

# 知行與經權

## ——朱熹哲學的詮釋學模式分析

林維杰

中央研究院中國文哲研究所助研究員

### 一、前言

本文關於朱熹哲學的探討分成兩部分：其一為知與行，其二為經與權。知與行的部分，著重於道德學內的認識與實踐要素；而經與權的部分，則由倫理學著眼，分析對常理常道的掌握與其權衡變通。這兩組概念（知行與經權）分屬三個不同範圍——認識論、實踐論與倫理學，並不直接與詮釋學相關聯。但就經典詮釋來說，如何理解與應用經典的內容，以及此內容中所涵蘊的真理及其變通，必然是儒者在詮釋時所面對的問題。本文嘗試做這樣的說明：在朱熹的論述裏，知行關係以一種認識論的詮釋學模式展示了經典詮釋中所存在的理解—應用的普遍形式；而經權關係則以一種倫理學的詮釋學模式，表現了詮釋經典內容時所涉及的恆常規範以及面臨處境時的取捨抉擇問題。

### 二、知行問題

陳榮捷先生曾列舉某些文獻以作為儒家知、行議題的前導，諸如《論語》的博文約禮（〈雍也〉）、修德講學（〈述而〉）、學道愛人（〈陽貨〉）以及博學篤志（〈子張〉）；此外尚有《大學》的致知修身、《中庸》之博學篤行（第20章）、誠

---

兩位匿名審查教授的細心指正，以及本所其他同仁對本文內容所提供的相關材料，僅此一併致謝。

與明（第21章）、尊德行與道問學（第27章）、《孟子·盡心上》的知性存心、良知良能、知無不知以及仁無不愛等，陳先生認為這些觀念「皆以知行如椅之兩腳，缺一不可」<sup>1</sup>。葛榮晉則以孔子為知行觀的肇端者，他舉〈季氏〉所論的生知、學知與困知來強調孔子重「知」，又舉思與學（〈為政〉）、言與行（〈憲問〉、〈公冶長〉）以表示夫子的知行並重<sup>2</sup>。

上述所列的種種對比觀念是否皆可視為知與行兩者，可能還有斟酌的餘地，即使它們都具有「廣義」的知行意義，但究竟不是直接以「知行」對舉的方式出現。知行問題最早的出處應是《左傳》昭公十年：「非知之實難，將在行之。夫子知之矣，我則不足。」<sup>3</sup> 這段話通過「難」這個觀念而將知、行兩個概念連結起來，其意甚為明白：艱難者並不在於知，而在於把所知之物付諸實行，簡單說來即是「知易行難」。荀子亦曾就此問題發言，然而其重點不在難易與否，而在於認知程序：「不聞不若聞之，聞之不若見之，見之不若知之，知之不若行之。學至於行之而止矣。行之，明也，明之為聖人。」（《荀子·儒效》）聞、見、知、行四者的優次先後，基本上仍是就知行兩個範疇發言（聞、見、知等三者屬於知），而最終止於行而得以明者。這是在一認知程序當中，肯認異質的實踐成素對於認知成素具有某種最終或最高的確定。不過這些文獻均非宋明儒相關討論的來源，直接來源應是東晉梅賾上呈的偽《古文尚書》，其〈說命中〉曰：「非知之艱，行之惟艱。」這句話和上引《左傳》的文句相仿，重點亦與困難或艱辛有關，特別的是「行」比「知」更得到重視。朱熹的理論前驅程伊川，則就《尚書》做如下的不同陳述。

### （一）伊川論知行

伊川云：

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

<sup>1</sup> 見韋政通主編：《中國哲學辭典大全》（臺北：水牛出版社，1983年），頁387-391「知與行」條，引自頁387。

<sup>2</sup> 葛榮晉：《中國哲學範疇導論》（臺北：萬卷樓圖書公司，1993年），頁399-400。

<sup>3</sup> [周]左丘明傳，[晉]杜預注，[唐]孔穎達等疏：《春秋左傳正義》（臺北：藝文印書館，1981年影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷45，頁784。

行者，然鮮能明道，以此見知之亦難也。<sup>4</sup>

首兩句的《尚書》引文，強調的是「行」雖難，但「知」亦有其困難處，接著以前往京師為例：「往」是行，行之前先得知曉門與路；而「京師」是道，前往京師即是「行」道，知曉往京師之門與路則是「知」道。伊川雖然沒有比較行道與知道兩者的困難度，但他表明知的困難以及知的對象（道），更重要的是，他藉著「知」的困難而突顯了「知先行後」的順序。從「知易行難」到「知先行後」，確實有論述焦點的移轉，這種移轉突顯了伊川朱子系統中典型的認知主義或主智主義性格，也就是知道、明道在發生程序上相對於實踐力行的先在性，更確切來說，是認知（認識）先於實踐。《河南程氏遺書》同卷中引述了另一段文字：

問：「忠信進德之事，固可勉強，然致知甚難。」曰：「子以誠敬為可勉強，且恁地說。到底，須是知了方行得。若不知，只是覷卻堯學他行事。無堯許多聰明睿知，怎生得如他動容周旋中禮？……且如《中庸》九經，修身也，尊賢也，親親也。〈堯典〉『克明峻德，以親九族』。親親本合在尊賢上，何故卻在下？須是知所以親親之道方得。未致知，便欲誠意，是躐等也。學者固當勉強，然不致知，怎生行得？勉強行者，安能持久？除非燭理明，自然樂循理。」<sup>5</sup>

在這段文字中，忠信進德的行與知，有如親親的行與知一樣，被分為兩橛：人必須知所以忠信進德（親親）之道，方能行忠信進德（親親）之事。這是先知得，方能行得。而此處把「知」連結上「致知」，與前一段引文之單說「知」略有不同，觀其語意，致知當是指求取與德目或倫理有關的知識。其中的問題既涉及「致知」，則離不開《大學》裏「格物致知」的規模。伊川解釋格字為：「格，至也」<sup>6</sup>，「格」與「物」兩者合說，伊川則解為：「格猶窮也，物猶理也，猶曰窮其理而已也。」<sup>7</sup>至或窮，皆有充分探究以至於極之意。物既是理，格物就等於窮理。不過他又曾針對他人的詢問而表示：「問：『格物，是外物，是性分中物？』曰：『不拘。凡眼前無非是物，物物皆有理。如火之所以熱，水之所以寒，至於君臣父子間皆是理。』」<sup>8</sup>所謂眼前之物究竟包括哪些範圍，還需要進一步分析，

<sup>4</sup> [宋]程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，卷18，收入《二程集》（北京：中華書局，2004年），上冊，頁187。

<sup>5</sup> 同前註，頁187-188。

<sup>6</sup> 同前註，卷2上，頁21。

<sup>7</sup> 同前註，卷25，頁316。

<sup>8</sup> 同前註，卷19，頁247。

但此處把「物」（自然現象之「外物」以及人倫關係之「性分中物」）與「理」（物理、事理）分開處理的方式則清楚表明：兩者之間是「然」與「所以然」的關係，格物即是就物之然進行探究來求取其所以然之理。所格之物若是指自然現象，則其所獲致之理乃是這些現象背後之存有論意義上的道德法則；若是人倫關係，則是君臣父子之尊卑親親的倫理法則。不過前面云「物猶理也」，後者又說「物物皆有理」，其間對「物」字的解釋有所不同：若照前者，格物即等於「窮理」，若依後者，格物則是「窮物之理」。若把「物猶理也」解釋成「物是就物之所以然之理而言」，則前者脈絡下的格物亦可以解為「窮物之理」，如此兩段引文的格物意義便無衝突<sup>9</sup>。但不論窮理或窮物之理，其目的皆有志於致知。《遺書》卷二十五開頭有數段文字詳述致知格物之意，觀其文脈，致知之「知」大約可得兩義，首先是關於「理」之知：

隨事觀理，而天下之理得矣。天下之理得，然後可以至於聖人。君子之學，將以反躬而已矣。反躬在致知，致知在格物。<sup>10</sup>

觀理以至於理得，乃是希望由此進而反躬自省；換言之，若要能反躬自省，就先需獲致理的知識（理得），而此知識之獲致乃在於探究或認識事物（格物）。進一步言之，觀理而得理能夠有益於反躬自省，則此知、此理必然與己身有所交涉，否則如何可能有益於自省？故伊川說：「知者吾之所固有，然不致則不能得之，而致知必有道，故曰『致知在格物』。」<sup>11</sup>此理的知識為「我固有之」的內在知識，但我固有之的知識仍必須通過格物才可能獲致，所以致知的認識基礎在格物。這種固有之知為何？伊川以為：

「致知在格物」，非由外鑠我也，我固有之也。因物有遷，迷而不知，則天理滅矣，故聖人欲格之。<sup>12</sup>

聞見之知，非德性之知。物交物則知之，非內也。今之所謂博物多能者是也。德行之知，不假聞見。<sup>13</sup>

<sup>9</sup> 感謝某位匿名評審提供的意見。依此意見的解讀，兩段引文之間的格物解釋確實較無衝突。只是筆者在行文間仍保留原來的解釋，主要是仍考慮到「格猶窮也，物猶理也」在訓義上的相稱性。「物猶理也」若解成「物是就物之所以然之理」，則「格猶窮也」一句似難相稱地解讀。但這也只是解讀的問題，並未涉及基本學問性格之改變。

