

論東亞儒者理解經典的途徑及其方法論問題

黃俊傑

臺灣大學歷史學系特聘教授
臺大「東亞經典與文化」研究計畫總主持人
中央研究院中國文哲研究所合聘研究員
Email: cc10.huang@msa.hinet.net
Website: <http://huang.cc.ntu.edu.tw>

一、引言

東亞儒家思想史的發展與中日韓各地儒者對經典的解釋密切相關而且互為因果。在二千年來東亞儒家解釋經典的諸多途徑之中，最為常見而且最為突出的，當是通過身心體驗以理解經典這種解經途徑。在悠久的讀經傳統之中，東亞儒者之於經典，不僅是閱讀者或觀察者，而且更是經典價值理念的參與者與實踐者。在東亞儒學傳統中，經典研讀絕不是一種與個人生命無關的客觀性的概念推衍活動，而是一種主客交融、身心合一的生活實踐活動。東亞儒家的經典詮釋可以說是一種具有「實踐詮釋學」(praxis hermeneutics) 特色的經典詮釋傳統。這種經典詮釋傳統，就經典中價值理念之內化而言，必落實在讀經者的身心體驗、體知與體現；就讀經者與外在世界之互動而言，必然會要求在政治領域中將經典價值理念加以客觀化。這種讀經傳統是一種內外交輝的事業。

本文寫作的目的在於探討這種以身心體驗為基礎的解經途徑。本文第二節分析這種解經途徑既浸透身心，又知行合一，將具體性與超越性貫通為一。本文第三節檢討這種解經途徑可能出現的方法論問題。第四節則提出若干結論。

二、作為體驗的東亞儒者解經途徑

(一) 儒家經典詮釋學是一種體驗之學

遠在春秋時代(722-481B.C.)孔門師生頌讀經典，就訴諸生活實踐，孔子(551-479B.C.)強調「誦《詩》三百」，是為了「授之以政」、「使於四方」(《論語·子路·5》)，使經典能落實於社會政治實踐之中。而且，孔門師生討論經典中的諸多價值規範時，常訴諸個人內心的體認，《論語·陽貨·21》記載孔子與宰我討論「三年之喪」問題時，孔子指示宰我應反省是否心安，並略帶責備的言外之意說「女安，則為之」。《孟子·公孫丑上·2》載公孫丑與孟子

(371-289?B.C.) 討論「知言養氣」的工夫，朱子（晦庵，1130-1200）註解《孟子·公孫丑上·2》，用力特多。《朱子語類》卷 52 整卷討論「知言養氣」章，朱子及其門人將《孟子》「知言養氣」章中的義理與自己生命思考或生活體驗互相印證，經過這樣主客交融的解經過程之後，朱子滿懷信心地說他解釋孟子「浩然之氣」一段話「若與孟子不合者，天厭之！天厭之！」。¹從孔孟到朱子所展現的這種讀經方法，是東亞儒家思想的「實學」傳統的一種表現，它訴諸讀者身心的體驗以契入經典的意涵。

這種作為體驗之學的經典詮釋學，是以解經者的身體體驗作為基礎，所以也可以稱為一種「體知」²之學。所謂「體知」兼攝二義：第一是指通過身體而對世界進行思考，第二是身體及其器官本身進行思考。前者可稱為“bodily thinking”，後者可稱為“body thinking”。《周易·繫辭·下》說古代包犧氏作八卦「近取諸身，遠取諸物」，即以身體作為思考之素材，這是前者所代表的「體知」類型。孟子歷舉舜、傳說、膠鬲、管夷吾、孫叔敖、百里奚所經歷的體驗而指出：「故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其行爲，所以動心忍性，增益其所不能。人恆過，然後能改；困於心，衡於慮，而後作；徵於色，發於聲，而後喻。」（《孟子·告子下·15》），這是後者所代表的「體知」類型。所謂「體知」亦觸及不論是作為認知語言的「知」，或是作為道德語言的「知」，實以身體之經驗或「體驗」作為基礎。所謂「體知」，強調的是從親身踐履的實際經驗中實測而得的知解。但是，因為身體之存在有其時間與空間之條件，也受時空因素的制約，所以「體知」是一種具體性的思維方式。³「體知」從身體出發思考，故多「體驗」與「擴充」之語。

¹ 黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1986），第 4 冊，卷 52，頁 1250-1251。

