

以心解經-張載的經典詮釋思想之考察

Interpret the Classic with Mind-Zhang Zai's Interpretative Thoughts of Classic

王雪卿

吳鳳科技大學通識教育中心

Wang, Xueqing

General Education Center, WuFeng University

摘要

作為宋代理學的開山祖之一，張載強調以「心解」的詮釋方法來超越漢儒「字字相校」的訓詁法，以明了經典中的「義理」，求得「作者之意」，並且由經義而「取證明」，達到自覺、自明的經典詮釋目的。從張載的經典詮釋思想中，可以清楚的看到中國經典詮釋傳統作為「體驗之學」、「實踐的詮釋學」的特色。其重要性在於，他在儒家經典詮釋傳統中具有承先啟後的地位——繼承孟子「以意逆志」說，開啟宋代以「義理」解經的風氣之先，同時也是儒學詮釋觀首次比較有系統的表述，此即其具有研究價值之處。

關鍵詞：張載、心解、經典詮釋、義理

Abstract

On Interpreting the classic, Zhang Zai emphasised on " mind understanding " of the Interpret method. Beyond the Han Dynasty Confucian "relative to every word " exegetical method. Therefore we can obtain the 'meaning' of classics. From this we should know the particular natures of 'experience studies' and 'hermeneutics of practice' about Interpretations of Chinese classics. Zhang Zai's 'mind understanding' is very important. He inherited Mencius 'To the real intention'. He created the culture of Interpreting scripture with 'maening' in the Song Dynasty.

Keywords: Zhang Zai 、 Mind understanding 、 Classical interpretation 、 Meaning

壹、前言：為什麼要探討張載的經典詮釋思想

近年來，受到西方詮釋學的影響，開始出現不少和「中國詮釋學」(Chinese hermeneutics)有關的討論。然而，關於中國有沒有「詮釋學」，在學術界一直是一個爭議性的問題。¹為了避免爭議，學者大都採取保守謹慎的態度，僅使用「經典詮釋

¹ 關於中國有無詮釋學的爭議，認為中國沒有所謂詮釋學傳統的如李幼蒸先生，理由是「古代中國學者對有關經典文本的意義和理解的探究未超出過實用的或準實用的階段。理論層次上的差別使我們有必要把近代業已形成的西方解釋學學說與其他文化區域中的考據和釋義學傳統加以嚴格區分。」持



傳統」，而刻意避開「詮釋學」一詞。²一般認為，中國雖然沒有作為「理論」型態的西方定義的詮釋學³，但是中國學術史卻有著豐富的釋經傳統和經驗，與西方相比，有過之而無不及，而且更為典型，在西方也許只有聖經解釋學可以與之相比。⁴因此，西方詮釋學大師高達美（Gadamer）在 101 歲高齡時還告誡中國學者，不應忽視自己文化傳統中豐富的、具有特色的詮釋學思想的分析和提煉，它也可以給西方提供某種借鑒和啟示。⁵中國詮釋思想的特色在哪裡？中國的經典詮釋者並非為詮釋而詮釋，而是為了安頓個人的身心，或是為了淑世、經世乃至救世而詮釋經典。因此，中國詮釋學的總體特徵在於它本質上是一種「體驗之學」，是一種「實學」，或者說是一種「實踐的詮釋學」。⁶在中國思想史上，經典的詮釋往往具有強烈的現實取向，尤以儒家系統的經典詮釋更為顯著。

本文為何要探討張載的經典詮釋思想？誠如張茂澤先生所指出的：

在中國詮釋學思想史上，孟子「以意逆志」實開主體論詮釋觀的先河，……張載「心解」論，可謂是中國儒學主體論詮釋觀首次比較系統的揭示與表述。後來心學講「六經注我」，則成為主體論詮釋觀最典型的表達方式。⁷

從張載的經典詮釋思想，可以清楚的看到中國經典詮釋傳統作為「體驗之學」、「實踐的詮釋學」的特色。作為宋代理學的開山祖之一，他的「心解」經典一方面可以看出他自覺的對孟子「以意逆志」說的繼承；強調以「義理」解經，則可以看出他的經典詮釋思想中的「宋學」特色。對於儒家經典詮釋傳統中的漢學/宋學之爭，乃至宋學內部後來的理學/心學的不同詮釋進路所引發的爭議，都能在張載的經典詮釋思想中

不同看法的如黃俊傑先生，他認為「這種說法固然是事實，但是，如果我們採取一個較為寬廣的視野，我們可以將『詮釋學』定義為『關於或釐清理解(Verstehen)的思想傳統或哲學思考』，在這個定義下，近代以前，不論中西，都有悠久的詮釋學傳統。」參見李清良，〈黃俊傑論中國經典詮釋傳統：類型，方法與特質〉，收在洪漢鼎主編，《中國詮釋學》第一冊（濟南：山東人民出版社，2003），頁 265、266。

² 參見李明輝編，《儒家經典詮釋方法》導言（台北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003），頁 2、3。

³ 什麼是西方定義的「詮釋學」？《韋伯新國際詞典第三版》是這樣定義的：「詮釋學乃是對詮釋和解釋的方法論原則的研究；尤其指對《聖經》詮釋的普遍方法之研究。」帕瑪認為這個定義對只想對這個語詞本身做一般理解的人來說，已經綽綽有餘了。但是，如果想要從詮釋學領域獲得此一觀念，帕瑪提出「詮釋學的六個現代定義」：（1）聖經註釋的理論（2）一般文獻學方法論（3）一切語言理解的科學（4）人文科學（Geisteswissenschaften）的方法論基礎（5）存在和存在理解的現象學（6）既是重新恢復、又是破壞偶像的詮釋系統。參見帕瑪著、嚴平譯，《詮釋學》（台北：桂冠圖書公司，1992），頁 4、頁 37。

⁴ 參見何衛平，〈西方解釋學在中國的傳播與效應〉，收在洪漢鼎主編，《中國詮釋學》第一冊（濟南：山東人民出版社，2003），頁 224。

⁵ 參見余敦康、黃俊傑、洪漢鼎、李明輝，〈中國詮釋學是一座橋〉，收在洪漢鼎主編，《中國詮釋學》第一冊（濟南：山東人民出版社，2003），頁 248。

⁶ 此為黃俊傑先生的看法。成中英先生曾提出「本體論的詮釋學」一詞來建立中國詮釋學的特色，潘德榮先生說：「在迄今的詮釋學中國化研究中，這樣兩種詮釋學思想尤為引人注目，即成中英的本體論詮釋學和傅偉勳的創造的詮釋學。」（潘德榮，《詮釋學導論》，台北：五南圖書出版公司，1999，頁 222。）但黃俊傑先生以為，就此一角度言，中國詮釋學作為「實踐的詮釋學」的意味遠大於「本體論的詮釋學」的意味。參見李清良，〈黃俊傑論中國經典詮釋傳統：類型，方法與特質〉，收在洪漢鼎主編，《中國詮釋學》第一冊（濟南：山東人民出版社，2003），頁 273-275。

⁷ 張茂澤，〈「心解」：張載的經典詮釋思想〉，收在成中英主編，《本體與詮釋—中西比較》第三輯（上海：上海社會科學出版社，2003），頁 254。



看出端倪。張載的經典詮釋思想的重要性在於，他在儒家經典詮釋傳統中具有承先啟後的地位，同時也是儒學詮釋觀首次比較有系統的表述，此即其具有研究價值之處。

貳、張載的經典詮釋思想的理論針對性

(一)、佛老的挑戰與儒學的衰微：宋代理學崛起的思想史背景之考察

作為宋代儒學復興運動的開創者，也是關學的創始人，張載一生學思的用心在「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。」⁸這四句教代表他整個人生的終極關懷。其中的「絕學」一詞指「儒學」。為「往聖繼絕學」一方面反映張載對當時儒學衰微不振，甚至「斷絕」的感慨；一方面也顯示張載立志復興儒學，以此為己任的慷慨胸懷。

