

萬物之理與文章之理 ——朱熹哲學中形上學與詮釋學的關連

林維杰*

摘要

朱熹的「理」概念，可以由形上學—存有論的角度來理解，此即理一分殊理論。要掌握此理，必須通過格物窮理。另一方面，理亦含藏於聖人的經典之中。對於掌握聖人所說的「理」而言，讀書窮理亦為一不可忽視的途徑。這兩種理的不同展示與掌握，表現出萬物之理與文章之理、形上學與詮釋學之間的關連性。本文嘗試經由認識論的角度，即格物窮理理論，來連結上述的兩個領域。在文章的最後部份，則希望藉由高達美的詮釋學以及與理解現象相關的說明概念，來澄清這樣的連結工作。

關鍵詞：理、格物、讀書、自然與文本、說明

* 南華大學哲學研究所助理教授

Principles of all Things and Meaning of Texts*

——the Relation between Metaphysics and
Hermeneutics in Zhu Xi's Philosophy

Wei-chieh Lin

Abstract

The *li* (principle) in Zhu Xi's philosophy at one hand can be understood as a metaphysical-ontological concept which is presented in his famous theory *liyi fenshu* (*li* is one and his manifestation are many). According to this theory, we must through the investigation of things in order to grasp the principle exhaustively (*gewu qiongli*). On the other hand, the *li* are also revealed in books of wisdom. In order to grasp this *li* (meaning, context, truth), the way *dushu* (understanding of books (texts)) can not be ignored by us. The display and grasp of these two different kinds of *li* express the relation between *li* of all things

* 「理」概念是否可直接翻譯成英文之 *principle*，頗值得斟酌。由原理原則的意思來看，的確可譯為 *principle*，但是朱熹所用的理概念，有時指文理(文章的結構、脈絡與意義)，有時指義理(道或真理)，這些皆不是 *principle* 的意思所能涵蓋。但是英文標題若直接用拼音(*li*)，則可能使讀者在初次的標題閱讀上不易明瞭。為理解上的方便，只好暫以 *principles of all things* 來譯萬物之理。但是文章之理則絕對無法以 *principle of Texts* 來翻譯，權宜的做法是以意義(*meaning*)來總稱一切涉及的詮釋學相關要素(文章的結構、脈絡與意義)。

and *li* of texts, in other words, between metaphysics and hermeneutics. This paper attempts to connect with these two fields through an epistemological way (namely *gewu qiongli*). In the last section of this paper I intend to clarify this connection by means of the philosophical hermeneutics of Gadamer and the concept of “explanation” (Erklären).

Keywords: *li*, investigation of things, understanding of texts,
nature and text, explanation

萬物之理與文章之理 ——朱熹哲學中形上學與詮釋學的關連

林維杰

零·前言

朱熹的「理」概念是本文的核心論題，此論題的處理分成四個部分。

由一多問題(理一分殊)的角度看來，理是「形上學」概念，此處的形上學也通向存有學，其處理的對象是一切存有者的根本原理，此表現為天理與物理。就格物窮理而言，理是所欲格(窮盡、探究)的對象，天理與物理均包含在內。而由解經的角度來看，理則表現為文章之理，此理需要通過詮釋才能獲得。就後兩者而論，理概念又可以放到「認識論」與「詮釋學」脈絡中來處理。

本文嘗試通過認識論的角度，即通過格物理論，來連結朱熹的形上學與詮釋學成份，這樣的連結表現為萬物之理與文章之理的關涉。形上學、認識論以及詮釋學是本文在探討朱熹理論時所採取的三個進路，此三進路在文中分別以三個部份來處理。本文的第四部份則是以高達美(H.-G.Gadamer)的詮釋學觀點以及與詮釋學有所關連的說明(Erklären)概念來反省朱熹這樣的理論進路。

壹·理氣問題與理一分殊

《朱子語類》開頭(卷一、二)以理氣雙顯的進路打開形上學一宇宙論的架構。作為價值性的根源，理是萬物存在的基源或基礎；此基礎基源又有其得以表現之處，此即氣。有氣，理才得以彰顯；有理貫穿其間，氣則不會陷入盲目與雜亂。這樣的雙顯特色見於下列文字：

「或問：『必有是理，然後有是氣，如何？』曰：『此本無先後之可言。然必欲推其所從來，則須說先有是理。然理又非別為一物，即存乎是氣之中。無是氣，則是理亦無掛搭處。』」¹

「又問：『理在氣中發見處如何？』曰：『如陰陽五行錯綜不失條緒，便是理。若氣不結聚時，理亦無所附著。』」²

理先氣後，是由“然”推論其“所從來”，所以先後的重點不在於時間序列，而在於存有序列：理是本，氣是末；理是形而上，氣是形而下。對此朱熹有言：「理未嘗離乎氣。然理形而上者，氣形而下者。自形而上下言，豈無先後。」³又曰：「有是

¹ 《朱子語類》(下引為《語類》)，文津，台北，民75，第一冊，卷一，頁3。

² 同上。

³ 同上。

理便有是氣，但理是本...。」⁴由氣觀理，是溯本求源。但「若氣不結聚時，理亦無所附著」，因而先後本末均是雙顯，沒有先與本，便沒有後與末，反之亦然。由這種相互說明與互相證成的作用來看，理與氣雖然二分，且顯示出某種存有上的價值順序，然而並不妨礙此兩者進入另一種價值關係，此即由「理在氣中」進一步逼顯出“由氣見理”或“以氣顯理”的作用。因為若氣不存在，則理沒有掛搭處；理需要氣來表現自己，且必會依順著氣的不同形態，而有不同的表現方式，否則陰陽五行如何各有其錯綜不失的條緒？此即反過來由“表現處”來規定理：在（氣所形成之）處境中，理表現出高達美所謂的進入肉身（Einkörperung）⁵而有種種殊相，因而就理之殊相而言，可言理異或多理：

「問：『理是人物同得於天者。如物之無情者，亦有理否？』
曰：『固是有理，如舟只可行之於水，車只可行之於陸。』」

「因行街，云：街磚便有磚之理。因坐，云：竹椅便有竹椅之理。」⁶

⁴ 同上，頁 2。

⁵ 高達美在“道成肉身（轉變為肉）”（Inkarnation, Fleischwerden）與“進入肉身”（Einkörperung）之間有如下之分別：logos 或詞成為肉，是真正的“成”（werden）；這與靈魂進入肉身，且兩者總是保持各自的自為存在有所不同。（見 H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 1: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen ⁶1990, 422ff. 下引為 GW1。）朱熹的理“進入”氣，並非理“成為”氣，理與氣總是各自保持其自身而不相混。

