

王陽明思想中的孟子學

黃俊傑

國立臺灣大學歷史系

一、引言

1: 1 中國文化中的經典形成於先秦時代，數千年來東亞知識分子誦讀不輟，留下大量的釋經、解經甚至疑經、非經的作品。通過對經典注疏傳統的分析而建立中國詮釋學，實有其可欲性（desirability）與可行性（feasibility）。從源遠流長而內涵豐富的注疏傳統中，呈現的中國詮釋學內涵豐富，面向甚多，而作為解經者個人心路歷程表述的詮釋學，是較為常見的一個面向。

本文的寫作擬以王陽明對孟子學的詮釋為中心，分析中國思想史上表述個人精神體驗的詮釋學之特質。王陽明（1472-1529）是明代儒學史之關鍵人物，一生思想在與朱子學之奮鬥之中形成，其學凡經三變，至居夷處困始悟「致良知」之教，凡此種種皆早已為人所耳熟能詳。中外學術界對陽明哲學之研究早已車載斗量，或通論其哲學系統之形成與發展，¹ 或特論其「致良知」之教，² 或專論陽明思想與明末儒學，³ 或比較陽

¹ 錢穆：《陽明學述要》（臺北：正中書局，1955年）；島田虔次：《朱子學と陽明學》（東京：岩波書局，1967年）；陳榮捷：《王陽明與禪》（臺北：無隱精舍，1973年）；蔡仁厚：〈王陽明思想的發展與完成〉，《中國學人》第5期（1973年7月）；劉述先：〈陽明心學之再闡釋〉，《新亞書院學術年刊》第14期（1972年）；牟宗三：〈王學的分化與發展〉，《新亞書院學術年刊》第14期（1972年），此文後收入牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：正中書局，1979年）第三章；山下龍二：《陽明學の研究》（東京：現代情報社，1971年），共二冊，上冊之第三章論王陽明思想之變遷頗精詳；山下龍二：《王陽明》（東京：集英社，1970年）；宇野哲人、安岡正篤（監修）：《陽明學大系》（東京：明德出版社，1971年），共十三冊，可視為當代日本研究陽明學之重要業績；鍾彩鈞：《王陽明思想之進展》（臺北：文史哲出版社，1983年）；最新的通論性著作是秦家懿：《王陽明》（臺北：東大圖書公司，1987年）。西文書中以下二書頗便參考：Wei-ming Tu, *Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-ming's Youth (1472-1509)* (Berkeley: University of California Press, 1976); Julia Ching, *To Acquire Wisdom: The Way of Wang Yang-ming* (New York: Columbia University Press, 1976)。

明思想在中國與日本之發展，⁴ 論題既多，方面又廣，各方論著為數至夥，誠所謂「千巖競秀，萬壑爭流」。我們在本文的論述，不想再重覆中外學界早已人盡皆知的論點。本文寫作的目的，在於通過王陽明的《傳習錄》中所見王陽明對孟子思想的解釋，分析下列三個問題：一、王陽明如何詮釋孟子思想？二、王陽明的孟子詮釋學中，顯示何種中國詮釋學的特殊內涵？三、這種類型的中國詮釋學隱涵何種「言後之意」？

為了針對以上這三個問題加以探討，本文第二節首先分析王陽明對孟子的解釋，集中在《孟子·公孫丑上》的「知言養氣」章及《孟子·告子上》的「盡心」章，尤以陽明對孟子的「集義」、「知心」、「知性」、「知天」等概念之詮釋最具關鍵性。第三節繼而分析陽明的孟子學詮釋中，所呈現的中國詮釋學的一個特殊面向——以經典解釋作為解釋者個人精神體驗或心路歷程之表述，指出這種類型的中國詮釋學具有「主客交融」之特質，解釋者與經典交融為一，互為主體，其結果則是使經典取得「存在的」(existential) 特質，而解經事業則是一種「體驗」(experiential) 之學。第四節進一步分析這種作為解經者精神體驗之表述的詮釋學所引發之效應，指出這種類型的詮釋行動潛藏豐富的「言後之意」(perlocutionary intention)，對於相異之解釋系統會產生相當大的排擠效應。第五節則提出若干綜合性的結論。

二、王陽明思想中的孟子學

王陽明並未撰寫專書注解《孟子》，但是他在《傳習錄》中對孟子思想提出諸多解釋，其中最具關鍵性的是他對《孟子·公孫丑上》的「知言養氣」章及《孟子·告子上》的

² 「致良知」之教係王陽明思想核心，研究論著甚多，較重要的有牟宗三：《王陽明致良知教》（臺北：中央文物供應社，1954年）；麥仲貴：《王門諸子致良知學之發展》（香港：中文大學出版社，1984年）；陳郁夫：〈王陽明的致良知〉，《師大學報》第二十八期（1983年6月），頁363-84；古清美：〈王陽明致良知說的詮釋〉，載葉慶炳（編）：《文史論文集》（臺北：臺灣商務印書館，1985年），頁439-74；山井湧：〈「心即理」「知行合一」「致良知」の意味〉，載山井湧：《明清思想史の研究》（東京：東京大學出版會，1980年），頁111-48；Tang Chun-i, "The Development of the Concept of Moral Mind from Wang Yang-ming to Wang Chi," in Wm. Theodore de Bary and the Conference on Ming Thought, *Self and Society in Ming Thought* (New York: Columbia University Press, 1970), pp. 93-120。

³ 岡田武彥：《王陽明と明末の儒學》（東京：明德出版社，1970年）；島田虔次：《中國における近代思惟の挫折》（東京：筑摩書房，1970年）。此二書係經典之作。

⁴ 張君勱：《比較中日陽明學》（臺北：中華文化出版事業委員會，1955年）；戴瑞坤：《陽明學說對日本之影響》（臺北：中國文化大學出版部，1981年）。上文注1所引《陽明學の研究》及《陽明學大系》中，對日本陽明學均有精詳論述。

「盡心」章的解釋。陽明的解釋最具思想史意義的是他對孟子的「盡心」與「集義」這兩個重要概念的詮釋。我依序加以討論。

2:1 陽明對「盡心」概念的解釋

《孟子·盡心上》第一章，是《孟子》全書中義蘊極為豐富的一章。孟子以四十字的篇幅，說明「心」、「性」與「天」三者間之連貫性，指出人的生命中之「既內在而又超越」的性格，言簡意賅，文有盡而意無窮，確為中國古代思想史之重要文獻。孟子所循「知心→知性→知天」之思路，就孟學之體系言，乃本乎孟子「擴充」之觀念。孟子思想中之「心」實無限量，惻隱、羞惡、恭敬、是非等價值判斷皆源自於「心」；但此「心」擴而充之，不僅可以撤除人我藩籬，足以保四海，甚至可以泯除天人界限，達到「上下與天地同流」之境界。《孟子·盡心上》第一章具體顯示孟子思想體系之基本性格及其內涵。