儒學為什麼衰微不振？和佛教的東來、道教的興盛有著很大的關係。丁為祥先生說：

從經學衰微到理學崛起這近千年間，中國文化的一個「大事因緣」便是佛教的東來與道教的產生。佛道二教雖居山林，卻常能以其獨有的形式給廟堂以很大的震動；對於統治者來說，它雖然時而排佛，時而抑道，但更多的卻是以實用的原則三教並用。⁹

除了政治上失去正統地位的空前壓力外，就學術思想上的普遍趨勢來說，儒學也面臨「絕學道喪」的難堪。正由於漢代儒學的經學化、獨尊化以及由此而來的煩瑣、淺薄乃至迷信，導致從漢末到魏晉南北朝的學術發展，由經學一變而玄學（老莊易），由玄學而佛學。王治心先生《中國宗教史大綱》一書中做了這樣的論述：

自王弼注《老》、《易》，開六朝玄學之先，於是一般學者，咸以研精《老》、《易》為一時風氣。以為儒學淺薄，不若老莊，老莊浮誕，不若佛理，於是捨儒學老，捨老學佛，這便成了當時學術思想上的普遍趨勢。老佛說因而大興，竟奪孔子地位。¹⁰

自漢末到唐宋近千年來，佛老的挑戰與儒學的衰微，可說是宋代理學崛起的思想史背景。因此，在張載思想中他「往聖繼絕學」的工作，也分成兩方面來進行。對外，他一方面延續韓愈、孫復、石介闢佛闢老的作法，並且進一步在理論的高度和佛老較是非；對內，他則思考到儒學衰微的內在根源在儒學自身的煩瑣化與庸俗化，失去了超越的追求與精神的感召力。因此，他也在儒學內部展開反省與檢討。

(二)、對漢唐諸儒解經方法的反省

⁸ 張載這四句傳世名句，有不同說法。此處所引乃見於〈朱軾康熙五十八年本張子全書序〉（張載，《張載集》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983，頁320。）〈近思錄拾遺〉作：「為天地立志，為生民立道，為去聖繼絕學，為萬世開太平。」（張載，《張載集》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983，頁376。）

⁹ 丁為祥，《虛氣相即——張載哲學體系及其定位》（北京：人民出版社，2000），頁13。

¹⁰ 王治心，《中國宗教史大綱》（北京：東方出版社，1996），頁99。



儒學內部出了什麼問題?自漢末以來，儒學雖然不再處在「獨尊」的地位，但歷代不管是政治或學術、文化上，都存在著龐大的儒家隊伍。即使是在南北朝到隋唐這一佛教迅速發展的時代，在儒家經學傳統中都不乏著名的經學家，陸德明《經典釋義》、孔穎達《五經正義》，都是儒家經學史上的不朽之作。但這樣的經學傳統所訓練出來的「儒」，陷於浩瀚的文獻中，「幼童而守一藝，白首而後能言」，成為所謂的「章句之儒」。在理學家看來，儒學沒有辦法對抗佛、老二教的挑戰與衝擊，「章句之儒」正該要對儒學在漢唐的不振負責。因此，蔡方鹿先生指出：

宋代理學興起的理論針對性，即理學的興起一是對舊儒學拘於訓詁，限於名物，奉行「注不駁經，疏不破注」的治經原則而使儒學發展停滯不前的反思。¹¹

我們從思想史的角度，探討張載思想的問題意識後，了解張載經典詮釋思想的理論針對性，乃是建立在對漢唐諸儒章句訓詁之學的批判和反省之上，就可以了解張載為何會認為應該如此詮釋經典。張載云：

「誦《詩》三百，亦奚以為」，頌《詩》雖多，若不心解而行之，雖授之以政則不達，使於四方，言語亦不能，如此則雖頌之多奚以為？（《張子語錄·語錄上》）¹²

張載反對「字字相較」、見樹不見林的章句訓詁式的解經方法，其經典詮釋思想，從方法論的角度來看，他提出「心解」——以心解經的經典詮釋法。而且要「心解而行之」，展現其重視經典「義理」、求其「大體」，並且重視身心實踐的傾向。以下本文進一步探討張載「以心解經」經典詮釋思想的具體內容。

參、張載「以心解經」經典詮釋思想的內容

對張載來說，讀書——經典的閱讀(包括詮釋)是悟道的一個不可或缺的階梯。張載云：

讀書少則無由考校得義精，蓋書以維持此心，一時放下則一時德性有懈，讀書則此心常在，不讀書則終看義理不見。（《經學理窟·義理》）¹³

道理須(義)從〔義〕理生，集義又須是博文，博文則利用。又集義則自是經典，已除去了多少掛意，精其義直至於入神，義則一種是義，只是尤精。雖曰義，然有一意、必、固、我，便是繫礙，動輒不可。（《經學理窟·學大原下》）¹⁴

¹¹ 蔡方鹿，〈張載經典詮釋的義理化傾向及其氣學特色〉，《人文雜誌》2007年第五期，頁48。

¹² 張載，《張載集·張子語錄·語錄上》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁309。

¹³ 張載，《張載集·經學理窟·義理》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁275。

¹⁴ 張載，《張載集·經學理窟·學大原下》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁286。



詮釋的對象是「經典」，經典並不是一般世俗意義的文本，而是經過「精其義」、「除去掛意」的神聖文本，是聖人之作。¹⁵張載以為在閱讀或詮釋進行的過程中，必須除去「意必固我」——這當中有「對文本尊重、對聖書作者的虔敬、對一己私見的懸擱、對聖人之意的期待、認同與敞開，也有讀者自家身己的姿態、踐履與修行。」¹⁶因此，在張載的經典詮釋思想中，詮釋者並不是為了獵奇或消遣而存在的現代讀者，也不是解構或批評之類的專業評論家；而是求道者。解經，是為了求道。所以，經典詮釋對張載而言，不僅是認知意義的，更重要的是它是具有實踐目的的理解。詮釋(包括閱讀)的目的只有一個，那就是「要見聖人」(《經學理窟·義理》)。

如何透過經典的閱讀與詮釋來了解聖人的本意，進一步作為悟道成聖的階梯？張載提出的經典詮釋方法是「心解」——以心解經，而且要「心解而行之」，反對訓詁考證，試圖回到義理的體證和領悟，用「心」來和經典對話、溝通。張載「心解」經典的路數，顯然是直接繼承自孟子「以意逆志」的解經方法的。孟子云：

故說詩者，不以文害辭，不以辭害志。以意逆志，是為得之。(《孟子·萬章上》)。¹⁷

根據朱子的注，孟子的意思是「言說詩之法，不可以一字而害一句之義，不可以一句而害設辭之志，當以己意迎取作者之志，乃可得之。」¹⁸大抵而言，「意」指詮釋者的心意，「志」指作者的想法，「文」是或短或長的篇章，「辭」相當於今天所謂的「文本」。¹⁹對於孟子「以意逆志」的解經方法，黃俊傑先生說：

孟子所謂的「以意逆志」一語，較妥善的解釋是：以讀者之心上溯千載而遙契作者之心，因此，這種解經方法下的經典詮釋學是一種「體驗之學」，讀者親身體驗作者所經歷過的心路歷程。於是，解經文字就成為兩個心靈互動時撞擊產生的火花。²⁰