² 「體知」一語不見於先秦諸子如《荀子》、《老子》、《莊子》、《列子》、《墨子》、《晏子春秋》、《管子》、《商君書》、《慎子》、《韓非子》、《孫子》、《吳子》、《尹文子》、《呂氏春秋》等先秦典籍，亦未見於《春秋繁露》、《宋元學案》、《明儒學案》、《四庫全書總目》、《朱子語類》、《白沙全集》、《日知錄》等書，現在能查到最早出現的「體知」一詞，見於范曄（398-445）的《後漢書》。後漢（25-220）靈帝（在位於 168-187）熹平 6（177）年太子召太子舍人張光等人問音律問題，張光說：「音不可書以曉人，知之者欲教而無從，心達者體知而無師，故史官能辨清濁者遂絕」（《後漢書·志第 1·律曆上·律準》）。自此之後，「心達者體知而無師」一語，就廣為後人論音律時所引用，如《晉書·志第 6·律曆上》、《宋書·志第 1·律曆上》、《文獻通考》卷 131，均引此語，茲不贅述。《莊子·田子方》成玄英疏：「夫服以象德，不易其人，莊子體知，故譏儒少」；《莊子集釋·則陽》成玄英疏：「網繆，結縛也。夫達道聖人，超然懸解，體知物境空幻，豈為塵網所羈！{...}」，用「體知」一詞。

³ 吳光明論述中國的具體性思維方式以「具體性的理解」與「具體性的論證」展開。所謂「具體性的理解」是以展示性的（demonstrative）、肯定性的（affirmative）或否定性的（negative）方式理解概念；所謂「具體性的論證」則是以隱喻的、精簡的或反諷的方式進行論證。他指出中國的身體思維提煉某種「具體的共相」（concrete universals）。見 Kuang-ming Wu, *On*

(二) 以體驗為基礎的經典詮釋學之特徵：身心合一

讀經者經由「體知」的實踐過程，就可以對經典中的義理，達到「心解」的境界。雖然直到 11 世紀北宋大儒張載（橫渠，1020-1077）才明確地提倡以「心解」之方式解經說：「心解則求義自明，不必字字相校。譬之目明者，萬物紛錯於前，不足為害；[...]」⁴其實，「心解」作為概念至遲已出現在《詩經·小雅·巧言》：「他人有心，予忖度之」一語中。《孟子·梁惠王上·7》梁惠王（在位於 370-319B.C.）曾引用這句詩讚賞孟子之善解其意。南宋陸象山（九淵，1139-1192）詩云「斯人千古不磨心」，⁵又說「心只是一箇心，某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同」，⁶均闡釋以讀者之「心」與經典中的聖人之「心」相印證的讀經方法。¹⁶與 17 世紀之交的日本朱子學者林羅山（1583-1657）說：「四代之書者，聖賢之心畫也。讀者能得其心，則其於天下如示掌乎？謂之書與我不二也耶？」⁷也強調以個人生命融入研讀經典之中。17 世紀日本陽明學者中江藤樹（1608-1648）主張「窮經之法以自虛為先，而後當得聖經之主意，而體忍熟察，而觀吾心，吾心之合於聖經者，為真為正，吾本心也。」⁸18 世紀德川日本陽明學者佐藤一齋（坦，大道，1772-1859）主張以「心」解經說：「經書文字，以文字注明之可也。意味則當以我心透入得之，畢竟不能著文字。」⁹又說：「窮經須要考據於此心，引證於此心。如徒就文字上考據引證，輒謂窮經止此，則陋甚」。¹⁰佐藤一齋又說讀書之法「當以心讀無字之書，乃洞有自得」，¹¹他也主張「讀書亦心學也」。¹²東亞地區儒者多強調以讀者之心遙契經典作者之心，讀者與作者成為未面心友，冥搜密察，遠承玄旨，王陽明（守仁，1472-1529）詩云：「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基」，¹³所描繪的正是一種讀者與經典作者「心」「心」相印的超越經驗。

Chinese Body Thinking: A Cultural Hermeneutics (Leiden: E. J. Brill, 1997), pp.22-96。

⁴ 張載：《張載集》（臺北：里仁書局，1981），〈經學理窟〉，「義理」，頁 276。

⁵ 陸九淵：《象山全集》（北京：中華書局，1992），卷 34，頁 276。

⁶ 同上書，卷 2，35，〈語錄下〉，頁 444。

⁷ 林羅山：〈四書跋：論語〉，收入《林羅山文集》（京都：京都史蹟會，1979）。

⁸ 中江藤樹：《雜著》，收入《藤樹先生全集》（東京：岩波書店，1940），〈聖經〉條，頁 241-242。

⁹ 佐藤一齋：《言志錄》，收入《佐藤一齋·大鹽中齋》（東京：岩波書店，1980，日本思想大系 46），頁 234，第 235 條。

¹⁰ 同上書，頁 234，第 236 條。

¹¹ 同上書，〈言志後錄〉，頁 245，第 138 條。

¹² 同上書，頁 245，第 144 條。

¹³ 王陽明：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），上冊，卷 20，〈詠良知四首示諸生〉，頁 790。