在《孟子》「盡心」章中，潛藏著許多問題，從孟學解釋史的立場來看，較具關鍵性的問題如下：

- 一、孟子所謂「盡心」作何解？「盡心」如何可能？
- 二、由「盡心」而「知性」而「知天」的理論基礎何在？

《孟子》原典言簡意賅，為後人留下了極大的詮釋空間；但是孟子的後代解釋者在「讀入」新的涵義之時，也將潛藏在先秦孟學中的這兩個問題加以顯題化。經典的解釋者常常開發新的問題，帶著新的問題進入經典的思想世界，並提出自己的解答。王陽明也不例外，他將他從孟子學中提出的這兩個問題，放在他自己的思想體系的脈絡中思考。

2:1a 王陽明將孟子的「盡心」解釋為「盡性」，因為他認為「性是心之體」，「無心外之理，無心外之物」。他說：

盡心知性知天，是生知安行事。存心養性事天，是學知利行事。「夭壽不貳，修身以俟」，是困知勉行事。朱子錯訓格物。只為倒看了此意，以盡心知性為物格知至，要初學便去做生知安行事。如何做得？……性是心之體。天是性之原。盡心即是盡性。……身之主宰便是心。心之所發便是意。意之本體便是知。意之所在便是物。如意在於事親，即事親便是一物。意在於事君，即事君便是一物。意在於仁民愛物，即仁民愛物便是一物。意在於視聽言動，即視聽言動便是一物。所以某說無心外之理，無心外之物。〈中庸〉言「不誠無物」，〈大學〉「明明德」之功，只是箇誠意。誠意之功，只是箇格物。⁵

以上這一段解釋之中，最值得注意的是王陽明所說「無心外之理」這句話。他認為，

⁵ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（以下引用簡稱《傳習錄》）（臺北：臺灣學生書局，1983年），第6條，頁36-37。

「心」與「理」是一而非二，兩者同步同質，不須離「心」而向外覓「理」。王陽明在各種場合一再重申「心」「理」合一的主張，他說：「心即理也。無私心，即是當理。未當理，便是私心。若析心與理言之，恐亦未善。」⁶ 以下這一段對話，更明白地陳述他所堅持的「向裏尋求」的立場：

問，「道一而已。古人論道往往不同，求之亦有要乎」？先生曰，「道無方體。不可執著。卻拘滯於文義上求道遠矣。如今人只說天。其實何嘗見天？謂日月風雷即天，不可。謂人物草木不是天，亦不可。道即是天。若識得時，何莫而非道？人但各以其一隅之見，認定以為道止如此，所以不同。若解向裏尋求，見得自己心體，即無時無處不是此道。亘古亘今。無終無始。更有甚同異？心即道。道即天。知心則知道知天」。又曰，「諸君要實見此道，須從自己心上體認，不假外求始得」。⁷

在這一段對話中，王陽明再次申明，「心體」是「亘古亘今，無終無始」，不因時空因素之變遷而增損。人只要經過內省功夫，「向裏尋求」，就可以對「心體」有所掌握。

從這種思路出發，王陽明對孟子著名的「盡心」說提出最完整的解釋。在這一步討論之前，我們不避冗長，徵引兩段極關重要的對話：

(一) 希淵問，「聖人可學而至。然伯夷伊尹於孔子，才力終不同。其同謂之聖者安在」？先生曰，「聖人之所以為聖，只是其心純乎天理，而無人欲之雜。猶精金之所以為精，但以其成色足而無銅鉛之雜也。人到純乎天理方是聖。金到足色方是精。然聖人之才力，亦有大小不同。猶金之分兩有輕重。堯舜猶萬鎰。文王孔子猶九千鎰。禹湯武王猶七八千鎰。伯夷伊尹猶四五千鎰。才力不同，而純乎天理則同。皆可謂之聖人。猶分兩雖不同，而足色則同。皆可謂之精金。以五千鎰者而入於萬鎰之中，其足色同也。以夷尹而廁之堯孔之間，其純乎天理同也。蓋所以為精金者，在足色，而不在分兩。所以為聖者，在純乎天理，而不在才力也。故雖凡人。而肯為學，使此心純乎天理，則亦可為聖人。猶一兩之金，比之萬鎰。分兩雖懸絕，而其到足色處，可以無愧。故曰『人皆可以為堯舜』者以此。學者學聖人，不過是去人欲而存天理耳。猶鍊金而求其足色。金之成色，所爭不多，則鍛鍊之工省，而功易成。成色愈下，則鍛鍊愈難。人之氣質，清濁粹駁。有中人以上，中人以下。其於道，有生知安行，學知利行，其下者，必須人一己百，人十己千。及其成功則一。後世不知作聖之本是純乎天理。卻專去知識才能上求聖人。以為聖人無所不知，無所不能。我須是

⁶ 同上注，第94條，頁115。

⁷ 同上注，第66條，頁96。

將聖人許多知識才能，逐一理會始得。故不務去天理上着工夫。徒弊精竭力。從冊子上鑽研，名物上考索，形迹上比擬。知識愈廣而人欲愈滋。才力愈多而天理愈蔽。正如見人有萬鎰精金，不務煅鍊成色，求無愧於彼之精純。而乃妄希分兩，務同彼之萬鎰。錫鉛銅鐵，雜然而投。分兩愈增，而成色愈下。既其梢末，無復有金矣」。時曰仁在傍曰，「先生此喻，足以破世儒支離之惑。大有功於後學」。先生又曰，「吾輩用功，只求日減，不求日增。減得一分人欲，便是復得一分天理。何等輕快脫灑？何等簡易」？⁸

- (二) 德章曰，「聞先生以精金喻聖，以分兩喻聖人之分量，以煅鍊喻學者之工夫。最為深切。惟謂堯舜為萬鎰，孔子為九千鎰。疑未安」。先生曰，「此又是軀殼上起念，故替聖人爭分兩。若不從軀殼上起念，即堯舜萬鎰不為多，孔子九千鎰不為少。堯舜萬鎰，只是孔子的。孔子九千鎰，只是堯舜的。原無彼我。所以謂之聖。只論精一，不論多寡。只要此心純乎天理處同。便同謂之聖。若是力量氣魄，如何盡同得？後儒只在分兩上較量，所以流入功利。若除去了比較分兩的心，各人儘着自己力量精神，只在此心純天理上用功，即人人自有，箇箇圓成，便能大以成大，小以成小。不假外慕，無不具足。此便是實實落落，明善誠身的事。後儒不明聖學。不知就自己心地良知良能上體認擴充。卻去求知其所不知，求能其所不能。一味只是希高慕大。不知自己是桀紂心地。動輒要做堯舜事業。如何做得？終年碌碌，至於老死。竟不知成就了箇甚麼。可哀也已」。⁹

