



## 从朱子 阳明子两家之〈大学〉疏解看中国的解释学

2005年10月30日

来源:经典与解释

作者:冯达文

### 作者其他文章

[“事”的本体论意义 ……](#)

栏目广告6, 生成文件 HTDOCS/NEWXX9.HTM 备用,

我个人对近代以来西方由施莱尔马赫开创的解释学传统没有作过深入的研究。然而,谁也不能否认中国本土有长久的解经传统。中国的这种解经传统,与西方的解释学有何异同?对中国古代经典的重新解释,可以从西方的解释学借鉴一些什么东西?这是非常有意义的课题。撰写本文的目的,即在于在这些方面提出一些疑问,以就教于同仁。

### 一、以《大学》为例:重新解释如何可能?

伽达默尔在《真理与方法》一书的《导言》中论及其撰写本书动机时称道:“本书的探讨是以此为出发点的:在现代科学范围内抵制对科学方法的万能要求。因而本书所关注的是,在经验所及的一切地方和经验寻求其自身证明的一切地方,去探寻超越科学方法论作用范围的对真理的经验。”<sup>1</sup>显然,伽达默尔在这里是把拒斥以求知为的矢的科学方法论作为建构解释学的起点的。而如果我们能把归纳法看作为科学认知的基本方法,那么实际上可以说,科学认知处理的是共相与殊相之间的逻辑关系。解释学拒斥科学方法论所提出的问题便可以理解为:“精神科学”及其产物——作品,在其出现之时固亦具个别性,属个人的情感、信仰或生存体验,然而它后来是怎样为他人普遍地接受,乃至获得真理性的意义的呢?

依伽达默尔的看法,在“精神科学”中连接作者个人(表现为作品本文)与读者他人之间的信道,是理解。解释学所讨论的,如保罗·利科尔所说,即是这种可以“从对作为解释的真实对象的意欲语境的理解中接收一种放大的自我”<sup>2</sup>的“理解”现象,与完全排斥“自我”的科学认知方法的不同特点及其本体论意义。

然而,西方的这种解释学传统,毕竟是从研读神话、诗歌、戏剧之类属文学艺术范畴的本文引伸而出,尔后延伸到行为、历史等等具有某种“叙述”结构乃至“情节”特征的学科领域的。<sup>3</sup>如果换入西方这种解释学框架讨论中国古典儒学本文,我们无疑首先要思考以下几个问题:

儒学本文有些什么特点?

对儒学本文进行解释何以是可能的?

对儒学本文作出解释的有效性根据是什么?有哪些成功的范例?

在这篇短文里,我们不可能对儒学众多的本文及其解释逐一予以讨论。我们仅以大家熟悉的《大学》和朱熹、王阳明二家对它的解释为例,讨论建立中国式的解释学必须面对的问题。

作为《礼记》中的一篇的古本《大学》,有些什么特点?

我们知道,在早期儒家的经典《论语》那里,孔子与其弟子讨论的问题,都是非常具体的、带情境性的。孔子的基本概念为“仁”,然而孔子从未给“仁”下过一个带有普遍意义的定义。孔子是随时随地指点为“仁”。这也即是“就事论事”。这种情况在《孟子》那里依然存在,只不过孟子更凸显了“仁”在不同情境中的灵活运用而已。孔、孟的做法显示了早期儒家关切的不是学理而是道德实践问题。

《大学》与《论语》、《孟子》在本文的特色上有所不同。我们无疑会注意到,《大学》已经涉及到“一般”问题,它的许多提法已经具备“普遍命题”的意义,或亦采取了论说的形式。如《大学》之头一句云:“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善”。这里,作为“大学之道”的所谓“三纲”无疑就是被赋予“一般”、“普遍”意义的。《大学》第二句云:“知止而后有定,定而后能静,静而后能安,

安而后能虑，虑而后能得。物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。”此中之本末、终始的关系，被称为“道”的，也被赋予了因果联系的形式特征。于此可见，在早期儒家类的本文中，《大学》无疑是最富形式化与知识化意义的。

