

# 牟宗三與解釋學

鄭錦倫\*

不是自己生命所在的地方，  
就沒有真學問出現。<sup>1</sup>

本文為紀念牟宗三先生而寫，述而不作。先生之著作未見講解釋學，但先生之學問不乏解釋之事。既作解釋，亦必自有其原則。於如是之原則乃見先生之解釋學「的」思想。先生雖未明講解釋學，其思想與寫作卻已隱函「若干」解釋學的原則。先生之解釋學話語，多見於其著作之序言，此於我是一個有趣的「發現」，但亦非偶然者。蓋「序」者乃作者所以敘己意也。是於序言中當可發現作者立說—從而文本寫作—之方向與原則。牟先生是哲學家，所論可限於哲學的文本，或主要就哲學來發言。哲學乃思想之生命、意義之問答；思想是哲學的生活，意義是哲學的價值。

## 解釋之事

「解釋」者，「理解」與「詮釋」也；就哲學言，是思想之理

---

\* 作者為東海大學哲學系副教授。

<sup>1</sup> 牟宗三，《生命的學問》，頁129。

解與文本之詮釋。所詮釋的，是思想之理解；所理解的，是文本之詮釋。文本敘思想，詮釋述理解，此皆由語言呈現：「分解地」顯說，或「非分解地」隱說。思索解釋之事而明其所以，〔或為解釋之事定立規則，〕是為解釋學。作者寫（說）出文本，隨之可有對文本的閱讀。讀者既有理解而又寫（說）出之，原本（經）即得一詮釋。固然，詮釋者又自是一作者，而其釋文（論）雖非經本，亦成一待閱讀的文本。就哲學言，文本首先是哲學家之「文字」著作。此著作即為哲學家底思想之呈述。問題是：作者之外的任一讀者，是否即能經由其閱讀而對作者底思想得一確解（正確的解釋）？確解究竟可得？或所得只能是文本底意指？文本底意指即作者底思想？「文本」只能是「讀本」？而文本底意指乃讀者底解釋？解釋之事可容批評或創新？諸此問題，當代的解釋學已多所論辯而有多樣的主張，而其旨趣可約為三方面：〔一〕作者意圖，〔二〕文本自主，〔三〕讀者解釋。通貫三方面，則只問意義。<sup>2</sup> 於哲學，解釋乃理性底思之語言工作，理性底思於解釋中得其生命。

### 學之途程

「學」言「技藝」與「知識」，從而知識之「學習」與技藝之「效法」。學習與效法啓自閱讀，閱讀以經「與」論為文本。文本既是作者所撰之文字著作，亦為讀者所閱而待解釋者（此

---

<sup>2</sup> 故而，如 Josef Bleicher 言，“Hermeneutics can loosely be defined as the theory or philosophy of the interpretation of meaning” (*Contemporary Hermeneutics*, 1).

可稱讀本)。於閱讀，學習與效法非受動地複述〔或〕摹仿，而求主動地感發〔與〕理解。首先是文字方面，一詞一句，均求理解。<sup>3</sup> 先生言：

要先讀文句，了解文句以後，從文句表示的意思來了解那個觀念，了解那個 philosophical idea，然後當哲學問題來談。<sup>4</sup>

於文本之閱讀，首先理解（了解、明白）的是字面義。但光此不足言意義。於哲學，文以講道言理，故進而思索文本所欲說出的道理。此為文本底精神意與理性義，此意義總在言外，吾人但能以心感之、以思悟之。一道理一觀念，一觀念一問題，先為作者所想，再為讀者所思。<sup>5</sup> 意義之解釋是為弄清觀念、安頓問題、明白道理，從而自身受用。先生言：

須尅就文句往復體會，可通者通之，不可通者存疑。如是，其大端義理自現。... 須了解義理之「分齊」。分者

---

<sup>3</sup> 「文字語言既是一符號系統，有它自身的一套結構，因而它自身亦是一套機括。... 文章本身有它的文法、章法，有筆有調，因此它又是一套機括。... 寫在紙上，那是孤離的符號系統，聲調神情姿態都脫掉了。因此那文字語句本身不能不自身圓足。要自身圓足，不能不有一定的句法，這就成了一套機括了」（《五十自述》，頁 23）。故可首先「依語以明義」。

<sup>4</sup> 《周易哲學演講錄》，頁 141。

<sup>5</sup> Friedrich Ast 言：“Explication of the *spirit* of a text or of an individual passage means the exposition of the idea which the author had in mind or was unconsciously guided by” (*The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*, 49)。按：Ast 以文字、意義，精神為詮釋之三要素，而意義之詮釋須首先把握作者（從而言文本）及其時代底精神。參見註 7 Collingwood 之語。

