

中西“本體”的差異與融通之道

——兼與朱利安教授對話

[美國]成中英

(夏威夷大學 哲學系，美國 夏威夷 檀香山)



[摘要]本體是基於自我觀察與反思以及體驗的經驗而形成的。自我理解就語言的意義來說就是自我詮釋的問題。詮釋是對本體的自覺或重新認定，也是基於“前理解”對本體體系的重新編組，以達到與時俱進、與我俱進的目標。回顧中西方交流史，既可以看到西方對中國儒學的衝擊，也可以看到中國儒學對西方啟蒙哲學家如洛克、康德、盧梭的影響。儘管中西方的相互理解已經形成了效果歷史，但還需要就不斷發生的新問題提出自我理解與相互理解，需要不斷的自我詮釋與相互詮釋。康德哲學的許多問題也是儒學問題，但由於本體論的結構未能在康德哲學中充分展開，對儒學的深入討論也是對康德、盧梭等哲學家與儒家的相互理解與相互詮釋的討論。為了彰顯本體論基於人類心靈面對的內在性與外在性的統一的需要，既不必如蒯因走入純粹的外在性或外在主義，也不必如龍樹走入純粹的內在性或無限的內在主義，更不必如卡爾·巴特把外在性變成絕對的或超越的外在性神學。祇有如《中庸》所說的進行“合外內之道”的內在超越，纔是整合或融合人類文化與哲思主流的大方向。從這一意義上說，中西的理解不應祇是理解，而應是本體的相互理解與本體的相互詮釋。

[關鍵詞]中国与西方 本體 差異 理解 融通 真理

[作者簡介]成中英（1935—），男，祖籍中國湖北省陽新縣，出生於江蘇省南京市；1955年畢業於臺灣大學外文系，1958年獲華盛頓大學哲學與邏輯學碩士學位，1963年獲哈佛大學哲學博士學位，曾任臺灣大學哲學系主任兼哲學研究所所長，1983年起任美國夏威夷大學哲學系教授，兼任“國際中國哲學會”創會會長暨榮譽會長、國際《易經》學會主席、國際易學導師資格評審委員會主席、國際環境決策管理諮詢委員會（IACEDM）“環境哲學”總顧問、國際儒學聯合會副會長、《中國哲學季刊》（*Journal of Chinese Philosophy*）主編；主要從事中西哲學比較、儒家哲學及本體詮釋學研究，代表性著作有《中國哲學與中國文化》、《科學真理與人類價值》、《中國哲學的現代化與世界化》、《合外內之道——儒家哲學論》、《C理論——中國管理哲學》、《從中西互釋中挺立：中國哲學與中國文化的新定位》等。

Title: The Difference and Understanding of Root-Body (Benti) in the West and East: Dialogue of Professor Chung-ying Cheng with Professor François Jullien

Abstract: Root-body or root-substance (*benti* 本體 for *ontic self* and *moral agent*) is formed on the basis of self-

observation, self-reflection and experience. Self-comprehension is the matter of self-interpretation in terms of the meaning of language. Interpretation re-identifies root-body consciously and also re-groups the system of root-body based on previous understanding so as to attain the aim of keeping up with the times and the world. Looking back upon the exchange history between the East and the West, not only can we see the Western interest and attachment to Confucianism in the 18th Century, but also the effect of Confucianism on the Enlightenment thinkers such as Locke, Kant and Rousseau. Although the mutual understanding between the East and the West has formed a history of effect of the West, self-comprehension and mutual understanding between the two is always required in light of emerging new problems as well as self-interpretation and mutual interpretation. Many problems of Kant's philosophy can be said to arise from inadequate understanding of Confucianism, which results in an inadequate development of the ontology of *benti* in Kant's philosophy. Better understanding of Confucianism will inevitably result from a process of dialogue and mutual interpretation between philosophers such as Kant and Rousseau on the one hand and Confucius and Mencius on the other. In order to manifest the creative potentiality of our root-body as derived from the unification of the internal and the external as dictated by our heart-minds, we need not to walk into pure externality or externalism like Quine, nor to enter into pure internality or infinite internal dialectics of the negation in Nargarjuna, not to mention to avoid what Karl Barth has done, namely to transform externalism into a definitive theology of transcendence. Only by transcending internally in the integration of the internal and the external as addressed in the *Book of Mean* (Zhong Yong), can we move toward integrating or incorporating the mainstream of human culture and philosophy in both West and East. In this sense, the comprehension of the East and West is not only about understanding but also the mutual understanding and mutual interpretation of root-body, namely the root-humanity which constitutes our being as ontogenetically capable of moral motivation and self-transformation.

Keywords: China and the West, root-body (本體), difference, understanding, integration, truth

Author: Chung-ying Cheng received his PhD in Philosophy from Harvard University, and has been teaching in the Department of Philosophy at the University of Hawaii since 1983. Dr. Cheng founded the International Society of Chinese Philosophy and is now the Honorary President. His main research areas are comparison between Chinese and Western philosophy, Confucian philosophy and onto-hermeneutics.

一、本體詮釋的理解與方法認知

人類已進入“相互理解”(mutual understanding)的時代，這意味着文化與文化之間的理解，社群與社群之間的理解，人與人之間的理解。“理解”是能夠跨越“存在層次”的^①，但也許更重要的是同一存在層次的相互理解。這裏說的“同一存在層次”，是就同一層次的同一事物產生同一、相似或不同的理解。簡單的事物都可能導向非常相左的理解。蒯因(W. V. O. Quine, 1908—2000)探求一個原始部落對兔子的理解，發現由於部落已有的信念或信知，對兔子的出現有完全不同於我們的解讀。^②不同文化傳統對自然現象如雷電、暴風雨的理解，也是各有差異的。社會現象與人文現象更是如此。這些都是廣義的“前理解”(pre-understanding)問題。如何進入對方的前理解，仍是“理解”的問題；如何整飭我們自身的前理解，何嘗不也是“理解”的問題。基於對理解活動的理解，這裏提出本體的整合的方法，亦即把理解看成尋求本源以達到開放的統合條貫的整體體系(知識、價值與實踐)的思考、認知與實踐過程，也就是把理解看成一個具有本體結構而進行本體實踐的過程，期能達到知物、知人、知己的目的。

