

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- 中西哲學會通之「格義」與「逆格義」方法論的探討－以牟宗三先生的康德學與中國哲學研究為例

An Inquiry into the Methodology of "Analogical Interpretation" and "Reverse Analogical Interpretation" in the process of the Integration of Chinese and Western Philosophy-Centered on Prof. Mou Tsung-s

doi:10.6187/tkujcl.200612.15-3

淡江中文學報, (15), 2006

Tamkang Journal of Chinese Literature, (15), 2006

作者/Author：林安梧(An-Wu Lin)

頁數/Page：95-116

出版日期/Publication Date：2006/12

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.6187/tkujcl.200612.15-3>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



中西哲學會通之「格義」與 「逆格義」方法論的探討 ——以牟宗三先生的康德學 與中國哲學研究為例

林安梧

臺灣師範大學國文學系教授

提 要

本論文將對牟宗三於康德學的詮釋、吸收、融攝、批判與轉化的創造，提出一反思與檢討。集中的焦點在於「現象」與「物自身」的超越區分之理解詮釋，一方面闡明牟先生是如何在「逆格義」的中西哲學交涉過程裡，經由康德學來融攝這對概念，又如何的轉化，而有嶄新的創造，締造為「一心開二門」式的「無執」與「執」的存有論。全文將以牟先生的《現象與物自身》對比於康德學，做文獻的深層闡釋，並宏觀對比於中西哲學型態學之異同，而進一步對此中所造成概念的位移、滑轉、融通、銷解、重組，提出批評。再者，在這過程中，可以試圖做一後設的反思，去省察中國哲學方法論所涉的相關問題。

關鍵詞：對比 轉化 闡釋 一心開二門 方法論 詮釋學



中西哲學會通之「格義」與 「逆格義」方法論的探討 ——以牟宗三先生的康德學 與中國哲學研究為例

林安梧

臺灣師範大學國文學系教授

一、關於「格義」與「逆格義」的相關對比

1、異文化之相遇，必求其相互理解，以是進而有相互之詮釋，有相互之融通，有相互之轉化，進而有創造。這是一連串之綿長過程，其先則以相互之「格義」為起點。如《高僧傳》所言，「以經中事數擬配外書，為生解之例，謂之格義」^❶，這涉及於文化解釋向度的問題，自也牽連到整個理解詮釋視域的問題。對比而論，衡諸當代，海通以來，中西哲學之相遇，其「格義」與「逆格義」之現象，處處可見。

1.1、原先的「格義」指的是佛教在傳進中土的歷程裡，中土諸賢用固有的哲學語彙、概念與範疇，嘗試去比配理解佛教的哲學語彙、概念與範疇等等，史稱「格義

❶ 「高僧傳」卷四法雅條，見大正藏第五十卷，頁347上。



佛教」。^②後來，明代的利瑪竇為了要讓中土諸賢能了解基督宗教，而經由《詩經》、《尚書》等古代之語彙，比配理解基督宗教，著為《天主實義》，我以為這可以稱為「格義基督教」。^③

1.2、近世由於白話文運動的興起，大量的西書譯著，形成了一新的話語脈絡，人們經由這新的西方話語脈絡，將西洋哲學的語彙、概念與範疇比配的來理解中國哲學，這也可以說是一種「格義」方式。由於它並不是由中國本土的語彙、概念與範疇做核心，而是以西學的語彙、概念與範疇做核心，因而或者應稱為「逆格義下的『格義』」。

1.3、「格義」是自發的、本土的，它的主體性在原先的母土上，而「逆格義下的格義」則文化的霸權掌握在別人手上；因此，我們極容易失去了詮釋的主體性，而因人之理，並立理限事，甚至削足適履。因而生出許多虛假問題來。

1.4、舉例言之，以用餐的餐具來說，西餐用的是「叉子」，而中土則用「箸子」；設若以為「叉子」是唯一的餐具，當拿起「箸子」時，只記得「叉子」的使

② 關於「格義佛教」，請參閱李幸玲：《格義新探》，中國學術年刊第 18 期，頁 127-157，國立臺灣師範大學國文研究所印行，1997 年。又任繼愈：《中國佛教史》，頁 216，「所謂『格義』是援引中國的傳統概念來解釋外來的佛教概念，目的在於消除中外思想交流中的隔閡和抵觸，把兩種不同的思想說成是符合，一致的，使人易於接受。這種『格義』和佛典翻譯中僅限於以名詞概念相比附的方法不同，也和用幾種不同的譯本『合本』比較的方法不同。它不拘泥於片言支語的訓釋，也不追求忠實於外來的般若學的本義，而只著重於從義理的方面去融會中外兩種不同的思想。只要在它們中間找到了某種同一性，便可以自由發揮，創立新解。」湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，頁 199，「格義乃竺法雅創立，以外書比擬內學之法。道安、法汰舊所同用。」曹仕邦：《中國沙門外學的研究——漢末至五代》，頁 241，「因此中國沙門便『以本國之義理，擬配外來思想』的方式來了解佛經所載的義理，這種方式在魏晉早期稱為『格義』的創始者是竺法雅等……」曹說係參考陳寅恪（支愍度學說考）（《陳寅恪先生文史論集》上卷，頁 281-287，又頁 294-299）。又劉貴傑：《清談與佛教——以論辯之風為中心，探清談與佛教之契接》（華岡佛學學報第七期，頁 287-299）所謂「格義」乃魏晉時期解釋佛經之方法，當時佛學傳入中國不久，若干佛教學者為謀佛學易於傳揚，每藉中國思想（主要為老莊哲學）之辭語與義理加以比附與闡釋，及量度（格）經文正（義），故名為「格義佛學」。