分際，義各有當。齊者會通，理歸至極。此而明確，則歸於自己之理性自在得之，儼若出自於自己之口。其初也，依語以明義。其終也，「依義不依語」。… 淺嘗輒止，隨意妄說者，則不得以此語自解也。因為凡是一大教皆是一客觀的理性之系統，皆是聖哲智慧之結晶。我們通過其文獻而了解之，即是通過其名言而期望把我們的生命亦提升至理性之境。如果自己的生命根本未轉動，於那客觀的義理根本未觸及，焉得動輒說「依義不依語」耶？… 初學工夫亦須要切，要實，要明確，逐步通其旨歸，向理性方面消融。<sup>6</sup>

文獻、名言，文字作品之謂。文字之事，亦是工夫，於哲學更顯重要。一字之差，即可能言失其意、意失其旨，豈可不慎？於詮釋固是如此，於翻譯尤須注意。但依於語，可得字面義。既求精神義，則不得依限於字面義，而須於生命上能感應：感受文本之提問而我有以應答（解釋）之。<sup>7</sup> 我的應答既本乎理性，所言或非作者底主觀的意思，亦是文本所可得的一個意義。哲學乃理性底思，唯問此思所觸及的意義。於生命而言意義，此意義總是在你與我之間、在文本與讀者之間。文本注（註）入於我的生命，我亦注（註）入於文本

<sup>6</sup>《現象與物自身》，序。先生於此有警語曰：「凡是滯於名言而妄立同異者，或是在名言上玩點小聰明以朝三暮四者，或是混漫義理分際而顛預會通者，亦是文字工夫不切實故也。」

<sup>7</sup> 學者言：“In order to find out his [the author's] meaning you must also know what the question was (a question in his own mind, and presumed by him to be in yours)[.] to which the thing he has said or written was meant as an answer” (R. G. Collingwood, *An Autobiography*, 31). 此似偏就作者來說，但可注意圓括號中關於問題（question）之語。

底生命。於哲學，生命須首先「提升至理性之境」。提升！我想到黑格爾的 *Erhebung*！便成學習之功課。而於理性之境，生命始得其意義，意義方得其生命。無閱讀，文本如一死物，而無緣說出其可有的意義、作出其可有的效用。於解釋中，意義「則歸於！解釋者！自己之理性自在得之，（且）出自於！解釋者！自己之口。」如 Gadamer 言：

只有通過解釋者，文本底書寫符號再度轉為意義。... 解釋者在面對文本時也必須參與其意義...，解釋者自己的思想總是已經被帶進文本意義之復醒中。... 解釋如對話一般，是一個由問與答之辯證所圍成（完整起來）的圓圈。<sup>8</sup>

解釋之學之途程便是參與（遊戲於）意義之問答。<sup>9</sup>

### 意義之問

---

<sup>8</sup> “Nur durch ihn [den Interpreten] verwandeln sich die schriftlichen Zeichen zurück in Sinn. ... so ist auch gegenüber dem Text die unentbehrliche Voraussetzung für den Interpreten, daß er an seinem Sinn teilnimmt. ... daß die eigenen Gedanken des Interpreten in die Wiedererweckung des Textsinnes immer schon mit eingegangen sind. ... Die Auslegung ist wie das Gespräch ein durch die Dialektik von Frage und Antwort geschlossener Kreis” (Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 391, 392). 既言辯證，圓圈大小無一定，但總有個統一而完整的圓圈。「按：“geschlossen”之譯，於此不宜取其「封閉」之負面義。我就「圓圈」而說「圍成」，皆形象之語。譯事不易，當先理解。」

<sup>9</sup> 關於「遊戲」，見 *Wahrheit und Methode* 之專章。

於求理解之努力，一開始便有一種意義祈待在規引着。<sup>10</sup> 哲學家之思想，啓於其「原初的洞見」。此洞見即哲學家之本懷，而所洞見者為貫徹於其思想的中心概念或原則。主觀地，此原則是哲學家之確信；客觀地，此原則乃全宇宙之真理。<sup>11</sup> 主觀的確信之證成為客觀的真理，是一哲學思想底內蘊之呈述（呈現與陳述）。哲學家之本懷，亦其哲學之宗旨。哲學是講道「之」理的，是意義之間「與」答，是說法。先生言：