⁶ 兩段俱見《語類》，第一冊，卷四，頁 61。

舟車磚椅各有其理，由此而言理為多。然而“多理”與“一理”似又可並列：

「人物之生，天賦之以此理，未嘗不同，但人物之稟受自有異耳。如一江水，你將杓去取，只得一杓，將碗去取，只得一碗。至於一桶一缸，各自隨量器不同，故理亦隨之異。」⁷

此引起“理同氣異”以及“氣同理異”的爭論。《語類》引朱子〈答黃喬伯書〉有言：「論萬物之一原，則理同而氣異。觀萬物之異體，則氣猶相近，而理絕不同。」⁸由此段文字看來，理之同不同與氣之異不異，乃依觀點或立足點而說，就此而言同，就彼而言異。因立足點不同，一理或多理俱為權說，也可俱為實說。然若對照於下列說明，則權說的合法性頗值得質疑：

「...而今知得他合下是先有理，後有氣邪；後有理，先有氣邪？皆不可得而推究。然以意度之，則疑此氣是依傍這理行。及此氣之聚，則理亦在焉。蓋氣則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作。...若理，則只是箇淨潔空闊底世界，無形跡，他卻不會造作，氣則能醞釀凝聚生物也。」

⁷ 同上，頁 58。

⁸ 同上，頁 57。

理無計度無造作，因而展現為靜態的存而不動。氣則能動，其動是依循著理，以理為綱。理淨潔空闊，因而不會陷入氣之紛雜，而能提供後者以法度。理靜而氣動，這種動靜關係表現為：「理搭在陰陽上，如人跨馬相似。」人跨馬時，「馬之一出一入，人亦與之一出一入。」¹⁰理隨氣動，所以理之動是虛，自身其實不動，其變化只是反應出氣之變化相，由氣之變化造作而顯得理似乎也變化造作。故理“搭(搭)”在陰陽之氣上，此搭只是掛搭，而非融入。理氣雖不離，其實不雜處。理具體化於氣，也只是一種姿態，它之進入肉身實則還是它在其自身，諸般殊相也只是權說而已。就此而言，理是只存有而不活動的理。牟宗三先生對理之一多問題的評判是：「朱子之意是一[理]為真一(真地是一)，多[理]只是權說之假象。」¹¹

由一多之權說與實說對比於“理一分殊”理論，則頗有進一步澄清的作用。“理一分殊”的說法來自程伊川：「〈西銘〉明理一而分殊，墨氏則二本而無分。分殊之弊，私勝而失仁；無分之罪，兼愛而無義。」¹²陳榮捷認為，此“分”應解為“職分”而非“分別”¹³，陳來則以“義務”來解釋“分”字¹⁴。不管是義務或職分，突顯的都是倫理意涵。朱熹對伊川此言的說法有二，其一可以下列兩段文字來說明：

⁹ 同上，卷一，頁3。

¹⁰ 兩段俱見《語類》，第六冊，卷九十四，頁2374，2376。

¹¹ 《心體與性體》，第三冊，正中，臺北，1986，頁505。

¹² 引自陳來，《宋明理學》，洪葉，台北，1994，頁149。

¹³ 見陳榮捷，《朱熹》，東大，台北，1990，頁63。

¹⁴ 《宋明理學》，頁149。

「問：『〈西銘〉言理一處，某頗見之，言分殊處，卻未見。』
曰：『有父有母，有宗子家相，此即分殊。』」¹⁵

「問：『萬物粲然，還同不同？』曰：『理只是這一箇。道理則同，其分不同。君臣有君臣之理，父子有父子之理。』」¹⁶

上述兩段之分字爲倫理指涉無疑。其二爲：

「伊川說得好，曰：『理一分殊。』合天地萬物而言，只是一箇理；及在人，則又各自有一箇理。」¹⁷

從第二個解釋來看，理一分殊的“分”強調的是“區別”之意，突顯的是形上學—存有論的意涵。這兩種(存有的與倫理的)解釋是否有所衝突？或者可以相互補充？如果不能相互補充，則“多理”必如上述所言可能只是權說虛說而已；如果可以相互補充，那麼「在人，則又各自有一箇理」之“理”則可以由職分與義務來理解，如此，“一理”隨著不同的存有者而有不同的“多理”之職分，就非虛說，因爲職分不能相混淆，而由職分所規定的理之間必有其區別。由倫理向度切入，理可以爲多，多理並非虛言。不過，對多理之職分終究必須考慮：不同的倫理規範

¹⁵ 朱子〈西銘〉，引自《張子全書》，台灣中華書局，台北，民77，第五版，第一卷，頁11。

¹⁶ 《語類》，第一冊，卷六，頁99。

¹⁷ 同上，卷一，頁2。

與要求之間，是否存在著統一的、最高的與最終的原則？由朱子所言「理只是這一箇。道理則同，其分不同。」以及「合天地萬物而言，只是一箇理」來看，這個最終的原則必然是存在的。所以，儘管多理非虛說(就職分義務而言)，但仍是權表，因為所有的多最終在倫理與存有意涵上仍提煉收縮於一¹⁸。

不管就形上學向度，或是就倫理向度談理，都只是理論層面或教育層面的指點，真正要掌握理的內涵，依朱子，必須通過認知主義的進路，即「進學則在致知」，此便是格物致知。

貳·格物窮理

格物概念出於《大學》。在相關的文字中¹⁹，行為或實踐被區分成四個部份：個人、家庭、國家、世界²⁰。在個人修身的這

¹⁸ 以牟宗三先生所區分之“整全”與“綜體”(totality)(《心體與性體》，第三冊，頁 505)來看，綜體之“一”只是將散殊之多理萬理提起來講一，此一非真正提煉收縮的一，故此一非定一(即非整全之一)。綜體的一必同時承認定多。依此，朱熹的一乃是定一與整全之一。

¹⁹ 見《大學》，第一章：「古之欲明明德於天下者，先治其國，欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先脩其身，欲脩其身者，先正其心，欲正其心者，先誠其意，欲誠其意者，先致其知，致知在格物。物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身脩，身脩而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。」(朱熹：《四書章句集註》，鵝湖，台北，民 73，頁 3-4)

²⁰ 由涉及個體與群體的關係來看，存在兩種解釋的可能性：每一個較前階段的完滿，對於較後階段的完滿來講，或是必要條件，或是充要條件。若是後者，則大學的作者仍然相當素樸地抱持一種道德的(或意志的)因果性，即：道德主體的行動對現實世界具有實際的影響；他並未考慮到群體的完滿實際上涉及複雜的政治、經濟與法律等社會因素。若是前者，則或能避免上述的質疑。朱熹上給皇帝(宋孝宗)的奏劄傾向於後者：「臣聞大學之道，自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本，而家之所以齊，國之所以治，天下之所以平，莫不由是出焉。」(《癸未垂拱奏劄一》，出於《晦庵先生朱文公文集》(後引為《文集》)，收於《朱子大全》(十二冊，(後引為《大全》))，台灣中華書局，

