

聖人之書與天理的恆常性： 朱子的經典詮釋之前提假設

吳 展 良*

提 要

本文仔細分析了朱子視經典為「聖人之書」，讀經典是為了學聖人並認識恆常的天理這兩個基本前提；並將朱子的思路與當代的存有詮釋學做一比較，指出兩者間的一些基本差異。對於朱子而言，經典的核心價值，在於他們是聖人之書；而聖人之所以為聖人，則在於他們徹底體現了大公無私的天理。在朱子看來，讀者有可能瞭解經典的「本意」，其原因在於作者與讀者分享了共同的宇宙與人生道理。相較於存有詮釋學從此有出發，強調人類知識與理解不可避免的有限性與主觀性，朱子則一方面強調人的有限性，一方面卻提出大公無私的聖人境界，以為道理與做人的極則。他認為聖人從一種無執無我，亦即無私的心境所自然流出或照見的道理，極其深刻、平實、精密、普遍、周延，而能夠成為人們所共同分享與認知的最高道理。這種以心性修養為基礎的聖人之學，並不在存有詮釋學的視域之中。二者的基本差異，應在於對無我之境與有我之境的看法。朱子以無我之境為最高的追求，所以更重視那具有「恆常性」意義的天理人性；而存有詮釋學則特別強調並探討人類存有與知見的主觀性及限制性。

關鍵詞：朱子 經典詮釋 前提 天理 聖人 恆常性 長存 存有詮釋學 海德格
迦德默

* 國立臺灣大學歷史學系教授。

- 一、前言
- 二、經典內涵的恆常性
- 三、有我與無我
- 四、天理的恆常性
- 五、結語

一、前言

朱子讀經與解經時的基本目標是「合符於聖人之心」。¹他對經典的解釋，則建立在經典是「聖人之書」這一基本前提之上。這個前提乍看十分平常，平常到早已被現代國人所忘卻或忽視，然而對於古代的解經傳統而言，此事卻如空氣與水一般重要，其內涵亦十分深邃。在中國學術思想史的傳統中，一位作者在說明何謂「聖人」，以及那些作品或事務最能代表聖人時，其實就是在定義他們心目中最高的道理、學術以及生命的方向。不認識這些思想脈絡，勢必無法契入作者的根本追求。因此，從一個思想史的角度來說，要瞭解前人的解經態度，就不能不仔細研究他心目中的聖人與聖人之書的意涵。

本文的主旨在於說明朱子解經時所持的前提假設之基本內容與理路。文章首先將指出朱子視經典為「聖人之書」這一關鍵性前提，而後仔細分析此前提的基本性質、內涵與思想脈絡。為了表現朱子思想的特色，也為了澄清許多學者對於朱子的經典解釋之誤會，本文特別將朱子的思路與當代的存有詮釋學做一比較，指出其中的一些基本差異。至於朱子的觀點是否正確，則不在本文討論的範圍。

當代學人對於朱子的經典詮釋，已作了許多有價值的研究。然而對於古人視經典為聖人之書，則往往忽略或視為當然，而未能深入探索其

¹ 請參見拙作，〈合符於聖人之心：朱子以生命解經的中心目標〉，《新宋學》第二期（上海，2003）。

意涵。因此對於朱子解經的基本態度、前提假設及其詮釋學上的意義之認識有所不足。其中如鄭宗義先生的《論朱子對經典解釋的看法》，分從「考證」、「經世」、「為己功夫」三方面分析朱子如何融合了儒家解經傳統中這幾個重要面向。並進一步從存有詮釋學（ontological hermeneutics, philosophical hermeneutics）的角度，對朱子解經方法的意義詳作發揮。該文頗多精闢的見解，然而對於經典是「聖人之書」，讀經典是學做聖人並認識恆常的天理這個基本前提，卻未曾深入探討。因而未能充分認識朱子如何解經，及其經典詮釋與西方存有詮釋學的根本差異。²

邵東方先生的近作《朱子讀書解經之詮釋學分析——與伽達默爾之比較》，亦主要從存有詮釋學的角度來分析朱子解經的態度。邵先生指出朱子解經所追求的是「本文原意」，而存有詮釋學則認為作者的原意並不可得，兩者的基本假設大為不同。與此同時，他也指出朱子與伽達默爾的認識觀點有許多可相呼應之處。然而邵文主要在發揮存有詮釋學的觀點，對於朱子的立場之說明似嫌單薄。所以該文最後雖然並不否定朱子「追求原意」與建立方法論的努力，對其意義卻較缺乏深入的闡釋。³另外楊儒賓先生的《水月與記籍——理學家如何詮釋經典》，對於朱子與陸王一派學者對經典的本質之看法及其間的基本差異，亦做了深入的探討。⁴然而他對於聖人之書之所以為聖人之書，以及孔孟、程朱乃至陸王所言道理的「連續性」的分析亦似乎有所不足，使其所論偏向於批判朱子與理學家解經的主觀性與「斷裂性」。對於朱子所繼承於孔孟之處，

2 鄭宗義，《論朱子對經典解釋的看法》，《朱子學與東亞文明研討會——紀念朱子逝世八百週年朱子學會議論文》（臺北：漢學研究中心，2000.11.16~18.）；又收入鍾彩鈞主編，《朱子學的開展——學術篇》（臺北：漢學研究中心，2002.）。

3 邵東方，《朱子讀書解經之詮釋學分析——與伽達默爾之比較》，《朱子學與東亞文明研討會——紀念朱子逝世八百週年朱子學會議論文》（臺北：漢學研究中心，2000.11.16~18.）；又收入鍾彩鈞主編，《朱子學的開展——學術篇》（臺北：漢學研究中心，2002.）。

4 楊儒賓，《水月與記籍——理學家如何詮釋經典》，《人文學報》20、21 期合刊（1999~2000，桃園）。

及朱子解經的方式似乎欠缺同情的理解。⁵

整體而言，當代有關朱子與其經典詮釋的研究，都受到西方當代存有詮釋學所強調的「歷史性」(historicality)、「主觀性」與「差異性」的影響。從而對於朱子解經時所重視的「本文原意」、「聖人本意」與天理的一貫性採取批判的態度。這種新看法的確有助於我們認識古人解經時所受到各自的存有處境、世界觀及認知方式的限制，然而卻也使我們對於傳統上經典之所以成為經典的連續性與恆常性內涵這一方面的認識有所不足。本文對於經典之所以為聖人之書的分析，希望能夠補充這方面的不足。而朱子對於經典的態度及其對經典所具有的恆常價值之發揮，也正可以讓我們認識中國的經典詮釋傳統的基本特質，及其與西方當代存有詮釋學的差別。

