



# “本體”主體化與“主體”本體化 ——評成中英的“本體詮釋學”與朱利安的“間距”觀

尤西林

(陝西師範大學 文學院，陝西 西安 710062)



**[摘要]**詮釋不是主體對客體的認識關係，也不是主體與主體之間的對話交流，而是主體與本體的關係。詮釋自始就持有信仰背景，包含着仰視的不對稱關係。近代以後的主體觀抹殺信仰背景，導致新詮釋學將主體回復為依據“存在”的“此在”。在西方傳統下，主體回歸本體的極端是詮釋的終結，其原型是無須詮釋的無言的上帝。因而，詮釋需要“本體”的主體化，亦即本體的自我詮釋。這構成了從耶穌到施萊爾馬赫的方向，但其極端卻走向了近現代的主體中心觀。“主體”本體化與“本體”主體化的張力構成了海德格爾詮釋學的根本困境。朱利安的超越對話主體的“間距”雖然基於主體差異而具有現代性，但卻可歸入近代以來的與主體平行的無人稱“中介”。成中英基於“天人合一”與“生生”本體的本體詮釋學是本體與主體的統一體，避免了西方的神人兩極震盪，但這一兩極結構仍然內化於中國詮釋學，其張力消長成為中國詮釋學的深層線索。本體詮釋學特別需要反省“本體”主體化這一主流，更應關注“主體”本體化（“俟命”）的精神脈絡，並自覺到詮釋的存在論先於詮釋這一基礎限定。

**[關鍵詞]**詮釋學 本體詮釋學 中國詮釋學 本體 主體

**[作者簡介]**尤西林（1947—），男，祖籍陝西省榆林市，出生於四川省成都市，1982年畢業於陝西師範大學漢語言文學系，並留校任教；現為陝西師範大學文學院教授、博士生導師，兼任宗教研究中心學術委員會主任、基督教文化研究所所長；主要從事人文科學理論、美學與宗教哲學研究，代表性著作有《人文學科及其現代意義》、《闡釋並守護世界意義的人》、《人文科學導論》、《心體與時間：20世紀中國美學與現代性》等。

**Title:** Subjective Ontology and Ontological Subject: Reviews on Chung-Ying Cheng's Onto-hermeneutics and François Jullien's Perspective on Space (écart)

**Abstract:** Interpretation is neither a sort of epistemological relation between the subject and the object, nor the dialogic communication between two subjects; it is a relation of the subject and the noumenon. Interpretation from the beginning has its religious background, and hence it includes an asymmetric relationship of veneration.

Subjectivism has defeated the religious faith since the modern era, leading to modern hermeneutics' restoration of the subject to *Dasein* based on *Sein*. In the western tradition, the return of the subject to the extreme of noumenon implies the end of interpretation. The archetype of noumenon is the wordless God who does not need interpretation. Therefore, interpretation needs subjectification of noumenon, i.e., the self-interpretation of noumenon, which formed the hermeneutic direction from Jesus to Schleiermacher. However, its extreme went towards the subject-centered idea of modern times. The tension of subjective ontology and ontological subject constituted the fundamental dilemma of Heidegger's hermeneutics. François Jullien's concept of space (*écart*) which transcends dialogic subjects is based on subjective differences, which is with modernity, however, it also belongs to the impersonal *mediator* that is parallel with the subject in the modern age. Onto-hermeneutics constructed on the noumenon of life and the union between heaven and human being, claims that the subject integrated with the noumenon, which avoids the tension between God and man. Nonetheless, the dualistic structure is also immanent in Chinese hermeneutics, the tension of which is the deep clue of Chinese hermeneutics. Onto-hermeneutics must particularly reflects the trend of subjective noumenon, and pays more attention to the spiritual sequence of ontological subject (waiting for the mandate of heaven), and realizes an elementary restriction that hermeneutic ontology is prior to interpretation.

**Keywords:** hermeneutics, onto-hermeneutics, Chinese hermeneutics, noumenon, subject

**Author:** You Xilin was graduated from the Department of Chinese Language and Literature at Shaanxi Normal University in 1982, and has been teaching in the same University since then. Besides, Prof. You serves as the Director of Institute of Christian-Cultural Studies. His main research interests are human science, aesthetics and philosophy of religion.