王陽明（守仁，1472-1529）在〈尊經閣記〉中強調，所謂經典就是人「心」的不同面向之具體化，因此，研讀經典也就成爲探索經典作者之「心」的不同面向的體現。¹⁴王陽明所提倡的是一種最典型、也是最徹底訴諸讀經者的「心」的自發性與自主性的解經途徑。

但是，我們必須注意的是，在王陽明的心路歷程之中，讀經與解經是一種浸透身心的「體驗」、「體知」之學。我們看以下這段記載：¹⁵

蕭惠好仙釋。先生警之曰，「吾亦自幼篤志二氏，自謂既有所得，謂儒者爲不足學。其後居夷三載，見得聖人之學若是其簡易廣大，始自悔錯用了三十年氣力。大抵二氏之學，其妙與聖人只有毫釐之間。汝今所學，乃其土苴，輒自信自好若此，真鴟鴞竊腐鼠耳。」

王陽明自述在優入聖域的過程中「錯用了三十年氣力」，是指他從明孝宗（在位於 1488-1505）弘治元（1488）年 17 歲始與道士論養生，至弘治 15（1502）年 31 歲漸悟道、釋二氏之非，前後 15 年。到明武宗正德 3（1506）年 2 月，太監劉瑾（?-1510）柄政，南京科道戴銑、薄彥徽等以諫忤旨下獄，王陽明上疏抗救，亦下詔獄。後廷杖四十，謫貴州龍場驛驛丞，翌年（1507）春至龍場。明武宗正德 5（1510）年陞江西廬陵縣知府，前後在貴州 3 年，居夷處困，動心忍性，始悟「致良知」之教。這一段困勉掙扎企慕聖域的心路歷程約 30 年。王陽明以他自己身心體驗的歷程來解讀經典，他甚至以「百死千難」四字描述他「良知」之學的搏成過程，他說：¹⁶

某于良知之說，從百死千難中得來，非是容易見得到此。此本是學者究竟話頭，可惜此理淪埋已久，學者苦于聞見障蔽，無入頭處，不得已與人一口說盡。但恐學者得之容易，只把作一種光景玩弄，孤負此知耳。

王陽明的經典詮釋，與他這一段「百死千難」的身心體驗歷程不可分割。他說：「古人言語，俱是自家經歷過來，所以說得親切。遺之後世，曲當人情。若非自家經過，如何得他許多苦心處？」¹⁷王陽明所謂「從百死千難中得來」、所謂「自家經歷過來」等話語，都是對於「體知」歷程的描述。¹⁸

¹⁴ 王陽明：〈稽山書院尊經閣記〉，收入《王陽明全集》，上冊，頁 254-256。

¹⁵ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983），第 124 條，頁 148；以下引用簡稱《傳習錄》。

¹⁶ 《傳習錄·拾遺》，第 10 條，頁 396。

¹⁷ 《傳習錄》，第 296 條，頁 345。

¹⁸ 關於王陽明的「體知」，參考橋本敬司：〈中國思想における身體——王陽明の身體知——〉，《廣

18 世紀日本陽明學者佐藤一齋讀經完全循王陽明的思路。佐藤一齋在八十高齡時說：「讀經書，即讀我心也，勿認做外物。讀我心，即讀天也，勿說做人心」，¹⁹又說：「讀經，宜以我之心讀經之心，以經之心釋我之心。不然，徒爾講明訓詁而已，便是終身不曾讀」。²⁰但是，佐藤一齋也同時強調讀經時必須通過自己的親身體認才能有所得，他說：²¹

方讀經時，把我所遭人情事變做注腳。臨處事時，則須倒把聖賢言語做注腳。庶乎事理融會，見得學問不離日用意思。

佐藤一齋主張應以「我所遭人情事變」與經典內容相印證，以親身「體驗」經典中的道理，這是一種「體知」的讀經法。

除中國王陽明與日本佐藤一齋之外，16 世紀朝鮮性理學中的畿湖學派（亦稱「栗谷學派」）創始大師李珥（栗谷，1536-1584）在所著《擊蒙要訣》（成書於 1577 年，栗谷時年 42 歲）論讀書之方說：²²

凡讀書者，必端拱危坐，敬對方冊，專心致志，精思涵沫。（涵沫者，熟讀深思之謂。）深解義趣，而每句必求踐履之方。若口讀而心不體，身不行，則書自書我自我，何益之有。先讀小學，於事親敬兄忠君弟長隆師親友之道，一一詳玩而力行之。

