

《近思錄》及其譯註的詮釋學問題

林維杰*

摘要

《近思錄》的文本形式有其重要的詮釋學意涵，本文討論其中的三種形式：選集、注釋與翻譯。選集乃節選、輯略原文獻而成，注釋是就文本中某些意思不清楚的段落進行解釋，翻譯則是把由陌生文字寫下的原文獻轉換成另一種熟悉文字。在本文的分析中，這三種形式的共同任務是「促進理解」，並在完成此任務的過程中呈顯出此三形式所具有之「由手段向目的之轉化」、「不自由中的自由」以及「克服陌生性」等存有性格，因而具備詮釋學向度。

關鍵詞：選集、注釋、翻譯、階梯，自由、陌生

【收稿】2008/02/29；【接受刊登】2008/06/20

*中研院文哲所助研究員

《近思錄》及其譯註的詮釋學問題

林維杰

一、前言

本文以《近思錄》的譯註模式為例，討論其中的三種文本表現形式：選集、注釋與翻譯¹。選集乃節選、輯略原文獻而成，注釋是就某些文字段落進行解釋與說明，翻譯則是把由陌生文字寫下的原文獻轉換成另一種熟悉文字。在本文的分析中，這三種形式的共同任務是「促進理解」，並在實現或執行此任務的過程中呈顯出「手段與目的」、「不自由中的自由」以及「克服陌生性(Fremdheit)」等存有性格，因而具備詮釋學向度。

簡單來說，選集是輔助式的閱讀文獻，編輯的因素常出於原文獻卷帙浩繁所造成的無所適從，因而需要藉由節選過的材料來拉近讀者與原文獻之間的距離。翻譯也是一種輔助，即輔助閱讀者克服文本帶來的陌生性，如漢代的佛典翻譯（《四十二章經》）以及唐代的基督教（景教）經典翻譯，都是將異文化的陌生文字翻譯為熟悉漢語的跨語際典範。至於將準同一文化中的「古代語言」寫成之經典改寫為「當代語言」，在華文地區則是相當晚近的事。然而中國經典之缺乏翻譯，並不代表沒有替代品，以經、史、子、集加以分類而流傳下來的典籍，

¹ 除了《近思錄》，其他選集當然也有其注釋與翻譯而可以作為討論對象，但本文的用意除了下文所說，它是中國的第一部哲學選集而具有代表性之外，也因為它在整個東亞文化圈的重要性，以及具有英文與德文等譯本。此外，在中國詮釋傳統中，除了注釋（注解）與翻譯之外，還有疏、傳、箋、解等性質各異的表現形式。本文雖不能忽視這些形式的存在，但只能選取注釋作為其代表，否則文章的討論結構會失衡。

皆可見到各式版本的注解。相對於同一文化區的翻譯，大量注本的流通也說明了文字的傳承狀況。

不管是注解、翻譯甚或選集，基本上都可視為克服陌生感、增進熟悉感的諸自由嘗試，並在其輔助閱讀的任務中表現出極為強烈的手段性格，差別只在於強度的比例而已。本文將以《近思錄》的數個古今譯註版本為例²，說明上述三者的詮釋學意涵。

二、《近思錄》作為選集的存有論性格

《近思錄》是陳榮捷所說、中國的第一部哲學選輯（集）³，由朱子與呂東萊共同編纂、輯略北宋四子（周濂溪、張載與二程兄弟）的文獻而成。朱子在其〈書近思錄後〉中，對編纂《近思錄》的緣起有如下說明：

淳熙乙未之夏，東萊呂伯恭來自東陽，過予寒泉精舍，留止旬日。相與讀周子、程子、張子之書，歎其廣大閎博，若無津涯，而懼夫初學者不知所入也。因共掇取其關於大體而切於日用者，以為此編〔……〕。蓋凡學者所以求端用力、處己治人之要，與夫辨異端、觀聖賢之大略，皆粗見其梗槩，以為窮鄉晚進有志於學，而無明師良友以先後之者，誠得此而玩心焉，亦足以得其門而入

² 這些版本包括（宋）朱熹、呂祖謙編，（宋）葉采集解：《近思錄》（臺北：臺灣商務印書館，1983年）；（宋）朱熹、呂祖謙編，（清）張伯行集解：《近思錄》，收於《近思錄集解·北溪字義》（臺北：世界書局，1991年）；陳榮捷譯注：《近思錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1992年）；古清美註釋：《近思錄今註今譯·大學問今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，2000年）；張京華注譯：《新譯近思錄》（臺北：三民書局，2005年）。

³ 陳榮捷：「近思錄」條，見韋政通主編：《中國哲學辭典大全》（臺北：水牛出版社，1983年），頁375-378，引自頁377。需要澄清的是，「第一部哲學選輯」的說法是從哲學家論說而不是注釋家作品（例如各種集注、集解）的角度而提出的。

矣。如此，然後求諸四君子之全書，沈潛反復，優柔厭飫，以致其博而反諸約焉，則其宗廟之美、百官之富，庶乎其有以盡得之。

4

引文說四子的著作「廣大闊博，若無津涯」，又說「懼夫初學者不知所入也」，即是指面對卷帙浩繁而形成之無力兼「陌生」，因而需要加以編選，擷取其中的重點與容易「熟悉」者（大體而切於日用）⁵，以有助於「窮鄉晚進有志於學，而無明師良友以先後之者」，這是《近思錄》的選集任務⁶。此外，它作為選集還有從此任務而夾帶出的特殊性格，此即引文中提及《近思錄》的閱讀者日後可以由之而進一步「求諸四君子之全書」（這種性格同時也貫穿註解與翻譯），此可類比於朱子對《近思錄》所下的類似存有論之斷語：

《四子》，六經之階梯。《近思錄》，《四子》之階梯。⁷

《四子》在此指的是《四子書》，即《四書》⁸。由《近思錄》而通向《四書》，再由《四書》通向六經，說的乃是諸書義理內容之間的關係，本與選集的文本形式無關。但前引的「求諸四君子之全書」一語，其實也可視為《近思錄》與「四君子之全書」之間具有某種階梯關係。

⁴ 《晦庵先生朱文公文集》，收於《朱子大全》（台北：台灣中華書局，1983年），見第10冊，第81卷，頁6a-b。

⁵ 雖說《近思錄》「切於日用」，而且「好看」，然而第一卷〈道體〉並不易解，《語類》之所以又說《近思錄》「難看」，主要便是針對卷首（見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》〔北京：中華書局，2004年〕，第7冊，第105卷，頁2629）。