不說法就是「百姓日用而不知」。非說不可。但是說的時候，也有超過說法的境界。...說法是講道，使每一個人軌道中生活，這是成道。光說一個道理，〔若〕這個道理不能表現，不能建立一個軌道，〔若〕這個道理不能成道，〔它就〕頂多是一個個人的學說。...〔生活〕一定要有道，講道一定要成道。<sup>12</sup>

主觀的感受不能不與個人的生命氣質有關。然其機是主觀的感受，而浸潤久之，亦見其有客觀義理之必然。... 義理現成，乃有目者所共睹也。有真學力與識見者自能決之。<sup>13</sup>

意義非僅存乎著作或理論，更是生命之解釋、生活之道路。義理自現於思，亦為思所想成，是曰「義理現成」。理性見義，

---

<sup>10</sup> "Eine Art Sinnerwartung regelt vielmehr von Anfang an die Bemühung um Verständnis" (Gadamer, *Kleine Schriften II*, 6).

<sup>11</sup> 先生言：「哲學的解釋是從理性上作客觀的肯斷，... 哲學是客觀「地」肯斷宇宙有最後「的」真實。... 哲學的解釋就是要接觸到宇宙的真實」（《周易哲學演講錄》，頁 110，112）。

<sup>12</sup> 《周易哲學演講錄》，頁 116，117。

<sup>13</sup> 《佛性與般若》，序。

是得理義。義者宜也，宜於生命與其活動者。如何能見？Gadamer言：「Theoria是真實的參與，非是〔自主的〕作為，而是一種遭受 (*pathos*)，即為所見者所述、所攫有。」<sup>14</sup> 好比看戲，觀者注目於戲，渾然忘我而情隨所觀者（可能的情節）起伏。於思亦然：思隨所想者（可能的意義）運行。如此，浸潤久之，綜覽在胸，可得理解。<sup>15</sup> 於是，思者攫得意義，亦為意義所攫。

意義，自作者底洞見發出，是主觀而客觀的；由讀者去解釋受用，是客觀而主觀的。先生言：

了解有感性之了解，有知性之了解，有理性之了解。仿佛一二，望文生義，曰感性之了解。義義釐清而確定之，曰知性之了解。會而通之，得其系統之原委，曰理性之了解。...理性之了解亦非只客觀了解而已，要能融納于生命中方為真實，且亦須有相應之生命為其基點。否則未有能通解古人之語意而得其原委者也。<sup>16</sup>

Gadamer以理解為文本底視域與讀者底視域之辯證的融合，故非僅是客觀的，亦非僅是主觀的。理解亦為在傳統底作用史 (*Wirkungsgeschichte*) 之語境 (脈絡) 中始能發生且日新又新者。<sup>17</sup> 於是，於讀者與文本的對話中，文本得說出意義，

---

<sup>14</sup> "Theoria is wirkliche Teilnahme, kein Tun, sondern ein Erleiden (*pathos*), nämlich das hingerissene Eingenommensein vom Anblick" (Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 130). [按：“Theoria”，本義「觀看」。]

<sup>15</sup> 「綜覽在胸」，牟先生語（《生命的學問》，頁155）。「浸潤」者，浸於義海而為其所潤。參看註17。

<sup>16</sup> 《心體與性體》，序。參看《五十自述》，頁108。

<sup>17</sup> Joel Weinsheimer 為 Gadamer 作此簡要的說明：“When insight occurs to

而讀者得其自我理解。<sup>18</sup> 若「原委」乃作者之意（思想），此意亦須「〔經〕語意而得」。而語意乃藏存於文本中，故「原委」亦即文本底意指。「思想」者，既是作者「主觀」所想，亦是理性「客觀」所思。普遍的義理只能透過一特殊的通孔（作者及其作品）始得以表達，再而透過另一特殊的通孔（讀者）始得到解釋。

解釋之事本是意義之傳譯（Hermes 是神人之間的傳譯者）。人以其說寫不同的語言，因而在不懂外語的情況裏，可藉譯文來了解。譯文固是譯者對原文本的解釋。好的譯文可有吸收并消化外學之效用，於與他者的比照中充實自己的學思。牟先生言：

真切地譯就是真切地講習。能真切地譯與講習始能把〔西方的〕義理吸收到中國來，予以消化以充實自己。…如果中國文字尚有其獨立的意義，如果中國文化尚有其獨立發展的必要，則以中文來譯述與講習乃為不可少。<sup>19</sup>

---

us, it is then we understand. As a flash of enlightenment, the epiphany of understanding is not something we do but something that happens to us. It is an effect of history. Thus hermeneutic philosophy considers understanding not as subjective behavior but as a response to effective-history. ... All understanding occurs to us because we belong to history" (*Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*, 35, 37).