二、經典內涵的恆常性

對於朱子而言，經典的核心價值，在於他們是聖人之書。而聖人之所以為聖人，則在於他們大公無私、心地清明廣大而能徹底認識並體現天理。四書六經，或直接是聖人所言的紀錄，或是經過聖人整理的文獻，因而是天理的紀錄與展現。至於其內涵的恆常性，則立基於天理的恆常性。朱子相信禮有因革，孔子是聖之時者，易道依時位而應物。所以此處所謂天理的恆常性，並非一套固定而不變的教條，而是指天地與人生的道理有其經常的軌轍及不易的本源。該源頭或所謂「道體」(太極、理一)雖恆常，展現在萬事萬物中的理路卻變化多姿，有如造化自然，難以一律。然而萬事萬物雖變化多姿，其中卻依然有其一貫經常的軌道，即所謂「理一分殊」。這道理常在，卻不能決定、要求事物一定遵

⁵ 同上。按：錢穆先生對於孔孟程朱所言道理的「連續性」與「差別性」曾做過周延與深刻的闡述，其說法較當代學者之偏重「差異性」實為恰當。請參見氏著，*程朱與孔孟*、*論性*，《中國學術思想史論叢(三)》，《錢賓四先生全集》(臺北：聯經，1998)；*談朱子的論語集注*、*漫談論語新解*、*從朱子論語注論程朱孔孟思想歧點*，《孔子與論語》(臺北：聯經，1974)。

循之，此所謂「理氣不離不雜」、「氣強而理弱」。然而事物一旦偏離這個道理，卻必然出問題，此所謂恆常。⁶朱子說：

論天地之性，則專指理言；論氣質之性，則以理與氣雜而言之。未有此氣，已有此性。氣有不存，而性卻常在。雖其方在氣中，然氣自是氣，性自是性，亦不相夾雜。至論其遍體於物，無處不在，則又不論氣之精粗，莫不有是理。⁷

這「不離不雜」、「一而分殊」、「一而多姿」的恆常天理，唯有大公無私、心地清明廣大的聖人才能充分而正確地認識。一般人為個人的缺陷與執著所障蔽，通常只能認識到天理的部分：

凡所謂聖者，以其渾然天理，無一毫私意。若所謂「得百里之地而君之，皆能朝諸侯，有天下；行一不義，殺一不辜，而得天下者，皆不為也」，這便是聖人同處，便是無私意處。⁸

聖人與理為一，是恰好。其它以心處這理，卻是未熟，要將此心處理。⁹

6 朱子所相信的恆常道理，以一種循環往復、生生變化、一體渾融而生命化的世界觀為基礎。這與西方傳統立基於存有 (being) 觀，相信超越、恆定、理則化 (logical)、符號概念化的普遍主義 (universalism) 有本質性的差異。朱子所謂的恆常一貫之道理，強調時位的不同，所以因時因地應有不同的做法。然而這時位的不同，並不害於其中有其一以貫之的常道，即所謂仁義禮智信 (所謂五常) 等道理。朱子的世界是一個有生命與靈性而不斷循環演化的整全體，其中的道理，是一種天然、自然的天理，而不是用人的理智、符號、語言去解析而得的人為知性世界。因此他所謂的天理雖具有恆常與遍在的意義，卻與西方理性主義或法治主義式，強調不因地域與處境而改變的普遍主義 (universalism) 實為不同。參見拙著，*朱子世界觀的基本特質*，「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」國際學術研討會 (臺北：臺灣大學，2004.3.14~15)。西方的普遍主義，主要從空間上的普遍性立說。而「恆常性」三字並不強調空間的普遍性，反而強調時間的連續性與道理在本源上的一致性。此所以本文取「恆常性」而不取「普遍性」，以免與「普遍主義」的概念混淆。

7 《朱子語類》(臺北：正中，1970)，卷4，107~108。

8 《語類》，卷57，2。

9 《語類》，卷8，13。

六經是三代以上之書，曾經聖人手，全是天理。¹⁰

對於朱子而言，解經最重要的還不僅是認識聖經文本的原意，而是去認識那恆常的天理。他認為即使聖人未曾闡明那些道理，這天理也常在天地之間。而聖人與經典在歷史上的意義，正在於發明那道理：

今之學者自是不知為學之要。只要窮得這道理，便是天理。雖聖人不作，這天理自在天地間。「天高地下，萬物散殊；流而不息，合同而化」，天地間只是這箇道理流行周遍。不應說道聖人不言，這道理便不在。這道理自是長在天地間，只借聖人來說一遍過。且如《易》，只是一箇陰陽之理而已。伏羲始畫，只是畫此理；文王孔子皆是發明此理。吉凶悔吝，亦是從此推出。及孔子言之，則曰：「君子居其室，出其言善，則千里之外應之；出其言不善，則千里之外違之。言行，君子之樞機；樞機之發，榮辱之主也。言行，君子之所以動天地也，可不謹乎！」聖人只要人如此。且如《書》載堯舜禹許多事業，與夫都俞吁咈之言，無非是至理。¹¹

就時間的距離言之，伏羲、文王、孔子時代相距甚遠，然而他們一切所言，只是發明那一貫的一陰一陽的道理。就空間的距離言之，其所言善惡，千里之外均有所感應。在朱子看來，宇宙的根本道理恆常存在，處處可感通。聖人之所以為聖人，在充分闡明這些道理。經典之所以為經典，在記載這些道理。而學者之所學，亦在學習這些常存的道理。正因為天理常存，所以異時空的學者，可以對此道理有相同或至少是近似的體會。後世人讀《易經》所載陰陽變化之理，其實是透過了伏羲、文王、孔子的睿智去認識那恆常的道理。這道理既然長存天地之間，所以學者透過誦讀、觀察天地萬有之象、自身修養體驗，所認識的，也應是同一個道理。朱子曾指出伏羲、文王、孔子的《易》雖各有不同，卻是對同一個陰陽之理一層又詳盡過一層的發揮。¹²換言之，道理只有一個，發

10 《語類》，卷11，12。

11 《語類》，卷9，7。

12 參見朱熹，《易學啟蒙》，收入《朱子遺書》（臺北：藝文，1969），卷1、2；易圖，見《周易本義》（臺北：廣學社，1975）。

揮與解說卻可以有種種的變化。在朱子而言，他何嘗不知自己解經時所用的理氣性命等詞語與說法與漢唐以降諸儒，乃至經典本文有所不同。然而道理既然是同一個，自然可以用不同的方式加以說明。

