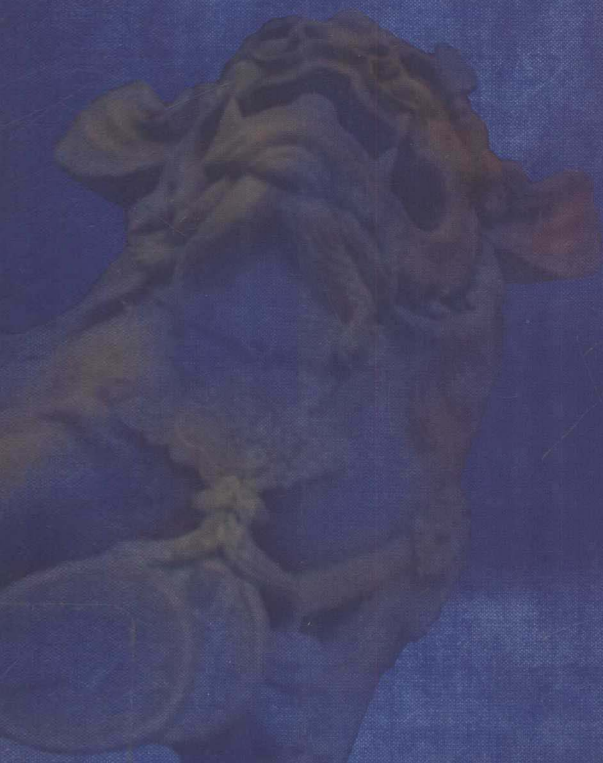


化 哲 學 叢 刊

# 中國人文詮釋學

林安梧 著



臺灣學生書局印行

林安梧著

中國人文詮釋學

臺灣學  
生書局  
印行

國家圖書館出版品預行編目資料

中國人文詮釋學

林安梧著。－初版。－臺北市：臺灣學生，2009.10  
面：公分  
含索引

ISBN 978-957-15-1476-5(平裝)

1. 人文學 2. 詮釋學 3. 方法論 4. 中國

119

98016853

中國人文詮釋學 (全一冊)

著 作 者：林 安 梧  
出 版 者：臺 灣 學 生 書 局 有 限 公 司  
發 行 人：盧 保 宏  
發 行 所：臺 灣 學 生 書 局 有 限 公 司  
臺北市和平東路一段一九八號  
郵政劃撥帳號：00024668  
電 話：(02)23634156  
傳 真：(02)23636334  
E-mail：student.book@msa.hinet.net  
http：//www.studentbooks.com.tw

本書局登記證字號：行政院新聞局局版北市業字第玖捌壹號

印 刷 所：長 欣 印 刷 企 業 社  
中和市永和路三六三巷四二號  
電 話：(02)22268853

定價：平裝新臺幣四四〇元

西 元 二 〇 〇 九 年 十 月 初 版

11913

有著作權・侵害必究  
ISBN 978-957-15-1476-5(平裝)

# 《中國人文詮釋學： 「生活世界」與「意義詮釋」》 代序

這部《中國人文詮釋學》，是我多年來對於「經典」、「話語」、「詮釋」與「方法」諸多思考的一個成果。早在這個世紀初，其實是上個世紀末，也就是二〇〇〇年八月，我接受了當時任臺灣師範大學國文系主任的傅武光教授之邀，從清華大學回到了母校臺灣師範大學來任教，八月起，即在臺灣師大國文系為研究生們講「教學、思想與方法」一課。起初，我也不知該怎樣開啟這課程，武光兄要我朝「人文學方法論」的方向講；這適巧與顏崑陽教授之邀我到東華大學中文系為博士生講的「現代人文學方法論」可以關聯為一體。就這樣，我在二〇〇〇年暑假講了這八講，大體而言，它是環繞「詮釋」與「方法」而展開的深層反省，一種上透到「存有的根源」（道）的反省。

這部書稿，大體在二〇〇〇年暑假完成初步錄音整理的工作，後來迭經修訂，在二〇〇三年以《人文學方法論：詮釋的存有學探源》一名出版。這書現已全部售罄，因緣須要，應再出版。