在第一條資料中的發問者是蔡宗兗（字希淵，號我齋），於明武宗正德七年（1512）受業於王陽明。¹⁰ 王陽明在回答中正式提出聖人之學在於求「其心純乎天理」，「猶鍊金而求其足色」，不必「妄希分兩」。在第二條資料中，王陽明答劉德華之問，更明白揭示「聖」之境界「只論精一，不論多寡」。他要求每個人「只在此心純天理上用功」就可以「人人自有，箇箇圓成」。

在上述「成色分兩」說的脈絡之中，王陽明解釋孟子的「盡心」之說，就可以完全跳脫從數量義解釋「盡心」的「盡」字而來的不必要的糾纏。關於這個糾纏，我在下文將加以討論，此處不贅。

2：1b 現在，我們接著探討環繞著《孟子》「盡心」章的第二個問題：「盡心→知性→知天」的進路如何可能？

⁸ 同上注，第99條，頁119-20。

⁹ 同上注，第107條，頁128-29。

¹⁰ 據陳榮捷考證，見同上注，頁120，注1。

一言以蔽之，在王陽明的解釋之中，「盡心→知性→知天」之所以可能，乃是因為「心」、「性」、「天」三者有其同質性（homogeneity），他說：

蓋盡心知性知天者，不必說存心養性事天，不必說殀壽不貳，修身以俟。而存心養性，與修身以俟之功，已在其中矣。存心養性事天者，雖未到得盡心知天的地位，然已是在那裏做箇求到盡心知天的工夫，更不必說殀壽不貳，修身以俟，而殀壽不貳，修身以俟之功，已在其中矣。譬之走路。盡心知天者，如年力壯健之人。既能奔走往來於數千百里之間者也。存心事天者，如童穉之年。使之學習步趨於庭除之間者也。殀壽不貳，修身以俟者，如襁抱之孩，方使之扶牆傍壁而漸學起立移步者也。既已能奔走往來於數千里之間者，則不必更使之於庭除之間而學步趨，而步趨於庭除之間自無弗能矣。既已能步趨於庭除之間，則不必更使之扶牆傍壁而學起立移步，而起立移步自無弗能矣。然學起立移步，便是學步趨庭除之始。學步趨庭除，便是學奔走往來於數千里之基。固非有二事。但其工夫之難易，則相去懸絕矣。心也、性也、天也、一也。故及其知之成功則一。然而三者人品力量自有階級，不可躐等而能也。¹¹

「心也、性也、天也、一也」，這句話是王陽明的孟子學最有力的宣示。而孟子所謂「知心」、「知性」、「知天」，在王陽明看來，只是同一本質修養工夫在不同階段的境界表現而已。

總之，王陽明的解釋下的「盡心」，並不是「盡」「心」之量，也不是「窮」心之理或性之理，而是盡「心」之善良之本質，這種本質通貫於「心」、「性」、「天」各層次。日本德川時代儒者伊藤仁齋（1627-1705）曾解釋《孟子》這一段經文說：「孟子之書，自首至終，通貫一意，別無他說。所謂知性者謂知性之善，養性者謂養性之善，皆以性之善而言，一無知性之理之說。所謂心者，皆指仁義之良心而言。又無以心之量而言者也。大凡欲讀孟子之書者，當以孟子之言相證，不可以己之意解之。若舊解所說者，皆臆度之見，非孟子之旨也。」¹² 伊藤仁齋的說法，很能烘托王陽明的旨意。

2：2王陽明對《孟子》「知言養氣」章的解釋

《孟子》「知言養氣」章蘊涵的甚多問題，如「知言」與「養氣」孰先？「養氣」作何解？都是宋明六百年儒學史的重大問題，在時代思潮的起伏之中，發揮溫度計的作用，簡別個別思想家的思想傾向或立場。所以，我們必須集中在《孟子》「知言養氣」章，分析王陽明的解釋及其「言內之意」。王陽明解釋《孟子》「知言養氣」章中，最關鍵的是他將孟子的「集義」解釋為「致良知」。他說：

¹¹ 同上注，第192條，頁273。

¹² 伊藤仁齋：《孟古義》，收入關儀一郎（編）：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年），第九卷。

夫必有事焉，只是集義。集義只是致良知。說集義則一時未見頭腦。說致良知即當下便有實地步可用工。故區區專說致良知。隨時就事上致其良知，便是格物。著實去致良知，便是誠意。著實致其良知，而無一毫意必固我，便是正心。著實致良知，則自無忘之病。無一毫意必固我，則自無助之病。故說格致誠正，則不必更說箇忘助。孟子說忘助，亦就告子得病處立方。告子強制其心，是助的病痛。故孟子專說助長之害。告子助長，亦是他以義為外。不知就自心上集義，在必有事焉上用功，是以如此。若時時刻刻就自心上集義，則良知之體，洞然明白。自然是是非非，纖毫莫遁。又焉有「不得於言，勿求於心。不得於心，勿求於氣」之弊乎？¹³

王陽明以「致良知」解孟子「集義」，亦即以恢復人與生俱來而具有道德判斷能力的秉賦，作為孟子「集義」之正解。他在回答弟子薛侃（字尚謙，號中離，?-1545，1514年從學於王陽明）問孟子與告子不動心之差異時說：「心之本體原自不動。心之本體即是性。性即是理。性元不動。理元不動。集義是復其心之本體。」¹⁴ 陽明解釋下的「集義」，成為向內反省的「復其心之本體」之活動，也就是「盡性」的功夫（參看上文2：1a的討論）。這樣的詮釋與朱子適成水火，其對比極具思想史及詮釋學的意涵，本文第四節（4：2）將詳加分析。

王陽明以「致良知」這個概念通貫《孟子》「知言養氣」章。例如《孟子》原文中「必有事焉」一句，語意含糊，尤其「事」之一字作何解，千百年來說者紛紛，莫衷一是，我在撰寫中的《孟學思想史論》第二卷第五章將有所辯正。王陽明以「集義」解釋「必有事焉」，自東漢趙岐（?-210）以降，此說最稱善解。王陽明說：

