



同济·中国思想与文化丛书

人文学方法论

诠释的存有学探源

林安梧 著



世纪出版集团 上海人民出版社

同济·中国思想与文化丛书

《人文学方法论：诠释的存有学探源》

林安梧 著

上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

人文学方法论:诠释的存有学探源/林安梧著.
—上海:上海人民出版社,2016
(同济·中国思想与文化丛书)
ISBN 978-7-208-13750-9
I. ①人… II. ①林… III. ①人文科学-研究方法
IV. ①C3
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 082490 号

出品人 邵敏
责任编辑 崔琛
封面装帧 赵瑾



人文学方法论:诠释的存有学探源
林安梧 著

出版 世纪出版集团 上海人民出版社
(200001 上海福建中路 193 号 www.shsjwr.com)
出品 世纪出版股份有限公司上海世纪文睿文化传播分公司
发行 世纪出版股份有限公司发行中心
印刷 上海商务联西印刷有限公司
开本 720×1000 1/16
印张 18.25
插页 1
字数 245 000
版次 2016 年 5 月第 1 版
印次 2016 年 5 月第 1 次印刷
I S B N 978-7-208-13750-9/G·1793
定价 38.00 元

简 介

“人文”是“由人而文，由文返人”，而“人”则生于“天地”间。

“方法”是“由法而方，由方返法”，而“法”则可溯于“道”。

“论”与“学”，是“道”之经由“人”“文”，如其“方”“法”，而订定之，所以成之；时刻回返，时刻开显，刹那生灭，永不停歇。

“诠释”是“话语的进入”，进一步使得“话语瓦解”，因之而有“意义的释放”。再者，由于“意义的释放”，调适而上遂于“道”，就在这“存有学的探源”活动中，才有“道的光照”。

有了“道的光照”，才有“意的趣向”，才有“象的显现”；进而才有“形的构造”，才有“言的执定”。“道”、“意”、“象”、“形”、“言”这五个层次是彼此回环相生，相续不已的历程，如船山学所说，他们是“互藏以为宅，交发以为用”的，这里隐含着独特的“诠释学的循环”(hermeneutical circle)。

代 序

中国人文诠释学：“生活世界”与“意义诠释”

林安梧

这部书稿是我多年来对于“经典”、“话语”、“诠释”与“方法”诸多思考的一个成果。早在这个世纪初,其实是上个世纪末,也就是2000年8月,我接受了当时任台湾师范大学国文系主任的傅武光教授之邀,从清华大学回到了母校台湾师范大学来任教,从8月起,即在台湾师大国文系为研究生们讲“教学、思想与方法”一课。起初,我也不知该怎样开启这个课程,武光兄要我朝“人文学方法论”的方向讲;这适巧与颜崑阳教授邀我到东华大学中文系为博士生讲的“现代人文学方法论”可以关联为一体。就这样,我在2000年暑假讲了这八讲,大体而言,它是环绕“诠释”与“方法”而展开的深层反省,一种上透到“存有的根源”(道)的反省。

这部书稿,大体在2000年暑假完成初步录音整理的工作,后来迭经修订,在2003年以《人文学方法论:诠释的存有学探源》一名出版。这书现已全部售罄,因缘需要,应再出版。

再出版,总要再给个序,但该缕述的因缘脉络乃至主旨内涵,已在原版序中,却不知如何着笔。如此因循,蹉跎多时,直到书局来催,才知此事

已不能再拖,却因此脑海里跃出了“生活世界”与“意义诠释”的字眼来,就以此作为我的新版代序吧!