③ 關於此，請參見徐光台《利瑪竇《天主實義》中的格物窮理》，新第 28 卷第 1 期，頁 47-73，1998 年 3 月，新竹：臺灣清華大學印行，1998 年 3 月。



法，當然會生出一理解，說：中土的箸子不如西洋的叉子，進一步要去改造中土的箸子，讓它變得好使，成為一種新的叉子。殊不知，將「箸子」視之為「叉子」來使，這本就不對；但真認定了，一定要這麼使，那「箸子」便是很難使的「叉子」。其實，若對調來講，將「叉子」視之為「箸子」來使，那根本無法使；但由於文化霸權的因素使我們不能做另一面的思考。^④

1.5、「格義」是異文化互動必當有的一個發展過程，但它必得經由此，再進一步而為「轉譯」、「詮釋」，「融通」與「重建」，這過程是極為艱辛的，但他卻是豐富自家文化必然要有的過程。佛教之傳入中國，由「格義佛教」，而有「六家七宗」，進而逐漸經由更多的譯著與會通，而逐漸生發出帶有中國本土性的「中國佛教」，而且也因為佛教義理的挑戰，儒學進一步的轉化創造，而有了影響整個東亞極為深遠的「宋明理學」。

1.6、「格義」而「轉譯」、「詮釋」，進而「融通」與「重建」，並不是一固定而僵化的過程，他們彼此之間是相互滲透的，這過程是極為艱辛的，但他卻是豐富自家文化必然要經的過程。更重要的是，在這一連串的過程裡，如何保有清醒的方法論意識，對於每一過程都能提出一深刻的反思與批判，如此，方能儘早脫出「格義」的限制。

1.7、由「格義」而「轉譯」，進而經由「詮釋」、「融通」，而有進一步的「重建」；這樣的發展過程是必要的，在詮釋學的理論來說，它的步驟是逐層進展的，在異文化相互交錯的過程來說，這幾個層次是彼此滲透的；但我們要說，截至目前，該是跨過「格義」的階段了。

1.8、利瑪竇的《天主實義》是一重要的格義階段，但同時已經有了王船山等對他的批判與融通，而嚴復所譯J.S. Mill “*On Liberty*”為《群己權界論》則是一「轉譯」

④ 關於此，請參見林安梧：〈東西文化的差異與融通：從「筷子」與「叉子」為例的展開〉，此文原為 2002 年 11 月 14 日應中南大學之邀，所做之大型通識講演，收入《儒家倫理與社會正義：「後新儒學」視點下的省思與前瞻》（案：本書已於 2005 年 12 月，由中國北京·言實出版社出版）。



的重要階段，近幾十年來對嚴復譯著的評判與融通，不知凡幾。^⑤進至民國以來，對於西方學術的譯著日益精審，像賀麟、宗白華、牟宗三、朱光潛、鄭昕、……乃至年青一輩的倪梁康都有極可貴的成績；同時伴隨而生的諸多詮釋與融通，乃至重建與締造，如金岳霖的《論道》、牟宗三的《現象與物自身》都顯示了這個重要的階段。

1.9、尤其值得注意的是，牟宗三先生努力的經由「現代學術話語」來揭示中國傳統儒、道、佛三教的思想，雖然仍不免運用了過多的康德學的概念範疇，而身陷「格義」的氛圍之中；但我們卻可以從他所著《認識心的批判》、《智的直覺與中國哲學》、《心體與性體》、《現象與物自身》、《圓善論》等一步步看到他如何從「格義」、「轉譯」、「詮釋」，進而求其「融通」與「重建」。

二、從「現象」與「物自身」的超越區分到「兩層存有論」

2、牟先生的哲學大體說來，有取於康德「現象」與「物自身」的超越區分，並將之改造為「兩層存有論」。^⑥

這「兩層存有論」依牟先生所締造的系統來說，「現象界」之所對為一帶有「執著性」的「感觸直覺」；「物自身界」（睿智界）之所對為一「無執著性」的「智的直覺」。

由此而論，執著性的感觸直覺所成的是一現象界的存有論，是一「執的存有論」。相對來說，無執著性的智的直覺所成的是一物自身界的存有論，是一「無執的存有論」。

牟先生更而取用《大乘起信論》「一心開二門」的架構來說此，並以「心真如

⑤ 關於 J.S. Mill 的研究，請參見黃克武：〈嚴復對約翰彌爾自由思想的認識：以嚴譯《群己權界論》為中心分析〉，收入《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由主義思想的認識與批判》第三章，（上海：上海書店印行，2000 年 3 月）。又請參見林安梧：《契約、自由與歷史性思惟》第三章〈個性自由與社會權限〉，頁 47-74，臺北：幼獅文化事業公司印行，1996 年。

⑥ 以下所論，大體根據牟宗三《現象與物自身》一書，1976 年出版，臺灣學生書局印行，臺北。



門」比擬「無執的存有論」一面，以「心生滅門」比擬「執的存有論」一面。^⑦

牟先生又取天臺宗之「從無住本立一切法」，說此心是「一念無明法性心」，由此「無明」與「法性」之詭譎的相即，進而論開兩界之可能，並此兩界本為相即為一體的。^⑧

牟先生以儒家之「性智」，道家之「玄智」，佛家之「空智」，類比並等同於康德哲學中「智的直覺」（Intellectual intuition），其所開啟皆乃一「無執的存有論」，是一睿智界的存有論。