再出版，總要再給個序，但該縷述的因緣脈絡乃至主旨內函，已在原版序中，卻不知如何著筆。如此因循，蹉跎多時，直到書局來催，才知此事已不能再拖，卻因此腦海裡躍出了「生活世界」與「意義詮釋」的字眼來，就以此做為我的新版代序吧！

## 一、「生活世界」之總的理解

1. 「生活世界」一詞指的是吾人生活所成之世界。

「生」是通貫於天地人我萬有一切所成之總體的創造性根源。

「活」是以其身體、心靈通而為一展開的實存活動。

「世」是綿延不息的時間歷程。

「界」是廣袤有邊的空間區隔。

1.1. 「生活」是由通貫於天地人我萬有一切所成之總體的創造性根源，落實於人這樣的一個「活生生的實存而有」，以其身體、心靈通而為一，因之而展開的實存活動。

1.2. 「世界」是此綿延不息的時間歷程與廣袤有邊的空間區隔。時間歷程本無區隔，空間之廣袤亦本為無邊，但經由人之「智執」，因之而有區隔，亦因之而能得交錯。

1.3. 生活之為生活是因為人之「生」而「活」，世界之為世界亦因人之參與而有「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，人參與於天地之間而開啟之世界。

## 二、「意義詮釋」之總的理解

2. 「意義詮釋」指的是吾人以其心意，追求意義，開啟的言說，道亦因之而彰顯。

「意」是「意向」，是由純粹意向而走向一及於物的意識狀態。「義」是由「意向」之走向一及於物的狀態，因之而生的意義理解。

「詮」是「言詮」，是由意向、意義而開啟的言說、徵符。

「釋」是「釋放」，是由總體之創造性根源的「道」之彰顯與釋放。

- 2.1. 「意義」是由「境識俱泯」、「境識俱起而未分」下的純粹意向，進而「境識俱起而兩分」，因之而「以識執境」，這一連串不息之歷程而生者。
- 2.2. 「詮釋」是由意義所必然拖帶而開啟之言說、徵符所構成者，如此之構成實乃道之彰顯與釋放。
- 2.3. 「意」之迴向於空無，而「義」則指向於存在。「詮」之指向「言說」與「構造」，而「釋」則指向「非言說」與「解構」。
- 2.4. 「意義詮釋」是「意—義—詮—釋」，是「意義—詮釋」，是「意義詮釋」，是人由其「本心」，經其「智執」，參與於天地人我萬物而開啟者，而生之解放者。

### 三、「生」：總體的創造性根源

3. 「生」是通貫於天地人我萬有一切所成之總體的創造性根源。
- 3.1. 如此說「生」，是承繼於「天地之大德曰生」之傳統而說者。
- 3.2. 說「天地之大德」是因「人之參與」而有天地之大德。
- 3.3. 換言之，由《中庸》、《易傳》之形而上的立言，而往人的心性論走，並無所謂宇宙論中心的謬誤。
- 3.4. 問題的關鍵點在於並不將宇宙推開去說，而是將宇宙與人關連

成一個整體來說，是宇宙原不外於人，人亦當不外於宇宙。

（陸象山語「宇宙原不限隔人，人自限隔宇宙」）

- 3.5. 宇宙論、本體論、心性論、實踐論是通而為一的。
- 3.6. 不是由人之心性去潤化一個形而上之理境，因人之道德實踐論而開啟一道德的形而上學，而是「天、地、人交與參贊」。
- 3.7. 「交與參贊」的強調是要闡明一「非主體主義」的立場，而是一主客交融，俱歸於寂，即寂即感，感之成「執」，又能迴返於「無執」。
- 3.8. 「無執」與「執」並非決定於「一心開二門」，而是取決於「存有的根源—X」（境識俱泯）、「無執著性、未對象化之存有」（境識俱起而未分）、「執著性、對象化的存有」（境識俱起而兩分，進而以識執境）這歷程。
- 3.9. 關聯於此，吾人可說如此之立場較近於「氣」之感通的傳統，而以為「心即理」的「本心論」與「性即理」的「天理論」皆有可議者。其為可議，皆應銷融於「氣之感通」這大傳統中，而解其蔽。