① 我所說的“存在層次”，在古希臘哲學家柏拉圖、亞里士多德那裏，被視為自造物主而下人而物的存在種屬的分類；在中國哲學自《周易》以降，則表現為天、地、人的層級而有整體關聯，甚至還有一個發生的創化過程，如《荀子·王制》所說“水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣有生有知亦且有義，故最為天下貴也”，即表現了此一動態發生的存在層次。理解也有層次問題，是相應於存在的層次而產生的。兩個存在系統中的相互理解，涉及理解所依託的存在層次為何，觀點往往包含了一個存在層次的決定問題。《莊子》中的以物觀物與以道觀物，顯現出兩個存在層次與兩個觀點。如果“道”是通於“一”的，莊子自能理解(不祇是感受)濠魚之樂，而惠施則不承認此一內在的觀點，祇能從外在的觀察來理解濠魚的存在狀態。惠施可以說“人同此心，心同此理”，但人與魚之間不同類，何來同心？因此，理解必須要考慮到存在的層次問題。理解必須先設一個存在層次的框架，然後決定一個理解的原則，方能進行理解。

② 我區別“理知”與“信知”，前者依理而知，後者依信而知。



所謂“本體”(root-body)，簡單言之，就是以宇宙自然創化(道)的存在以及人為自然所生而具有自然創化力的存在為基礎的理解。人們觀察宇宙自然，見其整體性、機體性、本源性、發展性、差異化以及差異的關係性，進而反思自我的構成，形成了對自我本體的理解。此一理解是以外在於“我”的天地之體與內在於“我”的生命之體兩者的相互關聯以及對應為基礎的。當然，人們也可以發現天、人的具體差異，在不同程度上化解差異或強調差異。因而，對本體的理解可以有不同的理解模型與道路，有以客觀的認識宇宙為理想的理解模型，也有基於人自身的理解產生天人二元的思考以及二元對立、上帝超越、真實非真實等理解模型。但此等理解的模型卻仍然具有自發本體的內涵。

我如此提出“本體”的理解的重要原因，是基於方法論思考的結果：本體是基於觀察與反思以及體驗的經驗而形成的。“體”一詞在漢語中具有生命體的骨架與生態含義，表現為生命體的身體與肢體。自我在反思中獲得實際而生動的身體整體與其肢體互動形成肌體的體驗或體會，是理解自我的最根本起點，進而成爲理解他者以及宇宙的經驗模型與基礎。故“理解”也可以看成對體之爲體的認識的根本方式，以及有貫通整體部分形成一體的理的認識。“理”在中國哲學中是以動詞的方式理解，因而“理”是一種心智活動或宇宙結構化的活動，導向秩序與統合多元存在的一體存在，而非脫離氣質，將存在對象化的指導規定。由於朱熹(1130—1200)對“理”的此一動態含義的模糊化說辭，造成牟宗三(1909—1995)的誤解與錯釋。此一問題暫且不論。

我對本體的理解，來自對中國哲學源頭的深刻反思，也參照了西方形而上學與神學發展的辯證歷史。爲了加深人們對“本體”意義的認識，此處我舉出四項中國古典文獻的支持。《易·乾》有曰：“本乎天者親上，本乎地者親下，則各從其類也。”《易·坤》有曰：“黃中通理，正位居體，美在其中矣。”《論語·學而》有曰：“君子務本，本立而道生。”《孟子·公孫丑上》有曰：“氣，體之充也。”“本體”一詞是“本”與“體”兩個字的合成，提示所包含的由本而體的發展。這種雙字詞的用法，事實上也顯露在有關人的存在的各方面的表述。即如“存在”也有從存而在的含義。同樣表述的存在雙字詞，還有“生命”(由生而命)，“性命”(由性而命)，“意志”(由意而志)，“情感”(由情而感)，“心性”(由心而性)，“自己”(由來有自)。這些詞的分析，一如對“本體”一詞的分析，都包含了一個由本而體的活動及過程，因之也都具有本體的動態結構。



長沙馬王堆漢墓出土的帛書《周易》

此處人們會問：這些相對於他者與自我的前理解是如何形成的？顯然，前理解的形成顯示了人類心智在面對外在世界與內心世界的時候產生了高度的自覺，因而能夠進行對經驗事物整體分辨(思考與認知)的活動，又進而或同時能夠解說傳遞信息與他人溝通的活動，其目的在於使他人得到相應的理解。這裏就顯示了兩個基本原則：一是**對理解事物的自我認定**，二是**與他人溝通交往中對事物同異的相互認定**，所謂**同則同之，異則異之**。前者如面對經驗如何建立名稱系統的問題，則可以看做是經驗引發概念名言的過程，如荀子與亞里士多德所展示的名言與指稱理論。此一形式的思考，事實上顯示了語言系統建立的重要。^①此處我們不可不把語言這一符號系統看成理解必須具備的組織與規範結構，使我們

^① 兩者可以不同，亞里士多德顯然更看重邏輯的推演結構，而荀子則重視語言的經驗所指。後墨也重視推理結構，也偏向語意的用詞方面。

的理解有所指，有意向，有意涵，並有潛在的系統關聯性，以及指向客觀或主觀的真實（理）性。當然，語言化的理解可以有其預設規範的能力，又有開放不斷調節與適應現實的能力，不斷重組與再生的能力。另須指出的是：語言化的理解系統，可以有不同的結構方式以及不同的表達方式，在語法、語意、語用等層次上也不一定彼此相通，因而必須透過翻譯與詮釋來取得相應的或不相應的部分與整體平衡。但究其自身言之，每一語言系統卻具有系統性與開放性，是以使用者為其“終端”（nodes）。由於人存在狀態的變化，終端的變化也將引出系統的變化。此處要指出的是，在兩個不同系統表達的思想與認知的基礎上，必然要面對自我理解的問題。自我理解就語言的意義來說就是自我詮釋的問題。一個思想體系必然形成一個認知體系，一個認知體系必然形成一個語言體系，而一個語言體系也就必然形成一個詮釋體系。何為“詮釋”，就成為最為關鍵的理解自身與相互理解的問題。