詮釋者以己之「意」上溯千載而遙契作者之「志」，問題是，我如何確定這個理解是正確真實的？而不是詮釋者一己的臆測？一人一義，多人多義？對張載來說，詮釋主體的建立是很重要的。詮釋主體必需具備一定的條件，才能建立有效的經典詮釋

¹⁵ 所謂的「經典」，在當代的用法中至少包括三類：第一，屬於傳統偉大文明之偉大經典(如《論語》《老子》《聖經》、希臘悲劇等)，這也就是狹義而言一般我們所公認的經典；第二，現代學科體系建立後的學科經典或各學術流派之經典(如《國富論》《存有與時間》《資本論》《第二性》)，這些是學科的典範，學科自我認同的合法性根基；第三，各種不同文化、知識、藝術或表現領域中的經典作品(如畢卡索的名畫、披頭四的歌曲、侯孝賢的電影等)，不論精緻或通俗文化，只要形成文化傳統，它就必有其經典。參見鄒川雄，《通識教育與經典詮釋：一個教育社會學的反省》(嘉義：南華教社所，2006)，頁86。張載詮釋思想中所論的「經典」，乃是指第一種用法中的狹義的經典。

¹⁶ 陳立勝，〈朱子讀書法：詮釋與詮釋之外〉，收在李明輝編，《儒家經典詮釋方法》(台北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003)，頁234。

¹⁷ 朱熹，《四書章句集注卷九·萬章上》(臺北：大安出版社，1999)，頁428。

¹⁸ 朱熹，《四書章句集注卷九·萬章上》(臺北：大安出版社，1999)，頁429。

¹⁹ 參見黃俊傑編，《中國經典詮釋傳統(一)·通論篇》(台北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003)，頁442。

²⁰ 黃俊傑，〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉，收在李明輝編，《儒家經典詮釋方法》(台北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003)，頁178。



。因此，在張載的經典詮釋思想中，我們首先來探討詮釋主體——張載哲學中的「心」的概念。

(一)、什麼是「以心解經」的「心」？——張載經典詮釋思想中詮釋主體的建立

1. 「大心」乃「德性之知」：張載的詮釋主體乃是「道德實踐」的主體

張載這個「以心解經」——繼承自孟子，而為後來宋明理學一脈相承、大力發展的經典詮釋方法，和漢唐諸儒重視透過文字訓詁以疏證經典的語意學式解經方式，二者間最大的差異在於「解經者主體性的彰顯，強調只有經過解經者主體性的照映，經典中的義理或『道』才能豁然彰顯。」²¹要有效的理解經典，對於詮釋者而言，其條件是，必須透過身心的實踐才能取得真正的理解，訴諸經典詮釋者個人生命的體驗或覺醒，而遙契經典中的道。因此，詮釋主體——「心」的建立，乃是張載的經典詮釋活動的起點。張載這個「心解」經典的「心」是超越心理學意義，而到達本體論高度的心，張載稱之為「大心」、「虛心」，並且以此來區別執著於「意必固我」的「小心」、「成心」。

何謂「大心」？張載說：

大其心則能體天下之物，物有未體，則心為有外。世人心，止於聞見之狹。聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下無一物非我。孟子謂盡心則知性知天以此。天大無外，故有外之心不足以合天心。見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。（《正蒙·大心》）²²

「大心」就是「能體天下之物」的心，這種「大心」的特質是必須由「德性所知」，而「不萌於見聞」的。張載將人的知識區分為二，一為「見聞之知」，一為「德性之知」。「見聞之知」指以感官知能接觸外物而得的經驗知識，張載以之為「小知」；「德性之知」指人以良知良能而對天理的領會，又稱為「天德良知」。²³這個聖人之學的學習歷程靠的是「天德良知」、「德性之知」，而不是「聞見小知」、「見聞之知」。要進入儒者的聖賢境界，真正領悟聖賢之言，不能只用「見聞之知」；必須由「天德良知」而來的「德性之知」，透過不斷的行，不斷的道德實踐，這時對道的理解才是真實的。杜維明先生說：

淺顯地說，德性之知與聞見之知最大的不同是聞見之知不必體之於身，而德性之知必須有所受用，也就是說，德性之知必須有體之於身的實踐意義。²⁴

²¹ 黃俊傑，〈儒家論述中的歷史敘述與普遍原則〉，黃俊傑編，《中國經典詮釋傳統（一）·通論篇》，（台北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003），頁423。

²² 張載，《張載集·正蒙·大心》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁24。

²³ 張載曰：「誠明所知乃天德良知，非聞見小知而已。」見張載，《張載集·正蒙·誠明》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁20。

²⁴ 杜維明，〈儒家「體知」傳統的現代詮釋〉，《東亞價值與多元現代性》（北京：中國社會科學出版社



因為「德性之知」必須有「體之於身的實踐意義」，因此杜維明先生把「德性之知」而來的「知」稱為「體知」，把它當作一個廣義的認識論的方法，「它是一個認知的問題，但不是西方意義上的認知。」²⁵張載對於「見聞之知」與「德性之知」的區分，並突顯「德性所知，不萌於見聞」，他要揭示的即是成聖之學之所以可能，不能只是純粹由「見聞之知」而來的知識上的「理解」；成聖之學的開展也不會只是靠知識上的累積即可得到成就。張載所說的「大其心則能體天下萬物」(《正蒙·大心》)中「德性之知」的「體知」，這個「體知」和一般知識上的「認知」，不同處在「體之於身」的「體知」所帶來的「有所受用」。何謂「有所受用」？杜維明先生說：

這種體知預設了一個很奇特的東西，我稱之為 knowing as a transformative act，了解同時又是轉化行為。這就是受用，是一種對人有轉化功能的認知，如張載所說的「變化氣質」。²⁶

這就是所謂的「有所受用」。

這也就是說道德的體驗不同於純粹、客觀知識上的「理解」，只是理解和知識的增加。透過「德性之知」與「見聞之知」的區分，可以很清楚的明白成聖之學不是學究式的理性思辨所能到達，而是來自生命的實踐所得的體驗。

和「大心」相對的是「小心」。其特質是安於見聞、安於所執，不足以體天下之物。張載云：

但恐以聞見為心則不足以盡心。人本無心，因物為心，若只以聞見為心，但恐小卻心。今盈天地之間者皆物也，如只據己之聞見，所接幾何，安能盡天下之物？(《張子語錄·語錄下》)²⁷

這個「安於所執」的聞見之知而來的「小心」，張載亦稱之為「成心」。張載云：

成心忘然後可以進於道。(下有小註：成心者，私意也。)(《正蒙·大心》)²⁸

化則無成心矣。成心者，意之謂與！(《正蒙·大心》)²⁹

「成心」即是「私意」，即「毋意、毋必、毋固、毋我」之「意必固我」。

和「成心」相對的稱之為「虛心」。張載說：

，2001)，頁 65。

²⁵ 杜維明，〈儒家「體知」傳統的現代詮釋〉，《東亞價值與多元現代性》(北京：中國社會科學出版社，2001)，頁 65。

²⁶ 杜維明，〈儒家「體知」傳統的現代詮釋〉，《東亞價值與多元現代性》(北京：中國社會科學出版社，2001)，頁 64。

²⁷ 張載，《張載集·張子語錄·語錄下》(臺北：漢京文化事業有限公司，1983)，頁 333。

²⁸ 張載，《張載集·正蒙·大心》(臺北：漢京文化事業有限公司，1983)，頁 25。

²⁹ 張載，《張載集·正蒙·大心》(臺北：漢京文化事業有限公司，1983)，頁 25。



毋四者則心虛，虛者，止善之本也，若實則無由納善矣。（《張子語錄·語錄上》）³⁰

「成心」即為習見所蔽之心，也就是失其「虛」的心。心若「實」——有所執則無由納善，要能「虛心」才能「大心」體物。

所以，在張載的經典詮釋思想中，他所要建立的詮釋主體，就是這個要化其「成心」、「小心」而來的「大心」、「虛心」。「大心」、「虛心」所建立的的詮釋主體乃是「道德實踐」的主體，是「德性之知」，非「見聞之知」。