孟子言「必有事焉」。則君子之學，終身只是集義一事。義者宜也。心得其宜之謂義。能致良知，則心得其宜矣。故集義亦只是致良知。君子之酬酢萬變，當行則行，當止則止。當生則生，當死則死。斟酌調停，無非是致其良知，以求自謙而已。故「君子素其位而行」。「思不出其位」。凡謀其力之所不及，而強其知之所不能者，皆不得為致良知。而凡「勞其筋骨，餓其體膚。空乏其身，行拂亂其所為。動心忍性，以增益其所不能」者，皆所以致良知也。若云寧不了事，不可不加培養者，亦是先有功利之心，較計成敗利鈍，而愛憎取舍於其間。是以將了事自作一事，而培養又別作一事。此便有是內非外之意，便是「自私自智」，便是「義外」，便有「不得於心，勿求於氣」之病。便不是致良知以求自謙之功矣。¹⁵

¹³ 《傳習錄》，第187條，頁268。

¹⁴ 同上注，第81條，頁107。

¹⁵ 同上注，第170條，頁242-43。

王陽明將《孟子》原文中隱而未發的「事」之內容，完全加以顯題化，明指其「事」別無他事，即為「致良知」一事。

再如《孟子》原文中「勿忘」、「勿助」二語，王陽明也從「致良知」的脈絡加以解釋說：

近歲來山中講學者，往往多說勿忘勿助工夫甚難。問之，則云才著意便是助。才不著意便是忘。所以甚難。區區因問之云，忘是忘箇甚麼？助是助箇甚麼？其人默然無對。始請問。區區因與說我此間講學，卻只說箇「必有事焉」。不說勿忘勿助。必有事焉者，只是時時去集義。若時時去用必有事的工夫，而或有時間斷，此便是忘了。即須勿忘。時時去用必有事的功夫，而或有時欲速求效，此便是助了。即須勿助。其工夫全在必有事焉上用。勿忘勿助，只就其間提撕警覺而已。若是工夫原不間斷，即不須更說勿忘。原不欲速求效，即不須更說勿助。此其工夫何等明白簡易！何等灑脫自在！¹⁶

王陽明指出：孟子之意是以「事」（＝「集義」＝「致良知」）為本，以「勿忘」、「勿助」之功夫為末，確實將《孟子》原典中未經明言的意涵開發出來。尤有進者，王陽明也將《孟子》原典中「志」與「氣」的優先性關係轉化為互相滲透性關係。他說：「『志之所至，氣亦至焉』之謂。非『極至次貳』之謂。『持其志』，則養氣在其中。『無暴其氣』，則亦持其志矣。孟子教告子之偏，故如此夾持說。」¹⁷ 如此解釋，使《孟子》原典獲得系統性之新解。如果說孟子的「知言」、「養氣」、「集義」、「志」、「心」、「事」、「勿忘」、「勿助」等概念，以及孟子與告子之差異¹⁸ 等問題，是一顆顆的思想珍珠，那麼，王陽明的「致良知」這個概念使《孟子》原典的潛在涵義為之豁然彰顯，明白曉暢。

三、王陽明的孟子詮釋學的特質

在上節分析陽明的孟子詮釋學的基礎之上，我們可以進一步以王陽明為具體實例，探討中國詮釋學的一個特殊面向。

¹⁶ 同上注，第186條，頁266。

¹⁷ 同上注，第73條，頁101。

¹⁸ 同上注，第272條：「孟子不動心，與告子不動心，所異只在毫釐間。告子只在不動心上着功。孟子便直從此心原不動處分曉。心之本體，原是不動的。只為所行有不合義，便動了。孟子不論心之動與不動，只是集義。所行無不是義，此心自然無可動處。若告子只要此心不動。便是把捉此心。將他生生不息之根反阻撓了。此非徒無益，而又害之。孟子集義工夫，自是養得充滿。並無餒歉。自是縱橫自在活潑潑地。此便是浩然之氣。」（頁329-30）第273條亦有類似解釋。

在孟學詮釋史上，王陽明解釋孟子學最大的特徵在於「主客交融」。所謂「主」是指經典解釋者，所謂「客」是指經典，所謂「交融」是指經典解釋者與經典之間存有互相滲透的關係。經典解釋者固然浸潤在經典思想世界之中，但是經典也被解釋者賦予新的意涵，從而被賦予新的生命。之所以如此，乃是因為經典解釋者是在他自己思想體系的脈絡之中，也在他自己的精神進境的發展過程之中重新詮釋經典，這是一種典型的作為個人心路歷程表述的詮釋學（hermeneutics as personal spiritual pilgrimatics）。

這種類型的中國詮釋學呈現以下兩項特徵：（3：1）經典解釋成爲一種「體驗」之學。（3：2）經典經由這種類型的詮釋而成爲活潑而有生命力的存在。我們以王陽明的孟子學爲例，闡釋以上這兩項特徵。

3：1 我們首先討論作爲「體驗」之學的詮釋學。王陽明在與弟子討論包括孟子思想在內的古典儒學時，常常訴諸他自己在精神上困勉掙扎的心路歷程。這類記載俯拾皆是，我們不必一一徵引，但以下這一條極具代表性：

蕭惠好仙釋。先生警之曰，「吾亦自幼篤志二氏。自謂既有所得，謂儒者爲不足學。其後居夷三載，見得聖人之學若是其簡易廣大。始自嘆悔錯用了三十年氣力。大抵二氏之學，其妙與聖人只有毫釐之間。汝今所學，乃其土苴。輒自信自好若此。真鴟鴞竊腐鼠耳」。惠請問二氏之妙。先生曰，「向汝說聖人之學簡易廣大。汝卻不問我悟的。只問我悔的」。惠慚謝。請問聖人之學。先生曰，「汝今只是了人事問。待汝辨箇真要求爲聖人的心來與汝說」。惠再三請。先生曰，「已與汝一句道盡。汝尙自不會」。¹⁹

王陽明自嘆在「聖人之學」的追索歷程上「錯用了三十年氣力」，是指他從明孝宗弘治元年（1488）十七歲始與道士論養生，至弘治十五年（1502）三十一歲漸悟道釋二氏之非，前後十五年。到明武宗正德三年（1506）二月，太監劉瑾柄政，南京科道戴銑、薄彥徽等以諫忤旨下獄，陽明上疏抗救，亦下詔獄，後來廷杖四十，謫貴州龍場驛驛丞，翌年（1507）春至龍場。明武宗正德五年（1510）陞江西廬陵縣知府，前後在貴州三年，居夷處困，動心忍性，始悟「致良知」之教。這一段困勉掙扎、企慕聖域的心路歷程約三十年。王陽明以他自己的精神體驗歷程來解讀經典，他甚至以「百死千難」四字來描述他「良知」之學的搏成過程，他說：

「吾良知二字，自龍場以後，便已不出此意。只是點此二字不出。于學者言，費卻多少辭說。今幸見出此意。一語之下，洞見全體。真是痛快。不覺手舞足蹈。學者聞之，亦省卻多少尋討功夫。學問頭腦，至此已是說得十分下落。但恐學者不肯直下承當耳」。又曰，「某于良知之說，從百死千難中得來。非是容易見得