對詮釋的理解，也是對理解的理解。這是因為，理解在仔細的考察下就涉及如何運用已有的概念與信念來說明、表明或證明與解釋一個經驗事實的存在或者一個文字意義的存在。因此，理解就離不開詮釋與語言解說的活動。但什麼是詮釋呢？既然詮釋是一種理解，它就具有本體的結構，必然是基於對本源的探索與表述所產生與展示出來的意義體系，具有一貫性與整體性、與整體不同部分的統合性。凡是本體性的性能，詮釋都有。詮釋是對本體的自覺或重新認定，也可以是或更可以說是基於前解對本體體系的重新編組，以達到與時俱進、與我俱進的目標。因而，**詮釋是突出的理解，是更新的理解，是本體意識的提升與發揮**。由於時代的變化，由於人的認識與經驗的損益作用，以及由於人的目的性的價值追求，詮釋成為自我理解的必要途徑。由於人我之間理解的需要，以及在生活世界中相互調適行為的需要，或在統一中主張差異的正義性的需要，詮釋也成為解決疑難與主張正義的必要手段。一個文化傳統的古今理解的貫通，多元文明系統內外觀點的溝通，都導致詮釋的必然發展。哲學詮釋學與本體詮釋學的發展並非偶然，而是人類走向一體多元文明的過程與基礎，本體的詮釋更提供了一個一體貫通與溝通的途徑。

當然，理解可以有直覺性，亦即我探索過的“直接理解”（immediate understanding）的問題。直接理解是對一個事物與意思的“看透”（penetrating insight），反映出一個理解機制的理化能力；亦即把一個統一的、一般的理則或理型立即用在具體事務上，表明了原則卻也彰顯了用於其上的具體事項。這種心靈與事態的契合並非不可思議，應是認知科學允許的經驗。問題在於，人們能不能保證直接理解的有效性？也許要向禪師們學習那種排除語言的建構而直指人心的穿透力與決斷力。但禪師們所理解的，並非溝通的理解，因為它不必具有應有的意義結構，因而不能用詮釋的方式表達出來。詮釋的理解不可能為直接理解所取代；相反，直接理解往往需要詮釋的理解來彰顯理解過程與理解對象中本體的結構及其意義效果。

二、有關本體存在與詮釋理解的方式與模型

一般所謂理解，可以說有一個基於本體結構的詮釋結構，而具有此一詮釋結構也就有了理解的功能。在這一理解的理解中，人們可以注意到下列有關理解之不同方式的哲學論述；此等理解不同方式的提出，對於理解之形成與理解的理解極為重要。

（一）用法即意義

維特根斯坦（L. Wittgenstein, 1889—1951）提出的“用法即意義”，是20世紀西方哲學最重要的命題之一。在日常生活世界中，同一個文化傳統繼承者享有共同或類似的認知事物與表達意義的經驗，因而語言作為表意與表象的工具與媒介沒有隔閡的問題，語言已



成為人們生活的一部分，也是人們存在的方式，完全沒有“意義”的問題，因之也就沒有詮釋的問題。但是，世界是變動的，人們的經驗也是與時俱進的，即使語言的用法也是逐步改變的。《易經》顯示的損益之道，孔子論說禮的變革“雖百世可知”，都是意義問題出現的理由，也是詮釋成為必要的原因，詮釋維護着用法在一定時空環境與心靈理解條件下的有效性。由此我們可以認識到，一個潛在的意義系統以潛在的方式支撐語言的用法。此一意義系統成為詮釋的基礎，也成為與其相關的行為或用法的被詮釋的對象。波拉尼（K. Polanyi, 1886—1964）與卡維爾（Stanley Cavell）的論述可以引為參考。

（二）嚴格所指與可能世界

當代邏輯學家克里普克（S. A. Kripke）提出有關專有名稱的所指問題也令人注目。意義是語言用法潛在以及前在基礎，那是就一般名詞或動詞來說的。因為，一般名詞或動詞包含了人們對一般事物的理解，具備了概念的同異性質，並不是以固定不變的（個體的或理念的）對象為內涵的。但專有名詞是否為人們提供了一個固定不可改變的所指對象呢？語言有無固定對象的能力呢？克里普克提出的“**嚴格指示詞**”（rigid designator）被賦予此一功能，能夠指示絕對的超於實際語言所能表達的所有**可能世界**的一個對象。這個對象是具體存在物的本質，應該是超越所有變易的，也不是變易世界的具體事物的任何特性能夠涵蓋的，也就是不接受任何描述論的化除。這樣一種語言的對象是獨一的、自有的，因而可以看做絕對他者的一個說明。雖然能為人們的意向性所規定，以專有名詞的方式反射出來，仍然不能脫離理解與詮釋的作用，把獨特性的存有與詮釋性的理解分開。對於一個對象性的他者的存在，相關的描述與多樣的描述仍然讓人們產生理解的效果。希臘哲學有外在存在的指謂，甚至有超越的外在的指謂，如柏拉圖（Πλάτων，約前427—前347）所理想的理念世界，但祇有在猶太人的《聖經》中找到一個無名的絕對超越一切現象與世界的他者自名為“耶和華”（JHWH），此一他者自有永有，心中卻是善惡分明，一絲不苟，嚴格要求尊重律法，並以他自己的方式表達出來。克里普克或列維納斯（E. Lévinas, 1905—1995）是按照這一方式來思考專名所指的他者及“上帝”（God）的。中國的形而上學本體論釐定“本”為未定的潛有，世界的不變是以變的方式表達出來，這與猶太人的上帝觀是截然相反的。