朱子所強調道理的恆常性，與西方傳統真理（Truth）觀之強調真理的超越性或普遍性雖不相同，卻仍有一定的類似性。¹³而其說法與二十世紀以降當代的真理觀則大為不同。現代、當代西方學術，對於超越而普遍的真理觀頗為懷疑，並認為超越時空的永恆真理觀，僅為一種未經批判的信仰。相應於真理觀的式微，二十世紀主流的認識論觀點強調人類理解能力的各種限制與知識的主觀及有限性。其中如約翰·杜威（John Dewey）與威廉·詹姆士（William James）的實驗主義（experimentalism）與實用主義（pragmatism）、測不準原理（principle of uncertainty）的哥本哈根學派詮釋、科學史研究中的典範（paradigm）變遷論、科學哲學對於知識的工具論（instrumentalism）看法、卡爾·波普（Carl Popper）對於知識的否證法觀點，都為學界所熟知並大體奉為圭臬。今日流行的後現代主義對理性論與真理觀的批判更是推到極致，從而產生了一種主觀主義、相對主義與幾近虛無主義的觀點。

較後現代主義持平，對人類理解現象的複雜性做出深刻剖析，並企圖在主客觀中間達到一種平衡狀態的，當屬當代的存有詮釋學。¹⁴存有

13 按：真理指向對於終極存有或事物本質（substance）的真知，道理則基本上是天地間天然、自然而處處可見的「現象界」之理路，以及由之而可見的根源性理則。前者指向超越、不變的事物基形（form）或上帝，後者則渾融鋪陳於此世間。

14 本文對談的對象是當代的「存有詮釋學」，因篇幅有限，乃以迦德默及海德格前期思想為代表。眾所周知，迦德默是當代存有詮釋學最重要的代表人物，而其思想立基於其導師海德格的前期思想之上。迦德默與前期的海德格均強調做為生物的人類之存在的有限性，由此導出理解的有限性與時空限制性，並以此為存有詮釋學的基本觀點。後期海德格的思想則有重大的轉變。他不再由此有出發，轉而探索世界與萬事萬物的本然（Ereignis，或中譯為道〔參見孫周興，《說不可說之神秘》（上海：三聯，1994）；Wu, Chan-liang “Historicity, Tradition, Praxis and Tao: A Comparison of the World Views of Zhang Xuecheng and Modern Philosophical Hermeneutics,” *Classics and Interpretations: The Hermeneutic Traditions in Chinese Culture*（New Brunswick: Transaction Publishers, 2000）〕、自在發生〔參見王慶節 也談海德格爾“Ereignis”的中文翻譯

詮釋學強調人類對於任何事物的理解 (understanding)，不能脫離自身存有的狀態，尤其是其歷史與語言的處境。¹⁵我們存在於一個以「此有」(Dasein, Being-there, Being-in-the-world, 即人類)為中心的世界(world)之中，沒有此有則此世界(my world)不成其為世界，沒有此世界，則此有不成為此有。傳統的主體主義及主客對立的觀點是錯誤的，因其未對此有(所謂主體、我)的存在狀態作深刻的反省，不明瞭此有與世界不可分割的關係。¹⁶個人(此有)必須透過理解，不斷擴大其存有的視域(horizon)，與世界溝通，使此世界為我所有(act of appropriation)，從而瞭解此有及其與世界的關係，而使生命得到應有的意義與內涵。¹⁷然而人類(此有)對於一切事物的理解，一方面有其一定的文本、語言使用方式與歷史事實的客觀依據與約束，一方面也受其存有狀態、歷史處境與語言體系的主觀限制。經由生命實踐、自我置入(transposing ourselves)我以外的情境或傳統、並堅持細部與整體知識間的融會，人類雖可以不斷擴大自己的存有視域並追求意義的融會，然而人類終究不可能真正超越我們自身存有狀態所必然預設的種種「前理解」

和理解，《世界哲學》第4期(2003,北京))及語言(logos,兼具存有及道說[sage]之意涵)的根源與意義。其認識世界之本然的方式也著重於聆聽(hören)、靜默等待、去蔽等富有詩意、靈性而超越理性主義的方式。在迦德默看來，後期的海德格已經放棄了解釋學的概念，而走上了詩意多於哲理的錯誤道路。筆者則以為，後期海德格思想的內涵與意義其實極為豐富，有待開發。其後期思想與中國道家、禪宗乃至理學的世界觀與認識觀既頗有近似之處，又有所不同。惜限於主題，不適合在本文討論。

15 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (English translation of Wahrheit und Methode, New York: Crossroad, 1988), 142-143, 424.

16 做為海德格早期思想的核心概念，Dasein的內涵深邃豐富，難以翻譯。熊偉先生將其翻譯為「親在」，張祥龍先生將其譯為「緣在」(張祥龍，「Dasein」的含義與譯名(「緣在」)——理解海德格爾《存在與時間》的線索，《普門學報》第7期(臺北：2002)。)各自表現出海德格思想的重要面向，均值得注意。筆者於本文中雖仍取「此有」的傳統譯名，然不廢此有具備親在與緣在的意涵，以避免「主體化」與「形上學化」思維的誤解。

17 Martin Heidegger, *Being and Time* (translated from the German *Sein und Zeit*, New York: SCM, 1962), 27, 65-68, 78-86, 97-98, 203-205.

(preunderstanding) 或曰「成見」(prejudice)，而達到完全的客觀。¹⁸ 人類所具有的一切知識與所謂「真理」，其實都不過是他所能處理 (manipulate) 的知見，而僅為整體存有 (Being) 的部分顯現 (unconcealedness)。¹⁹ 這種從「此有」出發的存有詮釋學，雖較後現代主義精微深刻許多，卻依然是傳統「真理觀」已經式微的一個註腳。

我們將當代的存有詮釋學與朱子的認識觀點加以比較，不難看出兩者之間的本質性差異。誠如余英時先生所指出：「迦德默否認我們有瞭解作者『本意』的任何可能，這便和中國的詮釋傳統大相逕庭。」²⁰ 筆者認為，中國的詮釋傳統之所以認為讀者有可能瞭解作者的「本意」，其關鍵在於前人相信作者與讀者分享了共同的宇宙與人生的常道常理。此道理有淺有深，有精有粗，對於朱子而言，經過一番艱苦的努力，天地間各種事物的道理之「表裡精粗」均屬可知，而聖人的本意亦可由之而認識。²¹ 在迦德默看來，根植於我們存有狀態的前理解既然為人類進行理解的前提，而不可能完全去除，則所謂共同的宇宙與人生真理實不可得。因此作者的本意，也自然無從得知。人類對於所謂真理與經典的詮釋，只能不斷反映其存有狀態的多元與變化，而呈現出一種無所不在的歷史性 (historicality)。他們之間的差異，正值得我們深入探究。

三、有我與無我

存有詮釋學與朱子的認識觀點之根本不同，源自於不同的人性或曰人類存有觀，尤其是有我與無我的問題。存有詮釋學大師迦德默及海德格的思想從存有論出發。他們大力反對文藝復興以及笛卡爾以降西方思想中的主體中心主義 (subjectivism)，也反對德意志唯心論所主張人可

18 Gadamer, *Truth and Method*, 235-267.

19 參見Heidegger, "On the Essence of Truth," *Basic Writings* (New York: Harper & Row, 1977).