一、生活世界之总的理解

1. “生活世界”一词指的是吾人生活所成之世界。

“生”是通贯于天地人我万有一切所成之总体的创造性根源。

“活”是以其身体、心灵通而为一展开的实存活动。

“世”是绵延不息的时间历程。

“界”是广袤有边的空间区隔。

1.1. “生活”是由通贯于天地人我万有一切所成之总体的创造性根源,落实于人这样的一个“活生生的实存而有”,以其身体、心灵通而为一,因之而展开的实存活动。

1.2. “世界”是此绵延不息的时间历程与广袤有边的空间区隔。时间历程本无区隔,空间之广袤亦本为无边,但经由人之“智执”,因之而有区隔,亦因之而能得交错。

1.3. 生活之为生活是因为人之“生”而“活”,世界之为世界亦因人之参与而有“世”有“界”。

1.4. “生活世界”是“生—活—世—界”,是“生活—世界”,是“生活世界”,是天地人三才,人参与于天地之间而开启之世界。

二、“意义诠释”之总的理解

2. “意义诠释”指的是吾人以其心意,追求意义,开启的言说,道亦因之而彰显。

“意”是“意向”,是由纯粹意向而走向一及于物的意识状态。

“义”是由“意向”之走向一及于物的状态,因之而生的意义理解。

“诠”是“言诠”,是由意向、意义而开启的言说、征符。

“释”是“释放”,是由总体之创造性根源的“道”之彰显与释放。

2.1. “意义”是由“境识俱泯”、“境识俱起而未分”下的纯粹意向,进

而“境识俱起而两分”，因之而“以识执境”，这一连串不息之历程而生者。

2.2. “诠释”是由意义所必然拖带而开启之言说、征符所构成者，如此之构成实乃道之彰显与释放。

2.3. “意”之回向于空无，而“义”则指向于存在。“诠”之指向“言说”与“构造”，而“释”则指向“非言说”与“解构”。

2.4. “意义诠释”是“意—义—诠—释”，是“意义—诠释”，是“意义诠释”，是人由其“本心”，经其“智执”，参与于天地人我万物而开启者，而生之解放者。

三、“生”：总体的创造性根源

3. “生”是通贯于天地人我万有一切所成之总体的创造性根源。

3.1. 如此说“生”，是承继于“天地之大德曰生”之传统而说者。

3.2. 说“天地之大德”是因“人之参与”而有天地之大德。

3.3. 换言之，由中庸、易传之形而上的立言，而往人的心性论走，并无所谓宇宙论中心的谬误。

3.4. 问题的关键点在于并不将宇宙推开去说，而是将宇宙与人关联成一个整体来说，是宇宙原不外于人，人亦当不外于宇宙。（陆象山语“宇宙原不限隔人，人自限隔宇宙”。）

3.5. 宇宙论、本体论、心性论、实践论是通而为一的。

3.6. 不是由人之心性去润化一个形而上之理境，因之人之道德实践论而开启一道德的形而上学，而是“天、地、人交与参赞”。

3.7. “交与参赞”的强调是要阐明一“非主体主义”的立场，而是一主客交融，俱归于寂，即寂即感，感之成“执”，又能回返于“无执”。

3.8. “无执”与“执”并非决定于“一心开二门”，而是取决于“存有的根源—X”（境识俱混）、“无执着性、未对象化之存有”（境识俱起而未分）、“执着性、对象化的存有”（境识俱起而两分，进而以识执境）这历程。

3.9. 关联于此，吾人可说如此之立场较近于“气”之感通的传统，而以为“心即理”的“本心论”与“性即理”的“天理论”皆有可议者。其为可

议,皆应消融于“气的感通”这大传统中,而解其蔽。

四、“活”:身心一如的实存活动

4. “活”是以其身体、心灵通而为一展开的实存活动。

4.1. “身体”与“心灵”是通而为一的,不是“以心控身”,而是“身心一如”。

4.2. “以心控身”,是身心分隔为二,而“身心一如”则是打破此分隔,回到原先的无分别相、无执着相。

4.3. 关联着“以心控身”,是“以识执境”;“身心一如”则是“境识俱泯”,浑归于寂。

4.4. 再者,“以心控身”身之作为心所宰控者,身是隶属于心的,严重地说,“身”成了“心”之奴,“心”则为“身”之主。

4.5. 这样的“主奴”关系,就中国文化而言是与其“父权社会”与“帝皇专制”密切关联在一起的。

4.6. “主奴式的身心论”这样所构成的心性论传统,必然会走向吃人的礼教、以理杀人。

4.7. 破除“主奴式的身心论”,回到原初的“主客交融式的身心论”,不再是“以心控身”,而是“健身正心”。

4.8. “健身正心”、“身心一如”,所以不再强调“一念警惕便觉与天地相似”,而是“天地人交与参赞”。强调“身”的活动带起“心”的活动,“心”的活动又润化“身”的活动。