⁶ 其中當然也容有其他考量，例如說橫渠的《語錄》「用關陝方言，甚者皆不可曉。《近思錄》所載，皆易曉者。」（同上書，第98卷，頁2506）這就可能因為語言問題而非日用需求而有所取捨。

⁷ 同上書，第105卷，頁2629。

⁸ 朱子著作中有不少關於「四子」的用法，其一指的是人物，其二指的是作品。階梯引文中的四子乃是指《四書》。

按階梯的作用乃是作為通往另一處的途徑。由引文可得見《近思錄》所具備之存有論的工具性格——亦即在它之中具有如高達美(Gadamer)所言手段與目標之聯繫(Mittel-Zweck-Zusammenhänge)⁹，這種性格也含藏另一項預含任務，一旦讀者有所理解，便是選集（暫時）退出閱讀舞台的時刻。換言之，階梯就是不能停留在階梯本身。依此而論，能夠發揮其功能的選集乃是在其富有成效的自我拋棄中幫助讀者完成理解，因而也由此延伸出相對於原文獻的某種「次階」地位。如果依照柏拉圖在 *Phaidon* 篇對藝術品的存有論批評——藝術品是「模仿的模仿」(Nachahmung der Nachahmung)，因而在存有論上只是第三等級¹⁰，則《近思錄》可以說是「階梯的階梯」，不妨也視為第三等級，因為《近思錄》是四子全書（北宋四子的著作）之階梯，而四子全書又只是求道問學之階梯（《四書》、六經亦然）。

然而，上述階梯引文還涉及兩點需要補充說明。首先，引文的前半截說《四書》是六經之階梯，乃與「內容」相關，即《語》、《孟》、《學》、《庸》皆涉及六經的義理，並且致力於發揮這些義理。六經有階梯，《四書》也有階梯，在朱子自己所作的《論孟精義》裡可以見到這一點：

讀書考義理，似是而非者難辨。且如《精義》中，惟程先生說得確當。至其門人，非惟不盡得夫子之意，雖程子之意，亦多失之。今讀《語》《孟》，不可便道《精義》都不是，都廢了。須借它做階梯去尋求，將來自見道理。¹¹

⁹ H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 2 (GW2): *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*, Tübingen 1993, 163.

¹⁰ H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd.1 (GW1): *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990, 120.

¹¹ 《朱子語類》，第2冊，第19卷，頁442。選集是階梯，階梯文本倒不一定是選集。

《論孟精義》之可以作為階梯¹²，除了義理內容的考量之外，主要基於它乃「注解」文本，至於《精義》之解釋與論說的恰當與否，則是須另行考察的問題。換言之，除了選集的身分外，注解式的文本也是一種階梯。

其次的要點即是循「形式」而言。選集其實亦可視為一種「新」文獻，因為它讓各個段落或較短的文句脫離其依託於原文獻之處而整合到新的位置。這種新安排往往造成閱讀的新觀點，同時也必然影響讀者對原文獻的理解。舉例而言，《近思錄》卷三〈致知〉有「初學入德之門，無如《大學》，其他莫如《語》、《孟》」¹³一句，又錄有「學者先須讀《論》、《孟》。窮得《論》、《孟》，自有要約處，以此觀他經，甚省力。《論》、《孟》如丈尺衡量相似，以此去量度事物，自然見得長短輕重」等文字¹⁴。但前一句語出《程氏遺書》卷二十二上¹⁵，後一句出自同書卷十八¹⁶，且《近思錄》選取的文字與《遺書》原文並不完全相同¹⁷，顯見得相關文字之掇取還包括小幅度的內容修改。而更重要的是，此兩句在《近思錄》中緊臨相依，但它們在《遺書》中各自

對朱子而言，凡是作為輔助經典閱讀之文本，都具有階梯之性格，例如正文中引用的《精義》。此外，黃宗羲在《宋元學案》卷五十八說「紫陽之學，則以道問學為主」，又引朱子之語曰：「格物窮理，乃吾人入聖之階梯。夫苟信心自是，而惟從事于單思，是師心之用也。」為學之方（格物窮理）既然是進入聖人學問的途徑，自然也可視為一種階梯。

¹² 依朱子之意，也可仿其意思而說：「《四子》，六經之階梯。《精義》，《四子》之階梯。」

¹³ 葉采集解：《近思錄》，第 3 卷，頁 12b。

¹⁴ 同上書，頁 13a。

¹⁵ 《河南程氏遺書》，收於（宋）程顥、程頤著，（清）王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，2004 年），上冊，第 22 卷上，頁 277。

¹⁶ 同上書，第 18 卷，頁 205。

¹⁷ 《河南程氏遺書》的兩段原文分別是，其一：「棣初見先生，問：『初學如何？』曰：『入德之門，無如《大學》。今之學者，賴有此一篇書存，其他莫如《語》、《孟》。』」（同上書，第 22 卷上，頁 277）其二：「學者先須讀《論》、《孟》。窮得《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，以此去量度事物，自然見得長短輕重。」（同上書，第 18 卷，頁 205）

的義理脈絡並不相同，朱子將之編排在一起，便有綜合成閱讀《論語》、《孟子》的原則、態度之意¹⁸。

讀者若接受〈致知〉卷的語脈，並依此感受而進一步閱讀《二程遺書》，恐怕很難擺脫原先形成的觀點。所以從選集回溯到原文獻（引文出處）的返鄉之路，並不是單純的返鄉，而是基於已先行閱讀選集而帶入不同的視域¹⁹。換言之，選集造成了一種（暫時的）抽離，使得讀者必須重新調整看待原文的角度，這就可能為之後「從選集回到原文」的閱讀帶來不同於次階地位的詮釋學後果：選集的新角度並不只是選集自身所呈現的不同觀點，同時更是對原文的另一番界定與改造。更有甚者，選集乃隨著編者認定與擷取之材料而成，因而其成書過程乃有一定的「自由度」，職是之故，選集可以進一步掙脫其存有論的次階地位，並扮演向原文爭取「近於」平等的發言權角色。若問選集（輯略）式的手段能否取代原典的閱讀²⁰？儒者的典型回答雖然會是：作為手段的選集不能取代原文；但這還不足以充分說明選集的性質，其更具存有學說明效力的是：在選集與原文的往返張力中，通過前者而使得後者成為自身。所以選集這類「形式」上的階梯或工具身分，也會影響對原文義理「內容」的判斷²¹。

