臺大歷史學報第28期
2001年12月，頁51~67

BIBLID1012-8514(2001)28p.51-67

理解中的原義與原意：朱熹與施萊爾馬赫的理解觀之比較

潘德榮*

提要

在中國的解經史上，朱熹是第一個相對集中地談論過閱讀和解釋的方法論的學者。施萊爾馬赫則是西方現代詮釋學的創始人。本文擬對他們的詮釋思想作一比較研究。朱熹將對文本的意義的解釋視為解釋經典的第一個目標。在他看來，文本的原義只在文本之中，從文本之外來尋求文本原義是不可取的。他解釋經典的最大用心處是為每一個重要的字都定界說。在方法論上，兼顧了分析與綜合的方法論上的特點。施萊爾馬赫同樣將文本的原義置於解釋的優先地位，其方法的語法的分析，並通過語句（部分）與文本（整體）的迴圈理解，闡明作品的原義；由於文本實際上可以作出多種解釋，所以朱熹認為，理解文本的意義只能被視為理解作者原意的基礎，人們還須順著文本的脈絡反思日常生活中發生的事，以便能從平易中理解聖人的原意。施萊爾馬赫則將揭示作者的原意視為解釋的根本目的，其方法是心理學的「心理移情」；朱熹認為，閱讀和理解經典只是達到讀者自我領悟和修養的手段。讀者須在文本意義以及作者原意基礎上，通過觀照自己體驗，而作出的進一步的運用與發揮。這是解讀經典的最終目的。施萊爾馬赫雖然承認讀者的理解總是會超越作者原意，但他最終將讀者理解到的新的意義歸結為作品的意義。

關鍵字：朱熹　施萊爾馬赫　文本　詮釋

* 作者係華東師範大學哲學系教授，安徽師範大學「中國詩學研究中心」兼任教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言
二、文本的原義
三、作者的原意
四、讀者所悟之義

一、前言

中國和德國的詮釋理論分別代表了中、西方兩種不同風格的解釋傳統，對兩者的比較研究，尚未引起學界的注意，但它無疑是一項很有意義的工作。我們面臨著一項重要任務，就是對古代經典進行當代的詮釋。通過這種詮釋，使人們能進一步反思古代聖賢之言的現實意義，使古老的優秀傳統煥發青春，以為現實生活注入新的活力。因此，古代經典的當代詮釋，就不僅是通過完善的詮釋技術盡可能準確解釋出經典文本的「原義」，而且也是基於現實生活對經典的重新理解與解釋。在這個意義上，西方詮釋學對詮釋問題的系統的方法論與本體論之思考，對於我們重建中國現代詮釋理論具有不可忽略的借鑒意義。本文以朱熹（1130~1200）和施萊爾馬赫（Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, 1768~1834）作為比較的對象，可能會引起這樣的疑問：朱熹生活於中國的中世紀，而施萊爾馬赫則生活於歐洲近現代，兩者的生活時代相距六百年，對他們進行比較研究是否合適？或是否有意義？我的選擇基於以下三點理由：（1）他們的詮釋思想對現代仍有很大影響。在中國的解經史上，學者們一向注重的是對經典的具體解釋，而朱熹是第一個相對集中地談論過閱讀和解釋的方法論的學者，他的詮釋思想至今都有很大的影響，代表著中國解釋傳統的主流；施萊爾馬赫被視為西方現代詮釋學的奠基者。[1]按照伽達默爾（Gadamer, 1900~）說法，是施萊爾馬赫「使詮釋學

1 參見 Gunter Scholtz (舒爾茨), *Die Philosophie Schleiermachers* (《施萊爾馬赫的哲學》, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984), 導言部分。

臺灣大學學術期刊資料庫

成為一種擺脫一切內容的獨立方法。」[2]（2）他們的詮釋思想還未成為體系化的理論。朱熹雖較多地談論過解釋問題，但沒有完整的詮釋理論之體系，他的詮釋思想散見於他的著作、通信和言談之中；而我們所見到的施萊爾馬赫的大量材料則是他的課堂講稿，它們在演講的過程中不斷地被修改，呈現在人們面前的每每是對哲學體系或原則的一系列構想，有很多內容屬於即興發揮，也缺乏一種系統性。（3）他們的詮釋思想具有可比性。就解釋的宗旨而言，兩者都以語言性的文本的原義為圭臬，因而他們的思考也就有相同或相近之處；他們所傳承的解釋傳統和文本及文字形式上的區別，因此在對解釋的方法論之思考上也會產生某些種相異之處。然無論是相同、相似或相異點，都是關於如何理解與解釋文本的思考，因此具有可比性。

