

# 朱陸異同的詮釋學轉向

林維杰

中央研究院中國文哲研究所助研究員

## 一、宋明儒學之分系及其倫理學意涵

「朱陸異同」是宋明理學研究領域中一個經常被處理的題材。這個題材的重要性，主要是朱熹和陸象山的義理差異所呈顯的道德實踐根源與其效力之問題性。其中最關鍵之處，乃是朱子心性論的性格。這是一個討論已久的問題，學者之間也沒有一致的看法。本文並不介入這些論爭，而是嘗試從其中的道德或倫理學範疇轉向詮釋學範疇（但此轉向在另一意義下並不脫離倫理學範疇）<sup>1</sup>。由於這個轉向涉及詮釋學的語意自主與依他問題（此兩詞彙的解說，見下文），而此自主與依他和牟宗三基於宋明理學系統分判所提出的道德自律—他律有關，故本文以一種轉出而不評判的方式處理牟先生（亦旁涉與此相關之勞思光）的觀點。

在牟先生《心體與性體》（三冊）和別冊《從陸象山到劉蕺山》的處理中，伊川、朱子一系與此階段儒學的其他兩系（象山陽明以及五峰蕺山）之間，有著橫攝和縱貫、順取與逆覺、他律與自律的不同。而勞先生的《中國哲學史》（第三冊上），則從主體實踐的有效性角度，將宋明儒學視為一動態發展的整體，並

---

本文係國科會計畫NSC95-2411-H-001-070-MY3成果（第一年）之一。兩位匿名審查人與決審人的細心指正，及中央研究院中國文哲研究所同仁對相關譯名的建議，僅此一併致謝。

<sup>1</sup> 轉向有強義與弱義之別，前者是從對原範疇或領域的批評出發而轉行另一方向，後者的轉向則保留此領域或範疇的價值。語言學或存有學的轉向較偏於強義，本文採的是弱義。

把實踐的有效性判給陸王<sup>2</sup>，故宋明儒學雖為一系<sup>3</sup>，程朱與陸王兩階段仍有其區別。兩位先生的重要區分（三系說與一系說）皆具備了倫理學或實踐哲學的典範意義。至於傳統的二系說，即使其對於二程的性格無所著墨<sup>4</sup>，朱陸的差異到底何指也沒有清楚說明<sup>5</sup>，但也模糊地注意到理學內部的論述確有不同。換言之，一、二、三系的共同著眼點，皆在於倫理學問題。

以牟先生的「三系說」為例（本文涉及的轉向問題與牟先生架構的關連較為直接），其基本上是立足於實踐的有效性（本體問題），但同時亦有某種宇宙論的超越關懷<sup>6</sup>，因而其「道德的形上學」並不只是由純粹先驗以說形上學，更

<sup>2</sup> 勞先生對分系問題提出了「歷史標準」與「哲學標準」兩項原則，第一是依各學說判定其與孔孟原意旨的距離，這是「歷史標準」；第二是看各學說作為理論體系的效力如何，此為「哲學標準」；第三是綜和上述兩標準來決定各學說的分際（見勞思光：《中國哲學史》〔臺北：三民書局，1987年〕，第3冊上，頁53-61）。以歷史標準而言，既然理學家皆宣稱其論說依據孔孟，則最接近孔孟的陸王，便是發展之最終完成；而依據哲學標準，孔孟的實踐要求中最具實踐效力者亦是陸王。從後一個標準來看，似乎可以視為某些論者所謂的另一種三系說形態，而從前一項標準而言，則是一系說（一系三階段：周、張、大程的天道觀，伊川、朱子的本性觀以及象山、陽明的心性論）。

<sup>3</sup> 唐君毅較早似已提出類似的一系觀點（見唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》〔臺北：臺灣學生書局，1984年〕，頁3-7），但唐先生並未詳細解說其中的問題性。

<sup>4</sup> 近代的研究中，馮友蘭首先注意到二程學問的區別，他說：「……《二程遺書》中所載二人語錄，有一部分俱未注明為二人中何人之語。但二人之學，開此後宋明道學中所謂程朱陸王之二派，亦可稱為理學心學之二派。程伊川為程朱，即理學，一派之先驅，而程明道則陸王，即心學，一派之先驅也。」（馮友蘭：《中國哲學史》增訂本〔臺北：臺灣商務印書館，2002年〕，下冊，頁869）馮先生雖已注意到二程有別，但陸象山直承孟子，並非由程明道圓頓一本的路數所開，最多只是直截簡易話頭的表述形態相近而已。朱子對明道的表述隱有渾淪之微詞，又以象山之簡易為禪，即是說明。

<sup>5</sup> 勞先生考證「理學」與「心學」兩詞彙的出現如下：「理學」可追溯到元末張九韶的《理學類編》，書中以周、張、邵、二程與朱子等六家之言為主，而不及象山，此可初見二系的門戶之別；而「心學」一名最早出現於明陳真晟的《心學圖》，圖有二，一為「聖人心」，一為「學者心」，但此心學非後世心學之意。陽明之學興起之後，論者始以「致良知」為心學，並將象山收歸於心學之列。參見勞思光：《中國哲學史》，第3冊上，頁41。

<sup>6</sup> 哲學家的宇宙論關懷，乃是基於某種對宇宙構成大化流行的興趣（道德與宗教皆只是附屬的），但牟先生的關懷中，道德（道德實踐）乃是首出，宗教或宇宙則是此道德形態的必然涵攝，牟先生具有的宇宙論興趣也是順著這層意思而說。又例如他提出的「道德的宗教」與「人文的宗教」（人文教）兩者，前者偏重宗教的超越層次，後者關懷日常的生活安排，同時兼重「精神生活途徑」與「日常生活軌道」，並以前者涵攝後者，亦即人文必須有宗教之支撐，宗教必須有道德之內涵。相關說明可參見林維杰：〈牟宗三先生論儒教〉，《揭諦學刊》第7期（2004年6月），頁77-108。

以「本體宇宙論的陳述」(Onto-cosmological statements)而兼具了本體與宇宙兩層面<sup>7</sup>。這種既重本體又重宇宙的論述架構，表現了雙顯圓頓的兼顧形態，並在此形態之標準下分判宋明儒學之系統。牟先生的分判，不僅切割了陸王與程朱兩個系統，並把五峰與蕺山的盡心成性系統獨立出來，從而一方面有別於陸王之直承孟子心學，另一方面以嫡傳身分連結上北宋前三家。從道德形上學的概念鑄造來看，前兩系之由宇宙論到心性論之進路，以及由本心而上達超越界的進路，分別是一圓圈的兩個往來<sup>8</sup>，同時也是以不同進路來完成首發於《論語》（超越的遙契）而後融合至《中庸》（內在的遙契）的「既內在又超越」形態。在此二系中，心性主體與超越天道之間，在性格上是同質的，此同質若是由工夫實踐以證成本體與天道上的同質，便是「即工夫即本體」形態，乃由活動說到存有；若是由性體（本體）作為工夫實踐的先驗根據，又由性體進一步溯至超越的天道實體，則天道實體亦成為所有存在者的超越根據，此為「即本體即工夫」形態，是由存有以建立活動；從存有與活動兩面以觀之，乃是「即存有即活動」形態。合內在與超越、本體與工夫、存有與活動的相即性質，牟先生的解說建立了縱貫、逆覺與自律的道德模式。

至於朱子之繼別（伊川）為宗，牟先生不只以為他無法了解北宋三家的學問（掌握的只是伊川），對於先秦的孔、孟、《庸》、《易》亦缺乏相應的了解，其道體與性體「只存有而不活動」，活動者是心體，但由於心是氣之靈<sup>9</sup>而非理（理雖與氣合<sup>10</sup>，但仍只是領具理之氣心），因而存有的本體與活動的心體之間

<sup>7</sup> 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1985年），第1冊，頁9。相對於牟先生，勞先生則不甚喜歡漢代以降帶宇宙論色彩的論述：漢代說經諸儒夾雜陰陽家思想的「宇宙論中心之哲學」，以及北宋周、張之形上學混合宇宙論並以之抗拒佛教心性論的思維，皆脫離了先秦儒學依實踐之有效性以建立的「心性論中心之哲學」（見勞思光：《中國哲學史》〔臺北：三民書局，1986年〕，第2冊，頁7以下；《中國哲學史》，第3冊上，頁3以下。）

<sup>8</sup> 就此而言，這兩系（甚至單由濂溪以降至蕺山）可以說一種辯證的發展。用勞先生的用語來說，這種辯證發展則是整個宋明儒學的一系。

<sup>9</sup> 「所覺者，心之理也；能覺者，氣之靈也。」又曰：「心者，氣之精爽。」（俱見〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》〔北京：中華書局，2004年〕，第1冊，卷5，頁85）

<sup>10</sup> 「問：『知覺是心之靈固如此，抑氣之為邪？』曰：『不專是氣，是先有知覺之理。理未知覺，氣聚成形，理與氣合，便能知覺。譬如這燭火，是因得這脂膏，便有許多光燄。』問：『心之發處是氣否？』曰：『也只是知覺。』」（同前註）理與氣合，心便能知覺，猶如脂膏之添入燭而成燭火。燭之有光焰（心能知覺），並不因脂膏而改變其為燭，換言