然而，尽管《大学》的一些基本概念与命题已具抽象、普遍的形式，毕竟，从知识论的立场予以省察，这些概念与命题的提出往往还体现为一种独断性；亦或可以说，这些概念与命题的普遍意义是借信仰的支撑才得以成立的。如：何谓“明明德”？“明德”从何而来？又何以“明”之？《大学》中后来被朱熹划归为“传”的几句话提到：“康诰曰：‘克明德’。大甲曰：‘顾諟天之明命。’帝典曰：‘克明峻德。’皆自明也。”此实只追溯“明德”这一概念之出处，并没有真正讨论“明德”之来源，和它何以具普遍意义等问题。“明德”在三代之圣君那里，无疑是安邦治国的历史经验的一种总结，然而至《大学》本文这里，却只是作为毫无异议的信仰而成立的。甚至在语句陈述的形式上具因果特征的“知止而后有定，……”数句，其间的“止”→“定”→“静”→“安”→“虑”→“得”的关系，它的成立亦是以特定的精神修持，亦即特定之信仰为前提的，此依然有别于对客观因果必然性关系的知识性描述。如果把《大学》放回到《礼记》中去考察，《礼记》中之礼俗大多与祭祀所及的有关信仰而成立，那以，《大学》作为古礼之一，虽说其中某些命题与概念已被赋予普遍意义与论说形式，然其基点仍在信仰，这就是不唯理解之事。

这意味着什么呢？这意味着对《大学》的解释，将可以沿着两个不同的路向发展：

一个路向是，因应着《大学》已经开出的一定程度上的形式化与知识化的理路，进一步赋予其主要概念与命题以形式与知识化的意义；

另一个路向是，直接契入《大学》所确认的思想信仰，借个人的践行与体验证成这种信仰。

前一个解释路向，为朱子所开拓，后一个解释路向，则为阳明所赞同。在对朱子、阳明之不同路向作出分疏之前，有必要申明的是，对《大学》本文的研究与朱、陆二家疏解之同异剖析，老一辈学者唐君毅本来已经做得非常完备。唐先生在这方面的成就特见于后来收入《中国哲学原论·导论篇》之第九、十《原致知格物》上、下两章中。我个人于研读此两章时受教甚多。但我与唐先生的归结有不少差异。唐先生的归结称：“阳明之说不同于朱子者，则在朱子之格物穷理，皆由人之知其所不知者，以开出；而阳明之致良知，则由人之知其所已知者，以开出。人由知其所不知，乃日趋于广大；人之知其所已知，则所以日进于高明。广大所以切物，高明所以切己；广大者方以智，高明者圆而神。此即朱子阳明之格物致知之教，各有千秋，而实未尝相犯”<sup>4</sup>。[K1]依唐先生此说，则朱子、阳明均以“良知现成”<sup>5</sup>说为基点，他们的分歧只在于如何将现成之良知贯通于具体之物事的问题。朱子以为良知之下贯还有一个区分不同情境的过程，故需“知其所不知”；阳明则以为良知“乃自始即以通物为性”，内外应无任何分间，故其只讲“致良知”，此为“知其所已知者”。我有别于唐先生之说在于，我认为：朱子所讲的“知”与阳明所讲的“知”，在内容（对象）上即有差别，朱子广泛涉及外在之“物”与“理”，而阳明仅限于“德”<sup>6</sup>；朱子既以外在之“物”与“理”为所知者，则他所面对的问题，为殊相与共相之关系问题，此为知识论的基本问题，阳明所面对的问题，其实为如何成德之“行”的问题，此实为信仰的问题；在与“物”与“理”相与对待下之“心”与“知”，必为一知识性之“心智”，故朱子主进学以致知，此即不以“良知现成”为说，阳明以“行”论“知”，赋予良知以信仰意义，故有“良知现成”说。

由于我与唐君毅先生在关于朱子与阳明之《大学》疏解所透现出来的思想之剖判上有如是差别，因而，我才得以就朱子与阳明对《大学》本文的不同解释作如下疏理。

## 二、朱子的解释：借形式化与知识化加以拓展

确认朱子在本体倾向上特重儒学的学理化、知识化，应该是不难说明。我们说过，孔子、孟子惯常地都喜欢从具体“情境”、具体“行事”指点为“仁”，然朱熹却总要于其指点为“仁”处随即释之以“理”。他非常强调“情”与“理”、“事”与“理”的判分，以“公共的”指“理”并赋予此“理”以本体意义。<sup>7</sup>这些做法即是形式化与知识化的做法。<sup>8</sup>

又，两汉至宋初诸儒重“气”，以“气”论“性”。这种宇宙生成论的观念看重先天禀赋且具神秘色彩的个人才情。这期间之儒者多讲“情性”即是。<sup>9</sup>二程特别是朱子却舍“气”论主“理”论，以“理”论“性”。这种转变亦意味着朱子更强调个人思想行为的公共规约化与理性化。这都显示了朱子对儒家典籍和儒者行事解释上的形式化与知识化路向。

朱子对《大学》的解释，恰好鲜明地标识了他的这种路向。

我们看他“明明德”的介说。《大学章句》的提法为纲领性的：“大学者，大人之学也。明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。但为气禀所拘，人欲所蔽，则有时而昏；然其本体之明，则有未尝息者。故学者当因其所发而遂明之，以复其初也。”