<sup>10</sup> 程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，卷25，頁316。

<sup>11</sup> 同前註。

<sup>12</sup> 同前註。

<sup>13</sup> 同前註，頁317。

隨事觀理，是就「事」以觀道理、天理（事理即天理），亦即普遍應然的德性之知或德性知識。德性之知不同於聞見之知（此區別來自張載）<sup>14</sup>，人所固有者為內在的德性之知，非經由外鑠，此和物遷、物交的外在聞見之知不同。說德性之知我固有之，且說其有益於自省，這不難明白；而主張博物多能、迷於物遷的聞見之知（外物之知）無益於德行之知，與前引文提及格物所致之物有外物與性中之物的分別，其所致之理則理應包括水寒火熱（自然）與君臣父子（人倫）之理，其實亦無立場上之矛盾。探究水寒火熱之理，乃是就其現象之（常識性的）物理規律背後之道德法則而言，並不是真要求探究物理規律或多識蟲魚鳥獸之名。若離開伊川此處之立場而說聞見之有益，或者就此知識的實用性有益於道德實踐（實踐需要知識）而說；又或者由聞見之性質再往上翻（或深入）一層而說其道德基礎或本質，並就此基礎與聞見之知兩者間的關係來申論此聞見作為德性之具體表現如何有益於自省；或甚至打破自然之知與道德之知的區分，純就知識與實踐的關聯而申論之。但這種種的複雜糾纏並不是伊川的用心所在，他只是單順著知識的兩重區分來強調「致知」主要是就「德行之知」而言。

前述知行關係中的「知」為「認知」，此與格物之「格」作為認識、探究的意思相仿，而致知所致的「知」則是德性的內在本然「知識」，兩者相較之下，有認識行為與認識結果的區別。換言之，其關係表現為「認知行為」<sup>15</sup>與經由此行為所獲致的「知識結果」。關聯到行來說，能夠行（實踐）的可能性是建立在德性知識的獲得，舉前例而言，前往京師是「行」，行前要先「知」（認知或知曉）往京師之門與路（知識）。

不過，其中尚有一關鍵處，即由認識到實踐之間的「動力」問題。對此伊川認為：「人既能知見，豈有不能行？一切事皆所當為，不必待著意做。」<sup>16</sup>既然能知必能行，準此，不能行則應該不算知。知而能行以及知而不能行，與「知之深淺」有關：

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>14</sup> [宋]張載撰，[宋]朱熹注：〈正蒙·大心篇〉，《張子全書》（臺北：臺灣中華書局，1988年），卷2，頁21a-22b。

<sup>15</sup> 「知」可解釋為「認知」（知行之知）或「知識」（致知之知）。就認知而言，亦可說成一行為，並可追溯其認知之背景根源而言此認知為行或實踐，但這通常不是儒家的重點，只有道德實踐才是知行對照之下的「行」。

<sup>16</sup> 程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，卷17，頁181。

飢而不食烏喙，人不蹈水火，只是知。人爲不善，只爲不知。<sup>17</sup>

是否能行，是深知、淺知的評斷標準。烏喙與水火之喻，只是因爲深知（只是知）烏喙不能食，水火不能蹈，故能行（不食不蹈）；而人爲不善，乃因爲知得淺，故不行善。依此說明來看，知得淺也不能算是知，必能行的深知才算知。換言之，深知與否在於能行與否，（能）行乃是（深）知的判準。但知又如何能行而得以名之曰深知？上述引文的語意不顯豁，真正要建立起知與行的聯繫，其問題主要在於「智識」：

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。」<sup>18</sup>

致知使智識愈明，智識愈明則增強實踐的力量，故實踐倚賴於智識明，而智識明倚賴於知識之獲致，也可以簡截地說實踐倚賴於知識。這種知識是德性之知而非普通知識或自然知識（亦即聞見之知）。道德實踐愈有力，是因爲對道德知識愈明白，這種認知主義的立場與主智主義的強度，對強調自律與本心發用的陸王學來說，似乎欠缺理據來說明爲什麼德性之知能夠增強德性之行的力量：不食烏喙與不蹈水火的體證譬喻，最多只算是以經驗性的解釋來說明血氣生命的趨利避害，而德性生命的實踐力行則需要某種先驗的說明，即道德意志或德性主體爲何能克服利益的引誘或憂懼的威脅而當下承擔起責任。對於以《大學》爲規模的伊川朱子來說，先驗的應然被轉爲先驗的本然，這種先驗的本然之知雖不與物有所交涉，卻被委推於外而成爲某種客觀知識，雖曰我固有之，但無法由我直接生發，而須由格外物來獲知。易言之，我固有之只是虛說，實說在格物致知。但這樣的立場是否爲一種欠缺，抑或只是陸王心學對照下的另一個不同觀點？是否必須由「道德主體」所生發的動力才能解決實踐問題？朱子同樣也得面對這些問題。

<sup>17</sup> 同前註，卷15，頁164。烏喙之喻出於《儒門經濟長短經·霸紀中·七雄略》，感謝李明輝先生提供此資料，以及鍾彩鈞先生的細心校閱。朱子曾解釋烏喙曰：「烏喙是殺人之藥，須向他道是殺人，不得說道有毒。」見〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，2004年），第2冊，卷21，頁484。

<sup>18</sup> 程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，卷18，頁188-189。

## (二) 朱子論知行

朱子在知行問題上的看法雖不脫伊川的架構，但分析上更有推進處。他的觀點可區分為知行、致知涵養以及何謂真知等三個部分。先說知行問題。伊川論知行時，尚有針對孰為困難之評斷，朱熹則不就此發言，而是針對先後輕重，其曰：

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。<sup>19</sup>

這段簡短的話有三個要點：(1)以目喻知，以足喻行，目足不能離，故「知行常相須」。「知行常相須」是個綱領性的提示，意指兩者（認知與實踐）的相涵相攝，並由此相互涵攝進一步開展為邏輯的「先後關係」以及價值的「輕重關係」，前者為(2)「知先行後」，知行不但須相即，還有先後之別，這一點和伊川的意思相同；後者為(3)「行重於知」，這一點比伊川表達得更為徹底。此段引文是李閔祖所錄（戊申年），程端蒙錄的較早文獻（己亥年）亦大致相仿：「論先後，當以致知為先；論輕重，當以力行為重。」<sup>20</sup>至於董銖和曾祖道兩人所錄的更晚文獻（丙辰與丁巳年），則將學、知、行三者並說，兩段文獻皆與《論語·為政》〈志於學〉章有關，其中一段為：「學之之博，未若知之之要；知之之要，未若行之之實。」<sup>21</sup>三者之間既有區分又表明次第，而且強調力行實踐為最要；另一段為：

吳仁父問：「〈十五志于學〉章，知、行如何分？」曰：「志學亦是要行，而以知為重；三十而立亦是本於知，而以行為重。志學是知之始，不惑與知天命、耳順是知之至；『三十而立』是行之始，『從心所欲不踰矩』是行之至。如此分看。」<sup>22</sup>

學習的過程中不能偏廢實踐，然而以致知、認知為要；三十而立既然是行的始點，自是以行為重。學與知在此雖然有所區別，但學以知為本、又為知之始，其實學無異於知，而不惑、知命與耳順等雖然是知的表現，但既說三十而立為行之始，則三者其實皆是「行」且由「行」以印證「知」（行以證知），因而其「知之至」乃是「行中之知至」；至於由「而立」到「不踰矩」分說行的首尾、始至，雖只強調行，其實是「知化於行」的一體化境。學、知、行的三分說，究竟說來

<sup>19</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，卷9，頁148。

<sup>20</sup> 同前註。

<sup>21</sup> 同前註，卷13，頁222。

<sup>22</sup> 同前註，第2冊，卷23，頁555。

乃是知行問題的二分。葉賀孫所錄（辛亥以後）的一段文字足以表明這層的印證關係：「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。」<sup>23</sup> 愈明徹的認識與愈篤實的實踐，有相互支持的效果，所以在這種「知行互證」的關係中，一方面是「行以證知」、「知化於行」，另一方面是「知明而行篤」、「行篤乃知明」。能夠互證的「知與行」，乃是由建構知識之「認知」，以及由知識落實於處境的「實踐」兩者間的相互延伸和相互規定：認知的有效性建立在實踐之印證，而道德實踐的方向性則源於道德認知的建立，換言之，未有無認知而有具方向的實踐，亦沒有無實踐卻產生有效的認知。以牟宗三先生關於「乾知坤能」的宇宙—存有論論述來類比「知明行篤」的認識—實踐論論述，可以說知為「創造原則」，即建構知識之原則，而行則有類於「終成原則」，即只有通過行才可能把知的建構落實下來<sup>24</sup>。

朱熹把這種知行關係延伸到「致知涵養」。「致知」首先亦與「格物」有關，朱熹順著伊川的進路解釋格物：「格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。」<sup>25</sup> 如果「物」訓為「事」，格物便意味著經由窮索（認知探究）而獲知事情之理（致知）；而朱子把「事」也詮解為人倫（解庶物人倫為物）<sup>26</sup>，並將「物」視為自然存有或現象：「目前事事物物，皆有至理。如一草一木、一禽一獸，皆有理。」<sup>27</sup> 因而格物就是探究物與事，亦即窮索庶物人倫之理<sup>28</sup>。不過他並不像伊川把物解為「理」，因而沒有「窮理」與「窮物之理」的解釋問題。

<sup>23</sup> 同前註，第1冊，卷14，頁281。

<sup>24</sup> 牟先生關於乾元的「創造原則」(principle of creativity) 以及坤元的「終成原則」或「保聚原則」(principle of conservation) 之說明，見牟宗三：《四因說演講錄》（臺北：鵝湖出版社，1997年），頁22以下。