中國的解釋傳統一直是以解釋經典的原義為宗旨的。在朱熹那裏，對經典的閱讀與理解的目的被分為三個層次：首先是對文本（Text）的意義之把握，被稱為「原義」（Sinn/meaning）；第二是理解作者的意圖，即「原意」（Absicht/intention）；進而，第三，乃是讀者的領悟之義，並在原義的基礎上有所發揮。其中最重要的是第三項，閱讀和理解經典只是達到讀者自我領悟和修養的手段：「借經以通乎理耳。理得則無俟乎經。」這實際上屬於詮釋學的應用範疇。在施萊爾馬赫詮釋學的本旨也是原義。他區分了文本的意義與作者所意指之義，語法學的分析方法和心理學的方法分別適用於對這兩重意義的分析。他尤其注重作者的原義，而很少談及「應用」。[3]

二、文本的原義

自中國的解釋傳統之形成的初期開始，在其內部就存在著解釋宗旨上的分歧。漢代的經學家分為兩個學派，即今文學與古文學。兩者的劃

2 伽達默爾，《真理與方法》（上海：譯文出版社，1999），252。

3 參見伽達默爾，《真理與方法》，239。

臺灣大學學術期刊資料庫

分，是根據它們所依據的經典的不同版本而作出的。今文學家所依據的是通過口語流傳下來的、用當時通行的文字整理成的經典，所以被稱為「今文」經典。而古文學家所依據則是經戰亂而幸存的古代文本，被稱為「古文」經典。不過這兩個版本的經典的區別不是很大的，因此，在我看來，這兩個學派的分歧的實質並不在於它們所依據的不同版本的經典，而是在於對經典的解釋趣旨與方法之不同。今文學家依據的今文經典，閱讀並不困難，其解釋的重點，則在於如何發掘在文本之後的作者意圖，以及其對當今社會的指導意義。這種解釋自然要摻雜一些解釋者的發揮；而古文學家所依據的古代文本，是用先秦文字書寫而成，只有受過專門訓練的學者才能辨認，因此，其解釋的重點則在於文字考據，以期解釋文本的原義。訓詁學就是在這個基礎上發展起來的。今文學與古文學的對立持續了很長時間，其間各有興衰，爭論的主題也時有所變化，但基本上可視為這種對立的延伸。

朱熹的獨特之處在於，他試圖擺脫門戶之見，將上述對立的解釋方向視為解釋的兩個方面，任何執其一端的解釋都是有失偏頗的，他指責說：「秦漢以來，聖學不傳，儒者惟知章句訓詁之為事，而不知復求聖人之義，以明夫性命道德之歸。至於近世，先知先覺之士始發明之，則學者有以知夫前日之為陋矣。然或乃徒誦其言以為高，而初又不知深求其意，甚者遂至於脫略章句，陵籍訓詁，坐談空妙。」[4]在朱熹看來，文本原義與聖人之原意都應求解，並且應當通過對文本的理解與解釋來達到對聖人的理解：「唯本文本意是求，則聖賢之指得矣。」[5]他自己對一些重要典籍作了詮解，同時也闡發了其中的義理，以領悟所謂的聖人之原義，奠定了宋代理學，可視為他對自己的解釋原則的踐行。

因此，對文本的意義的解釋被朱熹視為解釋經典的第一個目標。在他看來，文本的原義只在文本之中，從文本之外來尋求文本原義是不可取的。[6]因此，「解書須先還他成句，次還他文義。」[7]這就是訓詁的功

4 朱熹，〈中庸解序〉，《朱熹集》（成都：四川教育出版社，1996），卷 75。

5 〈答呂子約〉，同上引書，卷 48。

6 〈答歐陽希逖〉，《朱熹集》，卷 61；〈答萬正淳〉，《朱熹集》，卷 51；《朱子語類》（北京：中華書局，1994），卷 11。

臺灣大學學術期刊資料庫

夫。蓋因古書無標點，正確的句讀已成為解讀古書必要的基礎工作。而正確的句讀需要紮實的文字學知識，須對字義詞性反覆詳究，環顧前後文，方可定奪。句讀過程中已包含了對文字的初步理解，但在句讀以後，對文字還須作進一步的研究，若有疑義，乃至上下文義不通，就須重新修正句讀。如此反復參詳，便可知文本的原義。可是當時很多解釋經典的學者以為「章句之學為陋」，不肯下這樣的功夫，孰不知，在很多情況下，乃因為「章句看不成句」，聖人之說才被誤解或曲解。[8]所以他解釋語孟，「訓詁皆存」，且「字字思索到」，連所謂的「閑慢處」也無不用心。[9]只要將文本「剖析得名義界分，各有歸者，然後於中自然有貫通處。」[10]與其他經典解釋者相比，朱熹比較重視概念的界定。程子曾對「仁」有一定義，即「仁者天下之正理」。在朱熹的學生問及這一定義時，他以為「說太寬。如義，亦可謂天下之正理。」因此，這樣解說仁固然不錯，「但少疏，不見仁。仁者，本心之全德。」[11]在他對「心」的解說中則指出了概念的內涵因視角不同而有變化。[12]文本之義亦自然明瞭。朱熹尤反對當時的某些學者，「往往嗜簡易而憚精詳，樂渾全而畏剖析」，[13]認為這樣做就會導致「不見天理之本然，各墮一偏之私見。」[14]