¹⁹ 同上注，第124條，頁148。

到此。此本是學者究竟話頭。可惜此理淪埋已久。學者苦于聞見障蔽，無入頭處。不得已與人一口說盡。但恐學者得之容易，只把作一種光景玩弄，孤負此知耳」。²⁰

王陽明的經典詮釋，與他這一段「百死千難」的精神歷程不可分割。他說：「古人言語，俱是自家經歷過來。所以說得親切。遺之後世，曲當人情。若非自家經過，如何得他許多苦心處？」²¹而為了對這種作為古人「自家經歷過來」的記錄的古典有真切體認，王陽明認為讀書之要務並不在於知識層面的記誦，而在於迴向讀者自己之主體性，他說：「要曉得，已是落第二義了。只要明得自家本體。若徒要記得，便不曉得。若徒要曉得，便明不得自家的本體。」²²

王陽明認為著述或語言所把握的只是真理在某個特定時空的訊息，兩者之間有某種不相應性，他說：「人心天理渾然。聖賢筆之書，如寫真傳神。不過示人以形狀大略，使之因此而討求其真耳。其精神意氣，言笑動止，固有所不能傳也。後世著述，是又將聖人所畫，摹倣臆寫，而妄自分析加增，以逞其技。其失真愈遠矣。」²³因為如此，所以，王陽明告誡他的學生說：「凡觀古人言語，在以意逆志而得其大旨。」²⁴不必膠柱鼓瑟，刻舟求劍，死在字下，陷入所謂「字面主義的謬誤」（fallacy of literalism）。

我們可以說，王陽明關於孟子學所提出的種種解釋，正是把《孟子》置於他自己對「致良知」及「心即理」²⁵的艱苦摸索的精神脈絡中加以解讀的。這種經典詮釋學是「體驗」之學。但正是因為這種詮釋是被詮釋者自己的精神經驗所滲透而提出的，所以，它和原典之間在文字訓詁上不必一一密合，²⁶而是一種意義上辨證的互動的、互為創造的關係。王陽明的孟子詮釋中，洋溢著強烈的不為經典或注疏所束縛的自由學風，這種學風以透過自己的精神體驗解釋經典為其特徵。從思想史角度來看，從宋代到明代

²⁰ 同上注，〈拾遺〉，第10條，頁396。

²¹ 同上注，第296條，頁345。

²² 同上注，第252條，頁319。

²³ 同上注，第20條，頁59。

²⁴ 同上注，第157條，頁220。

²⁵ 王陽明告訴門人說：「諸君要識得我立言宗旨。我如今說箇心即理是如何？只為世人分心與理為二。故便有許多病痛。如五伯攘夷狄，尊周室。都是一箇私心。便不當理。人卻說他做得當理。只心有未純。往往悅慕其所為。要來外面做得好看。卻與心全不相干。分心與理為二。其流至于伯道之偽而不自知。故我說箇心即理。要使知心理是一箇。便來心上做工夫。不去襲義於外。便是王道之真。此我立言宗旨。」（同上注，第321條，頁372）

²⁶ 今人但衡今說陽明「所云『集義只是致良知』，陽明取以說明必有事焉，與致字之功。不必以其致良知之學，即孟子所謂集義也。不可不辨」，見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》引（頁268-69）。

的經書研究可以視為從朱子的四書學（乃至四書五經學）的繼承、發展，到揚棄的過程，王陽明所開啟的這種自由學風居於分水嶺的地位。到了晚明的四書學則自由解釋大興，佛教思想也大量流入四書解釋之中。²⁷ 陽明以降，明末的思想家如李贄（卓吾，1527-1602）、文學家如張岱（1597-1685?）²⁸ 等人，都強調以己心釋《四書》。這種所謂「新四書學」²⁹ 中的自由學風是明代文化思想史的一種表現。誠如岡田武彥所說，從宋代到明代，思想的發展由二元論轉向一元論，也由理性主義轉向抒情主義。到了明代，以情為中心比以理為中心更突出的理情一致主義、興趣比技巧更受重視的感興主義、性情自然比理智規範更尊重的自然主義、主觀比客觀更受強調的主觀主義，以及提倡反傳統、高喊從傳統中解放出來的自由主義，都相當盛行，甚至出現了近代革新思想的萌芽。而在儒學思想上，理學衰落而心學繁榮，導致了所謂經學、訓詁之學的衰落，出現了即使解釋經典也喜歡依照主觀體認而提出獨創見解的風潮。³⁰ 王陽明的孟子解釋，應放在這種思想脈絡中來看。

3：2 在這種作為解經者精神體驗之學的中國詮釋學之中，經典取得了強烈的「存在的」的性質。這種性質與作為政治學的詮釋學中的經典有其相近之處。我曾以宋代知識分子對《孟子》的爭辯為例，³¹ 指出《孟子》這部經典並不是博物館裏的木乃伊，躺在手術臺上等待後代讀者操著他們時代所給予他們的手術刀加以解剖。事實上，經典中所潛藏的各種思想或概念（如王霸之別、君臣之分、孔子之道的本質與內容等），也會在時代背景的刺激之下被顯題化，而從經典遙遠但深邃的世界裏，對後代讀者發出有力的呼喚，激發後代讀者重新思考經典中的問題的新涵義。他們從經典中所創造的新涵義，也對於他們所處的時代造成衝擊。從這裏我們看到了經典潛藏著內在動力（inner dynamism），經典確實躍動著活潑的生命。

為了闡釋我在這裏所說的經典所具有的「存在的」性格，我們可以看看這一段王陽明與學生的對話：

²⁷ 佐野公治：《四書學史的研究》（東京：創文社，1988年），序章，第一節。

²⁸ 張岱《四書遇·自序》云：「余幼遵大父教，不讀朱註。凡看經書，未嘗敢以各家註疏橫據胸中，正襟危坐，朗誦白文數十餘過，其意義忽然有省。間有不能強解者，無意無義，貯之胸中。或一年，或二年，或讀他書，或聽人議論，或見山川雲物，鳥獸蟲魚，觸目驚心，忽於此書有悟，取而出之，名曰《四書遇》。」（杭州：浙江古籍出版社，1985年，〈自序〉，頁1）參考黃俊傑：〈張岱對古典儒學的解釋——以《四書遇》為中心〉，載國立中央大學共同科（編）：《明清之際中國文化的轉變與延續研討會論文集》（中壢：國立中央大學，1990年），頁323-75。