<sup>25</sup> 朱熹：《大學章句》注，見《四書章句集注》（北京：中華書局，2003年），頁4。

<sup>26</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第4冊，卷57，頁1348。

<sup>27</sup> 同前註，第1冊，卷15，頁296。

<sup>28</sup> 針對「庶物之理」和「人倫之理」是否能通貫為一理的質疑，牟宗三先生區分了自然義的、形下義的以自然特徵為主導的「形構之理」，以及形上的、本體的以超越之所以然為主導的「存在之理」或「實現之理」，並以爲程朱所說的庶物人倫之理皆是後者。（見牟宗三：《心體與性體》（臺北，正中書局，1985年），第1冊，頁89）這意味著經驗的「實然形構」被消攝於超驗的「本然（而非應然）理據」。另據金永植的研究，朱熹對庶物或自然現象之理的說法，主要固然是想提出存在的理據，但他常想得更多（亦即常想到牟先生所謂的形構之理），例如他常只是描述庶物的事實或功用（「舟只可行於水」、「如這交椅是器可坐，便是交椅之理」），甚或只是下定義（「椅子有四只腳，可以坐，此椅子之理也」），見金永植著，潘文國譯：《朱熹的自然哲學》（上海：華東師範大學，2003年），頁30-31。



格物窮理乃欲致知，朱子在《大學章句》之〈格物補傳〉云：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。」<sup>29</sup> 致知即是欲獲致知識，但他在分析「致知在格物」時又說：「推極吾之知識，欲其所知無不盡也。」<sup>30</sup> 這就是說，致知不僅是對倫理知識的獲致或求取，而且這種求取尚須推而極之。倫理的所知、所識亦可客觀地、建構地提起來而視為「知識」，充擴、拓展地求取與獲致這類知識即為致知，故陳來據此認為：將朱子的致知視為與格物不同的另一種工夫或方法，實乃誤解，亦即把致知誤解為發揮自己固有的知識，或誤解為用已知的東西來推未知的東西；他強調朱熹所說的「致知」，只是指主體通過探究物理的過程而得到的知識擴充的結果<sup>31</sup>。

把致知放在格物的認識論脈絡來解讀，方向是毫無疑問的，然而此類推擴亦不能忽略其中涵蘊的某種兼具應用與修養的實踐哲學意涵：藉由對外認知之後的由已知推擴到未知，乃是某種與「認識」有別的「應用」，亦即把一些已知的知識或原則應用到新的領域，而認識亦可再藉由這類應用而獲得更多或更全面的認識。照文獻的精神看來，重點當然不在突顯應用，而是把應用收攝到認識當中而成為「應用地認識」（所以致知仍在格物脈絡中）。這種應用地認識所根據的已知，並不好直接說成「具於心者」之天然本知，因為這還涉及朱子對心與理的解釋是著重於「心具」（心領具理而非本具理）而與「性具」（性即理）有所不同，但反觀內省，確實能證立此知並不是與己無關者（至少心亦能領具著理）。因而致知並非只是認識論地窮索求取全然異於己的新知，最終還須歸於心體而發，並轉而「蘊攝著」涵養心體的某種內省靜觀。易言之，對已知進行「認識論」的應用擴充，其實預設了某種依據於「心性論」意義（領具於心者）底下的「工夫論」向度。由致知到涵養，即是這個關於認知與知識關係的進一步發展，此是由普遍的知行關係進一步關聯到特殊的知（認識）與行（涵養）之關係。對此朱子云：

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>32</sup>

此段強調致知與力行皆不可偏廢。朱子雖然在為學和修養方面皆信守伊川的「涵

<sup>29</sup> 見朱熹：《四書章句集注》，頁6。

<sup>30</sup> 同前註，頁4。

<sup>31</sup> 陳來：《朱熹哲學研究》（臺北：文津出版社，1990年），頁247。

<sup>32</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，卷9，頁148。

養須用敬，進學則在致知」，但這裏卻批評此言作兩腳說。此兩腳無疑是指知與行的分離，亦即在某種消極意義上把致知與涵養視為知、行兩部分。伊川本人並未積極地將涵養與致知視為行與知兩者，他只是分頭說工夫與為學；若由涵養來看，涵養的乃是實然的心，心敬之貞定或尚不足以充分識理、明理，因而需要格物致知，僅此而已。但朱子既說要分先後與輕重，又舉伊川之言為例，明顯是把致知、涵養放到知行架構中來談論，《語類》卷九〈論知行〉章裏即有對此的詳細說明。卷九的知行分析講的是「大學」進路，強調致知先於涵養；若由卷七的「小學」進路來看，則教誨先於致知，這是因為幼童尚處於蒙昧階段，還不到識字啓蒙的時期，在學習致知之前得先給予一定的規範訓誨。但因為這種教誨訓示常配合著《小學》一書中的禮樂等規定來進行，故亦可視為某種由致知到涵養的過程，不純然是教養工夫而已。朱子在他人詢問《小學》載樂一段對時人的可用性時便說：「古人自小皆以樂教之，乃是人執手提誨。到得大來涵養已成，稍能自立便可。」<sup>33</sup>就此可說，小學與大學分別了兩套「致知先於涵養」的過程，而由於小學之後才有大學，故若在小學的脈絡中說及「涵養先於致知」時，指的是小學的涵養先於大學的致知。雖然兩套皆有致知，朱子仍表示其中存在的差異：「小學者，學其事；大學者，學其小學所學之事之所以。」<sup>34</sup>但說到底，若小學的致知只是學其事，而非深究其「之所以」，則仍非真正的致知。

涵養除了作為知行架構下的「行」來看之外，還涉及「察識」的議題。朱子主張靜時涵養心體而使心靜理明，動時才能察識已發之心而使情變符節合度，這可由他和湖湘派張南軒的論辯（〈答張欽夫〉）得知。朱子捨棄其中和的舊說架構——「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」<sup>35</sup>，亦即察識於心之動（已發），轉而反駁南軒遵循五峰論學路數的「學者先須察識端倪之發，然後可加存養之功」，強調「初不曾存養，便欲隨事察識，竊恐浩浩茫茫，無下手處」<sup>36</sup>，故主張先存養敬心，亦即操存於心之靜（未發）。朱子與南軒兩方對涵養與察識的指涉其實不同，朱子是以致知之功來涵養心體（敬心）、察識情變（事變）；而南軒的察識則是「識仁體」，而涵養也是存養此所識的仁體（本心性

<sup>33</sup> 同前註，卷7，頁127。

<sup>34</sup> 同前註，頁124。

<sup>35</sup> 朱熹：〈與張欽夫〉，見《朱子大全》（臺北：臺灣中華書局，1983年），第4冊，《文集》，卷30，頁19b。

<sup>36</sup> 兩引文皆出於朱熹：〈答張欽夫〉，同前註，卷32，頁25b。

體)<sup>37</sup>。亦可說，朱子的涵養與察識是針對未發與已發之氣心（情由心發），而先涵養未發之心體（養其敬心）；張南軒的涵養與察識是針對本心仁體，而先察識或體證本體，再涵養、存養以擴充之。涵養與察識在朱子都可歸類於「修養論」領域，但似乎沒有積極的文獻來證成朱子將察識也視為「行」。若把這樣的修養論視為某種廣義的「行」（即相對於先行的「知」而言之後續階段），則知行在此的特殊形態可表現為先致知、後涵養、繼之省察。

當朱子視涵養先於察識，又以為涵養必須預取致知，則其修養論不僅顯現出某種靜態內省的特徵，而且是（牟先生所謂）認知橫攝系統之認識論意義底下的修養論。因而這裏「彷彿」表現出某種知行論述的差異，即致知、涵養與省察的特殊知行討論不僅有別於前文所言認識論預設了依於心性論意義（「具於心者，本無不足」）底下的工夫論（「據所已知者，玩索推廣將去」），更不同於前文所提及的知行一般形態中之創造原則（知）與終成原則（行）的相互印證和支持（行以證知、知明行篤），甚至與「論先後，當以致知為先；論輕重，當以力行為重」的究極表述（行重於知）也有所差異。其實不然，《語類》卷九即曾表示窮理致知與涵養操存的相即不離：「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。」<sup>38</sup>這是說到底的相互涵攝的話頭，況且把致知涵養放在〈論知行〉的脈絡，就帶有一般知行的形態與性格。因而伊川朱子系統的實踐性格雖表現出某種認知色彩與主智主義傾向（認知發生程序下的知先於行），而與湖湘五峰的「先察識後涵養」不同，亦與陸王的本心良知學有異；但若由「知行」問題而非「心體」性格之差異著眼，亦即立基於實踐哲學中的「實踐一般」而非「實踐主體」的立場來看，則這種差異可能只是系統內（價值判斷下皆強調行重於知，並以行印知）之差異（涵養之行與察識之行的論辯），而不是異質系統的差異（知獨立於行且重於行）<sup>39</sup>。用高達美 (Hans-Georg Gadamer,

<sup>37</sup> 蔡仁厚：〈朱子的工夫論〉，收入鍾彩鈞主編：《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993年），上冊，頁590。

<sup>38</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，卷9，頁149。

<sup>39</sup> 本文提到這兩系只是行重於知、以行印知系統內的差異，確實會引發這樣的疑問：「行」難道與主體無關？心靜理明的認識——修養進路若與主體有關，則行豈止是「系統內」不同的行？某位評審即認為，程朱與陸王的不同，是「心不即理」與「心即理」的差異，前者心與理為二，故知理方能有恰當的實踐；而依陸王，理即在本心、良知當中顯發，並非心知的對象，此一差異甚大，並不只是系統內的差異。按此說恰當。討論宋明儒學，確實很難離開主體論述，而依康德式的實踐主要即是談實踐主體之立場來看，也需要考量程朱與陸王在「主體性格」上的不同。筆者對此深表贊同，也無意推翻這種架

