

程明道的經典詮釋與人物想像*

林維杰**

(收稿日期：106年1月24日；接受刊登日期：106年4月7日)

提要

本文從認識論、存有論與美學等三個範疇入手，闡發宋儒程明道經典詮釋思想中涵蘊的「詮釋學」意涵。文中提出這樣的區別，即求取經典意義與作者意向之客觀理解的認識論，以及通過經典義理涵養理解者道德生命之主觀體證的存有論。在西方詮釋學的發展中，認識論—方法論一度是主導性的，當代詮釋學的存有論轉向則起自對這種主導性的抵制；然而在儒者（如明道）的論述中，這種對立是不存在的，而是處於一種合作關係。此外，明道還以一種審美策略品評人物，並能夠讓非感取的道德理念在各種感取物中得到體現，使得感取物成為激發為學志向的象徵式意象。

關鍵詞：詮釋學、認識論、存有論、審美意象

* 本文為科技部專題研究計畫「張載與二程的經典詮釋思想」（NSC101-2401-H-001-029-MY3）之部分研究成果。感謝匿名審查人與決審人的細心指正。

** 中央研究院中國文哲所研究員。

一、前言

程顥（字伯淳，號明道，1032-1085）的思慮圓熟，境界渺遠。《宋元學案》說其「近於顏子，蓋天生之完器」，又引《上蔡語錄》言其「終日坐，如泥塑人，然接人渾是一團和氣」¹，乃是宋代理學中極高明的人物。學界對他與乃弟程頤（字正叔，號伊川，1033-1107）的學理差異與論述討論頗多，牟宗三更曾以「倫理學」分系判教的方式嚴分明道為孟子以降的嫡系，伊川則理路不同而為別子。本文將另從認識論、存有論與美學等三個範疇入手，闡發明道思想中涵蘊的「詮釋學」意涵，並表明在詮釋學的立場上，二程的差異並沒有倫理學判教上來得大。

這三個擇取的範疇或議題都與西方詮釋學有關。本人曾為文討論過這幾個議題的西方向度，²細節部分無法詳述，以下只做概略說明。在西方詮釋學—特別是德國詮釋學的發展脈絡中，「認識論」與「存有論」是兩種相互對立的態度與階段。後出的「存有論」代表對前行之「認識論詮釋學」（由於認識論與方法學在德國詮釋學的聯繫，所以認識論向度同時是「技術詮釋學」）的批判性轉向。就立場而言，兼具「技術」性格的認識論主張「被詮釋物」(*Interpretandum*，例如各種文本與歷史事件)有其意義自主性(*Sinnautorität*)，並與「作者」的生命及其意向相連結，因此需要理解者／詮釋者以恰當的理解技術進行文本意義與作者意向的客觀再現，這一點可以證諸浪漫時期的施萊爾馬赫（F.D.E. Schleiermacher）與歷史主義時期的狄爾泰（W. Dilthey）。存有論則主張「被詮釋物」並非被給定的「對象」，而是詮釋者之自我與作為文本的他者之統一；³而詮釋事件也非一種環繞客觀行為與作者意志的綜集，而是展開在理解者「存在心境」中的活動，且是一種「巨觀歷史視域」內部當中「理解者視域」與「被理解物視域」的本真式對話與交融。關於這幾點，我們在海德格（M. Heidegger）與高達美（H.-G. Gadamer）的理論陳述中，可以得

¹ 明·黃宗義著，清·全祖望補修，陳金生、梁運華點校：《宋元學案》（北京：中華書局，1986年），兩句分見〈明道學案〉上、下，頁537、575。

² 林維杰：〈從有效性到可能性：伽達默爾的詮釋學轉向〉，收入潘德榮主編：《中西學術視野下的詮釋學——紀念伽達默爾逝世十週年論文集》（合肥：安徽人民出版社，2014年），頁25-36；林維杰：〈德國詮釋學的中國化及其相關類型〉，「近代東西思想交流中的傳播者」學術研討會（臺北：中研院文哲所，2013年6月20日）。

³ Hans-Georg Gadamer. *Gesammelte Werke, Bd.1(GW1): Hermeneutik I: Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990), S.64.

到充分的說明。對存有論詮釋學而言，認識論詮釋學及其技術性乃是一種「衍生的主客關係」，追求的是詮釋的「有效性」(Gültigkeit)；存有論則表現為具有原生性格的「先行關係」，主張詮釋的「可能性」(Möglichkeit，即「詮釋活動如何發生？」)才是更為優先的問題。至於審美議題，則是藉助新康德學派大師卡西勒(E. Cassirer)的「符號形式哲學」(特別是《符號形式的哲學》與《人論》兩書)以及高達美論「繪畫」時涉及的象徵(Symbol)與記號(Zeichen)，並將兩者整合為一種審美論點：即在「感取物」(das Sinnliches)與「非感取物」(das Unsinnliches)的連結下，具有「中介性指涉作用」的感取物在其階段性任務完成後，不但沒有被放棄，反而能夠將被指涉的「價值理念」輻湊於感取物自身(理念在感取物中得到證成)，從而「由手段轉化為目的」般地達到意義盈滿(Sinnerfüllung)。

在上述德國詮釋學議題的參照下，本文對程明道進行中國式解經學的討論，乃是意指：「認識論」是從主—客對列的角度對經典義理與聖賢意旨的如實理解，「存有論」是以關切的態度把理解之所得聯繫到理解者的(道德)生命，「美學」則是通過適當之諸材料(如聖賢人物、山川氣候與自然生命)使得「德性」理念在它們身上得到表現，而此表現亦讓諸材料轉化為一種激發生命風華的昂揚「意象」，並能夠激勵、興發為學者的實踐潛力。這是以情興志、以詩興仁的另一種發揮。值得注意的是，在具有詮釋學性格的中國理學解經脈絡裡，⁴認識論(及其涵蘊的技術性格)與存有論並非必然是相對峙的兩種立場。我們在張載(字子厚，號橫渠，1020-1077)、二程兄弟與朱熹(字元晦，號晦庵，1130-1200)的解經教法中，都可以見到兩者不相妨礙，甚至是相互支援的親緣性。運用解經技術以如實解經，並將解經所得關連到自身的德性生命，可說是北宋儒者的共法，儒者們不會因著「切己」之故轉而「由自身出發」恣意地解讀經文。明道處於宋代早期儒學，其確定傳下來的文獻雖然不多也不確定(詳見後文)，但他的態度與橫渠是一致的，即「客觀認識經文」與「主觀切己省思」是猶未切割而可並行的兩條為學路線(但已初現認識經文須先於切己省思的「先後」順序)。而強調「格物窮理」、「先知後行」的程伊川，則是將這種猶未分行的雙主軸調整、落實為「認識論主導存有論」的解經學，此不但強化、鞏固了兩者的「先後」關係，並在解經學中為德性生命為宗旨的「存有論」保留了核心位置(知為先、行為重)。換言之，伊川朱子是以「先後」與「輕重」的區分，調整了橫渠、明道解經思維的雙主軸。

⁴ 誠如某位審查人所言，從更深闊的學術背景來看，明道的治經修己之學，乃是先秦兩漢六朝以來之逆言求情志的傳統；另一方面，明道的人物品評之學，則與《詩》、《書》與先秦諸子以降，落實於文學(如詩、賦、頌、銘、傳記)與圖畫(如漢唐的麒麟閣、凌煙閣)以塑造理想典型來激勵後人的傳統有關。唯此兩傳統的相關線索相當複雜，非本文所能處理，僅附誌於此。