2.不萌於見聞與不廢見聞：「大心」與「見聞之知」的矛盾辯證關係

張載的詮釋主體——「大心」，乃是「德性之知」，必須有「體之於身的實踐意義」，是一種道德的體驗、生命的實踐。張載很明確的區分「德性之知」與「見聞之知」二者，他說：「見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。」（《正蒙·大心》）但是，值得注意的是，張載同時也表示：

聞見不足以盡物，然又須要他。耳目不得則是木石，要他便合得內外之道，若不聞不見又何驗？（《張子語錄·語錄上》）³¹

耳目雖為性累，然合內外之德，知其為啟之之要也。（《正蒙·大心》）³²

張載點出「見聞之知」的限制，但另一方面也肯定「見聞之知」不可廢，因為合內外之道還是要靠它來作為表現的管道。因此，在張載詮釋主體——「大心」（「德性之知」）和「見聞之知」的關係，便出現一方面「不萌於見聞」，一方面「然又須要他」的「不廢見聞」的矛盾辯證的關係。

這表現在張載經典詮釋思想中就是對讀書、文字書寫和誦記的強調，使張載在重視身心體驗的理學家中顯得特別突出。在對讀書和文字書寫的態度上，張載和程明道有著顯著的差異。我們先來看明道先生的說法：

學者先學文，鮮有能至道。至如博觀泛覽，亦自為害。故明道先生教余嘗曰：「賢讀書，慎不要尋行數墨。」（《二程集·河南程氏外書卷第十二·傳聞雜記》）³³

明道見謝子記問甚博，曰：「賢卻記得許多。」謝子不覺身汗面赤。先生曰：「只此便

³⁰ 張載，《張載集·張子語錄·語錄上》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁307。

³¹ 張載，《張載集·張子語錄·語錄上》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁313。

³² 張載，《張載集·正蒙·大心》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁25。

³³ 程顥、程頤，《二程集·河南程氏外書卷第十二·傳聞雜記》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁427。



是惻隱之心。」(《二程集·河南程氏外書卷第十二·傳聞雜記》)³⁴

張橫渠著《正蒙》時，處處置筆硯，得意即書。伯淳云：「子厚卻如此不熟。」(《二程集·河南程氏外書卷第十二·傳聞雜記》)³⁵

對明道來說文字只是傳達內心的媒介而已，既不是心體不可分割的部份，也不是持心的必要方法。所以明道一方面說「先學文，鮮有能至道」，一方面認為不只不能至道，「博觀泛覽」、「尋行數墨」反而有害。對於張載作《正蒙》時對文字的在意，明道以之為是對聖人義理「不熟」的象徵；對於謝良佐之「記問甚博」，也是持不以為然的態度，而教其在身汗面赤的當下直接「識仁」——識取惻隱之心，乃是直捷簡易的當下即是。

相對於明道的當下即是，張載則持不同的看法，他認為：

讀書少則無由考校得義精，蓋書以維持此心，一時放下則一時德性有懈，讀書則此心常在，不讀書則終看義理不見。書須成誦精思，多在夜中或靜坐得之，不記則思不起，但通貫得大原後，書亦易記。(《經學理窟·義理》)³⁶

經籍亦須記得，雖有舜禹之智，(吟)〔唸〕而不言，不如聾盲之指麾。故記得便說得，說得便行得，故始學亦不可無誦記。(《經學理窟·義理》)³⁷

張載強調文字書寫、誦記，這些事實上也很難脫離「見聞之知」。因此，張茂澤先生說：

張載雖然斷言「德性所知，不萌於見聞」，將德性之知與見聞之知對立起來，但在具體的詮釋活動中，張載卻不自覺地都講見聞之知，希望借見聞之知達到德性之知。雖不自覺，卻符合他所強調的辯證法。³⁸

根據這個「大心」(「德性之知」)與「見聞之知」，既「不萌於見聞」，又「不廢見聞」的關係，可以發現在張載經典詮釋思想中詮釋主體的建立，一方面是詮釋活動的起點，可是這個主體的建立並不是憑空而來的。這個主體的建立需要一大段的實踐的歷程，這就又涉及到張載的工夫論的問題。在這個主體的建立的歷程中，是需要借助文字書寫、誦記、閱讀和詮釋的幫助，二者之間便會出現一種循環的關係，「詮釋主體

³⁴ 程顥、程頤，《二程集·河南程氏外書卷第十二·傳聞雜記》(臺北：漢京文化事業有限公司，1983)，頁427。

³⁵ 程顥、程頤，《二程集·河南程氏外書卷第十二·傳聞雜記》(臺北：漢京文化事業有限公司，1983)，頁427。

³⁶ 張載，《張載集·經學理窟·義理》(臺北：漢京文化事業有限公司，1983)，頁275。

³⁷ 張載，《張載集·經學理窟·義理》(臺北：漢京文化事業有限公司，1983)，頁277。

³⁸ 張茂澤，〈「心解」：張載的經典詮釋思想〉，收在成中英主編，《本體與詮釋—中西比較》第三輯(上海：上海社會科學出版社，2003)，頁237。



的建立，既是詮釋活動的起點，又是詮釋活動的成績。」³⁹因此，在張載經典詮釋思想中詮釋主體和詮釋對象間便不是「主/客」對立的模式，詮釋也不是「客觀主義式」的理解與揭露。詮釋主體和詮釋對象間會出現「互為主體性」的辯證融合的過程，在這個辯證融合的過程中，詮釋者的身心狀態會產生動態的生命變化。⁴⁰可以和詮釋主體間「互為主體性」的詮釋對象便不會是一般意義的文本，而是有其規範和檢擇標準的。

(二)、什麼是「以心解經」的「經」？——張載經典詮釋思想中詮釋對象的探討

張載經典詮釋思想中的詮釋主體是一種「實踐主體」，他的詮釋活動基本上是一種「實踐活動」，張載的目的只有一個「成聖」——「要見聖人」。因此，他的經典詮釋思想中的詮釋對象便是有檢擇的，不是一般意義的文本，而是「聖人之作」，也就是所謂的「核心文本」——經典。

1. 以儒家的《四書》《六經》為核心文本而展開的經典詮釋

張載的詮釋對象——對文本的檢擇，是以儒家的經典《論》、《孟》、《學》、《庸》和《六經》為核心而展開的，張載云：

學者信書，且須信《論語》《孟子》。《詩》《書》無舛雜。(理)[《禮》]雖雜出諸儒，亦若無害義處，如《中庸》《大學》出於聖門，無可疑者。《禮記》則是諸儒雜記，至如禮文不可不信，己之言禮未必勝如諸儒。如有前後所出不同且闕之，《記》有疑議亦且闕之，就有道而正焉。(《經學理窟·義理》)⁴¹

《詩》、《禮》、《易》、《春秋》、《書》，《六經》直是少一不得。(《經學理窟·義理》)⁴²

張載為有志學作聖賢的閱讀者，所選出來的必讀的經書，除了最重要的《論》、《孟》外，就是出自聖門、沒有疑義的《中庸》、《大學》，以及缺一不可的《六經》，這些傳世的儒家聖賢經典。對其他非儒家經典的書籍則採取較為輕視的態度。張載云：