20 余英時，明明直照吾家路，〈中國文化與現代變遷〉（臺北：三民，1992），250。

21 朱熹，大學格物補傳，〈四書集註〉（臺北：藝文，1980），頁6。

以透過實踐理性或心靈主體來認識絕對的真理或本體。與此同時，他們也深入批判實證論以及西方傳統理智主義的客觀主義。他們主張理解為「此有」的存在屬性與表徵，既不是觀念論者所謂意識主體的認知，也不是實證主義者所謂的客觀認知活動。觀念論者或實證論者認知絕對真理的方式，因為「遺忘」了認知者的存有，所以從基礎上就有問題。人類的存在從來呈現為一種主客相結的境域，既非獨立的主體，亦非客觀的認知者。人的存在先於我們對於存有本質的理解。人類（此有）被拋擲（thrown into）到這個世界中，不明白存有及生命的意義，因此極力企圖透過理解來掌握真理與「存有」的本質。然而受限於人類的生存狀態、傳統、歷史與語言的限制，此主客相結的存有即使不斷地與世界溝通，用盡方法去理解存有，也不可能完全超越此有的有限狀態。換言之，就人類而言，完全超越及無我並不可能，人類必須認清自己的有限性、主觀性與難以盡去的偏見。一部人類學術文化史，只表現了人類對存有與真理的不斷探索。這種看法十分深刻，也普遍獲得現代學者與一般人生經驗的支持。從追求真理與存有本質的角度來說，人不是上帝，不可能全知全能，所以他的知識與理解必然受其歷史條件之限制。

存有詮釋學一方面深刻地指出人類的限制性，一方面也力圖於前述「存在先於本質」的前提下，尋找此有的生命真諦。海德格哲學一貫的中心問題是如何能夠更正確、深刻地理解或認識存有。他早期的思想從對於人類自身存有的省思出發，首先教人充分認識「此有」本質上的有限性（essential finitude），並徹底面對人類真實的存有狀態是一種必死或走向死亡的存有（Sein zum Tode, being-to-death or being-toward-death），從而認清時間暫時性（temporality）與歷史性是人的存有基礎（ontological ground of human being）。由此進一步指出人類的職命（destiny），就是在這種面對死亡，而以時間為基礎的狀態下，認識日常生活（daily life）以及為他人（they）生活的虛無，努力超越被命定的狀態，自由地抉擇、實踐以創造自己生命的意義，完成自己真實的存有（authentic being）。其學說的重點在於為有限且必死的人類尋找其存有的意義，所以強調個人主體的自由與創造，並認為唯其是個人自由抉擇與實踐出來的人生，

才體現了人類存有的真諦。²²

存有詮釋學所強調的存有基本特性，諸如主客相結、我與世界相依而存、時間性與歷史性，對於西方傳統的主體觀、二元對立觀、超時空的本質論述與形上學都是極有力量的批判。立基於這種存有觀之上，存有詮釋學強調人類存有及認知的有限性，從而在知識論上謙虛保留，強調脈絡性、對話及視域交融，這對於矯正理性主義、科學主義、實證主義乃至德國唯心論傳統在知識上的獨斷性，確實有巨大的意義，也因而成為當代最重要的認識論觀點。²³這種存有詮釋學的存有及認識觀點，對於西方哲學的大傳統構成強力的批判，卻與中國道、釋、儒的世界及認識觀頗有相近之處。²⁴然而我們如果進一步審視雙方學說的內容，仍將發現不少根本性的差異。這些差異為數相當多，直接聯繫到中西思想的根本異同，因此所涉及的問題可謂無遠弗屆，不可能在本文一一探討。以下僅就本文主題所牽涉到的一個最關鍵性的差異：有我與無我觀，進行討論。

存有詮釋學從此有出發，強調人類知識與理解不可避免的有限性與主觀性。朱子則一方面強調人的有限性，一方面卻提出大公無私的聖人境界，以為道理與做人的極則：

《書》曰：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」，聖賢千言萬語，只是教人明天理，滅人欲。天理明，自不消講學。人性本明，如寶珠沉溷水中，明不可見；去了溷水，則寶珠依舊

22 參見Heidegger, *Being and Time*, 274-304, 312-315, 383-384, 435-438, 446.

23 這種觀點對於一切現有的知識是保留的，卻並非悲觀的。然而此種保留，開放的態度，卻也為相對主義、解構、虛無思想留下空間。其不斷對話以擴大理解的態度是積極而重要的，然而其知識上的解構力，似乎大過了建構力。

24 這一方面的研究成果已經相當多了。較具代表性的有傅偉勳、張祥龍等先生的相關著作。參見張祥龍，《海德格爾思想與中國天道》（北京：三聯書店，1996）；張祥龍、杜小真主編，《現象學思潮在中國》（北京：首都師範大學出版社，2003）。前引拙文“Historicity, Tradition, Praxis and Tao: A Comparison of the World Views of Zhang Xuecheng and Modern Philosophical Hermeneutics,”對此問題及英語世界有關海德格爾與道家思想的重要研究，亦曾略做探討。

自明。²⁵

在朱子看來，此種做人的極則，根植於人人皆具的光明如寶珠般的本性，所以聖人境界也是人人所可追求的最高也最普遍的理想。存有詮釋學的人類存有論一方面批判了歐洲傳統學術人性與真理觀的基本盲點，一方面表現出人在終極存有（世界本質、上帝）問題前的謙卑。人的有限性是多方面的，從認識論的角度來看，終極的存有問題既然不能解決，人必需承認自己知識的有限性及不確定性，因此人也只能通過自我抉擇與實踐以完成真實的存有。中國傳統既不追究終極的存有問題，也不講創造與主宰一切的上帝，於是古人發明出聖人及性善論，以為此世間做人處世的最高標準。宋人講心性之學，乃以大公無私與人性本善之說，來解釋聖人之所以為聖人。由此來看，中西雙方的差異甚大，以下我們將先檢視朱子有關的看法，而後再對兩方面做一簡要的比較。

朱子相信人性本善，認為這本然善性人人皆有，一片光明而通於宇宙一切最高最恆常的道理。然而他對於人類的我執、偏見、私欲與有限性，其實絕不低估。他曾說：

大凡人有己則有私。子路「願車馬，衣輕裘，與朋友共」，其志可謂高遠，然猶未離這軀殼裏。顏子不伐其善，不張大其功，則高於子路。然「願無伐善，無施勞」，便是猶有此心，但願無之而已，是一半出於軀殼裏。孔子則離了軀殼，不知那箇是己，那箇是物。凡學，學此而已。²⁶