李栗谷論讀書除「心」的熟讀深思之外，又要「必求踐履」，他強調讀書必須「心」體「身」行。

從王陽明、佐藤一齋與李栗谷的論點，我們看到了東亞儒者讀經與修養工夫過程原不斷為兩樞，而且互相滲透、交互影響。質言之，東亞儒家經典詮釋學展現一種鮮明的「身心一體論」。儒家思想傳統中的「身心一體論」可以上溯到先秦時代，楊儒賓（1956-）的研究指出：儒家身體觀的原始模式在先秦時期業已建立，洎乎明代則精義全出。先秦時期形成的身體觀是儒家身體觀之原型，孟子是儒家身體觀的核心，既綜合春秋時期的威儀觀、氣化觀及公孫尼子學說，又開啓孟子後學及荀子的觀點。楊儒賓主張傳統儒家理想的身體觀有「意識的身體」、「形軀的身體」、「自然氣化的身體」與「社會的身體」四義。這四種身

島大學文學部紀要》，Vol. 59 (December, 1999)，頁 22-41。

¹⁹ 佐藤一齋：《言志臺錄》，收入《佐藤一齋》，頁 274，第 3 條。

²⁰ 同上書，頁 258，第 76 條。

²¹ 同上書，頁 228，第 140 條。

²² 李珥：《擊蒙要訣》，收入魏常海主編：《韓國哲學思想資料選輯》（北京：國際文化出版公司，2000），頁 494。

體不可分割，而且是同一機體的不同指謂。由於這四體相互參差，因此，每一體可以說都有心氣滲入，因此，任何一體皆有主體義，可以稱為「身體主體」(body subject)。此一主體之名可含攝意識主體、代表形軀內外兩面的形氣主體、自然主體與代表社會規範體系的文化主體。²³王陽明所繼承的就是從孟子以降以「身心一體論」為基礎的儒家身體哲學傳統，〈大學問〉有一段論身心關係的精彩言論，他說：²⁴

何謂身？心之形體運用之謂也。何謂心？身之靈明主宰之謂也。何謂修身？為善而去惡之謂也。吾身自能為善而去惡乎？必其靈明主宰者欲為善而去惡，然後其形體運用者始能為善而去惡也。故欲修其身者，必在於先正其心也。

這一段話將「身心一體論」發揮得淋漓盡緻，並且以「欲」之一字點出意志力之取向與自覺活動可走向正或不正之二元性。²⁵在這種「身心一體論」之下，「身體」不只是生理的身體(physical body)，而是「身心一如的身體」(psycho-somatic body)，是梅洛龐蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961)所謂的「綜合體」，²⁶而「心」則既是 heart，又是 mind。所以，正如湯淺泰雄(1925-)所說，東方的「形而上學」並不同於西方的 metaphysics，而是「超醫學性的心理學」(meta-medico-psychology)，也就是以身心關係之研究為基礎的哲學。由於中國的「形而上學」不是以單純的觀察知識為基礎的理論，因此，可以稱為“meta-praxis”。這是一種能夠運用身心以實踐修行的體驗知識，並以這種體驗知識為基礎，而獲得超乎日常經驗之上的高層次知識。²⁷中國思想(尤其是儒家傳統)中的「身體」確實是身心互滲的「身體」。²⁸正因為如此，所以讀經必然是一種滲透身心而兼具知性與感性的活動，19世紀日本陽明學者山田方谷(名球，1805-1877)正是在身心合一的立場上，質疑朱子說：「朱子之解《大

²³ 楊儒賓：《儒家身體觀》(臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998)，頁2及8-9。

²⁴ 王陽明：〈大學問〉，收入《王陽明全集》，下冊，頁967-973，引文見頁971。

²⁵ 參考勞思光：《新編中國哲學史》(三上)(臺北：三民書局，1983，2001)，頁424。

²⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (London: Routledge & Kegan Paul, 1962), pp148-149.

²⁷ 湯淺泰雄：〈「氣之身體觀」在東亞哲學與科學中的探討〉，收入楊儒賓編：《中國古代的氣論與身體觀》(臺北：巨流圖書公司，1993)，頁67。並參考湯淺泰雄：《身體——東洋的身體論の試み——》(東京：創文社，1977，1986)。此書有中譯本：馬超等譯：《靈肉探微》(北京：中國友誼出版社，1990)；亦有英譯本：Yasuo Yuasa, *The Body: Toward an Eastern Mind-body Theory*, edited by Thomas P. Kasulis; translated by Nagatomo Shigenori, Thomas P. Kasulis (Albany: State University of New York Press, 1987)。

²⁸ 參看 Roger T. Ames, “The Meaning of Body in Classical Chinese Philosophy,” in Thomas P. Kasulis with Roger T. Ames and Wimal Dissanayake eds., *Self as Body in Asian Theory and Practice*(Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1993), p.165.