問題的真正轉向是強調「學苟知本，六經皆我註腳」、⁵「六經註我，我註六經」⁶的南宋陸象山（九淵，字子靜，1139-1193）。由於他凸顯了「本—我」（本心）與「六經」（註腳）的主從關係，並以此而有別於朱子以經典為主人、我為僕人的主僕關係，⁷所以其解經立場表現為詮釋學的「存有論主導認識論」。不僅於此，此立場還弱化了「先後」順序而獨留「輕重」關係（本末），這便導致象山的解經存有論夾帶一種「主觀認識論」的態度而異於程朱偏於「客觀認識論」的立場，並與明代王陽明（守仁，字伯安，1472-1529）由良知解經的立場相互呼應。陽明所言「《四書》、《五經》不過說這心體」、⁸「我此良知二字，實千古聖聖相傳一點滴骨血也」，⁹皆是這種立場的表現。明道可能無法預見乃弟伊川日後的學問性格與自己有異，他所處的時代更不會意識到「朱陸異同」可能引發倫理學與解經學的路線之爭。但他（與橫渠）指點學生的解經教法，顯示了宋代解經學早期在認識論與存有論的並行與平衡風格。

最後是明道具有極為卓越的「人物品評」能力與藉由「自然徵象」興發倫理實踐的巨大能量。聖賢人物、山川氣候與自然生命在教法上的運用，並非明道專利，我們在《近思錄》書末標明〈觀聖賢〉的卷帙與其他宋儒文獻，也可見到類似的操作。然而明道的人物評點與自然徵象的靈活使用，無疑是最傑出的（伊川在其影響下，也有卓越的發揮）。儘管宋儒在此領域缺乏「理論」式的營造，但通過他們（尤其是明道）的活潑運用，令吾人真切見識到宋儒在「興象」傳統上的成就。

⁵ 宋·陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》（北京：中華書局，2008年），卷34，頁395。

⁶ 宋·陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》，卷34，頁399。全段為：「或問先生何不著書。對曰：『六經註我，〔因而〕我註六經。韓退之是倒做，蓋欲因學文而學道。』」按此段中的我有歧義，分屬「德性我」與「詮釋我」，職是之故，六經所言乃是「德性我」（本心）之註腳，所以「詮釋我」能依據「德性我」的體證進行六經之詮解。對此可參考拙文〈陸象山學問的詮釋學性格〉，《中國文哲研究集刊》第45期（2014年9月），頁112-114。

⁷ 此可參見楊至（至之）與朱子關於《論語·子罕》好德如好色的一段對答，朱子云：「聖人當初只是恁地歎未見好德如那好色者。自家當虛心去看，又要反求思量，自己如何便是好德，如何便是好色，方有益。若只管去校量他，與聖人意思愈見差錯。聖人言語，自家當如奴僕，只去隨他，教住便住，教去便去。今卻如與做師友一般，只去與他校，如何得！」見宋·朱熹著，黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第3冊（北京：中華書局，2004年），卷36，頁978。

⁸ 見《傳習錄》的記載：「問：『看書不能明如何？』先生曰：『此只是在文義上穿求，故不明如此。又不如為舊時學問，他到看得多解得去。只是他為學雖極解得明曉，亦終身無得。須於心體上用功，凡明不得，行不去，須反在自心上體當即可通。蓋《四書》、《五經》不過說這心體，這心體即所謂道。心體明即是道明，更無二：此是為學頭腦處。』」明·王守仁著，吳光等編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，2006年），卷1，頁14-15。

⁹ 明·王守仁著，吳光等編校：《王陽明全集》，卷33，頁1279。

二、二程學風差異對詮釋學討論的重要性

在具體討論之前，必須先行判別二程文獻的歸屬問題。熟悉宋代儒學的人在處理二程思想時，都會遇到一個相同難題，此即明道與其弟程頤之文獻究竟如何劃分？現今編纂的《二程集》包含最重要的《河南程氏遺書》以及《外書》、《文集》與《粹言》等，除了《遺書》卷十一至十四（明道語）、卷十五以降（伊川語）以及少數有標明者（明、淳、正、叔之類），其餘皆未區分歸屬何人。如此情況，便帶來吾人對兩人思想判定上的困難。象山早已注意到兩人的差異，但語甚簡約，只是言「伊川蔽固深，明道 疏通」，¹⁰後來的《宋史·道學傳》與《宋儒學案》皆未深究這個問題。二十世紀初期以來，漢語學界對此逐漸有較為清楚的看法：二程確實有別，從兩人論述性、理、仁等觀念的差異即可看出。有趣的是，由此二程之別又延伸至朱陸異同，以為明道學風近於象山，伊川理路開啟朱熹。清末至三零年代的蔡元培（《中國倫理學史》，1910年）、謝無量（《中國哲學史》，1916年）、馮友蘭（《中國哲學史》，1934年）等學者皆持類似看法，最著名的是馮友蘭的斷語：「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。」¹¹關於象山與伊洛學脈的承繼關係，並非馮友蘭所言那般簡略，細節在此無法細論，¹²不過其言還是透露了值得推敲之處，此與孟子的心學無關，而是在學理型態與講學風格上，明道與象山確實類似：兩人都是圓融、非分解的表述，且無斤斤計較的學究氣質。撇開象山不論，關於明道之非分解式的圓融，以牟宗三的說明較為詳盡，他提出四個可能標準來衡定明道與伊川文獻與學風之所屬，分別是：一、講學之主從，二、學思之心態，三與四則涉及表達風格。以下略分述之。

就講學之主從而論，牟宗三認為：「凡屬於二先生語者吾人可視為二程初期講學之所發。此期以明道為主。伊川歲數雖與明道相差不遠（只差一歲），然明道究屬兄長，故當以明道為主。……伊川獨立發皇之時當在其為侍講之後。凡確定為伊川語者，《遺書》第十五以下，始真代表伊川之生命與思路。以此為準。與彼未分而標為二先生語者相對照，則大體固有差異也。故凡二先生語中大步皆明道語也。」¹³依牟宗三所言，明道在世時，講學以他為主，他過世後，伊川獨立講學二十餘年。依牟宗三的推定，伊川獨立講學的材料是《遺書》卷十五以後的內容，而卷一至卷十未曾標明者，乃是以明道為主而伊川為輔。

¹⁰ 宋·陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》，卷34，頁413。

¹¹ 馮友蘭：《中國哲學史》增訂版，下冊（臺北：臺灣商務印書館，2002年），頁869。

¹² 關於象山與伊洛門下是否有其師承問題，可參考黃信二：《陸象山哲學研究》（臺北：秀威資訊科技公司，2009年），頁36-39。

¹³ 牟宗三：《心體與性體》第2冊（臺北：正中書局，1983-1986年），頁5。

就學思的心態而論，從《遺書》及其餘文獻中標明者來看，兄弟兩人的學思及表達風格其實大不同，前者高致輕鬆，「絕無學究氣，亦無典冊氣」；後者則因為學究式地強調「治經要自下而上」與「自得」，所以為學風格上「甚為實際」。¹⁴這種實際敦實性格即表現為學究氣與典冊氣，不過「自得」一語並非伊川所有的專利，¹⁵而是儒者為學時的共同教法。

「自得」是將義理、經義連到自身的切己，明道便曾言「學要在自得」，能自得才能言一隅而三隅反。¹⁶無論如何，對於解經的詮釋學議題來看，學究氣、典冊氣之有無確實是值得重視的標準。而窮究典冊之文義與義理，正是強調「格物窮理」（包含「讀書窮理」）的伊川特質。