又說：

橫渠云：「顏子未至聖人，猶是心？」一息不存，即為病。要在精思明辨，使理明義精；而操存涵養無須臾離，無毫髮間；則天理常存，人欲消去，其庶幾矣哉！²⁷

朱子認為人有己便有我執與私意，子路大賢，仍然不免從自身起念。顏

25 《語類》，卷12，7。

26 《語類》，卷29，12。

27 《語類》，卷12，5。

子復聖，離聖人不遠，然而一出口，仍見有己。唯有孔聖「老者安之，朋友信之，少者懷之」一語，已渾然沒有物我之別，而為學者所宗。由此可見，他認為盡去個人的偏執私心，徹底回復光明本性而成為大公無私的聖人絕不容易。朱子於孔孟之後，也只認可二程幾近於聖人。千餘年不得其人，可見其標準之高與難為。

無私無我的境界固然極難到達，然而並不能說歷史上就一定沒有這樣的人。《論語》記載：「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。」朱注：「絕，無之盡者。毋，史記作『無』是也。意，私意也。必，期必也。固，執滯也。我，私己也。四者相為終始，起於意，遂於必，留於固，而成於我也。蓋意必常在事前，固我常在事後，至於我又生意，則物欲牽引，循環不窮矣。」這是對於聖人無私、無我、無執著的最佳形容。

《集注》又引程子的話說：「此毋字，非禁止之辭。聖人絕此四者，何用禁止。」說明聖人渾然天理，中心絕無偏私，所以不需要禁止。再引張載的話說：「四者有一焉，則與天地不相似。」必須徹底地無執無我，才能與天地造化同功。而所謂無我無執與天地相似，並不是說聖人沒有任何欲求，而是說聖人心量極其廣大，內心極其光明，所以所呈現出的德性符合普世人心最高的盼望與同然的要求。²⁸我們在兩千多年之後，固然不足以論定孔子的修為是否真的達到徹底無執無我的境界，然而宋明理學家真心嚮往這樣的人格，中外歷史上也曾經有人遠較一般人接近這樣的境界，則應無疑問。《集注》在此條下又引楊時的話說：「非知足以知聖人，詳視而默識之，不足以記此。」即使我們無法論定孔子是否真的達到無執無我的境界，至少他的弟子們都感到夫子是這樣的

28 朱子曰：「凡人須以聖賢為己任。世人多以聖賢為高，而自視為卑，故不肯進。抑不知，使聖賢本自高，而己別是一樣人，則早夜孜孜，別是分外事，不為亦可，為之亦可。然聖賢稟性與常人一同。既與常人一同，又安得不以聖賢為己任？自開關以來，生多少人，求其盡己者，千萬人中無一二，只是？同枉過一世！《詩》曰：『天生烝民，有物有則。』今世學者，往往有物而不能有其則。《中庸》曰：『尊德性而道問學，極高明而道中庸。』此數句乃是徹首徹尾。人性本善，只為嗜慾所迷，利害所逐，一齊昏了。聖賢能盡其性，故耳極天下之聰，目極天下之明，為子極孝，為臣極其忠。」《語類》，卷8，4。

人，而特別記下這一條。

在朱子以為，必須是從一種無執無我，亦即無私的心境所流出或照見的道理，才能極其深刻、平實、精密、普遍、廣大、周延，而成為人們所能認同的最高道理。他說：

讀書若有所見，未必便是，不可便執著。且放在一邊，益更讀書，以來新見。若執著一見，則此心便彼此見遮蔽了。譬如一片淨潔田地，若上面纔安一物，便須有遮蔽了處。聖人七通八達，事事說到極致處。學者須是多讀書，使互相發明，事事窮到極致處。所謂「本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑」。直到這箇田地，方是。《語》云：「執德不洪。」《易》云：「寬以居之。」聖人多說箇廣大寬洪之意，學者要須體之。²⁹

認為聖人事事造極於至善至誠至美之境，所說的道理廣大周遍，本於自己的實踐與體驗，驗之於百姓，合乎古先聖王與天地鬼神的軌跡與意旨，而能傳之於久遠。³⁰又說：

古之鍾律紐算，寸分毫釐絲忽皆有定法，如合符契，皆自然而然，莫知所起。古之聖人，其思之如是之巧，然皆非私意撰為之也。意古之曆書，亦必有一定之法，而今亡矣。三代而下，造曆者紛紛莫有定議，愈精愈密而愈多差，由不得古人一定之法也。³¹

這是說聖人之心無偏無執，所以極其空靈敏銳，而能夠精密地認識天地自然的樂理。又說：

聖人教人，大概只是說孝弟忠信日用常行底話。人能就上面做將去，則心之放者自收，性之昏者自著。³²

29 《語類》，卷11，7~8。

30 關於朱子心目中的聖人之廣大高明，多才多能，德性事功一以貫之，事事都能做到極處，請參見錢穆，《朱子論聖賢》，《朱子新學案》，收入《錢賓四先生全集》，431~451。

31 《語類》，卷2，11。

32 《語類》，卷8，1。

這是說聖人說的其實也只是平常的道理。正因為平常，不離人倫日用，所以能夠垂之久遠。人只要照著聖人所教的道理去做，則將心安理得，而原來徬徨失落的狀態就會結束。聖人所教的道理如此平常，是為天地自然本有的道理，不需要人刻意去安排：

問：「程子謂：『天地無心而成化，聖人有心而無為。』」曰：「這是說天地無心處。且如『四時行，百物生』，天地何所容心？至於聖人，則順理而已，復何為哉！所以明道云：『天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。』說得最好。」³³

聖人一切所說所為，不過是順應天然的道理，何曾有私意執見，所以雖然有心救世，終歸於無為而成。聖人心量如天地，凡事順應造化自然之理，以待萬物之自化，這種包含萬有，與天地同體的心境，才是仁者之心：

「仁者，人也。」人之所以為人者，以其有此而已。一心之間，渾然天理，動容周旋，造次顛沛，不可違也。一違，則私慾間乎其間，為不仁矣。雖曰二物，其實一理。蓋仁即心也，不是心外別有仁也。³⁴

一有私心私欲，則不能循天理之自然，而有種種功利計較，憂煩安排，這樣自然「與天地不相似」，而不能達到前述「子絕四」的境界。個人的智巧，終歸於有限，唯有盡去私智私意，與天地同體，才是悠久廣大之道。

綜合上述，朱子承認人皆有偏私，難以充分做到物我一體、廣大周遍、空靈敏銳、深刻平實的地步。然而他認為理想上，人可以有此與天地萬物為一體的無我境界，達到此境界的，就是他心目中的聖人。朱子所有的學問，就是要學作這樣的聖人。這套學問既講究實踐、修證、切問近思等尊德性的功夫，也重視格物致知、博學審問、下學上達等道問