<sup>18</sup> 此「自我」固是一己之精神生命，同時即是我之所以爲人之「人義」。承於人文主義之傳統，「自我理解」乃 Bildung，即成人，之課題。「理解一個文本，這乃表示：把此一文本應用於我們自身」（*Wahrheit und Methode*, 401）。詳見 Gadamer〈論自我理解之問題〉（*Zur Problematik des Selbstverständnisses*）一文。

<sup>19</sup> 《智的直覺與中國哲學》，序。



德哲黑格爾則語友人：

路得讓聖經說德語，您讓荷馬說德語，這是所能給與一個民族的最大的贈禮，因為，一個民族若不以自己的語言來習知那優秀的物事，這民族便仍是乏於教養的（*barbarisch*），亦不將這優秀的物事視作其真正的知識財富…。現在就我自己的努力而言，我意圖教哲學來說德語。<sup>20</sup>

不同的兩個語言之間的互相翻譯是再次的傳譯（或字面義的傳譯）。一個語言內之文本閱讀已首先是傳譯：文本流傳過來而得到閱讀和解釋。於是，譯與釋是一事，即解釋之事。如 Gadamer 言，「傳譯之歷程根本上包含着人的世界理解與社會的交往之整個的秘密。」<sup>21</sup> 理解釋出、譯出意義。解釋、解譯是與文本（讀本）進行精神之對話（問答），讓意義於對話中辯證地開顯。

---

<sup>20</sup> “Luther hat die Bibel, Sie den Homer deutsch reden gemacht, — das größte Geschenk, das einem Volke gemacht werden kann; denn ein Volk ist so lange barbarisch und sieht das Vortreffliche, das es kennt, so lange nicht als sein wahres Eigentum an, als es [es] nicht in seiner Sprache kennen [lernt]; ... so will ich von meinem Bestreben sagen, daß ich die Philosophie versuchen will, deutsch zu sprechen zu lehren” (1805年5月致 Johann Heinrich Voss 函稿，耶拿。《*Briefe von und an Hegel*, I, 99-100).

<sup>21</sup> “Der Vorgang des Übersetzens schließt im Grunde das ganze Geheimnis menschlicher Weltverständigung und gesellschaftlicher Kommunikation ein” (Gadamer, *Kleine Schriften II*, 92).

思之生命

若言「人有求知之本性，」<sup>22</sup> 此知便是理解，且以語言為中介。語言，從而理解，乃人底存在之本然的姿態。人在語言中思而求意義之理解。先生言：

智之用一為批判，一為建構。批判者，釐清範圍，推邪顯正；建構者，彰顯統系，一體平鋪。由批判而建構，即所以彰顯理性之全部系統也。<sup>23</sup>

生命之學問，總賴真生命與真性情以契接。無真生命與〔真〕性情，不獨生命之學問無意義，即任何學問亦開發不出也。<sup>24</sup>

智慧非可強探力索得，乃由有真實生命者之洞見發，為不可移故。... 智慧之造始與思想之開發固是兩事，即思想之開發與踐履造詣之高下更是兩事，非可一概而論。<sup>25</sup>

智屬理性，其用為思。「思之開發」在讀者之解釋（言），「踐履造詣」在讀者之生活（行）。就解釋言，其思之開發乃是批判地創新。解釋不能是自然地得之，必反復思索而唯理是問始可能得之。創新「是順本有者引申發展而為本有者之所函，此種函是調適上遂地函」。<sup>26</sup> 思想之創新發明與文本之理解詮釋，二者實相互成就；既無憑空的創發，亦無自然的解釋。

<sup>22</sup> 亞里士多德《形上學》首句。

<sup>23</sup> 《名家與荀子》，頁 275。

<sup>24</sup> 《才性與玄理》，序。

<sup>25</sup> 《圓善論》，序言，xi，xiii。

<sup>26</sup> 《心體與性體》（第一冊），頁 16。

過去，牟先生在一次演講中說及他自己是「跟隨康德來思考人類理性之問題」。此語特別觸動了我。所謂哲學，所謂理性的知識，不一定是原創性的才算。若自己能確實地、誠實地就哲學文本之提問來潛思默想，所得的結果也算是理性的知識。先生言：「說繼承某某人的學問，用分別說的方式來繼承也可以；或者不再重新建立，只要去讀，確實地了解，這也是一種繼承的方式。」<sup>27</sup> 唯精神要能相呼應，自己能得益受用；閱讀、思考、寫作，有實感才有意義。先生言：「做哲學思考就是要保住人的理性。」<sup>28</sup> 又言：「歷史之精神表現即是一部在發展途中企求完成之哲學系統。」<sup>29</sup> 哲學與哲學家皆是理性與歷史二元所育成的思之生命。