1900-2002) 面對亞里斯多德與康德的倫理學差異時所用的表達方式來說：此處並不是要挑戰（康德意義下）自律與存心倫理學的優先性，而是要由「實踐一般」來突顯「認識一般」，其突顯的意義在於：實踐論（行）與修養論（涵養）在此仍是充作認識論（知）的「終成原則」，而非與後者有別的「獨立原則」，這一點可見於朱子論「真知」。

伊川以「深淺」論知，朱子也有深淺之論：「論知之與行，曰：方其知之而行未及之，則知尚淺。既親歷其域，則知之益明，非前日之意味。」<sup>40</sup> 親歷其域為「行」，此親歷之行能夠使「知」益明，反之則知尚淺（表面之知），亦即非深知（深入之知）。伊川只是將能「行」作為深「知」的衡量標準，朱子在此則由親歷說行，並確定「行」對「知」的助益，這便是前文所說的以行證知。朱子又以「真知」代「深知」：「人知烏喙之殺人不可食，斷然不食，是真知之也。」<sup>41</sup> 明白烏喙之不可食是「知」，不食則為「行」（斷然不食是堅定之行），由不食之行而證不可食之知，此知乃為真知。伊川以烏喙之不可食為深知，朱子也以此為真知之喻來說明知行的關係。真知亦另有一例：

問真知，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，見得與被虎傷者一般方是。<sup>42</sup>

曾被虎傷（親歷）為行，由此行而得知虎可畏，是乃真知<sup>43</sup>。而無法親歷者也須思量考慮以見得這種虎傷的道理，有如不曾真有某一道德實踐，亦可揣摩其中有可印證的道理。這裏強調的也是「以行證知」。行固能印證其知為真知，但此處也有伊川的問題：德性之知如何產生德性之行？對此朱子認為：「若已見得分明，則行之自有力。……乃是知之未至，所以為之不力。」<sup>44</sup> 認識的分明與實踐的有力之間有某種因果關係，此關係為何？此中同樣涉及了動力問題。朱子說：「不真

---

構；只是行文至此的論說依據，乃是順著與認知（或理解）對顯下的實踐問題——而非依循道德的真正價值所逼出的主體架構來談，所以下文才會提及「並不是要挑戰（康德意義下）自律與存心倫理學的優先性」云云。進一步的解說見下文。

<sup>40</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，卷9，頁148。

<sup>41</sup> 同前註，第3冊，卷46，頁1173。

<sup>42</sup> 同前註，第1冊，卷15，頁309。

<sup>43</sup> 此虎傷之例與烏喙之例有所不同。知虎知可畏，乃是曾被虎傷，但引文中所謂真知烏喙之不可食，並不是因為曾食烏喙，而是因為斷然不食。若要與虎傷之例相捋，則見此引文：「如人錯喫烏喙，才覺了，自不復喫。」（同前註，第3冊，卷30，頁772）

<sup>44</sup> 同前註，第2冊，卷24，頁601。

知得，如何踐履得？若是真知，自住不得。」<sup>45</sup> 自住不得就是動力的表現。真知若真能生發出某種行的衝動，則此衝動便與「行的主體」有關，朱子對此有所解釋：「知而未能行，乃未能得之於己，豈特未能用而已乎。然此所謂知者，亦非真知也。真知則未有不能行者。」<sup>46</sup> 得之於「己」就是切己，進一步說便是切於心體。真知要能切於心，便牽涉到前面所說的「具於心者，本無不足」的天生已知。由此看來，真知必能行的基礎在於此真正的認識乃是同質於心的已知，而此認識的擴充，則是同質地擴充，以及表現出不斷地涵養心體與喚起此心體實踐的可能性。

經由知行與真知必能行的普遍關係，以及落實到格物與致知、涵養的特殊知行關係之論述，朱熹（以及伊川）展示了「認識論」與「實踐論」兩方面相互關涉的思索：藉由認識途徑所建立的道德知識，必須在實踐途徑中加以印證，實踐亦提供一不斷深化此知識的可能性；而這樣的道德實踐也（甚至是必然）包含了涵養的修養論，亦即由認知所生發的實踐總是不斷反思地攜帶「領具」理的心體一同投入，並在此投入過程中要求主體的存養淨化以期進至心靜而理明。

然而當朱子把「心具理」的道德主體弱化為持敬的修養主體，又將此修養主體轉化地連結上認識主體（心靜理明）時，如果真知必然自住不得，則自住不得的所謂「主體」其實乃是認知行為下的主智或理智「表現」，因為靜心實無可自住不得。在陸王本心良知學（與湖湘五峰的識仁體）的強度對照下，這種「表現」很容易被視為一種無力或萎縮的「主體」，並進一步被歸為道德的他律。但若從認識與實踐的普遍關係來看待知行議題，則關鍵可能不是有效或無效、有力或無力的主體問題（因而也就解消了主體動力的問題），而是如何理解知與行之間辯證的互證關係<sup>47</sup>。

<sup>45</sup> 同前註，第7冊，卷116，頁2793。

<sup>46</sup> 朱熹：〈雜學辨〉，《朱子大全》，第9冊，《文集》，卷72，頁35a-b。

<sup>47</sup> 另一位匿名評審以相當精準的眼光，指出了這個根本問題：「我們究竟該如何看待伊川、朱子的致知義？」從這個問題出發，他以為筆者基本上仍循牟先生的進路而把此致知義理解為一種主智主義的知識義，且認為筆者若依此義，便很難處理知識與實踐之間的問題（特別是實踐動力的問題）。他並建議筆者以高達美與哈伯瑪斯對於知識與實踐的處理來另尋出路。很感謝這位評審的分析與建議。筆者感到抱歉的是由於文章架構已定，很難另尋一個完全不同於牟先生的進路，也不容易另外安排篇幅處理高、哈兩氏的理論，但高達美關於知識的觀點以及對亞里斯多德涉及理論、知識、實踐、技術議題的處理，應該很能進一步討論這個問題。這位評審所指點的新角度與新問題，筆者再三考慮下，以為應另起一文討論較為恰當。至於筆者依循牟先生之主智主義判準，則可以說

在前文關於格物的分析中，討論了朱子對「物」的一般解釋（庶物與人倫），並由對庶物人倫之理的探究以求得涵養本心之基礎。事實上，伊川朱子還將這套格物致知論拓延到讀書論，換言之，亦即把知與行、認識與修養的論述進一步延伸為對經典文本之詮釋與實踐的關係。對於伊川朱子把格物與讀書兩相關議題，本人曾有文章分析<sup>48</sup>，文章中嘗試指出：伊川首先將格物與讀書兩者相聯繫<sup>49</sup>，對「事物的認識」與對「文本的理解」乃是相對稱的兩行為；朱子延續這樣的觀點，並把「格物窮理」細緻地類比於「讀書窮理」：書即是物，物有理正如書（文本）有意義，對物之理的探究亦可解釋為對文本意義的理解<sup>50</sup>。由較「狹義」的角度審視格物，即把物只視為庶物人倫，那麼讀書與格物是處在一種既平行又類比的關係，讀書在此乃是某種詮釋學意義底下的理解或詮釋，而格物則是認識論地處理道德對象，詮釋行為與認識行為彼此間存在著相互說明的關係；若從「廣義」的角度來看，則詮釋行為被包括在一個更大的認識行為之中（讀書是格物之一項），這意味著詮釋可視為某種認識。如果格物與讀書具有類比（狹義）與涵攝（廣義）的關係，那麼由「知與行」中所展示的道德「認識與實踐」的模式，進一步轉到「理解」文本內容與「實踐」此內容的關係，就是一種合理的過渡，亦即過渡到「理解強化實踐」（知行篤）以及「實踐證成理解」（行以證知）。

---

明如下：牟先生的評判是否恰當，是一個可以討論的議題，而筆者對比地列舉出解經的詮釋學面向，在某種意義上來說，即是要鬆脫只將伊川、朱子視為主智與認知的單一性格，並以為認識與理解（詮釋）的意義互換即可能是走向另一個解釋程朱理學的道路。也可以說，筆者希望藉著這種意義互換而提出另一種詮釋學的自主或自律性解釋，而不僅是單因著主智與認知而陷入道德的他律（實踐動力的議題，在文章中已做修正）。所以筆者其實已經以詮釋學（也包括下一節中所涉及的文本存有論）來充擴格物的意義廣度，甚至這種詮釋學的擴充也不是什麼新做法，它走的其實是一條「由理學返回經學」的歸鄉路，只是如此的處理或許仍不足以承擔起一種知識學的廣度與存有論的深度。

<sup>48</sup> 請參見拙作：〈萬物之理與文章之理：朱熹哲學中形上學與詮釋學的關聯〉，《揭諦學刊》第4期（2002年7月），頁97-131。

<sup>49</sup> 「凡一物上有一理，須是窮致其理。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》，卷18，頁188。伊川在此雖然沒有直接討論格物（而是討論窮理），但格物無非要求著窮理。窮理涵括上述三者（讀書、品評人物與應接事物），此三者從前後文來看，亦是物。窮此三物之理，也可視為格物的另一種說法（參見拙作：〈萬物之理與文章之理：朱熹哲學中形上學與詮釋學的關聯〉，第3節）。

<sup>50</sup> 「讀書是格物一事」，見黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，卷10，頁167；又「蓋為學之道，莫先於窮理。窮理之要，必在於讀書。」見朱熹：〈行宮便殿奏劄二〉，《朱子大全》，第2冊，《文集》，卷14，頁11a。