就有某種割裂。再者，因為朱子領略的心體為氣，故所謂內在超越云云，最多只能由性體天道而說，但對於最重要之由實踐地盡心知性以證天理，則無法說，故其內在與超越之間亦成分裂。三者，其工夫只能從修養義上順著伊川說「涵養須用敬」以求得心靜理明，而無法直接從本心之實踐義、充擴義說工夫；另一方面，修養論之靜心則轉為認識論之認知心（以求理明），而繼續順著伊川以《大學》規模的格物窮理路數而說「進學則在致知」，並進一步由認知主體的「格物窮理」轉為「讀書窮理」，如此，深具實踐充擴意涵之即本體即工夫則變成另一種形態的本體與工夫之關係：本體是氣心，工夫則是格物、讀書與持敬。對於伊川朱子的這種義理形態，牟先生認為相異於其他二系之縱貫與逆覺進路，乃是橫攝與順取之進路。對行為實踐來說，這種橫攝、順取的認知性格，只能成就「道德的他律」，而有別於縱貫逆覺所證成之「道德的自律」。依此，相對於宋明儒學的另外兩系來說，伊川朱子的他律系統只能是歧出，這是牟先生的重要分判。此分判的重要特徵即是「以知識決定道德」（或「混知識為道德」）<sup>11</sup>，亦可以說是把涵蘊理之事（包括倫理關係）與物皆視為對象<sup>12</sup>，並以認知心橫攝地（主客對列地）認識此對象。

然而在縱橫、順逆與自/他（律）的三系架構（也兼及二系說與周張大程、程朱、陸王的一系三階段）之外，「朱陸異同」是否還有另一番哲學風貌？如果不考慮哲學家的實際相逢或會談（例如鵝湖之會），吾人也可以仿效「朱陸異同」而說周朱異同或胡朱異同。朱熹既然「繼別為宗」而以《大學》規模的格物窮理進路來說道德，其論學路數便與孔孟傳承無關，並不只是有別於胡、劉、陸、王等儒者而已。這樣的處理基本上仍在倫理學範疇之內，本文的焦點乃轉向「經典詮釋」，如此則儒者對義理的闡揚就有一個不同的視野，特別是朱陸異同

---

之，脂膏乃是助緣。

<sup>11</sup> 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁395-396。

<sup>12</sup> 直接地說，是以物為對象，所以說格物以窮其理，但心、性等概念在朱子有時亦視為物而成為所格之對象，例如：「格物者，如言性，則當推其如何謂之性；如言心，則當推其如何謂之心。只此，便是格物。」（黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，卷15，頁284）但依牟先生，朱子以心、性為所格之物，乃是概念與其定義的問題，與認識論無關。（牟宗三：《心體與性體》〔臺北：正中書局，1986年〕，第3冊，頁385-386）如果換另一種角度考察，朱子的概念定義或分析，乃是一種說明 (explanation)，此與探究 (investigation) 有所不同，說明與探究乃是朱子格物進路（認識論）的兩個經常手段，可對比於其讀書進路（詮釋學）的另兩個手段，即解釋 (interpretation) 與理解 (understanding)。

這個論題。

## 二、倫理問題的轉向

關於理學家的經典詮釋或閱讀，余英時有一段針對「尊德性」與「道問學」的理學進路之爭而做的說明：「所有宋、明的理學家都是尊德性的，把德性之知放在第一位，這當然不成問題。但另一方面講，尊德性之下，還有問題在，即要不要知識呢？要不要道問學呢？比如宋朝人說他們把握到了孔孟之道。但你怎麼知道所把握到的真是孔孟之道呢？要不要看孔、孟六經之書呢？……」<sup>13</sup>余先生這段話突顯了兩個要點，一是尊德性與道問學的關係，二是道問學所涉及的經典閱讀與知識。

尊德性、道問學語出《中庸》二十七章：「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。」這段文字中，不僅尊德性與道問學兩者，即如廣大與精微、高明與中庸等，在君子的成德之教中皆不可分。朱子對此的註解是：「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。」<sup>14</sup>尊德性是存心，道問學則是致知，他與象山的學問差異已經涵蘊其中，無怪乎他進一步以此而區分兩種為學之道：「致廣大、極高明、溫故、敦厚，只是尊德性；盡精微、道中庸、知新、崇禮，只是道問學。」<sup>15</sup>溫故何以不是道問學，而崇禮又為何不是尊德性，可能還須進一步解說，但朱子以尊德性與道問學劃分諸為學之行，便使之成為兩路，特別是在「鵝湖之會」這個具有高度象徵意義的理學會面之後，此兩路的區分正式成為朱陸的標幟，其間的分、合與轉進至有清一代猶未停息<sup>16</sup>。以下的文字則是朱子以道問學來標幟自己與象山的不同：

大抵子思以來，教人之法，惟以尊德性、道問學兩事為用力之要。今子靜所說專是尊德性事，而熹平日所論卻是問學上多了。所以為彼學者，多持

<sup>13</sup> 余英時：〈清代思想史的一個新解釋〉，《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》（臺北：東大圖書公司，1996年），頁349。

<sup>14</sup> [宋]朱熹：《中庸章句》注文，《四書章句集注》（北京：中華書局，2003年），頁35。

<sup>15</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第4冊，卷64，頁1588。

<sup>16</sup> 參見余英時所寫的詞條：〈從尊德性到道問學〉，收入韋政通主編：《中國哲學辭典大全》（臺北：水牛出版社，1983年），頁514-530。

守可觀，而看得義理全不子細，又別說一種杜撰道理遮蓋，不肯放下。而熹自覺雖於義理上不敢亂說，卻於緊要為己為人上多不得力。今當反身用力，去短集長，庶幾不墮一邊耳。<sup>17</sup>

此段先強調子思兼重兩者，接著以此區分自己與象山，再其次責備學者（亦暗諷象山）看書不仔細，最後主張去短集長。象山得知朱子的分判後，反駁道：「觀此則是元晦欲去兩短、合兩長，然吾以為不可。既不知尊德性，焉有所謂道問學？」<sup>18</sup>從象山的回答來看，他可能沒有直接讀到朱子的原書函，故未辯駁看義理是否仔細，而只是自承尊德性，還認為去短合長乃是不分先後<sup>19</sup>。但《中庸》原文本無先後輕重之強調，朱子集長（合兩長）的自省之言反較為契合。雖然契合，朱子還是贊成象山之論，這也符合余先生所說理學家皆是尊德性者，朱子說：

問「尊德性而道問學」一段。曰：「此本是兩事，細分則有十事。其實只兩事，兩事又只一事。只是箇『尊德性』，卻將箇『尊德性』來『道問學』，所以說『尊德性而道問學』也。」<sup>20</sup>

十事指的是上述二十七章引文所提及者。由十事簡約為兩事，又由兩事劃歸為一事，使得尊德性不僅優先於道問學，還以源頭姿態統治其餘九者。依此而論，朱子亦認為尊德性為先，此為理學共法。但理學家對此共法仍可保留不同的態度，否則朱子在之前的引文中不會話鋒一轉而有「學者多持守可觀，而看得義理全不子細」的批評，用余先生的話來說，這些看得經書義理不仔細的學者「怎麼知道所把握到的真是孔孟之道呢？」易言之，尊德性在朱子不過是虛說，實說在道問學，站在道問學立場的朱子對象山之指責，即是後者以己見杜撰經典文本中的道理；而認為「既不知尊德性，焉有所謂道問學」的象山，則堅持尊德性對道問學的統治。由尊德性與道問學的路線之爭看來，問題的癥結和讀書態度脫離不了關係。

<sup>17</sup> 朱熹：〈答項平父〉第二書，《朱文公文集》，《朱子大全》（臺北：臺灣中華書局，1983年），第7冊，《文集》卷54，頁5b-6a。

<sup>18</sup> 〔宋〕陸九淵：《象山先生全集》（臺北：臺灣商務印書館，1979年），下冊，卷34，頁398。

<sup>19</sup> 象山這段文字的脈絡，根據〈語錄〉的記載乃是「朱元晦曾作書與學者云：陸子靜專以尊德性誨人，故游其門者多踐履之士，然於道問學處欠了。某教人豈不是道問學處多了些子，故游某之門者，踐履多不及之。」（同前註）

<sup>20</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第4冊，卷64，頁1589。

但話說回來，宋明儒者中有哪一位不讀書窮理<sup>21</sup>？又有何人自認不重視心體之實踐？差別在於說的對不對，以及實踐是否有效。只是由朱子所強調的讀書角度來看（我註六經），象山不主張讀書而似廢學，並非依據聖賢經典說話，而且動輒要求識血脈、先立其大，乃是太簡而近於禪；象山則不從讀書入手而強調本心之啓發，又自認六經皆我註腳（六經註我），經典的閱讀與詮解也只是說出此心此理的印證工夫，故朱子根本是支離。從面對經典的這兩種不同態度，就可能由某種「倫理學異同」轉為以「詮釋學異同」為主導的向度，即區分出「以作者或文本意向為出發點」以及指責他人為「由自身（理解者）的立場出發」，換言之，詮釋學異同的問題性是集中於爭辯：誰的詮解「態度或原則」最能接近作者（聖人）原意或文本（經典）意旨，而不是誰的詮解「內容或結論」最能啓發本心善性與成就道德價值。或者謹慎一些地說：善性的啓發與道德價值的成就固然是儒者詮釋經典的根本目的，然而此目的之達成必須奠基於最為切近聖人原意與經典意旨之詮釋。這主要是順著詮釋學的思考理路來掘發朱陸異同的問題性，但最終並非表明哪一位理學家對義理的詮釋便比其他人更接近聖人本旨。楊儒賓在其〈水月與記籍：理學家如何詮釋經典〉大量分析朱子與陸王一脈的文獻詮釋，文中即指出：「陸象山本人的讀書與教法是一回事，陸象山對『讀書』、『注釋』的看法是另一回事。」<sup>22</sup>關於朱子則說：「朱子的注經絕對不合『原意』，……但如果從哲學的詮釋學考量，朱子確實極注重經典本身的獨立價值，學者該如何讀經？應該使用怎樣的朗誦、記憶的方法？讀經的態度該如何等等，朱子皆有明確的解說，他注解經書的方法也是奠立在『經典具足獨立的價值』這樣的前提上面。」<sup>23</sup>這也可以說明，在具體的詮釋實踐上，詮釋學家並不比其他學者更能有效闡揚其面對的文本內容，但他們的「詮釋學理論、觀點」或相關的「路線之爭」，卻能顯示為什麼某個學者的詮釋是有效的。