學》也，以致知格物爲窮理，以誠意以上爲力行，是否分裁心身以爲二物；以知覺運動爲二項工夫也」。²⁹

在這種身心互滲論的哲學基礎上，「心」對世界的認知（*perception*），必有其「身體之基礎」；「身」與「心」密切互動，而且浸潤在社會文化氛圍之中，「身」對外界的感知，也有其社會性、心理性與文化性。讀經活動正是《荀子·勸學》所說：「君子之學也，入乎耳，箸乎心，布乎四體，形乎動靜」，因此，以「體知」爲基礎的儒家經典詮釋學正是以「身」「心」融爲一體爲其特徵。

三、東亞儒家經典詮釋學的方法論問題

我們在上節論證了東亞儒家經典詮釋傳統中，身心融貫爲一，不可分割的特質。王陽明說：「何謂身？心之形體運用之謂也。何謂心？身之靈明主宰之謂也」，³⁰19世紀日本陽明學者大塩中齋（平八郎，1794-1837）：「自形而言，則身裏心，心在身內焉。自道而觀，則心裏身，身在心內焉」，³¹都在闡述身心合一、內外交輝的事實。1993年出土的《郭店楚簡》〈六德〉將「仁」字寫成「身心」，³²似隱喻「心」「身」之合一。徐復觀（1902-1982）在1975年順著《易傳》別創一詞曰：「形而中者謂之心」。他強調，中國的「心的文化」應稱爲「形而中學」，而不應講成「形而上學」。³³我們可以說，在東亞儒者誦讀經典優入聖域的過程中，身與心兩者密切互動，內外交輝，缺一不可。因此，東亞儒家詮釋學實在是一種以「人格」爲中心而不是以文字解讀爲中心的活動。誠如范佐仁（Steven Van Zoeren）所說，儒家假定人對「善的內容」已有共識，因此強調讀經者對經典中的價值理念之身體力行，中國式詮釋學的中心問題也不在於「如何瞭解文本」，而在「如何受文本感化」，從而轉化讀經者的生命。³⁴

但是，作爲理解經典之基礎的「體知」在實際運作過程，卻可能面臨許多問題，其中較具有方法論意趣的有以下幾項：

²⁹ 山田球：《孟子養氣章或向圖解》（大阪：惟明堂大阪支店據東京弘道書院藏版刊印，1902年，以下引用此書簡稱《圖解》），頁12，上半頁。

³⁰ 王陽明：〈大學問〉，收入《王陽明全集》，下冊，頁967-973，引文見頁971。

³¹ 大塩中齋：《洗心洞劄記》（東京：岩波書店，1983），上，第6條。

³² 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998），〈六德〉，頁187。

³³ 徐復觀：〈心的文化〉，收入氏著：《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1975），頁242-249，尤其是頁243。

³⁴ 參考 Steven Van Zoeren, *Poetry and Personality: Reading Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China* (Stanford University Press, 1991); 並參看 Robert Eno, "Towards a History of Confucian Classical Studies," *Early China*, No. 17 (1992), p.204, 112.

(1) 因身體的社會文化特質而導致的「體知」經驗難以溝通或傳承的問題：正如梅洛龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961) 所指出的，人的身體不應被視為「客觀的身體」(the objective body)，而應被視為「現象的身體」(the phenomenal body)，人之感知身體的主體性只有經由「體現」(embodiment) 才能彰顯。³⁵ 梅洛龐蒂所說的「體現」，在東亞思想中尤為重要。我最近曾論述，東亞思想傳統中的「身體」，並不是一個作為被客觀認知之對象的實體，而是一個浸潤在文化價值意識之中，與具體的社會政治經濟情境密切互動而發生功能性之關係的「身體」。這種「身體」在空間上處於社會政治經濟脈絡之中，並在時間上受到歷史經驗的召喚與洗禮，因此而成為一種既是理性又是感性的主體。東亞思想傳統中的「身體」是一種理性主體，因為「身體」接受理性的指導，為日常生活、社會規範以及政治運作而行動，因而身體有其社會性與政治性。東亞的「身體」也是一種感性主體，因為身體處於社會文化情境之中，而發揮功能性的作用。³⁶