（三）整體主義與自然知識

20世紀下半期，蒯因提出了整體論的知識結構問題，以及基於此一結構來理解存在事物的自然主義或自然化知識論的觀點。就蒯因來說，知識始於感覺經驗，逐步由觀察與假設導向一個理論性的知識結構體，此一結構體的核心是穩定不變的邏輯規律地帶，其外沿則為一個感官與外在世界撞擊的經驗地帶，連接兩者的是不同程度與層次的理論與規律地帶。因其為一機體相連、有高度邏輯一致的結構體，其變動是牽一髮而動全身的。但事實是，人們可以調整彼此相關的聯繫，基於維護最大一致與最大內涵的原理，人們放棄最根本的假設或理論也是可能的。當然，最好的例子是為了觀感與理論的一致，甚至為了簡易，人們可以放棄地球中心論而採用哥白尼（N. Kopernik, 1473—1543）的太陽中心論。顯然，這是一個不涉及文本而就自然觀察來進行詮釋的典型例證。詮釋的目的在於容納新的多元的經驗，進行對知識或價值體系的重新安排，顯現出一個新的意義體系。這個詮釋模型是有啓示性的，說明了詮釋是整合、調整、包含以及捨棄的概念思想建設活動。我用蒯因這個詮釋模型，來說明理解可以形成一個知識體系，而又可以詮釋一個知識體系的方法。基於這個原則，最後卻不能看到存在的層次是可以逐漸發生與發展的，而不必訴之二元論的化約主義來化解心靈的存在問題。這裏我們看到了一個現代西方科學心靈的本體邏

輯，一個實證主義、外在主義與化約主義的邏輯。這個邏輯之後的心靈是什麼？如果未能或不能化解為機械物質，它究竟是什麼？如果化解成功了，那又是什麼呢？

（四）哲學詮釋學

伽達默爾（H-G. Gadamer，1900—2002）提出“詮釋”（interpretation）具有主客融合的卓見以及如何發現真理的問題。他認為，傳統包含了文本的解讀，而文本所包含的意義則為著者的意見（伽達默爾視之為“成見”），必然引起讀者的迴響，可以與文本形成對話，其目的在於形成新的意見，反映出效果歷史的進展。由於人們可以同意或不同意著者的意見，兩者的對話應該可以顯示出“視野融合”（fusion of horizons）或“視野分歧”（division of horizons）。但伽達默爾祇論及前者而未論及後者，後者是我提出的“差異”的意見。由於歷史與時間的開放性，對話可以無窮地繼續下去，因而視野的融合與分歧也可以不斷出現。是否有最後的或理想的融合並不可知。這一現象與伽達默爾依據海德格爾（M. Heidegger, 1889—1976）的存有論所論的“人存”的空無與漂泊性、本源的無目的性及無價值性有密切關係。人存既無本源的內涵，自然也無從論及共同價值之建立或不同價值之會合的可能。生命建築在流沙之中或浮沙之上，永遠不知根源與方向，本體的詮釋因為有本體的意識做基礎，故而與伽達默爾祇談無盡的詮釋有根本上的差異，也可以說是對伽達默爾與海德格爾的訂正。除此之外，效果歷史與對話參與以重組文本的含義〔不祇是赫施（Eric Donald Hirsch）指出的“意義”（Significance）而已〕等觀念，完全可包含在本體的詮釋之中，而本體詮釋的重點卻是基於本體的發展意識，不但“視野融合”與“視野分歧”成為可能，而且“視野分歧”可以成為“視野融合”的推力與基礎。

這裏必須指出的是伽達默爾有關“經驗直覺”（Erfahrung/Erlebnis）的卓見：即在對文本意義的“舒展”（Auslegung）與“詮釋”中發現真理。所謂真理，即是在讀者或讀者心靈自由或探索活動（名之為“Spiel”）中呈現。此一呈現相當於海德格爾所稱的“透露”（Alettheia），具有真實本源呈現其真實性的意思。從中國理學講功夫的眼光來說，即是“功夫所至，即是本體”的本體呈現，也可說是“水到渠成”，真理得來不容自己。姑不論如何詮釋真理為何，此一經驗直覺之發現真理的過程就是一個發現真理的方法，顯示出除了凝心體驗、聚神聆聽外別無發現（任真理呈現）的方法。這也是科學方法之外的方法，但卻是非方法的方法。因為，這是直接面對本體真實以發現真實的活動，所發現或任其呈現者應為事物的本體或其本源。但對此點伽達默爾似乎並未論及；其所以如此，與其繼承海德格爾無本源意識有關。^①如果我們提供一個基於易學與儒學的本體論基礎，伽達默爾的哲學是否可以描述為《禮記·中庸》所說的“合外內之道，故時措之宜”呢？

（五）知識與道德的內在性及其基礎

近代西方哲學的奠基者康德（I. Kant, 1724—1804）提出了知識的內在性與道德的內在性的統合問題，也就是如何把純粹理性與實踐理性結合為一體的問題。顯然，人們需要一個統合兩者的更為根源性的主體。基於其主體性，方有知識建構的範疇設置以及行為規範的立法要求，兩者都是主體自我的要求，而且具有一定的邏輯關聯，即為了“人存”的可能性及其持續的自我實現與實踐性而必須知而後行、行而有據。這是我對康德“三個批判”的最簡易的表述。所要說明的是：“人存”是一個動態的、具有內外性的實體，而且必須是一個本體性的動態實體，並且由於其本體性纔有統合內外性的可能，也方能解決其理論理性與實踐理性的統合問題。所謂自由意志，固然是其哲學中最根本的概念，但其自

^① 這與我曾提出“入乎其中，出乎其外”的體驗方法有密切的關聯。在當代西方的用法中，方法往往與科學的排除主觀意識的觀測有關，其中包括技術與科技工具的應用。



由並非全盤否定本體自我的自由，而是在本體一貫的基礎上追求自我實現的自由，此一意志的自由可以因無知而作出錯誤的判斷，也可以以欲念的誘引而作出自我的選擇。除卻這兩個條件，是否有基於惡而自由選擇惡的自由，固然是可以想象的，甚至在邏輯上是可能的；但不能忘記的是：此處必須假設惡的積極存在。如有惡的積極存在，惡就是誘因，而非無根由的、盲目的選擇。因此，人們必須清晰地理解所謂的自由意志概念必須與其本體的前解聯繫起來。一元論的本體論的自由自然，不同於二元論的本體論的自由。前者是內外一體的創化精神，後者是善惡二元的對立精神。