本文的詮釋學轉向或轉出，即是嘗試說明朱陸兩者所形成的一種新形態的自律 (Autonomie) 與他律 (Heteronomie) 問題，此即詮釋學中的「自主性」與「依他

<sup>21</sup> 例如象山就爭辯說：「某從來勤理會。長兄每四更一點起時，只見某在看書，或檢書、或默坐，常說與子姪以為勤，他人莫及。今人卻言某懶，不曾去理會，好笑。」（陸九淵：《象山先生全集》，下冊，卷35，頁467）

<sup>22</sup> 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，2002年），頁178。

<sup>23</sup> 同前註，頁190。

性」<sup>24</sup>。牟先生分判朱子爲他律、象山爲自律的倫理學架構，在此將轉成以朱子爲自主、象山爲依他的詮釋學性格<sup>25</sup>。

### 三、朱子：由他律倫理學轉向自主詮釋學

從各自的義理系統來看，在朱子的「格物窮理」中，涵蘊另一個平行或相匹配的「讀書」進路，由此平行的進路即可從倫理學轉折出詮釋學的面向。另一方

<sup>24</sup> 倫理學中的「自律」與「他律」有其（康德意義下的）自我立法或依他立法含義，轉成詮釋學語言則是意義乃由文本自身或文本之外者決定。由於詮釋學範疇不涉及立法問題，以及避免與倫理學相混淆，因此譯爲「自主」（自主詮釋學）與「依他」（依他詮釋學）。至於自主與依他兩詞的用法是否容易引生歧義而不甚穩妥？筆者經考量後，以爲若回到自律與他律的譯法（自律詮釋學與他律詮釋學），很難避免混淆，但確實亦想不出更爲恰當的譯名。

<sup>25</sup> 本文從朱陸異同的倫理學轉向詮釋學，說明朱子與象山的自主與依他的不同進路，但此進路之不同所掘發的詮釋學問題性，最終在兩點上並未全然脫離倫理學範疇：其一，兩人的經典詮釋主張皆指向一項（第一層次的）倫理要求，即要以真正掌握經典之內容作爲實踐—涵養的根據，但在詮釋的立場上展現爲兩種不同的進路。其二，這兩種不同進路也可能進而「隱含」另一種（第二層次的）倫理要求，即解讀經典時要求從文本或自我出發。第一層次的倫理要求雖然一直跟著儒者的經典解讀，然而在詮釋進路之爭中呈現退場的姿態；第二層次的倫理要求雖只是隱含的，在路線之爭中卻不曾缺席。此不曾缺席是否產生另一問題，即第二層次的倫理要求能否取代前一倫理要求，以至於把傳統的義理之爭不只是轉成詮釋學、而是轉成詮釋倫理學 (hermeneutische Ethik) 之爭？此論點的提出確實是一巨大的挑戰。某位審查人即明白指出自主詮釋學背後的一番倫理學意圖（特別是考慮到高達美之詮釋學的倫理學性格），並表示在此線索上可能無法再以他律倫理學來限制朱子？換言之，朱子是否可能由「他律倫理學」所轉向的「自主詮釋學」再次翻轉出經典詮釋意義下的「自律倫理學」？其實高達美、貝蒂 (E. Betti) 與赫許 (E. D. Hirsch) 皆有類似的企圖。以赫許爲例，他即仿康德而提出「詮釋的根本倫理格準」 (fundamental ethical maxim for interpretation)：「除非存在著更有力的更高價值〔促使我們〕忽視作者意圖（即原初意義），否則我們詮釋者的志業就不應該忽視這意圖。」E. D. Hirsch, Jr. *The Aims of Interpretation* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), p. 90。若把赫許的格準以及高達美的詮釋學實踐性綜和地放到朱陸異同（而不僅是朱子）的脈絡，則需要重新處理詮釋學與倫理學的相關線索，並考察朱子與象山的其他文獻，以本文結構的限制而論，只能另文做進一步考量。可以補充的是，筆者曾在〈朱熹哲學中的經典詮釋與修養工夫〉（《法鼓人文學報》第2期〔2005年12月〕，頁217-241）一文中指出詮釋學方法論與倫理學修養論兩者之間的相即關係，這種關係可視爲「詮釋倫理學」的一環。筆者另有一尚未刊登的文章〈朱熹經典詮釋中的工夫論〉（二〇〇六年十一月二十一—二十二日在臺灣大學「東亞經典與文化」研究計畫·哈佛燕京學社臺灣分會「體知與儒學」學術研討會發表之論文），處理了朱子在經典詮釋的實踐與修養兩倫理側面，可以視爲較完整之「詮釋倫理學」的工夫論分析。



面，象山立志、明本心的本心即理中所導致的「六經皆我註腳」，也是一種由倫理學朝詮釋學的轉向。朱子與象山的這種詮釋學的解讀轉向，可以另一種角度重新確認「道問學」與「尊德性」的差異。這種新差異乃是把焦點集中在經典之「文本內容」或「文本意義」的詮釋態度，而非只關注於聖賢的「義理」或「道德論述」以及如何實踐此義理與論述。更富哲學興味的是，從經典詮釋的角度看來，後者「義理的道德論述」之所以有效，必須奠基於前者「意義的詮釋論述」。如果「義理」的有效說明在於「意義」的真實確定，則儒家倫理學或道德學的基礎便與詮釋學有關。

依牟先生的分判，伊川朱子的系統乃是「以知識的進路說道德」之形態。這種形態固然在道德性 (Moralität) 上無所成就，充其量只能說及合法性 (Legalität)，但在其他方面卻另有發展，這些方面至少涉及以下兩者：首先是從橫攝的格物窮理以建立「客觀認識」的問題，其次是從（亦是橫攝的）讀書窮理以建立「客觀理解」的問題。如果客觀的認識與理解，只是對於「天道天理之認識」與「文本義理之理解」，那麼由此進而說及道德實踐，便是牟先生所說的「以知識說道德」（延伸到詮釋側面，似乎可說「以理解說義理」），然而因為兩者各自範圍內所窮之理，實有不同之意涵，故有進一步分析之空間。

「事物的認識」與「文本的理解」兩種形態，是從具有對稱性質的格物與讀書而說。通過這兩種進路所要「認識的理」與所欲「理解的理」，一為事物之理，另一則是文本之理。「事物之理」可以表現為相關的性理、義理、天理，亦可以是木理、文（紋）理、條理甚至陰陽之理等等，後一種形態的理其實是性理（天理）落在氣中而帶出的氣質相（而非理本身的下墮），和前一種形態之理並沒有本質的區分<sup>26</sup>，只是前者必須在後者中有其存有上的特殊表現。就在

<sup>26</sup> 氣質之性是天理落於氣質之中，但性理、天理與文（紋）理、陰陽之理的存有性格到底是一還是二，則有說明的必要。就其是一來說，此理之兩類不過是天理在其自身與落在氣中而顯氣質相（氣相）的兩類，但並未否認此氣質相的理之本根的超越性格。就其是二來說，乃是指氣質相與非氣質相的不同存有表現。簡單來說，這種為二的區分乃是基於理一分殊，這是一理的不同存有職分（依此也可權說超越之理與經驗之理）。以下列舉兩條關於經驗之理根本上與超越之理的相通：「或問：『必有是理，然後有是氣，如何？』曰：『此本無先後之可言。然必欲推其所從來，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。氣則為金木水火，理則為仁義禮智。』」仁義禮智掛搭於金木水火之中，自然成金木水火之理。這種理在氣中的情況又可見同卷另一條：「問：『理在氣中發見處如何？』曰：『如陰陽五行錯綜不失條緒，便是理。若氣不結聚時，理亦無所附著。』」（俱見黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，卷1，

其自身而說天理、道理，就表現於萬事萬物上則可說事理、紋理、陰陽之理。探求或說明後一類帶有氣質相之理，其目的乃是透過氣質相來反顯其背後所承載的事理、物理，而此物理不過便是理在其自身的前一種天理。因而就格物窮理而言，探究此氣質相之理其實並非根本目的，而只是一種手段式的過渡或中介。但一切目的之有效達成，首先在「目的論」上不能忽略手段的完善建立（好手段<sup>27</sup>或有效進路），而若想真正且完善地說明氣質相的理，甚至建構知識，就須進行客觀化，即把知識之建構自身從手段轉變為目的，也就是獨立於「以知識（之進路）說道德」之外而說「以知識（之進路）說知識」（除非這種窮理方式只是場面話）<sup>28</sup>。這種轉變的重要性，不只在於（道德）知識的客觀化（亦即由道德知識之進路以進至道德知識的建立），其實也有助於道德實踐目的之達成，同時亦因著此手段之獨立成目的而使得知識（包含道德知識）之成立有其可能性上的依據。再者，一切的認識手段，在其過渡中往往產生某種「存有論」優先順序上的倒轉，這種倒轉是把原先作為手段身分的中介物（藉由認識氣質相之理來中介、掌握性理或天理），轉化為容攝被中介物於自身的表現物甚至代表物（即在前者之理當中才能表現後者之理），如此，「目的論」上的手段與中介物便在「存有論」上取得某種獨立性質。