## 一、詮釋學中的“本體”與“主體”

詮釋，是主體敘述自己對廣義的“文本”對象含義的理解。它既不是主體發表主觀意見，也不是近代以來認識論的認識活動。區別在於，詮釋對文本懷有深層的尊重，詮釋主體沒有認識論主體對客體的主位優越地位或優越感。詮釋起源於對神聖對象旨意謙卑的理解，是仰視的不對稱關係。近代以後的詮釋仍然保留着這一特性而深刻區別於向客體對象拷問求索知識的認識活動。即使在宗教衰退的現代，詮釋的信仰性質仍然轉化為對“真理”的信念，最低限度也表現為對文本的真實與客觀性質的確信。在上述狀態中，詮釋對象與詮釋主體是分開的。詮釋對象的文本纔是“本體”(root-body)，詮釋主體及其詮釋永遠不可能達到與文本對象的合一。

質而言之，詮釋不是主體對客體的認識關係，也不是主體與主體之間的商談交流，而是主體與本體的關係。

詮釋關係中這一主體格局，遭到了施萊爾馬赫(F. Schleiermacher, 1768—1834)以來近代詮釋學的根本變動；在經歷主體性衰落的現代與後現代，這一變動經海德格爾(M. Heidegger, 1889—1976)的反撥後又擺向原來的方向。而在中西文化對話的現當代，西方詮釋學的主體與本體關係格局又面臨着來自東方模式的對話。

成中英教授強調他的“本體詮釋學”是“發自(from)本體的詮釋”(interpretation from ontology)<sup>①</sup>，這突出了本體的“主體性”，它與“關於或對(of)本體的詮釋”(interpretation of ontology)區別對應。後者的詮釋主體不是本體自身，而是將本體作為對象的主體性的人。但是，本體詮釋學如何確定並不就是人的本體可能自行詮釋呢？我們

<sup>①</sup> 成中英：“中西‘本體’的差異與融通之道——兼與朱利安教授對話”，《南國學術》4 (2014)。

在什麼意義或限定下講本體的主體性呢？也就是說，本體詮釋學需要回答以人為代表的主體與（包括人在內的）本體的關係。這一關係是詮釋學的核心結構，也是20世紀開始的西方消解主體性主潮的核心問題。這裏需要指出的是，這一問題根本上不局限於“中西”框架，而根源於“古今”框架特別是包含今日中國處境的“現代性”。“中西”比較在“古今”基礎上纔是真實的。揭示“本體詮釋學”的重要意義，需要先行回溯以西方為代表的現代性的問題史。

## 二、近代詮釋的“主體”本體化

由於現代化生活世界的骨架是科學知識與技術製造，因而與之對應的現代性心性被哲學抽象為認知與控制型“主體—客體”。海德格爾所謂祇知客體對象的“在者”而遺忘其本體存在的著名概括，實質更根本的是對這種現代性“主體”自身的反思。但由於反思科技客體觀成為表面主題，因而，突破科技客體規定主體的格局並詮釋出新的主體觀念成為反思現代性的最初方向。19世紀後期出現的“人文科學”（Geisteswissenschaften）在批評客體主義中發展出詮釋主體的態度與方法。主體不僅作為研究對象彌補了科學客體主義的缺失，而且從價值論等方面區別於客體知識。從而，主體不僅成為科學認知的根基條件，而且成為包括科學在內的全部人生活動意義的詮釋者。施萊爾馬赫將上帝靈化為內心“無條件的依賴的情感”（das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit），本體由此內化為主體，主體獲得了詮釋信仰的資格保證。胡塞爾（E. E. Husserl, 1859—1938）的超驗自我將主體性擴展到極致。“內在性”亦即主體的自足性因此被恩斯特·特勒爾奇（Ernst Troeltsch, 1865—1923）概括為現代性的首要特徵。這就是主體將本體內化為自身的“主體”本體化方向。

海德格爾《存在與時間》經由“此在”（Dasein）追尋“存在”（Sein），仍處在這一方向下。“此在”主體論成為“基礎本體論”。這種本體繫於主體或主體吞併本體的模式儘管極力避免將本體客體對象化，但吞併客體的本體化的主體恰恰以極端的方式內化



施萊爾馬赫

胡塞爾

恩斯特·特勒爾奇

了主客對立的現代性結構。詮釋本體必須有承擔主體，但這種詮釋既不能是關於（of）外在於主體的客體化的本體的認識，又不能是在主體之內（in）的自我道白。因而，海德格爾同時清算了科學客體主義認識論與人道—人文主義的體驗論，這意味着整體終結近現代的主體—客體結構。