4.9. “活”是以其身体、心灵通而为一所展开的实存活动,这是活生生的实存而有的“实一存一活一动”。

五、“世”:绵延不息的时间历程

5. “世”是绵延不息的时间历程。

5.1. 时间是绵延不息的,也是刹那生灭的。

5.2. 就其绵延不息,我们说其非空无,但彼亦非一可对象化之存在。

5.3. 就其刹那生灭,我们说其还本空无,此亦非一对象的空无,而是一场域之空无。

5.4. “场域之空无”是使得一切有之所以可能的天地(Horizon),这是在未始有命名之前的存在,所谓“无名天地之始”是也。

5.5. “场域之空无”非空无,这亦得回返到“境识俱泯”(即回返到“存有的根源—X”)上来说,从此而可知时间乃是道之彰显所伴随而生者。

5.6. “场域之空无”使得“天地人交与参赞而成之总体”因之而得开显,就此开显而为绵延不息。

5.7. “绵延不息”与“人”之参赞化育密切相关。这是从“场域之空无”走向“存在之充实”,儒学之为实学所重在此充实之学也。

5.8. 佛老皆强调回到场域之空无,而儒家则强调落实于存在之真实,因之主张绵延不息。

5.9. “场域之空无”不宜理解为“断裂”,而宜理解为“连续”的背景与依凭。“绵延不息”则与中国传统的天地人我万物所采取的“连续观”密切相关。这是“气的感通”传统。

六、“界”:广袤有边的空间区隔

6. “界”是广袤有边的空间区隔。

6.1. 广袤而有边,这是落在人之“智执”而说的,这是由“存有的根源—X”之走向“存有的开显”,进而走向“存有的执定”而起现的。

6.2. “智执”并不是随“一念”之转而起现,而是在存有的开显历程中,有所转进。换言之,并不是如《大乘起信论》的方式,说“一心开二门”。

6.3. 溯及于“存有的根源”,则亦回到“场域之空无”,此是无时间相、无空间相,但此却是一切开显的根源。此如上节所论。

6.4. 世界云者,指的是“时空的交错”,此交错并不是落在智执所生而为交错,而是在存有的根源处本为一体,故后之起现得以交错。

6.5. “世界”是“世”“界”,是时间之绵延作用在空间之区隔,这样的哲学不同于一般西方的主流传统之以空间为主导,而且彼所说之空间又

是一执着性、对象化所成之空间,因而时间性被忽略了。

6.6. 这也就是为何中国哲学谈论的问题核心集中在“生生”,而西洋哲学所谈论之问题则集中于“存有”。

6.7. 换言之,我们说“世界”便隐含有“生生”义,就是一“生活世界”。相对言之,西洋哲学之主流所论之“World”则是一对象化之存在,即如说“Life World”亦无法如中国传统之能回到“境识俱泯”那“场域的空无”中,再因之而谈道体之彰显。

6.8. 如是言之,我们知道“界”之为智执所做之区隔,此并非一“定执不变”之区隔,而是一“暂执可变”之区隔;且彼等皆可通而为一,浑然一体。

6.9. “界”还归于“无界”,由“无”到“有”,这是一连续,而不是“断裂”,这是由“场域之空无”而到“存在之充实”,是以“气”为主导下的“默运造化”。

七、从“纯粹意向”到“意义诠释”

7. “意”是“意向”,是由纯粹意向而走向一及于物的意识状态。“义”是由“意向”之走向一及于物的状态,因之而生的意义理解。

7.1. 于此所说之“意”有两层,一是如阳明所说之“心之所发为意”,另一是如戴山所言之“意是心之所存,非心之所发”,此二者看似相反,实则是两个不同层次。

7.2. 戴山所言乃是一纯粹之意向,阳明所言则是由此纯粹意向而走向一及于物之状态。若以“意”、“念”区别之,戴山所言为“意”,而阳明所言为“念”。

7.3. “意”是“意识前之状态”(pre-consciousness),而“念”则是“意识所及之状态”(consciousness)。“意”是“境识俱泯”、“境识俱起而未分”的纯粹意识状态。“念”是由此“境识俱起”进而“以识执境”,这是由“存有的开显”而走向“存有的执定”之状态。

7.4. 由“意”而“念”,这是一连续的历程,而不是一断裂的区隔。不

宜将“意”之作为“主体”视之，而将“念”则视为此主体所对治之对象。宜将“意”、“念”关联成一个相续如瀑流之理解，然最后则可归返于“意”，是一“场域的空无”，是“境识俱泯”之境地。