個部份，涉及四個較小步驟的相互關係，即：格物、致知、誠意、正心。朱子解釋此四個概念的關係為：「物格者，物理之極處無不到也。知至者，吾心之所知無不盡也。知既盡，則意可得而實矣。意既實，則心可得而正矣。」²¹朱子的觀點可以進一步簡約為三個相互關連的部份，此即：探究物之理是為充實我們的認識，認識的充實是為意念可以正確落實，而意念的正確落實可以使心獲得純化。這三部份涉及一個這樣的基本信念：通過格物而來的認識的充實可以幫助意念的純化，或者倫理學地表達：道德知識能夠指導道德意念(意識)。而此中起主導作用的，是格物概念。

格字的歷來解釋頗多²²，朱子只接受程伊川的解釋。伊川解格字為：「格，至也。」²³又解為：「格猶窮也。」²⁴至與窮都帶有充分至極之意，而窮則又有探究的意思。朱熹順著伊川的思路如此訓格物：「格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。」²⁵物解為事，格物便是經由探究而到達(掌

台北，未標明出版年份，第二冊，卷十三，頁 1。)。

²¹ 〈大學章句〉註文，見《四書章句集註》，頁 4。

²² 《語類》(第二冊，卷十八，頁 416)中記載：格被解釋為扞，即格鬥之意，故格物為「扞禦外物」或「與外物格鬥」(司馬光解)；訓格為即，格物為即物(胡五峰解)；又訓格為正(使……純正)，格物指正物之不正(第五冊，卷七十九，頁 2061)等等。

²³ 程顥/程頤：《河南程氏遺書》(後引為《遺書》)，二冊，商務，台北，民 67，見上冊，卷二上，頁 21。

²⁴ 《遺書》，下冊，卷二十五，頁 347。

²⁵ 同注 21。W. J. Peterson 認為：如此解釋時，此段的重心便由“物的探究”(investigation of things)轉移到“理的探究”(fathoming principles)。見：Willard J. Peterson: „Fang I-chih: Western Learning and the „Investigation of Things““此文收於 *The Unfolding of Neo-Confucianism*, W. T. De Bary (ed.), New York/ London, 1975, 369-412, 引自頁 377。對此陳榮捷亦指出，由格物

握)事情自身，而探究的目標則是事情之理。什麼是事呢？朱子認為：「凡天地之間，眼前所接事，皆是物。」²⁶此句話的根據亦與伊川有關，伊川說：「凡眼前無非是物，物物皆有理」²⁷伊川所謂的眼前之物，乃如君臣與父子關係等事²⁸。物與事兩概念，在此是相通的。但伊川在解《大學》時又云：「格猶窮也，物猶理也，猶曰窮其理而已。」²⁹照後面這個解釋，格物便直接等同於窮理(而非窮物之理)，物與理兩者為同義概念。對於伊川對物的分歧解釋，朱子採取了前者，即：把物與理區分開(在朱為大學做註時，已做了定義式的解釋)，格物就是窮物，窮物是窮物之理。這種探究道德對象，並試圖找出此對象之所以可能的原因或基礎，清楚地表現在這一段話中：「天下之物，則必各有所以然之故，與其所當然之則，所謂理也。」³⁰照牟先生的看法，這是朱子和其理論啟發者程伊川不同於其他儒者的特殊的認知或主智主義性格³¹，即把道德的問題用認識論的方法來加以處理。

除了解物為事，物也解釋為生物性的存有，伊川之「凡眼前無非是物，物皆有理。」則為朱子擴大解釋為：

「目前事事物物，皆有至理。如一草一木、一禽一獸，皆

到窮理的轉變是一種新的哲學意涵，見：〈格物〉條，《中國哲學辭典大全》，韋政通編，水牛，台北，民 72，頁 436-445，引自頁 436。

²⁶ 《語類》，第四冊，卷五十七，頁 1348。

²⁷ 《遺書》，上冊，卷十九，頁 271。

²⁸ 同上。

²⁹ 《遺書》，下冊，卷二十五，頁 347。

³⁰ 《大學或問》，引自陳榮捷，《朱熹》，台北，1990，頁 53。

有理。草木春生秋殺，好生惡死，仲夏斬陽木，仲冬斬陰木，皆是順陰陽道理。」³²。

草木禽獸是物(生物)，草木春生秋殺是生物的陰陽底存有之理；斬木是事，順著樹木的陰陽底理去砍它們，便是行事時依循著萬物生化之道。草木禽獸(物)的存有之理，以及如何對待它們(事)的倫理之理都必須探究。物的範圍極廣，種類繁多，只要是值得認知或值得探究之對象，均被朱子收納到(廣義的)“物”概念中。朱子甚至把概念(心與性概念)也納入物的範圍：「格物者，如言性，則當推其如何謂之性；如言心，則當推如何謂之心。只此，便是格物。」³³統計起來，物至少有三大類：概念、事、生物。各種不同的物所具有的理之形態其實極為不同，朱子全用一個理概念來說明，似乎有些糾纏。在此或可順著理一分殊(或一理多理)的架構來分解：

(1)從終極來說，理便是道，是做為所有的生物與事情之最後與根本的依據。道是統名，理是細目，然而理道又可合說³⁴而相通。這種理展現在具體的事與物上，便是(2)每一項事與物在分享此理後有所不同的生物之形上學—存有論根據，以及面對具體事情應該如何著手的倫理學依據。例如草木皆有其理(春生

³¹ 見《心體與性體》，第3冊。

³² 《語類》，第一冊，卷十五，頁296。「皆是順陰陽道理。」一句，劉砥錄為：「皆是自然底道理。」按陰陽在朱熹為氣，故上句似改為「皆是順陰陽底道理。」語意較順。

³³ 同上，頁284。

³⁴ 同上，卷六，頁99。

秋殺與木理文理³⁵），君臣或父子關係亦皆有其理。前者是物理，後者是事理。事理又可說是條理³⁶。而不同的事理與物理，乃是理在氣的差異表現。

此處需要進一步分析的是：說草木春生秋殺與好生惡死，總帶有某種天地之心與不忍之仁的味道，但是陽木長於仲夏、陰木長於隆冬，以及木理紋理等等，並不好直接說成是道或(一)理の分享。按照朱子理氣二分的架構，不能承認有氣理(氣質之理)的存在。草木之性，就理言，可說天地之性；就氣言，可說氣質之性，理氣雖不離，但不能相混。不過朱子也說：「性只是理。氣質之性，亦只是這裡出。若不從這裡出，有甚歸著。…論天地之性，則專指理言；論氣質之性，則以理與氣雜而言之。」³⁷若性只是理，則氣質之性並非別具一性而與天地之性相對峙。氣質之性實則只是氣依傍理而使得性顯露氣之相。由此角度來看文理木理，亦是理順著氣質方向而彰顯出的理，此理非氣，只是帶有氣之相。

由理的大致區分來看，生物與事情俱以理為其根據。而將心與性亦視為物，則格物窮理自然是要即心與性而得其理。但心與性既非事，又非生物，其理如何衡定？依牟先生的看法，朱子在此把心與性視為物，又就心性談格物，其實是屬於概念與其定義的問題，不應該放在認識主義的格物系統³⁸來討論。就

