後發落實與實踐。但讀書之後又如何能真正落實或實踐書中的義理？關鍵點在於此義理與自身的連結。《語類》卷十〈讀書法上〉第一句話即是：「讀書乃學者第二事。」讀書

³⁸ 請參見拙文：〈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4期（2002年7月），頁97-130。

³⁹ 黎靖德編：《語類》，第1冊，卷14，頁250。

⁴⁰ 同前註，卷9，頁152-153。

可以只是了解字義，等而下之是賣弄學問、追求舉業。朱子說：

讀書已是第二義。蓋人生道理合下完具，所以要讀書者，蓋是未曾經歷見許多。聖人是經歷見得許多，所以寫在冊上與人看。而今讀書，只是要見得許多道理。及理會得了，又皆是自家合下元有底，不是外面旋添得來。⁴¹

聖人經歷得多，所以是義理的先知，但此知並非由外而內者，而是人自身本有之理（人生道理合下完具），聖人所書寫者亦只是此理。換句話說，經典閱讀之所以能啟發人心、鼓舞實踐的關鍵在於經典的義理乃是闡發人本具有之性理。而儒學經典詮釋學的啟發效用，正在於文本的內容與人性的內容之間的一致性，以及如何詮釋地正確進入這種一致性。正確進入此一一致性的「操作技術」，即是「虛心」與「切己」。

對於此二者，朱子有言：「讀書須是虛心切己。虛心，方能得聖賢意；切己，則聖賢之言不為虛說。」⁴² 虛心是讓「文本的內容」如實呈現（以物觀物⁴³），態度上偏重謙讓；切己則是將此內容之義理連繫上「自身」，態度上比較進取。兩者一偏於物，一偏於己。關於虛心，〈讀書法〉中有云：「問讀諸經之法。曰：亦無法，只是虛心平讀去。」⁴⁴ 讀經自然還有其他之法，此處只是提個原則性。平讀是平心靜氣莫迫得太緊，虛心則是不突顯自己的主張。自作主張有一種執持或主宰文意的意思，因此朱子又表示：「看文字須是虛心。莫先立己意，少刻多錯了。」⁴⁵ 虛心是有效閱讀或詮釋的重要手段，藉由此手段，便能讓書中義理徐徐出來。關於切己，或問於朱子：「為學如何做工夫？」朱子答曰：「不過是切己，便的當。此

⁴¹ 同前註，卷 10，頁 161。

⁴² 同前註，卷 11，頁 179。

⁴³ 「以物觀物」語出邵康節〈擊壤集序〉：「以道觀性，以性觀心，以心觀身，以身觀物，治則治矣，然猶未離乎害者也。不若以道觀道，以性觀性，以心觀心，以身觀身，以物觀物，則雖欲相傷，其可得乎？若然，則以家觀家，以國觀國，以天下觀天下，亦從而可知之矣？」朱子則援之云：「放寬心，以他說看他說。以物觀物，無以己觀物。」又說：「以書觀書，以物觀物，不可先立己見。」（兩段文字俱見同前註，卷 11，頁 181）以己觀物也可言之曰「以身觀物」：「若好人之所好，惡人之所惡，是『以物觀物』之意；若以己之好惡律人，則是『以身觀物』者也。……若論『萬物皆備於我』，則『以身觀物』，亦何不可之有？」（同前註，第 7 冊，卷 100，頁 2545）

⁴⁴ 同前註，第 1 冊，卷 11，頁 187。

⁴⁵ 同前註，頁 179。

事自有大綱，亦有節目。常存大綱在我，至於節目之間，無非此理。體認省察，一毫不可放過。理明學至，件件是自家物事，然亦須各有倫序。」⁴⁶切己的為學工夫看來也是手段，即體認義理以省察自家事物（大綱），至於進一步的細節（節目），則只是後續工夫而已。