這睿智界的無執的存有論，依牟先生說，可以經由一心性修養與道德實踐的工夫來開啟，這樣開啟的形而上學是一依於無限智心所開啟的「道德的形而上學」。

牟先生所論雖及於儒道佛三家，但道佛仍為陪襯，儒學才是正宗^⑨，依牟先生言，由性智良知可生天生地，可造化萬物，而此之所成乃是一睿智界無執之存有論，如此之形而上學是道德的形而上學。

「一心開二門」，上開物自身界，是為無執的存有論，牟先生以為此乃儒學之本心良知之所為，而此必得經由一「良知之自我坎陷」方能轉出為一「知性主體」才能下開執的存有論。^⑩

如此，以此「執的存有論」是一「對列之局」下的思考，如此才能開出「民

⑦ 請參見牟宗三：《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，第十四講〈大乘起信論之「一心開二門」〉，頁 283-312，臺北：臺灣學生書局印行，1983 年 10 月。

⑧ 關於此論，請參見牟宗三：《佛性與般若》，臺北：臺灣學生書局印行，1982 年。又謝大寧於此頗多論議，請參見《儒家圓教底再詮釋——從道德的形上學到溝通倫理學底存有論轉化》一書，1996 年 12 月，臺北：臺灣學生書局印行。

⑨ 牟先生於《現象與物自身》的序言曾說「儒家是主流，……道家是由這本根的骨幹而引發出的旁枝」，其他著作亦多處提及。

⑩ 關於「良知之自我坎陷」引發爭議頗多，請參見林安梧〈解開「道的錯置」——兼及於「良知的自我坎陷」的一些思考〉，《孔子研究季刊》總第 53 期，1999 年第一季，頁 14-26，中國孔子基金會主辦，濟南：齊魯書社，1999 年 3 月。



主」、「科學」，此可與「現代化」相接榫。^⑪

三、關於「智的直覺」及其相關之問題

3、依牟先生言，彼與康德學的最基本分野在於「人雖有限，而可以無限」，康德學則視人為一「有限的存在」。牟先生全從人的「自由無限心」上立言論起。

3.1、此「自由無限心」亦可轉語為「智的直覺」，依康德言，只有上帝才有自由無限心，才有智的直覺，人則沒有智的直覺；依牟先生言，則人亦有智的直覺，人亦有自由無限心。

3.2、人之有智的直覺，有自由無限心，依牟先生言，此可依中國儒道佛之傳統而論定之，而此自由無限心之呈露則依持於此三教傳統的修養工夫論（或說是道德實踐論）。

3.3、牟先生更而進言，在此自由無限心的照亮下，在智的直覺之照亮下，物自身則朗然而現，如此「物自身」不只是一消極性的事實限定概念，而是一積極性的價值歸依之所，物自身也才能穩定得住。

3.4、依「心、性、天」通而為一的理論，此無限智心的照亮不只是橫攝的執定，而是一縱貫的創生，物自身實乃此無限智心（或智的直覺）之所創造，此是一「道德的創生論」。

3.5、相對來說，西方基督宗教的傳統是一「上帝創造論」的傳統，牟先生實以儒家之「良知」所具之「智的直覺」，等同於康德學所說「上帝」所具之「智的直覺」。具有「良知」之人即等同於「上帝」。

3.6、相對於儒家之為道德創生論，是一「縱貫縱講」的系統；而道家則未能積極論之為一道德之創生，只能是一無生之生；佛家亦然，只能從無住本立一切法，此

⑪ 關於此，本人有相關的評述，請參見林安梧：〈當代新儒學之回顧、反省與前瞻——從「兩層存有論」到「存有三態觀」的確立〉，《鵝湖》二十五卷十一期（總號 299），頁 36-46，2000 年 5 月。



皆應劃入「縱貫橫講」之系統。^⑫

3.7、換言之，唯獨儒學方是一圓實之教的傳統，佛老則仍有所偏離；佛、老雖亦可以有「智的直覺」，而此仍只是「虛說」，或只是「作用的保存」，或可為「融通淘汰」之用，他們或可為儒學之輔助系統。

3.8、如此之論，是將人之「主體」上提到「道體」，把人之有限打開而直接上通到無限，把良知直視為宇宙造化之源，並以此而開啟一道德實踐的理境，依此而說「道德的形而上學」。

3.9、牟先生即以此「道德的形而上學」論康德學之未能徹法源底的建構一「道德的形而上學」，只能建構一「道德的神學」，對道德學亦只能經由一超越的分解，去締造一「道德底形而上學」。^⑬