（六）取消本體的空無思想

佛教哲學中的空無問題是一個重要的本體論問題。對此問題，可以說佛學的“空性”（*sunyata*）不是本體，而是不斷否定與解構的狀態與行動，正如見諸龍樹“中觀論”中佛學邏輯四否定式（*tetralemma*）所表示的。此一不斷的否定與解構，在於消解與取消人對存在的執著性。由於善惡相循，對善的執著也隱含着惡的可能，故善惡一併取消。由於有本必有體，否定體的可能必然要否定本的可能，這就構成了非本體論甚至反本體論的理由。但必須指出的是，龍樹“中觀論”的取消本體，預設了存在的痛苦論，也就是把佛學中的“四聖諦”（苦、集、滅、道）當做前解的。因之，它仍然有一個“本”的問題，然後導向了“中觀論”的“體”的問題。其前解相對於超越的體來說，可以是一個虛本，而實際的本則是無明。同樣，相對於中觀的執著取消論來說，那是一個消解或消極的體。如何能體現苦之反面的樂，或存在之無苦無樂，則是一個積極的體的問題。中國佛學在天台宗、華嚴宗、禪宗方面的發展，提供了解脫人生之苦的本體思考與體驗，其所本者則為積極的非虛有的**佛性**或第九識的存有的肯定。印度佛學因而從虛本虛體走向了中國佛性的實本實體，恢復了本體論的思維模式。值得注意的是，一個純內在的心態可以否定一切外在的存在。這個思維傾向，見之於早期印度的吠陀哲學，體現在幻化萬有的大梵天的觀念之中，最後更徹底地體現在印度佛學歸宿於空寂的涅槃之中。這是一個純粹內在性意識的表現，對此的超越則在重新肯定外在性，可名為**超越的內在性**，體現在中國佛學的本體論即佛性論的命題之中。

基於以上對理解與詮釋問題的分析，人們可以看到，詮釋可以把一個系統納入到生活世界之平衡守成的存在中，甚至在直覺的理解中消解了詮釋與創新的需要，但也可以超越一個不可思議的可能世界或實體，甚至也可以把它轉化到另一層次體系的存在，如蒯因想把心靈的存在化約到物質世界的層次。詮釋當然也可以在統合傳統與現代中進行主客交融的對話，甚至橫跨多元的觀點與視野進行溝通與統合，以求一個價值或價值之中更高價值的實現。這樣的詮釋工作的確是有普遍性的，甚至也包含科學的理論創建在內。但要此一詮釋的存有成為有目的性的活動，並能提供活力與智慧，就必須有一個深厚而高明的、本體的哲學反思，從現有的西方傳統和現代詮釋框架走出來，正如中國本體的思考必須與時俱進，在自身的基礎上以他山之石攻己之錯。回顧中西方交流史，在17—18世紀有關“禮儀之爭”的檢視中，我們既看到西方對中國儒學的衝擊，同時也看到中國儒學對西方啟蒙哲學家如洛克（J. Locke, 1632—1704）、康德、盧梭（J-J. Rousseau, 1712—1778）的影響。其中包含康德之理性的自主概念、道德自律的概念，以及人與自然之同為自然的同一身份、自然向道德與政治的轉化概念，人民應受君主保護的權利意識等。這些，顯然或隱然都有儒學的烙印。如此理解，我們可以肯定地說，中西方本來就有本體結構的理解能力，中西方的相互理解不但已經發生，形成了效果歷史，而且有所期待。但此一理解還需要加強，還要就不斷發生的新問題提出不斷的自我理解與相互理解，因之也需要不斷的

自我詮釋與相互詮釋。康德哲學的許多問題是儒學問題，但由於本體論的結構未能在康德哲學中充分展開，對儒學的深入討論也是對康德、盧梭等哲學家與儒家的相互理解與相互詮釋的討論。

我在此提出龍樹“中觀論”的認識，主要是為了彰顯本體論基於人類心靈面對的內在性與外在性的統一的需要，而不必如蒯因走入純粹的外在性或外在主義，也不必如龍樹走入純粹的內在性或無限的內在主義，不必如卡爾·巴特（K. Barth, 1886—1968）把外在性變成絕對的或超越的外在性神學。最後的可能性顯然祇有合外內之道，進行合外內之道的內在超越，也對應或融合超越的外在，旨在滿足人們擴大觀察、徹底反思的需要。這當是整合或融合人類文化與哲思主流的大方向。因此，中西的理解不應祇是理解，而應是本體的相互理解與本體的相互詮釋。

我們也可以總結四種最基本的理解與詮釋本體的可能性：以外在性為本體理解與詮釋的外在主義；以內在性為本體理解與詮釋的內在主義；以外在超越為本體理解與詮釋的外在超越主義；以內在超越為本體理解與詮釋的內在超越主義。它們分別體現在當代西方科學哲學，印度傳統主流哲學，西方基督教神學，以及中國儒家哲學之中。^①