³⁵ 「…理是那文理。問：如木理相似？曰：是。」(同上)

³⁶ 同上。

³⁷ 同上，卷四，頁 67。

³⁸ 《心體與性體》，第 3 冊，頁 385-386。依牟先生，性並非存有者，而是其本體論的基礎。如果像朱熹一般將性與物等同，則“物之理”就等於是“性之理”。因為性即理，“性之理”就等於是“理之理”，當吾人講格物窮理時，就等

此而言，也可以說人的心性不是“格”的對象，人本身才是。

從朱熹關於物的討論來看，物幾乎可視為所有能做為探究的對象。格物即是要窮理，但物物皆有理，若所有的物皆得格，豈非沒有終點？此涉及貫通的問題，如何才能貫通？伊川認為：「須是今日格一件，明日格一件，積習既多，然後脫然自有貫通處。」³⁹「積習既多」以致有所貫通，自然不消物物皆格⁴⁰。但伊川亦另有一說法：「格物窮理，非是要欲窮盡天下之物，但於一事上窮盡，其他可以類推。...但得一道入得，便可。所以能窮者，只為萬物皆是一理。」⁴¹朱子在面對這兩種衝突的觀點時，則斷然反對格一物能通萬理：

「問：一理通則萬物通，其說如何？曰：...天下豈有一理通便解萬物皆通？也須積累將去。...學問卻有漸，無急迫之理。」⁴²

諸理之貫通必須通過“積累”的工夫，而非由一事上窮盡便可達致。然而對本文而言，重點並不在於如何貫通，而是在於一方面肯定諸理可以貫通，另一方面肯定格物者具有貫通諸理的可能性。

於講格性窮理，也是就說，格理窮理，這是什麼都沒說的套套邏輯，與認識系統無關。

³⁹ 《近思錄》，收於《近思錄集解·北溪字義》，楊家洛主編，世界書局，台北，民 80，五版，卷三〈致知〉，頁 95。

⁴⁰ 所以伊川又說：「所務於窮理者，非道盡窮了天下萬物之理，又不道是窮得一理便到，只要積纍多，後自然見去。」(同上)

⁴¹ 《遺書》，上冊，卷十五，頁 174。

通過格物，我們便能掌握理；理能夠掌握，便能擴展我們的認識（「物格而後知至」），此所以「致知在格物」。朱熹在解釋「致知在格物」的致知時說：「推極吾之知識，欲其所知無不盡也。」⁴³此“推”字非推廣、推演，而是有所窮之推，含充擴、拓展之意。此所以陳來認為：「研究者常常認為致知是與格物不同的另一種工夫或方法，及發揮自己固有的知識，或用已知的東西推未知的東西。其實，朱熹所說的『致知』只是指主體通過考究物理而在主觀上得到的知識擴充的結果。」⁴⁴不過朱熹也曾明確地把致知當作一套工夫論來對待：

「致知工夫，亦只是且據所已知者，玩索推廣將去，具於心者，本無不足。」⁴⁵

「而今便要從那知處推開去。是因其已知而推之，以至於無所不知也。」⁴⁶

配合上述引文看來，致知也不只是一個格物過程的結果，它可以意指兩者：作為結果，它是格物理論的目的；作為工夫，它與格物理論站在不同的兩端：格物是探究事物以獲得知識並進而明本心，致知是把本心所具（已知）之理推展到事物上而體會

⁴² 《語類》，第二冊，卷十八，頁 391。

⁴³ 見注 21。

⁴⁴ 《朱熹哲學研究》，陳來，文津，台北，1990，頁 247。

⁴⁵ 《語類》，第一冊，卷十五，頁 283。

⁴⁶ 同上，頁 292。

事物之理。

參· 讀書與格物

讀書的重要目的，乃是要明白書中的意思，並不難明白；而格物概念在儒家發展中亦有長久的討論。首先把讀書和格物理論關連起來的，是程伊川。伊川指出：

「凡一物上有一理，須是窮至其理。窮理亦多端。或讀書，講明義理；或論古今人物，別其是非；或應接事物，而處其當。皆窮理也。」⁴⁷

伊川在此確實並沒有直接討論格物概念，而是討論窮理，然而窮理正是格物的目的。窮理的多種可能性中包括這上述三者(讀書、品評人物與應接事物)。這三者之對象，從前後文語脈來看，也是物。窮此三項物的理，也可視為格物的另一種說法。讀書放在格物三事之首，不易斷言是否為最重要的一項，不過其重點乃是探究書中之義理，則無可疑。由義理而言，則此類書籍恐非儒學典籍莫屬。義理不只是普通的文本意義，而且是充滿道德意涵與要求的真理。

上述伊川的文字提供了朱子一個明確的、將讀書與格物相關連的積極指導線索⁴⁸，此見下列文字：

⁴⁷ 《遺書》，下冊，卷十八，頁 209。

⁴⁸ 在朱子的格物理論中特別指出讀書理論(並非只是讀書)之「重要性」者，

(1) 「程先生謂，或讀書...，或論古今人物，...或應接事物...。胡叔器因問：下學莫只是就切近處求否？曰：也不須恁地揀。事到面前，但與他理會，且如讀書...。」

49

(2) 「讀書是格物一事」⁵⁰

(3) 「蓋為學之道，莫先於窮理。窮理之要，必在於讀書。」

51

(4) 「讀論語，須將精義看，先看一段，次看第二段，將兩段比較孰得孰失，孰是孰非，如此便是格物。」⁵²

第一段引文明顯與《遺書》有關，而且在朱熹所編的《近思錄》中也引用了伊川的那段文字⁵³，顯見窮理三事(特別是讀書)在朱子心中有一定的份量。讀書便是格物(見第二段引文)。第三段引文則清楚表明：窮理中最重要便是讀書，要窮理必須格物，因而也可說讀書是格物中最重要的一項。第四段以《論語》做為例子來說明讀書如何可視為格物：書(《論語》)就是物，理解書，便是格物；探求其意義，便是窮理。伊川朱子之想法

當代首先應推為錢穆先生，見其《學籥》，香港，1958，頁31-49；《朱子新學案》，五冊，三民，臺北，民82。特別見第二冊，頁535及第三冊，頁613-687。另近人中更早將各家(包括朱熹)讀書法加以編纂者，為張明仁，見其《古今名人讀書法》，台北，台灣商務，民53。此書作者之自序為民國28年，顯見其書早於《學籥》的1958年。