虛心與切己兩者俱是手段，但其實不只是單純有效闡揚經典義理的「手段」，它們同時是一種經典內容與詮釋者、理解者自身之間的連繫，特別是「切己」在詮釋學意涵上，乃是表現此義理與性理的「應用」（即應用於自身）。由此觀之，經典的實踐並不僅是「後發地」把經典的內容實踐出來，也是經典內容「同時地」應用在理解者身上，如此才真能夠理明而學至，唯有如此的同時或同步性格，才真正是詮釋經典中的義理。沒有通過這層同步的「切己應用」，義理是不可能切實理解的。因而經典詮釋與實踐工夫的關係中，除了先後關係之外，還有著同步關係，而更重要的是這個「同步關係」使得「先後關係」能真正得到證成與落實。換言之，「即詮釋即實踐」乃是「先詮釋後實踐」的條件：「後發之實踐」有賴於「先行的詮釋」，而「先行的詮釋」之所以是有效的詮釋，實乃奠基於此詮釋中已有的實踐成分（「即詮釋即實踐」）。此外，這種同步關係還表現在詮釋與涵養工夫。

前一節已說明致知涵養的先後與同步關係，這裏舉數段文獻說明這兩種關係。朱子云：

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，……讀得多，自然有用處。⁴⁷

此段強調以書中道理來涵養灌培此心。然而此心為何需要涵養？自然是因為心體是氣之靈，又是理與氣合，所以需要以義理來灌養培壅於心之未發，以求已發時能調適得宜。灌培之效在於變化氣質所帶來的偏頗，所以朱子在〈答王子合〉書中曰：

〔來函〕所諭變化氣質方可言學，此意甚善，但如鄙意，則以為惟學為能變化氣質耳，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。⁴⁸

⁴⁶ 同前註，卷8，頁140。

⁴⁷ 同前註，第7冊，卷118，頁2849-2850。

⁴⁸ 朱熹：〈答王子合〉，《文集》，《朱子大全》，第6冊，卷49，頁1a。

此段仍是以致知讀書為先，澆壅灌培以求變化氣質乃是後發的修養、涵養⁴⁹。問題是書中義理如何能產生變化之效和壅培之功？這個問題有如前面詮釋與實踐的內在關連，即心性之理必須與經典的內容之間有其一致性，方可能產生如此涵養的效用，而正確進入這種一致性的關鍵仍在於虛心切己。前文提到缺乏同步的切己應用，義理是不可能切實詮釋的，此處一樣適用。但「即詮釋即實踐」較為偏重切己，因為切己涵蘊應用或（狹義的）實踐要素，而此處則著重虛心。和虛心屬於同一範疇者有專心、主敬等，例如以下說及「專心」的文獻：

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！⁵⁰

這段話簡易明白，強調的是能專心便能見諸中道理。關於「敬」，則見底下文字：

問：「敬如何是主事而言？」〔朱子〕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。」⁵¹

主敬與專心的意思相仿（心是態度亦是主體），皆要求讀書時精神不能遊走而必須集中於一物（書），此即是要求此心莫走失：「讀書須是專一。……前輩云：『讀書不可不敬。』敬便精專，不走了這心。」⁵²由此觀之，不僅涵養須用敬，進學亦需要敬。如果敬是涵養的表現，則進學讀書中的敬亦是涵養。依此，涵養便不只是詮釋的「後續工夫」，也不僅是詮釋的「有效手段（或技術）」，而且還意謂著詮釋本身即須涵攝的成分（敬以讀書亦是敬以涵養），換言之，涵養與詮釋可以是同步而一體的。在這種同步關係中，「好的手段」本身也是「好的品德」，而讀書詮釋即是品德之表現。如果以書中義理來涵養心性必然得建立在好的讀書品德之上，則「先詮釋後涵養」便須以「即詮釋即涵養」為條件。

⁴⁹ 但朱子有時又以為讀書時心有走作之蔽，所以又要求先涵養、後讀書：「學者觀書多走作者，亦恐是根本上功夫未齊整，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。」（黎靖德編：《語類》，第1冊，卷11，頁178）先涵養、後讀書的架構中，涵養乃是有效讀書的手段，見後文。