³⁹ 張茂澤，〈「心解」：張載的經典詮釋思想〉，收在成中英主編，《本體與詮釋—中西比較》第三輯（上海：上海社會科學出版社，2003），頁237。

⁴⁰ 關於這個詮釋的過程，鄒川雄先生說：「讀者並非如孤獨主體般地、有距離的檢視自己、如照相般的反映自己，相反地，讀者在摸索文本意義及深入文本背後身心狀態的同時，就會反身地檢視及揭露自己身心狀態的變化，讀者與文本的相遇與接觸，會造成讀者身心狀態發生『不可逆的』（irreversible）生命變化。這種變化不僅僅是有效的詮釋理解的結果，也是有效的詮釋理解的前提。」參見鄒川雄，《通識教育與經典詮釋：一個教育社會學的反省》（嘉義：南華教社所，2006），頁103。

⁴¹ 張載，《張載集·經學理窟·義理》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁277、278。

⁴² 張載，《張載集·經學理窟·義理》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁278。



觀書且勿觀史，學理會急處，亦無暇觀也。然觀史又勝於游，山水林石之趣，始似可愛，終無益，不如游心經籍義理之間。（《經學理窟·義理》）⁴³

嘗謂文字若史書歷過，見得無可取則可放下，如此則一日之力可以了六七卷書。又學史不為為人，對人恥有所不知，意只在相勝。醫書雖聖人存此，亦不須大段學，不會亦不甚害事，會得不過惠及骨肉間，延得頃刻之生，決無長生之理，若窮理盡性則自會得。如文集文選之類，看得數篇無所取，便可放下，如《道藏》《釋典》，不看亦無害。既如此則無可得看，唯是有義理也。故為《六經》則須著循環，能使晝夜不息，理會得六七年，則自無可得看。若義理則儘無窮，待自家長得一格則又見得別。（《經學理窟·義理》）⁴⁴

對張載來說，史書大致瀏覽過即可，無可取即可放下；醫書雖「聖人存此」，不會也不害事；《道藏》、《釋典》等佛道之書，不看也沒有害處；文集文選等文學作品也是可看、可不看的。

與其說張載在文本的檢擇中，帶著某種儒家學者的傲慢，對於其餘知識的輕蔑，不如去思考——張載對文本檢擇的判準在哪裡？這一個檢擇的判準具體的說就是「義理」。張載說其他書籍「既如此則無可得看，唯是有義理也。」儒家的六經要「循環」詮釋閱讀，則是因為其「若義理則儘無窮」。從張載在《經學理窟》的分類置〈義理〉一篇，即可看出張載經典詮釋思想中重視「義理」的傾向。此外，張載對文本的檢擇，也可以在〈義理〉一文的脈絡中得到合理的說明。陳政揚先生指出：

就〈義理〉一文的論述結構可知，張載是先指出學者問學若無法掌握聖賢義理，學則不固的弊端。次論學者何以迷失於經典中，而無法掌握聖賢義理。最後，則指出六經、《論》、《孟》是掌握聖賢義理的關鍵。在此論述結構中，張載是在討論如何讀書方能掌握儒家聖賢義理處，提到醫書、史書之類的書「不看亦無害」。依此可知，除非吾人認為醫書、史書、文集，以及道藏、佛典之類的書，其書題、要旨在於闡述儒家聖賢義理，探討經世濟民、安立天下之道。否則吾人當可同意，依據〈義理〉的題旨，回歸《論》、《孟》、六經才是契入儒家聖賢義理的正途，而醫書之類的書「不看亦無害」。⁴⁵

這段話已經把張載對於文本的揀擇標準做了相當清楚的陳述了。張載讀書的目的不是為了純粹的閱讀興趣，而是有著「致學成聖」的一貫目的。因此，張載的詮釋思想便不是一種「認知活動」，而是以「實踐活動」而展開的。所有的文本之價值便不是並行並重的關係，而是有本末之別，也會有詮釋、閱讀之緩急。此即是張載所說的「學理會急處」。他說：

⁴³ 張載，《張載集·經學理窟·義理》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁276。

⁴⁴ 張載，《張載集·經學理窟·義理》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁278。

⁴⁵ 陳政揚，〈張載致學成聖的生命教育觀——兼論對孟子聖人觀之承繼與重詮〉，發表於倫理與宗教的對話——比較哲學學術研討會（嘉義：南華大學哲學系，2009.6.3-4）會議手冊，頁19、20。



某向時謾說以為已成，今觀之全未也，然而得一門庭，知聖人可以學而至。更自期一年如何，今且專與聖人之言為學，閒書未用閱，閱閒書蓋不知學之不足。（《經學理窟·自道》）⁴⁶

對於張載來說成德之路是如此的勉勵與艱難，表現在張載自身的是——用他的全幅生命，甚至是「終夕不寐」，⁴⁷以致力於這個聖人之道都尚且不足。在張載看來好不容易「得一門庭，知聖人可以學而至」，還有什麼比這個更重要、更迫切的？這就是張載所謂的「急處」。所以他會說「閒書不用閱」、其他書「亦無暇觀也」，正見其致學成聖的苦心極力之處。

2.從《四書》地位的提升到儒家經典中的「典範」轉移

張載的詮釋對象是以儒家的《六經》、《四書》為核心的經典，在張載的核心文本中，可以看到他一方面肯定「《六經》直是少一不得。」但值得注意的是，《四書》的地位已經明顯的得到提升。

在儒學的發展史中，核心經典的地位是有變化的。先秦儒家和兩漢、六朝經學都是圍繞著對《六經》的整理、編纂、疏解而展開，這一大段的時間中詮釋的中心是《六經》。魏晉以後佛道二教對儒學的價值系統提出嚴厲的挑戰，《六經》的權威性也遇到空前的危機，帶來根源性的衝擊。景海峰先生說：

伴隨著《五經》權威的失落，是傳記地位的凸顯，作為儒家詮釋學新的興奮點和思想增長點，《易傳》、《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》等傳記開始備受青睞，其重要性漸漸地超過了《五經》，成為新的詮釋中心。⁴⁸

在張載對經典的撿擇中，我們已經可以看出儒家核心經典已經開始悄悄出現「典範」轉移的變化了。宋儒對儒家經典的創造性詮釋有兩方面：一方面表現在「剝離已有的經傳」，以及「大力托舉《大學》、《中庸》，特別是《孟子》，將這些傳記逐步推到詮釋的中心。」⁴⁹對於前者，張載從早期的《橫渠易說》到晚年哲學成熟的代表作《正蒙》，都體現了一種不斷與經拉開距離的努力，展開一種再詮釋、再創造。對於後者，張載把《大學》、《中庸》當作求見聖人之道的要藉，他說：

如《中庸》《大學》出於聖門，無可疑者。（《經學理窟·義理》）⁵⁰

⁴⁶ 張載，《張載集·經學理窟·自道》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁289。

⁴⁷ 張載，《張載集·經學理窟·自道》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁289。

⁴⁸ 景海峰，〈儒家詮釋學的三個時代〉，收在李明輝編，《儒家經典詮釋方法》（台北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003），頁131。

⁴⁹ 景海峰，〈儒家詮釋學的三個時代〉，收在李明輝編，《儒家經典詮釋方法》（台北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003），頁132。

⁵⁰ 張載，《張載集·經學理窟·義理》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁277。



不同於唐以前只將《學》《庸》視為《小戴禮記》中的兩篇，張載特別肯定二書「出於聖門」，予以高度的重視。特別是《中庸》，自張載二十一歲時范仲淹勸讀《中庸》後，張載自云：

某觀《中庸》義二十年，每觀每有義，已長得一格。（《經學理窟·義理》）⁵¹

可以看出他對《中庸》的長期涵泳和肯定。更值得注意的是《孟子》地位的提升，在唐宋以前，《孟子》的地位並不算高，僅是普通的「子部」之一。從中唐開始，韓愈大力表彰孟子，以「道統」說提升孟子的地位到一個前所未有的高度；至北宋，尊孟之風日盛，張載除了直接繼承孟子的心性論外⁵²，也極力推尊《孟子》一書，與《論語》並舉，張載說：