就「理解與實踐」而言，除了「知與行」之外，還存在著另一種「經與權」的「詮釋學模式」。經與權呈現的是恆常真理與其權變之間的關係，這是倫理學上的常與變或普遍與特殊的問題。此對於經典的理解似乎並無直接關聯，但對經典文本的理解而言，其中往往涉及這類文本之內容是否涵蘊了普遍真理，以及如何把這類真理運用到現實處境的問題。就經典文本「內容」之真理與其運用來說，「經權概念」的探討便有其模式上的重要性（有類於「知行概念」對於讀書窮理的重要性）。另一方面，因為此內容上所涉及的真理性格，故使得這類文本取得了超越其他文本的地位而得以稱經。經文本的優越身分，表現了它是真理的承載者、中介者和代表者，但同時也意味著這種身分將會面臨現實狀況的不斷挑戰。本文下一小節將首先處理經（文本）與道的關係，再藉由經權概念來突顯經（文本）與道之間的常與變、普遍與特殊的關係。

### 三、經權問題

#### （一）經的概念史

本小節以概念史 (*Begriffsgeschichte*) 所涵示的方法論進路來處理「經」這個文本概念的演變。這樣的處理，並不預設「經」文本在各個發展階段提出者之間有意識的傳承關係，而是由朱熹對經概念的理解出發而逆反地審視先前各階段在發展史上彼此的對比與定位。

作為經、史、子、集之首的「經」，其字源意義可能與紡織有關<sup>51</sup>。作為絲紡織的某種「物質性」基本元素，經在延伸與發展的意義上還可以引申為標準、準繩等「規範性」的意思。在儒者方面，把經與著作形式相關聯的，最早可能是荀子<sup>52</sup>。他歸結儒者的學習過程為「始乎誦經，終乎讀禮」（《荀子·勸學篇》），經指的是《詩》、《書》等孔子所規定必讀的文本，它是某種優秀的著作形式；在《勸學篇》中，經的另一個用法為「徑」（途徑），其意可解為通往真理之路。這種

<sup>51</sup> 依據《說文解字》，經的本義為「織從絲也，从糸至聲。」（見〔清〕段玉裁注：《說文解字注》〔臺北：藝文印書館，1979年影印經韻樓藏版〕，第13篇上，頁650-651）從絲即縱（直）絲。郭沫若《金文餘釋·釋至》云：「至蓋經之初字也。觀其字形……均象織機之縱線形，从糸作之經，字之稍後起者也。」（收入《金文叢考》〔北京：北京人民出版社，1954年〕，頁182）依郭沫若之說，至是本字，經則是後起字，皆是指紡織品的直絲。《說文》中與至相關的字（如姪、徑、莖、陘）皆有直之意。

<sup>52</sup> 使用經來稱呼著作，大約是戰國時代的儒、道、墨、法，甚至醫學、黃老與稷下。

對經的解釋，代表經取得超越其他著作之地位，並且成為學者必須研讀的對象，換言之，經是典範的著作，且具備權威之意涵。

經的正式權威化在漢代，期間有兩事值得留意，其一為博士之設立，其二為今古文之爭。據錢穆先生的研究，戰國魯、魏、齊已有博士（見《史記·循吏傳》、《漢書》〈賈山傳〉與〈百官公卿表〉），儒術盛發自魯、魏，博士建官本於儒術，齊之稷下生則已不限於儒業。王官學本掌於史，百家言則主於諸子，《詩》、《書》、《六藝》原屬王官，但百家以儒、墨為先，儒、墨著書皆本於《詩》、《書》，所以《詩》、《書》乃王官舊籍流於民間而成家言者。秦廷興，有占夢、仙家博士，亦有掌《六藝》而為博士者（如伏生之《尚書》），百家既可入博士，而《六藝》亦不限於王官。漢初叔孫通、襄嘗為博士，文、景兩朝，博士轅固生治《詩》，胡毋生、董仲舒治《公羊春秋》，然亦有公孫臣治五德終始，晁錯治申、商而召為博士<sup>53</sup>。換言之，武帝之前，博士並不僅止於《五經》儒術，直至武帝時董仲舒舉〈賢良對策〉，儒術之獨尊與博士之限於儒者才得以確立。建元五年春，依董生之議而立《五經》博士，正式把孔子所尊崇的典籍賦予獨尊之地位。時至東漢，劉歆建請設《毛詩》、《左氏春秋》與《古文尚書》，與宣帝以來所立諸博士經為今文經，而有今、古文之劃分<sup>54</sup>。以思想的作用史 (*Wirkungsgeschichte*) 角度來看，《五經》博士之確立以及今、古文之爭的重要影響，可能不止於確定何種典籍與傳本詮釋之正確性，而是由典籍與其詮釋的爭論而再一次加強經文本自身的權威性，因為這些爭執最終皆預設了經自身值得爭執。「經」的基本特徵由這些爭論而更加確定：因為時間的流逝與歷史之偶然而需要被研究與解釋的作品者，正是那種權威性的文本。

對經的權威性，之後容有不同的延伸解讀，最具代表性的是劉勰所撰文學理論的典範著作《文心雕龍》。書中前三章〈原道〉、〈徵聖〉、〈宗經〉所揭示的道、聖人與經的關係，對於後來的論述而言，很具有昭示作用。〈原道〉由天文說人文（「觀天文以極變，察人文以成化」）<sup>55</sup>，此「文」固不限於人文典章而能以中介 (*Vermittlung*) 來反彰彌綸之道的風采，然亦可藉由聖人的「再次中介」作用來

<sup>53</sup> 見錢穆：《兩漢經學今古文平議》（臺北：三民書局，1983年），頁165-175。

<sup>54</sup> 同前註，頁207。

<sup>55</sup> [梁]劉勰：〈原道〉，見王利器校注：《文心雕龍校證》（臺北：明文書局，1982年），卷1，頁2。



呈顯此道：「道沿聖以垂文，聖因文以明道。」<sup>56</sup>此再中介之角色，並非僅止於紹述，實乃參與文本之建制，此所以〈徵聖〉以為：「夫子文章，可得而聞，則聖人之情，見乎文辭矣。先王聖教，布在方冊；夫子風采，溢於格言。」<sup>57</sup>文辭方冊，無非聖人的垂範立教，而以辭立教「之所以能鼓天下者」，實肇因於「道之文」也。道見於文，亦藉由聖人而見於文，這種道—聖人—文的「中介」式分解，在〈宗經〉則直接轉為道與文的「同一化」：

三極彝訓，其書曰經。經也者，恆久之至道，不刊之鴻教也。故象天地，效鬼神，參物序，制人紀，洞性靈之奧區，極文章之骨髓者也。<sup>58</sup>

經文本乃能說明天、地、人之常理者；而它又不只充作文本，本身更進一步化為至道與鴻教，故「經」不只是通向常理常道之途徑，而更「化身為」道與「表現出」道，所以才能彰顯天地鬼神與物序人紀。作為優秀文本的「經」似乎在此呈顯了一種「肉身成道」式的特殊表現作用。這裏可以用高達美關於繪畫 (*Bild*) 存有論時所使用的概念來說明所謂的「表現」(*Darstellung*)<sup>59</sup>。

對高達美而言，所謂的模仿，並不是單純的模仿；所謂的再—認識，也不是單純的再認識。以繪畫為例，一幅畫並不是原型 (*Urbild*) 的摹本 (*Abbild*)，即使是一幅肖像畫，也不僅僅是某種為了使人辨認出原型而存在的手段物，以致於一旦作為目的物的原型被辨識出來時即被揚棄。高達美指出，藝術品的真正存有方式乃是「表現」，它與原型的指認關係在這裏經歷了某種倒轉，原型是通過它才得以表現其存在。通過藝術品的表現作用，原型的本質才得以確定。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）當中皆可見得這類線索，而其啓發在於：表現作用並不僅是某種中介的表現，相反地，唯有藉由表現，中介才得以成為中介。換言之，「中介」性質的進一步轉化即是經的「表現」，其「表現」性質意味著：中介者（經）藉由中介作用而收攝了被中介的東西（道）。「道成肉身」的語言存有論是詞的肉化，內在言說（內道）之詞轉為外在言說（外道）之詞；而此處的「肉身成道」性質則反之，亦即由外道（文）

<sup>56</sup> 同前註。

<sup>57</sup> 劉勰：〈徵聖〉，同前註，頁6。

<sup>58</sup> 劉勰：〈宗經〉，同前註，頁11。

<sup>59</sup> H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd.1: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode — Grundzüge einer philosophische Hermeneutik* (Tübingen 1990), 142-43. (簡寫為GW1) 關於此書的所有引文均曾參考洪漢鼎的譯本：《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》（第一卷）（臺北：時報文化出版公司，1993年）。

提升為內道（道），此提升便是文本之轉化其中介色彩。所以經不只是初步的途徑或中介，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，甚至更涵蘊了進一步的「代表」性格（詳見後文）。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而中介的文本色彩，而在時間性與價值性交相融攝的意義下揚升到與道的同一性身分<sup>60</sup>。

經、道、聖人三者間的關係，其唐代論述可見於柳宗元的下列文字：

本之《書》以求其質，本之《詩》以求其恆，本之《禮》以求其宜，本之《春秋》以求其斷，本之《易》以求其動，此吾所以取道之原也。參之《穀梁氏》以厲其氣，參之《孟》、《荀》以暢其文，參之《莊》、《老》以肆其端，參之《國語》以博其趣，參之《離騷》以致其幽，參之《太史公》以著其潔，此吾所以旁推交通而以為之文也。<sup>61</sup>

善取各家之長，方能旁推交通而自成一體，說的原是創作上的博納百家，但廣納並非任意為之，而是有所取捨，此所以前一部分以《詩》、《書》等經文為道之原，後面的諸子部分則只是參酌。由經就是源出、源泉（道之原）來看，經似乎不只是中介或途徑，而是隱含進一步的存有論深化。