## 三、現代詮釋的“本體”主體化

海德格爾在藝術品中看到了本體“自行”詮釋的“天籟”形態。藝術品成為存在本體自我敞開顯現於人又同時抽身遮蔽（而不被人窮盡把握）的印跡或場所。這一本體存在意義論置換了近現代的認識論。康德（I. Kant, 1724—1804）認識論界限那邊不可認知的“物自身”（本體）轉化為事物的意義根源；萬物（認識論的現象界）則轉化為本體形態各異的意義凝聚體。對萬物意義的詮釋是對本體的領悟感受。這也就是後現代消解思想的積極含義。

上述所有表現，都被描述為本體自己的表現。它具有三項基本特徵：一是本體的自主自在自行性。就其不被決定而言，它同時是本體與主體。二是它不能被全稱概括其特性，亦即不能作為對象化客體認識。海德格爾對它的描述使用了一系列悖論式的對舉術語，以制衡人言並防止本體重新滑回現代性主體—客體結構：“世界的敞開”與“大地的遮蔽”，“顯現”與“離去”，“可視”與“傾聽”，“形式”與“質料”，“理解”與“領會”，“言說”與“語言”，“人言”與“詩語”，“相遇”與“等候”，等等。三是它作為本源意義超越在主體—客體模式的主體價值哲學之上。

“本體”主體化的特性對應着人的詮釋的被動化亦即主體向本體的讓渡：人成為知命守分並聆聽期待的有限卻又承擔照料萬物重大職責的牧者。哲學詮釋學將詮釋主體從傳統自我意識還原為“存有”前理解的生存處境、“對”主體發生作用效應的“歷史”、“傳統”與語言。後一序列指向那個顯隱俱在的本體兼主體。

海德格爾最終以“自在”（*Ereignis*）指稱這個“無所指”的自在、自性、自行的主體化本體。但西方思想史資源中主體化本體的原型是上帝。上帝創世而無須自我詮釋，相反，上帝是詮釋的終極文本。詮釋上帝起始於神人二性的耶穌。在三位一體化的本體結構中，神子耶穌作為上帝另一位格，也就是本體的主體化。《新約》所記錄的耶穌佈道傳福音，就是本體自我詮釋最古老的原型，也是本體主體化亦即“道成肉身”的原型。中國商周文獻記錄的巫師占卜，也是這類詮釋。因此，詮釋主體的原型是人類最早的知識分子巫師。追溯這一背景，使我們對現代詮釋從近代詮釋的“主體”本體化折返古代詮釋的“本體”主體化，可以獲得一個歷史性視野。海德格爾從《藝術作品本源》開始，關鍵陳述及詞語幾乎全是直接敘述大地、世界、命運等最高“存在”的性質。從邏輯上講，祇有上帝纔有資格定義或定性世界的這些根本性質。這類脫離“此在”與人的經驗的言語使後期海德格爾思想不合人言，故極難把握。對主體性亦即人類中心主義的反思批判從而遇到了現代性的限定。

朱利安（François. Jullien）教授的“間距”<sup>①</sup>本體以主體之間平等關係消弭了海德格爾本體的神性，從而保護了現代文明。但是“間距”本體在將伽達默爾（H.-G. Gadamer, 1900—2002）的時間—歷史性“間距”轉變為空間距離時，偏於結構功能性卻強化了非價值論。朱利安的“間距”本體更接近於佛教中觀的“否否”雙遣法，而龍樹中觀的價值虛無性與中國佛教大乘的慈悲情懷不同，這一點對朱利安的“間距”論擺脫現代性最大威脅的價值虛無主義陰影具有關鍵意義。

#### 四、“天人合一”是中國本體詮釋學“本體”主體化的根源

成中英教授基於中國傳統的本體詮釋學的本體，卻天然具有主體性。海德格爾費力還原建構的“存在”與“自在”的主體化本體特性，正是“道”的天性：“萬物作而弗始也，爲而弗恃也，成功而弗居也。夫唯弗居，是以弗去。”<sup>②</sup>《易》作為本體詮釋學的本體論資源，成中英以乾坤架構奠基後，若能突出“生生”中心（這本是《易》“經”“傳”的核心，也是融合生機宇宙論與血親倫理仁心的根基）<sup>③</sup>，應更加彰顯本體“自生”的主體一本體性。“本體”若依中國本義，可名為“本根”。<sup>④</sup>

