

CSSCI 来源集刊

主编 洪汉鼎 傅永军 副主编 陈治国

中国诠释学

【第13辑】

山东人民出版社

国家一级出版社 全国百佳图书出版单位

本辑出版得到山东大学“学科高峰计划”(哲学)、国家社科基金重点项目“比较视
阈下中国经典诠释传统现代化路径研究”、山东大学青年学者未来计划的经费资助。

中国诠释学

【第13辑】

主 编 洪汉鼎

傅永军

副主编 陈治国

山东人民出版社

国家一级出版社 全国百佳图书出版单位

图书在版编目 (CIP) 数据

中国诠释学. 第13辑/洪汉鼎, 傅永军主编. — 济南: 山东人民出版社, 2016.12

ISBN 978-7-209-10329-9

I. ①中… II. ①洪… ②傅… III. ①解释学—文集 IV. ①B089.2-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2016)第321201号

中国诠释学(第13辑)

洪汉鼎 傅永军 主编

主管部门 山东出版传媒股份有限公司
出版发行 山东人民出版社
社 址 济南市胜利大街39号
邮 编 250001
电 话 总编室 (0531) 82098914
市场部 (0531) 82098027
网 址 <http://www.sd-book.com.cn>
印 装 济南继东彩艺印刷有限公司
经 销 新华书店

规 格 16开 (170mm × 255mm)
印 张 24.25
字 数 400千字
版 次 2016年12月第1版
印 次 2016年12月第1次
印 数 1-1000

ISBN 978-7-209-10329-9

定 价 58.00元

如有印装质量问题, 请与出版社总编室联系调换。

《中国诠释学》编委会

主 编 洪汉鼎 傅永军

副主编 陈治国

编 委 (按英文字母顺序)

陈治国 蔡祥元 傅有德 傅永军 L.Geldsetzer 【德】

洪汉鼎 黄俊杰 黄启祥 何卫平 李明辉

李清良 李章印 刘 杰 秦明利 王学典

谢 晖 余敦康 张能为

目 录

诠释学与方法论

- 论合理性标准在诠释过程中的作用与限制 李贤中(1)
 亚里士多德哲学研究中的方法论反思 吕纯山(18)

诠释学与易学诠释

- 德国卫德明《易经中的天地人》诠释思想析论 赖贵三(28)
 试论《周易》解释学中的“观象取义”
 ——以朱子《周易本义》为例 师 瑞(64)
 王船山《周易内传发例》义理演析 林柏宏(75)

伽达默尔与西方诠释学

- 关于“Hermeneutik”的译名问题 何卫平(97)
 “友谊”作为哲学问题的深刻意蕴与当代意义
 ——伽达默尔实践哲学中的一种理解和诠释 张能为(113)
 论伽达默尔的经典观 邵 华(130)
 伽达默尔解释学中的内在话语 孙 洁(150)
 现象学为何应是解释学
 ——海德格尔早期弗莱堡时期的探索 张兴娟(161)
 作为交往理解的诠释学
 ——哈贝马斯诠释学的研究对象 铁省林(173)

诠释学与圣经诠释

- 斯宾诺莎对迈蒙尼德寓意解经法的批判及历史意义 崔永杰(181)
 从《圣经》看西方漠视孝道的原因 黄启祥(194)

诠释学与佛墨诠释

- 对“如是我闻”的现象学诠释 李章印 (205)
- 先秦诸子之评述与《墨子》的解读 周柏乔 (223)
- 医学与墨学的对话
- 墨者人文关怀的当代展现 萧宏恩 (232)

诠释学与文化、伦理

- 康德审美判断的先验演绎与跨文化交流 孙冠臣 (243)
- 从海德格尔的“形式指引”看《诗》《书》中的“帝”与“天” 李彦仪 (258)
- 论维特根斯坦前后思想的内在一致性
- 基于“综观”概念 刘岱 (271)
- 阅读《奥兰多传》
- 对人、自我和世界的理解 隋晓荻 丁蔓 (291)
- 道德与法律的同源互补
- 商谈论视角下道德与法律之辩证关系 陈太明 (300)
- 政治活动应当有追求的目标吗?
- 从奥克肖特对政治的解读谈起 宋凯丞 (314)