為能理解文本的意義，上述的訓詁學方法作為理解與解釋的技術性方法是必須的。但憑這些還不夠，朱熹又提出了幾條解釋的方法：（1）反覆閱讀。要「逐章反復，通看本章血脈。全篇反復，通看一篇次第。終而復始，莫論遍數。令其通貫浹洽。」[15]用以把握上下文的關聯，以

7 《朱子語類》，卷 11。
8 《朱子語類》，卷 56。
9 《朱子語類》，卷 11。
10 〈答吳晦叔〉，《朱熹集》，卷42。
11 《朱子語類》，卷25。
12 《朱子語類》，卷62。
13 〈答沈叔晦〉，《朱熹集》，卷53。
14 同上註。
15 〈答吳伯豐〉，《朱熹集》，卷52。

臺灣大學學術期刊資料庫

求文本之大旨；（2）每次閱讀「只就那一條本文意上看，不必又生枝節。」[16]因文本的內容或所指往往比較豐富，難以一次釐清，諸義兼顧，反而會引起混亂，「固願學者每次作一意求之」；[17]（3）相互詰難。若自己的見解與他人不同，或其他解釋者之間各有異見，就應當以相互詰難方式，將各方的見解推論至極處，所謂「窮究其辭」，如此，「兩家之說既盡，又參考而窮究之，必有一真是者出矣。」[18]此種「詰難」不僅可以在自己的思考中完成，也可通過與他人的討論達到目的。[19]

從總體上看來，與其他的經典解釋者相比，在朱熹解讀文本意義的方法中，具有兼顧了分析與綜合的方法論上特點，比他的同時代人更注意分析方法。由於中國始終未能發展出語法學，所以朱熹的分析中雖然有可以稱之為「語法分析」的內容（如訓詁學中的「義訓」、「標點」等），但主要還是側重於個人的閱讀經驗和體會。與之相反，施萊爾馬赫對文本原義的分析所借重的主要方法，恰恰是「語法學」。

作為現代西方詮釋學的奠基人的施萊爾馬赫首先是一個神學家，是《聖經》解釋者。[20]就此而言，他與朱熹扮演著相同的角色，他們所解釋的同樣是權威的、神聖的經典，其間之差異無非是解釋的對象不同。他們的解釋理論都是在這樣一種解釋實踐中發展出來的。而這意味著，

16 《朱子語類》，卷10。

17 《朱子語類》，卷11。

18 《朱子語類》，卷11；並參見〈讀書之要〉，《朱熹集》，卷74。

19 〈答呂子約〉，《朱熹集》，卷47。

20 他作為詮釋學家，可以說是被「重新」發現的，在第八版的《哲學小辭典》（*Kleines Philosophisches Wörterbuch* Herder Freiburg: Herderbü chrei ed., 1980）中的施萊爾馬赫詞條，將他視為宗教浪漫主義的主要代表，其中介紹了施萊爾馬赫的哲學思想，但對他的詮釋學未著一字。他的重新崛起得益於伽達默爾及其弟子基默爾勒（H. Kimmerle）的推動，在伽達默爾的建議下，基默爾勒重新整理了收藏在柏林德意志科學院的未發表的材料，整理並出版了他的全部手稿。參見伽達默爾，《真理與方法》，頁241，註3。他的學說——在他逝世後一百二十多年——才第一次以完整的形式呈現在人們面前。施萊爾馬赫及其學說，尤其是他的詮釋學，亦因此而被學術界所重視。關於這一點，可參見舒爾茨，《施萊爾馬赫的哲學》，導言部分。

臺灣大學學術期刊資料庫

對「原義」的理解與解釋對於他們有著特別重要的意義，因為在這裏被稱為「原義」的東西，實乃是「神意」或古代「聖賢」之意，亦即「作為真理的思想」。[21]因此，當施萊爾馬赫把詮釋學定義為「避免誤解的技藝」時，[22]已經表明了他的解釋的目標，即「原義」。