7.5. “念”之及于物，可“因执成染”，但“念”亦可往上溯而“去染销执”，还归于“场域的空无”。如此做法，则可以破解主体主义的倾向，而还归于主客交融俱归于寂。亦可缘此寂，即寂即感，感而及于物，成就一存有的执定。

7.6. 因“意”而“念”，“念”之及于“物”，而起一“了别”之作用则为“识”，这样的了别是对于由纯粹意向而及于物这样的主体对象化活动所成者。所谓“意义”即落在此存有之执定下所生之理解而说的。

7.7. 意义之理解虽起于“意”、“念”、“识”这样的“智执”，但追本溯源则是意识前之状态，是纯粹意向，是归本于“场域之空无”的状态。此即吾人于2.1.所言“‘意义’是由‘境识俱泯’、‘境识俱起而未分’下的纯粹意向，进而‘境识俱起而两分’，因之而‘以识执境’，这一连串不息之历程而生者。”

7.8. 意义之理解实不外于“存有的根源—X”、“存有的开显”、“存有的执定”这样的“意一义”，“意”之回向于空无，而“义”则指向存在。意义的理解，实践的开启，都是存有学的显现。

八、从“意义诠释”到“社会实践”

8. “诠”是“言诠”，是由意向、意义而开启的言说、征符。“释”是“释放”，是由总体之创造性根源的“道”之彰显与释放。

8.1. 关联如前所说之“意义”乃是“意一义”，则可知“言诠”必落在生活世界，然此生活世界非设一外在义之世界，再将之收拢于内在而说的生活世界。生活世界乃是天地人交与参赞而成，活生生的实存而有的世界。

8.2. “言诠”指向“存有的执定”，但“言诠”则归本于“无言”，此是“场域之空无”，是“存有的根源”，是“境识俱泯”。这也就是说一切言诠既可以建构，亦可以解构。

8.3. 如其建构而言,与吾人之“智执”密切相关,此是由“意”、“念”、“识”而成者,这是不离我们人这活生生的实存而有之生长于一生活世界所成者。

8.4. 举凡与此相关之一切言说、征符皆可以视之。这是人“身心一如”而涉及于“历史社会总体”之活动所构造者。在理论上,“心”有其优先性,然而在实践上,“身”则是优先的。

8.5. 在理论上,“无言”是优先于“言诠”的;但在实践上,则“言诠”优先于“无言”。这也就是说在我们的生活世界与历史社会总体里,是到处充满着“言诠”的,我们即于此而展开我们的诠释活动;但这样的诠释活动则是上溯于无言的。

8.6. 正因其上溯于“无言”,我们因之而可说一切之言诠都是“由总体之创造性根源的‘道’之彰显与释放”。这也就是说“诠释”的“诠”是指向“言说”与“构造”,而“释”则指向“无言”与“解构”。

8.7. 将“言说”/“无言”,“构造”/“解构”连续成一个整体的辩证之历程,这正预涵着一道德实践论与社会批判论。我们可以说“意义诠释”与“道德实践”、“社会批判”三者关联统贯为一的。

8.8. 意义诠释必指向道德实践,必指向社会批判,这里所说的“必”,是因为意义诠释是“意—义—诠—释”,是以“场域之空无”、“境识俱泯”、“存有的根源”作为开启的原初者,此原初者即涵有一不可自己的下贯到生活世界的动力。“意”是渊然而有定向的,道德实践与社会实践是纯粹之善的意向性所必然开启者。

8.9. 如前所说“意义诠释”不能停留在“言说”系统上,也不能转而为—外于历史社会总体之“心性修养”,而宜通极于道德实践与社会批判。这正如2.4.所说“‘意义诠释’是‘意—义—诠—释’,是‘意义—诠释’,是‘意义诠释’,是人由其‘本心’,经其‘智执’,参与于天地人我万物而开启者,而生之解放者”。

迈入21世纪,该是中国人文贡献于这世界的时候了,我们当有机会

克服这一百多年来的文化意识危机,我们当有机会免除出主入奴的恶习性,我们当有机会让古典汉语,经由现代汉语进到生活世界中,有着崭新的意义诠释,并关联到西方近现代以来的学术话语,对比、诠释、融通、转化,而有进一步创造之可能。