至於表達的風格，牟宗三以為明道「語句簡約，常是出語成經，洞悟深遠」，又「喜作圓頓表示」，伊川則是「喜作分解表示」，¹⁷牟宗三因此指出：

明道心態具體活潑，富幽默，無呆氣。故二先生語中凡語句輕鬆、透脫、有高致、無傍依、直抒胸臆、稱理而談，而又有沖虛渾含之意味者，大體皆明道語也。¹⁸

證諸《遺書》卷十一至十四（標明明道語）以及卷十五以後（標明伊川語）之內容的表述性格來看，牟宗三關於「圓頓」與「分解」，以及有無「學究氣」、「典冊氣」的判分，是很準確的。

不過前述卷一至卷十未標明誰屬的文獻，仍有討論餘地。按其中表述性格觀之，其實較多的是分解、學究式之語言，圓頓、高致的文辭較少。依此而言，牟宗三以為此十卷應是「以明道為主而伊川為輔」的判語，應可再行商榷。¹⁹若以明道為主，理應較多是近似明確屬其四卷之透脫高致的圓熟語與活潑語（至於「不下一字訓詁，有時只轉卻一兩字」²⁰之類的極致表述，為數不多，門人要記載的難度很高），但實際上此十卷多半是仔細詮解

¹⁴ 牟宗三：《心體與性體》第2冊，頁6-7。

¹⁵ 蘇李明嘗問二程關於治經之事，伊川言：「為學，治經最好。苟不自得，則盡治《五經》，亦是空言。今有人心得識達，所得多矣。有雖好讀書，卻患在空虛者，未免此弊。」宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，收入《二程集》上冊（北京：中華書局，2004年），卷1，頁2。

¹⁶ 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，收入《二程集》上冊，卷11，頁122。

¹⁷ 牟宗三：《心體與性體》第2冊，頁8。

¹⁸ 牟宗三：《心體與性體》第2冊，頁5。

¹⁹ 二程兄弟的語言雖有圓頓與分解的不同，但其實也有別的描述可資分別，如朱子所言：「今之想像大程夫子者，當識其明快中和處；小程夫子者，當識其初年之嚴毅，晚年又濟以寬平處。」（見宋·朱熹著，黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第6冊，卷93，頁2361。）對比於早年的嚴毅，伊川晚年的「寬平」與明道的「中和」，並沒有一般想像來得大。就二程異同來說，中和與寬平是趨於同，圓頓與分解是趨於異。同異之間，對二程學風的判別確實有進一步的考量空間，不過伊川的寬平，在言說型態上畢竟不是明道的圓頓、高致與透脫。

²⁰ 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏外書》，收入《二程集》上冊，卷12，頁427。

章句的分解語與學究語。除非明道講學時亦有分解與學究式的語言，否則前十卷應多半屬伊川語。然而無論文獻歸屬何人，單以較明確的四卷語氣及境界來看，牟宗三對二程兄弟的判語還是相當有說服力的。

以上所引牟宗三的分判，雖然尚未言及程氏兄弟不同的「義理差異」，尤其是關於明道如何作為繼承先秦孔孟以來之心性主體的「即存有即活動」模式，以及伊川在性理上的「即存有而不活動」與如何從《大學》開展其「格物窮理」的認知模式，但對本文所討論的詮釋學議題來說，上述的判分標準已然具足。依諸分判而論，「講學之主從」乃是由歷史事件著眼，此固然是一判準，而更重要的是其餘三點之深入兄弟兩人的學風：「圓頓」與「分解」的對立，以及有無「學究」、「典冊」之氣味。圓頓是就義理的「圓明洞澈」²¹著眼，所以不會如同伊川一般進行「概念分解」，且又注重「經文書冊」的文字細節。兩人學風的差異，正可以讓我們切入明道關於認識論、存有論與美學的詮釋學思維。但若採取依相對寬鬆的標準來看，二程兄弟在詮釋學理路上的差異——尤其是對比於象山陽明的解經教法——其實並沒有一般印象來得大，特別是對認識論與存有論的兼顧與重視。在解經教法上，用語節儉的明道並非如象山一般往往以「本心」所轉化的「詮釋主體」進行不同經文脈絡的義理統一，而是近於乃弟，既以「經典自身」說話為準，又不忘聯繫到「自身的道德生命」。明道在世期間，兄弟兩人共同生活講學數十年，有些想法還是彼此認同的。

三、詮釋學的認識論

承上所言，伊川的「概念分解」與「經文解讀」都算是主客對列的「認識論」格局：前者是「以知識的進路說道德」，乃是一種「認識論的倫理學」（用牟宗三的術語即是「主智主義」的倫理學）；後者則是「以認知的理解方式解讀典籍」，可稱為「認識論的詮釋學」。涉及典籍書冊的「認識論詮釋學」強調先須理解經典之文義，才能通過文義理解進一步領會聖人作者的意向（或文字背後的意旨），如伊川言：「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。」²²按文義為文字意義，「意」則或為文章、文本要旨，或為作者之意。要掌握要旨或作者之意，先須梳理、掌握文字之義。大致上來說，這

²¹ 牟宗三：《心體與性體》第2冊，頁3。

²² 宋·朱熹、呂祖謙編，清·葉采集解：《近思錄》（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年，景印文淵閣《四庫全書》子部第699冊），卷3，頁9a。

個「順序」是不能省略或顛倒的，尤其忌諱以聖人的單一主旨（及其中表述的義理）籠罩諸文獻之不同脈絡中表現的文義。換言之，「文義理解」是最基礎的工作，亦即窮理要先格物（解書）。伊川又言：「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。」²³此段表明聖人作經之意及其用心，乃是讀經的重心所在，與前一段的讀經順序有別。

至於明道的圓頓風格，則既能夠表現為「表達方式」上的優游自然，也可以是「義理理解」的通透精熟。牟宗三認為他沒有「典冊氣」，我們在《遺書》卷十一至十四確定為明道語的文獻中，確實較少看到他強調經文、文義與作者等相關語彙。儘管如此，明道的「無典冊氣」其實並未忽略經典文本的重要性，只是態度更為從容、優遊一些。他也強調「下學」對於上達的重要性，只是不像學究般斤斤計較於隻言片語的得失，此可見以下記載：「明道先生善言《詩》，佗又渾不曾章解句釋，但優游玩味，吟哦上下，便使人有得處。」²⁴這種風格又如：「伯淳常談《詩》，並不下一字訓詁，有時只轉卻一兩字，點撥地念過，便教人省悟。」²⁵從明道談《詩》留給人的印象來看，他的教法並不空談典籍或以大模樣歸納經義，而是以其圓熟的智慧「依循文脈」而點撥文義，此則更能讓學子在悠然間有所領會。吟哦上下、轉卻一兩字是極高明而自信的解經教法，此種教法有別於伊川、朱子對「章句字義」的強烈堅持，但同樣顯示了明道在解經方面有其「認知」的一面，否則他大可跳脫典籍文脈而只談自身之領悟。此外，《遺書》中確定為他所述的四卷也有其詳細詮解經文的記載，例如卷十一提及《易·繫辭》「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛」與「一陰一陽之謂道」時，明道即如此解釋：「陰陽亦形而下者也，而曰道者，惟此語截得上下最分明，元來只此是道，要在人默而識之也。」²⁶這表示他講學固然帶有一本論情調（元來只此是道），仍有詳解經文之用意。