要見聖人，無如《論》、《孟》為要。《論》、《孟》二書於學者大足，只是須涵泳。（《經學理窟·義理》）⁵³

經過張載以及和他同時的二程的大力表彰孟子，《孟子》一書的經典地位大定，和《論語》齊駕⁵⁴。加上《中庸》《大學》，成為理學思想系統共同的核心文本，宋代以後儒家心性義理之學的命脈所在，其經典的地位從此不可動搖。

只是在張載的詮釋思想中，雖然將《四書》地位的提升到儒家經典中的「典範」，還是將《六經》、《四書》放在平行並重的位置。到了南宋的朱子則直言《四書》比《六經》更直捷了當，是進入《六經》的階梯，因此就顯得更重要些。⁵⁵元代以後，朱子的《四書章句集注》成為科舉考試的標準用書，這個儒家詮釋思想中核心文本由《六經》到《四書》的「典範」轉移過程就完成了。

和《六經》相比，《四書》系統作為儒家詮釋思想中核心文本的意義在哪裡？為什麼宋代理學家會以之作為回應佛老衝擊的利器？景海峰先生指出：

和《五經》相比，《四書》系統所匯聚的文化符碼更直接地表達地「軸心時代」的創

⁵¹ 張載，《張載集·經學理窟·義理》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁277。

⁵² 張載云：「今之（性）〔人〕滅天理而窮人欲，今復返歸其天理。古之學者便立天理，孔孟而後，其心不傳，如荀揚皆不能知。」（張載，《張載集·經學理窟·義理》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983，頁273。）以孔孟並稱，可看出張載對孟子的心性論的肯定和繼承。

⁵³ 張載，《張載集·經學理窟·義理》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁272。

⁵⁴ 二程子說：「孟子大賢，亞聖之次。」（程顥、程頤，《二程集·河南程氏遺書卷第十八》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983，頁197。）此外，也將《論》、《孟》並舉，二程說：「學者須先讀《論》、《孟》自有簡要約處，以此觀他經，甚省力。《論》、《孟》如丈尺權衡相似，以此去度量事物，自然見得長短輕重。」（程顥、程頤，《二程集·河南程氏遺書卷第十八》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983，頁205。）

⁵⁵ 朱子說：「《四子》，《六經》之階梯。」（〔宋〕黎靖德編，《朱子語類七·卷105》，北京：中華書局，1999，頁2629。）又說：「《語》、《孟》、《中庸》、《大學》是熟飯，看其它經，是打禾為飯。」「《語》、《孟》工夫少，得效多；《六經》工夫多，得效少。」（〔宋〕黎靖德編，《朱子語類二·卷19》北京：中華書局，1999，頁428、429。）都可以看出朱子認為《四書》比《六經》更直捷了當、更重要。



造精神和古典文明的意蘊，更能體現出人的主體意識的自覺和理性主義的張揚，特別是道德意識和審美情趣的發煌。這些文本的基質為儒家詮釋學的新開展提供了可能的空間，誘導出別樣的生機勃勃的詮釋性創造活動。通過對《四書》的解釋，儒家不但重又獲得了自身價值體系的根源性意義，而且找到了抵禦和批判佛教出世主義的強有力武器。⁵⁶

《四書》系統的文本的基質為儒家詮釋思想提供了新的詮釋空間，包括張載在內的理學家們在這個新的詮釋空間中體現出人的主體性。當然，這也需要不同於漢唐諸儒的新的詮釋方法才能達成。

(三)、如何「以心解經」？——張載經典詮釋思想中詮釋方法的探討

張載經典詮釋思想中為了超越漢儒「字字相校」的訓詁法，以明了經典中的「義理」，並且由經義而「取證明」，達到自覺、自明的經典詮釋目的。針對此，他提出「心解」的詮釋方法。

1.心解則求義自明——「心解」以求「義理」的詮釋方法

張載的經典詮釋方法主要原則是「心解」。他說：

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，若目昏者，雖枯木朽株皆足為梗。(《經學理窟·義理》)⁵⁷

當自立說以明性，不可以遺言附會解之。若孟子言「不成章不達」及「〔所性〕」「四體不言而喻」，此非孔子曾言而孟子言之，此是心解也。(《經學理窟·義理》)⁵⁸

從詮釋主體的討論中，可以了解「心解」的心乃是由「德性之知」(而非「見聞之知」)涵養而來的「大心體物」之心；是「大心」，而非梏於耳目見聞的「小心」。但是，這個「大心」又必須「不廢見聞」，在經典循環反覆的閱讀過程中互為主體性，慢慢累積出來的「明」和「定」；再回過頭來以此「明」和「定」來詮釋經典，此即是「心解」。

這過程是有工夫次第的，在剛開始「己守未明」的「迷經」階段，的確常常會被語言所移動，張載說：

⁵⁶ 景海峰，〈儒家詮釋學的三個時代〉，收在李明輝編，《儒家經典詮釋方法》(台北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003)，頁134。

⁵⁷ 張載，《張載集·經學理窟·義理》(臺北：漢京文化事業有限公司，1983)，頁276。

⁵⁸ 張載，《張載集·經學理窟·義理》(臺北：漢京文化事業有限公司，1983)，頁275。



人之迷經者，蓋己所守未明，故常為語言可以移動。己守既定，雖孔孟之言有紛錯，亦須不思而改之，復鋤去其繁，使詞簡而意備。（《經學理窟·義理》）⁵⁹

此時，「聞一句話則起一重心，所以處得心煩」（《經學理窟·義理》）⁶⁰這種曖昧不明與不確定性是經典詮釋的必經歷程，鄒川雄先生說：

事實上，經典思考的本質就在於深思熟慮中、在曖昧不明中、在跌跌撞撞的摸索中去追索經典中的微言大義。這些微言大義必然涉及經典與讀者背後的身心狀態，這種追索最終會以彰顯那隱藏在身心狀態中的真理為依歸。所謂曖昧不明正是讀者自己較狹隘的真理視域無法含括經典的真理視域所體現的面貌，此時，透過讀者與文本的對話，兩者的視域開始融合，雙方在辯證的發展中向較為寬廣的真理邁進。⁶¹

這個曖昧不明與不確定性的過程如何超越？張載以為在詮釋的過程中「養心以識明靜」⁶²，慢慢的累積到「己守既定」，這時對經典的意義就「自然可見」、「譬之目明者，萬物紛錯於前，不足為害」，可以對經典的意義有「如見肺肝然」的「明」，即張載所說的「心解則求義自明」。也就是說由「心解」可以求見經典的「義理」。到了這個時候文字是可以超越的，就不必再「字字相校」，甚至即使是「孔孟之言」有紛錯的都可以「不思而改之」了。

張載以「心解」作為掌握經典義理的詮釋方法，是建立在「養心以識明靜」，透過工夫、實踐，累積證量來解經，才能「自然得見」。因此，在張載看來正確的理解不來自客觀的「認知」，而是要「實到」——「實到其間方可言知」，才是「真知識」。張載說：