對於我們來說，蘊含著「意義」的書寫「文本」與「言談」（Rede）[23]是一種語言性的傳達（Mitteilung），然不唯如此，語言本身還是思維的實現，我們乃是通過對語言的理解而理解作者和言談者的思想。詮釋學的作用，就是使我們能夠「發現與語言同一的思想」。[24]因此，施萊爾馬赫這樣寫道：「沒有語言，人們便不能思維。沒有語言，所謂的思想就仍未完成，也並不清晰可見。若詮釋學的任務是理解思想的內容，而思想的內容又的確唯有通過語言才能表達出來，那麼，詮釋學就須建立在語法學的基礎上，以語法學作為語言的知識。」[25]由此他認為，「一般詮釋學是與語法學密切相關的」。在後面我們還會討論施萊爾馬赫詮釋學的另一方面，即「心理學」的部分。根據伽達默爾，「似乎心理學的解釋在施萊爾馬赫思想的發展中只是逐漸才佔據了重要位置」。[26]儘管在施萊爾馬赫的詮釋學思想中心理學的解釋可能佔有更重要的地位，但「語法的解釋卻是佔有優先地位的」。[27]語法的解釋因此被施萊爾馬赫列為他的《詮釋學》的第一部分的內容。他為語法解釋設定了兩個原則：「第一個原則：在某一被給定的言談中，一切需要進一步肯定的東西，

---

21 參見伽達默爾，《真理與方法》，240。

22 施萊爾馬赫在總結詮釋學的任務時說：「我們也可將其全部任務以一種否定的方式表達出來——避免每一誤解。」見施萊爾馬赫，《詮釋學與批判》（*Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990），99。

23 在施萊爾馬赫看來，相對於「言談」，書寫的「本文」更需要「解釋的藝術」。他說，解釋的藝術，相對於言談，更多的是作為一種書寫文本解釋藝術，這是因為，一般來說，在口語性的言談中，會直接得到很多有助於理解的因素，這是書寫文本所缺少的。施萊爾馬赫，《詮釋學與批判》，91。

24 施萊爾馬赫，《詮釋學與批判》，84。

25 施萊爾馬赫，同上引書，77。

26 伽達默爾，《真理與方法》，241~242。

27 同上引書，98。

臺灣大學學術期刊資料庫

都只能在言談者與其最初聽眾共同語言區域中加以確定；」[28]「第二個原則：某一個在確定位置上的語詞的意義，必須根據其上下文的關聯來確定。」[29]第一個原則申明的是被理解的文本的意義與它的作者和讀者所適用的語言系統的關係。事實上，即便是同一個詞，同一句話，在不同的時代，或不同的語言區域，甚或同一語言區域的不同的群體中，其含義可能都是不同的。只有在文本所自從出的語言系統中，才能確定文本的意義。第二個原則指出的是在文本內的語詞或語句與其上下文的關係。「任參單一的語句，若從其上下文的關聯中分離出來，其意義都是不確定的。」[30]這兩個原則，從根本上說，只是有作用範圍上的區別，但實質上說明的是同一個問題，亦即部分只有被置於整體之中，其意義才能被確定；在實際解釋過程中，這兩個原則有時也交叉的運用的。顯然，在確定某一個語詞的意義時，除了參考它的上下文之外，也須參照作者的語言系統。

語法的解釋可以解釋出文本的意義，如果人們進一步追問這是否就是作者的原意，那麼在施萊爾馬赫看來，這種通過語法的解釋而理解的意義仍是可疑的；這個問題也可換個方式追問朱熹，如果讀者客觀、公正的態度閱讀文本，並正確使用了訓詁學的方法，能否就能理解文本的原義？朱熹的答案則是肯定的。在這裏，我們可看出施萊爾馬赫和朱熹在對待文本原義上的區別，在施萊爾馬赫，文本的意義從屬於作者的原義，因此，他又為他的一般詮釋學制定了「心理學」的規則，他所倡導的理解方法乃是語法的解釋和心理的解釋的綜合運用。在他看來，只有通過這兩種方法的綜合運用才能獲得正確的理解。[31]而朱熹則將對文本的理解與解釋視為一個相對獨立的過程，對作者的原意的理解，則是建立在對文本理解基礎上的深化。但他們在這一點上是共同的，都主張在分析了文本的意義之後必須進入對作者原意的探索。