詮釋學的認識論往往伴隨解經的原則與方法，明道對此也有「解經法」的相關提點，如被收入《近思錄》的一段文字：

不以文害辭。文，文字之文，舉一字則是文，成句是辭。《詩》為解一字不行，卻遷就他說，如有周不顯，自是作文當如此。²⁷

²³ 宋·朱熹、呂祖謙編，葉采集解：《近思錄》，卷3，頁13b-14a。

²⁴ 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏外書》，收入《二程集》上冊，卷12，頁425。如同段落中對《詩經·國風》的吟哦：「『瞻彼日月，悠悠我思；道之云遠，曷云能來？』思之切矣。終曰：『百爾君子，不知德行；不忮不求，何用不臧？』歸於正也。」

²⁵ 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏外書》，收入《二程集》上冊，卷12，頁427。

²⁶ 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，收入《二程集》上冊，卷11，頁118。

²⁷ 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏外書》，收入《二程集》上冊，卷1，頁353。

按「不以文害辭」語出《孟子·萬章上》咸丘蒙與孟子的一段對談，原文是：「說詩者，不以文害辭，不以辭害志，以意逆志，是為得之。」按「文」與「辭」兩概念的意思何指，歷來有不同之看法，趙岐的註解是：「文，詩之文章，所以興事也；辭，詩人所歌詠之辭；志，詩人志所欲之事；意，學者之心意也。……人情不遠，以己之意逆詩人之志，是為得其實矣。」²⁸依趙岐的解釋，這裡涉及的元素很多：作品（詩）、作品文采（文）、作者吟詠時的作品語句（辭）、作者意向（志）、讀者（學者）及讀者意向（意）。「以己之意逆詩人之志」原則可以看成是「讀者與作者」的關係，這個原則揭示的是：讀者（學者）在鑽研作品（詩）的意旨時，必須逆求（符應）作者意向（詩人之志）。有效逆求的基礎在於「人情不遠」，亦即要以情比情（將心比心），這頗近於施萊爾馬赫的「置入（Sichversetzen）」或「等同（Gleichstellen）」原則，即以讀者的詮釋心靈置入、設想作者的創作心靈。無法有效逆求作者之志，則容易斷章取義。有別於趙岐的「以意逆志」及「人情不遠」原則，明道的關注點頗有不同，他以「不以文害辭」一句來強調「語脈」的重要：「文」與「辭」乃是字詞與句子，「不以文害辭」表示不能專注在個別字詞（較小部分）以免妨礙語句（較大部分）的理解。這個解釋是否有簡化的情形，暫且不論，可留意的是它所涵蘊的詮釋學向度。「較大部分」與「較小部分」的關係涉及古典的「詮釋學循環（Hermeneutische Zirkularität）」（在這種循環之後，詮釋學的發展歷經了方法論與存有論的兩次轉向），即詮釋活動必須在這兩部分之間持續循環才能達至真正的理解。明道在此所述的理解原則乃是把較小部分（文）放到更大部分（辭），這還沒有進至循環性（Zirkularität），而只是提及脈絡性（Kontextualität）。必須兼顧「由小到大」與「由大到小」的雙重脈絡，才可能真正完成「詮釋學循環」，明道則只談到單向脈絡的「脈絡原則」。

無論如何，明道提出詮釋學脈絡性的原則，以及吟哦上下、轉卻一兩字的解經風格，都不離「經典」的內部結構或理路，屬於對文本進行「客觀理解」的立場。套用明道的語言來說，這是「以物待物，不以己待物，則無我也」。²⁹二程所言的待物，不一定涉及經文理解，但「客觀理解」確實可用「以物待物」的「無我」加以補充。進一步言，文字辭句以及不以文害辭之說，不僅要求字辭的探究應循其文脈，也表示其意義、宗旨之在字辭自身。以詮釋學的用語來說，此中涵蘊著未曾言明的「意義自主性」，即意義的確定沒有

²⁸ 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》，卷14，收入《十三經注疏》第8冊（臺北：藝文印書館，1989年，宋刊本影印），頁164。

²⁹ 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，收入《二程集》上冊，卷11，頁125。伊川順此亦言：「以物待物，不可以己待物。」參見該書，卷15，頁165。朱子把此意聯繫到解經，確定了讀者的無我開放才是客觀理解的基礎：「以書觀書，以物觀物，不可先立己意。」見宋·朱熹著，黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第1冊，卷11，頁181。

文本以外的來源。

需要指出的是，明道固然不廢對經典的認識要求，但他也強調，為學者不能只耽溺於經典。經典（理解）不是終極目的，而是道的載具，他指出：「讀《論語》、《孟子》而不知道，所謂『雖多亦奚以為』。」³⁰此段意思不難明白，重點在「求道」乃是讀經的目的。另一段類似的文獻是：「經所以載道也，器所以適用也。學經而不知道，治器而不適用，奚益哉？」³¹這是以經與道、器與用的二分，表明經、器的工具性格。按明道固然有道亦器、器亦道的通澈上下之語，但他認為「道器相即」亦不能否定道、器在形而上、下的分別（如明道批評橫渠的清虛一大，³²即是認為橫渠乃是以形而下的「受限定」性質來描述形而上的非受限性質）。³³以此觀之，上述的分說之語，重點在於「經」是載道之文（器），故學經須是知（理解）道。讀經而不求道，則讀經、注經甚或背誦只是玩物喪志而已。³⁴但反過來說，由於經是載道之具，故窮理必然要通過經典，明道言「由經窮理」，³⁵即是這層意思。

四、詮釋學的存有論

誠如上述所言，明道在解經方面除了要求如實理解「經典文獻」以及上求普遍且超越面向的重要性，另一個要求則是將經典對象之理解聯繫到自身的「心性涵養」。如此一來，其解經活動就沒有真正、徹底的「主客對列」（或牟宗三所言的「橫攝系統」），而是近於高達美所謂的「自我與他者的統一」，此即在自我的德性生命中才能真切體證經義。

關於解經與涵養的聯繫，明道有以下原則式的簡短表述：「讀書要玩味」、³⁶「六經之

³⁰ 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，收入《二程集》上冊，卷6，頁89。

³¹ 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，收入《二程集》上冊，卷6，頁95。關於「經以載道」之說，陳來指出：北宋的古文運動與儒學復興中，「文所以載道」是針對當時流行的「辭章之學」，二程所言的「經所以載道」則是針對經學的「訓詁學風」。見陳來：《宋明理學》（臺北：洪葉文化事業公司，1994年），頁57。

³² 「『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』若如或者以清虛一大為天道，則乃以器言而非道也。」見宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，收入《二程集》上冊，卷11，頁118。

³³ 關於清虛一大的受限定與形而上下問題，參考勞思光：《新編中國哲學史》第3冊上（臺北：三民書局，1987年），頁222。

³⁴ 「以記誦博識為玩物喪志。」見宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏外書》，收入《二程集》上冊，卷3，頁60。

³⁵ 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，收入《二程集》上冊，卷15，頁158。此句言簡意賅，應為明道語。

³⁶ 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，收入《二程集》上冊，卷14，頁140。

言，在涵畜中默識心通」。³⁷玩味指的是對經義進行反覆的細緻揣摩與體會，而此與「涵畜中默識心通」是一樣的要求，即不能只停在表面文字，而需用「心」體會。這裡並未涉及嚴格的「心學」，而是表示理解時得關連到自身。只有默識心通，才能真正關連到生命。按這兩則（玩味與默識）頗有「讀書法」（朱子）的性質，似可將其視為技術性原則。按西方詮釋學的認識論通常與方法論聯袂而至，東方儒者解經時亦不例外，不同之處在於前者的「認識論—方法論」與「存有論」常相對峙，但儒者的解經「技術」往往亦為切己的「修養論」，這是方法論與存有論的綜合表現。優遊玩味與涵畜經文的默識心通，一方面可視為經典理解與理解技術，另一方面更涵蘊著理解者自身的修養、鍛鍊。更精確來說，方法論不僅聯繫著修養論，解經技術往往也是修養技術。明道在解經須求切己的存有論方面還有如下文獻，如言：