四、關於「存有的連續觀」與「存有的斷裂觀」之對比

4、牟先生此論，進一步溯源，將可以「存有的連續觀」與「存有的斷裂觀」對比而視之，這是中西哲學之根本異同處。^⑭

4.1、持「存有的連續觀」者，強調「天人」、「物我」、「人己」通而為一，此是一「我與您」的範式之所成者，俱是「一氣之感通」所成之總體，由此根源之所生發而成者。

4.2、持「存有的斷裂觀」者，強調「天人」、「物我」、「人己」分而為二，

⑫ 關於縱、橫的關係，賴賢宗論之甚詳，請參見氏著《體用心性：當代新儒家哲學新論》，臺北：學生書局，2001年。

⑬ 見牟宗三：《現象與物自身》、《圓善論》以及他所譯註的《康德的道德哲學》等書。

⑭ 關於存有的連續觀與存有的斷裂觀的對比，是進廿年來我歸結東西哲學之異同而做成的論斷，這是經由人類學家張光直以及哲學家杜維明的啟發而來，較為完整的敘述是在九〇年代，請參見林安梧：《儒學與中國傳統社會之哲學省察》，在《人文學方法論：詮釋的存有學探源》一書中有更完整的論述。以下所論，大體本於此的概括。又請參見林安梧：《哲學：存在覺知、智慧追求與批判治療》第七節〈「氣之感通」與「話語的論定」：「存有的連續觀」與「存有的斷裂觀」〉，第三屆生命實踐論文研討會會議論文，華梵大學中文系，2003年9月。



此是一「我與它」的範式之所成者，此為一「以主攝客」的傳統，是一「話語的論定」之傳統。

4.3、「存有之連續觀」強調的是通而為一的不可分整體，是那根源性的生發力量，而牟先生從道德主體之顯發，而以此透至形而上之道體，並充周於整體，以是而論之，這即是「吾心即宇宙，宇宙即吾心」的心學傳統。

4.4、此亦即將「主體」調適而上遂，通極於形而上之「道體」；如此言之，「道體之光照」即「主體之朗現」，兩者是一而二，二而一的。

4.5、今將「道體」對比於「上帝」，道體之光照即是上帝所發智的直覺；而道體之光照即主體之朗現，以是之故，主體之朗現即有一智的直覺。

4.6、若以「主體」之即於「道體」，兩者不離而論之，此主體之朗現為一實存之呈現，而非一設準矣！但此則必須落在一修養工夫論之脈絡上而論之，而此修養工夫論則又必須置於一社會文化教養論而論之。

4.7、以是言之，可見牟先生所論之「自由無限心」可置於此「存有的連續觀」下來理解，而此即將人之主體高揚到「道體」的層次來理解，人即此而肯定可以有智的直覺。

五、「主體」通極於「道體」與既「超越」而「內在」

5、如上所論，牟先生顯然特意揭露了主體的優位性，而此主體是通極於道體而言者，並以此而比擬於康德哲學中「自由意志」與「智的直覺」。

5.1、依康德言，「靈魂不朽」、「意志自由」與「上帝存在」，這是道德實踐之所以可能，其必要的三大預設，而牟先生則全收納於實踐的主體之中，並經由一實踐的修養工夫論去証成，以智的直覺之照亮去收攝。

5.2、依牟先生之系統，即以此實踐主體充極而盡的去彰顯此自由意志，並以此而將靈魂不朽、上帝存在等等皆收攝於此。

5.3、順此來說，牟先生即以此自由無限心，以此道德實踐之主體，即此宇宙生



化之道體，當下處理此三大設準，並謂此乃一心之遍潤、申展與朗現。¹⁵

5.4、換言之，牟先生將「上帝」之超絕性，收攝於「實踐之主體」中，並涵而化之，進而論此實踐之主體之通極於形而上之道體者，而說其為「既超越而內在」。¹⁶

5.5、再者，牟先生將「靈魂不朽」之歷史性與永恆性的對舉，全然收攝於「實踐之主體」之中，並通極於形而上之道體，如此一來，便將當下之實存與不變之永恆納為一體，即當下、即圓頓，並以此而說生生化化之無窮無盡。

5.6、如此說「圓頓」，此「圓」之為「圓」是一善之圓滿，是致中和之圓，是大圓鏡智之圓，是「知常曰明」之圓，如此而說一「圓善」，並以此而收攝康德之「最高善」。再者，並以「當下之契入」的「頓」，而入於此圓善之中，以此化解生滅流轉之苦業，以此提撕還滅於涅槃之常樂。

5.7、如此「圓頓」之教，一方面顯示其當下對道體之存在契入，而另一方面則即此契入而有其現實之實現歷程。正因如此，牟氏一方面有取於康德「最高善」之概念，而融通、轉化，調適於儒道佛諸家，進一步創造而有「圓善」之概念。

六、「表象」、「現象」與「見乃謂之象」

6、人之不只為一有限的存在，而亦可以無限；人之不只有感觸之直覺，亦可以有智的直覺；人之不只及於現象，而可以及於物自身；人之良知不只是內在的，而且是超越的；人之當下不只是剎那的，而且是永恆的。凡此之論，皆可以「存有之連續

¹⁵ 牟先生有言「象山與陽明既只是一心之朗現，一心之申展，一心之遍潤」，見《心體與性體》第一冊第47頁，1943年出版，臺北：正中書局發行。

¹⁶ 關於「超越」與「內在」的諸多問題，安樂哲與馮耀明頗多論述，請參見馮耀明：〈當代新儒家的「超越內在」說〉《當代》八十四期，1993年4月。林安梧：〈論儒家的宗教精神及其成聖之道：不離於生活世界的終極關懷〉《宗教哲學》創刊號，民國84年1月。又請參見郭齊勇、龔建平：〈儒家、儒教，宗教性、超越性：以李申《中國儒教史》為中心的評論〉，論之甚詳，文刊於《中國學術》2002年第一期，中國北京。