---

28 施萊爾馬赫，《詮釋學與批判》，101。

29 同上引書，116。

30 同上引書，101~102、171。

31 同上引書，79。

臺灣大學學術期刊資料庫

三、作者的原意

由於文本實際上可以作出多種解釋，且各種解釋也都有著訓詁學與文字學的根據。朱熹就曾指責有些人以道家和佛家的觀點來解釋儒家經典，乃是以其「之似以亂孔孟之實」。[32]這些人，其實「本要自說他一樣道理，又恐不見信於人，偶然窺見聖人說處與己意合，便從頭如此解將去」，[33]並「直以己意強置其中」，[34]「只借聖人言語起頭，自演一片道理。」這與其說是在解經，還不如說是在「說殺」經典。[35]對此，朱熹不無譏諷地說，「如此則自我作經可矣，何必曲躬俯首而讀古人之書哉？」即便是按照儒家的思想解釋儒家經典，甚或解釋同樣一句話，在不同的作者那裏，其含義仍是有差別的：「如元亨利貞，文王重卦只是大亨利於守正而已。到了夫子卻自解分作四德。看文王重卦，當看文王意思。到孔子文言，當看孔子意思。」[36]以此觀之，理解文本的意義只能被視為理解作者的原意基礎，一種對文本意義的解釋是否就是作者的原意，還須考查作者的思想之整體，他的所言所行。

在朱熹看來，儒家經典的作者之原意是不難理解。因為「聖人立言，本自平易。而平易之中其旨無窮。」只因許多解說者巧言穿鑿，將聖人之言解釋的玄而又玄，高深莫測，支離蔓衍，才變得難懂。只要人們「從淺近平易處理會，應用切身處體察，漸次接續」，便能領會其無窮之意趣。[37]用現代語言表達，也就是在自己日常生活中去理解聖人的原意。在這一點上，朱熹是與施萊爾馬赫有著明顯的不同，施萊爾馬赫主張用

32 參見〈答許生〉，《朱熹集》，卷60；〈答呂伯恭〉，《朱熹集》，卷35。

33 《朱子語類》，卷137。

34 〈答趙子欽〉，《朱熹集》，卷56。

35 〈答陳明仲〉，《朱熹集》，卷43。

36 《朱子語類》，卷76。朱熹認為《易經》的卦辭和爻辭為文王所作，而《易傳》中的〈文言〉為孔子所作，所以分別稱文王和孔子之意。在卦辭中出現的「元、亨、利、貞」，被朱熹解釋為「大亨利於守正」，在《文言》中，這四個字被解釋成四德：「元者，善之長也。亨者，嘉之會也。利者，義之和也。貞者，事之幹也。」

37 〈答胡寬夫〉，《朱熹集》，卷54；〈答趙子欽〉，《朱熹集》，卷56。

臺灣大學學術期刊資料庫

「心理移情」的「心理學」方法來理解作者的原意，而朱熹則明確反對這種方法，他認為，「生乎千百載之下，欲逆推乎千百載之上聖人之心」是不可能的，「況自家之心又未如得聖人，如何得知聖人肚裏事。某所以都不敢信諸家解。除非得孔子還魂親說出，不知如何？」[38]

人們的「日常生活」只是理解聖人之言的原意之基礎，對於讀者、即理解之主體來說，要想理解聖人原意（也包括理解文本）還必須遵守一個規則，即排除一切「先入之見」。在朱熹看來，「先入之見」乃是理解的障礙：「某如今看來，唯是聰明人難讀書，難理會道理。蓋緣他先自有許多一副當，聖人意思自是難入。」[39]排除了先入之見，讀者或解釋者就會具有一種客觀、公正的態度，此乃正確理解的前提。所謂「客觀的」態度，是指：「讀書且要虛心平氣，隨他文義體當，不可先立己意，作勢硬說，只成杜撰，不見聖賢本意也。」[40]若不能排除「己意」，一味以自己的道理見識來理解聖賢之言，甚或與之爭衡，「其為害反甚于向者之未知尋求道理」。[41]讀者應當暫時做一個不知不會的人，虛心依傍文義，推尋句脈，「如與古人對面說話，彼此對答，無一言一字不肯相可」，[42]才能做到「客觀的」理解隱含於文本的聖人之原意。所謂「公正的」態度，乃是指排除讀者個人的好惡，如朱熹所說，「先儒舊說，莫問他是何人所說，所尊所卑，所憎所惡，一切莫問，而唯文本本意是求，則聖賢之指得矣。若於此處先有私主，便為所蔽，而不得其正。」[43]