### 結語

Gadamer 言：「文學的藝術作品，於閱讀方能完成。」<sup>30</sup> 牟先

<sup>27</sup> 《中國哲學十九講》，第十六講。

<sup>28</sup> 《康德《第三批判》講演錄（一）》，頁2。

<sup>29</sup> 《歷史哲學》，自序。於此，「哲學系統」乃謂「人性全部領域內各種先驗原理之系統的陳述」。

<sup>30</sup> “... daß alle literarischen Kunstwerke sich in der Lektüre zu vollenden vermögen” (Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 169). 就文字作品而言文獻或文學 (litteratura)。哲學之思，既表諸文字，則亦屬文學，是文學作品。組詞成句，須依語法；繫句成文，尚待修辭；表思說理，更需辯證 (邏輯)。語法、修辭、辯證，是古代自由七藝 (septem artes liberales) 教育中的三科 (trivium)，關乎語言文字之表達，是形式之學，是說寫之技藝或藝術 (technè; ars) 之學。於是，文學亦可說是語文的藝術作品 (das sprachliche Kunstwerk)。言語造文，自有工夫。文體乃作者之風格；文如其人，人如其文，內外映襯，心智之印。解者須有相應的心靈，須付出自身之智力。真作者不易求，善知識亦難得。

生閱讀解釋古典，也讓吾人依之了解古典。我既閱讀先生之著作，亦必作出自己的解釋。讀哲學家的書，跟他有一個對話，就是他的學生。但作一個真正的學生，首先要了解老師底本懷，依其本懷來了解其思與教，對其學問則較能相應。這究竟是生命上的相應。吾之學思多得黑格爾和牟宗三先生啓發，熏習既久，所言有二先生之影迹，亦自然之事。唯所言必自思過。於二先生之學，吾求理解而述明之。主觀地，總想融會二學，此中即有一己之感、一己之思、一己之影迹。生有涯而學無涯，吾無意「辯以相示」，而但解一己之惑，得理以安心智。聽哲學家之言，受哲學家之教，勉力思索，誠實以學，於已有實感而後發言。精神相通，必能感受；生命相應，可得領悟。解釋之事不已，學之途程續行；意義之問繼答，思之生命維繫。<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> (1) 先生言：「在了解文獻時，一忌浮泛，二忌斷章取義，三忌孤詞比附」(《現象與物自身》，序)。我於此已警惕在心。疏失不可免，待讀者明察。(2) 本文原宣讀於「牟宗三先生與當代儒學學術研討會」(國立中央大學文學院儒學中心，2005年5月)。

徵引書目

I. 牟宗三：

- 《心體與性體》(第一冊)。台北：正中書局，1968。  
《才性與玄理》。香港：人生出版社，1970。  
《歷史哲學》。香港：人生出版社，1970。  
《生命的學問》。台北：三民書局，1971。  
《智的直覺與中國哲學》。台北：商務印書館，1971。  
《現象與物自身》。台北：學生書局，1975。  
《佛性與般若》(上冊)。台北：學生書局，1977。  
《名家與荀子》。台北：學生書局，1979。  
《中國哲學十九講》。台北：學生書局，1983。  
《圓善論》。台北：學生書局，1985。  
《五十自述》。台北：鵝湖出版社，1989。  
〈康德《第三批判》講演錄(一)〉。《鵝湖月刊》26：3(2000年9月)，頁2-7。  
《周易哲學演講錄》。台北：聯經，2003。

II. Hans-Georg Gadamer:

- Wahrheit und Methode*. 6. Auflage. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.  
*Kleine Schriften II*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1979.  
*Kleine Schriften IV*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck),

1977.

III. 其他：

Josef Bleicher. *Contemporary Hermeneutics*. London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980.

R. G. Collingwood. *An Autobiography*. Oxford: Oxford University Press, 1970.

*Briefe von und an Hegel. Band I: 1785-1812*. Hrsg. Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner, 1969.

Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift (ed.). *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*. Albany: State University of New York Press, 1990.

Joel Weinsheimer. *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*. New Haven & London: Yale University Press, 1991.