聖人之道，以言者尚其辭，辭不容易，只為到其間知得詳，然後言得不錯，譬之到長安，極有知長安子細者。（《張子語錄·語錄下》）⁶³

或探知於外人，或隔牆聽人之言，終不能自到，說得皆未是實。（《經學理窟·自道》）⁶⁴

這也是張載認為「辭」困難的地方，文辭的表達和詮釋和心靈境界有關，只有聖人之「辭」才是沒有疑義的。只有「實到」，對經典的理解和詮釋才是真實的。

⁵⁹ 張載，《張載集·經學理窟·義理》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁277。

⁶⁰ 張載，《張載集·經學理窟·義理》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁277。

⁶¹ 鄒川雄，《通識教育與經典詮釋：一個教育社會學的反省》（嘉義：南華教社所，2006），頁108。

⁶² 張載云：「書多閱而好忘者，只為理未精耳，理精則須記了無去處也。仲尼一以貫之，蓋只著一義理都貫卻。學者但養心識明靜，自然可見。」（張載，《張載集·經學理窟·學大原上》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983，頁279。）

⁶³ 張載，《張載集·張子語錄·語錄下》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁329。

⁶⁴ 張載，《張載集·經學理窟·自道》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁288。



2. 總其言而求作者之意——從文本本義到作者本意的探求

張載透過「心解」的詮釋方法目的是要在經典詮釋的過程中求「作者之意」。張載說：

觀書必總其言而求作者之意。(《經學理窟·義理》)⁶⁵

經典詮釋的目的是要求得經典的「義理」，並且進一步要「求作者之意」。因此，和當代詮釋學所強調的文本的多義性、開放性⁶⁶不同，張載以為經典的本義是唯一的。張載說：

有言經義須人人說得別，此不然。天下義理只容有一箇是，無兩箇是。(《經學理窟·義理》)⁶⁷

經典中要傳達的義理即是聖人的義理，這同時也是天地之理。由於天地之理是一，故經典的聖人義理也不可能是一人一義、十人十義。陳政揚先生說：

張載更指出，由於人並非藉由見聞之知掌握天地之理，而是通過天德良知領會之。故閱讀經典的關鍵並非僅是一種藉由知慮思辨以獲取各種詮釋可能的認知活動，而是人通過閱讀以「大其心」而「知天」的過程。⁶⁸

對張載而言，經典的本義只是一義，作者的本意也只有一個。只有功夫不到家的「迷經者」，因為「己所守未明，故常為語言可以移動」；至於「實到」的聖人，張載說：

仲尼一以貫之，蓋只著一義理都貫卻。(《經學理窟·學大原上》)⁶⁹

文本的多義性不是來自經典本身，而是來自於經典的詮釋者和閱讀者不同的心靈境界，因此，唯有心靈境界的提升，才能對經典有正確的理解。

張載透過經典的詮釋以明了經典的「義理」，以「求作者之意」，這個文本的本義、作者的原意的獲得如何可能？又如何確認自己的詮釋、理解正確無誤？張載並沒有

⁶⁵ 張載，《張載集·經學理窟·義理》(臺北：漢京文化事業有限公司，1983)，頁275。

⁶⁶ 關於詮釋學「文本的開放性」，李明輝先生說：「如果我們拋卻了『作者原意說』，很可能會落入任何解釋都可以成立的窘境，這個觀點是我無法接受的。在此我想引述高達美在《真理與方法》中的說法。高達美並不認為詮釋活動是漫無標準的，因為在文本的全體與部分間有一種循環，所有細節與整體間的一致性，辨識理解的正確性之當下判準。未達到這種一致性就意味理解之失敗。因此，『文本的開放性』並不是毫無限制的開放。」參見黃俊傑編，《中國經典詮釋傳統(一)·通論篇》，(臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003)，頁446。因此，就詮釋學說其「文本的開放性」也不是沒有條件的。

⁶⁷ 張載，《張載集·經學理窟·義理》(臺北：漢京文化事業有限公司，1983)，頁275。

⁶⁸ 陳政揚，〈張載致學成聖的生命教育觀——兼論對孟子聖人觀之承繼與重詮〉，發表於倫理與宗教的對話——比較哲學學術研討會(嘉義：南華大學哲學系，2009.6.3-4)會議手冊，頁21。

⁶⁹ 張載，《張載集·經學理窟·學大原上》(臺北：漢京文化事業有限公司，1983)，頁279。



從詮釋學的角度直接來回答這個問題，他的「心解」的詮釋方法顯然是由工夫論的角度來回答的。這是一種「體驗之學」，必須透過身心的實踐才能取得真正的理解。這種理解也代表了中國詮釋思想異於西方詮釋學的特殊面向。這種強調實踐性、強調個人體認的詮釋方法如何避免落入經典詮釋的無政府主義，或導致經典詮釋的神秘主義？⁷⁰張載的「心解」說，雖然和陸王的「六經皆我注腳」一樣，強調在經典詮釋中主體性的張揚，但是張載在經典的詮釋上顯然是更小心的。對於陸王的「六經皆我注腳」之說，明末大儒劉蕺山提出他的憂慮：

所好者道也，而古人其階梯云。後儒之言曰：「古人往矣，《六經》注我耳。吾將反而求吾之心。」夫吾之心未始非聖人之心也，而未嘗學問之心，容有不合於聖人之心者，將遂以之自信曰：「道在是。」不已過乎？夫求心之過，未有不流為猖狂而賊道者也。（〈張慎甫《四書解》序〉）⁷¹

經典乃是聖人的言辭，是義之尤精者。還不是聖人的我們，透過對經典來理解、把握聖人之心，張載在此顯得格外的小心翼翼、戒慎恐懼（用他自己的話來說，即是「勉勉」）。張載說：

讀書少則無由考校得義精，蓋書以維持此心，一時放下則一時德性有懈，讀書則此心常在，不讀書則終看義理不見。書須成誦精思，多在夜中或靜坐得之，不記則思不起，但通貫得大原後，書亦易記。所以觀書者，釋己之疑，明己之未達，每見每知所益，則學進矣，於不疑處有疑，方是進矣。（《經學理窟·義理》）⁷²

學者潛心略有所得，即且誌之紙筆，以其易忘，失其良心。若所得是，充大之以養其心，立數千題，旋注釋，常改之，改得一字即是進得一字。（《經學理窟·義理》）⁷³

不同於明道對記問甚博和尋行數墨的不以為然，而這些都是張載所格外重視的工夫。張載認為在詮釋的過程中要多讀書才能「考校得義精」，看見義理。而且是要「循環理解」⁷⁴，才能逐漸體會無窮的經典的「義理」，以「求作者之意」。不僅要精思成誦，甚至要寫讀書心得，化作文字、改得一字即是進得一字。這是因為在他看來，文字的變化並不只是修辭上辭的巧拙的問題，而是對義理的理解是否透澈無蔽的表現。

如何透過詮釋來到達文本的本義，乃至作者的本意？在張載的詮釋思想中，他除了以「心解」——主體性的實踐作為主要的詮釋方法外；也透過「聞見之知」上的對

⁷⁰ 黃俊傑先生說：「傳統的『學』與『知』都具有實踐性，因此中國歷代解經者均十分強調個人體認，於是產生了某種經典詮釋的無政府主義，甚至導致了經典詮釋的神秘主義，我們應該如何看待這種現象？又該如何避免這種現象？」參見黃俊傑編，《中國經典詮釋傳統（一）·通論篇》，（台北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003），頁452。

⁷¹ 劉宗周，《劉宗周全集》第三冊下，（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997），頁712。

⁷² 張載，《張載集·經學理窟·義理》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁275。

⁷³ 張載，《張載集·經學理窟·義理》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁275。

⁷⁴ 張載說：「《六經》循環，年欲一觀。」故為《六經》則須著循環。」參張載，《張載集·經學理窟·義理》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁277、278。