不同於漢代是儒學內部經典的正統之爭，唐代的儒學活動是某種基於外部異教的挑戰而興起的復興運動。其領袖人物韓愈盛論聖人與道的關係，這樣的構想是日後朱熹道統概念的前驅<sup>62</sup>，韓愈說：

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>63</sup>

<sup>60</sup> 用高達美的話來講，這種兼具時間性與規範性的文本呈現為「超歷史的價值思想」(*ein übergeschichtlicher Wertgedanke*)，不隨時代的變遷或歷史與社會的異動而改變，雖然高達美在現象學時間性的立場上並不接受規範性文本的這種超歷史性格(Gadamer: GW1, 292)。

<sup>61</sup> [唐]柳宗元：〈答韋中立論師道書〉，《柳宗元集》（北京：中華書局，2000年），第3冊，卷34，頁873。

<sup>62</sup> 陳榮捷以為，第一個正式提出「道統」一詞的是朱熹，見韋政通主編：《中國哲學辭典大全》，頁661「道統」條。其實初唐蓋暢曾著《道統》十卷，極可能是「道統」概念最早的文字出處，只是此書已佚。（感謝某一位匿名評審在另一次的匿名審查機會中提供此蓋暢的訊息）

<sup>63</sup> [唐]韓愈撰，馬其昶校注：〈原道〉，《韓昌黎文集校注》（臺北：世界書局，1960年），《文集》，卷1，頁10。

上述文字突出聖人與道的關係<sup>64</sup>，而有別於柳宗元所強調經與道之關聯。道通過聖人而得以延續，重點除了人能弘道，亦含有從聖人系譜進一步建立弘道者系譜之意<sup>65</sup>。就思想史而言，不同的著重點有時談不上相互間的影響或關係，但是在後代以一種發展後果的觀點看來，前代相異的立場之間其實可以視為一種競爭的狀態。由《文心雕龍》就經、聖人與文本三者的綜合式甚至同一性的論述，發展到唐代「經與道」和「人與道」的分裂式競爭，在宋代又以另一種綜合論述的方式出現。伊川的下列文字中，即可見此三者的關係：

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，誦其言辭，解其訓詁，而不及道，乃無用之糟粕耳。<sup>66</sup>

聖人是經的作者，想要掌握聖人作者所理解之道，就得通過其作品（經），此所以伊川指出「經所以載道也」。經是開啓聖人之道的關鍵與中介，若以此中介為目的，則經自然便成為糟粕。正確掌握此中介者必須抱持解經的正確態度。對伊川而言，單純由經文字義的理解，甚至傳統的記誦方式，並不能通達於聖人之道。對此他批評：「去古雖遠，遺經尚存，然而前儒失意以傳言，後學誦言而忘味，自秦而下，蓋無傳矣。」<sup>67</sup> 梳理字義尚稱得上針對內容做理解，複誦經文則無所得<sup>68</sup>。以誦言的方式所承續的就只是文字，而不能理解並傳承經文（作品）中聖人（作者）所說出的道理（內容）。故傳聖人之道的關鍵不只在於文本身分的經，更在於正確的「理解」經。

<sup>64</sup> 〈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，由是而之焉之謂道，足乎己，無待於外之謂德。其文《詩》、《書》、《易》、《春秋》；其法禮、樂、刑、政……。」（同前註）由「其文《詩》、《書》、《易》、《春秋》」以觀之，亦有聖人作文之意，惟此並非〈原道〉的主要論點。

<sup>65</sup> 這種系譜的建立貫穿著儒者意志，並以其使命將儒學的發展史敘述為弘道史，它是某種目的論的歷史書寫，亦兼具強烈的排他性，這點同樣適用於下文朱子的道統敘述。

<sup>66</sup> 見朱熹編，〔清〕張伯行集解：《近思錄集解》（臺北：世界書局，1991年），卷2〈為學〉，頁44。

<sup>67</sup> 同前註，卷3〈致知〉，頁112。

<sup>68</sup> 高達美對於誦（*Aufsagen*）的批評則不同：「背誦早已知道接下去的是什麼，從而不會遇到突然靈機一動（*Einfall*）這種可能的好處。」見H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd.2: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register* (Tübingen 1993), 206.（關於此書的引文曾參考洪漢鼎與夏鎮平的譯本：《真理與方法——補充和索引》（第二卷）（臺北：時報文化出版公司，1995年）靈機一動在此說的是創造，亦即背誦不可能產生創造。這樣的觀點和朱子強調傳聖人之意自然有所差異。

對了解經義來說，朱子相當著重記誦的優點，這可由他在《語類》卷十、十一〈讀書法〉所強調「熟讀」看出來<sup>69</sup>。記誦、熟讀是解經的必要條件，而了解經義的目的之一，即在於將此了解放入整個弘道史或道的傳承脈絡當中。易言之，道也不能離開經典。論及《中庸》一書之寫作目的時，他提及道學與道統：「《中庸》為何而作也？子思子憂道學之失其傳而作也。蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。」<sup>70</sup>《中庸》寫作之目的就是延續道學，這是道統之傳。「統」有二義：統就是「續」（「……程夫子兄弟者出，得有所考，以續夫千載不傳之緒……。」）<sup>71</sup>，是可以依循延續的；統又相對於異端（「去聖遠而異端起」）<sup>72</sup>，可視為正統。道統便是那種正統且可以傳承之道。朱熹同樣以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>73</sup>。既然道有所傳承，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》寫作成就是有一種弘道典範，換句話說，其重要性並非來自於子思講述其自身的思想，而是來自於它是闡釋聖道的著作。這種道統的傳承及延續並非一定得通過文字作品，口授的「丁寧告戒」<sup>74</sup>亦具有某種程度的有效性；但子思在弘道史的過程中樹立了文字典範的重要性：固定的文字著作比起相對自由的說話，在道的傳承上取得了更重要的地位。

對伊川與朱子而言，弘道的根本問題在於經以及讀經的正確態度，故朱熹贊同伊川的立場：「秦、漢以來，聖學不傳，儒者惟知章句訓詁之為事，而不知復求聖人之意……。」<sup>75</sup>理解經典時只知訓詁，是造成聖學不能傳承的重要原因。這樣說來，道之所以流傳不只是通過表面字義來闡釋「道」，更基礎性的工作是正確

<sup>69</sup> 「凡人若讀十遍不會，則讀二十遍；又不會，則讀三十遍至五十遍，必有見到處。五十遍瞭然不曉，便是氣質不好。」（黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，第10卷，頁168）指責氣質不好云云乃是勉勵話，強調的是下工夫苦讀，苦讀之外還得玩味：「讀書之法，先要熟讀。須是正看背看，左看右看。看得是了，未可便說道是，更須反覆玩味。」（同上書，頁165）反覆玩味才能證之於心，因而熟讀並不是死工夫，藉由反省玩索才能從文本內容中嗅出深層的滋味：「熟讀了，自精熟，精熟後，理自見得。如喫果子一般，劈頭方咬開，未見滋味，便喫了。須是細嚼教爛，則滋味自出，方始識得這箇是甜是苦是甘是辛，始為知味。」（同上書，頁167）

<sup>70</sup> 朱熹：〈中庸章句序〉，見《四書章句集注》，頁14。

<sup>71</sup> 同前註，頁15。

<sup>72</sup> 同前註。

<sup>73</sup> 同前註。

<sup>74</sup> 同前註，頁14。

<sup>75</sup> 朱熹：〈中庸集解序〉，《朱子大全》，第9冊，《文集》，卷75，頁27a。

理解「聖人」在「經」中所說的意義。雖然伊川朱子著重的是經在弘道過程中的中介作用，並把聖人的中介角色收攝進來，但仍將此中介者（經）提升到最重要的位置<sup>76</sup>。

對朱熹而言，「經」之所以被視為規範性文本，不只因為它是聖人的作品，而且也因為此作品中包含了（甚至可能表現了）道。但是「經」做為流傳文本，其中的道並未被持續地正確理解，若要恢復經的規範性以及其價值的永恆性，便必須正確地理解它，如此才能重建經的真正規範性與權威性，並進而克服道統的斷層。如果後代人總是懷有延續道統的責任，而且此延續必須通過經文本，那麼經作為權威性以及規範性的承載者便涉及這樣一個問題：具有這樣的普遍性價值，應該意味著經文本在所有具體的、特殊性的場合均具有其適用可能性。相反來說，如果經不具有每一個具體狀況的適用性，那麼它的價值，甚至於延續道統，都成了沒有意義的事。不能涵蓋特殊性，事實上也就不具有普遍性。普遍性與特殊性之間的關係必然是作為規範性文本之經所面對的重要課題，這在朱熹即連結上經與權的論述。

## （二）經與權

歷來處理經、權這一對概念者，皆著重於倫理學之常與變（常理與變通）的分析，這種分析的焦點集中於具體情境中關於道、理（道德法則）的權衡變通。本小節則嘗試將此倫理學分析連結上詮釋學，亦即連結到規範性文本在具體情境中如何應用的問題。此連結的正當性乃基於這樣的原因：作為文本的經，在其