#### 四、「活」：身心一如的實存活動

4. 「活」是以身體、心靈通而為一展開的實存活動。
- 4.1. 「身體」與「心靈」是通而為一的，不是「以心控身」，而是「身心一如」。
- 4.2. 「以心控身」，是身心分隔為二，而「身心一如」則是打破此分隔，回到原先的無分別相、無執著相。
- 4.3. 關聯著「以心控身」，是「以識執境」；「身心一如」則是「境識俱泯」，渾歸於寂。

- 4.4. 再者，「以心控身」身之作為心所宰控者，身是隸屬於心的，嚴重的說「身」成了「心」之奴，「心」則為「身」之主。
- 4.5. 這樣的「主奴」關係，就中國文化而言是與其「父權社會」與「帝皇專制」密切關聯在一起的。
- 4.6. 「主奴式的身心論」這樣所構成的心性論傳統，必然會走向吃人的禮教、以理殺人。
- 4.7. 破除「主奴式的身心論」，回到原初的「主客交融式的身心論」，不再是「以心控身」，而是「健身正心」。
- 4.8. 「健身正心」、「身心一如」，所以不再強調「一念警惻便覺與天地相似」，而是「天地人交與參贊」。強調「身」的活動帶起「心」的活動，「心」的活動又潤化「身」的活動。
- 4.9. 「活」是以其身體、心靈通而為一所展開的實存活動，這是活生生的實存而有的「實—存—活—動」。

## 五、「世」：綿延不息的時間歷程

5. 「世」是綿延不息的時間歷程。
- 5.1. 時間是綿延不息的，也是剎那生滅的。
- 5.2. 就其綿延不息，我們說其非空無，但彼亦非一可對象化之存在。
- 5.3. 就其剎那生滅，我們說其還本空無，此亦非一對象的空無，而是一場域之空無。
- 5.4. 「場域之空無」是使得一切有之所以可能的天地（Horizon），這是在未始有命名之前的存在，所謂「無名天地之始」是也。
- 5.5. 「場域之空無」非空無，這亦得回返到「境識俱泯」（即迴返到「存有的根源—X」）上來說，從此而可知時間乃是道之彰顯所



伴隨而生者。

- 5.6. 「場域之空無」使得「天地人交與參贊而成之總體」因之而得開顯，就此開顯而為綿延不息。
- 5.7. 「綿延不息」與「人」之參贊化育密切相關。這是從「場域之空無」走向「存在之充實」，儒學之為實學所重在此充實之學也。
- 5.8. 佛老皆強調回到場域之空無，而儒家則強調落實於存在之真實，因之主張綿延不息。
- 5.9. 「場域之空無」不宜理解為「斷裂」，而宜理解為「連續」的背景與依憑。「綿延不息」則與中國傳統的天地人我萬物所採取的「連續觀」密切相關。這是「氣的感通」傳統。

## 六、「界」：廣袤有邊的空間區隔

6. 「界」是廣袤有邊的空間區隔。
- 6.1. 廣袤而有邊，這是落在人之「智執」而說的，這是由「存有的根源—X」之走向「存有的開顯」，進而走向「存有的執定」而起現的。
- 6.2. 「智執」並不是隨「一念」之轉而起現，而是在存有的開顯歷程中，有所轉進。換言之，並不是如《大乘起信論》的方式，說「一心開二門」。
- 6.3. 溯及於「存有的根源」，則亦回到「場域之空無」，此是無時間相、無空間相，但此卻是一切開顯的根源。此如上節所論。
- 6.4. 世界云者，指的是「時空的交錯」，此交錯並不是落在智執所生而為交錯，而是在存有的根源處本為一體，故後之起現得以交錯。