從「形式」的特殊性質發展到對「內容」上的影響，可以見到作為選集的《近思錄》與北宋四子作品（或者與《四書》、六經）之間最

¹⁸ 這兩句之後尚有七句涉及《論語》、《孟子》的內容。這些選取的段落，幾乎皆可見編排在朱子所撰之《論語集注》前的〈讀論語孟子法〉。

¹⁹ 賀知章的〈回鄉偶書〉（少小離家老大回，鄉音無改鬢毛摧。兒童相見不相識，笑問客從何處來）很能說明此情境。返鄉者雖是當年的離鄉者，但不同的年齡帶有不同的心境。

²⁰ 李紀祥：《道學與儒林》（臺北：唐山出版社，2004年），頁25。

²¹ 通過選集而使得原文成為「自身」，與選集「影響」了對原文義理內容的判斷，這兩者之間並不矛盾，原因在於：原文「自身」乃通過選集而得到確定，然而此「自身」之確定卻是一「不斷被確定」的過程。

突顯的手段—目標關係。選集、注解與翻譯等三種詮釋學作為雖然都能表現這種關係，但以選集的表現能力最明顯，而且在選集中這種關係對另外兩種（自由—不自由以及陌生—熟悉）具有方法論上的優先性。為了進一步闡明這種手段—目標的關係，在此可以援引具有類比意義之光照—被照的關係加以說明，此見高達美「光的形上學」（Lichtmetaphysik），他指出：

光並不是它所照耀之物的亮度(Helle)，而是它讓他物成為可見(sichtbar)，自己才是可見的，而且它沒有另外的方式，唯有使得他物成為可見才能使得自己成為可見。²²

沒有光便沒有清晰可見之物，故在光的折射之中，物及其美、善才得以呈現²³；反過來說，也只有可見之物當中，光才成為光。

關於光的形上學—存有論說明，有其古希臘至中世紀的背景，在高達美的解說中，這個由柏拉圖、普羅汀(Plotin)到奧古斯汀(Augustin)的背景主軸，其實同時包含了「光的創造性」以及「語詞的創造性」兩者，並以語詞之光(Licht des Wortes)綜合了這種創造。在奧古斯汀所謂語詞(*verbum*)的道成肉身說(Inkarnation)²⁴以及創世語詞說(*verbum creans*)當中，事物憑藉光而得以顯現乃得到一種更為深入的說明，對此高達美指出：

他〔奧古斯汀〕把〔上帝〕吩咐光和創造光的這種說話，闡釋成精神的光之生成(die geistige Lichtwerdung)，通過這種生成，具備形狀事物的差異才成為可能。正是通過光，初次被造就的、天地

²² Gadamer: GW1, 486.

²³ 正是語言與時間（習俗、傳統）所具有的光的作用，事物才獲得其正確之存有尺度(Gadamer: GW1, 486f.; GW2, 63)。

²⁴ Gadamer: GW1, 422ff.

間的大量無形物才可能取得其雜多之形式。²⁵

依此看來，語詞之光豈止表示了憑藉或媒介，而且更表徵了事物之造就：天地的混沌在光的輝照之下才得以成形。高達美據此繼續揭示其中之修辭與美學含意的雙重性²⁶：造就事物即是事物得以表現為顯明的(einleuchtend)，這也同時說明了此類說法與美的關連性，美的事物並不依憑其他物而得到美，而是它在其自身即是美的。光、美以及語言之諸形上學論述帶來了一個獨特的存有論結果：理念與表現、光照與被照之物、美與美的事物、語詞與事物之間的鴻溝與裂隙是可以彌合的。事物不只是憑藉光，而是根本在光之中。換言之，光不僅是照亮事物的途徑或手段，而且還成為被照明的物本身的光采。

把「光的譬喻」轉義地聯繫到本文脈絡來說，《近思錄》首先無疑是作為其通向之物（四子全書）的手段或途徑（有類於事物在光之中成為可見的）²⁷，「四子全書」可憑藉它而得到理解，甚至此理解還可以是一種「新的理解」與「意義的新建」²⁸；反過來說，唯有目標之達成，手段也才能實現自身的存在價值，且只有通過使「四子全書」成為可理解，《近思錄》才能使得自己成為可理解（使他物成為可見，才能使得自己成為可見）。這也說明了《近思錄》與「四子全書」之間具有來往曲行的詮釋學辯證：「四子全書」（以及《四書》、六經）的成功掌握可基於閱讀者富有成效地理解《近思錄》，反之亦然²⁹。而最終

²⁵ Ibid, 487.

²⁶ Ibid, 489ff.

²⁷ 對於無法充分領略四君子全書的「窮鄉晚進」來說，確實需要一盞能夠引導他們的明燈。由此來說，《近思錄》就是詮釋學意義下的光，因著這盞「選集之光」而照亮周、張、二程著作的內容。此外，注解文獻與翻譯文本也具有這種效力。

²⁸ 不同的光線強度形成不同的可見，正如不同的選集造就不同的理解。例如張伯行的版本把卷六伊川「餓死事極小，失節事極大」的名句刪除，而代之以伊川論「兄弟之愛」一段。相關討論見陳榮捷：《朱子新探索》（臺北：學生書局，1988年），頁551-553。

²⁹ 這一點也可由「部分與整體」的詮釋學循環加以解釋：對部分的理解固然是通向整

就是：類比於光照的作用，扮演手段的《近思錄》與充作目標的「四子全書」之間的裂隙其實可得以彌合³⁰，從而讓「四子全書」中散發著《近思錄》之光。從階梯、手段—目標的存有論性格，可以進一步過渡到對注解與翻譯的說明。

三、《近思錄》的注解問題

注解乃是服務於文本意義的理解，所以也具有上一節所言的階梯、過渡甚至是光照性質，即藉由注解而得以明瞭文本中的難解處，並使得文本語詞散發著注解內容。而特別就此難解來說，注解遇到的詮釋學挑戰更大：選集的性格主要是針對對象在量上的龐雜，其個別內容倒不一定複雜難懂，而注解之性格則在於對象內容的難懂而令讀者無法進入。換言之，注解面對的以及有待克服的，乃是更為艱鉅的文本陌生性。