學者識得仁體，實有諸己，只要義理栽培。如求經義，皆栽培之意。³⁸

經義是經文中的義理，以義理栽培自身之仁體，意謂著先達至經文的理解，並以此理解栽培本性。又如：

聖賢千言萬語，只是欲人將已放之心，約之使反，復人身來，自能尋向上去，下學而上達也。³⁹

聖賢的千言萬語即是「經典」，掌握經文要旨是「下學」工夫，其要旨在於「收放反約」，由此而領會天理則是「上達」，此段也表示掌握聖賢文本乃切己修養之基礎。關於「下學上達」又可見以下記載：「伯淳言：『學者須守下學上達之語，乃學之要。』」⁴⁰下學上達乃為學之要，重點在下學作為上達的「基礎」。按以經義栽培仁體及下學而上達，顯示的是認識論與存有論的為學順序。再看一段：

講習而無益，蓋未嘗有得耳。治經固學之事，苟非自有所得，則雖《五經》，亦空言耳。⁴¹

³⁷ 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，收入《二程集》上冊，卷15，頁143。此段編在卷15，原標明伊川先生語，但該文獻底下又表示或為明道語，依此句之韻味來看，應屬明道語。

³⁸ 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，收入《二程集》上冊，卷2上，頁15。

³⁹ 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，收入《二程集》上冊，卷1，頁5。

⁴⁰ 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，收入《二程集》上冊，卷2上，頁23。

⁴¹ 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏粹言》，收入《二程集》下冊，卷1，頁1185。

此段未標明誰語，但前文已述二程皆有治經須「自得」之言，若視此段出於明道亦無不可。治經強調自得，帶有伊川朱子以「行」為重的意思。按伊川與朱子皆強調「知先行後」與「知輕行重」命題，在經典詮釋的「工夫程序」上，表現了「認識論」對「存有論」的奠基工作，而「存有論」則是「認識論」的終極目標。明道沒有如此的細膩陳述，但初步的先後順序（下學上達）與輕重之別（經義栽培、讀經知道），則與伊川朱子近似。

綜上所論，明道的為學解經教法已略具「知先行後」與「知輕行重」的意思，即主張「下學以反約」與「治經重自得」。「下學治經」與「自得修養」兩句或許是明道依照學生不同稟性的指點語，或是宣講時有乃弟伊川在場的相互支援語。不過明道畢竟是極度通透的睿智型儒者，這種先後與輕重的表達並不是他最徹底的語言，以下的文字才表現出明道的最高境界與圓教智慧：

「窮理盡性以至於命」，三事一時並了，元無次序，不可將窮理作知之事。若實窮得理，即性命亦可了。⁴²

此句是明道以其圓熟境界所發的語氣。「窮理盡性，以至於命」語出《易·說卦》，原有順序之意。明道則以為三事一時並了（了是了當、解決之意），實乃澈上澈下的圓融一本，取消了階段與順序。這類的一本表達還有：「道，一本也。或謂以心包誠，不若以誠包心，以至誠參天地，不若以至誠體人物，是二本也。知不二本，便是篤恭而天下平之道。」⁴³不若的兩端是相對待、有分別相的關係或進路，此為「二本」；⁴⁴取消兩端的對比差異便是「一本」，這是「倫理學的一本論」。按在宋儒的學理脈絡中，窮理除了格物窮理之外，往往也包含讀書窮理，明道強調的「不可將窮理作知之事」，則是提點不能停留在認知態度，而是須將此外在認知（窮格事物與書冊）牽往內在實踐（盡己之本性與至己之命限），從而貫通三者。換言之，一本工夫的貫通是以內在貫通外在，而外在則消融於內在。

若從詮釋學的觀點來看，這種無順序、去對待的一本論型態乃是「讓認識論消融於存有論」，可視為存有論意涵之「詮釋學的一本論」。此種型態自然與前述強調為學治經與切己修養的先後、輕重立場有別。如果我們把明道的學思視為統一（至少差異之處可相容），則或可將其「下學而上達」的詮釋學主張視為「漸教」及「中根以下人教法」，一本圓融的主張則是「頓教」

⁴² 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，收入《二程集》上冊，卷1，頁5。

⁴³ 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，收入《二程集》上冊，卷11，頁117-118。

⁴⁴ 溫偉耀指出，二本在明道的文獻中並無一致的意義，依他的歸類，至少有五種不同指涉，但皆具「有差別之預設」或「有分別相」之意，參見溫偉耀：《成聖之道——北宋二程修養工夫論之研究》（開封：河南大學出版社，2004年），頁23-24。

及「上根人教法」，有如陽明調和錢緒山（德洪，字洪甫，1497-1574）「四有說」與王龍溪（畿，字汝中，1498-1583）「四無說」爭論時的判語。⁴⁵但無論是哪一種解經教法，自得切己都是最要緊事，此代表明道在認識論與存有論的衡量上仍是以存有論為依歸。據此而論，橫渠與伊川朱子都是他的廣義同道。至於明道與陸王的教法差異，則在於：陸王的良知心學讓「存有論」越出它的界線，使得其存有論立場同時扮演「認識論的主觀主義」角色（此即以道德活動的心體同時充當詮釋經典的心體）；⁴⁶明道則讓認識論遵守「不以文害辭」、「以物待物」的客觀主義要求，而其存有論亦沒有越界地主導認識論而讓認識論產生「由客觀至主觀」的質變。簡言之，他維持了認識論與存有論在先後順序與輕重關係中的平衡。即使其一本論的高度與澈境，也沒有打破這種平衡。

五、詮釋學的美學

最後是審美意象的運用。儒家一貫有其品評人物的傳統，最出名的可能是《孟子·盡心上》形容君子神態的「其生色也，晬然見於面、盎於背。施於四體，四體不言而喻」。魏晉品評之風大盛，宋儒在這方面的論述也很出色，《近思錄》最後一卷的文獻內容就是最好的證明，牟宗三亦有意識地將二程的此類文獻收在其《心體與性體》第二冊的第一章第八節。明道在此類品評上有極高造詣，如以下出自其手筆的著名段落：

仲尼，元氣也；顏子，春生也；孟子並秋殺盡見。仲尼無所不包；顏子視不違如愚之學於後世，有自然之和氣，不言而化者也；孟子則露其材，蓋亦時然而已。仲尼，天地也；顏子，和風慶雲也；孟子，泰山巖巖之氣象也。觀其言皆可見之矣。仲尼無迹，顏子微有迹，孟子其迹著。孔子儘是明快人，顏子盡豈弟，孟子盡雄辯。⁴⁷

⁴⁵ 〈天泉證道紀〉：「吾教法原有此兩種：四無之說，為上根人立教；四有之說，為中根以下人立教。上根之人，悟得無善無惡心體，便從無處立根基，意與知物，皆從無生，一了百當，即本體便是工夫，易簡直截，更無剩欠，頓悟之學也。中根以下之人，未嘗悟得本體，未免在有善有惡上立根基，心與知物，皆從有生，須用為善去惡工夫，隨處對治，使之漸漸入悟，從有以歸於無，復還本體，及其成功一也。世間上根人不易得，只得就中根以下人立教，通此一路。汝中所見，是接上根人教法；德洪所見，是接中根以下人教法。」見明·王畿著，吳震編校整理：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年），頁2。