最后,我仍然要说,这部书稿若非得力于台湾师大研究生们的努力听讲、笔录,是不可能有这样成果的,真要感恩他们。因为他们的“倾听”,使得“话语”因之有所开启。

己丑(二〇〇九年)之秋八月廿九日林安梧谨序于台北元亨书院

序 言

“话语”、“诠释”与“道”：中国人文诠释学之建构

林安梧

人生真有“业力”不可思议者，而尤其不可思议者则在“愿力”，这部《人文学方法论：诠释的存有学探源》之完成，可以说既是愿力之望，亦是业力之摧。方其初也，不必其有所成，却因为有个愿力在，而在诸多现实的催逼下，居然由此愿力转化为善业之力，冥冥中自有默运造化处，闇然而日彰，终底于成。

我自1972年起，矢命为中华文化尽其力也；犹记当时高一，闻听杨德英老师讲授《论语》及中国文化课程而心生向往，便起如是之振动。这振动虽然很大，但却也不是如“雷天之‘大壮’”，而是如“雷在地中之‘复’”。“复，其见天地之心”，自自然然，在“人之生也直”的长养下，我读《论语》、《孟子》、《史记精华》、《两汉书精华》、《老子》而心生欢喜，只此欢喜，就和着泥土的馨香，进到了中华文化的桃花源。

我真如那武陵人“缘溪行，忘路之远近，忽逢桃花林，夹岸数百步，中无杂树，芳草鲜美，落英缤纷。渔人甚异之，复前行，林尽水源，便得一山，山有小口，仿佛若有光，便舍船，从口入。初极狭，才通人；复行数十步，豁然开朗。土地平旷，屋舍俨然。有良田、美竹、桑、竹之属，阡陌交通……”

就这样徜徉于中华文化的桃花源之中。当然,我这世间人终究还是出了桃花源,但总在世间寻觅桃花源,或者冀望能构成一新的桃花源。

记得起初高二读了王阳明思想及相关传记,写了一篇《由心性与中国文化谈起》,在台中一中的校刊上发表;又风云际会,能得与同窗友人翁志宗等论辩东西文化、传统与现代化之论题,唐君毅、牟宗三的新儒学与胡适、殷海光的自由主义,形成了有趣的张力对比。到了高三更写了《今日谈儒家哲学》、《由天道及中国文化谈起》、《论“恒”与“变”》... 这些文章虽属幼稚,却也留下有趣的轨迹,像当时写下的《五道歌》:“天地唯一道,道生万物成,道彰万物扬,道沉万物沦,道殒万物没。”现在讲习《易经》多年,回首视此,不免莞尔。

真的,雷在地中的“复”卦,初看时也只平常,但这“平常”却也非寻常。盖“平”者,非无曲折,非无崎岖也,而是无论其曲折,无论其崎岖也;“常”者,非无变动,非无异别也,而是调适而上遂之,可通极于道也。

1972年至于今已三十余年矣,由台中一中,而至师范大学本科、台大研究所硕士、博士,从中国文化、文学、文字学、国学、中国哲学,到西方哲学之学习,从任教竹南高中、师大附中,继而铭传、转至清华,借调南华,又回清华,最后回到师大。这段曲折而迤邐的历程,似乎有定数在。犹记1979年,大四毕业的谢师宴上醉酒狂言,立誓要出离师大,十年后要回来任教,反哺师大,改造师大,噫!真乃“言业相随”也,此中有愿力在焉,有业力存焉,竟然二十二年后,终回得师大矣!此中之曲折者有之,崎岖者有之,变动者有之,异别者有之;更而艰难险阻,巔危倾覆者有之。一路行来,师友扶持,方有今日,不敢相忘也。今日回首,日仍是日,月仍是月,日月周行,山还是山,水还是水,山水依然;心无忐忑,平平常常,盖因而通之,皆可以调适而上遂于道也。

1996年为南华哲学所启教式上讲的《道言论》:

道显为象,象以为形,言以定形,言业相随,
言本无言,业乃非业,同归于道,一本空明。

它勾勒了我这哲学的自耕农二十余年苦心耕耘及思索的向度。这《道言论》与高中时所读的《五道歌》虽不无差别,但隐然相关,此中真有不可思议者在。

《道言论》的提出清楚地勾勒了我自身的思维向度,这大体可以定位为承续着当代新儒家志业的发展,它可以说是我在1994年于哈佛儒学讨论会所讲《后新儒学论纲》进一步的思考,这思考是“由牟宗三而上溯至熊十力”,重开生命造化之源,再“由熊十力而上溯至王船山”以落实历史社会总体的一个发展。盖余所关心者,“人性”与“历史”之辩证也;余所注意者,“存有”、“意识”与“实践”之辩证也。