但正是這種陌生性，使得注解有如選集一般，表現出注解者「在不自由中展現的自由度」：注解是注解者根據其推想文本中令讀者不明白之處而寫下的解釋性文字（如果文字與內容簡單明瞭，則無須多費心思筆墨）；至於推想哪些段落難以明白而須加以注解（有如解密一般），則必須依據經驗來決定，特別是博學者依賴於傳統的注解本子，或作為教師者藉由過往的教學問答而得知。然而也因為注解無法訴諸普遍的博學與教學經驗，所以就在此非普遍中鬆脫了對注解者的箝制，並讓他以較自由的方式將其學問系統灌注到需要貼近文義加以注解的地方。只是注解者往往否定這種自由，以朱子評論伊川的話來說：

體理解的階梯，但只有兩者彼此間的往返，才能確定各自的內容。部分與全體乃互為手段和階梯。

³⁰ 然而也需指出這一點：選不到重點的失敗選集，自然達不到光照的效果，也無法真正彌合手段與目標之間的裂隙。

程先生《經解》，理在解語內。某集注《論語》，只是發明其辭，使人玩味《經》文，理皆在《經》文內。³¹

朱子一向服膺小程子，但「理在解語內」（注解的自由）之評語則說伊川的注解有較多自己的體認、推擴之意。他認為自己的注解乃是「發明其辭」，可以令人優游於經文而再三玩味，此乃「理在經文內」（注解的不自由）。「理在解語內」以及「理在經文內」的不同，初步看來是注解的兩種結果，其實更可視為兩項不同的解釋原則：前者較偏於走出經文而抒發己見，後者則較強調內於經文而玩味經意。

若要能做到「理在經文內」，注解時便得儘量貼近經意。如何貼近經意？伊川、朱子常指責漢儒只會字義訓詁而不知經意或聖人意旨，例如《近思錄》（卷二〈爲學〉）所收錄的伊川條文：「經所以載道也，誦其言詞，解其訓詁，而不及道，乃無用之糟粕耳。」³²這是只知訓詁便不及道。朱子在〈中庸集解序〉中的批評也相類似：「秦漢以來，聖學不傳，儒者惟知章句訓詁之爲事，而不知復求聖人之意。」³³但純粹就注書而言，漢儒還是有優點的：

漢儒注書，只注難曉處，不全注盡本文，其辭甚簡。³⁴

「其辭甚簡」當然並不限於漢注，其之所以是注解應具有的精神，原因之一是「精確」³⁵，而更具體的原則是儘量用「虛字」，朱子以解《易》爲例：

³¹ 《朱子語類》，第2冊，第19卷，頁438。

³² 葉采集解：《近思錄》，第2卷，頁12a。

³³ 〈中庸集解序〉，《朱文公文集》，卷75，《朱子大全》，第9冊，頁27a。

³⁴ 《朱子語類》，第8冊，第135卷，頁3228。

³⁵ 見朱子與鄭可學的對答：「先生問：『曾文清有《論語解》，曾見否？』〔可學答〕曰：『嘗見之，其言語簡。』曰：『其中極有好處，亦有先儒道不到處。某不及識之，想是一精確人，故解書言多簡。』」（同上書，第2冊，第19卷，頁443）

且如解《易》，只是添虛字去迎過意來，便得。今人解《易》，適去添他實字，卻是借他做己意說了。又恐或者一說有以破之，其勢不得不支離更為一說以護吝之。說千說萬，與《易》全不相干。

36

「添虛字」與「添實字」³⁷也可視為兩項相對峙的態度或原則。虛字是僕從而影響經意的鋪陳，所以能「迎過意來」（此與「以意逆志」之逆〔迎接〕有相通之處）；實字則反客為主，故「借他做己意說」（可類比於「以意捉志」）。依此精神而言，注解用虛字與精確（其辭甚簡），乃是素樸階梯式地服務於文意、經意，而成功的注解正如有效的階梯一樣地過渡到原文意義而不能多所延伸，尤其忌發揮己意。

若依照朱子「理在經文內」與「添虛字（無緊要字）」的原則或態度來看，注解只能盡量緊隨原文的鋪陳，並無太大的自由可言。饒富興味的是，朱子的注解常把本身的學問系統注入經文，而此正落實了他對伊川的評論：「理在解語內」（也包括「添實字」），其中最為人知的就是其《四書章句集注》。《集注》的形態乃收錄眾家的注解而成，本來就容易越過「經文內」與「添虛字」等原則所立下的界限，而朱子自己更是在諸解之外注入不少本身學問系統的內容。明顯的例子之一就是他在《論語集注》中把「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與」（《論語·學而》）一句注為：「務，專力也。本，猶根也。仁者，愛之理，心之德也。為仁，猶曰行仁。與者，疑辭，謙退不敢質言也。言君子凡事專用力於根本，根本既立，則其道自生。若

³⁶ 同上書，第 5 冊，第 67 卷，頁 1661。

³⁷ 虛字與實字也可說是無緊要字與重字：「解書〔……〕添無緊要字卻不妨，添重字不得。」（同上書，第 1 冊，第 11 卷，頁 194）

上文所謂孝弟，乃是為仁之本，學者務此，則仁道自此而生也。」³⁸把仁注解為愛之理、心之德，乃是程朱的思想套路。又他將「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」（《論語·顏淵》）一句注解為：「非禮者，己之私也。勿者，禁止之辭。是人心之所以為主，而勝私復禮之機也。私勝，則動容周旋無不中禮，而日用之間，莫非天理之流行矣。」³⁹按對某一段文字的注解固然須得照顧到其他段落的意思，但把勝私與天理日用之流行連結到禮的論述，總是離開添虛字原則，更何況朱子在此段注解最後還加上：「愚按：此章問答，乃傳授心法切要之言。非至明不能察其幾，非至健不能致其決。故惟顏子得聞之，而凡學者亦不可以不勉也。」⁴⁰這段文字當然不算是單純的虛字注解，看來注解越界的情況確實經常發生。詮釋學家不一定能把其原則真正「落實到」注解情境，即使有所運用，也不見得可以成功。然而也不可據此推翻其原則本身之效力，他提出的解釋原則與其實際的注解成果，必須分開處理。再說，以自身而非文本的理路解釋經意之類的系統營造，又能成一家之言，對哲學發展乃是常態。越是「富有意味」的誤解，越是能推進哲學的發展⁴¹。