⁴⁹ 《語類》，第七冊，卷一百十七，頁2822。

⁵⁰ 《語類》，第一冊，卷十，頁167。

⁵¹ 〈行宮便殿奏劄二〉，見《大全》第二冊，《文集》卷十四，頁11。

⁵² 《語類》，第二冊，卷十九，頁441。

⁵³ 《近思錄集解》，頁94。

或可綜合為下列表述：“物皆有理，書是物，因此書有理。”因而書與它物相同，均可納入格“物”窮“理”之範圍。

但此處涉及一個書的本質問題。道德之事與存在的生物，甚至一切天然而成之存在物(包括草木礦石之存有意涵上的道德根據，以及理順氣之材質之性而表現的木理紋理)，俱用理來說明其本質，此種“同質性”較可理解，然而以“事物與理”的關係來類比於“書與理”，則後者的關係並不易說明。書是何種物？從上文所分析之關於物的種類來看，書既不是事情，亦非天然存在，恰當來說，乃是人為的產物。這種物不易從道德存有論與倫理的角度去說明，而是人的精神性創造。人的精神性創造物可包括文字性與非文字性(例如藝術品)作品，甚至前文提及的概念(心與性)也可計算在內。這類的物若有理，此理也應是人所表述(言說)出來之理，而非天地自然生成之理。當然，其中也有交疊之處：從道德意涵來講，人所表述之理與天地經由創生而表述之理，理應一致，人之所言不應違背天地之理。不過朱子所論述的書中之理，含意比較複雜：

(1)書所說的理，可以指“文理”。文理一詞既指木理，也指文章(書)的結構、語脈：「讀書如論孟，是直說日用眼前事，文理無可疑。」⁵⁴或藉由語脈所鋪陳的內容：「[朱子引胡文定之語：]好解經而不喜讀書，大抵皆是抓住一箇道理，便橫說豎說，都不曾涵泳文理...」⁵⁵文理與其所寄寓之文章並不必然指向道德

⁵⁴ 〈答呂子約〉，見《大全》第六冊，《文集》，卷四十八，頁5。

⁵⁵ 〈答范伯崇〉，見《大全》第五冊，《文集》卷三十九，頁45。文理在此似也可解為意義、文脈或結構，意義可涵泳，但涵泳較不適用於文脈與結構。

性文本。

(2)此理又可指義理，此義理(2.1)一方面為意義，即意義之為理。朱子〈韓文考異序〉有言：「悉考眾本之同異，而一以文勢義理及它書之可證驗者決之。」⁵⁶韓文若非道德論述，則其義理當然亦可指向普通之意義。(2.2)義理另一方面表現為某種價值性陳述：「如今讀書，須是加沈潛之功，將義理去澆灌胸腹，漸漸盪滌去那許多淺近鄙陋之見，方會見識高明。」⁵⁷一書或一文可以同時講述許多義理，也可以從主旨的角度來說只有一個。

(經)書有理，這理可詳解為文理與義理(或再加上道理)兩者，用詮釋學的術語來講，這包括文本(text)的脈絡(context)、內容(content)、意義(meaning)與真理(truth)。文理是文脈與內容，而義理則是意義與真理。內容或語脈需要掌握，意義與真理也需要理解或解釋。意義與真理是文本所訴說的東西，這兩者可以視為這樣的關係：文本的真理首先必須通過文本意義的掌握，才可能得到確定。高達美的高弟葛隆丹(J. Grondin)在解釋其師之“不同的理解”(Andersverstehen, 即理解總是不同的理解)時指出：「此不同的理解明顯地就是一種新的理解，也就是說，是一種意義與意涵之新的產生。此新產品乃是詮釋學之真理概念的所在。」⁵⁸此處突顯的是：“真理的相對性”乃奠基於其“理解的相對性”。如果不強調此處的相對性特徵，而從真理與意義的關係著眼，則可以敷衍其義為：在詮釋學範圍內，真理的掌

⁵⁶ 引自錢穆：《朱子新學案》，第五冊，頁 230。

⁵⁷ 《語類》，第七冊，卷一百十四，頁 2613。

⁵⁸ Jean Grondin: *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt, 1994, 46.

握與確定有賴於意義的理解⁵⁹。雖然朱熹沒有“清楚地”意識到這一層真理(義理/道理)對意義(文理/文義)的依賴關係，不過他也有相當接近的表述：「凡讀書，先須曉得他底言詞了，然後看其說於理當否。當於理則是，背於理則非。」⁶⁰說理(道理、義理)是否恰當，得先曉得言詞，曉得言詞即是曉得文義，故其又言：「解經不必做文字，只合解釋得文義通，則理自明，意自足。」⁶¹此理(道理義理)之明有賴於文義之通。

道理、義理為恆常不變之真理，因而此書與彼書中之義理不只不能相互矛盾，且尚須就其彰顯的最高價值與規範特質而言相互貫通：

「經書中所言，只是這一個道理，都重三疊四說在裏，只是許多頭面出來。...一箇聖賢出來說一番了，一箇聖賢又出來從頭說一番。」⁶²

此眾書之間義理的貫通，實有類於萬物之多理的貫通。

以理解所涉及的文本、語脈、意義、真理等概念對比於格物，則可得出如下的對稱關係：書之文脈或結構，彷彿物(例如樹木)的紋理木理；書之意義，猶如草木之長於仲夏仲冬；書之

⁵⁹ 某位匿名評審認為：葛隆丹之所以強調高達美的理論，是為了突顯“真理的相對性乃基於其理解的相對性”，因此不宜與朱熹所堅持的“絕對真理”相比較。在相對性與絕對性的差異上，筆者贊成這位評審的意見，不過本文援引葛隆丹之論述乃是為了強調“真理的掌握與確定有賴於意義的理解”。惟語意或有不清，已做修改。

⁶⁰ 《語類》，第一冊，卷十一，頁 185。

⁶¹ 《語類》，第七冊，卷一百三，頁 2607。

義理(道理)，就像草木之春生秋殺，儼然天地仁心之彰顯；書中彼此義理的貫通，與“萬理只是一理”無異。此所以朱熹亦有“讀書窮理”⁶³一詞，與“格物窮理”甚為對稱。

由理概念所貫穿的兩個(或更多)範圍－格物與讀書，其實代表著不同性質的行為。如果從一種較為狹義的角度來看格物概念，即把物只看成爲事與物(而不包括書或文本)，那麼讀書與格物是處在一種既平行又類比的關係。讀書可視爲對文本的理解與詮釋，也就是某種詮釋行為；格物，則是把道德對象做認識論地處理。詮釋行為與認識行為存在著相互說明的關係，或者如此說更爲恰當：詮釋與認識之間不存在基本上的差異，兩者是準同一關係。如果從廣義的角度來看，即詮釋行為被包括在一個更大的認識概念之中，這意味著：詮釋可視爲認識，反之則不然。不過，對於伊川朱子來講，認識論與詮釋學兩方面基本上沒有清楚的區分。其實不只是認識論與詮釋學，根本上，朱子就是以認識論的主智主義態度來處理道德問題以及以之面對所涉及到的對象。

肆·自然與文本

格物窮理，物可以是一切可“格”的對象。所有的物可言萬物，物皆有理，理可言萬理。萬物涉及一切存有物，範圍廣泛，大致上可區分爲人爲物與自然物，人爲物涉及的精神產物，文