同樣地，對理解文本來說，「文本之理」既能是義理與道理，也包含了書籍文章的結構、語脈或由語脈所鋪陳的內容與意義。舉例來說，朱子云：「讀書如《論》、《孟》，是直說日用眼前事，文理無可疑。」<sup>29</sup>又如朱子引胡文定之語曰：「好解經而不喜讀書，大抵皆是捉住一箇道理，便橫說豎說，都不曾涵泳

---

頁3) 理在氣中便成經驗的文路子，因而能錯綜不失條緒，但亦因此不失條緒而反顯其超越之性格。

<sup>27</sup> 如果進一步談格物與讀書的具體手段或法門（例如寬心與心靜理明），則好手段的方法訓練，往往也涉及好德性的修養或陶冶。這裏有一種方法論與修養論的獨特統一，相關說明可見林維杰：〈朱熹哲學中的經典詮釋與修養工夫〉。

<sup>28</sup> 朱子的格物窮理，是否只是場面話，需要稍加釐清。就事理而言，他確實進行詳盡之分析（說明），但就物理來說，則沒什麼研究可言（探究），最多也只是以其自身的理論系統進行說明。「探究」與「說明」是兩種格物行為，對比於詮釋行為來說，則是「理解」與「解釋」。後兩者的對象是文本，可曰文本的理解與解釋；前者的對象是自然，可曰自然的探究與說明（至於自然的文本化而涉及對自然的理解或解釋，則是另一個主題）。一般而言，理解與解釋乃是詮釋的兩階段步驟，類似於探究與說明的兩個階段，只是朱子格物之「物」並不全然涉及自然。

<sup>29</sup> 朱熹：〈答呂子約〉，《朱子大全》，第6冊，《文集》卷48，頁5b。

文理。」<sup>30</sup>此兩段引文中的「文理」一詞，皆指向文本的結構語脈，但亦可包含文義在內。「義理」一詞則見下列的典型文字：「如今讀書，須是加沈潛之功，將義理去澆灌胸腹，漸漸盪滌去那許多淺近鄙陋之見，方會見識高明。」<sup>31</sup>此義理並不只是經書中的內容或意義，更是指藉由澆灌胸腹的修養語詞而見此理之規範性。換言之，文本之理也有雙重表現，即一方面有義理在材質語脈中鋪陳出來的內容與意義，另一方面亦可就理在其自身而言義理或道理<sup>32</sup>。若果如此，則理解者如欲掌握文本中所陳述的義理、道理（真理），便得先理解文本中的意思或文義（意義）。這種關連或順序，即是朱子在強調讀書態度時所說的：「凡讀書，先須曉得他底言詞了，然後看其說於理當否。當於理則是，背於理則非。」<sup>33</sup>先曉得言辭即是曉得文義，說理當否則是義理表述是否得當，所以當朱子以為「解經不必做文字，止合解釋得文義通，則理自明，意自足」<sup>34</sup>時，就已初步表明了文義與義理的兩重關係。就此而言，文義的理解可以視為掌握道理之手段或必要步驟，並由此導致與上述格物窮理進路的類似結論：如果「文義的理解」最終乃是經書中「義理的理解」之手段，則這種對意義的掌握也只能是中介與過渡。若理解文義乃是某種中介，便應該進一步涵蘊著：一旦義理得到解釋，文義的相關問題自然也應被揚棄。如此，則所謂文本內容或意義的客觀理解，也只是權說，其本身之存在價值是服務於義理之獲得。但從目的論與存有論的交涉來看，具備階段性任務的理解文義，需要更為完善與充分方能支援義理的理解；並且這個層面的理解問題也不僅只具備過渡性的色彩，而是更為轉化地把經典的義理輻輳於文本意義或內容的表現與鋪陳上，這便是一切經典性文本所提出的事理或題旨 (Sache) 要求。故從上述兩側面來而言，可以進一步要求某種意義存在之獨立性與理解過程的客觀化。

如果伊川、朱子（特別是朱子）的理論形態在「格物窮理」與「讀書窮理」

<sup>30</sup> 朱熹：〈答范伯崇〉，同前註，第5冊，《文集》卷39，頁45b。

<sup>31</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第7冊，卷114，頁2613。

<sup>32</sup> 例如朱子曰：「便是看義理難，又要寬著心，又要緊著心。這心不寬，則不足以見其規模之大；不緊，則不足以察其文理（一作義）之細密。若拘滯於文義，少間又不見他大規模處。」（同前註，第1冊，卷9，頁158）心之寬緊，乃是理解文本的重要態度，心寬可見義理之規模，心緊可見此義理鋪陳時脈絡的細密，結語則以為若只著重後者，便不能見前者。文理與文義在此大致相通，指的是語脈內容或意義，然而因為內容或意義乃是規模之形容，故指涉了義理所含的另一層不同之價值意涵（道德意涵）。

<sup>33</sup> 同前註，卷11，頁185。

<sup>34</sup> 同前註，第7冊，卷103，頁2607。

兩方面皆有其認識論——詮釋學上的客觀要求以及存有論上的獨立表現，那麼對於相關問題可能便有如下的初步轉向：「以知識說道德」的形態雖然在實踐側面上因著認識行為的順取橫攝而被牟先生衡定為「道德的他律」，但就認識系統以及延伸或對比意義上所開展出來的理解現象而言，這種道德的「他律」性格卻有了認識與理解上的「自主」要求。更清楚地說：此處的自主，乃是指「理的自我規定」，亦即基於認識或理解上的客觀要求而要求知識系統或意義結構的獨立性（而不僅是認識與理解進路的客觀化）。但這種理的自主性，只是就手段之有效達成與中介之表現作用而說，還未涉及認識者與理解者（特別是理解範圍中還涉及作者）的關係。如果區分得更詳細，從詮釋學的術語來看，這裏只是談到「意義的自主」(Sinnautorität)，而未談到「文本意義的自主」或「語意的自主」(semantic autonomy)；套用到格物範疇，可以說只涉及「理的自主」，還未涉及「物理、事理或文理的自主」。若理的客觀理解必須受作者、文本甚至讀者之條件來約束，而物理事理的客觀認識亦須受格物者甚至天道、天理的命授來規定，那麼其所謂的自主性質必有一定之限制，因而在此便得進入第二層次之自主性的分析<sup>35</sup>。

此第二層次的自主，乃是就「語意的自主」而說，並以此詮釋學的自主意涵延伸至認識論範圍。「語意的自主」概念是赫許所提出的，雖然他本人實際上反對此自主立場。對於理解問題，赫許明確地主張：「意義 (meaning) 乃是意識 (consciousness) 的、而不是文字的事。」<sup>36</sup>此處所謂的意識，指的是作者意識（即作者意向），而文字則意味著文本，其意可以歸結為：對文本意義的理解必須溯源地以作者的意向為依歸<sup>37</sup>。對赫許來說，文字或文本乃是作者意向的

<sup>35</sup> 決審人指出以下相當根本的問題：不管是「理的自我規定」抑或「以文本意向為主導的「語意的自主」，都是「理在心外」，並非意志的自我立法，因此本文提出的詮釋學區分不僅沒有真正對朱陸之異提出不同的看法，也容易造成自主近於他律、依他近於自律的混淆。筆者對此的說明是：理在文本中的自我規定或語意的自主，確實不是意志的自我立法（因而是理在心外），筆者也不以為詮釋學的研究可以改變這一點；然而若只以倫理學為判準，則朱陸異同只是「理在心外」與「理在心內」之別，本文的詮釋學研究乃提出「理在文外」與「理在文內」，如此應可視為不同於以往的處理。至於自主與依他之分判，乃是基於朱子之格物窮理與讀書窮理的平行處理，以及象山在經典理解中把道德主體轉換為理解主體，並非以詮釋學的自主必然近於（或即是）倫理學的他律，且詮釋學的依他必然近於倫理學自律，後文對這一點也有說明，希望不會造成混淆。

<sup>36</sup> E. D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967), p. 4.