朱子的實際注解情況或許更反應了某種較為符合現狀的精神：盡管不可離譜至說千說萬的程度，注解仍很難避免——甚至需要添實字。再以葉采本的《近思錄》為例，卷三〈致知〉錄有伊川的如下語：「凡一物上有一理，須是窮致其理。窮理亦多端，或讀書講明義理，

³⁸ (宋)朱熹撰：《四書章句集註》(台北：鵝湖出版社，1984年)，頁48。

³⁹ 同上書，頁132。

⁴⁰ 同上註。

⁴¹ 對於詮釋或注解乃是為了「促進理解」此一優先目標來說，造成誤解者固然是失敗的注本（也包括選集與譯本），但「富有意味」者乃是指向對拓展思維具有效益的誤解。至於如何判定成功／較好的理解（或失敗／較差的誤解），則是另一個問題，原因是本文處理的並不是「理解的客觀性」，而是詮釋學現象中的存有性質。

或論古今人物，別其是非，或應接事物而處其當，皆窮理也。」葉采注為：「三者，窮理之目，當隨寓而究竟。然讀書講明義理，尤為要切〔……〕。」對程朱來說，讀書講明義理當然非常重要，但伊川的這段原文並未指出讀書比應接事物而處其當更為要切，只是簡單把讀書放在窮理三事之首。要說明讀書的優先性，必須援引伊川的其他文獻作為支持，如果對此未所著墨，就只能視其注解乃是添實字。在同一段的後文中，伊川續談格物時可日日格物而通貫眾理，葉采又用朱子援引伊川的解釋，帶入「天生烝民，有物有則」（《毛詩·大雅》）一句⁴²，這一句與伊川引文亦無直接關連，不僅是實字的表現，甚至是越出原文段落的解釋。另外，清代張伯行的注本對此引文的注解是：「〔……〕其從讀書講明開示本原而得之者固多，從討論古今分別是非而得之者最捷，從應接事物處置各當而得之者最實。」⁴³此解與葉采解一樣，即伊川的文字固然對格物三事有其鋪陳順序（讀書明理、論古今人物、應接事物），但也無具體的描述詞語與順序品評，而最捷、最實等也都是關於品評的實字運用。至於當代的譯註版本，實字原則有更為寬鬆的運用，例如古清美對同一條文之「格物」概念如此注解：「格物，就是窮至事物之理，也就是窮理。朱子非常贊同這種說法，因此他在《大學》一書裡，就用程伊川對『格物致知』的主張，補了一段解釋『格物致知』的文字。」注文接著又提到後世對此補傳有諸多意見，最後還錄下整段補傳文字⁴⁴。雖然程度有所不同，葉本與古本的注文都混合了實字說明的成分。張京華的注本除了注釋與語譯（翻譯）之外，說明一項則獨立列出。舉例而言，卷一〈道體〉錄有伊川的一條：「無妄之謂誠，不欺其次矣。」張本在注釋中除了援引《中庸》第二十章

⁴² 以上俱見葉采集解：《近思錄》，第 3 卷，頁 4b。

⁴³ 張伯行集解：《近思錄》，頁 94-95。

⁴⁴ 古清美譯註：《近思錄今註今譯·大學問今註今譯》，頁 136-137。

與《孟子·離婁上》來解釋誠之外，還加上一句「儒家以『誠』為自然界和人類社會的最高道德範疇」⁴⁵；在說明一欄中則更自由地引用朱注並加發揮。相較之下，張本的說明像是鬆綁的注解，注釋則像是緊縮的說明。至於陳榮捷的本子，則有集注與注解兩種形式，注解涉及了陳先生個人學問之深沈，而集注同時也以實字表現其眼界之廣和見識之博⁴⁶。綜觀這幾個本子，注解絕非只是虛字的運用，大量的義理詮釋與個人學思往往夾附其中，這就闡明了一點：「實字原則」之運用乃主導了整個注解的古今實況，因為其中表現了注解者的個人意志。

添實字或做說明等自由表現其實並無不可，甚且非常需要，否則一來原文的各段落之間無法串連，二來也無法拓展原文的廣度與加強原文的深度，差別只在於是否具有說服力而已。此外，在所謂「虛字原則」的運用當中，甚至也有其自由可言。即以最近於虛字運用的字義訓詁來看，前述朱子解〈顏淵〉篇「非禮勿視」之勿為「勿者，禁止之辭」，但轉用較鬆的「不可」未必不能通。又如〈里仁〉篇「不仁者，不可以久處約，不可以長處樂。仁者安仁，知者利仁」一句，朱子訓利字為：「猶貪也，蓋深知篤好而必欲得之也。」⁴⁷以貪說知者之利仁，似不如由欲說利較為通暢。換言之，注解總是在不該展現自由與個人意志之處表現了注解者的自由與意志，這種自由／意志並非能否原諒的事，而是注解本身無法禁止與避免的特質。而更具詮釋學後果者，乃是在這種自由中表現出注解對原文的進一步要求：比「不可」更為強烈的「禁止」，以更為嚴厲的標準限制禮的視聽言動，反之則有微小程度的鬆脫可能。不管這種解釋是彼時流行觀點的反映或出自朱子個人的見解，總是標誌著注解的某種自由。

⁴⁵ 張京華譯註：《新譯近思錄》，頁 32。

⁴⁶ 陳本中不僅羅列中國儒者的觀點，同時還蒐集大量日本學者的見解。

⁴⁷ 《四書章句集註》，頁 69。

注解主要表現了詮釋學中的自由問題，並旁及手段與陌生感等議題，下一節則將討論的翻譯事件也會涉及這三項，但以陌生感（以及相關的熟悉感）為核心。

四、《近思錄》的翻譯問題

佛經與基督教文獻的華譯，皆為漢字文化圈中類似事件的典範。從這兩個典範事件來看，文字教典與相關文獻的譯出，宗教信使 Hermes 的訊息才可能更唯有效地被指示與服從⁴⁸。這就表現了譯本（或翻譯）所擁有的手段或途徑性質：它必須克服各種傳達的障礙，以求有效接收來自另一個世界的宣告和通知。以佛教方面為例，信者常援引「上古逸史，周秦寓言」，以便證明「三〔皇〕五〔帝〕以來已知有佛」⁴⁹，然而即使當時已有佛教訊息的傳入，缺乏文字教典仍不能進行有力的宣化活動。若依據一般承認的說法，翻譯佛經乃始於漢明帝永平十年（公元六十七年）由攝摩騰、竺法蘭共譯的《四十二章經》。不管此翻譯事件是否可考，亦不論此經是否出於漢人偽造（梁啟超的「漢人作偽」，以及湯用彤的「源出西土」等說法，算是近代的兩種代表意見），總可視為佛教思想正式傳入中國的象徵。至於基督教文獻入華，明代耶穌會教士的口語傳教與文字譯撰之雙重修辭活動，雖是中西文化交流史的重大紀事，但百年來掀起研究熱潮之唐代《大秦景教流行中國碑頌》（發現於明天啓五年）與一九零八之後四十年間出土和