經由這種深深浸潤在社會文化價值傳統中的「現象的身體」所「體知」的經典中的「道」，³⁷ 就不可避免地帶有濃烈的時間性與空間性，並且受時間與空間條件所制約。換言之，不論是孟子口中舜或傳說等古聖先賢動心忍性所「體知」的道德信念，或是王陽明居夷處困「自家經歷過來」所「體知」的「致良知」之教，都不免成為某種意義下的「具體的共相」(concrete universals)。朱子教人讀書「須要切己體驗」，「須反來就自家身上推究」，必須「就切己上體察」，³⁸ 但是，從自己個人實際體驗所「體知」而得的心得，常常孤明先發，難以與未經相同經歷或身心路程的人所共享，這就是為什麼莊子 (399?-295? B.C.) 說：「語之所貴者意也，意有所隨。意之所隨者，不可以言傳也」(《莊子·天道》)，也就是為什麼劉勰 (彥和，464-522) 要感嘆：「知音其難哉！音實難知，知實難逢。逢其知音，千載其一」(《文心雕龍·知音》)，也就是為什麼孔子 (551-479 B.C.) 兩度以「一以貫之」形容他所抱持的「道」(《論語·里仁·15；衛靈公·3》)，但是，千百年來東亞儒者眾說紛紜，卻索解無由，明代文學家賀復徵 (1600?-1646?) 說：「吾道一以貫之，千百年間未有明摘其蘊者」，³⁹ 清儒

³⁵ 參看 Maurice Merleau-Ponty, tr. by Colin Smith, *Phenomenology of Perception*, pp.198-199.

³⁶ 黃俊傑：〈東亞儒家思想傳統中的四種身體：類型與議題〉，原刊於《法鼓人文學報》(臺北：法鼓人文社會學院)第2號(2006年)，收入氏著：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》(臺北：臺大出版中心，2007)，第5章。

³⁷ 《荀子·解蔽》：「將須道者，虛則入；將事道者，壹則盡；將思道者，靜則察。知道察，知道行，體道者也」；《莊子·外篇·知北遊》：「夫體道者，天下之君子所繫焉。」

³⁸ 朱熹：《朱子語類》，卷11，〈學五〉，收入《朱子全書》，第14冊，頁337。

³⁹ 賀復徵：《文章辨體彙選》(臺北：臺灣商務印書館，1983年景印文淵閣四庫全書本)，卷

劉寶楠（1791-1855）說此語「自漢以來不得其解」，⁴⁰蓋因後人未經一番風霜凜冽的親身體驗，難以分享孔子的心路歷程。

「體知」經驗之易於斷裂而難以傳承這項事實，以 19 世紀日本啓蒙思想家福澤諭吉（1832-1901）的「一身兩世」或「一人二身」之說最爲傳神。福澤諭吉認爲 19 世紀日本學者身處從傳統到現代的過渡時代，至爲幸運，他說：⁴¹

[...] 目前我國的洋學家們，沒有一個不是以往研究漢學的，也沒有一個不是信仰神佛的；他們不是出身於封建士族，便是封建時代的百姓。這好像是一身經歷了兩世，也好像一個人具有兩個身體。[...]

福澤諭吉說從幕末到維新的日本知識份子，身經時代巨變，以一身而經歷兩世，並以一人而兼具兩身。他所謂的「兩個身體」，第一個身體是由德川傳統漢學所塑造的舊身體，第二個身體則是維新洋學所塑造的新身體。這兩種內涵互異的身體，都具有深刻的社會文化意涵，由於時代變遷留下切割的傷痕，所以前後兩種「身體」所「體知」的種種經驗或知解，都難以傳承給不同時代的人，甚至也在同一個人的身上，造成劇烈的張力。這種「一人二身」的撕裂與張力，不僅見之於幕末維新的日本知識份子如福澤諭吉身上，也見之於宋末元初的許衡（1209-1281）與劉因（夢吉、靜修，1249-1293）以及明末清初的黃宗羲（梨州，1610-1695）、朱舜水（之瑜，1600-1682）等人身上，更見之於 1895 年乙未割臺之後的連橫（雅堂，1878-1936）以及 1949 年以後桴海來臺的當代中國知識份子身上。

(2)「體知」所得的「分殊」如何提煉而為「理一」的問題：「體知」的解經方法訴諸個人身心之體驗，所得的是個別而具體的「知」，王陽明〈答顧東橋書〉云：⁴²

蓋鄙人之見，則謂意欲溫清，意欲奉養者，所謂意也。而未可謂之誠意。必實行其溫清奉養之意，務求自慊，而無自欺。然後謂之誠意。知如何而為溫清之節，知如何而為奉養之宜者，所謂知也。而未可謂之致知。必致其知如何為溫清之節者之知，而實以之溫清。致其知如何為奉養之