⁶² 同上，卷一百十八，頁 2852。

⁶³ 《語類》，第一冊，卷十一，頁 176。

本(text)可算在內；自然物可以自然(nature)作為一總概念來代替。

以自然與文本的對比而言，朱熹是站在形上學與詮釋學相對稱的立場，並由認識論角度分別切入形上學與詮釋學而做一勾連工作。就前者而言，本文將以高達美在其詮釋學中所涉及的美學—存有論論述，與朱熹的觀點做比較。就後者而言，本文嘗試通過這樣的問題，即在西方哲學範圍內“認識對象可被視為詮釋對象嗎？”來對比於朱熹的問題。

高達美所提出的“畫的存有論”和本文涉及之存有論—詮釋學討論有所關聯。高達美指出，就一幅畫(Bild)關連於其原型(Urbild)而言，畫作並不是原型的摹本(Abbild)。若一幅畫(即使是肖像畫)是某個原型的摹本，那麼它便沒有自身存在的價值，而是為了使人們辨認出原型而存在。也就是說，這樣一種繪畫關係是手段與目的的關係，一旦目的被達到時，手段便必須被揚棄⁶⁴。因此以摹本來看待畫，它就只是原型的重複，但是高達美認為藝術品的存有方式應該是表現(Darstellung)⁶⁵。在表現中，一幅畫仍關連於其原型，但其表現作用並非某種重覆的摹寫(Abbildung)，而是原型通過某幅畫而得到表現。通過表現，畫確定了原型的本質。

然而，如果藉由表現物(畫作)之表現才使原型彰顯其存在並得到確定，則眾多的表現物是否便因而導致被表現物(原型)的存有分裂？對此，高達美援引普羅汀(Plotinus)的流出理論：

⁶⁴ GW1, 143.

⁶⁵ GW1, 142.

「流出(Emanation)的本質在於，流出物是一種溢出物(Überfluß)。然而，那個能讓它物流出的東西本身，並不會有所減少。這種思想通過新柏拉圖主義哲學的發展...就為繪畫創立了積極的存有等級。因為，如果始源的“一”通過其所流出的“多”而自身並沒有減少，那就表示，存有變得更豐富了。」⁶⁶

由此意味著：(a)多是由一衍生出(流出)來的，多使得一在存有論上更為豐富，因此每一次的表現作用(或每一個作為表現物的畫作)均使得被表現物(原型)歷經一種存有的增長(Zuwachs an Sein)⁶⁷；(b)衍生出的多，終極原則上仍然隸屬於一；一的存有並未減少而且還增長，表示增長並未破壞其自身的同一與統一，否則不能言及一。

但“流出說”還未充分的說明繪畫的存有性質，因為在一多問題上，多只是讓一更為豐富。就此而言，多並沒有真正確定一的本質，多仍處於某種從屬於一的地位，以繪畫的存有而言，一多仍只是原型與摹本的關係。因而高達美又以代表(Repräsentation)概念⁶⁸來加以補充，即補充表現作用。代表就是“代替”(Vertretung)以及“使[某物]在場”(Gegenwärtigsein-lassen)。由此，畫的存有關係就有某種倒轉：畫作不僅具有其自身的價值，而且正是經由畫作，原型的存有才被確定，只有

⁶⁶ GW1, 145.

⁶⁷ GW1, 145.

通過畫作，原型才成爲原－型(Ur-Bilde)。所以原型並不是存在於畫作之外的某個獨立自存物，而是內在於畫作並爲其存有所要求的一部份。繪畫的這種表現與代表的特徵表明：一幅畫就是它自己，原型的存有被收攝到畫作之中。所以代表概念對流出說有某種的修正作用：多對一的存有並非補充性之說明，而是本質上之規定(確定)。

但多又如何得以彰顯這樣的表現作用？此問題可由藝術品的存有方式－機緣性(Okkasionalität)概念⁶⁹再加以說明，亦即表現乃是表現於一場合或處境。高達美如此說明機緣性：

「機緣性指的是，意義(Bedeutung)是由其得以被詮表的機會(Gelegenheit)在內容上予以繼續確定的，因而此意義所包含的，比缺乏這樣的機會為多。」⁷⁰

每一個藝術品的產生對於原型而言，都是機會，原型藉著機會而得以表現。而藝術品的意義就是在藝術品中“所表現出來的原型”，此意義不但是由機會確定，而且是不斷地被確定。在每一個機會中，被表達物的存有或內容才得到形構及完成，因

⁶⁸ GW1, 146f.

⁶⁹ 陳榮華稱此機緣性爲藝術品的“存有方式”與“性格”。見陳榮華：《葛達瑪詮釋學與中國哲學的詮釋》，明文書局，台北，1998，頁90。“機緣性”與“機會”之翻譯參考同書(頁80以下)。

⁷⁰ GW1, 149.又見同書，頁152：「機緣性要素…表現自身爲某種普遍關係的特殊情形，這種普遍關係是與藝術品的存有相適應的，即從其達到表現(Zur-Darstellung-Kommens)的“機會”出發去經歷某種對其意義(Bedeutung)的繼續確定。」

而藝術品自身所蘊涵的機緣性如同空的形式(*Leerformen*)⁷¹，它讓每一個被表達的東西置入它之中。這種機緣性概念所強調的機會對原型的不斷確定，不只使得原型必須走出自身才取得其存有，而且它必然在眾多的機會中面臨這種一多關係的張力：在多之中，“一”是否瀕臨分裂，甚或“一”只是個空洞的表述？

這種原型與藝術品之一多關係的張力，也表現在同一藝術品與眾多詮釋之一多關係之中。這兩種關係，根本上是同質的。對前者，高達美認為：多並未讓一的存有減少(見前文)，也就是說，原型之存有應能夠保持其統一；對後者，高達美指出：

「沒有一部藝術作品會一直以相同的方式對我們訴說。其結果便是，我們總是必須不斷以不同的方式回答。...然而我認為，以這種無止盡的多樣性來反對藝術品之不可動搖的統一性，乃是一種錯誤。」⁷²

這種“一”的存有統一性，使得“多”不能是某種無限制的恣意表現與確定，而必須有所節制與規範。也可以說，雖然原型的存有收攝於藝術品之中，然而眾多相關藝術品中所環繞與彰顯的原型，必然保持其同一；就如同某一藝術品雖然不斷且不同地訴說其意義，但仍保持其意義同一性(*Sinnidentität*)⁷³。

⁷¹ H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd.2: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*, Tübingen²1993, 179。下引為 GW2。

⁷² GW2, 7.