⁴⁸ 這就如高達美指出的：「〔……〕翻譯(Übersetzen)的任務本身即在於傳達(ausrichten)某些事情，所以 hermeneuein 的意涵就在翻譯和實際指示、單純的通知與要求服從之間擺盪。」(Gadamer: GW2, 92)關於 hermeneuein 的詮釋學意涵，現在也可以參考陸敬忠：〈從 hermeneuein 至文本理解之義理生成發展：辯證性—系統性及體系性詮釋學理論基本網絡〉，《中央大學人文學報》，第 34 期（2008 年 4 月），頁 97-140。

⁴⁹ 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：北京大學出版社，1997 年），頁 3。

公布的重要教內文獻，才是真正揭示基督福音與中國接觸的鼻祖⁵⁰。釋、耶兩教的教典入華，中國文化圈才有正式的（異）文字翻譯出現，至於中國內部之古代哲學與宗教文獻的「古文今譯」，要到民國白話文運動興起之後，在新白話文與舊文言文的對峙中才產生相關需求（如現今各式版本的白話文今譯今註）。這種情況並不難解：承載訊息的語言傳統斷裂之後，新時代的閱讀者需要尋求新的工具，來承載已經「陌生化」之訊息的有效傳達。

關於翻譯及其涉及的陌生性問題，高達美指出乃是「用自己的概念把陌生物置於自己的視域(Horizont)中，並使它重新起作用」⁵¹，此即把某種逝去之物轉換、解釋為成一種新的、與已有所交涉的閱讀與理解過程⁵²。依此精神來說，不僅是翻譯，即連前述所說注解與選集皆具有的自由度，也都是這種創造性的同範疇語言。正因為無數注解者與翻譯者在其視域中不斷開啓的成果，才推進了學術研究與文化創新⁵³。這也說明了：譯本無法單純用模仿或複製的語詞予以限制。如果時間可以逆轉，好的譯本現象有時可能令人質疑：是否原文才是譯

⁵⁰ 景教(Nestorianism)是梵諦岡教廷眼中的異端，原是東正教（拜占庭）的一支，公元七世紀入華後，由阿羅本、景淨等僧侶所譯的三十餘部景教經典（現公佈八篇）中，含有《新》、《舊約》的部分內容。相關敘述可見朱謙之：《中國景教—中國古代基督教研究》（北京：東方出版社，1993年）以及翁紹軍：《漢語景教文獻詮釋》（北京：三聯書店，1996年）。

⁵¹ GW2, 183.

⁵² Ibid., 205.

⁵³ 這一點可以由陳榮捷的《近思錄》英譯本得到進一步的說明。這個英譯選集的翻譯問題與中文譯註版本不同：後者是以文言原文與白話翻譯相對照，前者則只有英譯出現。這種差異的最明顯現象當然是讀者可以在中文版裏比較、穿梭於兩方，英譯版在閱讀過程中則只能單方面接受譯文。就此而言，英譯者的解釋權威確實要大於中譯者，因為讀者暫時無從比較；但另一方面，這類的權威乃是一種假象，因為翻譯的真正權威除了以新視野重新界定原文意旨（有如選集一般）之外，也常會因為譯本的成功（甚至歷史中的錯譯）而與原文分庭抗讎的現象出現。陳榮捷的英譯見：Chu Hsi and Lu Tsu-chien (compiled), Wing-tsit Chan (trans.): *Reflections On Things At Hand: the Neo-Confucian anthology*, New York: Columbia University Press, 1967.

本，而且是差勁的譯本？

然而相關論題中的陌生性必須與另一概念相對照，才能掘發真正的問題性，對此高達美另有一段剴切的解說：

實際上，在熟悉與陌生(Vertrautheit und Fremdheit)之間有一種對極性(Polarität)〔……〕。流傳物對我們所具有的陌生和信賴之間的位置，乃是介於歷史地所意指的、距離的對象性(Gegenständlichkeit)以及對傳統的隸屬性(Zugehörigkeit)兩者間的中間地帶(das Zwischen)。詮釋學的真正位置就位於這個中間地帶。⁵⁴

陌生與熟悉、對象性與隸屬性之間的對極性所表現的，首先當然是一切與理解相關的歷史流傳物，其中的最佳例證是流傳文本（經典）。而詮釋學的任務即源自陌生而完成於熟悉，故其中心動機即在於「克服陌生性以及掌握陌生物」⁵⁵。其次，注解、選集與翻譯的對象不一定是流傳文本，但三者皆表現了其中的陌生性甚至是對極性（尤其是前者）。換言之，翻譯的根源要求原先乃出於語言陌生導致的內容陌生。但即使解決語言問題，古代與現代之間仍可能是兩個相對陌生之世界，這不僅需要有效的翻譯，同時還需藉助豐富的注解與說明，才可以進行兩個世界之間的轉換，現在各種由古譯今的版本往往也附有這兩類欄目，即是力證。

高達美上述引文引發之陌生—熟悉的對極性，其實讓一切翻譯者甚至譯本的閱讀者面對以下的問題：眼前所身處的當下世界以及它所面對的古代世界，是否為完全陌生的兩個世界？而承載新世界的現存語言，與承載舊世界的過去語言，是否為全然差異的兩種語言？如果

⁵⁴ Gadamer: GW2, 63.

⁵⁵ Ibid. 285.