在这段话里，朱子对何谓“明”，何谓“明德”，其作出的解释，基本上是定义性的。“明德者，人之所得乎天”，此揭示的是人之“明德”本自“天理”之客观存在义；“而虚灵不昧”者，此则指作为客

观存在之“天理”内在于人之德性之可以知觉性；“以具众理”之“具”，依王夫之所说，那“分明是个性体”，10然则还是以存在论；“具众理而应万事者”，此句所展开的正是存在界中理与物即共相与殊相的关系。显然，在对“明德”的疏解中，我们即已看到将心与物、物与理作二分与对待处理的知识论取向。

对“明德”的如上看法，朱子于应答门人之间中又反复地予以铺陈。《朱子语类》卷十四记朱子所述：

“天之赋于人物者谓之命，人与物受之者谓之性，主于一身者谓之心，有得于天而光明正大者谓之明德。”<sup>11</sup>

“明德是自家心中具许多道理在这里。本是个明底物事，初无暗昧，人得之则为德。”<sup>12</sup>

这里，朱子依然赋予“性”与“德”以客观存在义。“明德”之“明”作“光明正大者”解，虽隐含有一价值取向，但它还是讲“性”而非“心”，无主体本心之“明觉”义。

由于朱子将“明德”客观理则化且以“存在”论，那么“明明德”之前一“明”字，则必然要作“知觉”论。虽然，前引《大学章句》亦有以“学者当因其所发而遂明之，以复其初也”一说而有以“明”为借“明觉”之内省求自明之嫌。但依《朱子语类》所记，朱子主要地却是强调心与性、心与理的区分且更多地主张心需借向外之格物致知以求“明”之者。《朱子语类》卷五记门人问：“灵处是心，抑是性？”朱子即答：“灵处只是心，不是性。性只是理。”<sup>13</sup>朱子又谓：“所觉者，心之理；能觉者，气之灵也。”<sup>14</sup>此均以心与性、心与理之主客二分与主客对待言。朱子坚持将《大学》作“经”与“传”的区分并认为“格物致知”之传有缺失需另予补入，尤其明显地显示了他对“明”的工夫即对“格物致知”条目的解释的知识论立场。

按《大学》古本，在“致知在格物”一句之后的提法为：“物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子至于庶人，壹是皆以修身为本。其本乱而未治者否矣。其所厚者薄而其薄者厚，未之有也。此谓知本，此谓知之至也。”

这段话中，从“物格”至“身修”为个人之事（“内圣”事），“物格”最终为“身修”；从“身修”至“天下平”为社会之事（“外王”事），“身修”为“家齐”、“国治”、“天下平”之前提。故下文说“自天子以至于庶人壹是皆以修身为本”，那是顺理成章的；接下来而称，知道“修身”的重要性，就是“知本”，就是“知之至也”，以此回应“致知在格物”的论题，演释“致知”的含义，其文意亦颇完整。故宋明清时期许多学者认为古本自有“格物致知”章，上引“自天子以至于庶人，……此谓知之至也”即是此章，其持论不可谓不无根据。<sup>15</sup>如果此说可以成立，则“格物致知”无非是以分清“修身”与齐治平之本末先后关系为事，在这种区分中由于更强调“修身”即价值信仰的根本性，故自无严格的知识论意味。<sup>16</sup>

然而，我们看朱子的“格物致知”补传：“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益求之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。”

这里第一句“所谓致知在格物者”，其内涵为“即物而穷其理”，此中立论即是定义性的。按，《大学》古本的其他条目，也取“所谓……”之格式，但均无定义之意义。如“所谓诚其意者，毋自欺也，……”此只举其要（“毋自欺”）以说明之；“所谓修身在正其心者，身有所忿懣，则不得其正；……”此则只讨论“修身”与“正心”之因果关系且亦以举例为言，对二者各自之含义并没有直接的说明；“所谓齐其家在修其身者”，“所谓治国必先齐其家者”，其格式与“修身在正心”项类同；“所谓平天下在治其国者，上老老而民兴孝，……”此亦取举要说明之。所谓取举要说明者，即从一个特殊事例引出一个结论，此结论不借归纳法抽取，自无普遍意义或其普遍意义只借信仰证成。朱子补传与《大学》古本不同，取定义的方式介说之，正显示其思维的形式化走向。

补传第二句，以为“人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理”，此则进而将“心”与“物”对列，而以主体认知说“心”，以客观存在论“物”与“理”。这里展现的毫无疑问也是一认知的格局。第三句以后，更将“物”与“理”的关系判定为各别的事物与统一的理则的关系，以为只有“即凡天下之物”，才可以“一旦豁然贯通”而穷极事物之理，此间确认的实际上是由殊相而共相的认知路向。关于这一点，朱子在论及“理一分殊”时有更详细的说明。朱子谓：“圣人未尝言理一，多祇言分殊。盖能于分殊中事事物物，头头项项，理会得其当然，然后方知理本一贯。”<sup>17</sup>