三、儒學基於本體詮釋與西方的對話

在中西本體相互理解與詮釋的基礎上，這裏以孟子和朱熹為中國哲學中合外內之道以進行超越的內在的工作，見之於下列幾個重要的詮釋問題：

（一）人的意志自由問題

法國的朱利安（François Jullien，也譯為“弗朗索瓦·于連”）教授指出，中國哲學在先秦時期並無所謂“自由”（liberty）的概念^②。他的說法無疑是正確的，這個概念應該是20世紀初從西方翻譯過來的。但是，“自由”的精神含義無論在中國或西方應早為人們所體驗，而不必具有“自由”之名。穆勒（J. S. Mill, 1806—1873）的《論自由》（On Liberty）在1903年被嚴復翻譯成《群己權界論》，是對“liberty”一詞的解說，而非翻譯，也可以說是對穆勒詮釋自由的社會與政治含義的詮釋。雖然我們並不一定知道希臘人、猶太人用何等字眼表達“自由”的一般含義，但作為經歷了命運從奴役中解放出來的民族，他們肯定賦予“自由”一詞或有關話語以深刻含義。沒有人的自主與自由，就沒有生命的價值。自由就是不受外在或內在壓迫的身體與精神存在狀態，體現為一種獨立與自我的肯定。西方歷史是一連串解放與奴役的鬥爭，近代史尤其如此。美國革命與法國革命標誌着自由的群體體驗，也突出了個人自由的絕對重要性，其消極的或最基本的表達是人人平等，而積極的表達則是對個人幸福的追求，進而發展為企業精神與資本主義精神。這是以賽亞·柏林（I. Berlin, 1909—1997）說的兩種自由。

若問這些社會與政治自由的形而上的基礎，康德提示了獨立思考以及意志自由。意志自由也應是人類較早的體驗，屬於柏林所說的“積極自由”，亦即不受阻礙的、自覺的與自



嚴復翻譯的穆勒《群己權界論》

① 成中英：“論本體詮釋學的四個核心範疇及其超融性”，《齊魯學刊》5（2013）。

② [法]弗朗索瓦·于連：《道德奠基：孟子與啟蒙哲人的對話》（北京：北京大學出版社，2002），宋剛譯，第106—118、90—105頁。



我認同的選擇與行動能力。^①這種能力在西方神學中被看做上帝所賜，以顯示人的尊貴在於他能逆反上帝的意願而行事，但卻要接受一切後果。因之，自由意志是可以為惡的。但此中又必須假設惡的積極的存在而為可以被選擇的對象。但在中國哲學中，就萬物的創生的理解，生的不容己也就是生生持續的不容己，也就是善之為善的不容己，故所謂自由是有根源的自由，其根源在自然與道，體現自然的自由的存在目的就在為善。因為，“善”是自然的原初表現，所謂“積善成性”。人們也能為惡，那是人們不知善、不知天、未盡心、未知性。如能如孟子所述“盡心而知性”，也就順應自然而為善了，這就是知天。在這一對於人的意志的理解下，真正獲得與認識人的本體與天地的本體，必能認識其一致與貫通，因而意志的自由就是意志的自然了。就孟子而言，如何抗拒外在的暴力與內在的無知與蒙蔽，以大體的仁義之心克制小體的私欲，就是掌握了生命的本體，因而實現了本體自然的自由。所謂“左右逢源”、“無入而不自得者”是也。而這也就是生命的怡然與泰然。孟子觀察到也體驗到生命之本善，可說是對“生生之德”的認識與維護，故提出大丈夫者能做到富貴不能淫、貧賤不能移、威武不能屈的人格，甚至於殺身成仁、捨生取義的行為，都可以看做自由意志的表達，也是繼孔子說“克己復禮為仁”所蘊涵的自由意志的表述。有些西方學者認為中國哲學中無自由意志，因為沒有上帝的賦予，因為沒有選擇惡的能力。這一認識是基於西方本體論的觀點而發，是未能分辨本體類別的結果。

在希臘與猶太人的信仰中，人與上帝分離，人的不完美來自上帝的限制，但人有意志自由可以抗拒對上帝的信仰，也可自由地接受上帝。這是二元論的自由。而在孟子，人性中潛藏着一個天或上帝，人又有何等必要反抗呢？人的最大的修持，在於維護人的內在之德與外在之道的協和一致，而不必突出抗拒性的自由，該自由就是自然。因此，不能說中國倫理學中沒有自由意志，祇能說沒有西方的自由意志，正如西方缺乏中國哲學中體驗的中國自由意志一樣。朱利安進而觀察到此一本體論阻止了二元論的降臨，這是正確的。孟子之後，荀子雖主張“性惡”，但卻不是本體的惡，而必須為本體的善所化除。一個本體傳統的發展是整體的，規範了自由是否為對抗與解放或是自然與和諧。

（二）道德如何可能的問題

康德探討了道德行為的形而上基礎，得到道德必須以一個人的自主的理性自我立法為基礎，因為祇有如此人們纔能免於彼此侵犯，社會纔能安享秩序與和平。做到此，康德必須先驗地預設純粹理性與實踐理性的個別一致與相互一致，以確保自我理性立法的一致性、普遍性與必然性。自我之為自我，則在自由意志的自我認定。如就儒家的本體經驗而言，這一途徑有其優點，但也有其缺陷。其優點在理性立法的普遍性受到理性的支持，而且可以用理性來進行構建與規範，由內在而外在，由個人自由而群體守法。但其缺陷卻在理性的實際與實踐的基礎為何，又如何落實在具體的行為之中，使理性的自由體現生活的自然。為了解決此一問題，我們仍然要回到人性的經驗反思，從中發現人的本體的情感因素，也就是人在世界存在狀態的具體觀感。此一狀態具有體察人性的普遍性而有關懷的情愫，這就是孔子所說的“仁”。“仁”深植於人的存在之中，經反思而透露出來，所謂“反身而誠”，同時表現為對己與對人的認識、理解、關懷，因而“善莫大焉”。故曰“克己復禮為仁”，“愛人”為仁，“忠恕之道”為仁。此一本體性的普遍性，其體現卻祇是具體的、個別的人性或仁性。“忠恕之道”的一貫性事實上所形成的對自己的要求，是上下左右前後的關係網中的對稱性與平衡性的維持，見之於《大學》所謂的“絜矩

^① 我們可以談情感自由、理性自由，甚至戀愛自由，都在表示一種獨立活動與行為的能力。但意志的自由顯然是憑藉思想與純粹精神或理性而非激情或欲念的活動所體現出來的生命力量，是能夠主導情感與欲念以及一切心靈活動的能力。