<sup>37</sup> 這裏有必要稍加解說。赫許援引胡賽爾(E. Husserl)在《邏輯研究》(*Logische Untersuchungen*)中關於意向性(intentionality)的分析，以為意向對象與意向行動不同，意向之對象即是文字

反映，這種反映的表現語詞即是「心靈物」(mental object) 或「構想」(idea)<sup>38</sup>。換言之，這裏反對「讀者導向」而強調理解現象中的「作者導向」，「文本導向」只能是「作者導向」的附屬物。赫許批評高達美(H.-G. Gadamer)如同新批評(New Critics)一樣，乃是某種「反意向論」(anti-intentionalism)<sup>39</sup>，最主要是基於後者取消作者在理解現象中的發言權<sup>40</sup>，並以超越理解者與作品等兩極的、甚至去中心化的對話和遊戲作為詮釋學事件的發生模式。由此看來，赫許之以「作者意向論」或「作者論」<sup>41</sup>來反對高達美的對話形態，乃在於後者主張文本意義脫離作者控制(banishment of the author)的「語意自主」觀點，這種自主觀點強調意義的自足性，即有如艾略特(T. S. Eliot)所言，意義是「非個人的、客觀的以及自主的」<sup>42</sup>。「非個人」指非作者，「客觀」指文本意志獨立於作者之外，「自主」則強調文本意義的自我規定。赫許以為這種文義的自主性或自主主義(autonomism)<sup>43</sup>一方面與語言有關，從而批評高達美追隨海德格在〈走向語言之途〉(*Unterwegs zur Sprache*)中所確立的「語言〔自己〕說話」(Die Sprache spricht)而延伸出來之語言或文本的自我訴說立場，因為此立場否定了任何意識(因而也同時否定了作者和詮釋者)的詮釋效力<sup>44</sup>；另一方面，這種語意的自主

---

或文本意義，而不同的意向行動所意向者，即是此可分有(shareable)而同一(identical)的意義。既然意義是同一而可分有者，它便是不變的(unchanging)、可再製的(reproducible)，因而是歷史的(historical)，亦即是作者意向的(*Validity in Interpretation*, pp. 216-219)，而且是公共的而非私有的(pp. 13-15)。換言之，意義的作者意向論並不導致只依於作者的私有化。赫許還進一步澄清說，作者意向或意識與作者目的(purpose)不同，後者是書寫者之構想在作品中的具體化，失敗的具體化則往往被誤以為是意向謬誤(intentional fallacy)(p. 218)。按此處之「歷史的」(以作者意向為主導的歷史主義)，以及赫許批評的另一種「極端的歷史主義觀點」(radical historicist view)(p. 6)，可與下文高達美提及之第一與第二層次的歷史主義相參照。

<sup>38</sup> E. D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation*, p. 265.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>40</sup> 高達美說：「關於文字流傳作品之理解，並不具有這樣的性質，即處於我們從這種文字流傳作品裏所認識的意義、以及其原作者所曾設想的意義之間，能夠簡單地設想一種相互符應的關係。」見H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd.1 (GW1): *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophische Hermeneutik*, Tübingen<sup>6</sup>1990, 378.

<sup>41</sup> 雖然各種文學獎的桂冠仍頒給作者，而電影競賽中的導演獎仍有其崇高的地位，但在後結構、解構與詮釋學的巨大影響下，文學、電影、藝術批評甚至哲學論述中再繼續提倡作者論(authorism, auteurism)，總顯得力不從心。

<sup>42</sup> E. D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation*, p. 1f.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. viii.

<sup>44</sup> *Ibid.* p. 248f.

則和鮮活 (living) 而變化 (changing) 的歷史主義桎梏聯繫在一起，因而破壞讀者一致意見的達成和客觀研究的可能<sup>45</sup>。赫許的立場在某種相對意義上可以視為「語意的依他論」(semantic heteronomy)<sup>46</sup>，但他對高達美的批評則還有討論的餘地。首先，高達美認為文本意義不受限於作者的意向，並不等於他即是語意的自主論者，特別不是那種無限擴張語意的讀者導向者或失衡於評判標準的相對主義者，從他不斷提到的視域融合 (Horizontverschmelzung) 以及對話與遊戲，便可證明這一點。其次，赫許所指責的「反意向論」，其實仍有不同的含意。「意向」一詞不僅可指涉（赫許援用現象學而提出的）作者意向，同時也包括讀者意向與文本意向，特別是艾柯 (U. Eco) 從語意學角度批評無限的符號衍義過程 (unlimited semiosis) 而提出了「文本意向」(intentio operis)，以及高達美之視域融合中視域與意向概念的互換可能性，使得意向與反意向的使用或批評皆需要謹慎和釐清。

如果暫且擱置高達美與赫許在詮釋學上的差異與批評，而以後者提出的「自主」與「依他」兩個標準來審視朱子的論述，則首先可以確定的是：朱子強調由讀書而窮理，顯然是一種以「文本意向」為主導的立場，而此立場則是赫許所稱的「語意的自主」。只是朱子（甚或其他儒者）總認為經典文本乃聖人之言語，瞭解經典即是瞭解聖人之意。這種想法並不奇特，例如伊川便道：「讀書者當觀聖人所以作經之意，與聖人所以用心，與聖人所以至聖人。而吾之所以未至者，所以未得者。句句而求之，晝誦而味之，中夜而思之。平其心，易其氣，闕其疑，則聖人之意見矣。」<sup>47</sup>這句話處處可見聖人對於經書的主宰性。句句求之，中夜思之，所求所思無非是聖人之意。類似的話又見：「伊川曰：凡看文字，先須曉其文義，然後可求其意。未有文義不曉而見意者也。」<sup>48</sup>先曉其文義，然後可求其「意」。文義無疑指的是文章或文本的意義，但「意」之所指

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 214. 文本的理解或詮釋對高達美而言是一個脫離作者的無限過程，所以詮釋並不是一個意向或意識的心理學問題（見其對施萊爾馬赫的批評）；但對赫許而言，詮釋是一個正確性與有效性的問題，而文本詮釋的正確與有效根本不能建立在文本自身，因為以文本為依歸等於是無限多的解釋者為依歸，故準繩必須落在作者意向。

<sup>46</sup> 需要說明的是，在赫許來說，文本的自我說話之所以是一種「自主」，乃是因為這種自主排除了其他（包括作者）意向或意識的介入可能性。這是赫許自己的定義。若以此定義為準，「讀者導向」或赫許的「作者導向」都可算作「語意的依他」。

<sup>47</sup> 朱熹編，〔清〕張伯行集解：《近思錄集解》（臺北：世界書局，1991年），卷3〈致知〉，頁108。本書文中簡稱《近思錄》。

<sup>48</sup> 同前註，頁100。

爲何？並不易確定，文章之意或作者之意似皆可通，朱子對此則解釋爲作者之意：「讀書是格物第一義，則看文字不可不求作者之意，然必先曉其文義，而後意看得出。」<sup>49</sup>以朱子耗費精力做注的《四書章句集注》爲例，他說：「某所以做箇《集注》，便要人只恁地思量文義。曉得了，只管玩味，便見聖人意思出來。」<sup>50</sup>換言之，朱子是以聖人之意（作者意向）爲文本意義的依歸，亦可說文本的意向奠基於作者的意向。如此一來，朱子理應是赫許定義下之語意的「依他論者」而非「自主論者」。不過朱子自己亦認爲，這種受聖人作者之意向所節制的文本意義（語意的依他）有時會面臨解釋上的困難，原因或在於文本內容的不融貫或時間距離而導致的文獻不足徵，但更可能在於根本無法真正掌握聖人之意，例如他曾針對《春秋》的一字褒貶而評論曰：

《易》只是空說箇道理，只就此理會，能見得如何。不如「《詩》、《書》、執禮，皆雅言也」，一句便是一句，一件事便是一件事。如《春秋》，亦不是難理會底，一年事自是一年事。且看禮樂征伐是自天子出？是自諸侯出？是自大夫出？今人只管去一字上理會褒貶，要求聖人之意。千百年後，如何知得他肚裏事？聖人說出底，猶自理會不得；不曾說底，更如何理會得！<sup>51</sup>

朱子先是說《春秋》之敘事簡單且極爲踏實，本屬易解，但將問題帶到時人的一字褒貶後，話鋒一變，轉而由恣意詮釋而質疑此是否爲作者意向之表現，且更進而懷疑究竟此類意向是否可能真正得知：未在脈絡中者（不曾說底）固然不消理會，而在文本脈絡中（聖人說出底）出現者則仍然可疑。因而朱子不只是反對解釋者的極度擴張，也同時帶有作者意向是否可以徹底掌握的質疑。對此，朱子又針對《春秋》的解釋提出經典詮釋的癥結所在：

問：「諸家《春秋》解如何？」曰：「某盡信不及。如胡文定《春秋》，某也信不及，知得聖人意裏是如此說否？今只眼前朝報差除，尚未知朝廷意思如何，況生乎千百載之下，欲逆推乎千百載上聖人之心！況自家之心，又未如得聖人，如何知得聖人肚裏事！某所以都不敢信諸家解，除非是得孔子還魂親說出，不知如何。」<sup>52</sup>

<sup>49</sup> 同前註，卷3〈致知〉注文，頁100-101。

<sup>50</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第2冊，卷21，頁484。

<sup>51</sup> 同前註，第5冊，卷67，頁1658。

<sup>52</sup> 同前註，第6冊，卷83，頁2155。雖說不信胡文定之《春秋》解，朱子卻又說：「某平生

即便是權威性的註解，亦難令人徹底信服，原因在於「時間距離」。此距離拉得愈長，則愈不可能掌握作者意向，即使是「眼前朝報差除，尙未知朝廷意思如何」，更何況去聖千載，而夫子又不可能還魂，因此無可知曉聖人肚裏事（作者意向）。然而說到底，時間距離仍非決定因素，真正的癥結其實在於「歷史世界中的聖人意向」與「眼前世界中的文本」之間總是有其差異或鴻溝。所謂自家之心未如聖人云云，並非只是點綴之詞，表面上似是認為詮釋者和優秀作者有等級之分，但更可能是詮釋者與作者的身分差距。克服之道或是求助於其他註解，或是以經解經<sup>53</sup>，而其他註解或以經解經之所以能夠提供有效之解釋，便表明了問題的真正核心：存在著足以佐證的「文獻」，這和經典「文本」自身即具備融貫之內容，就其皆為文本來說，並沒有本質的不同。易言之，《春秋》詮釋之困難性的這個特例，反倒呈現了如此的普遍問題：真正決定文本之內容或意義者，乃是文本自身（不管是單一或多重文本）而不是作者之意，依此，原來轉折過一層之「語意的依他」（依於聖人）必須再次深化為「語意的自主」（依於文本）。如果採取謹慎一點的表述，也可以說：若有所謂的聖人意向，此意向其實表現在文本的脈絡鋪陳當中（文本中的作者意向）。因而純然就詮釋立場來看，上述的觀點可以如此表達：歷史世界中的聖人意向其實無法得知，如果真有其意向，此意向只是虛說，實說在文本<sup>54</sup>。