① 朱利安：“在中西思想之間辨識出‘間距’——對成中英教授的回應”，《南國學術》4（2014）。

② 《道德經》（北京：人民文學出版社，2006），第2章。

③ 尤西林：“血親仁學的困境及其存有論轉化：羅光生命哲學的意義”，《哲學與文化》7（2011）。

④ 《莊子·知北遊》（上海：上海古籍出版社，2001）。



接下來，本體詮釋學將面對西方本體詮釋的同樣問題：即使本體天然具有“生生”之“主體性”，如何定位人的詮釋？人在宇宙中的特殊重大地位是中國傳統思想中論述最充分的命題：人乃天地之心。因此，中國傳統思想的詮釋“主體”以其對物、人、己的全面內化關係而不同於現代西方所要消解的現代性個體“主體”。與西方自上（上帝）而下的本體主體化相反，中國的本體詮釋乃是下學上達的“盡心知性知天”主體本體化方向。它對應於以人文倫理置換宗教的中國傳統大格局。中國人文主體之心性良知以其先天的內化關係，而不必面對“此在”進入本體所要求的以“心靈”（Gemuet）為主題的存在論分析。<sup>①</sup>雖承認衆生根器不一而有四端本心之“放失”，並有士、賢、聖、神倫理等級，但“反身而誠”及其操存捨亡在我的修養卻保證人人皆可為堯舜。這意味着人文主體的詮釋可同一於本體：人文主體的詮釋也就是本體詮釋學所強調的“發自”（from）本體的詮釋。

概而言之，本體詮釋學的“本體”主體性基於中國傳統的“天”（本體）—“人”（主體）合一關係。在這一關係中，不僅本體具有主體特性（“生生”），更根本的是，本體的主體性依賴人文主體體現與實現。

## 五、本體詮釋的危險及其內在張力

中國傳統的本體、主體親和同一性雖然比西方人神相隔的“本體”主體化優越，但這一優勢卻從相反方向成為本體詮釋學的缺陷：“主體”本體化而可能導致的本體被主體化而不再是本體。

被牟宗三（1909—1995）詮釋強化的思孟陸王心學正宗，突出代表著人文主體化的本體詮釋學。但由此發生的重大問題是，擴張為本體的主體詮釋何以保證“自作主宰”的主體不是僭越性偽“本體”？其本體詮釋何以防止其實是“自家道來”？這正是中國傳統思想深層的對立線索：一方面是，周人的憂患意識，孔子的“三畏”、克己復禮，《大禹謨》十六字訣警告，“戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞”<sup>②</sup>，天理與人欲血戰，“戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰”<sup>③</sup>的“慎獨”涵養，“敬肆之分，人禽之辨”<sup>④</sup>的持敬集義與功夫論的主體“面對”、與己區別的本體敬仰；另一方面，則是“人能弘道，非道弘人”<sup>⑤</sup>，至誠主體可達至贊天地之化育、與天地參的“天人合一”“本體主體合一”，“收拾精神，自作主宰，萬物皆備於我，有何欠闕”<sup>⑥</sup>，“我的靈明便是天地鬼神的主宰”<sup>⑦</sup>，“造命”“易命”的滿街聖人……

這兩個方面不僅對立，也互補滲透，包含著分裂性與悖論。可舉兩個個案：

一是“四書”中信仰性最強的《中庸》核心概念“誠”的詮釋是：“誠者，天之道也；誠之者，人之道也。”天道之誠是本體，人以真誠心態（“誠”地，做副詞）對“誠”的追求（“之”，做動詞）即人道主體。天道（本體）、人道（主體）同一於“誠”，但以“誠”求“誠”發生了自我相關的循環，因而可能動搖“誠”的絕對（本體之“無對”）性。這也恰是中國傳統本體論的缺陷<sup>⑧</sup>。成中英贊同“功夫所至，即是本

① [德]馬丁·海德格爾：“導論”，《存在與時間》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006），陳嘉映、王慶節譯。

② 《禮記·中庸》（上海：上海古籍出版社，1987）。

③ 《論語·泰伯》（北京：中華書局，1980）。

④ [明]劉宗周：“人譜·證人要旨”，《劉宗周全集》（杭州：浙江古籍出版社，2007），第2冊。

⑤ 《論語·衛靈公》。

⑥ 《陸九淵集·語錄下》（北京：中華書局，1980）。

⑦ [明]王陽明：《傳習錄（下）》（北京：中國畫報出版社，2012）。

⑧ 尤西林：“百姓日用是否即道：對中國同一性哲學的反思”，《哲學與文化》9（1994）；尤西林：《闡釋並守護世界意義的人》（鄭州：河南人民出版社，1996；臺北：空庭書苑有限公司，2008）。