“吾道一以贯之”，譬如聚得散钱已多，将一条索来一串穿了。所谓一贯，须是聚个散钱多，然后这索亦易得。若不积得许多钱，空有一条索，把什么来穿？吾儒且要去积钱。”<sup>18</sup>

朱子以“聚得散钱已多，将一条索来一串穿了”，已近似于以经验归纳求普遍之理。此亦可见，朱子对《大学》的解释，是以知识论为根底的。

甚至是，朱子将“诚意”、“正心”这种属于道德信念与道德践行的条目，也置于可认知、可把握的范围内。《朱子语类》卷十五记朱子语：“格物者，知之始也；诚意者，行之始也。”<sup>19</sup>

“《大学》所谓‘知至、意诚’者，必须知至，然后能诚其意也。今之学者只说操存，而不知讲明义理，



则此心愤愤，何事于操存也。”<sup>20</sup>

“知至而后意诚”，须是真知了，方能诚意。知苟未至，虽欲诚意，固不得其门而入矣。”<sup>21</sup>

按《大学》古本，“知至而后意诚”句无释，唯“诚意”一项单独有释。此依牟宗三先生的说法，“是即打断致知与诚意之因果关系，而于诚意则单独直指，而以‘慎独’之工夫实之。……此即完全就心体上言工夫。”<sup>22</sup>然上引朱子对“知至而后意诚”句的重新解释，也自有其学理的根据：如把“诚意”完全安置在“心体”上，那是以信仰为言，固可以是绝对的与崇高的，亦可能是盲目的、愚昧的。朱子以“致知”作为前提，强调“须是真知了，方能诚意”，此无疑是把道德修为放置在理性的基础上。这里所表现的，依然是知识化、形式化的解释路向。

### 三、阳明的解释：借信仰性与践行性予以证成

与朱子有别，阳明对《大学》的解释所取的是信仰性与践行性的路向。

所谓信仰性，是指的阳明把道德意识收摄归心，看作是每个人本心自己选择、自由认取的一种价值理念。阳明说：“且如事父，不成去父上求个孝的理？事君，不成去君上求个忠的理？交友治民，不成去友上民上求个信与仁的理？都只在此心。心即理也。”<sup>23</sup>

此即把道德意识作本心之信仰论。阳明于《答罗整庵少宰书》中又称：“世之讲学者有二：有讲之以身心者；有讲之以口耳者。讲之以口耳，揣摩测度，求之影响者也；讲之以身心，行着习察，实有诸己者也，知此，则知孔门之学矣。”<sup>24</sup>

此即强调对先哲始倡的道德理念需借身心之践行以证入之。

阳明于《大学问》中对“明明德”的解释，尤其明显地表现了阳明对“明德”的信仰性与在信仰基础上的践行性认定。《大学问》记：“《大学》者，昔儒以为大人之学矣。敢问大人之学何以在于‘明明德’乎？”阳明子曰：“大人者，以天地万物为一体者也，其视天下犹一家，中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者，小人矣。大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是，其与天地万物而为一也。岂惟大人，虽小人之心亦莫不然，彼顾自小之耳。是故见孺子之入井，而必有怵惕惻隐之心焉，是其仁之与孺子而为一体也；孺子犹同类者也，见鸟兽之哀鸣殽触，而必有不忍之心焉，是其仁之与鸟兽而为一体也；鸟兽犹有知觉者也，见草木之摧折而必有悯恤之心焉，是其仁之与草木而为一体也；草木犹有生意者也，见瓦石之毁坏而必有顾惜之心焉，是其仁之与瓦石而为一体也；是其一体之仁也，虽小人之心亦必有之。是乃根于天命之性，而自然灵昭不昧者也，是故谓之‘明德’”。<sup>25</sup>

于同一文章里，阳明又谓：“天命之性，粹然至善，其灵昭不昧者，此其至善之发见，是乃明德之本体，而即所谓良知也。”<sup>26</sup>

在阳明的这些话语里，触及了如下几个问题：

其一，什么叫“明德”？如上所说，《大学》本文是没有正面地予以介说的，因而朱子得以以“人之所得乎天而虚灵不昧”之“性理”说解释之，从而赋予此“明德”作为客观必然理则可以在“理性”层面上接受之意义。阳明不然。在阳明看来，所谓“明德”，是指那种“以天地万物为一体”的德行，是“其心之仁本若是”者，因而它即是每个人本具（天命之性本然具足）的良知。在人人本具良知这一点上，人是平等的。只是因为有的人能够体认得到，有的人体认不到，才出现了“大人”与“小人”的区别。“大人者，以天地万物为一体者也”，此“以天地万物为一体……”即是作为“大人”的主体体认的。此正赋予了“明德”以信仰性特征。