一種語言載具承載一種世界圖像，《近思錄》的白話譯註版本與原先的文言版本，就是兩個不同的《近思錄》宇宙。（在這種邏輯下，對比最強烈的例子便是陳榮捷的英譯《近思錄》⁵⁶與北宋四子以中古漢語說寫而編選成的《近思錄》，這幾乎可視為兩種語言所表現的兩種義理世界，依此觀點，不同語言版本的《四十二章經》便有兩種解脫觀。）然而真正分離的兩個世界是無法彼此交流的，徹底不同的兩種語言也不可能溝通。無法容納絲毫熟悉性的陌生性，即使有工具之協助，也斷無理解的可能。換言之，完全的陌生是無法趨近、熟悉的，唯有在陌生中容許一定程度的熟悉感，才有超克陌生的可能。

自古清美的譯註為例，卷三〈致知〉錄有程明道的一條：「學者不可以不看《詩》，看《詩》便使人長一格價。」古本的翻譯是：「學者不能不讀《詩經》，讀《詩經》會使人的見識、胸襟、氣質、人品都向上提升一層。」⁵⁷所謂「長一格價」並不是當代中文的慣用表達，然而即使閱讀者的文言底子不足，也能想像其中的提升之意。這些語詞雖然類似前文的「實字」解釋而令人產生訝異感與跨界感，並表現了譯者挑選字眼的自由程度，然而讀來的效果卻不令人感到陌生。只是重點並非程明道的語言與當代中文之間的相通程度，也不在於古本的

⁵⁶ 比起漢語圈的由古譯今，異文化的跨語際翻譯（例如外文譯為中文）可能表現出更為豐富的問題性，其中的關鍵在於異文化或跨文化具有更為強烈的「陌生性」。然而從另一個角度來看，對現今使用漢語的人而言，漢語的古代是否真的更令漢語使用者具有「熟悉性」？距離現今四千餘年的四川三星堆文化，比起現在的歐美文化，哪一方較為吾人所熟悉？對文化趨於同一的現在而言，多元而斷裂的古文化往往更為陌生。

⁵⁷ 《近思錄今註今譯·大學問今註今譯》，頁 161。古本與張本中，有時會因為條文簡單而未做注解，只是列出翻譯。毋需注解卻需要翻譯，除了照顧編輯形式的最低要求之外，或許也說明了：即使是簡單的文言文，仍與現代的白話文有距離而需要轉換。然而翻譯之縮短這種距離的嘗試，在原文與翻譯並列的版本當中，某種程度上仍然保留了這種距離。相較於此，陳榮捷本的英譯則暫時取消了這種距離，因為此英譯本並沒有中、英文並列的情形。在譯本與原文之間保留一定程度的距離、差異與陌生性，不僅讓譯本成為另一種形態的創造，也可延緩原文被取代的時間。

翻譯是否過度自由而影響了理解（即使是翻譯者也有其自由可言，這就是為什麼存在著各種不同的譯本），而在於具有誠意、善意的譯者認為以「見識、胸襟、氣質、人品」等語詞來表達「價」概念的意涵，乃是一種有效的、可令讀者熟悉的訊息轉換與傳遞。如果通過譯本的閱讀與理解而得到的熟悉感並不是假象，而且譯者認為其翻譯可以達致這種熟悉感，則古代與當下的世界以及在各自世界中發揮效用的語言載具，亦不會是兩個全然陌生者。（這樣的說法其實主張即使是拙劣的翻譯，也有其詮釋學的出發點。）在此種詮釋學思維中，甚至外國與本國、外國語與本國語的差距也非巨大到不可彌補，同時還可承認陌生的異文化與異語言當中也存在彼此的熟悉性。

外語學習者往往可以察覺到：他無法以空白的語感和經歷接受外來者，而總是通過本國語言與本國文化來想像其學習對象，甚至這種對象也不是真正的對象，而是映現他所熟悉的一句話與一段經驗。換言之，語言與文化的陌生，只呈現了表面的差異，其中必然還有另一種更為普遍而深層的語言、歷史與文化的、由「可溝通性」帶出的「一致性」交織在兩個領域，並且以一種不明顯的方式運行於閱讀過程。對比來說，翻譯者也身處在類似的情境當中，而且更具有詮釋學與翻譯學的方法優先性，他必須在兩種語言、內容與世界中找到可理解的共同切入點，方可有效地雙向傳輸訊息。對成功的翻譯者來說，沒有純然的本國語與異國語、本國文化與異國文化，若用「人稱」模式來說，相對於我而言，並沒有純然的他者，亦即不存在完全的「我與他」，而是「我與你」，甚至也不是「我與你」，而是「我中的你」以及「你中的我」。

高達美在這一點上，用了「我中的你說」(Du-Sagen eines Ich)以及「面對你的我說」(Ich-Sagen gegenüber einem Du)兩組語詞來說明理解

或對話現象中的共同要素：承載的相互承認(tragendes Einverständnis)⁵⁸，這有必要進一步說明。他區分了不同的「我與你」的關係，其論述的焦點集中在三種「你」的討論⁵⁹：第一種「你」是工具性、方法性的「你」，因為這個「你」乃建築在純粹的「自我關連性」(Selbstbezüglichkeit)的基礎之上，「我與你」的「你」即是主客關係中作為對象(Gegenstand)的「你」，故而也就切斷任何的歷史關連性；第二種「你」表現出受啓蒙運動與歷史科學的支配，其中雖有歷史意識，但仍處於封閉的「自我關連性」當中，以為「我」可以相同地、甚至比對方更好地理解「你」(理解他者[das Andere]的他性[Andersheit])。這種意識其實乃是一種反思辯證假象下的產物，即越過對方而未真正對彼此開放。第三種「你」則具有一種開放性(Offenheit)，因為真正把「你」作為「你」來對待，因而「我」也需要開放自己，這即涉及高達美的核心概念「實效歷史意識」(wirkungsgeschichtliches Bewußtsein)與人稱對話的關連性：

實效歷史意識擁有對傳統(Überlieferung)的開放性。實效歷史對你的經驗也具有一種真正的符應關係。正如我們所看到的，在共同人類之行為中真地把你作為你來經驗，亦即不要沒聽到他的要求，並讓他的要求內容可以說出來。這就是開放性。[……]而想要說什麼的人，就得以徹底的方式開放。如果沒有這樣一種彼此的開放性，就不能有真正的人類聯繫。彼此相互隸屬(Zueinandergehören)總是同時意味著彼此能夠相互傾聽(Auf-ein-ander-Hören-können)。⁶⁰

⁵⁸ GW2, 223.

⁵⁹ GW1, 364ff.