- 6.5. 「世界」是「世」「界」，是時間之綿延作用在空間之區隔，這樣的哲學不同於一般西方的主流傳統之以空間為主導，而且彼所說之空間又是一執著性、對象化所成之空間，因而時間性被忽略了。
- 6.6. 這也就是為何中國哲學談論的問題核心集中在「生生」，而西洋哲學所談論之問題則集中於「存有」。
- 6.7. 換言之，我們說「世界」便隱含有「生生」義，就是一「生活世界」。相對言之，西洋哲學之主流所論之「World」則是一對象化之存在，即如說「Life World」亦無法如中國傳統之能回到「境識俱泯」那「場域的空無」中，再因之而談道體之彰顯。
- 6.8. 如是言之，我們知道「界」之為智執所做之區隔，此並非一「定執不變」之區隔，而是一「暫執可變」之區隔；且彼等皆可通而為一，渾然一體。
- 6.9. 「界」還歸於「無界」，由「無」到「有」，這是一連續，而不是「斷裂」，這是由「場域之空無」而到「存在之充實」，是以「氣」為主導下的「默運造化」。

## 七、從「純粹意向」到「意義詮釋」

7. 「意」是「意向」，是由純粹意向而走向一及於物的意識狀態。「義」是由「意向」之走向一及於物的狀態，因之而生的意義理解。
- 7.1. 於此所說之「意」有兩層，一是如陽明所說之「心之所發為意」，另一是如蕺山所言之「意是心之所存，非心之所發」，此二者看似相反，實則是兩不同層次。

- 7.2. 戡山所言乃是一純粹之意向，陽明所言則是由此純粹意向而走向一及於物之狀態。若以「意」、「念」區別之，戡山所言為「意」，而陽明所言為「念」。
- 7.3. 「意」是「意識前之狀態」(pre-consciousness)，而「念」則是「意識所及之狀態」(consciousness)。「意」是「境識俱泯」、「境識俱起而未分」的純粹意識狀態。「念」是由此「境識俱起」進而「以識執境」，這是由「存有的開顯」而走向「存有的執定」之狀態。
- 7.4. 由「意」而「念」，這是一連續的歷程，而不是一斷裂的區隔。不宜將「意」之做為「主體」視之，而將「念」則視為此主體所對治之對象。宜將「意」、「念」關聯成一個相續如瀑流之理解，然最後則可歸返於「意」，是一「場域的空無」，是「境識俱泯」之境地。
- 7.5. 「念」之及於物，可「因執成染」，但「念」亦可往上溯而「去染銷執」，還歸於「場域的空無」。如此作法，則可以破解主體主義的傾向，而還歸於主客交融俱歸於寂。亦可緣此寂，即寂即感，感而及於物，成就一存有的執定。
- 7.6. 因「意」而「念」，「念」之及於「物」，而起一「了別」之作用則為「識」，這樣的了別是對於由純粹意向而及於物這樣的主體對象化活動所成者。所謂「意義」即落在此存有之執定下所生之理解而說的。
- 7.8. 意義之理解雖起於「意」、「念」、「識」這樣的「智執」，但追本溯源則是意識前之狀態，是純粹意向，是歸本於「場域之空無」的狀態。此即吾人於 2.1.所言『「意義」是由「境識

俱泯」、「境識俱起而未分」下的純粹意向，進而「境識俱起而兩分」，因之而「以識執境」，這一連串不息之歷程而生者。』

- 7.9. 意義之理解實不外於「存有的根源—X」、「存有的開顯」、「存有的執定」這樣的「意—義」，「意」之迴向於空無，而「義」則指向存在。意義的理解，實踐的開啟，都是存有學的顯現。

## 八、從「意義詮釋」到「社會實踐」

8. 「詮」是「言詮」，是由意向、意義而開啟的言說、徵符。「釋」是「釋放」，是由總體之創造性根源的「道」之彰顯與釋放。
- 8.1. 關聯如前所說之「意義」乃是「意—義」，則可知「言詮」必落在生活世界，然此生活世界非設一外在義之世界，再將之收攏於內在而說的生活世界。生活世界乃是天地人交與參贊而成，活生生的實存而有的世界。
- 8.2. 「言詮」指向「存有的執定」，但「言詮」則歸本於「無言」，此是「場域之空無」，是「存有的根源」，是「境識俱泯」。這也就是說一切言詮既可以建構，亦可以解構。
- 8.3. 如其建構而言，與吾人之「智執」密切相關，此是由「意」、「念」、「識」而成者，這是不離我們人這活生生的實存而有之生長於一生活世界所成者。
- 8.4. 舉凡與此相關之一切言說、徵符皆可以視之。這是人「身心一如」而涉及於「歷史社會總體」之活動所構造者。在理論上，「心」有其優先性，然而在實踐上，「身」則是優先的。