其二，何以说“明德”是“人人本心具足”（“是其一体之仁也，虽小人之心亦必有之”）的？如上所说，《大学》古本于此亦是未予说明的。朱子之解释由于视“明德”为“性理”而将之存在化与外在化，因而他实际上是否定本心现成具足的。阳明的“明德”本心现成具足说确认了“明德”的信仰性，本是无需介说的。但阳明还是借诉诸于“同情心”而有一巧妙的说明。引文“是故见孺子之入井，……虽小人之心亦必有之”即是。按，“人人本心现成具足”所涉及的，既有“明德”作为个体心的绝对性问题，又涉及此“明德”作为宇宙心的普遍性问题。“明德”之普遍意义，朱子是借赋予其客观的与公共的理则的品格予以解决的。阳明此处借“同情心”沟通个体与他人乃至万物的关系，一方面排除了“明德”仅属个人主观认定的独断性而确保了它的普遍性，另一方面又依然维系着它作为信仰所显示的人的主体性。

由于阳明确认“明德”为个人本心现成具足的一种思想信仰，因而在对如何使“明德”得以“明”之的工夫论的操持上，亦自有不同于朱子的另一种说法：朱子强调“格物致知”为“用力处”<sup>27</sup>，而阳明却以为“工夫只是诚意”者。阳明于《大学古本傍释》中称：“明明德天下，犹《尧典》‘克明峻德，以亲九族’，至‘协和万邦’。心者身之主，意者心之发，知者意之体，物者意之用。如意用于事亲，即事亲之事格之，必尽夫天理，则吾事亲之良知无私欲之间而得以致其极。知致，则意无所欺而可诚矣；意诚，则心无所放而可正矣。格物如格君之格，是正其不正以归于正。”<sup>28</sup>“修正工夫只是诚意。就诚意中体当自己心体，常令廓然大公，便是正心。”<sup>29</sup>

依阳明此说，“心”以“良知”为本体，此即“明德”。此良知、明德之心体在本然的意义上是至公至正的；心发而为意，在意用层面上，才有正不正的问题；故修身之功夫只在诚其意；“致知”即“致良

知”，致吾心体本有之良知于日常意用之间，使于日常意用之事事物物中皆能“尽夫天理”且“得以致其极”；30“格物”之“物”，既指“意之用”为言，则亦不具外在与存在意义，“如意用于事亲，即事亲之事格之”，故此所谓“格之”，也就是“正念头”，“正其不正以归于正”者；显见，阳明在如何使“明德”得以“明”之的工夫主张上，或在处理“知”、“物”之间关系所体现的工夫路数上，是完全局定在人-主体心境的范围内，借人-主体的道德践行的阅历为言的。阳明“四句宗旨”所述：“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”<sup>31</sup>

此以“无善无恶”即“至善”为“心之体”，那是不可以“理”论的，即属于信仰；借此信仰立此大本，察看个人生起的各种意念，可见其有善有恶；对此善恶，个人自有分判的能力，此为“致知”；个人依此分判着实去做一番为善去恶工夫，是谓“格物”。此中“诚意”、“致知”、“格物”，无疑都毋予于心如何处理外在之物与理的关系的意义，而仅以践行论。

#### 四、从两种不同入路，看解释的有效性

如是，我们很清楚地看到了对《大学》的两种不同解释。

朱子的解释，以形式化、知识化为入路，相当于汤一介先生在讨论对道家的经典重新解释时所说的“辩名析理”的做法。<sup>32</sup>这一做法之所以具有普遍的意义，是因为中国早期哲学本文常常值个人信仰（信念）而成立，许多话语只取格言的形式。后人之注疏惟有借“辩名析理”说明之或赋予其一种学理的色彩，才可以为人们普遍地接受。王弼、郭象之于《老子》、《庄子》，朱子之于《四书》，都显示出这种做法、而可被视为形式化与知识化的进路。

阳明的解释，以信仰性、践行性为入路，较近于黄俊杰先生所说的“主客交融”的做法。<sup>33</sup>这一做法其实亦不特为儒家所取，道家、佛家之解释者又何尝不是“浸润在经典思想世界中”，借重新践履、体验经典本文的心路历程而赋予本文以新的意涵？只是各家由于信仰的不同，而有不同的体验，而赋予不同的新意涵而已。