²⁹ 用荒木見悟的名詞，見荒木見悟：《明代思想研究——明代における儒教と佛教の交流》（東京：創文社，1972年），頁292-304。

³⁰ 岡田武彥：《王陽明と明末の儒學》，頁9。

³¹ 參看黃俊傑：《孟學思想史論》，未刊稿本，卷二，第四章，第六節。

惟乾問，「知如何是心之本體」？先生曰，「知是理之靈處。就其主宰處說便謂之心。就其稟賦處說便謂之性。孩提之童，無不知愛其親，無不知敬其兄。只是這個靈能不為私欲遮隔，充拓得盡，便完完是他本體。便與天地合德。自聖人以下，不能無蔽。故須格物以致其知」。³²

這一段對話中所說的「無不知敬其兄」出自《孟子·盡心上》第十五章。王陽明以他自己所體驗而得的「心之本體」（＝「良知」）的「充拓」，解釋孟子的這一段話，使《孟子》不再只是一種「語言」的遊戲，而是具有實存意義的生命的學問。

四、王陽明的孟子詮釋學的「言後之意」

王陽明詮釋孟子學的過程中，所呈現的作為解經者心路歷程表述的詮釋學，因為（4：1）具有自成體系的特質，所以（4：2）對於不同的解釋系統具有很高的排斥性，也因此這種詮釋學也兼具「護教學」（apology）的性質，對於同門而異戶的解釋系統產生排斥效應。（4：3）這種排斥效應之所以不可避免，不僅由於如夏達美（Hans-Georg Gadamer）所說是起於解經者的「語言性」（linguisticity）的斷裂，³³更是由於解經者的「脈絡性」（contextuality）的斷裂。我們接著闡釋以上這三項主要論點。

4：1 王陽明的孟子詮釋學之自成體系的特質，幾乎是可以不必再加贅言的。在本文第二節的分析中，我們看到王陽明以「心即理」作為立言宗旨，³⁴貫串孟子系統中的諸多概念如「知言」、「養氣」等。在「心即理」的王學系統觀照之下，孟子的「知言」被理解為「知性」，也就是「復其心之本體」；孟子的「集義」，被解釋為「致良知」；孟子的「必有事焉」，成為從事於「集義」（＝「致良知」）的功夫；而在王陽明的詮釋中「持志」與「養氣」同時具足，並無功夫上的先後關係；甚至〈大學〉中的「格物」，也被陽明解釋為「格其心之物」，「正心」成為「正其物之心」。³⁵我們可以說，經過王陽明的詮釋，孟子學中的諸多「單位觀念」（unit-idea）³⁶遂構成一個意義互為創造、互相發明的系統，諸多概念之間形成一種所謂「詮釋的循環性」（hermeneutical circularity）。

³² 《傳習錄》，第118條，頁140。

³³ Hans-Georg Gadamer, "The Universality of the Hermeneutical Problem," in Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, translated and edited by David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976), pp. 3-17.

³⁴ 《傳習錄》，第321條，頁372。

³⁵ 同上注，第174條，頁250。

³⁶ 關於「單位觀念」，參考Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of Ideas* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961), pp. 3-23。

但是，正如上文所說，王陽明是帶著他自己三十年來在精神上和思想上艱辛奮鬥的體驗，進入孟子的思想世界，並要求將《孟子》書中的道理再「歸在自己身心上」。³⁷ 王陽明與《孟子》，實際上是處於一種對話的情境之中，他解讀《孟子》也是採取一種「對話的途徑」（dialogical approach），³⁸ 所以他的孟子學由於徹底被他自己的精神體驗所滲透而具有系統性與獨特性，未曾分享相同的精神體驗或達到同樣的思想境界的其他讀經者，難以進入陽明詮釋系統之中。

4：2 爲了具體論證這種類型的詮釋學對不同的詮釋系統具有排斥性，我們可以以陽明對朱子的批判爲例加以說明。

王陽明的良知之學是他自己經由「百死千難」之中艱辛得之，他痛心於「天下之人，用其私智，以相比和」，³⁹ 他堅信他的良知之學「必由此而後天下可得而治」，⁴⁰ 他對自己的信念持之愈篤，對其他系統的思想排擊愈切。他從朱子學入門而終於與朱子分道揚鑣，正是由於隨著他的思想的系統性的建構而來的排他性所導致的。

王陽明極其敬重朱子，他自己這樣表達他對朱子的敬意：

平生於朱子之說，如神明著龜。一旦與之背馳，心誠有所未忍。故不得已而爲此。「知我者謂我心憂，不知我者謂我何求」。蓋不忍抵牾朱子者，其本心也。不得已而與之抵牾者，道固如是。「不直則道不見」也。執事所謂決與朱子異者，僕敢自欺其心哉？夫道，天下之公道也。學，天下之公學也。非朱子可得而私也。非孔子可得而私也。天下之公也。公言之而已矣。故言之而是，雖異於己，乃益於己也。言之而非，雖同於己，適損於己也。益於己者己必喜之。損於己者己必惡之。然則某今日之論，雖或於朱子異。未必非其所喜也。「君子之過，如日月之食，其更也，人皆仰之」。而「小人之過也必文」。某雖不肖，固不敢以小人之心事朱子也。⁴¹

他自認爲他之所以與朱子持論相左實因「不得已」，他又說：「吾之心與晦庵之心，未嘗異也。若其餘文義解得明當處，如何動得一字？」⁴² 可見王陽明之批判朱子並非出於私人之因素，而是出於思想之歧異。

³⁷ 《傳習錄》，第30條，頁407。

³⁸ 參考Dominick La Capra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," *History and Theory*, 19:3 (1980), pp. 245-76; reprinted in Dominick La Capra, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1983), pp. 23-71。

³⁹ 《傳習錄》，第174條，頁259。

⁴⁰ 同上注，第181條，頁259。

⁴¹ 同上注，第176條，頁253。參考陳榮捷：〈從朱子晚年定論看陽明之於朱子〉，載陳榮捷：《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1982年），頁353-83。