33 《語類》，卷1，3~4。

34 《語類》，卷61，2。

學的積累。無論從德性修養的角度，或是知識博通的角度，理學家都企圖徹底超越小我的限制，而以與天地萬物、世間萬事之理合一為目標。並相信唯有這樣的聖人，才能為天地立心，做後人永遠的生命楷模。我們且不論此種目標是否可能達到，這樣的聖人之學，似乎並不在存有詮釋學的視域之中。而其基本差異，應在於無我之境與有我之境。古人強調境界，在儒、釋、道三家的傳統中，都以生命所體現的境界為第一義，一切理解、知識、藝術、功業都只能是第二義。因其畢生追求最高的無我之境，所以一切道理學問也以此理想境界所展現，超越了個人限制性的恆常標準為標準。從詮釋學的角度來看，無論古人所想像的境界，或他們真實到達的境界，都未必如其所理想的那樣超越時空限制。然而因古人以此境界為最高的追求，所以他們自然更重視那具有「恆常性」意義的天理人性，而不像存有詮釋學般強調人類存有與知見的主觀性及諸般限制性。從現代學術的觀點來看，前述朱子的說法大抵都是可疑而待證的假說。然而朱子種種的說法，卻又建立在頗為實在的修證及知識的基礎之上。這其中的是非得失既非本文主題，又不易有定論，只能留待繼續研究。³⁵

四、天理的恆常性

無我之境，本為儒釋道三家的共同嚮往，其說法卻各有不同。朱子一方面繼承了三家的傳統，一方面指出其中的差別，他說：「吾以心與理為一，彼（指釋氏）以心與理為二。亦非固欲如此，乃是見處不同，彼見得心空而無理，此見得心雖空而萬理咸備也。」³⁶ 儒者相信心與理

³⁵ 存有詮釋學的許多觀點近乎道家，解構性強於建構性；朱子的觀點乃後世儒家代表，建構性遠大於解構性。道家講無我，以無攝萬有。海德格晚期的思想，頗有此意味。然而前期海德格思想，則仍近於有的一端，一切從「此有」複雜纏結的存在處境出發，其弟子迦德默更是強調人類一切認知的主觀性及時空限制性，所以不能不歸入有我觀的一邊。

³⁶ 《語類》，卷126，8。

為一，希望以空靈之心包含萬理，故重視天地造化間一切事事物物及其中所蘊含的道理。佛家認為吾心本空，故以山河大地及一切觀念為有執之見，需去之而得本心之靈明。道家的無我，希望化小我於天地自然，以得其逍遙；他們認為人倫多偽，不願意為仁義禮智之說所拘執。理學家則認為人倫亦天地自然之一部分，不能廢棄。同一個無我，看法頗為不同。理學家的終極嚮往，是為盡去己私而與天地自然及人倫之理合一。

這種盡去己私而與天地自然人倫之理合一的觀念，背後有一甚大的特色，就是不對自然與人文之理加以分別，認為兩者是一個道理，都是天理。在朱子的宇宙觀中，人源自於天，所以一切天地自然之理，本來存於人心之中。只要此心清明純粹，就能夠認識一切天地自然的道理。朱注「大學之道，在明明德」的「明德」為「人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。」³⁷此所謂明德，不僅是倫理方面的德行。人所以能窮格一切自然及人文之理，均有賴於此心靈明之德。而此處所謂的「以具眾理」，其實是說天地之理與我心中之理是同一個根源，所以人心可以「具備」天地間一切的道理。這種認識論，將人與天視為一體。人之所以能知，因為人性中本來蘊藏著天然之理。只要此心不為氣質或私心所障蔽，則自然能明白此天然之理。禽獸與人其實同樣稟賦著天地自然的道理，然而禽獸氣質昏蔽，所以不明白萬事萬物之理。聖人氣質清明無私，所以較眾人更能徹底認識這天地自然之理。³⁸在這種認識觀點裡，自然之理、人文倫理之理，都是源於天地的同一個道理。這

37 《四書集註·大學章句》，1。

38 朱子說：「二氣五行，交感萬變，故人物之生，有精粗之不同。自一氣而言之，則人物皆受是氣而生；自精粗而言，則人得其氣之正且通者，物得其氣之偏且塞者。惟人得其正，故是理通而無所塞；物得其偏，故是理塞而無所知。且如人，頭圓象天，足方象地，平正端直，以其受天地之正氣，所以識道理，有知識。物受天地之偏氣，所以禽獸橫生，草木頭生向下，尾反在上。物之間有知者，不過只通得一路，如鳥之知孝，獺之知祭，犬但能守禦，牛但能耕而已。人則無不知，無不能。人所以與物異者，所爭者此耳。然就人之所稟而言，又有昏明清濁之異。故上知生知之資，是氣清明純粹，而無一毫昏濁，所以生知安行，不待學而能，如堯舜是也。其次則亞於生知，必學而後知，必行而後至。又其次者，資稟既偏，又有所蔽，須是痛加工夫，『人一己百，人十己千』，然後方能及亞於生知者。」《語類》，卷4，9。

與現代西方將自然界的物理與人文界的倫理作明顯的區分，有顯著的不同。³⁹

在朱子而言，自然與人文的道理，是一個道理，同出於天，都是天理。然而從現代學術的觀點，我們也必須將朱子的天理觀分就自然與人文兩方面加以討論。就自然界而言，朱子認為徹底無我無私的聖人，心思極其清明、靈敏、無成見，所以能夠敏銳深刻而正確地認識一切事物，盡其精微，因而對物理認識到極準確恰當之處。前面所引的易道陰陽，鍾律紐算曆法，都是典型的例子。這些道理，源自自然界客觀的法則，而為朱子所尊信。另外如《朱子語類》第一、二卷「理氣」篇所大量討論的日月星辰運行的規律、天地的構造、四時、氣象、曆法、雷電、海水、潮水、地理等，也可以代表朱子對於自然之理的探索。這些道理，或記載於經典文獻之中，或為後世學人以清明之心加以探討。其中雖有許多推斷測想之詞，不合乎現代科學的要求。然而在朱子而言，日月星辰四時之運有其常理，古今之人所見大體無甚差別。其中雖頗有難以探究明白之處，然而不害於天地之運有其常道常理。天理的恆常性，因而成為朱子解經時的一個基本信念。⁴⁰

朱子的思想以人文義理為中心，他所相信的天理之恆常性，更重要的是建立在對於性命之理，或曰「人心與人性的終極需要與嚮往」的恆常性的信念之上。朱子《大學章句序》開宗明義便說：

蓋自天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性矣。然其氣質之稟或

39 現代學者面對這種自然與人文之理不加分別的狀態，往往會產生極大的困擾。這也是有關朱子的「天理」、「理氣」、「性理」觀的研究，長期紛爭難定的一個重要原因。本文的重點在於討論朱子思想中「天理的恆常性」，對此問題不能詳加發揮。然而這一問題，代表了中西近世世界觀的根本異點，影響實為重大。參見拙著，《朱子世界觀的基本特質》。