觀」通而化之。

6.1、進一步論之，「現象」既與「物自身」可通化為一，則「現象」就不只是「表象」（appearance），而是如《易傳》所說「見乃謂之象」之「現象」，是如其道體之實之彰顯的現象。¹⁷

6.2、「見乃謂之象」的「現象」既為道體所顯之象，則此現象就不是與物自身相對之表象，而即此現象即為物自身。此可經由心性修養論來極成之，此時之人是一心性天通而為一，是天地人交與參贊而不分之總體，當下如其道體，即其主體，無分主客，當幾而發露者。

6.3、若依此而論之，則可證成我在《道言論》所論，中國哲學之智慧其所強調者，「象在形先，非形在象先也」。「象」是主客交融不二的當下顯現之「象」，「象」是就道體之彰顯說，「形」是就如其「彰顯」之象，而「形著」之也。

6.4、「象在形先」與「形在象先」是中西主流形而上學的一個重要的分野。凡主「存有的連續觀」者，必乃「象在形先」，若為「存有的斷裂觀」者，必乃「形在象先」。前者重在天地人交與參贊而成之總體之本源，而後者重在人我所對之客觀法則性之所論列的對象物。

6.5、存有的連續觀之所以為存有的連續觀是從人的認識活動之強調主客交融為一體而說的，存有的斷裂觀則強調主客對立、以主攝客。我常用我們之用「筷子」，西方人之用「叉子」而做一對比。用筷子的意義在主體經由一中介者連結了客體，而構成一整體。用叉子則是主體經由一中介者強力的侵入客體，控制客體。這種主客關連成一不可分的總體的思考是華人的特色，在這情形下，「象」是主客交融不二的當下顯現之「象」，也因此說「象在形先」。

6.6、如上所論，蓋象經由「形著」而成其為「形器」也。《易經傳》云「形而

¹⁷ 關於此，請參見林安梧：〈後新儒家哲學擬構：以《道言論》為核心的詮釋與構造〉，沈清松主編「國際中國哲學會會議論文集」《跨世紀的中國哲學》，頁 277-312，臺北：五南圖書公司印行，2001 年 6 月。此文後收入林安梧：《道的錯置：中國政治思想的根本因結》第一章〈第一章、導論：「道」的彰顯、遮蔽、錯置與治療之可能——後新儒家哲學之擬構——從「兩層存有論」到「存有三態論」〉，臺北：臺灣學生書局印行，2003 年 8 月。此處六、七兩節所論，多本於此。



上者謂之道，形而下者謂之器」，此「形」即當解作「形著義」，不宜解作「形器義」。就其「形著」之活動，上溯其本源，是此形著之所以可能之根源，此之謂「道」；就其「形著」之活動，下委而具體化，是此形著之落實具體，此之謂「器」。蓋道之所顯，其為象也，「象」經由「形著」而成其為「形器」也。

6.8、將「形」釋成「形著義」，並強調其「形著而上溯於道」、「形著而下委於器」，可見其關鍵處在「形」（形著義），如此可見「道器不二」之論。「器」乃「道」之「形著」而「器」之，故亦可以化此「器」而歸於「形著」，上溯於「道」也。蓋「道」之顯而著，著而形，形而器，由道之開顯而明白，而形成，而為器物。這是由「存有之本源」而「存有之開顯」，而「存有的執定」也。

6.9、象在形先，「象」經由「形著」而成其為「形器」，這顯然是說一切存在事物必經由一個建構的過程才使之成為一個對象物，在成為一個對象物之前是通而為一的。如此一來，外在事物之為外在事物並不是截然外在的，而是內外通而為一的，內在的主體可以在這一對象化的過程使之為外在，但同時也可以經由一調適而上遂於道的過程使之通化為一。換言之，外在對象的定位並不是一刻板定位，而是在不同的定位點下，就有不同的建構；符號無實體性，同樣的，對象也無實體性，它們都是經由一功能性的動位之後，才擁有實體性。空間的定位也是一樣的。

七、「象在形先」、「形乃謂之器」 與「存有三態論」之可能構造

7、象如其本源而為「道象」，即此道象，而為「氣象」，而為「心象」，而為「意象」，而為「形象」，而為「器象」，而為「物象」也。形象、器象、物象等之「象」為「形、器、物」所拘，此是在形、器、物後之象；心象、意象等之「象」自不為形、器、物所拘，然又常附麗於形、器、物之上而為象。心象、意象因而通之，則達於氣象、道象，蓋心、意與道、氣不二也，其為不二，實以其象而通之，此通之之為可能，乃基於心、意之動，始為可能。

7.1、此處作者將「氣、心、意」之與「形、器、物」為對比，並強調「心意之



動」，由斯可見宋明理學何如斯由心性學必上透於形而上之理境，必隱含一宇宙論之總體思考。此亦可見「心性論」與「宇宙論」在中國哲學是渾然為一體的，吾人實不能就此「心性論」孤離而論之，亦不可等同於西哲之倫理學，強分其為自律、他律，皆為不宜。天命性道相貫通，此自他不二，非此自律、他律所可勉強分別也。