⁴⁶ 關於陸王在詮釋學向度上的主張，請參考拙文〈朱陸異同的詮釋學轉向〉，《中國文哲研究集刊》第31期（2007年9月），頁235-261；〈陸象山學問的詮釋學性格〉，《中國文哲研究集刊》第45期（2014年9月），頁95-119；〈王陽明：經典詮釋的存有論〉，《鵝湖學誌》第55期（2015年12月），頁41-72。

⁴⁷ 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，收入《二程集》上冊，卷5，頁76。

本人在其他拙文中曾對此段文獻（及下文提及的卡西勒理論）做過分析，此處只能稍作說明。按這段描述乃是以諸「自然素材」來表徵聖賢人物。內容上首先運用了類似漢代人性論與氣化宇宙論的概念（元氣、和氣、春生、秋殺），其後又加入天地、風雲與泰山等雖然不類同、卻一樣是自然現象的用詞；而有迹、無迹之論，則似向秀、郭象的玄學語法。在明道的深刻描繪中，孟子的雄辯若秋殺之氣，氣象似巖巖泰山；顏淵秉性之善則有如和風春日；唯有孔子的德性最純，思惟境界至高至廣，所以有如（甚至即是）元氣與天地一般而又無所不包。相較之下，孔子、顏子與孟子分別是無迹、微迹、迹著，代表三個層次。依此來看，其中也存在著「自然等級」與「人物等級」的比對。其中孔子最高，其言是「沖和之氣也，貫徹上下」；⁴⁸而顏淵與孟子之間的競爭，顏淵「微有迹」的春生境界比孟子「其迹著」的秋殺手段更高，不言而化的和風慶雲勝過果敢勇決的巖巖泰山。明道對顏淵的評價與其他儒者之評價明道，就某些特點而言，其實具有強烈的相似性。伊川在其〈明道先生行狀〉中，即以「溫潤如良玉」、「接物也如春陽之溫」⁴⁹等語描述乃兄，這些描述辭與明道對顏子的寫照相當接近，難怪明道心契於顏淵。按良玉、春陽與前述的和風、泰山皆飽含一種「形象思維」，即「非具體物的理念意義」能夠在「具體物」中得到體現與興發，如此也使得具體物轉化成意義盈滿的「意象」。

除了聖賢的「人格品鑒」之外，明道在「天地氣象」與「道德心性」方面也運用了相同的手法，如「觀雞雛。此可觀仁」、⁵⁰「周茂叔窗前草不除去，問之，云：『與自家意思一般。』子厚觀驢鳴，亦須如此」、⁵¹「觀天地生物氣象」⁵²及「切脈最可體仁。鄭穀云：『嘗見顯道先生問此語，云：『是某與明道切脈時，坐問有此語。』』」⁵³雞雛、驢鳴與窗前草在儒者胸中都可以轉化為天地生物的「意象」，能知此意象之自然流轉，當然是儒者（明道、橫渠）的意境進至如斯使然。切脈而體仁，則出自明道的「醫書言手足痿痺為不仁，此言最善名狀。仁者，以天地萬物為一體，莫非己也」。⁵⁴身體的痿痺不仁可由脈象得知。明道藉著生理機能的痿痺不仁來對比於心性無法感通的痿痺不仁；道德上的不仁者，不能體會天地萬物與自身之間有其一體性的生機、生意感，此猶如身體上的痿痺者與外在事物之間相隔絕而無法連動反應。這是明道在「自然」與「生理」意象方面的善譬。

⁴⁸ 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，收入《二程集》上冊，卷11，頁129。

⁴⁹ 宋·朱熹、呂祖謙編，葉采集解：《近思錄》，卷14，頁341。

⁵⁰ 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，收入《二程集》上冊，卷3，頁59。

⁵¹ 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，收入《二程集》上冊，卷3，頁60。

⁵² 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，收入《二程集》上冊，卷6，頁83。

⁵³ 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，收入《二程集》上冊，卷3，頁59。

⁵⁴ 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，收入《二程集》上冊，卷2上，頁15。「以天地萬物為一體」亦即《識仁篇》所言「仁者，渾然與物同體」，參見該書，頁16。

由於明道（與其他善譬的儒者）在這方面的成就乃著重於素材與意象的具體「運用」，尚無「理論」的建立，故而需要藉助西方學理資源來說明。對此可以考量兩點，即意象思維的「異質連結」及象徵思維的「體現作用」與「現時在場」。首先是關於異質連結問題，前文已指出卡西勒在他的哲學中曾將「感取物」與「非感取物」進行一種中介性的連結，這種想法是基於他的思考前提，即人必須視為「符號的動物」（*animal symbolicum*）以取代古希臘一直以來所定義的「理性的動物」（*animal rationale*），而一切人類的文化都必須納入符號形式（*symbolische Formen*）之中。他對符號及其作用有如下說明：

我們試著以它〔符號〕來攫取每一個現象的整體（*Ganze*），在這些現象中，表現了感取物的某種豐饒的「意義盈滿」（*Sinnerfüllung*）；在這些現象中，某個感取物……同時表現（*darstellt*）為某個意義（*Sinn*）的特別化（*Besonderung*）和形體化（*Verkörperung*），表現為展現（*Manifestation*）和體現（*Inkarnation*）。⁵⁵

人們對每一個他想要說明的現象進行說明，即是在感取素材上進行意義賦予。被賦予意義的感取物就轉變為符號（神話、語言與科技是卡西勒認為最基本的三項），愈成功的符號即愈有充盈的意義。在此我們看到了一種符號的中介（*Vermittlung*）性質，即在它身上存在著感取物（素材）與非感取物（理念、意義）的異質連結，而意義理念也只有在這這些感取素材中才得以形體化（體現）。

按 *Inkarnation* 這個詞原先出自基督教教義的道成肉身（*Fleischwerden*，轉變為肉），神所說的話語意謂著創造（一切存在）；在語言哲學的轉義上，也意指常人的話語營造出有意義的世界，甚至有「語言觀即世界觀」之言。依照這樣的語言神學來看，感取物不只是神意（*Sinn*）之所指，而是神意所變現的形體（*Körper*）或肉（*Fleisch*），形體或肉是神意的異質轉化。如此一來，卡西勒的符號哲學即獲得語意學上的新說明：在指涉作用中，「所指」（*Signified*）並不在「能指」（*Signifier*）之外，反而「能指」乃是「所指」之體現。這是一種「存有論的倒轉」，即成功的「所指」從來都沒有真正脫離「能指」，「能指」總是把「所指」留在自身，從而讓「所指」更為盈滿。我們在高達美論畫作（*Bild*）的本質時提及象徵（*Symbol*，即卡西勒的符號）與記號（*Zeichen*）的差異中，也看到類似的說明：

⁵⁵ E. Cassirer. *Gesammelte Werke. Bd. 13: Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, Text und Anm. bearbeitet von Julia Clemens (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001), S. 105.