---

不敢說《春秋》。若說時，只是將胡文定說扶持說去。畢竟去聖人千百年後，如何知得聖人之心？」（同上書，頁2150）胡文定的《春秋》解是彼時權威，沒有更好的解釋，則只能順其說扶持說去。又見：「聖賢已死，它看你如何說，他又不會出來與你爭，只是非聖賢之意。……人若能虛心下意，自莫生意見，只將聖人書玩味讀誦，少間意思自從正文中迸出來，不待安排，不待杜撰。如此，方謂之善讀書。」（同上書，第8冊，卷137，頁3258）前半文字似是認為聖賢之意不可得，後半引文卻又以為讀書時只要虛心，意思自能從正文中迸出來，這是「以意逆志」的工夫。如果以後半段為準，則作者之意總是可得的，只要工夫到便可。但證諸正文之引文，虛心是否真能到達完善的解釋，還有疑問。

<sup>53</sup> 參考其他經典或文獻，某種意義上可視為此經典意義的延伸，這是中國式以經解經（諸經互解）之傳統，就此而言，語意的自主範圍似應再予以擴大。這種擴大主要是源於諸經的真理論述之間不該有所衝突，因而意義上必須有所協調，此是一理與多理之關係。至於文字訓詁，以及因著諸經是聖人作品故應該有其真理多樣論述上的統一性，則是另外的問題。

<sup>54</sup> 某一位評審提出兩點看法：（一）若以讀者為主體一方，作者與文本皆為客體一方，如此便不會以文本之決定為自主、作者之決定為依他；（二）作者不能算是文本之外者，因而作者之意不是依他。感謝這位評審的細膩閱讀。筆者對第一點的說明是：理解現象確實是「讀者在進行理解」的現象，然而對朱子來說，理解並不是讀者主導，而是文本主導（文本意義的自我決定）。關於第二點，朱子似站在不把作者視為文本之外的一般觀點，



如果朱子所持的理解形態（讀書窮理）以及根本的為學進路（道問學），最終必須還原到一種就「文本」自身而言的語意或意義之自主，而且從格物與讀書的對稱性可言及在「物」本身而言的物理或知識上的理之自主，則前者之第二重意義的自主涵意，便更能落實知識與意義的客觀化以及認識與理解上的有效達成。特別是朱子的自主傾向，主要是以理解上的文理自主來落實認識上的物理自主，這可由他不斷以對文本——經典的理解來說明格物窮理而得知。若缺乏這種自主性，則第一重基於手段與中介之轉化而言的知識與意義的自主自足是否可以充分完成，還有疑問，原因在於：任何關於對象之客觀認識或理解，皆可能因為其他目的（不管是基於幸福或道德之目的）而曲解這些對象的內容或意義。通過朱子這種自主立場，便把問題聯繫上象山。

#### 四、陸象山：由自律倫理學轉向依他詮釋學

象山的學問極為簡約，牟先生認為不好說，但歸納了六個要點：辨志、先立其大、明本心、心即理、簡易、存養。這六點皆與孟子有關，其中辨志本於「義利之辨」與「士尚志」，先立其大則本於「大體小體」，本心源於「四端之心」，心即理與「仁義內在」與「心之所同然」有關等等。後兩者中，簡易雖出自〈易傳〉，實是孟子之言「道在邇而求諸遠，事在易而求諸難」、「學問之道無他，求其放心而已矣」之精神；而存養亦是孟子之言「操則存，舍則亡」、「存其心，養其性」等<sup>55</sup>。從牟先生的疏解歸納來看，此六者皆本於孟子之所言，因而象山是徹底的孟子學。

如果把牟先生梳理出象山的學問特色與本文的脈絡相對照，則可摘繹出兩點：首先，「簡易」是象山為學、講學的基本特徵，重點在於去除外在的閒議論而抉發「為學本旨」：讀書必須先「立」其大者，所辨之「志」便是此大，而以

---

故非語意的依他論者（作者意圖即是文本意圖，故作者的決定便是文本的自我決定），但對朱子來說，歷史作者與文本之間仍然存在著距離，否則他不會有去聖久遠的喟嘆。若說沒有距離，則是以現存文本的語脈來鋪陳、營造文本中的作者形象。這就拉開了歷史作者與文本中的作者兩種可能。以艾柯所區分的「模式作者」(model author) 與「經驗作者」(empirical author) 來看 (U. Eco, *Interpretation and Overinterpretation* [Cambridge: Cambridge University Press, 1992])，更能說明這裏的問題性：前者即是出現在文本裏的作者形象（此虛說的形象不過是文本意圖的人格化，故實說在文本），後者則是實際的文本創作者。

<sup>55</sup> 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁4-5。

大、志爲要的风格或進路即是「簡易」。其次，其餘五者乃是本心學的建立及其工夫論，重點在「直指本源」：本心之屬性爲「心即理」，但本心之「本」亦可視爲大、志和簡易的同義語，即詮解經典時必須以了悟、掌握（明）此根本之心、理。

「本源」之建立與其實踐涵養之工夫（尊德性），本不必然簡易而動輒直探「本旨」，亦可以繁複鋪陳出一大套學問，因此象山之如此簡易，不能只單純歸因於本心學。原因之一或因象山早慧，故能直截把握孟子之精神而無須分解地十字打開，〈年譜〉中諸多年幼的言詞記載，似乎很能說明這一點<sup>56</sup>。原因之二或出於學術淵源。徐復觀在其〈象山學述〉一文中引述全謝山（祖望）在《宋元學案·象山學案》中所言「程門自謝上蔡以後，王信伯林竹軒張無垢至於林艾軒，皆其前茅；及象山而大成」，徐先生不僅反駁謝山以張無垢（橫浦）爲陸學之先的說法，以爲象山兄弟乃「自爲師友」，並「因讀《孟子》而自得之」，而且還進一步指出：「……與其從學術淵源上去了解象山的思想，無寧是從時代課題上去了解他的思想，更爲恰當。」<sup>57</sup>時代課題是可能的第三個原因。什麼是象山的時代課題？〈白鹿洞書院講義〉有如下的文字：

科舉取士人久矣。名儒鉅公，皆由此出，今爲士者，固不能免此，然場屋之得失，顧其技與有司好惡如何耳，非所以爲君子小人之辨也。而今世以此相尚，使汨沒於此而不能自拔，則終日從事者，雖曰聖賢之書，而要其志之所鄉，則有與聖賢背而馳者矣。推而上之，則又惟官資崇卑、祿廩厚薄是計，豈能悉心力於國事民隱，以無負於任使之者哉？<sup>58</sup>

因著科舉而專擅場屋之文，當然墮壞士人的學風，雖然高舉聖賢之書，其實全與書中義理相背，所以徐先生以爲這是象山第一個用力的地方，「要把士人的精神，從科舉時文中拯救出來，使他們憑藉聖經賢傳所說的謊言，變爲自己良心的

<sup>56</sup> 據〈年譜〉的記載，紹興十二年壬戌，象山四歲，「靜重如成人」，並「一日，忽問天地何所窮際？公笑而不答。遂深思，至忘寢食。」（陸九淵：《象山先生全集》，下冊，卷36，頁487）紹興二十一年辛未，象山十三歲，甚至書曰：「宇宙內事，乃己分內事，己分內事，乃宇宙內事。」又有「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」以及東西南北海聖人心同理同之語等。（頁489）凡此皆直探本源之言。

<sup>57</sup> 徐復觀：〈象山學述〉，《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁12-71，引文見頁14，對全謝山之論評則見頁13-14。

<sup>58</sup> 陸九淵：《象山先生全集》，下冊，卷23，頁271-272。

實話。」<sup>59</sup>聖賢之書（聖經賢傳）可以鼓發仁心而成就天下之至公，亦可役於科舉祿廩而滿足一己之私欲，所以問題首先不在聖賢之書，而在如何以良心真精神進入聖賢之書。其次，當時士人習於妄論經典、好發虛說，象山即如此批評：「今人天資去聖人固遠，輒欲以口耳剽竊場屋之餘習，妄論聖經，多見其不知量也。」<sup>60</sup>因而徐先生指出象山第二個用力之處是面對當時各種浮論虛說的學風，此一風氣的共同點，即是「抱著書本子發議論」<sup>61</sup>。對此兩種當時之風氣，徐先生以為「時文，意見，都是環繞著書本子說道理；這些道理，都是從外面，從半途摭拾得來，和個人內在的志，隔著有很大的距離。」<sup>62</sup>象山所面對的兩大問題——科舉取士與浮論虛說，表面上似乎並不是學術的問題，但朱子讀書窮理的為學與講學進路，在象山看來不僅是「支離」<sup>63</sup>，也是浮誇議論的一種表現。

如果順著徐先生的上述觀點，則早慧與家學並不是形成象山簡易學風的真正原因，科舉與虛論的時風才是癥結所在，而此時風又導致學問與學術的歧途和敗壞。依此，朱子與象山之間也可看成是「抱著書本子發議論」與「個人內在之志」的差異和衝突。當然，朱子不會認為自己只是閒發議論者，但努力的重心確實針對文本書冊；而象山時時強調內在之志，則不能單獨視之為倫理內容。閱讀經典之講究志於道<sup>64</sup>與深思痛省<sup>65</sup>，本來是霹靂手段，無人能夠反對，朱子與學生對答中，儘管措詞沒有如此強烈，用心則無二致。但象山的這種辨志、立其大的簡易進路所導致的另一種讀書態度，正是為學與經典客觀理解之間緊張性的根源。這種說法需要進一步說明。