7.2、在存有的斷裂觀下，主客兩極而對立，自律、他律也因之截然分開；相對而言，在存有的連續觀下，主客通融為一，自律與他律之區別並不適當。這些道理是相關的。中國學問皆重一切通化於道，銷融於生活世界之中，但相對來說，客觀的知識論辯較弱；我常用馬丁·布伯（Martin Buber）的「我與你」（I and Thou）與「我與它」（I and it）作對比，而說我們的學問傳統以前者為主，而西方學問傳統則以後者為主。¹⁸若用卡爾·巴柏（Karl Popper）的語詞來說，我們的學問傳統較缺乏「世界三」（World 3）¹⁹，用社會學的語詞來說，我們著重的是「熟人」，而忽略了去締造一「陌生人」的傳統，我們著重情理遠過於物理。

7.3、如上所論，象在形先，故象不為形、器、物所拘，故雖依形、器、物而為象，此象亦經由人之心、意，而上遂於道、氣，與道、氣合而為一也。如此，則物象、器象、形象、意象、心象、氣象、道象，以其為「象」，因而通之，皆通統而為一也。

7.4、象在形先，故象不為形、器、物所拘，這明白的表現在東西方的「透視法」。西方多半採取的是「定點透視」，而中國則強調「散點透視」。²⁰西方多半拘於「形、器、物」，而中國則多半強調不為所拘，因而通之，如其道之顯現也。中國畫作重在「寫意」，即如工筆亦為寫意也。西方畫作多在「寫實」，即如抽象畫亦為「寫實」也。寫意是就通極於象，通極於道之本源而說；寫實則是入裡於器、入裡於

¹⁸ 關於「我與你」、「我與它」的論述，有取於馬丁·布伯（Martin Buber, 1878-1965）“I and Thou”《我與你》（“I and Thou”）一書，臺北：桂冠出版公司，1991年。又請參見林安梧：《人文學方法論：詮釋的存有學探源》第一章。

¹⁹ 請參見岑溢成：〈波柏爾之「世界三」觀念〉刊於《鵝湖》第八十六期，頁16-19，1982年8月。

²⁰ 關於此，請參見蔣勳：《美的沉思——中國藝術思想與芻論》，頁108，臺北：雄獅圖書公司，1995年。



物之本質而說。

7.5、象在形先，象通於意，意通於道，這種通化於道的傳統，決不同於西方學問的本質論（essentialism）傳統。當然也不能直視之為一唯名論（nominalism）的傳統，因為本質論與唯名論是相互對待依倚而成的，雖然是兩個對立面，但卻是一體的。其實，本質論局限於「形」，而唯名論局限於「言」，中國文化傳統既非局於「形」，亦非局於「言」，而是經由「象」、「意」而通化於道。若要別於唯名論、本質論兩者之外，我們或者可以用意象論說之。意象論的源頭在「意」，因意而顯象，而意是道開顯之幾。這開顯之幾隱含了一韻律般的活動，前所說的散點透視便在這韻律般的活動下而連貫起來的。

7.6、象以為形，非形器物以為象，故象是「現象」，而非「表象」。至若取形物以為象，即此而表達意義，亦不限於形器物，更而上達於更高之意義本源。吾華夏所用象形字，其表達意義，亦當溯源於此而論之，蓋「象形字」之不同於「形象字」也。

7.7、「象形字」，其就發生而言，乃因「形、器、物」以為「象」；至若論其形而上之本源，則「象以為形」也。「形象字」，就其發生言，或乃以形而上之本源言，皆不離其「形、器、物」也，蓋「形以為象也」。「形象字」為形、器、物所拘，故無得表達高度抽象之意義，欲表達高度抽象之意義，則須轉為拼音文字，使不為形器物所拘；「象形字」不為形、器、物所拘，故可調適而上遂於道，故可表達高度抽象之意義，而其表達又不離具體之實存也，故不必轉為純粹之拼音文字，祇須以形聲、會意為之即可也。蓋「象形字」，其如道之彰顯而為象，因其象而形著之也。

7.8、這樣的詮釋，會讓我們去思考一個重要的問題，截至目前為止，存在而有生命力的幾個大文明中，只有中華文明仍是使用「象形」（取廣義）文字，它可以說是「存有的連續觀」的守護者，這裡隱含著克服「存有的遺忘」之奧秘。這是將「存有之本源」與「存有之執定」連結為一不可分的整體之理由。「具體」與「抽象」，「個別」與「總體」，「末節」與「根本」是連續而不可分的。「存有的三態論」亦唯有在這樣的文化土壤中才得生長出來。

7.9、此與我近年來所論之「存有三態論」是相通的。存有三態論：存有的根



源、存有的開顯、存有的執定，「存有的根源」相當於「道」的層次，「存有的開顯」相當於「意」、「象」的層次，「存有的執定」相當於「構」與「言」的層次。我嘗以「道、意、象、構、言」這五個層次來論中國文化傳統所可能生長出來的解釋學。²¹

八、「古典漢語」、「生活話語」 與「學術話語」的「兩端而一致」論

8、如上所論，「格義」、「轉譯」、「詮釋」、「融通」與「重建」，凡此種種層次皆相互交錯者，尤要者，吾人當再做一後設的反思，溯其源頭，檢視此中限制，並釐清其發展軌跡，進而尋得其進一步生長之可能。吾人以為當前中國哲學之研究應當正視「古代的典籍漢語系統」、「當前的生活話語系統」以及「當前的學術話語系統」，做一切實之反思，檢討三者彼此關係，並檢視西方話語霸權所可能造成之宰制，進而提出批判與超越克服之道。