⁶⁰ Ibid, 367.

真正對彼此的開放與傾聽，達到的並不只是一種單純的自由，更是一種由雙方要求中所帶出來的、比要求本身遠為深沈的歷史感。在「我對你」以及「你對我」的交互敞開中，揭示的是雙方的共同隸屬感，而這正是實效歷史意識所起的作用。開放性必然導致共同性與歷史隸屬的交併關連。然而需要補充的是，翻譯者之所以能夠進行翻譯以及讀者之所以能夠讀懂譯文，並不只是掌握了表面的語言工具，而是語言所承載的共同性。這種共同性所揭示的隸屬性與歷史感不僅說明了現代與古代的聯繫（由古譯今），也同時表現在跨文化或跨語際的翻譯場域，因為各種有效的翻譯總是基於一段具有前理解性質的經驗。

由「我與你」的人稱問題所揭示的隸屬性與歷史感，突顯了翻譯事件中的熟悉性。但「你」雖然不是毫無共同性可言的「他」，卻也並非完全同一的「我」，這便是在翻譯甚至所有溝通與相互理解的事件中，陌生性所佔有的恆久位置。完全的陌生，無法開啓理解的可能；而完全的熟悉，則不能累積文化和沈澱歷史。陌生與熟悉之間的張力越拉到極致，便越有可能產生深沈的文化與偉大的譯本。

五、結語

本文以選集、注解與翻譯三種表現形態討論了《近思錄》中可能呈現的三種詮釋學性格：階梯性、自由性以及陌生性，而且還說明這些性格如何彼此交織在三種表現形態當中。更重要的是，雖然彼此交織，但各有其主導性格：選集是階梯，注解是不自由中的自由，翻譯則是克服陌生性而達致熟悉性。

關於「階梯」方面，它對目的之達成除了具有手段、途徑的身分之外，還具有「手段轉化為目的」之性質；而它所欲達到之目的也因此展示為另一形態的階梯，並進入「目的轉化為手段」的過程。這就

改造了「階梯論」：成功的階梯可能造成互為階梯，唯有互為階梯，前者方能成為有效的手段階梯，而後者在其「目的之倒轉」過程中也才可化身為另一種階梯形態。如果《近思錄》的編選真能夠促進「四子原書」的理解，「四子原書」也必然因著自身通過《近思錄》之達致理解而反過來促進《近思錄》的理解。《近思錄》與「四子原書」之間乃可能處於手段與目的互換的循環關係。

關於「自由」方面，注解者常須遵循「理在經文內」與「添虛字」等原則，因此算是不自由，但實際注解時，注解者卻往往有其自由度，而且更以「理在解語內」與「添實字」等原則表現這類自由。只是此種自由並非恣意的展現，而是應受不自由的閹門所節制，而更重要者在於：閹門式的象徵雖是進行注解時理應遵循的主要精神，卻非根本的詮釋學性格。其真正的性格乃是有如水流或氣體一般努力掙脫閹門的控制，並使得每一個時代的注本皆能真正滿足當時的理解需求與反應時代課題。注解者的自由度正是這種需求與課題的具體展現。

關於「陌生」方面，翻譯事件中陌生與熟悉、理解與不理解的交織，其實也意謂著你、我永遠在彼此中呈現。翻譯者不是處於固定的我或你，而是不斷地轉換其立足點。正是成功譯本所找到之「陌生中帶有熟悉性的你」，才能夠為「熟悉中本有其陌生性的我」揭露來自遠方文本的奧秘，甚至自己便成為那奧秘本身。反過來說，這種存在於我一你、陌生—熟悉關係中的奧秘，才真正開啓了歷史意識中的效用史問題，這正是高達美所提出的實效歷史意識。

參考文獻

(一) 古籍

(宋)朱熹、呂祖謙編，(宋)葉采集解：《近思錄》(臺北：臺灣商務印書館，1983年)。

《朱子大全》(台北：台灣中華書局，1983年)，四部備要本。

(宋)朱熹、呂祖謙編，(清)張伯行集解：《近思錄》，收於《近思錄集解·北溪字義》(台北：世界書局，1991年)。

(宋)黎靖德編：《朱子語類》(北京：中華書局，2004年)。

(宋)程顥、程頤著，(清)王孝魚點校：《二程集》(北京：中華書局，2004年)。

陳榮捷譯注：《近思錄詳註集評》(台北：臺灣學生書局，1992年)。

古清美註釋：《近思錄今註今譯·大學問今註今譯》(台北：臺灣商務印書館，2000年)。

張京華注譯：《新譯近思錄》(臺北：三民書局，2005年)。

(二) 近人編輯、論著

韋政通主編：《中國哲學辭典大全》(臺北：水牛出版社，1983年)。

陳榮捷：《朱子新探索》(臺北：學生書局，1988年)。

朱謙之：《中國景教—中國古代基督教研究》(北京：東方出版社，1993年)。

翁紹軍：《漢語景教文典詮釋》(北京：三聯書店，1996年)。

湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》(北京：北京大學出版社，1997年)。

李紀祥：《道學與儒林》(臺北：唐山出版社，2004年)。

陸敬忠：〈從 *hermeneuein* 至文本理解之義理生成發展：辯證性—系統

性及體系性詮釋學理論基本網絡》，《中央大學人文學報》，第 34 期（2008 年 4 月），頁 97-140。

Chu Hsi and Lu Tsu-chien (compiled), Wing-tsit Chan (trans.): *Reflections On Things At Hand : the Neo-Confucian anthology*, New York: Columbia University Press, 1967.

Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke, Bd.1: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990.

———: *Gesammelte Werke, Bd. 2: Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*, Tübingen 1993.

Hermeneutic significance of *Reflections on Things at Hand (Jinsilu)*

Wei-chieh Lin

Abstract:

This paper deals with three text forms of *Jinsilu (Reflections on Things at Hand)* and treats of their hermeneutic significance. They are selection, exegesis and translation. Selection is a product selected from original massive texts. Exegesis is an interpretation for some unclear paragraphs of text. And translation can be seen as a transfer post, by which foreign words will be translated into familiar language. These three forms have a common task which lets a text be more understandable and available. And they also show three onto-hermeneutic characters in process of fulfill of this task, which are “transformation from means to end”, “freedom of unfreedom” and “overcoming of foreignness.”

Keywords: selection, exegesis, translation, ladder, freedom, foreignness