⁷³ GW2, 7. 依據高達美所堅持的意義(*Sinn*)同一性以及前引文「意義(*Bedeutung*)是由其得以被詮表的機會在內容上予以繼續確定的...。」來看，*Sinn* 與 *Bedeutung* 這個由 Frege 以來的慣常區分—對高達美而言—是存在的，就此而

上述高達美的論點與朱熹的諸般論述實際上呈顯出相似的特徵，即詮釋行為與詮釋對象均牽涉形上學/存有論關係。朱熹的理一分殊，彷彿高達美援引普羅汀流出說中的一與多(分殊對理一有某種“由道德實踐轉至存有論上的”擴充作用)⁷⁴；理藉由氣(自然或文本)而顯，有如原型藉由機會(藝術品)而得以表現；而(萬物或文章之)理的相貫通，亦有類於眾多藝術品(或詮釋)之間內容上的統一。自然與文本兩者間由理貫穿而有所對比的存有論－詮釋學之關係，正如由流出說與繪畫存有論相互說明中所彰顯的(普遍)多的存有與藝術品的存有之關係。兩人的論述幾乎具有枝葉相當的特色，正足以相互發明且互相佐證。不過二者之間亦有如下的區別：朱熹的觀點表現為“倫理意涵”中之存有論與詮釋學之交織模式；而高達美的構想則是“審美意涵”中之存有論與詮釋學之交織模式。但倫理意涵必然要求眾理或各義理之間在根源上是一；而審美意涵則表面上是開放的，對於諸多藝術品的內容並不要求某種原型之存有論上的統一，然而當高達美提出了(同一)藝術品之詮釋或原型流出的統一性時，審美詮釋與形上學/存有論便向強調規範性的倫理學靠攏。這種統一性的突顯，並非事後將存有散殊為多或詮釋的多樣性排列對比尋找其共通性而提起來講一，而是就源頭、原型或藝術品的同一內容而言一，此是真正提煉收縮的一。用牟先生的

言，客觀性詮釋學者對高氏立場的指責仍有待進一步的釐清。

⁷⁴ 某位評審精確地指出：高達美援引普羅汀的流出說，重點在於詮釋學上之「存有的豐富性」乃至其「無窮的開放性」，因而不適宜與朱熹的理一分殊作比較。本文對此已稍作修正，並強調文章中突顯的是分殊對理一的擴充，而非僅是一對多的限定(「道理則同，其分不同」)。

話來講，朱熹與高達美論述所突顯的，在此均為整全之一，而非綜體之一。兩人不同的出發點—道德認知與審美詮釋—在倫理向度上似有了接近的結論。

對於這一部份的第二個問題(即“認識對象可被視為詮釋對象嗎?”，特別是自然作為此一對象)的哲學論述如：培根在《新工具》中從歸納科學的角度談及自然的詮釋，G. F. Meier 擴展了自然對象與事件的理解與解釋，康德的“自然的解釋”(Auslegung der Natur)⁷⁵等等，詮釋(Interpretation)或解釋(Auslegung)這些概念在此「並不只限於人類的符號或象徵，而是運用到對象的世界，運用到自然以及[歷史]事件。」⁷⁶此外，又如斯賓諾莎所致力泯除“die Methode der Schrifterklärung”(文本說明的方法)與“die Methode der Naturerklärung”(自然說明的方法)之間的區別⁷⁷。也就是說，吾人可以說明自然，也可以詮釋自然，兩者均涉及某種關乎對象內容的澄清(Klären)。但是狄爾泰(W. Dilthey)基於自然科學與精神科學的區分而解消了這種說明與詮釋的合一性質：說明(Erklären)只適用於前者，處理的是因果法則；涉及後者的是理解(Verstehen)，處理的是人類直接的、始源的生命經驗。然而，“說明”這一概念，就其當代的日

⁷⁵ 上引資料見 Gunter Scholtz: „Was ist und wann gibt es »hermeneutische Philosophie«?“, 收於 *Dilthey-Jahrbuch*, Bd.8/1992-93, Göttingen, 頁 93-119, 引自頁 107-108。

⁷⁶ G. Scholtz: „hermeneutische Philosophie“, 107.

⁷⁷ Baruch de Spinoza: *Theologisch-politischer Traktat*, Übers. und eingeleitet von Carl Gebhardt, Leipzig 1908, 135. 在這個德譯本中，使用的是 Erklärung(說明)。而依 Shirley 的英譯本則是: „I hold that the method of *interpreting* Scripture is no different from the method of *interpreting* Nature, and is in fact in complete accord with it.“ Trans. by Samuel Shirley, Leiden • New York • KØBENHAVN •

常用法來講，其實不只限於自然，也可用於人爲的產物，例如各種用具的使用手冊(亦是一文本)的說明，就此而言，亦可說是某種文本說明(Texterklärung)。不過，這種文本說明的重點還是落在說明某一器械之使用規則，因而特殊文本所針對的規則說明根本上還是在自然說明的範圍之內。事實可以做一說明，自然也可以做一說明，說明一事實乃是說明此事實所涉及的規律或法則(Gesetze)，而自然的說明主要也是針對自然法則(Naturgesetze)⁷⁸。

由說明與詮釋(或理解)、以及後來關於“原理的說明”與“意義的詮釋”之區分⁷⁹，正可突顯朱熹理論中關於萬物之理與文章

Köln, 1989, 141.(斜體爲筆者所加)

⁷⁸ M. Küttner/H. Lenk: „Erklärung“,收於 *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*, H. Seiffert/G. Radnitzky (Hrsg.), München²1994, 68-73,引自頁 68。

⁷⁹ 某位評審察覺到，筆者基本上是站在詮釋學者 Gunter Scholtz 的立場，因而本文的目標之一是致力於返回說明與理解二分之前的傳統；並認爲依據這樣的立場，Spinoza(而不是高達美)更有助於了解朱熹。這樣的解說，筆者是贊成的，因爲任何一項比較工作是否合法或有效，應視切入的角度。基於這樣的理由，筆者必須說明：本文並不是把朱熹與高達美做完全的平行對比，而是把高達美關於藝術存有論與詮釋學關係的論述，以之對比於朱熹涉及形上學與詮釋學關係的論述。至於認識對象與詮釋對象之間的消弭問題(自然的文本化)，正如這位評審所言，Spinoza 確實更近於朱熹。實際上，本文在這一部份(第四節第二部分)也未曾涉及高達美。此外，這位評審建議，筆者應把自身的詮釋學立場交代清楚，不能只引 Scholtz 的單篇文章中關於回歸狄爾泰之前認識與詮釋相融的詮釋學立場。作爲 Scholtz 的學生，筆者承認在這方面深受他的影響。不過，可能是文章表達上的誤解，本文在第四節第一部份只是藉著 Scholtz 文章中對詮釋學史的回顧來呈顯十六到十八世紀時詮釋學領域的遼闊、以及自然之文本化的史實問題。筆者另有一篇關於 Scholtz 的中譯稿，此文特別突顯他本人的詮釋學客觀主義立場，可參看。(見〈詮釋學中的歷史主義之爭〉，哲思雜誌，一九九九年八月第二卷第二期，<http://www.arts.cuhk.edu.hk/~hkshp>)最後，這位評審提到，本文應把「說明」這個概念在詮釋學中的角色予以澄清！對筆者個人而言，無論是中國哲學或西方詮釋學方面，皆很願意對這個問題繼續加以探討，但是因爲文章結構的關係，本文只能做到這樣的澄清：說明與理解/解釋的區分，在西方是自然科學與精神(人文)