康德宗教哲学:新诠释与批评省思

- 省思康德的宗教哲学
- 评《绝对视域中的康德宗教哲学》 李明辉 (329)
- 自由人格的理想与神之形象
- 兼论《绝对视域中的康德宗教哲学》 陈治国 (333)
- 康德理性神学新解
- 评《绝对视域中的康德宗教哲学》 邱文元 (337)

诠释学与中国

- 2014—2015:诠释学与中国 杨东东 陈治国 (341)
- 文献索引(2014—2015) (358)

论合理性标准在诠释过程中的作用与限制

李贤中*

一、前言

合理性标准，此一语词的意义是在对诠释结果提问下的后设反省。诠释结果来自认知、理解、解释、证成等过程，每一过程的进行都有合理性的要求，由于各阶段的合理性要求所根据的合理性标准不完全相同，因此本文将探讨其中细微的差异及其关系，并指出合理性标准在诠释过程中的作用与限制。以下先展示几种不同方式的提问：

1. 性恶论与性善论哪种理论比较合理？
2. 将荀子心性思想理解成“性恶论”还是“欲恶论”比较合理？
3. 将原始儒家解释成“心性论为基础”还是“天道观为基础”的理论比较合理？
4. 在诠释经典时，体证与引证、引证与论证、体证与论证何者比较合理？

针对上述的提问，如果被问者能够提出答案，则合理性标准1是指被问者可能从他认知经验所归结之“理”为标准；2是指被问者对《荀子》原典文本的理解为标准；3是被问者对孔孟原典文本的理解，加上对解释对象说明、导正的合理性标准；4是构成理解与解释得以成立的根据之衡量标准。可区分为认知的合理性、理解的合理性、解释的合理性和证成的合理性。这四种合理

* 李贤中，台湾大学哲学系教授、主任。

性标准各不相同，但密切相关。就同一个诠释者而言，在不同的时期，会有不同的合理性标准，亦即合理性标准会随着时间及与主体有关的因素而改变。在不同的诠释者之间有共同交集的部分，也有相互差异的地方。在每一个历史阶段（如果可以获得划分阶段共识），会有该阶段的合理性的“泛标准”^{〔1〕}，亦即该时代合理性的最大交集重叠区。此一最大交集重叠区，会在不同社群势力的竞争下影响其变动方向或区域。^{〔2〕}比较每一历史阶段，也可以观察到各阶段之间的差异及合理性的变动。如汉代经学、宋明理学、清代朴学、现代西学等，所有合理性的差异都与合理性的共同基础有关，如所谓“人同此心，心同此理”，是在不变的基础上变化着，也在变化的过程中沉淀出不变基础。

以下分别说明构成这四种合理性标准的相关内涵因素，并说明它们的关系、作用与限制。

二、合理性标准的内涵分析

（一）认知的合理性

认知合理性的特征在于从有限经验中所归纳出来的道理。所谓有限经验，是指经验主体为某一个人，其经验是来自有限的时空，其道理是出自有限因果关系网络上的归结。例如：某人有亲身经历被骗多次的经验，或观察社会上的许多拐骗抢夺、谋财害命的新闻，或经由自身反省与推论，肯认人性是恶的这种普遍之理。就其自身的实践经验反省，心中有欲望、贪念，无法从自身来抑制，必须靠外在的强制力来约束、规范，而荀子“性恶论”正是强调外在师法的重要性；因此，当人问他“性恶论与性善论，哪种理论比较是合理”时，他会根据他的认知合理性标准回答：“性恶论比较合理。”此标准主要来自经验、实践主体的认知。