<sup>59</sup> 徐復觀：《中國思想史論集》，頁15。

<sup>60</sup> 陸九淵：〈與詹子南〉第一書，《象山先生全集》，上冊，卷7，頁94。

<sup>61</sup> 徐復觀：《中國思想史論集》，頁16。

<sup>62</sup> 同前註，頁17-18。

<sup>63</sup> 鵝湖之會中，象山和兄復齋詩有「易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉」一句，見陸九淵：〈語錄〉，《象山先生全集》，下冊，卷34，頁428。〈語錄〉中還說「舉詩至此，元晦失色」。朱子是否失色，當然不能只憑象山弟子（嚴松年）所記，即使失色，朱子恐怕也不會記載下來以供後人口舌。但他在眾多書信中（〈答呂子約〉、〈與周叔謹書〉、〈與何叔京書〉等），確實屢次提及對支離之弊的反省。

<sup>64</sup> 「孟子曰：士尚志，與志於道，一也。」（陸九淵：〈語錄〉，《象山先生全集》，下冊，卷21，頁257）

<sup>65</sup> 「今時士人讀書，其志在於學場屋之文，以取科第，安能有大志？其間好事者，因書冊見前輩議論起為學之志者，亦豈能專純？不專心致志，則所謂鄉學者，未免悠悠〔於〕一出一入。……必有大疑大懼，深思痛省，決去世俗之習，如棄穢惡，如避寇讎，……乃謂之先立乎其大者。」（陸九淵：〈與傅克明〉，同前註，上冊，卷15，頁193）

象山云：「學者須是有志。讀書只理會文義，便是無志。」<sup>66</sup>只理會文義是無志，則有志何指？是否指志於道，語意不算清楚，但至少不是志於文義。再看此句：「讀書固不可不曉文義，然只以曉文義爲是，只是兒童之學，須看意旨所在。」<sup>67</sup>文義雖不能忽視，但更重要的是意旨。這種意旨，便是文本之血脈、大綱、頭緒、要會、要領等概念<sup>68</sup>。讀書時講求立志，甚至由解釋文義說到重視要旨、大綱，大抵是讀書時的通則，朱陸並無差異可言，問題是：要旨或綱領是依何而建？是依文義理解之後，或是未真正掌握全盤文義之前？此可參看象山如何解釋《論語》：

《論語》中多有無頭柄的說話。如知及之，仁不能守之之類，不知所及所守者何事；如學而時習之，不知時習者何事。非學有本領，未易讀也。苟學有本領，則知之所及者，及此也；仁之所守者，守此也；時習之，習此也；說者說此，樂者樂此。如高屋之上，建瓴水矣。學苟知本，六經皆我註腳。<sup>69</sup>

「知及之，仁不能守之」語出〈衛靈公〉，「學而時習之」則出於〈學而〉，所及、所守、所習者爲何？象山並未清楚解釋，反倒取消了其間具體內容的差異（文義未曉），並轉而強調應以「本領」來領悟。這個本領不是文義之綜攝，而是反求諸己之本心，此與「先立其大」、「發明本心」等象山爲學、講學的一貫宗旨相表裏，故其所守、所習者乃是「此」本心，並由此而說「學苟知本，六經皆我註腳」。換言之，學習者乃是以反求本心爲理解經籍之判準，在此判準下，六經內容只不過是此心之註腳。就此而言，其讀書或經典詮釋的理解形態，乃是一種基於道德實踐的內部需求。

象山〈語錄〉中另有一條與「六經皆我註腳」有關：「或問先生何不著書。對曰：六經註我。我註六經，韓退之是倒做，蓋欲因學文而學道。」<sup>70</sup>象山自承六經註我，因而不必著書，其重點在於我之本心而不在六經；韓愈欲因學文而學

<sup>66</sup> 陸九淵：〈語錄〉，同前註，下冊，卷35，頁434。

<sup>67</sup> 同前註。

<sup>68</sup> 血脈：「今之學者讀書，只是解字，更不求血脈」（同前註，頁447）大綱：「大綱提掇來，細細理會去。如魚龍遊於江海之中，沛然無礙。」（頁436）頭緒：「失了頭緒，不是助長，便是忘了，所以做主不得。」（頁437）要會：「據要會以觀方來。」（頁437）要領：「〈大禹謨〉一篇要領，只在克艱兩字上。」（頁434）

<sup>69</sup> 同前註，卷34，頁393。

<sup>70</sup> 同前註，頁397。

道，故是顛倒我與六經的先後輕重。按「六經註我」是接著「何不著書」而來，如果以著書與否觀之，似乎和讀書、解書無關，即使加上韓愈學道的「我註六經」，六經與我也不必然是一種詮釋學的關係。有論者即爭辯「六經註我」與「我註六經」並不是兩個闡釋原則，而是著書（我註六經）與不著書（六經註我）的關係，同時也是心學命題（六經是我心之文字記載），並以爲象山原文當是「六經當註我，我何註六經」之誤<sup>71</sup>。但如此辯解卻忽略了簡單的一點：正是因爲象山不以著書（創作）爲重，所以書籍與他的關係才進入詮解的關係，他對韓愈的批評也是由此而來。特別是若把「六經註我」與「學苟知本，六經皆我註腳」相聯繫，其詮釋學意識更爲明顯，因爲六經所註之「我」即是學苟知本的「本」之落實處<sup>72</sup>。

對象山來說，讀書要知本領、血脈，而此本領之種種正是依於本心而發，因而其詮釋的客觀理解問題首先便得服務或讓位給倫理學，而在此讓位中又接著轉而導致詮釋立場的改變，亦即倫理的道德主體在「六經」與「我」的關係中轉而成爲詮釋的理解主體。在朱子方面，其實也有上述知本、切己的傾向，但就文本的語意自主規定了意義的自主要求而言，此傾向便退居於幕後，亦即詮釋學問題（在此涵攝了認識論）在此是首出的。

## 五、朱陸異同的詮釋學問題性：探究與獨斷、自主與依他

對象山而言，本心固然深具道德屬性，但由「道德主體」出發的文本詮釋卻可能轉爲以「理解主體」出發的文本詮釋，如此則六經所註之本心反成爲經典所註之深具理解權限的主體，並由此而有別於朱熹以詮釋者臣服於文本或作者（文本如主人，解者如奴僕）的「我註六經」立場。這種六經註我和我註六經之差異，可以蓋爾德賽茨(L. Geldsetzer)爲《科學理論小辭典》所寫的〈詮釋學〉詞條爲例，這個詞條中提出了詮釋學的兩種著名類型，即探究的(zetetisch，或譯

<sup>71</sup> 朱人求：〈正確理解「六經註我，我註六經」〉，收入鄭曉江主編：《六經註我：象山學術及江右思想家研究》（北京：社會科學文獻出版社，2006年），頁283-286。

<sup>72</sup> 楊儒賓指出，象山將六經與心、理的同化，使得六經已失去其原有的性格，而這種傾向更徹底地表現在楊簡（慈湖）的〈己易〉一文中。見楊儒賓：〈水月與記籍：理學家如何詮釋經典〉，頁183。

為求真的) 詮釋學與獨斷的 (dogmatisch) 詮釋學兩者<sup>73</sup>。「探究的詮釋學」旨在理解的求真(我註六經), 而「獨斷的詮釋學」則把文本的意義應用於理解者身上而要求一種富有成效的應用(六經註我)。當這兩種區分表現在方法詮釋學(赫許)與哲學詮釋學(高達美)時, 便產生歷史主義的不同意涵: 方法詮釋學在理解的求真與作者意向的考量下, 必須限制詮釋者生命史的流動與壓縮其擴張, 而哲學詮釋學在強調實效歷史意識 (wirkungsgeschichtliches Bewußtsein) 的影響下, 則可能把一切理解現象中屬於理解客觀性的「橫攝系統」納入理解歷史性的「縱貫系統」(借用牟先生的用語)。但在生命史的橫攝壓縮以及歷史性的縱貫擴張之間, 產生了某種歷史主義的形變, 若以高達美所提出的歷史主義的層次 (Grad 或等級) 問題為模式來說明<sup>74</sup>, 則方法詮釋學追求的是歷史主義的第一層次(即前文提及之赫許意義下的作者意向主導之歷史主義), 強調歷史的溯源而回歸歷史; 哲學詮釋學的重點則把歷史問題的觸角伸向理解者與文本皆具有的存有性格, 由中彰顯另一種第二層次的歷史性意涵(即赫許所謂之極端的歷史主義), 從而一方面把文獻與讀者的過去連結成某種歷史的深度, 另一方面將讀者的當下(處境) 予以歷史化而得以串連成歷史的大視域。兩者在這種歷史主義立場上的對立, 進一步激發出彼此以歷史主義的相互指責, 前者(赫許)或會以後者為某種歷史主義式的相對主義, 而後者(高達美)則可能以為前者為天真的歷史主義, 兩者皆以歷史主義作為批評的利器。在這種張力和對峙的情況下, 當第二層次的歷史主義把歷史性予以極端化, 並將一切理解現象連結上存有——歷史的論述脈絡時, 其本身反成就了某種「非歷史性」或「超歷史性的立場制約主義」; 而第一層次的歷史主義強調理解的客觀化以及主張原則與方法, 雖曰歷史的溯源, 卻因著客觀化要求而產生所謂「無歷史的歷史主義」。

對朱子與陸象山而言, 方法詮釋學與哲學詮釋學的探究性與獨斷性之對峙, 以及牽涉到的第一層歷史主義問題, 實有其範例性: 當朱熹強調回歸文本、並在〈讀書法〉中致力於原則與態度的講述, 期使一切關於文本的理解與詮釋均能藉由這類客觀的原則和態度之提出而獲致一條取得原初意義與普遍真理的遵循之道

<sup>73</sup> L. Geldsetzer, "Hermeneutik", in: *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*, hrsg. v. H. Seiffert, G. Radnitzky (München, Deutschland, <sup>2</sup>1994), 127-138.