从1996年到1999年间,我就在这氛围下,继续思考,写了多篇相关的文章,像《牟宗三先生之后:“护教的新儒学”与“批判的新儒学”》(1996)、《咒术、专制、良知与解咒——对“台湾当代新儒学”的批判与前瞻:对于《后新儒家哲学论纲》的诠释》(1997)、《台湾哲学的贫困及其再生之可能》(1998)、《“生活世界与意义诠释”论纲——后新儒学的“存有学”与“诠释学”》(1998),这些篇章大体收在1998年出版的《儒学革命论:后新儒家哲学的问题向度》一书上面。在1999年的国际中国哲学会议,我将《道言论》的思想扩大写成了八节,题为《后新儒家哲学之拟构:从“两层存有论”到“存有三态论”——以〈道言论〉为核心展开的诠释》发表,它可以被视为这论题的总纲领。

我之用心运思,日月以继,绵绵若存,用之不竭,此中愿力在焉,业力存焉!生命心性习之,历史理势因之,山穷水复,柳暗花明,2000年夏,因缘和合,我就在台湾师范大学国文研究所讲了这部《人文学方法论:诠释的存有学探源》。这部《人文学方法论:诠释的存有学探源》虽然首先讲于台湾师大母校,但起初则是应颜崑阳兄之邀,为东华大学中文研究所博士生在2000年秋计划开讲的一个新课。崑阳兄有见研究生于人文学及其方法论多有不甚了解者,因此欲寻一位由中文系出身,而又转而学习哲学,并能文化主体性者,来任此课。据他所说,因为读过我相关著作,故而邀我去东华任教,我为此知遇,深为动心,后因父母年迈,不可远游。因

缘凑巧,时任师大国文系所主任的傅武光教授,一日电话来清华,他明以道理,示以公义,就在2000年夏,我回到了阔别二十二年的台湾师范大学,就在七、八月间讲了这部讲稿。师大国文系所未有公开招聘教授者,有之,自傅武光教授主任其事始,其才略非一般屑屑焉者所能及也。人间性情,上通于道,下达于义,咸可志念也,众俗之口,嚣嚣然,何足虑焉!

这部《人文学方法论:诠释的存有学探源》分为八章。第一章,“人文学、社会科学与自然科学之异同”,本章旨在讲明人文学的基本特质,并对比于社会科学与自然科学,而明其异同。首先,笔者指出,“科学”指的是经由严格、合理的程序步骤而构成的系统性学问,而整个学问和文化遗产之间要有连结。“人文”是以人为本,以文为末,以本贯末,而人文学的目的在于让人能“安身立命”。再者,作者指出自然科学理解世界是“主体对象化”的理解,是“我与它”(I and it)的关系;人文学则是“生命声息互动感通”的理解,是“我与你”(I and Thou)的关系。人文学客观性的证实来自大家心灵上的共同认定;自然科学客观性的证实来自于它的运作的可重复性。人文学的重点在正德,自然科学的重点在利用、厚生。进一步,我更而强调“熟者使生,生者使熟”,要让熟悉的东西回到陌生而去了解;人文学和自然科学的区分在于人对自由的渴求、人也会堕落,而人文学建构的基础在于价值的挺立,人文学的核心则在理念的追求,并经由生命的感通互动,而有一真切之方法的进入。

第二章,“方法、方法论与方法论意识——兼及于中西哲学之比较的一些问题”,本章旨在经由“方”、“法”的“方法”(Method),往上溯而进到“方法论”(Methodology)的后设省察;并进一步对方法论意识豁显。在阐述的过程中,将经由文化形态学与哲学形态学的宏观对比,指出任何“方法”必然与“真理”密切相关,而所谓“真理”则又与“人”这“活生生的实存而有”进而到吾人的“生活世界”(life-world)之姿态相关。“方法”不只是作为技术层次的问题而已,它更涉及“语言”、“存有”、“意识”与“实践”等层面之问题。特别在当前汉语世界,如何由“古代汉语”之解码而进到吾