讀書、記誦、做筆記、循環理解等等，作為輔助的詮釋方法來達成其詮釋的正確性與完整性。

整體而言，張載的經典詮釋過程從詮釋主體的建立，到詮釋對象的檢擇、詮釋方法的說明，都表現和身心體驗息息相關的「實踐」的特色。張載的經典詮釋即使以認知活動為手段，也是以實踐活動為目的。經典對於詮釋者來說是一個活生生的、與人們身心緊密相連的世界，而不只是知識上的認知對象；這是一個內化經典的過程。因此，張載經典詮釋的目的也不只是單純的「如何了解文本」的問題，而是指向「如何受文本的感化」，而「致學以成聖」。所以張載說：

凡經義不過取證明而已，故雖有不識字者，何害為善！（《經學理窟·義理》）⁷⁵

透過經典的聖人之言，來取得「證明」，驗證自己的道德修養、生命境界，張載的經典詮釋思想所表現的「實踐的詮釋學」特質是很明確的。

肆、結論：張載「以心解經」經典詮釋思想的意義

為了回應佛老的挑戰，而展開對漢唐諸儒重視文字訓詁的解經方法的反省。作為宋代理學的開山祖之一，張載經典詮釋思想中「心解」的詮釋方法，和對經典「義理」的重視，以及在《六經》外對《四書》的推崇，在儒家的經典詮釋史中體現了人的主體意識的自覺和理性主義的張揚。其詮釋思想所展現的重視體驗的「實踐的詮釋學」的特色，也就是後來所說的「宋學」。這種重視文本「義理」的解經法，影響整個宋明理學，一直到當代的新儒學。

除了「心解」和「義理」的強調外，張載經典詮釋思想中對讀書的重視和文字的不在意，在宋儒中是罕見的（大概只有南宋朱子相似）。對照張載的重視讀書、在意文字，和明道對「尋行數墨」的不以為然和「子厚如此不熟」的批評；這兩種態度的不同，延伸到南宋以後程朱和陸王學派間，就成了「我注《六經》」與「《六經》注我」的爭議，在「宋學」中又分成「理學」和「心學」兩種不同的詮釋法。陸王心學系統「《六經》皆我注腳」所引起的流弊是對主體的過度自信，以及對經典的輕慢。這種詮釋方法到明末引起東林學派的反動、劉蕺山的反省，自此以降莫不重視讀書。清代以後，從反對「《六經》皆我注腳」的陸王心學，到反對整個宋明理學，演變成整個「漢學」、「宋學」之爭，中國的詮釋思想之主流又走回了重視文字訓詁的語意學詮釋學之路。

這一大段經典詮釋方法的爭議給我們的啟示是——在這個詮釋學本土化的過程中，保有中國詮釋學作為「生命的學問」、「實踐的詮釋學」的重視體驗的特色是很重要的。近幾十年來，人們逐漸反省西方自啟蒙時代開始 400 年來的「現代性視野」中，對理性主義、客觀主義、科學主義的強調，和反傳統的心態，所造成的人和經典間的斷裂、以及所產生的種種困境和問題。在這些反思中，對生活世界的關注與研究成

⁷⁵ 張載，《張載集·經學理窟·義理》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁 277。



為哲學新的主題。⁷⁶這個「實踐的詮釋學」安頓身心的思維方向，是可以給新的時代精神提供某種借鑒和啟示的。

除了保有作為「生命的學問」的「實踐的詮釋學」重視體驗的特色外，也要重視文字訓詁，這是基礎。「如果沒有訓詁考據專家的梳理，就無法踏出經典詮釋的第一步，因此從事闡述義理的工作者、必須尊重傳統訓詁考據之學的研究成果，避免望文生義的錯謬。」⁷⁷詮釋經典一方面要有客觀化的策略——進入經典的文化傳統中，這是「依經解經」；一方面要有主觀化的策略——進入生命實踐的意義世界之中，這是「依我解經」。⁷⁸在主觀化和客觀化的經典詮釋策略，二者辯證的開展中，使詮釋者和經典間達到視域融合的結果。在這個意義下，張載的「心解」經典，雖然反對漢學的「字字相校」，但其重視文本「義理」外，對文字的不輕忽，是其值得肯定之處。

參考文獻

一、古典文獻：

- [1]朱熹，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1999。
- [2]黎靖德編，《朱子語類二·卷19》，北京：中華書局，1999。
- [3]黎靖德編，《朱子語類七·卷105》，北京：中華書局，1999。
- [4]張載，《張載集·經學理窟·義理》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983。
- [5]程顥、程頤，《二程集·河南程氏外書卷第十二·傳聞雜記》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983。
- [6]劉宗周，《劉宗周全集》第三冊下，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997。

二、今人專著：

- [1]丁為祥，《虛氣相即——張載哲學體系及其定位》，北京：人民出版社，2000。
- [2]王治心，《中國宗教史大綱》，北京：東方出版社，1996。
- [3]何衛平，〈西方解釋學在中國的傳播與效應〉，收在洪漢鼎主編，《中國詮釋學》第一冊，濟南：山東人民出版社，2003。
- [4]余敦康、黃俊傑、洪漢鼎、李明輝，〈中國詮釋學是一座橋〉，收在洪漢鼎主編，《中國詮釋學》第一冊，濟南：山東人民出版社，2003。
- [5]李清良，〈黃俊傑論中國經典詮釋傳統：類型，方法與特質〉，收在洪漢鼎主編，《中國詮釋學》第一冊，濟南：山東人民出版社，2003。
- [6]杜維明，〈儒家「體知」傳統的現代詮釋〉，《東亞價值與多元現代性》，北京：中國社會科學出版社，2001。
- [7]帕瑪著、嚴平譯，《詮釋學》，台北：桂冠圖書公司，1992。

⁷⁶ 參見孫利天，〈21世紀哲學：體驗的時代？〉，《長白學刊》2001年2月，頁36。

⁷⁷ 李明輝先生語。參見黃俊傑編，《中國經典詮釋傳統（一）·通論篇》，（台北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003），頁465。

⁷⁸ 鄒川雄，《通識教育與經典詮釋：一個教育社會學的反省》（嘉義：南華教社所，2006），頁110、111。



- [8]張茂澤,〈「心解」:張載的經典詮釋思想〉,收在成中英主編,《本體與詮釋—中西比較》第三輯,上海:上海社會科學出版社,2003。
- [9]陳立勝,〈朱子讀書法:詮釋與詮釋之外〉,收在李明輝編,《儒家經典詮釋方法》(台北:喜馬拉雅研究發展基金會,2003)。
- [10]景海峰,〈儒家詮釋學的三個時代〉,收在李明輝編,《儒家經典詮釋方法》,台北:喜馬拉雅研究發展基金會,2003。
- [11]黃俊傑,〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉,收在李明輝編,《儒家經典詮釋方法》,台北:喜馬拉雅研究發展基金會,2003。
- [12]黃俊傑,〈儒家論述中的歷史敘述與普遍原則〉,黃俊傑編,《中國經典詮釋傳統(一)·通論篇》,台北:喜馬拉雅研究發展基金會,2003。
- [13]鄒川雄,《通識教育與經典詮釋:一個教育社會學的反省》,嘉義:南華教社所,2006。
- [14]潘德榮,《詮釋學導論》,台北:五南圖書出版公司,1999。

三、期刊、會議論文:

- [1]孫利天,〈21世紀哲學:體驗的時代?〉,《長白學刊》,2001年2月。
- [2]陳政揚,〈張載致學成聖的生命教育觀——兼論對孟子聖人觀之承繼與重詮〉,發表於倫理與宗教的對話——比較哲學學術研討會(嘉義:南華大學哲學系,2009.6.3-4)會議手冊。
- [3]蔡方鹿,〈張載經典詮釋的義理化傾向及其氣學特色〉,《人文雜誌》2007年第五期。
- [4]關守軒,〈體驗與體驗教學〉,《教育科學》第20卷第6期,2004年12月。