（二）理解的合理性

“理解”涉及所理解的对象，一般以原典文献的文字为理解对象，这时该

〔1〕“泛标准”是指一种大致的标准，不是刚性明确的标准，而是柔性有弹性范围的标准。例如不同时代在政治上认为神治、圣治，人治、德治，或法治、民治为合理。又如现代学术规范显示一种合理性标准：论文结构的严谨度与内容的充实度、研究方法的适当性、引用文献之适切性与周延性、学术创新或应用价值、文字精确与论述的流畅度及其他包含写作形式等标准。这些审查标准的项目或可添加或可减少，各项所占分数的百分比或多或少；但大体上，在今日我们大致接受这种对一篇学术论文要求的合理性标准，这就是此处所谓的“泛标准”。

〔2〕不同的个人或学派都有普及他或他们所认定的合理性的倾向，亦即将他或他们认为合理的诠释作品予以推广，对于不同诠释则予以批判排斥。因此不断出现诠释竞争状态。

主体不能仅以自身的认知经验为准，还必须考虑该原典文献的意义。其合理性标准因素有：与同一时期思想的一致性、相关性、差异性比较。此涉及理解本身是否与逻辑相符合，对作品语言的理解是否与古代语言的用法相符合，以及对作品思想的理解是否与当时社会的思想文化背景相符合三方面。^{〔3〕}对于古籍理解的合理性包含文字意义的合宜把握、文本诠释的逻辑性及时代背景的符合性。

在理解古籍时，必须注意关键字词之字源意义、作者生活年代，或成书年代该字词的时代意义，以及作品本身的脉络意义。例如：《公孙龙子》中的“指”在卜辞、大篆、小篆中的字源意义及演变意义，在孟子、庄子、荀子、墨子那里所呈现的时代意义，以及在《公孙龙子》一书中的脉络意义，都是必须考察的部分。^{〔4〕}由于每一字词的意义都有其演变的过程，而古籍文本中的字词必然与其字源意义有直接、间接或类比的关系，因此必须探究关键字词的字源意义。其次，文字随着历史演变，在不同的时代会有不同的意义，因此也必须探讨与《公孙龙子》同时代的相关作品中关键字词的意义。再者，即使同时代的作品显示了关键字词的某些意义，但是一位有创意的哲学家他在使用某些字词时，也可能会有他自己的独特用法，或者有许多同名异谓的情况，因此我们必须从文本的行文脉络中去推敲那些关键字词的意义。

确定了各段落思想的意义，同时，还需要考察它们是否有不一致之处或自相矛盾的地方。通常在同一作品中，不应该有互相冲突的观点或思想。例如：不会既主张性善又主张性恶；或前面主张德治，后面主张严刑峻法；或先肯定无神论又主张天志兼爱。此外，任何思想都是在一定的社会历史环境和思想文化背景中产生的，在某一特定的社会历史环境中存在的思想虽然各不相同，相互冲突，但它们共同构成了一个大的思想文化背景。这个大背景把每一位作者的思想对象、理论的性质，甚至思考问题的方式都限定在一定的范围之内。因此，在理解一部古籍作品时，理解者必须把作品中的思想放到当时的思想文化氛围之下理解才合理。

（三）解释的合理性

解释基于诠释者的理解，不仅受限于理解的合理性标准要素，同时还涉及对解释对象的说明与导正；解释过程中包含着解释者自我融贯的内在检证，与

〔3〕 王左立：《〈公孙龙子〉中的意义理论》，（香港）现代知识出版社2004年版，第17页。该文用“解释”一词，虽然“理解”与“解释”文意相近，有时也可以相互代换，但在本文的区分中属于“理解”。

〔4〕 李贤中：《先秦名家“名实”思想探析》，（台湾）文史哲出版社1992年版，第63~64页。

寻求外在认同的意向。因此，其思维进行方式是在两方的对比与张力下进行，其一是对原典的理解，其二是他对解释对象理解的理解。如《说苑·善说》中惠施所说：“夫说者，固以其所知，谕其所不知，而使人知之。”这是就解释者说明的方法来看。如果表述的重点在于导正对方原本的错误理解，则必须先知道对方理解的根据为何，再一一指出这些依据的错误或论证力的不足。此涉及思想单位的把握、思想单位的重构以及思想单位间关系的重建。