之道”。這是正道，也是誠道。這一設身處境的想象力或推想力的發用，不也就是康德理性立法的一個版本嗎？

事實上，我們也可以把康德的自由意志的自我立法看成儒學中“忠恕之道”與“絜矩之道”的理性翻版。但無可否認的是，兩者的層次不一樣，對象也不一樣。康德如要落實，就必須考慮具體的動機因素與存在因素而不能不回歸到儒學的體現與實踐原則，即使道德律的應用必然要借助對實際情況的理解與評價（情感原則的運用），而不可一味地把普遍強加於個體。另一方面，儒學提升人性為仁性，再提升為理性與理性的立法，使其再轉化為社會國家的律法，也是必要的。我們不能期待人人都為君子，或自我轉化為君子，故道德情感的理性化與律則化，律則的立法化與名言化，是絕對必要的。這也是現代國家治理的基礎。總而言之，道德的內在化與外在化，也就是道德的外在化與律則化都是必需的，是具體性與普遍性的同時要求，也是本體的立本與建體，傳統的與現代的同時需要。在此雙向的理解下，對道德發展的奠基顯然不能祇是單項的理性或自由意志或關懷情操，而是兩者的結合所形成的互補互持的辯證關係。因而，孟子的人性與康德的理性都是道德奠基的必要部分，兩者必須在本體的基礎上進行整體的融合。對情感與理性進行統合的重要模型，見之於朱熹，表現在他的“心統性情”、“理一分殊”的論述之中，此處暫不細述。

我們更需要注意的是，法與理、理與情、情與欲等方面的雙向關聯與互依互基，不能空談道德基礎而不涉及道德的內涵與生命的體驗，因為責任離不開德性，而德性也不能否定群體的善與生活福利。在此，我們也必須面對天性與天命互補的理解問題。天的本體展現為天、地、人與萬物，但其流行則不外乎天性與天命，人之性是天性使然，但也是天之所命。《中庸》精确地表述為“天命之為性”，故命是性，性也是命。命是外在條件與限制，而性是內在創造力與自由，兩者為存在一體之兩面，並互為限制，而統合於本源的天。在此一本體的結構理解中，認知天命就是認知人與萬物的存在制限而不強求之。人當秉德而行，求得內心的安穩，所謂心安理得，是性的要求，也是命的要求。秉德而行而受苦受難甚至犧牲，這是命的決定，但也是求仁得仁生命的安頓。君子不怨天尤人，顯示了人性的超越與高貴尊嚴，也表現在康德所說的心中的道德律與天上的星空的一己生命的內外合一的完整性。至於是否需要上帝補償性安排的信仰，則是心理學的問題，不能作為道德性哲學的一部分。但儒學不必反對宗教信仰，以尋求對現實生命的補償，祇是不能以宗教信仰代替道德與對生命和人生的修持以完善生命。

（三）宗教信仰與上帝的存在問題

孔子首先提到“知天命”，《中庸》與《孟子》把“天”與“性”聯繫在一起，使我們對“天命之謂性”有了更深刻的透視。知天在知性，所謂知，並非對象化的認知，而是整體化的感受，進行內在的涵養，用心於察識具體的情勢，致力於行為的實踐而不偏離心之正與意之誠，故知性的重點又落實在盡心而正心的功夫上。至於何為正？我的分析顯示的是整合自我（反身而誠）以求其中，既有生生不已的感通又有寂然不動的安穩，因而能對應萬物，順應天道，凡事均求達到仁而義、和而易的目標。如此的心性修養，當然不是一天一時形成的，而是持續修養心性逐步完成的。其中包含以天地為師，發揮乾坤精神，充實天地浩然之氣，達到剛健自強、厚德載物的精神境地與實際踐行，這是把天和性結合為天道，最後能夠參天地之化育。這個理想當然不是空言，是要通過“中庸之道”與“大學之道”來實踐的。這也是孔子所說的“人能弘道，非道弘人”的意思。故知性即是盡性，盡性也就是實現天性遵行天命了。在此過程中，天不是超越的客體，也不是超越的主題，



而是主體的客體化、客體的主體了，因而把天看成一個創造與實現生命的力量，而“我”作為人也有天的創化與實現生命的能力。

在此對天的認識不在天是什麼特殊的超越的抽象的存在，而在我的生命中體驗天的本體的存在與活動。所謂天也就是我作為人的創造的發展與實現，是在與天地萬物變化的活動中完成我自己，這也就是孟子說的“立命”的意思。立命然後纔能順命，順命就是順天，則生死之事也能順受其正了。這樣一種生命實踐的理念也是一種生命實踐的信念，自然是一個廣義的宗教，也是一個哲學的宗教，因為它需要人性的自覺與自發的完善的追求，不是芸芸衆生、茫茫大眾所能望其項背的。因此，這裏說的儒家的宗教可以有兩個意思：一個是君子之教，使人成為能夠自我修養的君子，與天地相通而可自我完成；一個是開放神道設教，讓人們有自由的宗教信仰，而不必把信仰限制在君子、道德的宗教之中。儒學之內在超越的道德之教，也就能與其他內外合一、或外在超越、或純粹內在化的宗教信仰泰然相處了。重點在於，理解儒學中宗教的“成己成人”、“參天地之化育”的含義及其實踐意義，以及對其他精神傳統的關係的理解。到了宋明理學與心學，天道又發揮成另一層意思，即“二程”（程頤、程顥）所說的天理。天理是天地恢宏的創生之理，自然包含成己成人的道理，更包含一切事物發展之理。此“理”可理解為可客觀認識的理則與結構過程，也可理解為“我”認識宇宙與人物相關聯的自然秩序及其內涵的道德意義，而為實踐“我”的生命所必須遵行者。