- 8.5. 在理論上，「無言」是優先於「言詮」的；但在實踐上，則「言詮」優先於「無言」。這也就是說在我們的生活世界與歷史社會總體裡，到處是充滿著「言詮」的，我們即於此而展開我們的詮釋活動；但這樣的詮釋活動則是上溯於無言的。
- 8.6. 正因其上溯於「無言」，我們因之而可說一切之言詮都是「由總體之創造性根源的『道』之彰顯與釋放」。這也就是說「詮釋」的「詮」是指向「言說」與「構造」，而「釋」則指向「無言」與「解構」。
- 8.7. 將「言說」／「無言」，「構造」／「解構」連續成一個整體之辯證之歷程，這正預涵著一道德實踐論與社會批判論。我們可以說「意義詮釋」與「道德實踐」、「社會批判」三者關聯統貫為一的。
- 8.8. 意義詮釋必指向道德實踐，必指向社會批判，這裡所說的「必」，是因為意義詮釋是「意—義—詮—釋」，是以「場域之空無」「境識俱泯」「存有的根源」做為開啟的原初者，此原初者即涵有一不可自己的下貫到生活世界的動力。「意」是淵然而有定向的，道德實踐與社會實踐是純粹之善的意向性所必然開啟者。
- 8.9. 如前所說「意義詮釋」不能停留在「言說」系統上，也不能轉而為一外於歷史社會總體之「心性修養」，而宜通極於道德實踐與社會批判。這正如 2.4.所說『「意義詮釋」是「意—義—詮—釋」，是「意義—詮釋」，是「意義詮釋」，是人由其「本心」，經其「智執」，參與於天地人我萬物而開啟者，而生之解放者』。

邁入廿一世紀，該是中國人文貢獻於這世界的時候了，我們當有機會克服這一百多年來的文化意識危機，我們當有機會免除出主入奴的惡習性，我們當有機會讓古典漢語，經由現代漢語進到生活世界中，有著嶄新的意義詮釋，並關聯到西方近現代以來的學術話語，對比、詮釋、融通、轉化，而有進一步創造之可能。

最後，我仍然要說，這部書稿若非得力於臺灣師大研究生們的努力聽講、筆錄，是不可能有這樣成果的，真要感恩他們。因為他們的「傾聽」，使得「話語」因之有所開啟。

己丑（2009）之秋八月廿九日

林安梧 謹序於臺北元亨書院

## 原版序

人生真有「業力」不可思議者，而尤其不可思議者則在「願力」，這部《人文學方法論：詮釋的存有學探源》之完成，可以說既是願力之望，亦是業力之摧。方其初也，不必其有所成，卻因為有個願力在，而在諸多現實的摧逼下，居然由此願力轉化為善業之力，冥冥中自有默運造化處，闇然而日彰，終底於成。

我自一九七二年起，矢命為中華文化盡其力也；猶記當時高一，聞聽楊德英老師講授《論語》及中國文化課程而心生嚮往，便起如是之振動。這振動雖然很大，但卻也不是如「雷天之『大壯』」，而是如「雷在地中之『復』」。「復，其見天地之心」，自自然然，在「人之生也直」的長養下，我讀《論語》、《孟子》、《史記菁華》、《兩漢書菁華》、《老子》而心生歡喜，只此歡喜，就和著泥土的馨香，進到了中華文化的桃花源。