所谓“思想单位”，是指将原典中的文字理解为有意义的思维情境，可以是一段文字、一个段落、整篇文章或更大之内涵范围。每一思想单位有一定的结构，思想单位的结构可分为三大部分：（1）情境构作层；（2）情境处理层；（3）情境融合。^{〔5〕}情境构作层是来自客观认知境域所提供的语境，以及认知者个人的构作方式；解释者会根据对象的特性、自己所欲表达之义理，及对象可能的质疑进行构作。情境构作基本上是根据文字呈现经验图像提供场景；而情境处理则是对图像或场景中的事物做出描述、说明并指出意义。情境融合指三方面，一方面是指构作层与处理层的融合，另一方面是指各思想单位间的情境融合，第三是试图使解释对象的思维情境与自己的思想单位融合。^{〔6〕}例如《庄子·天下》篇中辩者21事的第12事“龟长于蛇”，有“长短是相对的”，相较于无限大的空间，龟与蛇的长短可以不必计较的思想。^{〔7〕}在这种相对性视点下的情境构作上，对于“长于”的解释无法顺畅处理（“不必计较”如何解释“长于”？），因此，为使情境融合，则必须重构该情境，转为特定视点下的寿命相比，或大龟比小蛇等情境，再予以处理，如此，才能对“长于”做出合宜的解释。这就是构作层与处理层的融合。

另一方面的情境融合，是思想单位彼此间的融合。如每一思想单位有阶层上的区分，也有义理上的相通，且可融合在一思想整体之内。如以墨家思想来看，“天志”可以作为兼爱、非攻、尚同、尚贤、节用、节葬、非乐、非命等思想的核心，各篇思想也有理路之间的融合性。^{〔8〕}在顾及对象的解释方面，是以各思想单位融合的程度来评断，融合性越佳，则解释力越强。这种情境融合是将原先的思想单位，在有所“同”的前提下融合成更大、更复杂的思想

〔5〕 李贤中：《从“辩者廿一事”论思想的单位结构》，载《辅仁学志——人文艺术之部》，总第28期，2001年7月，第79~90页。

〔6〕 情境融合在“理解”层面只有：构作层与处理层的融合，及各思想单位间的情境融合。而没有试图使解释对象思维情境与自己思想单位融合的第三层次。

〔7〕 杨俊光：《惠施、公孙龙评传》，南京大学出版社1992年版，第258页。

〔8〕 孙中原、吴进安、李贤中：《墨翟与〈墨子〉》，（台湾）五南图书出版社2012年版，第431页。

单位，而原先较小思想单位中的内容能在较大的思想单位中，得到更完整的情境处理。这是各思想单位间的情境融合。

若相对于墨学的不同诠释理论，如：“天志中心说”就必须设法将墨学的“义中心说”、“兼爱中心说”包容进来。^{〔9〕}这是使不同对象思维情境与自己解释的思想单位相融合的情况；如此才能具备解释的效力。^{〔10〕}

再者，思想单位间关系的重建，即思维的理路之展示。如孟子的“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也”（《孟子·尽心上》）及孔子的“不怨天，不尤人；下学而上达。知我者其天乎”（《论语·宪问》）。以此为基础所开展的天人关系，可与其他儒家经典中的思想单位进行关联理解。

如《中庸》曰：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”既然人之本性为天所赋予，因此人必须顺着这本性而行。如何行？观察天道运行。如《乾·象传》：“天行健，君子以自强不息。”天道运行被儒者理解为刚健不止，因此有德的君子必须效法天道精神，自强不息。又像儒家的理想人格：典型大人或圣人，如《乾·文言》所云：“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。”天地之德又是什么呢？《易·系辞下》说：“天地之大德曰生”；《易·系辞上》说：“生生之谓易”。因此，在这样的理解下，人要效法“天”就要如《中庸》所说的圣人，“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣”。如此，能尽己、尽人、尽物之性，进而参赞天地之化育。^{〔11〕}