40 朱子所重在人文，他所觀測探究的自然之理，以切近人類生活，而為人仰觀俯察所能見者為主。其所得當然不能與現代自然科學界之發現相比。然而對於朱子乃至古今人類而言，天地自然的道理確實有其一定的客觀性與恆常性。人類對這些道理的認識可以不斷進步改變，但無害於諸如晝夜、春夏秋冬、生老病死等基本的自然規律在此世間有其穩定性之事實。

不能齊，是以不能皆有以知其性之所有而全之也。一有聰明睿智能盡其性者出於其間，則天必命之以為億兆之君師，使之治而教之，以復其性。此伏羲、神農、黃帝、堯、舜，所以繼天立極，而司徒之職、典樂之官所由設也。⁴¹

認為「仁義禮智」是人性最根本的需要與嚮往，一般人或者因為氣質不能清明美善，昧失了他的本性，因而在其生活產生了種種的問題，所以有賴聖人用許多方法開導他，使他明白人生最根本的道理。他說：

人性雖同，稟氣不能無偏重。有得木氣重者，則惻隱之心常多，而羞惡、辭遜、是非之心為其所塞而不發；有得金氣重者，則羞惡之心常多，而惻隱、辭遜、是非之心為其所塞而不發。水火亦然。唯陰陽合德，五性全備，然後中正而為聖人也。⁴²

常人之學，多是偏於一理，主於一說，故不見四旁，以起爭辯。聖人則中正和平，無所偏倚。⁴³

聖人斟酌損益，低昂輕重，莫不合天理人心之自然，而無毫釐秒忽之差。⁴⁴

朱子繼承了儒學的大傳統，認為人類見到惻隱之心不足，或是羞惡、辭遜、是非之心不足的人或事，總是不喜歡。唯有中正和平，仁義禮智具足，處事周延完善，四面八方的道理都照顧到的人，才為人人所敬服。人類希冀完美的事物，聖人之所以為聖人，正在於他符合了這樣的理想。而這樣的理想，對朱子與歷代儒者而言，實可為生命帶來無窮盡的值得努力的目標。這理想乍看遙遠，其實十分平實切近。朱子說：

聖人之道，如飢食渴飲。⁴⁵

周圍有不仁不義，無禮無智之人，總是一件讓人十分難過的事。古人基

41 朱熹，大學章句序，《四書集註》，1。

42 《語類》，卷4，16。

43 《語類》，卷8，1。

44 《語類》，卷78，20。

45 《語類》，卷8，1。

本上都認為沒有人希望他人以不仁不義，無禮無智之道對自己。同樣的，我們也不應以不仁不義，無禮無智之道待別人。這是十分平常的道理，所以朱子說聖人之道，正如飢食渴飲。人性中對於仁義禮智的渴望，其實非常深切。朱子說：

聖賢千言萬語，只要人不失其本心。⁴⁶

孔子所謂「克己復禮」，《中庸》所謂「致中和」，「尊德性」，「道問學」，《大學》所謂「明明德」，《書》曰「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」：聖賢千言萬語，只是教人明天理，滅人欲。天理明，自不消講學。人性本明，如寶珠沉溷水中，明不可見；去了溷水，則寶珠依舊自明。自家若得知是人欲蔽了，便是明處。⁴⁷

所謂本心，「人性本明」，說的是人心人性最終極的需要與嚮往。就此最終極的需要與嚮往而言，朱子所教，似與人類一切偉大宗教無甚差別。世界偉大的宗教都認為人生多苦，俗世間的一切想望追求到頭來多成虛空，唯有德性才值得寶貴。朱子則一方面指出世人顛倒迷妄，一方面從積極面鼓勵人們追求完美的理想。他所說的聖人，代表了心性狀態完美，而且能付諸生命實踐的人。他所說的「存天理、去人欲」，是即拋棄俗世間種種執著妄想，而一心追求那內在於我們本心，隨時可得的德性。透過他自己的實踐，朱子深信人若是能夠去除私欲執著，充分實踐仁義禮智，則將處於一種最平安喜樂的狀態，所以這才是人的本心本性的真實面目。而一般人顛倒迷妄，以世間不可必得的欲想為人生目標，卻不知道應去追求那必然可得，內在於我們心性的明德天理。這種循欲而不明白為己之道的辦法，終將昧失本心而害人害己。朱子所追求的最高道德理想，與人類一切偉大宗教相呼應，當有其人心與人性中恆常而普遍的基礎。⁴⁸

46 《語類》，卷12，1。

47 《語類》，卷12，7。

48 儒家主性善，相信人皆可以為堯舜，佛教則認為人皆有佛性，人人皆可成佛。兩家說法皆肯定人心本然的光明，而朱子性如寶珠之說，實深受佛教「摩尼寶珠」說的影響。

朱子既然認為仁義禮智等「天理」代表人性最終極的嚮往，又認為古今人性無殊，所以他自然相信往古聖人所教的道理，可以透過今人的研尋來理解體會。他進一步指出既然這些道理主要說的是人生應當如何的義理、修齊治平的大道，所以根本不能離開具體的人生。我們讀經時必須就自己的身心性命上研尋，才能真正明白經典與聖人的意旨：

讀六經時，只如未有六經，只就自家身上討道理，其理便易曉。⁴⁹

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。⁵⁰

朱子相信這些道理不在外面，而是聖人與我的心靈所同具，所以必須「就自家身上討道理」，才能夠認識真切。然而我們一般人不免有種種偏蔽，聖人境界極高，其一言一行都是我們的模範，所以讀書時必須字字句句仔細研尋，才能充分明白聖人的道理。而一旦明白之後，這道理卻又如此深得我心，有「不知手之舞之足之蹈之」之樂：

為學之道，聖賢教人，說得甚分曉。大抵學者讀書，務要窮究。「道問學」是小事。要識得道理去做人。大凡看書，要看了又看，逐段、逐句、逐字理會，仍參諸解、傳，說教通透，使道理與自家心相肯，方得。讀書要自家道理浹洽透徹。杜元凱云：「優而柔之，使自求之，厭而飫之，使自趨之。若江海之浸，膏澤之潤，渙然冰釋，怡然理順，然後為得也。」⁵¹

程子曰：「讀《論語》：有讀了全然無事者；有讀了後其中得一兩

基督教則認為人有原罪，必需遵循天啟律法並信靠上帝才能得救。伊斯蘭教認為人軟弱無知，有賴真主、先知與律法的引導，否則必將犯罪。雙方對於人性的看法不同，然而基督教與伊斯蘭教對於愛人、無私、公義、光明、合理等德性的看重，實與儒、佛兩家相通。