我真如那武陵人「緣溪行，忘路之遠近，忽逢桃花林，夾岸數百步，中無雜樹，芳草鮮美，落英繽紛。漁人甚異之，復前行，林盡水源，便得一山，山有小口，髣髴若有光，便捨船，從口入。初極狹，才通人；復行數十步，豁然開朗。土地平闊，屋舍儼然。有良田、美竹、桑、竹之屬，阡陌交通……」，就這樣徜徉於中華文化的桃花源之中。當然，我這世間人終究還是出了桃花源，但總在

世間尋覓桃花源，或者冀望能構成一新的桃花源。

記得起初高二讀了王陽明思想及相關傳記，寫了一篇〈由心性  
及中國文化談起〉在臺中一中的校刊上發表；又風雲際會，能得與  
同窗友人翁志宗等論辯東西文化、傳統與現代化之論題，唐君毅、  
牟宗三的新儒學與胡適、殷海光的自由主義，形成了有趣的張力對  
比。到了高三更寫了〈今日談儒家哲學〉、〈由天道及中國文化談  
起〉、〈論「恆」與「變」〉……，這些文章雖屬幼稚，卻也留下  
有趣的軌跡，像當時寫下的《五道歌》：「天地唯一道，道生萬物  
成，道彰萬物揚，道沉萬物淪，道殞萬物沒」，現在講習《易經》  
多年，回首視此，不免莞爾。

真的，雷在地中的「復」卦，初看時也只平常，但這「平常」  
卻也非尋常。蓋「平」者，非無曲折，非無崎嶇也，而是無論其曲  
折，無論其崎嶇也；「常」者，非無變動，非無異別也，而是調適  
而上遂之，可通極於道也。

一九七二年至於今已三十餘年矣，由臺中一中，而至師範大學  
本科、臺大研究所碩士、博士，從中國文化、文學、文字學、國  
學、中國哲學，到西方哲學之學習，從任教竹南高中、師大附中，  
繼而銘傳、轉至清華，借調南華，又回清華，最後回到師大。這段  
曲折而迤邐的歷程，似乎有定數在。猶記一九七九年，大四畢業的  
謝師宴上醉酒狂言，立誓要出離師大，十年後要回來任教，反哺師  
大，改造師大，噫！真乃「言業相隨」也，此中有願力在焉，有業  
力存焉，竟然廿二年後，終回得師大矣！此中之曲折者有之，崎嶇  
者有之，變動者有之，異別者有之；更而艱難險阻，巔危傾覆者有  
之。一路行來，師友扶持，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，山還是山，水還是水，山水依然；心無忐忑，平平常常，蓋因而通之，皆可以調適而上遂於道也。

一九九六年為南華哲學所啟教式上講的《道言論》：「道顯為象，象以為形，言以定形，言業相隨，言本無言，業乃非業，同歸於道，一本空明」，它鉤勒了我這哲學的自耕農廿餘年苦心耕耘及思索的向度。這《道言論》與高中時所讀的《五道歌》雖不無差別，但隱然相關，此中真有不可思議者在。

《道言論》的提出清楚的鉤勒了我自身的思維向度，這大體可以定位是承續著當代新儒家志業的發展，它可以說是我在一九九四年於哈佛儒學討論會所講〈後新儒學論綱〉進一步的思考，這思考是「由牟宗三而上溯至熊十力」，重開生命造化之源，再由熊十力而上溯至王船山」以落實歷史社會總體的一個發展。蓋余所關心者，「人性」與「歷史」之辯證也；余所注意者，「存有」、「意識」與「實踐」之辯證也。

從一九九六到一九九九年間，我就在這氛圍下，繼續思考，寫了多篇相關的文章，像〈牟宗三先生之後：「護教的新儒學」與「批判的新儒學」〉（1996）、〈咒術、專制、良知與解咒——對「臺灣當代新儒學」的批判與前瞻：對於《後新儒家哲學論綱》的詮解〉（1997）、〈臺灣哲學的貧困及其再生之可能——對於《臺灣、中國：邁向世界史》論綱「貳」、「參」的再解釋〉（1998）、〈「生活世界與意義詮釋」論綱——後新儒學的「存有學」與「詮釋學」〉（1998），這些篇章大體收在一九九八年出版的《儒學革命論：後新儒家哲學的問題向度》一書上面。在一九九