这些段落意义的串联，透过这些思想单位的连结重构，而判断原始儒家的心性思想乃以“天”为基础，人生的意义在于实现“天”所命之人性。

从导正原先理解的向度来看，解释者必须从原典理解的阶段就开始进行，重构思想单位，再将这些思想单位间的关系重组。如劳思光在解孟子“知其性，则知天矣”之际说：

就《孟子》本书或同时代之一般语法言，则凡说“……则……”时，“则”字前之陈述例为“则”字后之陈述之充足条件。此点亦属常识，无

〔9〕 崔青田：《显学重光》，辽宁教育出版社1997年版，第89～111页。

〔10〕 比“解释”更强一级，或从“解释”延伸出的是“说服”之合理性标准，涉及中国古代之“辩”思想，本文暂不作更细部划分，此须另文专门处理。

〔11〕 李贤中：《从名家看天人关系——以儒、道、墨家的观点为例》，载《哲学与文化》总第427期，2009年12月，第89～90页。

待多辩。倘欲使“知其性”成为“知天”之充足条件，如《孟子》原文之意，则只有两个可能。其一是肯认“性”比“天”大，如此则知其性则必可以知天，但此即与天命之谓性直接冲突。盖说“性”比“天”大即是肯定一最高主体性，而在此意义下，天亦当依此“性”而安立；则在理论次序上天不能先于性矣。其二是以“性”与“天”相等，如此则“天”所具之一切性质或内容，均为“性”之所有，而且二者内容全不可分辨……但取《孟子》书中言“性”之语，以“天”字代之，则处处皆不可通。若在《中庸》一面，则依此观点看“天命之谓性”一语亦成为不可解。^[12]

由此可见，一方面，劳思光要重新解读孟子的“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣”；另一方面，他也要切断《孟子》与《中庸》思想的关联性。因此在他的《新编中国哲学史（二）》中，从文体、用语、思想三方面考证其成书年代在秦至汉初一段时期。^[13]亦即在孟子之后，若要探究孔孟心性思想不必依托《中庸》为旁证。劳思光这样的解释当然有许多可议之处，但本文主要目的是展示各层次合理性标准的不同，以及在操作方法上所发挥的作用；此处劳思光的解释策略就是解消原本传统解释中各思想单位的联系，以凸显孔孟心性论为儒家人文之学的核心理论。

思想单位是有意义的思维情境，其“意义”则在于义理的掌握，而义理与义理之间又有一定的联系性。因此，随着认知者对于义理掌握的多少，或融会贯通的程度，他所形成的思想单位可大可小。小的思想单位可因义理的相通而与其他思想单位融合成更大的思想单位；而一个整体之“故”的大思想单位，也会因为外在对象、情境的变化，而可分化为若干较小的思想单位。^[14]总之，解释的合理性标准莫基于认知、理解的合理性基础上，也因着对象的特质作思想单位大小、联系上的调整，使之成为持之有故，言之成理的解释。

（四）证成的合理性

证成的合理性是作为理解与解释能否成功的关键，涉及引证、论证以及认知层面的体证，以下另辟一节探讨。

[12] 劳思光：《新编中国哲学史（一）》，（台湾）三民书局2011年版，第186页。

[13] 劳思光：《新编中国哲学史（二）》，（台湾）三民书局1993年版，第46~50页。

[14] 孙中原、吴进安、李贤中：《墨翟与〈墨子〉》，（台湾）五南图书出版公司2012年版，第433~434页。

三、合理性标准中的证成合理性

证成的合理性标准可从体证、引证与论证三方面探讨，首先说明不同类型的体证及其合理性标准。

（一）体证的合理性

体证的合理性莫基于体认、体悟与体会三种不同的直觉方式，因此必须先说明体认、体悟与体会的内涵，再说明它们的合理性标准为何。^[15]