⁴² 《傳習錄》，第98條，頁118。

王陽明批判朱子對孟子學的釋解，言論甚多，⁴³ 在〈答顧東橋書〉（寫於明世宗嘉靖四年〔1525〕）中論「盡心」、「知性」、「知天」一段文字，頗有代表性：

朱子以盡心知性知天為物格知致。以存心養性事天為誠意正心脩身。以殀壽不貳脩身以俟為知至仁盡。聖人之事。若鄙人之見，則與朱子正相反矣。夫盡心知性知天者，生知安行，聖人之事也。存心養性事天者，學知利行，賢人之事也。殀壽不貳，脩身以俟者，困知勉行，學者之事也。豈可專以盡心知性為知，存心養性為行乎？……存其心者，未能盡其心者也。故須加存之之功。必存之既久，不待於存，而自無不存，然後可以進而言盡。蓋知天之知，如知州知縣之知。知州，則一州之事皆已事也。知縣，則一縣之事皆已事也。是與天為一者也。事天則如子之事父，臣之事君。猶與天為二也。天之所以命於我者，心也，性也。吾但存之而不敢失，養之而不敢害，如「父母全而生之，子全而歸之」者也。故曰，此學知利行，賢人之事也。至於殀壽不貳，則與存其心者又有間矣。存其心者，雖未能盡其心，固已一心於為善。時有不存，則存之而已。今使之殀壽不貳，是猶以殀壽貳其心者也。猶以殀壽貳其心，是其為善之心猶未能一也。存之尙有所未可，而何盡之可云乎？今且使之不以殀壽貳其為善之心。若曰死生殀壽，皆有定命，吾但一心於為善，修吾之身，以俟天命而已。是其平日尙未知有天命也。事天雖與天為二，然已真知天命之所在。但惟恭敬奉承之而已耳。若俟之云者，則尙未能真知天命之所在，猶有所俟者也。故曰，所以立命。立者，創立之立。如立德，立言，立功，立名之類。凡言立者，皆是昔未嘗有，而今始建立之謂。孔子所謂「不知命，無以為君子」者也。故曰，此困知勉行，學者之事也。今以盡心知性知天為格物致知，使初學之士，尙未能不貳其心者。而遽責之以聖人生知安行之事。如捕風捉影，茫然莫知所措。其心幾何而不至於「率天下而路」也？今世致知格物之弊，亦居然可見矣。吾子所謂務外遺內，博而寡要者，無乃亦是過歟？此學問最緊要處，於此而差，將無往而不差矣。此鄙人之所以冒天下之非笑，忘其身之陷於罪戮，嗶嗶其言，其不容已者也。⁴⁴

王陽明在此信中責顧東橋「有務外遺內，博而寡要」之傾向，其實這正是他對朱子的看法。王陽明認為朱子的「格物窮理」之說，歧「心」與「理」為二，是無根之學，他說：「吾教人致良知在格物上用功。卻是有根本的學問。日長進一日。愈久愈覺精明。世儒教人事事物物上去尋討。卻是無根本的學問。方其壯時，雖暫能外面修飾，不見有過。老則精神衰邁，終須放倒。譬如無根之樹，移栽水邊。雖暫時鮮好，終久要憔悴。」

⁴³ 例如：《傳習錄》，第32條，頁70；第33條，頁71；第35條，頁72；第135條，頁171；第239條，頁311。

⁴⁴ 同上注，第134條，頁168-69。

粹。」⁴⁵ 從王陽明「心即理」的立場看，朱子學支離破碎，徒勞精神，朱子對孟子的解釋也未能切中肯綮，應在批判之列，以便澄清《孟子》之原意。王陽明的孟子詮釋學遂由此而具有鮮明的「護教學」的性格。

4：3 現在，讓我們進一步來看看，作為「護教學」的陽明之孟子詮釋學，與朱子之孟子詮釋學，有何差異？正如我們在上文（4：1）所說，陽明釋孟之中心宗旨在於「心即理」，而朱子則視「心」與「理」是二而非一，並講求「心」之鑑知「理」之能力與程序，因此陽明與朱子之釋孟乃形同水火，處處牴牾。在陽明與朱子的孟子學解釋的差異之中，以下兩點最為重要：

4：3a 在朱子的詮釋中首先遭遇到的問題是：「盡心」之「盡」字指數量義或本質義？在《孟子或問》中，我們讀到：

或問：「心無限量者也，此其言盡心何也？」曰：「心之體無所不統，而其用無所不周者也。今窮理而貫通，以至於可以無所不知，則固盡其無所不統之體，無所不週之開矣。是以平居靜處，虛明洞達，固無毫髮疑慮存於胸中。至於事至物來，則雖舉天下之物，或素所嘗接於耳目思慮之間者，亦不判然迎刃而解，此其所以為盡心，而所謂心者，固未嘗有有限量也。」⁴⁶

朱子主張「窮理而貫通，以至於可以無所不知」，洞達心之體與用。朱子顯然強調人要發揮「心」之認知與察識作用，以燭知「理」之結構。《朱子語類》卷六十所見以下兩段文字，將朱子的立場表示得頗為清楚：

- （一）盡心，謂事物之理皆知之而無不盡；知性，謂知君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友各循其理；知天，則知此理之自然。
- （二）盡心，如何盡得？不可盡者心之事，可盡者心之理。理既盡之後，謂如一物初不曾識，來到面前，便識得此物，盡吾心之理。盡心之理，便是「知性，知天」。⁴⁷

朱子將「心」與「理」歧而為二，所以將「盡心」之「盡」解釋為「事物之理皆知之而無不盡」（上引材料（一）），又將孟子的「集義」之「義」解釋為事物分殊之「理」，將「集義」解釋為積聚事物之理。⁴⁸ 凡此問題以及種種詮釋意見，皆不見於王陽明的孟子學詮釋之中。

⁴⁵ 同上注，第239條，頁311。

⁴⁶ 朱熹：《孟子或問》，收入《朱子遺書》，清康熙中饒兒呂氏寶誥堂刊本（臺北：藝文印書館影印），第五冊，卷十三，頁1。

⁴⁷ 黎靖德（編）：《朱子語類》（北京：中華書局，1983年），卷六十，頁1426。

⁴⁸ 同上注，卷五十二，頁1259。

4: 3b 朱子的孟子解釋遭遇的第二個問題是：「知性」與「盡心」（《孟子·告子上》第一章）孰先？這個問題在先秦孟學系統中並不存在。蓋就孟子觀之，仁、義、禮、智四端之心本源於內在（《孟子·告子上》第六章），有其普遍性（《孟子·告子上》第七章）。人如能明辨「大人」與「小人」之別（《孟子·告子上》第十四章），從其「大體」，為「大人」之學（《孟子·告子上》第十五章），修其「天爵」（《孟子·告子上》第十六章），踐履其內在良貴（《孟子·告子上》第十七章），即為成德之人。故「盡心」實即「知性」，二者同時具足，本無先後之分。但是，朱子既本《大學》「格物補傳」之宗旨以釋孟，不免將德性問題轉化為知識問題，自不能不面對「知性」與「盡心」孰先之問題。朱子對此一問題所採取的立場至為明確，《朱子語類》卷六十所載各條明確顯示朱子認為，「知性」相對於「盡心」而言有其優先性，人必須先在知識活動上「知」其「性」，而後才能在道德實踐上「盡」其「心」。⁴⁹ 朱子所思考的這個問題，也不見於王陽明的孟學詮釋之中。