8.1、「古典漢語系統」、「當前生活話語系統」以及「當前學術話語系統」，此三者可成一「三端互為循環」之圖式，由此圖式可見其「兩端而一致」者。蓋「古典漢語系統」須得經由「當前生活話語系統」，進而以「當前學術話語系統」表述之。「當前生活話語系統」須得經由「當前學術話語系統」之表述，調適而上遂，融通其「古典漢語系統」。「當前學術話語系統」須得經由「古典漢語系統」之融通，入於「當前生活話語系統」之中。²²

8.2、以「古典漢語系統」為核心，起而論之，「古典漢語系統」豐潤了「當代

²¹ 請參見林安梧：〈關於中國哲學解釋學的一些基礎性理解〉《安徽師範大學學報（人文社會科學版）》，第三十一卷第一期，頁31-39，2003年1月。此文後來收入《人文學方法論：詮釋的存有學探源》第六章，頁145-176，臺北：讀冊文化事業公司印行，二〇〇三年七月。

²² 請參見林安梧：〈關於中國哲學詮釋的「格義」問題探索之一：對於船山哲學幾個問題之深層反思——從勞思光對王船山哲學的誤解說起——〉一文，2002「王船山國際學術研討會」會議論文，二〇〇二年十一月，中國湖南衡陽。



生活話語系統」，「當代生活話語系統」秉承了「古典漢語系統」之豐潤而調製了「現代學術話語系統」。再者，「古典漢語系統」調和了「現代學術話語系統」，「現代學術話語系統」秉承了「古典漢語系統」之調和而豐富了「當代生活話語系統」。

8.3、以「當代生活話語系統」為核心，起而論之，「當代生活話語系統」詮釋了「當代學術話語系統」，「當代學術話語系統」經由「當代生活話語系統」之詮釋，而通極於「古典漢語系統」。另者，「當代生活話語系統」開顯了「古典漢語系統」，「古典漢語系統」經由「當代生活話語系統」之開顯，而調適於「當代學術話語系統」之中。

8.4、以「當代學術話語系統」為核心，起而論之，「當代學術話語系統」豐潤了「古典漢語系統」，「古典漢語系統」經由「當代學術話語系統」之豐潤，因之而開啟了「現代生活話語系統」。另方面，「當代學術話語系統」詮釋了「現代生活話語系統」，「現代生活話語系統」經由「當代學術話語系統」之詮釋而融通於「古典漢語系統」。

8.5、凡此所論，「古典漢語系統」、「當代學術話語系統」、「當代生活話語系統」，皆乃通極於「道」者，其詮釋之脈絡可依「道」「意」「象」「構」「言」此五層次而展開，彼此交錯、和合不二。

九、感 言

行筆至此，感焉而嘆！當前學界，習於徵引，疏於契入，尤忽於如實如理之批判。至乎今日，文化霸權，其勢正殷，吾人於此「格義」與「逆格義」之問題，苟未能深察，徒不斷以「新的西學」來「格義」中國學問，出主入奴，焚膏繼晷，雖亦熱鬧，實者空洞，思之！思之！可哀也已！可悲也矣！

忽憶壬午之秋，答諸生之問，即席口占，今且引之，聊為結語：

「半聽半看半朦朧，



一葉一花一天風，
山下出泉源滾滾，
雲上雷端草木從」²³

主要參考及引用文獻

日本大藏經刊行會 編輯

1983 《大正藏》 臺北市：新文豐出版社。

任繼愈

《中國佛教史》 中國 北京市：中國社會科學出版社。

牟宗三

1976 《現象與物自身》 臺灣 臺北：學生書局

1983 《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》 臺北：學生書局

1982 《佛性與般若》 臺灣 臺北：學生書局

1943 《心體與性體》 臺北：正中書局發行

1985 《圓善論》 臺灣 臺北：學生書局

1983 《康德的道德哲學》 臺灣 臺北：學生書局

岑溢成

1982 〈波柏爾之「世界三」觀念〉 《鵝湖》 第8卷第2期（總號：86）

臺北：鵝湖月刊社

李幸玲

²³ 關於此詩偈大體可解說如下：蓋「半聽半看半朦朧」此「太和所謂道也」，是無分別相，是一「總體的概括」。「一葉一花一天風」，「天」、「風」所以為「姤」也，此強調人與經典要有一「實存的相遇」。「山下出泉源滾滾」，「山下出泉」所以為「蒙」也，這強調的是「累積與蘊蓄」。「雲上雷端草木從」，「雲上雷端」所以為「屯」也，這指的是「創造與生長」。請參見〈「道」、「經典」與「詮釋」：我對經典詮釋的一些基本理解〉一文，發表於「第一屆經學國際學術研討會」，高雄師範大學經學研究所，二〇〇五年五月廿一日，臺灣高雄。