显见，两种入路于中国哲学的本文解释均具普遍性。

虽然，两种不同入路，并未构成截然的对立。如朱子固以形式化、知识化为入路，而力图赋予《大学》所确认的道德追求与工夫进路以客观理则并诉诸理性的意义以确保其普遍有效性，但毕竟最终也还是以道德践行为趋归；阳明固更强调道德的信仰性与践行性并借情感的通感性以实现由个人而他人而万物的一体性，然在信仰所确立的大前提下，也不乏学理之说明。此诚可见，二者之间不能说有截然的对立。

然而，如上所展示的，我们毕竟不能回避他们之间的差异与不同。而且，就与本文的关系而言，我们实际上还可以看到，阳明的解释，比之朱子离开本文更远。如朱子之释“大学”为“所以教人之法”，而与“小学”之教有别者。此说显然切近古代学制。至于朱子以“小学是事，……大学是发明此事之理”<sup>34</sup>为言，又特以发明事之“理”训“大学”所教，即把“大学”教育视为理性化、知识化教育，此则为朱子所引申。然而，朱子此间依然不离“教”与“学”。其释“格物致知”为“即物穷理”，亦未超出“教学”范畴。阳明不然。阳明训“大学”为“大人之学”，此“大人”是与“小人”对言的。此即不以“教学”而直以“成德”论“大学”。“大人”与“小人”之分别，在阳明看来不在心体上，而在意念之发动上。如阳明《大学》所说：“心之本体则性也。性无不善，则心之本体本无不正也。何从而用其正之之功乎？盖心之本体本无不正，自其意念发动，而后有不正。故欲正其心者，必就其意念之所发而正之。”<sup>35</sup>由之将“成德”之功夫归之于“诚意”，且释“致知”为“致吾心之良知焉耳”，释“格物”为“正其（所发之意念之）不正以归于正之谓也。”这种解释在阳明那里是顺理成章的，然离《大学》本义不可谓不远矣。<sup>36</sup>

由之必引出一个问题：既然对同一本文，即可以有不同的解释，而且，有的解释离本文相距甚远，我们怎样判定不同的解释的有效性？

二十世纪八十年代，傅伟勋先生在提出要建立“创造的解释学”时，曾确认这种解释学应该区分为“五个辩证的步骤或程序，中间不可以任意越级。”这五个程序为：①“原作者（或原思想家）实际上说了什么？”②“原作者真正意谓什么？”③“原作者可能说什么？”④“原作者本来应该说什么？”⑤“做为创造的解释家，我应该说什么？”<sup>37</sup>

傅伟勋这里开列的五个程序，在表述上并不一定尽善。如②，“原作者真正意谓什么？”这似乎就是无法寻问的。实际上我们许多时候无法面对“原作者”，而且只能面对“本文”，把本文放回到创作它的那个时代的特定情境，了解“本文实际上说了什么？”第③、④，“原作者可能说什么？”和“本来应该说什么？”，这里同样应该指“本文”。问题应表述为：依本文的思路，可以引申出什么？然傅伟勋之表述虽尚待推敲，毕竟他已顾及到进行解释时所需遵循的两个基本原则：其一是，解释必须于本文中有根据；其二是，解释必须在本文的基础上增加了新的东西。第一个原则确保了解释是对本文的解释，而不是解释者在自创本文，构成为“过度的解释”；第二个原则确保了对本文的处理是一种加入了解释者个人意向的解释（阳明所谓“实有诸己者也”）而非只作客观知识的处理。知识的处理，其基本问题可以化约为共殊问题，其间，无论是从殊相抽取共相或由共相演绎殊相，都毋涉于处理者的主观意向，亦不可以“增

加”什么。而解释则必须有所增加，才可以构成了解释。那么，解释何以可以增加新东西呢？如上所述，朱子是借赋予信仰以理性形式，阳明是借对信仰的重新体证予以深化，从而得以开新的。此外，在我个人对古典文献的检索中，至少还有两点是值得注意的：

其一是，中国古典本文作者在使用一个概念与命题时，由于往往是情境性的，因而便显示出多义性。后来的解释者即可以各取其义而予以凸显和强化之，此亦可赋予本文以新的意义；

其二是，当把中国古典本文所使用的概念的原有内涵抽去（内涵越少），则此概念可以与新的情境（新的认识水平、新的生活方式、新的价值信念）挂搭起来（外延越广），从而实现内涵的转换而获得新的意义。如“大学”本为古代学制，人们可以不论其学制（内涵）而论其功能（内涵转换），如阳明说，大学者，成就大人（君子）的品德之学也。此亦可以说不离本文却又开出新意。又如“仁”这一概念，孔孟多以“亲亲”为说；然“亲亲”关系可以抽象为“生生”关系，从而溶入宇宙论，借宇宙之“生生”论“仁”，《易传》即是；“生生”必依一定之“理”，故又可转出“生理”为“仁”，朱子即是；“生理”不在心外，实在“本心”，此则又可以“本心”指“仁”，阳明子即是。这些都可以说是借抽象、内涵转换，而开显新意。