<sup>76</sup> 既然道統必須通過經來傳承，而且經也說出了道，那麼朱子是否把「經」完全視為權威式的文本？實際上，朱子並不是一直將經視為神聖不可反駁的作品。例如他曾批評《易經》與《論語》（黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第5冊，卷67，頁1672；卷77，頁1976）；特別是對《詩經》一書，朱熹多有煩言（同上書，第6冊，卷80-81）；《孝經》他認為有一部分不是聖人底的言論，可以不教學生（同上書，卷82，頁2141-2143）；而《春秋》是「魯史舊聞，聖人筆削，又干我何事耶？」（朱熹：〈答蔡季通〉，收入《朱子大全》，第12冊，《續集》，卷2，頁6a）；他對古文與今文《尚書》皆有所懷疑（黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第5冊，卷78，頁1977以下）；只有對於《四書》他幾乎不批評（錢穆先生對於朱熹相對地輕《六經》而重《四書》的態度，曾有申論，見錢穆：《朱子新學案》〔臺北：三民書局，1971年〕，第4冊，頁98）。對他來說，經的文本性質其實游移在規範性與古典性之間。當他認為經對真理有所言說時，就是規範性經典，當他質疑內容時，經就只是語文學（《詩經》）、歷史學（《春秋》）甚至地理學（《尚書·禹貢》）作品。當然大體而言，他對經的質疑遠比不上對經的推崇。

「表現」作用的「肉身成道」過程中，化爲代表「常道」的經，這表示了規範文本的有效問題轉爲倫理問題；然而朱子經權論述中的經概念，並不是指「經」這種文本，而權概念也不是指經典文本的應用，所以本文的運用乃是把倫理學的常經常道充作一種「模式」的作用，而對詮釋學範圍所涉及的規範性文本及其應用問題有所啓迪<sup>77</sup>。

最早同時出現經、權字眼的文獻是《公羊傳》桓公十一年九月：

古人之有權者，祭仲之權是也。權者何？權者反於經，然後有善者也。權之所設，舍死亡無所設。行權有道：自貶損以行權，不害人以行權；殺人以自生，亡人以自存，君子不爲也。<sup>78</sup>

在字義上，「反」可解釋成返回，也可解釋爲違反，故陳榮捷認爲「反於經」有兩種相悖之解釋：「反歸于經」以及「反背于經」，他指出：「漢以來學者多以反背于經爲釋。于是權乃爲術爲力而與經爲對。」<sup>79</sup>因而上述的引文可以解釋爲：所謂權，便是違反經卻能達到善。伊川反對這種觀點，其以爲漢儒之誤（亦包括《公羊傳》的作者）在於誤解權的意義：

漢儒以反經合道爲權，故有權變權術之論，皆非也。權只是經也。自漢以下，無人識權字。<sup>80</sup>

權若理解爲權變且流於權術詭詐，則違反經，即違反常道，所以伊川所謂「權只是經也」乃是強調「反（返）歸於經」，而非「反背於經」以合於道。對此伊川曰：「權，稱錘也，所以稱物而知輕重者也。可與權，謂能權輕重，使合義

<sup>77</sup> 這種倫理學對於詮釋學的模式功能，運用得最明顯的，即是高達美把亞里斯多德《尼可馬各倫理學》(*Ethica Nicomachea*) 第六卷裏關於理性在倫理行爲中的評價與擴大到 *Epistémé* 與 *Phronésis* 的分析，予以延伸到「詮釋學」的理解與應用關係。高達美以亞氏理論作爲詮釋學的模式運用，是本小節的思維基礎。在《真理與方法》第一卷第二部分之題爲〈亞里斯多德的詮釋學現實性〉的小節中，高達美說：「如果詮釋學問題的真正突出點在於同一個流傳物必定總是以不同的方式被理解，那麼，從邏輯上看，這個問題就是關於普遍性和特殊性的關係。因此，理解乃是某個普遍物之應用於某個具體與特殊處境的特別情況。這樣一來，亞里斯多德的倫理學對我們來說就獲得了一種特別的意義……。」(GW1, 317) 普遍之應用於特殊處境，從邏輯上來看，便是亞氏倫理學的「詮釋學現實性」。而這種邏輯的切入方式，可以充當一種模式。

<sup>78</sup> [漢]公羊壽傳，[漢]何休解詁，[唐]徐彥疏：《公羊傳注疏》（《十三經注疏附校勘記》本），卷5，頁62-63。

<sup>79</sup> 見韋政通主編：《中國哲學辭典大全》，頁849「權」條。

<sup>80</sup> 引自朱熹：《可與共學》注，見《四書章句集注》，頁116。

也。」<sup>81</sup>「可與權」語出《論語·子罕·可與共學》：「可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。」學、道、立、權四者，可以道為中心而解為道之學、立、權，甚而進一步把立與權分判為經、權兩者；由伊川的稱物而知輕重之分析來看，權扮演的是「權衡」具體情況（物）者，並通過適當措施或做法以合於義，因此權並非在處境中找出暫時性的權宜、而是對經（或道）作符合符節的確定。對此伊川又說：「權之為義，猶稱錘也。能用權乃知道，亦不可言權便是道也。」<sup>82</sup>權既不是道，則亦不是經，「權只是經」乃表示：只有通過權（衡），才能確定義、道，即確定經。

但是朱熹批評伊川所說「權只是經」，而認為後者將「經」與「權」視為同性質的概念。朱熹反覆討論兩者等同的錯誤<sup>83</sup>，以為「權與經不可謂是一件事，畢竟權自是權，經自是經。」<sup>84</sup>這兩者必須嚴格區分，理由是：

經，是常行道理。權，則是那常理行不得處，不得已而有所通變底道理。

權得其中，固是與經不異，畢竟權則可暫而不可常。<sup>85</sup>

只可暫的權指的是「權宜」（有別於伊川在「權只是經」意義下的「權衡」），即暫時性的措施，因而經與權表現出永恆與暫時、常與變的區別<sup>86</sup>。既然權是針對「常理行不得處」的權宜，經權關係便是「反背於經」而合於道，此與伊川批評宋儒以下皆不識權字而主張「反歸於經」的立場不同。朱子批評伊川之「權只是經」混淆了經權兩者，即意指他混淆常與變，其實也批評他「反歸於經」的立場。（上述引文中又提出「權得其中，固是與經不異」。這種能得其中並且與經不異的權是否還是權宜，即「可暫而不可常」之權？此處頗有探討的餘地，詳見下文分析。）

對朱熹而言，經本來便可以運用在現實處境上，並非時時都得權宜變通，否則即不得稱之為經。只因為在某些特殊情況，一般的經底規定似乎違反人性或常

<sup>81</sup> 見同前註。《孟子·梁惠王上》早有言：「權，然後知輕重；度，然後知長短。」（同上書，頁210）而秤錘之喻或出於陸贄：「權之為義，取類權衡。衡者稱也，權者錘也。故權在於懸，則物之多少可準。權施於事，則義之輕重不差。」見〔唐〕陸贄著，劉澤民校點：《論替換李楚琳狀》，《陸宣公集》（杭州：浙江古籍出版社，1988年），卷16，頁160。

<sup>82</sup> 程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，上冊，卷22上，頁295。

<sup>83</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第3冊，卷37，頁987-995。

<sup>84</sup> 同前註，頁987。

<sup>85</sup> 同前註，頁990。

<sup>86</sup> 同前註，頁989。

理，這時便有變通的要求，最常舉的例子即是：「男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也。」（《孟子·離婁上》）禮與權的對揚，亦即經與權的對揚關係。權是衡量處境之後的權宜變通。在一般情況下，男女授受是禁止的，這是禮或常理，行為者無須格外加以考慮。但嫂溺是特殊情形，援之以手的權宜措施是「不得已而用之」<sup>87</sup>。但是這種針對特殊情況的不得已之權宜，也符合經的要求：「經自經，權自權，但經有不可行處，而至於用權，此權所以合經也。」<sup>88</sup>此處值得討論的是：為什麼作為特殊性的權（權宜）並沒有違反代表普遍性的經（常理）？「嫂溺援之以手」難道沒有違反「男女授受不親」？若有違反，又如何主張前者符合經（的要求）？亦即放棄了經的原則如何能合於經？總而言之，「反背於經」如何能夠「反歸於經」？對此朱熹有所解釋：

用之問：「『權也者，反經而合於道』，此語亦好。」曰：「若淺說，亦不妨。伊川以為權便是經。某以為反經而合於道，乃所以為經。」<sup>89</sup>

淺說是就「表面」的層次著眼的：權相反於經，經也相反於道，但權卻合於道，經則不似權（宜）一樣能夠通向道，此為「反背於經」。但是在「深層」的意義上，經本身即存在著變通的可能性，因而這樣的經才是真正的、合於道的經，權的可能性早已包含在經之中，此為「反歸於經」。說變通的可能性早包含在經之中，首先可能意味著：此處境（嫂溺）的變通（援之以手），無法只由某一項與處境相衝突的、慣常遵守的經（道德原則，例如男女授受不親）而獲致，它必須訴諸於「另一項」更重要的道德原則（例如救人為先）。但這裏並不只是兩項道德原則（此經與彼經）之間衝突後的抉擇，其更深的意涵是：所有相互衝突之能夠解決的原則本身，即是經。故能做出正確的權宜措施者，必然是因著最終基礎上的某個更高道理（最普遍的道或經），對此朱熹說：「權處是道理上面更有一重道理」<sup>90</sup>，此更上層的道理並不是任何具體的規範，而是那純形式的規範本身。因而上述引文所言「反經而合於道，乃所以為經」，可以切割為這樣的兩段：「反經合道」說的是「反背於經」，「所以為經」說的是「反歸於經」，「反背」最終亦只是「反歸」。但這只是由「反背」之權（權宜）統攝於「反歸」之權（權衡），還未直接說所有的權皆是權衡。朱子的學生沈僩即發覺權字的兩種不同用法：