畫作的本質似乎處於表現的兩個極端之間。表現 (Darstellung) 的這兩個極端是純粹的指示 (das reine Verweisen) — 即記號 (Zeichen) 的本質，以及純粹的替代 (das reine Vertreten) — 即象徵 (Symbol) 的本質。在畫作的本質中存在著某種關於這兩種作用之物。畫作的表現活動包含指示要素，即指示那表現在畫作中的東西。……然而，一幅畫作並不是記號，因為記號無非只是其功能所要求的東西；這種功能乃是從自身離開去指示 (wegverweisen)。⁵⁶

一幅畫作要表現自身，這種表現可以是「記號式的指示」，也可以是「象徵式的替代」。「記號式的指示作用」是：在此指示中，記號離開自身而指向畫作所想要表現之物。但高達美並不主張「記號」能夠說明畫作的本質，他認為：「畫作和記號的區別具有一種存有論的基礎。畫作並沒有消失在其指示作用之中，而是在其自身的存有中參與了它所描摹之物。」⁵⁷依此，畫作和記號的存有論差異在於：記號是離開自身的向外指示，而畫作則是「表現」與「被表現」（畫作所描摹之物）的共同參與。如此一來，畫作的本質就更近於象徵：

象徵和記號之間的對立，凸顯了象徵與繪畫更為相近的這個事實。象徵的表現作用並不是某種非現時物 (Nichtgegenwärtiges) 的單純指示，象徵其實更是讓那種基本上總是現時之物作為現時物而出場。⁵⁸

按照高達美的說明，象徵具有一種時間特質，即它讓某物「在場」（現時化，或譯為當下化）而有別於記號之指向「不在場」的東西。不過高氏在此所說的「讓現時物作為現時物而登場」，語意並不顯豁。在其他段落中，高氏有更清楚的表述，他所舉的例子是古代的來訪者信物，這種信物「讓消逝之物自身成為現時」。⁵⁹如果這句話較為清楚，則在場就是使得「不在場的非現時物」成為「在場的現時物」，而此便是象徵的替代作用（「替代不過是指：讓某個未曾在場者成為現時」，⁶⁰亦即替代那不在場者）。

如果把卡西勒與高達美的象徵論意涵加以綜和考量，即把「非感取物在感取物中的體現」與「讓某個未曾在場者成為現時」結合起來，則可以延伸出這樣的結論：感取物之能

⁵⁶ H.-G. Gadamer. *GW1*, S.157.

⁵⁷ H.-G. Gadamer. *GW1*, S.158.

⁵⁸ H.-G. Gadamer. *GW1*, S.158.

⁵⁹ H.-G. Gadamer. *GW1*, S.158-159.

⁶⁰ H.-G. Gadamer. *GW1*, S.159.

獲得「象徵」身分，乃是因為它讓「不在場的非感取物」成為「當下可體驗的在場者」。如此，我們便能了解明道（與其餘北宋儒者）在人物、自然、生理等意象上的營造，與卡西勒及高達美兩人對象徵的解釋觀點乃可進行有意義的連結。此中的關鍵處在於：其一是「由此說彼」（指示的記號）與「攝彼於此」（替代的象徵）的區分，在象徵的意象營造中具有一種形體化和攝現化的效能；其二是「異質性」的連結或重合，只有在異質性中才有最為豐饒的意義獲取與德性人格的興發轉化。

首先是第一點。前文提及明道以和風慶雲形容顏淵，以泰山巖巖形容孟子。和風慶雲是一種溫潤包容的意涵，說其為理念，其實更可視為天理大道所展示之性質。泰山巖巖則不同，它表現了孟子據理力爭、毫不退讓（如對梁惠王的諫諍：「王何必曰利？亦有仁義而已矣！」〔《孟子·梁惠王上》〕）的辯士風采。如果是記號指示的作用，則吾人只會記住顏淵人格的溫潤包容有如大道，而不會留存有關和風慶雲的記憶。再舉一個更有說服力的證據，《論語·雍也》記載顏淵自道「一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，回也不改其樂」。我們後世人對顏淵志向的印象是伴隨一簞食、一瓢飲與居陋巷而共同構築的（有如畫作與它所描繪之物的共同參與），然而記號的指示只能指涉其志向，這種志向的印象並不深刻，無法真正激發我們效法顏子的動能，只有象徵的替代作用，才能在「一簞食、一瓢飲與居陋巷」的意象中讓此志向永遠在場。顏淵自道其志向與孟子對仁義的堅持固然都是理念，但沒有合適素材的運用，可能只會消逝在歷史的長河之中。象徵的「攝彼於此」則能將彼（理念、人格）攝於、輻輳於此（簞食瓢飲、和風慶雲與泰山巖巖、見梁惠王），使得理念與人格在深具美學光采的素材中，讓後世人具有興發實踐的可能。

再看第二點。以明道的「觀雞雛」、「切脈」為例，雞雛可以觀仁，切脈可以體仁。雞雛與脈象大致同屬生物範疇（生物、生理一也），仁則是道德範疇。如果用宋明儒學的術語來說，這是氣與理的差別。兩者既然有別，它們的「異質連結」作用就有值得推敲之處。換個例子來說，如果用義、禮、智來說明仁，雖然也可以獲得思辨上的效果，但在興發實踐上，「同質連結」與「異質連結」畢竟不同，這是興象與思辨的差異。套用康德的語彙，「興象」運用的是構想力（*Einbildungskraft*），它能在感性與知性間進行異質聯繫，「思辨」運用的是知性（*Verstand*），它的合法範圍單在於概念範疇。作為新康德主義者的卡西勒，在說明符號（象徵）時選擇的工具正是康德的構想力，只有構想力才能在感取物與非感取物之間進行體現化工程，而我們的文化發展與文化價值也是在符號化當中得以進行。但這並不否認「同質連結」的知性思辨成就，而是表明我們的德性興發與文化進程也能夠藉助有別於同質連結的另一種連結功能。分屬不同範疇的元素之間是能夠通過構想力而贏得彼此支持的。在雞雛與脈象的感取光采中，非感取的仁獲得了一種來自美學的加持。

六、結語

明道身處宋代儒學的前期。在他之前，宋初三先生孫復（字明復，號泰山先生，992-1057）、胡瑗（字翼之，號安定先生，993-1059）、石介（字守道，號徂徠先生，1005-1045）與周敦頤（字茂叔，號濂溪，1017-1073）都沒有針對經典詮釋議題發言。與他約略同時的橫渠孤鳴先發，提出不少關於解經態度、原則與目標的話語，深具認識論與存有論的詮釋學洞見，並啟發了日後朱子一連串蒐集在《讀書法》中的構想。與橫渠相比，明道的語言要儉省得多，但他提出的觀點往往也包含著理解經典與切身修養的雙重要求。這不是一個偶然，而是儒學復興使命所激發的智慧。面對聖賢流傳下來的典籍，如何一方面能如實理解以緩解玄、佛對儒理的滲透，另一方面讓為學者不只是空談，而是能真正與自身生命相關切，遂成為北宋儒者的艱鉅任務。認識論與存有論兩個途徑，確實能兼顧客觀與主觀兩面。

明道與橫渠一樣，對於經典理解的為學途徑都提出不少具有啟發性與依循性的指點，但從西方詮釋學的發展來看，兩人對「經典」的關注，仍只是一種「特殊詮釋學」或「局部詮釋學」，而未進至對「文本」（甚至歷史事件、藝術品）理解有所反省的「普遍詮釋學」。施萊爾馬赫提出的「普遍詮釋學」構想，正是將理解活動由「聖經文本」的主宰性中釋放出來而擴及「一切文本」。整個儒學發展史在解經議題上，皆未提出「由特殊進至普遍」之進程。這需要讀書人將目光從「聖賢作品」轉到「一切文本」甚至「一切理解物」（包含自我）。這個現象當然是因為儒者在理解事件中未曾轉換其身分，更與聖賢經典的巨大魅力及當時對其他教派學理的危機感有關。然而儒學解經的特殊風格也有其重要意義，此即解經存有論的強度，這種強度絲毫不亞於聖經詮釋學對信仰者生命鍛造的要求。而此正是詮釋學的特殊性與局部性才能達到的效果，普遍或一般詮釋學很難達到這種程度。