總之，儒學是有儒學的超越與自我完成意識的，是一套本體認知與自我實現的哲學。如就信仰來看，它當然是一種信仰，但卻不是亞伯拉罕（Abraham）的偏向超越外在、對象化與人格化的信仰，也非本體為空體的佛學信仰，乃是建立在本體認知道德踐履基礎上的價值信仰。在此信仰中，上帝與神仍然可以有其非對象化、非實體化、非外在超越化的含義，可看做本體發展的終極根源與發展的活力以及大而化之生生過程，以及宇宙與人生創化理想與價值規範。

（四）科學如何可能及定位的問題

康德在18世紀就面臨現代科學與道德宗教的調和問題。他是用純粹理性不同功能的認識來解決此一問題的。同樣，今天也有此一問題的發生，而人們面臨的科學發展更具有涵蓋一切的趨勢，而且科學還有科技化的強大能力，導致人文危機、環境危機以及經濟危機。從詮釋本體的觀點來說，必須建立廣大深厚而沉潛高明的本體意識，給人類不同的文化傳統提供一個相互理解的空間，同時也給科學與人文的發展一個相互融透的對話過程。古典儒學《易》“傳”中本來就有開物成務、載德厚生的眼光，《大學》以格物致知為誠意正心的基礎或根源，更標示出本體思考內在一貫的發展。這應是科學與科技發展的一個基本價值要求。一般情況下，科學知識是令人心胸開闊的，具有一種啟迪生命活力的作用，自然能導向人心的自我反省，認識到深刻的生命的真理與價值，這也是誠意正心的一種含義。但自20世紀以來，科學與技術密切掛鉤，科技又與經濟發展和政治發展聯繫在一起，成為經濟與政治發展的工具。自然科技能夠促進經濟，而科學技術的發展則仰賴經濟的支持，因而科學技術的發展具有明顯的經濟、政治企圖並且與利益、權力連接起來。科學之啓蒙人的心智的精神反而被遺忘了，技術作為實現人文理性的目標也被遺忘了。

從人的本體思考而言，必須回歸到科學與人文精神合一的價值觀，從科學知識的開放而非化約的立場回歸人文，也從人文的本源對知識進行重建與發展，導向一個新科學與新人文發展的時代。在這一時代的發展中，應致力於消除戰爭科技化的毀滅力量，加強科學與人文的互動來建設世界和平。不但《大學》與《中庸》（盡物之性）有此眼光，宋明

理學中的朱熹也有此一思想。他的格物之說重視事物之理的認知以及與人心之理的相應，是值得稱道的。所謂“衆物之表裏，精粗無不到；吾心之全體，大用無不明”^①，表明了科學知識與人文理想貫通的世界。近代牟宗三以為，中國文化如要發展科學必需“良知坎陷”，是把良知看得太小，把科學看得太非人了。我提出對儒學本體的理解，是把良知與科學、知識與價值看成並列的能力而又能相互啓發與提攜的本體之用與行。如此發展，方能庶幾防範科學的過渡技術化與經濟工具化，如人類當前所不幸面臨者。西方哲學的發展不能忽視科學與知識；同樣，儒學包括孟子在內，是能先驗地接受科學知識的發展的，因為科學與人文、知識與價值（或良知）乃是人類生命本體的重要部分，有如陰與陽之為“道”。

（五）民主政治的發展問題

朱利安教授在《道德奠基：孟子與啟蒙哲人的對話》一書中指出，儒家的政治思想祇在仁道與賞罰的法律兩方面用心而缺乏在兩者之間建立契約制度。^②這個見解是有啓發性的。反觀古代中國的朝代更替，人民的角色似乎祇有兩個：一是作為統治者的順民，一是跟從強者對暴君進行革命以改朝換代。人民難道沒有第三者的地位，建立起自身的相對獨立的存在，在自我的規範行為中謀取集體及個別的權益？可以支援政府，也可以要求改革，甚至組織起來和平地改變政權。從近代歐洲民主國家看，一個現代國家的確應是如此。然而從傳統發展到現代，歐洲經歷了翻天覆地的革新過程：革命不是重複過去的形式，而是尋求不再革命的民主制度。儒家看到了王道的美德，統治者如能做到愛民如己而又聰明睿智，確能為天下帶來太平盛世。但當權者如非有德有能之人，或有才無德，或有德無才，處於高位，大權在握，其治理天下的結果必然是問題良多、無以為繼，天下的安平如何可求？治道祇靠賢君是不行的，有賢君而無良法也是不行的，有賢君有良法而沒有一個具有自覺價值身份的社會也是無法持續發展的。孟子顯然有人治與法治的理想，但對人民的身份並未提出積極性的定位與定性問題。孟子相信仁政與王道，但如無聖人在世，仁政與王道也很難實現。政治的基本問題是如何認定與尋求聖人與賢人的問題。也就是說，政治有選賢與能的問題，有人民與社會參與選賢與能的問題，有人民應該對政權負責、對治權監督的問題。儒家顯然要對此進行深刻的反思，纔能產生政治現代化的自覺。

當然，我們也要理解，這種自覺是要在社會發展與經濟發達的條件下進行的。中產階級與公民社會的興起，都是必須認知的條件。孔子的庶民、富民與教民的思想，是以社會的發展為重的。孟子重視君主與民同樂，並且重視土地分配與賦稅合理制度的建立，也是趨向建立公民社會的措施。今天，我們發展新儒學，必須與時俱進，在與西方進行本體互釋的基礎上進行政治的改革與更新。此一政治的改革與更新，顯然涉及選賢與能和勵精圖治的人治、民主的立法、嚴格的執法，還要在人民參與的基礎上更新制度，助長民間社會，促進社會正義，使繁榮的經濟為社會與人民所用。這自然是符合傳統儒學的仁義相輔、仁智並用的道德精神的。但更重要的是，儒學必須自覺地更新，並從本體詮釋與理解的立場進行創新，彌補歷史上的缺陷，面對世界整體化的要求，創造一個尊重與體現生命、智慧與價值的人類社會。

^① [宋]朱熹：“大學章句”，《四書章句集注》（上海：上海古籍出版社，2006），第10頁。

^② [法]弗朗索瓦·于連：《道德奠基：孟子與啟蒙哲人的對話》，第80—81頁。