⁵⁰ 同前註，頁177。

⁵¹ 同前註，第6冊，卷96，頁2471。

⁵² 同前註，第1冊，卷10，頁168。

四、結 語

對朱子而言，儒學經典詮釋中的工夫論（實踐與修養）不僅有其「先詮釋後工夫」的先後形態，還有著「即詮釋即工夫」的同步關係。同步關係不能視為經典詮釋的附帶內容，而應該確定為主導性原則，因此實踐工夫（切己應用）與修養工夫（主敬涵養）並不是經典詮釋的後續工作與終成原則，而經典詮釋也不是這兩種工夫的前提作業和實現原則。在同步關係中，詮釋和工夫之間乃是「互為前提」，彼此皆是終成與實現。先後關係只是再一次說明了儒學經典詮釋與工夫論的影響和作用，但同步關係才真正指導著詮釋的進行與確保詮釋的可能性。

由技術 (*Techné*) 的角度來看，作為「手段」的工夫論表現了它與「目的」的二分。在此二分中，詮釋技術雖是有效詮釋經典內容之手段，但如果技術要求同時是某種品德要求與實踐要求，則技術的工具性格便面臨一項「存有論的轉化」，即從次階的過渡式存在轉為首階的目的式存在，亦可說是由工具性轉化為目的性。尤其重要的是，這種轉化不僅發生在各種技藝學與方法學，更可能發生在所有成功的中介物。我們在各種發揮效用的信物、譬喻、象徵、記號與文本（特別是文學批評、宗教研究與文化論述）當中，都可以見到一種技近乎藝、藝近乎道的層層逼近效果，技術性手段也是如此。

站在比較哲學的視野觀之，實踐工夫和修養工夫由技術手段轉化為德性目的之性格，不僅從「詮釋與工夫」的角度回應了哲學詮釋學關於「理解和應用」、「理論與實踐」的一體化論題，也拓展了詮釋學方法論的廣度與深度（使之回歸人文領域）。用一組詞語加以表述，即是「儒學詮釋學」與「詮釋學儒學」：前者表現了詮釋學中理解詮釋與修養教化的新可能性（倫理詮釋學），後者則以詮釋學架構支持了儒學的經典詮釋分析（詮釋倫理學）。

徵引書目

- 司馬光：《傳家集》，收入《景印摛藻堂四庫全書薈要·集部》第28冊，臺北：世界書局，1986年。
- 朱熹編：《河南程氏遺書》，臺北：臺灣商務印書館，1978年。
- _____：《朱文公文集》，收入《朱子大全》，臺北：臺灣中華書局，1983年。
- _____：《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1984年。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年。
- _____：《生命的學問》，臺北：三民書局，2000年。
- 李明輝：〈當代儒家之實踐問題〉，收入《儒學與現代意識》，臺北：文津出版社，1991年。
- 林維杰：〈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4期，2002年7月，頁97-130。
- _____：〈牟宗三哲學中的理論與實踐——由「本體工夫」轉向「理論實踐」之可能〉，《中國文哲研究通訊》第15卷第3期，2005年9月，頁99-118。
- _____：〈知行與經權——朱熹哲學的詮釋學模式分析〉，《中國文哲研究集刊》第27期，2005年9月，頁185-213。
- 陳來：《朱熹哲學研究》，臺北：文津出版社，1990年。
- 傅偉勳：《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1994年。
- 黎靖德編：《朱子語類》，臺北：文津出版社，1986年。
- 劉耘華：《詮釋學與先秦儒家之意義生成——《論語》、《孟子》、《荀子》對古代傳統的解釋》，上海：上海藝文出版社，2002年。
- Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke, Hermeneutik I: Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophische Hermeneutik*, Bd. 1 (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1990).
- Kant, Immanuel: *Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe, KGS), Bd. 6, Bd. 20.