49 《語類》，卷11，10。

50 《語類》，卷10，1。

51 《語類》，卷10，1。

句喜者；有讀了後知好之者；有讀了後直有不知手之舞之足之蹈之者。」⁵²

這道理既然如此深植於人心人性，所以是天理之自然，而為人人所共喻。只要人們效法聖賢，去除偏私之見，便能見得那恆常的道理，光明的德性：

讀書以觀聖賢之意；因聖賢之意，以觀自然之理。⁵³

人惟有私意，聖賢所以留千言萬語，以掃滌人私意，使人人全得惻隱、羞惡之心。六經不作可也，裏面著一點私意不得。⁵⁴

簡言之，朱子所謂的天理，其實就是人在超越了偏執私欲，其心胸開闊、清明、溫厚、敏銳時所體會照見的光明德行。這道理立基於人性，且代表人性的終極嚮往，所以他說「性善」、「性即理也」。程朱繼承了孔孟而以仁德為人類一切德行的根源。仁者愛人，心中常體恤他人，並愛敬天地自然一切萬有。如果我們也相信愛人愛世等德行有其恆常的意義，可以為異時異地之人所共喻，則即使朱子解釋仁字用了許多新的詞彙與觀念，我們也不能貿然地說朱子對於仁字的新詮釋必然昧失了孔孟的原意。清儒以降，尤其今天，部分學者在研究程朱時，不免過度強調程朱的性理觀點與孔孟乃至漢唐儒者在思想上的差異，卻忽略了其核心義理的連續性。這很可能會有因小而失大之憾。⁵⁵

52 《論語》序，《四書集註》，4~5。

53 《語類》，卷10，1。

54 《語類》，卷11，10。

55 清儒如顏元說：「見人人禪子，家家虛文，直與孔門敵對。必破一分程朱，始入一分孔孟，乃定以為孔孟、程朱兩途。」《顏習齋先生年譜》（畿輔叢書版，臺北：藝文，民55），卷下。戴震之力反程朱去人欲之說。以及現代學者普遍的重氣化、身體、情感、欲望而反理學的思想，雖然都有其言之成理之處，然而若論義理的大綱大節，程朱堅持仁義禮智之說，仍較近世以來重人欲氣質之思想為得孔孟之本旨。參見錢穆，程朱與孔孟，《中國學術思想史論叢（三）》，358。

五、結語

綜合上述，朱子的經典詮釋，是以認識其所說的恆常天理及追求聖人的本意為目標。其前提首先在於相信聖人清明純粹、無私無我，所以能最正確地認識自然與人倫界的道理。其次在於主張經典是聖人之書，因而體現了天理；這天理一方面代表自然界的客觀法則，一方面根植於人心人性，所以有其千古不易的恆常性。後人讀經典的意義，在於透過經典去認識這恆常的天理，即所謂讀書明理。天理既然恆常，又根植於人性與自然，不同時空的人，當然都有可能透過自身的經驗去認識它。然而一般人有各種氣質上的問題，看事理各有所偏。所以學者必須透過虛心的修養、學習、實踐，與一字一句的聆取古聖人的教訓，才可能逐步接近這最高的天理，從而對經典中所揭示的道理與聖人的原意獲得較正確的理解。

在現代學者看來，這些觀點均頗為可疑。所謂的「聖人」是否真的清明純粹、無私無我？其所見是否真實而正確地體現了天地自然與人倫界的道理？真實與正確的標準何在？無私無我為何就能保證所見的道理較高級而恆常？宇宙間是否有所謂恆常的道理？今存的經書是否真能代表古人的意旨？後人讀書所見是否就是古人的原意？人心人性是否有終極的嚮往？有限的人類如何可能突破他的暫時性與歷史性而達到一種具有恆常意義的知識？這些問題從一個要求絕對知識的角度而言，本難以獲得肯定的答案。本文的主旨在於說明朱子解經之前提假設的基本特質、朱子的思路，及其與當代存有詮釋學的根本差異，而非論證朱子的觀點是否正確，對上述問題在此無法深入討論。以下所言，不免為寫作後的一些個人的感想，無法證明，僅供讀者參考。

在真理觀已經徹底式微的今天，人們毋寧相信一切都是或多或少地有限、相對、主觀與隨時變遷的。當代的觀點當然有其言之成理之處，然而當我們回顧朱子思想時，卻不禁感到其中所言依然有許多恆常性的意義。莊子說：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆

一也。」⁵⁶恆常與變異、一元與多元、客觀與主觀的對話，可能會是一個永遠的歷程。現代人對真理乃至道理充滿懷疑，也可能是因為古典時期的說法過於肯定，然而畢竟難逃各種問題與質疑。然而古典時期的信念到底是初發軔於人心、深刻有力的事物。他們在歷史上能經過數千年的考驗，感動過億萬人心，並跨越不同文化而展現相當程度的恆常性甚至普遍性，亦絕非偶然。仁義禮智等「天理」為何能恆常為人類社會所重視？無私無我的「聖人」為何能得後人普遍的崇仰？這似乎都不是堅持一切必須從「此有」出發的當代存有詮釋學所能充分說明的

（責任編輯：王超然 校對：王丹儒 汪正翔）

56 《莊子·內篇·德充符第五》（北京：中華，1997），190。

Books of Sage and the Constancy of *Tian Li* (Cosmic Texture/Vein): Basic Premises of Zhu Xi's Interpretation of the Classics

Wu, Chan-liang*

Abstract

This article carefully analyzes Zhu Xi's view of the classics by evaluating two of the philosopher's basic premises: that classics are “books of the sages” and that reading the canon not only enables one to understand the constancy of *Tian Li* (cosmic texture/order) but itself aims at learning the sages' wisdom. In addition, the author compares Zhu Xi's mode of thought with ontological hermeneutics and points to a number of fundamental differences between the two. Zhu Xi believes that the central value of the classics lies in their status as works of the sages, ancients who perfectly embodied the *Tian Li* of selfless good. In Zhu Xi's opinion, it is possible for readers to grasp the original meaning of the classics because they and the authors share common human nature and “universalistic” truth. Yet ontological hermeneutics has departed from that stance, emphasizing the inherent limitations, historicity and subjectivity of human understanding. On one hand, Zhu Xi acknowledges these limitations, but on the other he discusses the enlightened and selfless state achieved by the sages as a witness of the possible unity of *Tian Li* and human beings. It is only through a mindset of true selflessness that *Tian Li* can be fully, naturally, and freely expressed and thus receives proper recognition from the people as the highest ideal. This kind of sagely learning does not appear on the analytical “horizon” of ontological hermeneutics; the difference lies in the latter approach's belief in the indispensable and unsurpassable self. The ancients view a state of “selflessness” as the most worthy of pursuits and thus underscore the “universalistic” significance of *Tian Li* and the good of human nature. In contrast, ontological hermeneutics stresses the subjectivity and shortcomings of individual perception and human existence.

Keywords: Zhu Xi, interpretation of the classics, premises, *Tian Li*, sage, constancy, Ontological Hermeneutics, Heidegger, Gadamer.

* Professor of History at National Taiwan University.