除了對經典理解的關注之外，明道對各種意象的經營，委實是理學家中的最成功者。道德理念在各種感取物中的體現，使得感取物成為激發為學志向的意象。明道在這方面的發言，既表現出令人讚嘆的天分，也與其絕高的心境有關。與乃弟伊川汲汲於經義的風格不同，明道是曾點一類的高士。他胸中自有無盡丘壑，故不僅能優游玩味、吟哦上下於聖人言辭，更能自由品評各式聖賢而無不貼切。這種境界，宋儒中無人能出其右。

徵引文獻

古籍

- 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1989年，宋刊本影印）。【Zhao, Qi(Note); Sun, Shi (Annotated). *Mengzi Zhushu*, Photocopy of *Commentaries of the Thirteen Classics*. Taipei: Yee Wen Publishing, 1989】
- 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，2004年）。【Cheng, Hao and Cheng, Yi(Author); Wang, Xiao-yu(Annotated). *Er Cheng Ji*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2004】
- 宋·朱熹著，黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，2004年）。【Zhu, Xi(Author); Li, Jing-de(Editor); Wang, Xing-xian (Annotated). *Zhuzi Yulei*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2004】
- 宋·朱熹、呂祖謙編，清·葉采集解：《近思錄》（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年，景印文淵閣《四庫全書》子部第699冊）。【Zhu, Xi ; Lu, Zu-qian(Editor); Ye, Cai (Annotated). *Jinsilu*. Taipei: The Commercial Press, 1983-1986. Photocopy of *Jing Yin Wen Yuan Ge Si Ku Quan Shu, Zi Bu*, vol.699】
- 宋·陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》（北京：中華書局，2008年）。【Lu, Jiu-yuan(Author) ; Zhong, Zhe(Annotated). *Lu Jiu Yuan Ji*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2008】
- 明·王守仁著，吳光等編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，2006年）。【Wang, Shou-ren (Author); Wu, Guang(Annotated). *Wang Yang Ming Quan Ji*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 2006】
- 明·王畿著，吳震編校整理：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年）。【Wang, Ji(Author); Wu, Zhen(Annotated). *Wang Ji Ji*. Nanjing: Phoenix Publishing, 2007】
- 明·黃宗羲原著，清·全祖望補修，陳金生、梁運華點校：《宋元學案》（北京：中華書局，1986年）。【Huang, Zong-xi (Author); Quan, Zu-wang (Editor); Chen, Jin-sheng and Liang, Yun-hua (Annotated). *Song Yuan Xue An*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1986】

近人論著

- 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1983-1986年）。【Mou, Zong-san. *Xin Ti Yu Xing Ti*. Taipei: Cheng Chung Book Company, 1983-1986】
- 林維杰：〈朱陸異同的詮釋學轉向〉，《中國文哲研究集刊》第31期（2007年9月），頁235-261。【Lin, Wei-chieh. “Zhu Lu Yi Tong De Quan Shi Xue Zhuan Xiang”. *Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy*, vol.31, 2007.9, pp. 235-261】
- 林維杰：〈陸象山學問的詮釋學性格〉，《中國文哲研究集刊》第45期（2014年9月），頁95-119。【Lin, Wei-chieh. “Lu, Xiang-san xue wun de quan shi xue xing ge”. *Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy*, vol.45, 2014.9, pp.95-119】
- 林維杰：〈從有效性到可能性：伽達默爾的詮釋學轉向〉，收入潘德榮主編：《中西學術視野下的詮釋學——紀念伽達默爾逝世十週年論文集》（合肥：安徽人民出版社，2014年），頁25-36。【Lin, Wei-chieh. “Cong You Xiao Xing Dao Ke Neng Xing: Qie Da Mo Er De Quan Shi Xue Zhuan Xiang”. Collected in Pan, De-rong (Chief Editor). *Zhong Xi Xue Shu Shi Ye Xia De Quan Shi Xue : Ji Nian Qie Da Mo Er Shi Shi Shi Zhou Nian Lun Wen Ji*. Hefei: Anhui People Publishing House, 2014, pp.25-36】
- 林維杰：〈王陽明：經典詮釋的存有論〉，《鵝湖學誌》第55期（2015年12月），頁41-72。【Lin, Wei-chieh. “Wang, Yang-ming; Jing Dian Quan Shi De Cun You Lun”. *Legein Semi-Annual Journal*, vol.55, 2015.12, pp.41-72】
- 陳來：《宋明理學》（臺北：洪葉文化事業公司，1994年）。【Chen, Lai. *Song Ming Li Xue*. Taipei: Hungyeh Publishing Company, 1994】
- 黃信二：《陸象山哲學研究》（臺北：秀威資訊科技公司，2009年）。【Huang, Xin-er. *Lu, Xiang-san Zhe Xue Yan Jiu*. Taipei: Showwe Information Company, 2009】
- 勞思光：《新編中國哲學史》第3冊上（臺北：三民書局，1987年）。【Lao, Si-guang. *Xin Bian Zhong Guo Zhe Xue Shi*, vol.3a. Taipei: San Min book Company, 1987】
- 馮友蘭：《中國哲學史》（臺北：臺灣商務印書館，2002年）。【Feng, You-lan. *Zhong Guo Zhe Xue Shi*. Taipei: The Commercial Press, 2002】
- 溫偉耀：《成聖之道——北宋二程修養工夫論之研究》（開封：河南大學出版社，2004年）。【Wen, Wei-yao. *Cheng Sheng Zhi Dao: Bei Song Er Cheng Xiou Yang Gong Fu Lun Zhi Yan Jiu*. Kaifeng: Henan University Press, 2004】

Ernst Cassirer. *Gesammelte Werke*. Bd. 13: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, Text und Anm. bearbeitet von Julia Clemens (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001).

Hans-Georg Gadamer. *Gesammelte Werke, Bd.1(GW1): Hermeneutik I: Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophische Hermeneutik* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990).

Cheng, Ming-dao's Interpretation of Classics and Evaluation of Personages

Lin, Wei-chieh

(Received January 24, 2017 ; Accepted April 7, 2017)

Abstract

In this paper I use three categories which are borrowed from western hermeneutics to explore Cheng, Hao's thought about Confucian classics interpretation. These categories are epistemology, ontology and aesthetics. According the former two, I make such a hermeneutical distinction between the search for "objective understanding" of the meaning of classics and the intention of author, and the search for "subjective cultivation or testimony" of interpreter's moral life. It is worth to be mentioned that in the development of western hermeneutics, epistemology and its accompanier methodology were once in the dominant position, until the "ontological turn" of modern hermeneutics started with the resistance against this position. But this kind of opposition has never occurred in discourses of the Confucianists (ex. Cheng, Hao). By their classics interpretation, epistemology can join the partnership on the ontological cultivation of the Confucianists. Furthermore, Cheng, Hao still use a hermeneutic-aesthetic strategy to evaluate historical personages. By this evaluation, the sensible materials will transform itself into the symbolic image and thereby lets the non-sensible moral ideas be manifested. The Confucian learners can therefore be inspired more effectively.

Keywords: Hermeneutics, Epistemology, Ontology, Aesthetical image