4: 3c 那麼，我們要問：王陽明與朱子在孟子詮釋上的差異，是不是由於「語言性」的斷裂所引起的呢？

這個問題粗看之下，答案是肯定的，誠如夏達美所說：「在所有關於自我的知識和關於外界的知識中，我們總是早已被我們自己的語言包圍。我們用學習講話的方式長大成人，認識人類並最終認識我們自己。學著說話並不是指學著使用一種早已存在的工具，去標明一個我們早已在某種程度上有熟悉的世界；而只是指獲得對世界本身的熟悉和了解，了解世界是如何同我交往的。」⁵⁰ 語言當然是自我與世界之間的橋樑，朱子與王陽明出生相去三百四十二年，他們各自身處的語言情境皆已經歷巨大改變，所以他們對孟子的解釋乃隨之不得不有差異。

但是，這樣的回答無法照應朱子與陽明都使用同一套儒門語言如「心」、「天」、「理」、「養氣」這項事實。從這項事實出發，我們就會發現：朱子與陽明的孟子詮釋學之牴牾，乃是由於雙方論述的「脈絡性」之差異有以致之。朱子是在「心」「理」二分以及「性即理」思想脈絡中，解讀孟子，所以提出「窮理」之必要性，也特重「心」之窮「盡」事物之「理」。相對而言，陽明則是在他的「心即理」的哲學脈絡中悠遊於孟子的思想世界。陽明一再肯定「心外無理。心外無事」；⁵¹ 他也認為「天理人欲不並立。安有天理為主，人欲又從而聽命者？」⁵² 他又主張「知是心之本體。心自然會知」。⁵³ 他與孟子學的精神是如此相通無間，他理解下的孟子學並沒有向外探索的認知

⁴⁹ 參考黃俊傑：〈孟子盡心上第一章集釋新詮〉，《漢學研究》第十卷第二期（1992年12月），頁99-122。

⁵⁰ Gadamer, "The Universality of the Hermeneutical Problem," pp. 62-63.

⁵¹ 《傳習錄》，第32條，頁70。

⁵² 同上注，第10條，頁42。

⁵³ 同上注，第8條，頁40。

活動，而是向內覓理，充滿自然具足的滿足。由於「脈絡性」的差異，陽明對朱子排斥乃是事所必至，理所當然。

五、結論

5：1 王陽明在〈答羅整菴少宰書〉中曾說：「世之講學者有二。有講之以身心者。有講之以口耳者。講之以口耳，揣摸測度，求之影響者也。講之以身心，行著習察，實有諸己者也。如此，則知孔門之學矣。」⁵⁴ 旨哉斯言！本文所探討的王陽明對孟子學的詮釋，正是陽明所謂的「講之以身心」的學問，這是一種將解經者的精神體驗融入經典世界之中，而與經典共其呼吸，與經典精神相往來的中國式的詮釋學。

5：2 本文以王陽明思想中的孟子學為中心，細釋這種作為解經者體驗之學的詮釋學，發現這種類型的詮釋學以「主客交融」為其特徵。解釋者在精神進境上的主觀體驗，與經典中的客觀記述（其內容也是經典撰寫人的心路歷程的記述）交相輝映，互為創造。解釋者懷抱著自己數十年艱苦掙扎的心路歷程，進入經典的思想世界之中，以自己的體認與經典相印證，解經遂成爲一種「生命的學問」；但經典也不是博物館中等待解剖的木乃伊，更不是一套所謂「語言的遊戲」（或熊十力所謂的「戲論」），而是具有一種「存在的」內涵的記錄。我們可以說，這種類型的詮釋學同時兼具「存在的」與「體驗的」雙重性格。

5：3 這種類型的詮釋學極具系統性，對經典解釋自成一封閉而完足的系統，在系統之內，巨細畢舉，曲暢旁通，對經典具有極高的解釋力，但是正如熊十力（1885-1968）所說：「凡成一家之學者，即是自闢一天地，而亦自囿於其天地之間。」⁵⁵ 這種系統性很強的詮釋學，對於不同的詮釋系統常具有極大的排斥效應。以王陽明為例，當王陽明解釋孟子學時，常常批評「世儒」、「先儒」的言論，凡此皆是針對朱子及其學派而發。我們在本文的論述已指出，朱子與陽明的孟子詮釋學之差異，實以（一）「性即理」與「心即理」，以及（二）「格物窮理」與「致良知」這兩項對比最具關鍵性。陽明對孟子的詮釋，於是就發揮排擊朱子的「言後」效果。陽明思想的形成與發展，與朱子學的「典範」（paradigm）有不可分割的關係。但是，陽明終於告別朱子，並透過他對古典孟學的重新解釋，企圖撥雲見日，還孟子以原貌。陽明之透過釋孟以攻排朱子，顯示思想史上新的詮釋「典範」的興起，不僅是由時隔世異而造成的「語言性」的斷裂，更由於不同時代或系統的思想家之間思想的「脈絡性」的斷裂。

⁵⁴ 同上注，第172條，頁246。

⁵⁵ 熊十力：《原儒》（臺北：明儒出版社，1972年），頁54。

Wang Yangming's Interpretations of Mencius

(A Summary)

Chun-chieh Huang

This essay concentrates on Wang Yangming's Mencius-hermeneutics which appeared in Wang's celebrated *Chuan Xi Lu* (Instructions for Practical Living). We will consider, in Section II, how Wang interpreted Mencius, that is, the contents of Wang's interpretation of Mencius. In Section III, we consider those distinctive characteristics manifested by Wang's Mencius-hermeneutics, that is, its distinctive features. In Section IV, we will consider some "perlocutionary intentions" of such a hermeneutical quest and trend in China, that is, its significance.

In the following pages we will first examine (Section II) Wang's interpretations of Mencius by considering his understanding of Mencius' key yet puzzling phrases, having "insight into words and cultivation of *qi*" (知言養氣) and "accumulating rightness" (集義) in *Mencius* 2A2, and "knowing heart-mind, knowing nature, knowing heaven" (知心·知性·知天) in 7A1. Then in Section III we explicate how Wang produced one typical trend in Chinese hermeneutics which is a hermeneutical unification of the interpreter-subject with the interpreted text-object. This type of Chinese hermeneutics presents the stages of progress of the subject's personal experience and reports the "journey" of self-cultivation that is both personal and peculiar to an individual. It is thus that the Chinese classics manifests its lived "existential" character, and Chinese hermeneutics amounts to an intense experiential scholarship. We will carry our explication further in Section IV by considering how such hermeneutical activities contain within them rich implications of "perlocutionary intentions," bringing on other interpretive systems and tendencies a considerable repercussion peculiar to it. In Section V we gather together all these threads considered so far into a comprehensive conclusion.