之理的關係。

以自然而言，可言自然(萬物)之理；就文本而言，可言文本之理。根據前文的分析，從形上學—存有論的角度來說，理是存有論之根據；從倫理的角度來看，理又是行事所應遵循的規範。不管是存有根據或倫理規範，理都是法則或原理(principle)。站在格物系統的立場，這些對象(物)都應被研究(格)，其法則(理)都應被探討(窮)。因而格物窮理就表現為某種“自然的研究”以及“原理的探討”。對自然及其原理的“探究”以及對其“說明”之間，當然存在著差異。以次序來講，研究在前而說明在後，說明只是把研究的成果做一鋪陳與澄清。然而進一步的問題是：是否存在著一種沒有說明的研究？所有的研究難道不是某種嘗試對於對象的說明？當然，說明與探究的關連並不是朱熹所曾設想的問題，不過朱熹在《語類》卷十五，〈大學二〉、〈經下〉解釋格物時曾強調：「格物，須是從切己處理會去。待自家者已定疊，然後漸漸推去，這便是能格物。」⁸⁰此由切己處(物)所格之心得(理)「漸漸推去」他物之理的演繹工夫，即包含著“說明”的作用⁸¹。就此而言，理之探究中已可含藏理之說明⁸²。而在文本之理方面，理是意義(當然也是文脈與真理)，讀書

科學區分意識下的產物，本文主要是想藉著回歸到此區分之前的立場來突顯朱熹的類似想法。

⁸⁰ 相類似之話頭參見同書卷十五其餘部份。

⁸¹ 即以一法則說明另一(或其他諸多)法則。

⁸² 某位評審認為：“漸漸推去”的漸推乃是側重“類推”以達至對原理的熟練與豐富，而非對原理作更詳盡之說明。誠如這位評審所言，推論和類推並不是說明，筆者亦留意到這層區別，因而本文寫的是：「「漸漸推去」他物之理的演繹工夫，即包含著“說明”的作用。」文中所用的詞語是“包含”而非“就是”或“等同於”。

無非是文本的理解與意義的詮釋。朱子論讀書法時有言：「讀書之法，有大本大原處，有大綱大目處，又有逐事上理會處，又其次則解釋文義。」⁸³就文本意義之掌握而言，理解可與解釋並存；朱子又云：「大抵讀書須且虛心靜慮，依傍文義，推尋句脈，看定此句指意是說何事，略用今人言語襯帖替換一兩字，說得古人意思出來...。」⁸⁴「略用今人言語替換」即可視為解釋。文字替換若非進行解釋，則所代換的只是不相干的文字而已。此表示理解文義時亦可採用解釋，雖然解釋在此似乎只是某種方法的運用而已。理解與解釋在朱熹雖未曾有如高達美所言具“內在的融合”(die innere Verschmelzung)因而同是一個“統一的”詮釋學過程中不可或缺的“組成部份”⁸⁵，但對朱子而言，此兩者已可以是發生在同一行為者之同一行為範圍(解書)內的不同階段或相互交織的部份，而且這兩個階段似有融合的傾向，即經由解釋可通向理解，而不必然是處於不同主體之解釋者(如教師)對理解者(如學生)解釋書本意義(文義)。對自然的研究與說明，正如對文本的理解與解釋，有著某種對稱結構。對萬物之理的探究能夠藉由說明而得到拓展；而文章之理則可以通過解釋而得以深化。

朱熹的理概念既指涉自然的原理，又指涉文本的意義，探究/說明與理解/解釋這兩組行為彼此間亦沒有嚴格區分而同時在“格物”之下傾向其界線的泯除，由此看來，朱熹的立論可視

⁸³ 《語類》，第一冊，卷十一，頁182。

⁸⁴ 〈答張元德〉，見《大全》第八冊，《文集》卷六十二，頁4。

⁸⁵ GW1, 313.

為認識與詮釋的一體化，並(初步)具備某種“自然說明”與“文本詮釋”的合一傾向；再加上本節前一部份的結論－即詮釋與存有面向的交融－來看，自然與文本之間的關係，展現為形上學(存有論)、認識論與詮釋學的關涉，並且最終以倫理意涵為主導，也就是說，根本上乃是為了追求道德性的真理與價值。

參考文獻

1. 朱熹：《朱子語類》，八冊，文津，台北，民 75。
2. 朱熹：《朱子大全》，十二冊，台灣中華書局，台北，未標明出版年份。
3. 朱熹：《四書章句集註》，鵝湖，台北，民 73。
4. 朱熹/呂祖謙編：《近思錄》，收於《近思錄集解·北溪字義》，楊家洛主編，世界書局，台北，民 80，第五版。
5. 張載：《張子全書》，台灣中華書局，台北，民 77，第五版。
6. 程顥/程頤：《河南程氏遺書》，二冊，台灣商務，台北，民 67。
7. 牟宗三：《心體與性體》，第三冊，正中，臺北，1986。
8. 錢穆：《學籥》，香港，1958。
9. 錢穆：《朱子新學案》，共五冊，三民，臺北，民 82，第三版，引第二、三、五冊。
10. 陳榮捷：《朱熹》，東大圖書，台北，1990。
11. 陳榮捷：〈格物〉條，收於《中國哲學辭典大全》，韋政通編，水牛，台北，民 72，頁 436-445。

12. 陳來：《朱熹哲學研究》，文津，台北，民 79。
13. 陳來：《宋明理學》，洪葉，台北，1994。
14. 陳榮華：《葛達瑪詮釋學與中國哲學的詮釋》，明文書局，台北，1998。
15. Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd.1: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen ⁶1990.
16. Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd.2: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*, Tübingen ²1993.
17. Willard J. Peterson: „*Fang I-chih: Western Learning and the „Investigation of Things“*“ 收於 *The Unfolding of Neo-Confucianism*, W. T. De Bary (ed.), New York/ London, 1975, 369-412.
18. Gunter Scholtz: „*Was ist und wann gibt es »hermeneutische Philosophie«?*“, 收於 *Dilthey-Jahrbuch*, Bd.8/1992-93, Göttingen, 93-119.
19. Baruch de Spinoza: *Theologisch-politischer Traktat*, Übers. und eingeleitet von Carl Gebhardt, Leipzig 1908. ; *Tractatus Theologico- Politicus*, Trans. by Samuel Shirley, Leiden.New York.KØBENHAVN.Köln, 1989.
20. M. Küttner/H. Lenk: „*Erklärung*“, in: *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*, H. Seiffert/G. Radnitzky (Hrsg.), München ²1994, 68-73.

21. Jean Grondin: *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt, 1994.