體”，批評牟宗三的“自我坎陷說”，認為“良知”已經包含科學<sup>①</sup>，這使他的本體詮釋學比牟宗三有更強的主體化傾向。

二是孟子（前372—前289）“修身以俟命”以盡心知性知天為背景，其自信氣質迥異於王陽明（1472—1529）龍場悟道前夕備石櫟所語“吾惟俟命而已”。後者固然是主體性順命境界，但還包含着對主體限定性的覺悟，這代表著中國傳統信仰精神中主體與本體相區分的最深境界。但傳統思想及其詮釋經常混合這一分界而繼續將“俟命”收攝納入主體性，如成中英所援引的順命與正命論。如果“俟命”之“俟”（等待）“命”（人力不逮）都否認了對外界的依賴性，這種內在超越性主體就完全吞併了本體。當佩拉糾（Pelagius，約360—420）把人的信仰理所當然地看作主體自己的努力時，奧古斯丁（A. Augustinus, 354—430）卻從本體高度視之為“來自”（這恰恰是本體詮釋學所強調的“from”）上帝的“恩典”。“自由”與“恩典”的對立統一由此成為西方思想史中本體與主體關係的深層綫索。<sup>②</sup>

上述質疑並非以西方信仰為據，而意在突出中國人文主體性僭越本體這一傳統傾向，以及彰示中國思想資源中抑制主體擴張並與主體相區分的本體意識的珍貴。

## 六、詮釋的存在論先於詮釋

本體詮釋學還需要重視“意識性主體”與“存在性主體”的區別。這也是哲學詮釋學從海德格爾存在本體論接受的基石：“理解怎樣得以可能？這是一個先於主體性的一切理解行為的問題，也是一個先於理解科學的方法論及其規範和規則的問題。我認為海德格爾對人類此在的時間性分析已經令人信服地表明：理解不屬於主體的行為方式，而是此在本身的存在方式。……它標誌着此在的根本運動性，這種運動性構成此在的有限性和歷史性，因而也包括此在的全部世界經驗。”<sup>③</sup>哲學詮釋學的主體當然還是“此在”之人，但主體不僅要接受迴響着本體之音的歷史、傳統、語言對自己的作用效果，而且要將傳統的自我意識的主體經由生存處境狀態（不僅是指“身體”）的主體，進一步轉變為傾聽存在本體運行的有限詮釋者。這纔是本體的自行詮釋。人的詮釋由此纔接近“被”本體言說。

成中英的本體詮釋學依據的是中國傳統思想，但今日中國的人文主體處境即哲學詮釋學關鍵基礎的“此在本身的存在方式”，卻已經置身於現代化及對應的現代性中。“此在本身的存在方式”不僅如伽達默爾所說是“理解”與詮釋的基礎，而且作為“前理解”或前謂詞對象，它本身就是“發自”（from）本體的源始理解與詮釋。思想包括古代思想祇要真正進入“此在本身的存在方式”而詮釋它，就可以成為改變“此在本身的存在方式”的條件。傳統思想觀念對現代化—現代性的存在方式（從日常生活到公共交往）的詮釋〔從中國古代公羊學的微言大義到孟子的知人論世，從西方現象學描述到後期維特根斯坦（L. Wittgenstein, 1889—1951）與牛津日常語言分析〕從而優先於對思想意識體系的詮釋。

〔編者附記：2012年12月17日，北京師範大學文學院主辦了“思想與方法：全球化時代中西對話的可能”國際高端對話暨學術論壇（召集人為方維規教授），以上文章是三位作者出席該論壇時的發言稿。經論壇主辦方同意，編者特商請作者對原稿做了修改和補充，現刊發於此，以推動對話的深入。〕

① 成中英：“中西‘本體’的差異與融通之道——兼與朱利安教授對話”，《南國學術》4（2014）。

② 尤西林：“恩典與自由：康德道德宗教與人文主體性的困境”，《學術月刊》1（2001）。

③ [德]伽達默爾：“序言”，《真理與方法》（上海：上海譯文出版社，1999），洪漢鼎譯，上卷，第6頁。