由于在解释中解释者可以有意在本文的基础上“增加”了东西，因而对本文的解释便具有永久的开放性。如是，对同一本文在同一时代乃至不同时代的不同解释，所显示的，就不是解释的混乱。恰恰相反，正是借这种不同解释而呈现了本文意义的丰富性。依此看解释的有效性，则不应只局限于此种解释之于本文是否有所根据，尤应以此种解释是否为同一时代甚至往后数代人所普遍地接受为言。如上所说，阳明之解释虽然与本文出入较大，但毕竟产生了相当的影响。然则，将阳明之解释及其所取之方法，视为一种“创造的解释”，应该是可以成立的！

注释：

1，[德]H.G.伽达默尔：《真理与方法》（中译本，王才勇译，沈阳：辽宁人民出版社，1987），页50。

2，[法]保罗·利科尔：《解释学与人文科学》（中译本，陶远华等译，石家庄：河北人民出版社，1987），页188。利科尔在阐述他的“占有”的概念时称：“从解释的全部疑难问题的置换中，将可以概略地推断出占有理论：占有是要比应用于作品传达的语境中的理解关系主观性更少的一种相互理解关系。一种新的主观性理论就是根据这种关系产生的。通常我们说的占有不再是在主体哲学的传统中被理解。理解，不是把自己映像到文本中去，而是从对作为解释的真实对象的意欲语境的理解中接收一种放大的自我，这就是这篇论文的总的线索。”

3，保罗·利科尔认为，“历史”之所以可以援用解释学是因为它具有“叙述”性，而且“历史叙述”与“虚构叙述”之间具有结构统一性。它们都是被当作“故事”看，都展现为“情节”，因而，“引入情节概念使我们看到历史学家拟定的历史与虚构叙述之间的联系。”见氏着《解释学与人文科学》中译本，页285—308。

4，唐君毅：《中国哲学原论·导论篇》（台北：台湾学生书局，1986），页349—450。

5，阳明有“良知见在”说。我以为他的“良知见在”说含两重意义。其一是指良知的“现成”性，良知作为天命之性是每个人之“本心”本然具有的；其二是指良知的“现时”（当下）性，良知可直贯于当下之任何情景于当下之任何情景中当下显现。（详见拙著：《宋明新儒学略论》，广州：广东人民出版社，1997，页202—204）如依唐君毅说，“朱子之格物穷理，皆由人之知其所不知者，以开出”，则朱子亦承认“良知现成”，只不承认“良知现时”而已。

6，由黎靖德辑录而成的《朱子语类》，卷一、二论“理气”，卷三论“鬼神”，此实为朱子的宇宙论或存在论；卷四、五、六论“性理”而由宇宙转入人之心性，在其以天地宇宙的公共之“理”说“人性”时，此“人性”实亦以存在论；卷七至卷十六论“学”，此实以“学”作为连通天地宇宙公共之理与主体之心智之基本途径，这里所显示的正是由外而内的知识论进路。阳明不然。阳明基本上没有宇宙论。在其以道德良知指本心，而将物、理收摄归心时，物、理都是被德性化了的，都不具“存在”意义

7，《朱子语类》卷十三记朱子语称：“道者，古今共由之理，如父之慈，子之孝，君仁臣忠，是一个公共的道理。”此即赋予“理”以“公共的”意义。见中华书局，1986年版，页231。

8，朱子学是否有知识论色彩可能会有争议。我个人把承认主与客、心与物二分，物与理、殊与共二分，和知与行二分的理论取向归属知识论，用以区别于摄客入主，摄理归心、摄物归理（心）、摄知归行的信仰学。牟宗三先生于《致知疑难》一文中论及儒学之知识论如何可以开出时写道：“知识行为见于两处：一在致良知之整全行为中之副套之成知识之致良知行为，一在每一致良知行为自身即是一知识系统。前者如‘事亲’中之知‘亲’，‘造桌子’中之知‘桌子’。后者如‘事亲’自身即为一知识系统，即必须知什么是事亲，如何去事亲也。前者成功知‘亲’知‘桌子’之知识系统，后者成功知‘事亲’之知识系统。……在知‘亲’、知‘事亲’，乃至知‘桌子’，知‘造桌子’之知识行为中，吾人一方获得对象之



知识，而成功知识之系统，一方对此‘知识行为’加以反省而明白如何成知，此就是知识论。在此步反省中，知识方法，逻辑，数学，纯几何，乃至一切知识条件，皆有安顿。”（见氏着：《从陆象山到刘蕺山》，台北：台湾学生书局，1990，页255—256）牟先生此间以知‘亲’、知‘事亲’作成知识系统论，则朱子明确主张主与客、心与物、心与理二分而以“格物致知”求贯通，此无疑更具知识论意味。