概而言之，在朱熹看來，讀者若能無偏見的閱讀文本，順著文本的脈絡反思日常生活中發生的事，便能從平易中理解聖人的高遠之意。

對於施萊爾馬赫來說，解釋這作者原意乃是解釋的根本目的，前面

38 《朱子語類》，卷83。

39 《朱子語類》，卷139。

40 〈答劉季章〉，《朱熹集》，卷53；〈答李守約〉，《朱熹集》，卷55；〈答吳伯豐〉，卷52。

41 《朱子語類》，卷139。

42 〈答張元德〉，《朱熹集》，卷62；〈答呂子約〉，《朱熹集》，卷48。

43 〈答呂子約〉，《朱熹集》，卷48。

臺灣大學學術期刊資料庫

所述的用語法學解釋文本的方法只是達到作者原意的方法中的第一部分，其第二部分就是心理學方法。他認為這兩種方法的「地位是完全相同的。如果人們以語法的解釋較低級或心理學的解釋較高級，是不正確的。」[44]語法的解釋是理解文本必不可少的一個環節，它是從一個一般的角度，即從語言結構的統一性的角度來理解作品與情境的統一性。[45]語法學分析的對象是文本的語言，語言本身具有某種共同性（Allgemeine），這種共同性表現在人們對語言符號和所指涉的對象關係的認同以及共同的語言結構。若沒有此種共同性，語言就不能被理解。而語言正是思想的外在表現，[46]是思想的傳達，或者反過來說，「思想是語言的內在方面」。[47]在此意義上，理解了語言也就理解了語言所表達的思想。照此說來，理解作者的原意只需要對文本進行語法學的解釋就可以了，為何施萊爾馬赫的詮釋學在語法的解釋之外還要增加心理學的分析？

施萊爾馬赫之所以認為心理學的分析是必須的，乃是因為，每一個人在運用語言表達自己的思想的過程中，他都將「某種給定的語言以自己獨特的方式組織起來」，[48]由此而形成了「言談者不同的表達習慣與風格」；每一言談也是思想中的一個事件，這個事件是在言談者的某一「生命即刻」（Lebensmoment）發生的，因此，心理學解釋的任務，也就是將某一思想作為言談者的某一特定的生命即刻來把握。[49]言談所欲表達的是言談者在言談時的思想，這些思想與言談的場合、目的、言談者的處境等等密切相關。析出文本的這些內容，適用的是心理學的規則。在施萊爾馬赫看來，心理學的規則包含有不可分割兩個方面，即：比較的方法與預言的方法。比較的方法是，首先尋找出被理解的文本所從屬的一般性與共性的東西，然後通過與同屬這一共性的其他文本比較研究，來析出、理解其獨特性；預言的方法，是讀者將自己完全置身於

44 施萊爾馬赫，《詮釋學與批判》，79。

45 同上引書，167。

46 同上引書， 76、77、79。

47 同上引書，78。

48 同上註。

49 同上引書，178。

臺灣大學學術期刊資料庫

作者在創作時所處的情景之中，由此而直接把握文本的個別性。[50]施萊爾馬赫希望通過對「文本」的起因和整個歷史背景，作者的生平傳記以及他獨特的思維方式和風格，揭示作者的意圖和構想，再現作者創作「文本」時的心境以及一切與作品的形成有關的其他因素，並以此進入作者，「設身處地」地站在作者的位置上理解作品，以解釋作者的原意。[51]

以此觀之，所謂「心理學」的方法之根本點就是心理的「移情」。如果說通過語法的分析所解釋的作品在語義方面的共同性，那麼通過「心理移情」所揭示的就是構成作者創作作品時那個生命即刻的所有因素，並經由此而理解作品的特殊性。這樣，對作品的理解就必然地進入對作者的生活的理解。然作者的某一「生命即刻」並不是孤立地存在著的，它乃是作者的整個生命的一個環節，若要理解這個環節，就必須對作者的整個生命歷程有總體的瞭解；對於作品來說，作者的那一「生命即刻」正就是作品的「誕生之時」。作品產生於某個特定的歷史時代，與這個時代有著千絲萬縷的聯繫，這也是理解作者創作作品的生命即刻相關因素。這樣，施萊爾馬赫的心理學解釋的範圍就擴大到了作者整個人生的和他所生活的那個時代風貌的理解，在他看來，唯有如此才能把握作品的真諦。[52]甚或比作者更好的理解作品，因為理解包含了比文本的陳述的實際內容更多的知識。[53]

四、讀者所悟之義

在中國詮釋傳統的形成之初，就其形式而言，是為了解釋文本的意義與作者原意的，然其實質，則是力圖通過對經典的解釋而解釋出一套理想化的社會倫理秩序和個人行為規範之觀念。這表明，中國的解釋傳統具有一種強烈的實踐傾向，這就是解釋的運用。在朱熹的詮釋思想

50 同上引書，169。

51 同上引書，171~172。

52 同上引書，78。

53 參見伽達默爾，《真理與方法》，248~249。

臺灣大學學術期刊資料庫

中，關於解釋的運用性之要求見之於他對讀者所領悟的意義的闡述。文本的意義和作者的原意是屬於文本和作者的，對於讀者來說，它們可歸結於意義的客觀性層面；而讀者經由此而領悟到的意義，則屬於讀者的，可歸結為讀者的主觀性層面，是讀者在文本意義以及作者原意基礎上，通過觀照自己體驗，而作出的進一步的運用與發揮。這是解讀經典的最終目的。