<sup>87</sup> 同前註。

<sup>88</sup> 同前註，頁987。

<sup>89</sup> 同前註，頁988-989。

<sup>90</sup> 同前註，頁987。



問：「『子莫執中。』程子之解經便是權，則權字又似海說。如云：『時措之宜』，事事皆有自然之中，則似事事皆用權。以《孟子》『嫂溺援之以手』言之，則『權』字須有別。曰：「『執中無權』，這『權』字稍輕，可以如此說。『嫂溺援之以手』之權，這『權』字卻又重。亦有深淺也。」<sup>91</sup>沈澗認為必須區分「事事皆用權」與「嫂溺援之以手之權」兩者的不同，其實前者就是權衡，而後者指權宜。如果事事皆需用權，即意味著每一次面對事情（具體情況）時，都需衡量經底義理以適應情況。另一個學生陳文蔚也曾以「權只是經之用」<sup>92</sup>的說法表示過類似的觀點。從朱熹的回答看來，「執中無權」之權字稍輕，故應該說執中就是權；而「嫂溺援之以手」之權字嫌重，乃是突顯了嫂溺的特殊情況。所以能夠執中的人，就可以在任何特殊情況中變通，執中之權比嫂溺援之以手的權具有更深層次的道理。因而在前引文中，朱熹才會說權得其中，便與經不異。朱熹又認為：

問：「權便是義否？」曰：「權是用那義底。」問：「中便是時措之宜否？」曰：「以義權之，而後得中。義似稱，權是將這稱去稱量，中是物得其平處。」<sup>93</sup>

在此之權顯然更近於衡量之權、而非變通之權。能夠以義來衡量，才能正確面對各種（包括例外的）狀況與處境。所以兩種權之間存在著這樣的因果性：權宜變通其實是權衡（稱量）之後果，而權宜總預設著權衡。

變通之權只是暫，所以經權有別；但執中為權而與經不異，也並非就意指權同於經（否則朱熹就會說：權只是經），而是意謂著：經所顯示的常道同於權之取中道，而且通過權的執中道，經才能維持其常道。換句話說，權對經有限定或確定的作用。這種權的確定作用導因於經的表面上之先天限制：「伊川又云：『權是經所不及者。』此說方盡。經只是一箇大綱，權是那精微曲折處。」<sup>94</sup>經既然只是大綱，就不可能詳盡世事的複雜：

蓋經者只是存得箇大法，正當底道理而已。蓋精微曲折處，固非經之所能盡也。所謂權者，於精微曲折處曲盡其宜，以濟經之所不及耳。所以說『中之為貴者權』，權者即是經之要妙處也。<sup>95</sup>

<sup>91</sup> 同前註，頁993。

<sup>92</sup> 同前註，頁992。

<sup>93</sup> 同前註，頁987。

<sup>94</sup> 同前註，頁992。

<sup>95</sup> 同前註。

現實的情形精微曲折，非經底常理所能涵蓋，然而能夠衡量（權）者，卻能夠藉著對複雜現實的衡量而補救經的不足。但這種經的不足或與現實的差距只是表面的現象，經在形式上的要妙處（即更高一層道理的普遍性），正能涵蓋現實的複雜性與特殊性。成功的權衡者能估量經與現實的表面差距，並採取正確的做法而彰顯經的深意。而此權衡者也必然是成功的掌握者，否則他不能體會出經的奧妙：「權乃經之要妙微密處。非見道理之精密、透徹、純熟者，不足以語權也。」<sup>96</sup> 能夠衡量者，乃是看見了經、道之精密透徹的人；而經的掌握者此時也是衡量者，他是在具體情況中根據所深入領會到的東西而下判斷的人。所以能夠權衡者，不只是處在特殊情形（而能有所變通），甚至在一切情形中，他都能夠因著自身對經、道的深刻理解，而保有某種從容應付處境的能力。而這也就是說，權衡者能夠針對所有的具體處境，把經所隱含的深意做普遍性的應用。因而朱子以「權衡」說權的立場又以更細膩的解說回到伊川的「反歸於經」，並把「反背於經」收攝進來。

由經權的分析看來，如果「常道」是藉由「權衡」才得以確定，而所謂的常理、常道，在格物窮理以至於最重要的讀書窮理之架構中，不過便是經典內容或意義中所含藏的真理，則對於詮釋學的文本理解就顯示了某種的「模式」意義：讀經者在處境中對經義的合宜判斷，才能真正理解經義。換言之，經義並不是純然在其自身而有待讀者發掘的東西，同時更有賴於讀者由處境中的體會而得之。《朱子語類·讀書法》中所強調的理解者投入經文本的觀點，這時則調整為把經義連結到理解者的切身關係，而這種主張衡量經義於處境的詮釋學傾向，也反過來落實之前所討論「經」文本的存有論性格。前文中曾如此說明：通過經文本來彰顯道，是卓越文本的中介，而經文本的「表現」作用則是存有論地把道收攝入經自身，亦即經文本才能確定道，因而也表現了道；此處則藉由權衡的表現來確定經義，其「經以證道」便轉為「權（詮）以證經」。由後者出發，便把問題帶往整個實踐領域而與行動結合在一起。本文在「知行問題」的分析中，強調由認知途徑所建立的道德知識有助於實踐（「知明而行篤」），而實踐（也包含了涵養的修養論）亦提供一不斷深化此知識的可能性，即由道德認知而獲致之知識必須在道德實踐途徑中加以印證（行以證知），此知識與行動在格物致知系統中又進一步化身為文本內容及其實行；而在經權的轉換模式中，經義之理解亦須在處境中化為對

<sup>96</sup> 同前註。

經義之衡量，因而行動—涵養與權衡—權變彼此間便有所關聯地皆屬於實踐場域。這裏存在的是兩個廣義範圍的關係，一方是知識之認知與經義之理解所形成的「理論」建構，另一方是道德行動與處境權衡所形成的「實踐」應用。而以詮釋學的「表現」作用看來，理論與其建構並不具有論上的優先性，它的確認有賴於實踐的生發。甚至可以說，這種「表現」可能還進一步涉及了某種詮釋學的「代表」(*Repräsentation*) 性質。

前文提及的表現作用只是中介作用的深化與形變，還未根本揚棄中介色彩，因而高達美在其藝術詮釋學中又以代表概念來加以補充，他指出：代表就是代替 (*Vertretung*) 以及讓〔某物〕在場 (*Gegenwärtigseinlassen*)<sup>97</sup>。繪畫的存有關係因而就有某種更徹底的倒轉：畫作不僅藉由其中介地表現而具有其存在上的價值，而且正是經由畫作，原型的存有才被確定，原型才成為原一型 (*Ur-Bild*)。所以原型並不是獨立於畫作之外的某個自存物而時時有賴於創作機緣上的表現，原型其實就內在於畫作，其存有乃是畫作存有所要求的一部分。表現因為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）。以信物為例，信物的表現性雖不能否認信念的獨立性，但是重要信物的遺失所帶來的信念的失落以及產生重建信念的想望，就表示了「代表」比「表現」更具有說服力。

然而本文以為，朱子在知行與經權概念中所顯示的「行以證知」以及「權以證經」之實踐強度，尚未在詮釋—存有學上越過「表現」作用而顯示出某種更為徹底的「代表」特質。具體的理由，首先是朱子對理、道的自存性以及經義客觀性的堅持，即以本文涉及的行、權而論，也無法「完全地」將知、經收攝於行、權：「知先行後」的發生程序並不因為「行重於知」的「以行證知」而有所取消，因而最多只有「表現性」而無「代表性」；再者，原則的衡量以及衍生意義上的經義之權衡應用，亦得兼顧朱子反駁伊川時所執著的經、權分立之立場以及他對行權所證立的「經之要妙處」（而非權之要妙），更不消說他對道統的堅持。

<sup>97</sup> Gadamer: GW1, 146f.

# 知行與經權

## ——朱熹哲學的詮釋學模式分析

林維杰

本文關於朱熹哲學的探討分成兩部分：第一個部分是「知與行」，第二個部分是「經與權」。「知與行」展示的是道德學的認識要素與行動要素，亦即認知與力行的關係；而「經與權」則由倫理學著眼，分析對常理、常道的掌握及其權衡變通。這些概念（知行與經權）分屬於認識論、倫理學與實踐哲學，並不直接與詮釋學相關聯。但是就經典詮釋來說，如何理解經典中的內容，以及如何根據具體情況來應用這些內容中所涵蘊的真理，則是後代儒者所必須面對的課題。所以知行與經權便有很強的詮釋學意涵。對詮釋時所表現的理解—應用的普遍形式而言，本文嘗試做這樣的說明：在朱熹的論述裏，認識論—實踐論的知行概念，正如倫理學—實踐論的經權概念一樣，展示為某種詮釋學模式。

關鍵詞：知行 經權 實踐 詮釋學 認識論

## Knowing-Doing and Constancy-Expediency: An Analysis of Zhu Xi's Hermeneutical Model in His Philosophy

LIN Wei-chieh

This article discusses the hermeneutic model in Zhu Xi's philosophical thinking: the relationship between *zhi* and *xing* is treated in the first section, and that between *jing* and *quan* in the second. The former section explores issues relating to elements of knowing (*zhi*) and doing (*xing*), in the sense of moral philosophy; and the latter, in the light of ethics, ponders the ways of grasping the constant principles (*jing*), and the ways of carrying them out by expedient measures (*quan*). These are originally concepts of epistemology, ethics and practical philosophy, not that of hermeneutics. Nonetheless, in the interpretation of classics, a Confucian scholar has to offer advice on how to comprehend the teachings of the texts as well as on how to apply the universal principles in concrete moral situations. In this connection, such ideas as "knowing-doing" and "constancy-expediency" have strong hermeneutical significance. This article argues that in Zhu Xi's philosophy, both the epistemological-practical model of "knowing-doing" and the ethical-practical model of "constancy-expediency" have hermeneutical dimensions.

**Keywords:** Knowing-doing    constancy-expediency    practice    hermeneutics  
epistemology