9, 《白虎通义·性情》云：“性所以五，情所以六何？人本含六律五行之气而生，故内有五藏六府，此情性所由出入也。”此即以“气”论情性。

10, 王夫之：《读四书大全说》卷一，《大学》（北京：中华书局，1989），页1。

11, 《朱子语类》卷十四，页263。

12, 同上，页263。

13, 《朱子语类》卷五，页85。

14, 《朱子语类》卷十六，页323。

15, 参阅李纪祥：《两宋以来大学改本之研究》第一章第四节（台北：台湾学生书局，1988），页30-39。

16, 《大学》古本郑玄注释“先致其知”句称：“知，谓知善恶吉凶之所终始也”；释“致知在格物”句称：“格，来也。物，犹事也。其知于善深则来善物，知于恶深则来恶物。言事像人所好来也。此致或为至。”郑玄此直以汉代之神秘的感应论为说，更无“认知”意义。

17, 《朱子语类》卷十七，页684。

18, 同上。

19, 《朱子语类》卷十五，页305。

20, 同上，页302。

21, 同上，页299。

22, 牟宗三：《心体与性体》第三册（台北：台湾正中书局），1986，页403。

23, 《传习录》上，《王阳明全集》卷一（上海：上海古籍出版社），1992，页2。

24, 《传习录》中，同上书，页75。

25, 《王阳明全集》卷二十六，页968。

26, 同上，页969。

27, 《朱子语类》卷十四记朱子语：“《大学》首三句说一个体统，用力处却在致知、格物”。（页260）

28, 《大学古本旁释》，《王阳明全集》卷三十三，页1193。

29, 同上，页1195。

30, 阳明又曾说：“若鄙人所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知即所谓天理也。致吾心之良知之天理于事事物物，则事事物物皆得理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。”（《传习录》中，《王阳明全集》卷三，页45。）

31, 《王阳明全集》卷三十五，页1307。

32, 内地学者汤一介先生非常关切如何创建中国的解释学。他以郭象注释《庄子》为例，列述了对传统经典解释的三种方法：一是“寄言出意”的方法；二是“辩名析理”的方法；三是“否定的方法”。详见氏着《非实非虚集》，北京：华文出版社，1999，页274-299。

33, 黄俊杰先生在论及“王阳明思想中的孟子学”时写道：“在孟学诠释史上，王阳明解释孟子学最大的特征在于‘主客交融’。所谓‘主’是指经典解释者，所谓‘客’是指经典。所谓‘交融’是指经典解释者与经典之间存在互相渗透的关系。经典解释者固然浸润在经典思想世界之中，但是经典也被解释者赋予新的意涵，从而被赋予新的生命。”（见氏着：《孟子思想史论》卷二，台北市中研院文史所筹备处，1997，页267。）

34, 《朱子语类》卷七，页125。

35, 《大学问》，《王阳明全集》卷二十六，页971。

36, 湛甘泉于《答阳明王都宪论格物》中称，阳明之“格物”说“有不敢信者四”，其一谓：“自古圣贤之学，皆以天理为头脑，以知行为工夫。兄之训格为正，训物为念头之发，则下文诚意之意，即念头之发也；正心之正，即格也，于文义不亦重复矣乎？”（黄宗羲：《明儒学案》卷三十七，《甘泉学案》）甘泉直称，阳明之释“格物”为“正念头”，在字义上就是不顺的。此足见阳明解释之随意性。

然而，关于朱子还是阳明的解释更近《大学》的本文，会有许多不同的见解。如唐君毅先生即称：“朱子阳明之论致知格物，皆无当于大学本文之文理，及朱子重订章句，与阳明一派固守大学古本，皆非是”；然“通大学全文之精神而观，则见阳明之言致良知，实无大异于大学之言明明德”。（见氏着《中国哲学史原论·导论编》，页332、346）此诚为阳明更近《大学》古义。

37, 傅伟勋：《从西方哲学到禅佛教》（北京：北京三联书店，1992），页51-52。

相关评论 (只显示最新5条)

scover1987 于2008-1-26 6:00:51

zaobo这就是所谓的中华民族的孝道,可以抹杀后人的功绩,所有后人的言论。

springbottle 于2007-6-12 2:53:53

[更多评论>>](#)

[加入收藏](#) | [关于我们](#) | [投稿须知](#) | [版权申明](#) |

| [设为首页](#) |

[思问哲学网](#) Copyright (c) 2002—2005

四川大学哲学系·四川大学伦理研究中心 主办

蜀ICP备05015881号