朱熹認為，「大抵聖賢之言，多是略發個萌芽，更在後人推究，演而伸，觸而長，然須得聖賢本意。不得其意，則從那處推得出來。」[54]聖賢所說，蓋是對其眼前所發生之事有感而發，而並非直接就是「天理」，[55]就此而言，經典所述乃是個別事件的描述，代表了一種個別性，因此，「解釋聖人之言，要義理相接去，」[56]悟出其中所蘊含之「義理」，從個別性的事件中提煉出一般性的「理」；而聖人身邊所發生之事與讀者所經歷的事又是不同的，因而讀者在反觀自己的日常生活理解「義理」時總會融入一些新的因素，因此，所謂「義理」也不是一成不變的定則，聖賢之所以能成為聖賢，主要原因之一，就是因為他們能把握經義大旨而根據當前的境況作適當的「變通」，既不同於前代聖賢，又不與之相悖，此所謂自古「無不通變的聖賢」。[57]這裏的「通變」，是「義理」在新的境況下的運用，並在運用中實現「義理」的發揮與發展。所以朱熹認為，先代聖賢之言，只是「略發個萌芽」，在這裏，給出的只是「大法正當的道理」，[58]一種精神要義，後世讀者應當循著這一精神所開啟的方向繼續探索，充實和發展義理。[59]

---

54 《朱子語類》，卷62。

55 《朱子語類》，卷117、卷10。

56 《朱子語類》，卷19。

57 《朱子語類》，卷117。

58 《朱子語類》，卷37。

59 朱熹開創宋明新儒學（Neo-Confucianism）可視為儒家發展至宋代的一種新的形式，這是儒家理論應變於時代變化的「通變」形式。現代新儒家（New-Confucianism）如方東美等人，倡導「原儒精神」，是因為歷代對儒家經典的解釋已無法適用於對當代的分析，故欲返回到孔子，希望從原始儒家的精神中找到解決當代問題的啟示。現代新儒家是儒家在當代的一種通變形式。「通變」的精神早在《易經》已得到肯定，《易經．繫辭下》

臺灣大學學術期刊資料庫

將聖人之言視為「萌芽」的另一層含義是，聖人所言的意思只是個人領悟的出發點，領悟之所得被成為「意味」。在朱熹看來，「大抵文義，先儒盡之。古今人情不相遠，文字言語只是如此。但有所得之人，看得這意味不同耳。」[60]讀者所得之「意味」不僅因人而異，而且同一讀者在不同的階段也會有所不同。他引證伊川的讀書體會說，「吾年二十時，解釋經義，與今無異，然思今日意味，覺得與少時自別。」[61]所得之意味是一種切身的體會，它不僅是對聖人之言的反思，更重要的是按照聖人之言勉力而行之，「見善必為，聞惡必去，不使有頃刻悠悠意態。」[62]唯有通過個人的踐履，將聖人之言「反之於身」，從個人的體驗中反復體會，方知聖人之言真切無虛。如果讀書只是為了「聞道」，而不去修行，文勝其質，言浮於行，沒有積累的功夫與之相證，就不能說是理解了聖人之言的本旨，更遑論那種深刻的個人所悟之「意味」了。朱熹以這樣的一句話概括了他的閱讀之原則：「讀書之法，要當循序而有常，致一而不懈。從容乎句讀文義之間，而體驗乎操存踐履之實。然後心靜理明，漸見意味。」[63]

朱熹關於讀者所領悟之意義的論述，所討論的基本上是理解與解釋的運用問題，同時也是運用中的理解與解釋問題。在他那裏，理解、解

中說，「窮則變，變則通，通則久」，在某種意義上，我們可以說，儒家學說之生命力，便在於其堅持這種「變通」精神，能依據時代的變遷而作出調整。

60 〈答許順之〉，《朱熹集》，卷39。

61 〈答柯國材〉，《朱熹集》，卷39。

62 〈答林伯和〉，《朱熹集》，卷49。

63 〈答陳師德〉，《朱熹集》，卷56。漢字的「習」上面的部分「羽」，指代「鷹」；下部為「自」。「習」的原義為幼鷹學習飛翔，引申為一般的「學習」之義。參見段玉裁，《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1998），頁138，條目「習」。這樣，「習」字本身就包含有兩層意義，一為「學習」，二為「練習」，亦即朱熹所說的「踐履」（Praxis）。按照朱熹看法，在學習經典時，「習」的這兩個方面是不可分割的，只有在自己的「踐履」中，人們才能真正理解古代先賢的著述之義。（參見〈答楊子順〉，《朱熹集》，卷49；〈答歐陽慶〉，《朱熹集》，卷45；〈答林伯和〉，《朱熹集》，卷49；《朱子語類》，卷20、卷40。〈答郭希呂〉，《朱熹集》，卷62：「故聖賢教人，必以窮理為先，而力行以終之。」）