590，頁 13-14。

⁴⁰ 劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，1990），上冊，頁 152。

⁴¹ 福澤諭吉：《文明論の概略》（東京：岩波書店，1997）。中譯本：北京編譯社譯：《文明論概略》（北京：商務印書館，1995），〈序言〉，頁 3。福澤諭吉本人就是他所說的「一身兩世」、「一人兩身」的代表人物，參看福澤諭吉著，馬斌譯：《福澤諭吉自傳》（北京：商務印書館，1995）。

⁴² 《傳習錄》，第 138 條，〈答顧東橋書〉，頁 180-181。

宜者之知，而實以之奉養，然後謂之致知。

王陽明主張人必須在知道孝順父母的「溫清之節」才算是「知」，但必須在實際實行「實之以奉養」之後，才能算是「致知」。這一段說法以陽明 38 歲時所悟出的「知行合一」之教作為理論基礎，但正如勞思光所說，王陽明的「知行合一」說中的「知」，指價值判斷而言，即「知善知惡」之「良知」；而所謂「行」，指意念由發動至展開而成為行為之整個歷程言。⁴³王陽明強調人必須親自實踐某一價值判斷，才能對此一價值判斷有切己的瞭解，這是很徹底的「體知」。

但是，作為認知方法的「體知」在這裡面對的問題是：如何從對諸多具體而特殊的價值理念的「體知」之中，掌握抽象而普遍的價值命題？這是「多」與「一」的問題，也是「殊相」與「共相」的問題，也是朱子學中「分殊」與「理一」的問題。

我們從朱子的論點開始。朱子說：⁴⁴

世間事雖千頭萬緒，其實只一箇道理，「理一分殊」之謂也。到感通處，自然首尾相應。或自此發出而感於外，或自外來而感於我，皆一理也。

但是，「理一」與「分殊」並不是一種對抗的關係，「理一」遍在於作為「分殊」的萬事萬物之中。朱子說：⁴⁵

其所謂理一者，貫乎分殊之中，而未始相離耳。蓋乾之為父，坤之為母，所謂理一者也。然乾坤者，天下之父母也；父母者，一身之父母也。則其分不得而不殊矣。故以民為同胞，物為吾與者，自其天下之父母者言之，所謂理一者也。然謂之民，則非真以為吾之同胞；謂之物，則非真以為我之同類矣。此自其一身之父母者言之，所謂分殊者也。

在朱子的「理一分殊」論中，「理一」與「分殊」並不相離，「理一」融滲於「分殊」之中。換言之，只有從具體而特殊的「事」之中，才能觀察、體認並抽離出抽象而普遍的「理」。也就是說，「共相」存在於「殊相」之中。

如果從作為工夫理論的「體知」這個方法論立場來看，如何從「分殊」邁向「理一」確實是一個問題。這種從「多」到「一」的過程，顯然不能通過積

⁴³ 勞思光：《新編中國哲學史》（三上），頁 433。

⁴⁴ 朱熹：《朱子語類（5）》，收入《朱子全書》，第 18 冊，卷 136 第，頁 4222。

⁴⁵ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》，第 12 冊，卷 37，〈與郭沖晦〉，頁 1635-1640，引文見頁 1639。關於「理一」與「分殊」的關係的討論，參看市川安司：〈朱晦庵の理一分殊解〉，收入氏著：《朱子哲學論考》（東京：汲古書院，1985），頁 69-86。

累的方式而完成，因為宇宙萬物如恆河沙數，無限無量，難以窮盡；最可能的的方法是經過一種精神的跳躍，《朱子語類》中的〈讀書法〉引導讀者從具體的道德、文學、文化、美學理論開始學起，最終目的是理解抽象而全面的「理」。在這個過程中，讀者需要從具體而特殊的事物跳躍到抽象而普遍的原則，從「理」的分殊表現跳躍到「理」的整體特質。⁴⁶這也許就是朱子在〈大學格物補傳〉中所說從「今日格一物，明日格一物」跳躍到「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」的境界。

四、結論

本文探討東亞儒者透過生活體驗以解讀經典途徑及其方法論問題。在儒者讀經解經企慕聖賢的過程中，身心互為滲透，而且知行合一。在東亞儒者看來，「心」通過「氣」而與「身」（或曰「形」）融貫而為一體。所謂「心解」之境界雖然有其超時空性，但讀經者對經典中的義理獲得「心解」乃是從解經者的身體這個場所出發，被身體的時空條件所制約，因此，我們不妨認定，「心解」之境界實以「體知」為其基礎。

在東亞儒者解經過程中，「涵養」與「察識」這兩種修養工夫融通而為一體，並互為因果。朱子撰《語孟集義序》曾說：「《論語》之言，無所不包，而其所以示人者，莫非操存涵養之要；七篇之指，無所不究，而其所以示人者，類多體驗充擴之端」，⁴⁷實則在東亞儒者的解經與修養工夫中，「涵養」與「體驗」乃一體之兩面，如車之二輪、鳥之兩翼，不可分割。⁴⁸