<sup>74</sup> Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd.2 (GW2): *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*, Tübingen <sup>2</sup>1993, 411-412.

(methodos) 時，這樣的文本自主理路無疑與「有效性」<sup>75</sup>和「探究性」的詮釋學立場相表裏；而象山以本心之充擴和切己為優先，最終可能導致理解過程中因著「道德主體」的立場制約轉而成為「詮釋主體」的立場制約，並把詮釋現象帶往理解主體的「可能性」<sup>76</sup>與文本應用的「獨斷性」兩相涵攝之方向。若以上述第一層次的歷史主義觀之，在象山的立場看來，朱熹一心經營從文本語意到聖人意向之掌握而忽略了本心的實踐力道，因而可算是「無實踐性的歷史主義」；而對朱子而言，象山的強調本心無非是捨棄文本語意的自主性和優先性，並可能在經典詮釋過程中充滿個人的主體臆測，這種不從歷史溯源的理解立場，正是典型「無歷史性的主觀主義」表現。

這種探究性與獨斷性、有效性與可能性的詮釋學差異，正是自主與依他的具體表現。「我註六經」所呈現的以文本語意為優先之觀點，不僅強化了所謂的第二重自主性（語意自主），也藉此落實了第一重自主性（理的自主），從而開啓文本理解與知識掌握的客觀化可能；「六經註我」所呈現的以本心充擴為優先之立場，則不僅因著實際理解過程中主體性格之移轉而阻絕第二重自主性的建立，並進而消解客觀理解與認識所依存的第一重自主。就此而言，牟先生針對朱子與象山在道德實踐上所顯示的他律與自律之分判，在意義理解與知識掌握上便可能轉換為自主與依他。倫理學上的他律，當然不必然轉出詮釋學上的自主，因為其中還涉及經典的詮釋者是否真正想要落實以理解的進路說經典詮釋（類比於以知識之進路說道德知識），換言之，這類的「說」也可能落入空談或誤解。同樣的，倫理學上的自律，也不一定就轉出詮釋學上的依他，因為本心的充擴並非必然導致理解主體權限的萎縮。然而正如前文所提及的，原則的爭辯與立場的差異其實才是此處詮釋學問題的所在。

朱陸異同的這種詮釋學意涵與模式，其實不只發生在朱熹與象山之間，更可能發生在一切以實踐為優先的詮釋行為當中，不管這類詮釋行為涉及的是基於「存心倫理」的實踐，抑或是與「理論相關」的實踐。以前者來說，基於存心倫理立場的詮釋問題性在於以「實踐旨趣」為優先而產生對「理解旨趣」的可能扭曲，這種扭曲呈現為某種由倫理學到詮釋學的異質變形；以後者而言，與「理論

<sup>75</sup> 赫許自承其書的撰寫目的在於「拯救有效性的理想」，E. D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation*, p. 6。

<sup>76</sup> 高達美自承其研究工作是：「借用康德的話來說，我們是在探究：理解如何可能？」(GW2, 439)

相關」的實踐往往對理論的鋪陳要求一種應用，在富有（倫理）成效的要求之下，此後發於理論的應用或實踐亦可能反過來決定理論的建構。對朱子而言，象山的六經註我既可能是那種把倫理的自律扭轉為詮釋的依他者，也可能表現為客觀地理解經典之後，反而因著實踐成效之要求而產生新的取代性解釋（此亦為依他）。依此而論，象山的進路對朱子來說就不只是太簡，簡直便是曲解；而朱子之風格對象山來說也不僅是支離，乃是根本不見道。不見道者，當然沒有正確理解經典文本的內容，但這是儒者之實際理解有其偏差，並不是他提出的原則有誤。



## 朱陸異同的詮釋學轉向

林維杰

在宋明理學的脈絡中，慣用「尊德行」與「道問學」這一組概念來區分朱熹與陸象山的學問進路。「尊德行」強調本心直接發用在道德行為中的重要性，而「道問學」則主張通過格物致知的途徑，以使道德行為取得更為堅實的基礎。這兩種不同的主張形態，引發牟宗三關於自律和他律、道德與知識、活動與存有等道德實踐的有效性判斷；然而從詮釋學的角度來看，朱子「格物致知」與「讀書窮理」的對比，則是典型地把認識論擴展到詮釋學，此即是：對事物之理的理解便是對經典義理（意義）的理解。本研究即是嘗試說明：對朱熹而言，此義理（意義）必須是同一的與自主的，而陸象山的「六經註我」則會導致義理理解的依他性。赫許詮釋學的「意義自主」或「語意自主」論述，對於朱熹之經典詮釋有重要的參考價值。

關鍵詞：赫許 自主（自律） 依他（他律） 文本 意義

## The Hermeneutical Turn in the Distinction between Zhu Xi and Lu Jiuyuan

LIN Wei-chieh

In the context of Song-Ming Neo-Confucianism, a distinction between “elevating virtues” (*zun dexing*) and “pursuing knowledge” (*dao wenxue*) has traditionally been established to distinguish the thoughts of Zhu Xi and Lu Jiuyuan. In “elevating virtues” the role of the good conscience in informing a moral act is underscored, whereas in “pursuing knowledge,” the important dimension of “investigation of things” (*gewu*) in strengthening morality is stressed. The implications of these two approaches inspired Mou Zongsan to formulate the dichotomies of autonomy and heteronomy, morality and knowledge, and activity and being in moral practices. Yet, considered from another perspective, the process from “investigation of things” to “studying books to grasp the Dao” suggested by Zhu Xi, actually mirrored a process from moral epistemology to hermeneutics, that a comprehension of the principles embodied in things and objects is tantamount to an understanding of the meanings embedded in books. In this article, I investigate the following: With respect to the meaning of the classics, which for Zhu Xi is an important condition, the meaning must be identical and autonomous. But for Lu Jiuyuan the meaning will be heteronomous (*Six classics interpret me*). The discussion of “autonomy and heteronomy of meaning” or “semantic and heteronomous autonomy” of methodological hermeneutics (E. D. Hirsch) is very important for our understanding of the classics, because only when the meaning is autonomous can the truth be understood and further transmitted.

**Keywords:** Hirsch    autonomy    heteronomy    text    meaning

## 徵引書目：

- 朱熹：《朱文公文集》，收入《朱子大全》，臺北：臺灣中華書局，1983年。
- \_\_\_\_\_：《四書章句集注》，北京：中華書局，2003年。
- \_\_\_\_\_編，張伯行集解：《近思錄集解》，臺北：世界書局，1991年。
- \_\_\_\_\_，黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，2004年。
- 朱人求：〈正確理解「六經註我，我註六經」〉，收入鄭曉江主編：《六經注我：象山學術及江右思想家研究》，北京：社會科學文獻出版社，2006年。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年。
- \_\_\_\_\_：《心體與性體》，第1冊，臺北：正中書局，1985年。
- \_\_\_\_\_：《心體與性體》，第3冊，臺北：正中書局，1986年。
- 余英時：〈從尊德性到道問學〉，收入章政通主編：《中國哲學辭典大全》，臺北：水牛出版社，1983年。
- \_\_\_\_\_：《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》，臺北：東大圖書公司，1996年。
- 林維杰：〈牟宗三先生論儒教〉，《揭諦學刊》第7期，2004年6月，頁77-108。
- \_\_\_\_\_：〈朱熹哲學中的經典詮釋與修養工夫〉，《法鼓人文學報》第2期，2005年12月，頁217-241。
- \_\_\_\_\_：〈朱熹經典詮釋中的工夫論〉，「體知與儒學」學術研討會發表論文，臺灣大學「東亞經典與文化」研究計畫·哈佛燕京學社臺灣分會，2006年11月。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1984年。
- 徐復觀：《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局，1993年。
- 陸象山：《象山先生全集》，臺北：臺灣商務印書館，1979年。
- 勞思光：《中國哲學史》，第2冊，臺北：三民書局，1986年。
- \_\_\_\_\_：《中國哲學史》，第3冊上，臺北：三民書局，1987年。
- 馮友蘭：《中國哲學史》增訂本，下冊，臺北：臺灣商務印書館，2002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，2002年。
- Eco, U. *Interpretation and Overinterpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Gadamer, H.-G.. *Gesammelte Werke*, Bd.1: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophische Hermeneutik*, Tübingen<sup>6</sup>1990.
- \_\_\_\_\_. *Gesammelte Werke*, Bd.2: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*, Tübingen<sup>2</sup>1993.
- Geldsetzer, L. "Hermeneutik", in: *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*, hrsg. v. H. Seiffert, G. Radnitzky (München, Deutschland,<sup>2</sup>1994), 127-138.
- Hirsch, E. D., Jr. *The Aims of Interpretation*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1967.