臺灣大學學術期刊資料庫

釋與應用是不可分割的，應用中的兩個方面，即理論性和實踐的應用，對文本的理解與解釋來說，都是不可或缺的。在這一點上，施萊爾馬赫則很少論及。他所關心的是對文本意義和作者原意理解與解釋，他為之提供了語法學和心理學的方法，按照伽達默爾所贊同並引用的蘭巴赫（J. J. Rambach）的說法，施萊爾馬赫對於「應用」沈默不語。[64]

與朱熹不同，施萊爾馬赫明則從另一方面揭示了讀者所領悟之意義：詮釋學的任務應當首先是與文本作者同樣好的、進而比作者更好的理解文本。[65]所謂比作者更好的理解文本，也就意味著讀者對文本的理解可以超出作者的原意，而賦予作品以作者並未意識到的新的意義。在施萊爾馬赫看來，「因為我們並不擁有原作者對於作品的那種直接的知識，因此，在我們理解的過程中，我們並不是依照作者對作品的理解那樣去理解的，事實上，我們必定會理解許多作者本人並未意識到的東西。」[66]不過，我們應當承認，讀者事實上也不可能意識到所有的作者本人對於文本所意識到的東西，因此，施萊爾馬赫的話只在這個意義上是正確的，即在總體上說，讀者可能意識到比作者的原意更多的意義，或者說，比作者更好地理解了作品。從中我們亦可看出朱熹與施萊爾馬赫在「讀者所領悟之意義」問題上的區別，對於施萊爾馬赫來說，讀者所領悟的超出作者原意的新的意義，乃存在於作品之中，可歸結為作品的意義，這也就是說，作品的意義總是超出作者的原意的；而在朱熹，讀者所領悟之新的意義則是作者原意與作品意義的延伸，它產生於讀者對聖人之言所闡述的原則的切己應用，是沿著聖人之言所開示的方向的進一步發展與落實。

*本文曾宣讀於「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」研究計劃第5次研討會，2000年2月13日，上海。

（責任編輯：吳雅婷　校對：涂宗呈）

64 伽達默爾，《真理與方法》，239。

65 施萊爾馬赫，《詮釋學與批判》94、104。

66 同上引書，94。

臺灣大學學術期刊資料庫

Meaning and Intention in the Understanding:

A Comparison between Zhu Xi and Schleiermacher

De-rong Pan

Abstract

In China's history of exegetics, scholars have consistently attached importance to exact interpretation of classics. Zhu Xi was the first among all the scholars who systematically elaborated on the methodology of reading and understanding. Schleiermacher was the founder of the modern Hermeneutics in the west. This essay is a comparative study of their conceptions of Interpretation. Zhu Xi considered the explanation of the meaning of the text as the first objective of the explanation of classics. In his opinion, the very meaning of the text underlies the text, and it is not advisable to seek the meaning of the text from beyond the text. The ultimate effort Zhu Xi made to interpret classics was to establish an explanatory boundary for each of the main characters. His methodology of understanding the meaning of the text is characteristic of both the methodology of analysis and that of synthesis. Schleiermacher places explanation of the original meaning of text in the prior position too. This method is the analysis of grammar. And, the original meaning of text is expounded by way of sentence (parts) and text (the whole) in circle of understanding. As the text can in fact be explained in a variety

臺灣大學學術期刊資料庫

of ways, therefore Zhu Xi believed that understanding the meaning of the text can only be regarded as the basis of the author's original intention, and people should self-examine their daily events in line with the context so as to understand the original intention of saints. Schleiermacher announced that the author's original intention is the fundamental purpose of explanation, and his method is a psychological "transform of sentiments"; Zhu Xi thought that reading and understanding classics is only a means of the reader's self-comprehension and self-accomplishment. The reader's comprehension of the meaning is his further application and elaboration made on the contrast with his own experience and on the basis of the meaning of the text and the author's original intention. This is the ultimate objective of reading classics with comprehension, for what saints of different times have said is only a sprout, and it is the fresh meaning the reader comprehends that is the expansion of the author's original intention and the very meaning of the text, which grows from the reader's personal application of the saints' principles, and implementation of the principles directed by what the saints have said. Schleiermacher admits, although the understanding of the reader can surpass the author's original intention, he finally considered that the new meaning by the reader is summed up in the meaning of text.

Keywords: Zhu Xi, Schleiermacher, Text Interpretation.

臺灣大學學術期刊資料庫