正因為讀經與修養不可分割，所以不論是以「涵養」或「察識」自我修持，都不能脫離作為主體的身體之「體知」、「體驗」、「體現」。經典中的義理浸透身心，身心也被經典中之義理所轉化而不覺足之、舞之、蹈之，表現在形體上的則是相貌堂堂、威儀幡幡。這是經由「體知」而完成的「體現」，也就是孟子所謂的「踐形」。

⁴⁶ 參考 Jonathan R. Herman, "To Know the Sages Better than They Knew Themselves: Chu Hsi's 'Romantic Hermeneutics'," in Ching-I Tu ed., *Classics and Interpretations: the Hermeneutic Traditions in Chinese Culture* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2000), pp.215-225.

⁴⁷ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集（5）》，收入《朱子全書》，第24冊，卷75，〈語孟集義序〉，頁3630

⁴⁸ 參考戴君仁：〈涵養與察識〉，收入氏著：《梅園論學集》（台北：開明書局，1970），頁194-212。

從東亞儒家經典詮釋史之經驗觀之，我們可以說，「體知」是一種手段，而「體現」才是讀經的目的。因此，「體現」⁴⁹才是東亞儒家詮釋學中最重要的關鍵字。我過去曾說，建立在經典詮釋活動之上的中國詮釋學的基本性質是一種「實踐活動」，或者更正確地說，中國詮釋學是以「認知活動」為手段，而以「實踐活動」為其目的。「認知活動」只是中國詮釋學的外部形式，「實踐活動」才是它的實際本質。⁵⁰中國詮釋學實以「經世」為其目的，所以，作為認知方法的「體知」，必然落實在作為道德目標的「體現」之上。

⁴⁹ 人類學家 Andrew J. Strathern 曾定義「體現」說：「體現 [...] 與在某種程度上未被身體體現或被認為與身體無關的價值有關，換句話說，體現是一個通過把抽象與具體結合起來掩飾它自身的一個術語」，見氏著：*Body Thoughts* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996)，引文見中譯本：王業偉、趙國新譯：《身體思想》（沈陽：春風文藝出版社，1999），頁 255。這項人類學式定義，也完全可以適用於東亞儒家經典詮釋學。關於「體現」作為人類學的新研究典範，參考 Thomas J. Csordas, “Embodiment as a Paradigm for Anthropology,” *Ethos*, Vol.18, No.1 (March, 1990), pp.5-47. 並參考 Thomas J. Csordas, “Introduction: the Body as Representation and Being-in-the-world,” in Thomas J. Csordas ed., *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp.1-26。

⁵⁰ 黃俊傑：《孟子思想史論》（卷二）（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997，2001），頁 481。

論東亞儒者理解經典的途徑及其方法論問題

黃俊傑

〔中文提要〕

本文之中心課題在於：東亞儒者經由何種途徑而理解經典？此種解經途徑潛藏何種方法論問題。本文首先指出：儒家經典詮釋學是一種體驗之學，以身心合一為其特徵，以知行合一為其基礎，所以，東亞儒家經典詮釋學可說是一種「實踐詮釋學」。這種經典詮釋傳統強調讀經者親身實踐而得的「體知」。

本文接著分析東亞儒家經典詮釋學中潛藏的方法論問題有二：第一是「體知」經驗因具有其特定的時空性，而難以傳承的問題。第二是「體知」所得的「分殊」如何提煉為「理一」的問題。本文最後指出，經由「體知」的途徑而理解經典中的價值理念，必然以「體現」為其目標。

關鍵詞：東亞、儒家、經典、詮釋學、身心合一、知行合一

On the Approaches to Comprehending Classics and Its Methodological Problems in East Asian Confucianism

Chun-chieh Huang

[Abstract]

This article discusses the approaches to understanding the classics and its related problems in East Asian Confucianism. We indicate that the East Asian Confucian hermeneutic tradition is an experimental learning which is based on the psycho-somatic continuum and the unity of knowledge and action. As the knowledge East Asian Confucianists gained is a kind of “embodied knowledge,” the Confucian hermeneutics is primarily “praxis hermeneutics.”

We also discuss two methodological issues involved in the Confucian hermeneutic tradition in East Asia, namely, (a) the problem of transmission of the “embodied knowledge” which is tempo-spatially determined and (b) the problem of the tension between the “one” and the “many”. In the conclusion, we insist that “embodiment” of the Confucian values is the final goal of reading the classics in East Asian Confucianism.

Keywords: East Asia, Confucianism, Classics, Hermeneutics, Mind-body Unity, Unity of Knowledge and Action