1997 〈格義新探〉 《中國學術年刊》 第 18 期 臺北：國立臺灣師範大學國文研究所印行

林安梧

1993 《存有·意識與實踐：熊十力體用哲學之詮釋與重建》 臺灣 臺北：東大圖書公司

1995 〈論儒家的宗教精神及其成聖之道：不離於生活世界的終極關懷〉《宗教哲學》 創刊號 臺灣：宗教哲學研究社

1996 《契約、自由與歷史性思惟》 臺北：幼獅文化事業公司

1996 《儒學與中國傳統社會之哲學省察》 臺灣 臺北：幼獅文化事業公司

1999 〈解開「道的錯置」——兼及於「良知的自我坎陷」的一些思考〉《孔子研究季刊》 總第 53 期 中國孔子基金會主辦 中國 山東濟南：齊魯書社

2000 〈當代新儒學之回顧、反省與前瞻——從「兩層存有論」到「存有三態觀」的確立〉 《鵝湖》 二十五卷十一期（總號 299） 臺北：東方人文基金會

2001 〈後新儒家哲學擬構：以《道言論》為核心的詮釋與構造〉 沈清松主編「國際中國哲學會會議論文集」《跨世紀的中國哲學》 臺北：五南圖書公司印行

2002 〈關於中國哲學詮釋的「格義」問題探索之一：對於船山哲學幾個問題之深層反思——從勞思光對王船山哲學的誤解說起——〉 《王船山國際學術研討會》會議論文 中國湖南衡陽

2003 《人文學方法論：詮釋的存有學探源》 臺灣 臺北：讀冊文化事業公司

2003 〈存在覺知、智慧追求與批判治療〉 第三屆生命實踐論文研討會會議論文 臺灣 臺北：華梵大學中文系

2003 《道的錯置：中國政治思想的根本困結》 臺灣 臺北：學生書局

2003 〈關於中國哲學解釋學的一些基礎性理解〉 《安徽師範大學學報（人



文社會科學版) 第三十一卷第一期 中國 安徽: 安徽師範大學

2005 〈「道」、「經典」與「詮釋」: 我對經典詮釋的一些基本理解〉
「第一屆經學國際學術研討會」 臺灣高雄: 高雄師範大學經學研究所

2005 《儒家倫理與社會正義: 「後新儒學」視點下的省思與前瞻》 中國北京: 言實出版社

湯用彤

1962 《漢魏兩晉南北朝佛教史》 臺北市: 臺灣商務印書館印行

徐光台

1998 《利瑪竇《天主實義》中的格物窮理》 新第 28 卷第 1 期 臺灣·新竹: 臺灣清華大學

曹仕邦

1994 《中國沙門外學的研究——漢末至五代》 臺北市: 東初出版社

陳寅恪

1973 《陳寅恪先生文史論集》 香港: 文文文化事業公司

陳榮華

1998 《葛達瑪詮釋學與中國哲學的詮釋》 臺灣 臺北: 明文書局

郭齊勇、龔建平

2002 〈儒家、儒教, 宗教性、超越性: 以李申《中國儒教史》為中心的評論〉 《中國學術》 中國: 北京

馮耀明

1993 〈當代新儒家的「超越內在」說〉 《當代》八十四期 臺灣 臺北: 當代雜誌社

黃克武

2000 《自由的所以然: 嚴復對約翰彌爾自由主義思想的認識與批判》 中國: 上海書店

蔣 勳

1995 《美的沉思——中國藝術思想與芻論》 臺北: 雄獅圖書公司



劉貴傑

- 1984 《清談與佛教——以論辯之風為中心，探清談與佛教之契接》 華岡佛學學報第七期 臺北：中國文化大學

賴賢宗

- 2001 《體用心性：當代新儒家哲學新論》 臺灣 臺北：臺灣學生書局

謝大寧

- 1996 《儒家圓教底再詮釋——從道德的形上學到溝通倫理學底存有論轉化》 臺灣 臺北：學生書局

馬丁·布伯（Martin Buber）著 陳維剛譯

- 1991 《我與你》（“*I and Thou*”） 臺灣 臺北：桂冠圖書公司

漢斯·格奧爾格·加達默爾（Hans Georg Gadamer）著 洪漢鼎譯

- 1998 《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》 中國 上海：譯文出版社

莫里斯·梅洛－龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）著 姜志輝譯

- 2001 《知覺現象學》 中國·北京：商務印書館



**An Inquiry into the Methodology of
“Analogical Interpretation” and “Reverse
Analogical Interpretation” in the process of the
Integration of Chinese and Western Philosophy
— Centered on Prof. Mou Tsung-san’s
Philosophical Interpretation of Kant’s
Philosophy and Chinese Philosophy**

Lin, An-wu

Professor,
Department of Chinese,
Taiwan Normal University

Abstract

This paper focuses on Prof. Mou Tsung-san’s interpretation, reception, elimination, critique and transformative creation of Kant’s Philosophy.

Firstly, it discusses transcendental division between “Phenomenon and Thing-in-Itself”. On the one hand, it points out that, in the process of the integration of Chinese and Western philosophy, Mou received these two concepts through his critical absorption of Kant’s



philosophy in the way of “reverse analogical interpretation”; on the other, it indicates the approach that Mou made the Ontology of “Non-attachment” and “Attachment” of “Mahayanasraddhotpada” (Two-Gates-in-One-Mind) kind through the transformative creation of the two concepts.

Based on the comparison with Mou’s “Phenomenon and Thing- in- Itself” and Kant’s philosophy, it will elucidate the deep meaning of text and investigate the difference between Chinese and Western philosophy, then discuss the displacement, distortion, assimilation, melting, and reconstruction, resulted from Mou’s reverse analogical interpretation, of concepts. Finally, it shows that, the meta- reflection and investigation on the methodology of Chinese Philosophy and problems related could be made in this inquiry.

Keywords: comparison, transformation, elucidation, Mahayanasraddhotpada (Two-Gates-in-One-Mind), methodology, Hermeneutics

校對者：作者一校、蘇敏逸二、三校