1. 由小见大之体认合理性

首先，从认知的合理性看，由于人无法充分掌握过去所有曾经发生过的事，包含外在的事态与人内在的心态；除了针对可掌握的明确资讯进行逻辑推理之外，对于不能掌握的部分，就必须运用直觉的方法。这种直觉的方法包括：可掌握的资讯，经由可掌握资讯的逻辑性推理，综合前两者而赋予意义的知识以及跳跃式的领悟，这也就是“由学而悟”，如孔子所说：“学而不思则罔，思而不学则殆。”（《论语·为政》）孔子的“学”包含着知识性与道德性的对象，知识性的如“博学于文”、“五十以学易”，道德性的如颜渊不迁怒、不贰过的“好学”，这些“学”的过程都需要思考、反省才不会诬枉无知。如果只是不着边际的空想，又不学习知识也会荒殆疑惑。但是，思与学这种知识上的学习，乃是为了更高层次的准备。如孔子所说：“不怨天，不尤人；下学而上达。知我者其天乎！”（《论语·宪问》）下学人事为的是上知天命以修德。其实，在孔子的思想中有“志于学”与“志于道”的分别，^[16]前者是具体知识的追求，而后者是对天理、人生之道的体验而确认，这也就显示在中国哲学中，不能排除“体认”这一环。

又如朱子也说：“如一百件事，理会得五六十件了，这三四十件虽未理会，也大概是如此。”（《朱子语类·第十八卷》）这都可显示由小见大的推测性直觉。由于这种推测性直觉的“小”并不一定清楚明确，个别事例中所构成的“大”其类同性也是模糊的。由于和逻辑推理有别，因此可称为“体认”。此体认的合理性标准有二：一为有类似的经验以符合认知的合理性，二

[15] 有关体认、体悟与体会的内涵，主要参考李贤中：《中国哲学人文精神的直觉方法》，载《中西哲学的人文意蕴论文集》，（台湾）辅大书坊出版社2013年版，第73～99页。

[16] 子曰：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲、不踰矩。”（《论语·为政》）子曰：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”（《论语·述而》）子曰：“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”（《论语·里仁》）

为跳跃的体认方向符合其意义世界的建构或已有之内涵。

2. 本体性体悟之合理性

其次，若将过去、现在、未来视为一整体，将人、己、物、我也视为一整体，而欲契悟这整体的本根，做本体性直觉时，则不再是经由所学、所思和赋予意义的资讯做同一方向的跳跃式体认，而是从否定性的方向超越至“体悟”；如果推测性直觉像600片拼图，只见300片而后有的整体推测；而本体性直觉则是朝向非“片”、非“拼图”的基础性、根源性的探索。此时，主客间的对立性已消失，从对象性而来的知识已无效，所“学”不再是一种帮助，反而是一种阻碍，因此在人的精神活动上是“忘”，在表达方式上则是“以言遣言”。这种本体性直觉的结果，无法在经验界中观察，只能透过间接式的同异比较来体悟。

一般我们都熟悉《老子》的名句：“道可道，非常道。名可名，非常名。无名天地之始，有名万物之母。故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其微。”（《老子·一章》）老子的“道”就是不能透过言说而充分表达的，对于“道”的了解也不能透过感官，所谓：“视之不见名曰夷。听之不闻名曰希。抟之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。”（《老子·十四章》）可见“道”是超乎视觉、听觉、触觉这些感觉经验的，也无法用上、下、明、暗这些概念去形容它，我们只能用否定的方式指出道是无法描述之物，这就是所谓的“以言遣言”。其次，体道者也不是用理性认知的方式去把握，而是要调整自己的内在状况，用“观”的方式，“观道”即“玄览”。所谓“涤除玄览，能无疵乎”（《老子·十章》），而“涤除”则是为道日损的自我净化。所谓“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为”（《老子·四十八章》），也就是“致虚极、守静笃。万物并作，吾以观复”（《老子·十六章》）。其中的“观”必须要做到“致虚极、守静笃”的功夫，排除心中的欲念，摆脱外在事务的干扰，达到极致的境界，如此才能体会往复循环的“道”。这里我们就可以看到“本体性直觉”作为体悟“道”的重要性。

《庄子》中的吾丧我、离形去智、堕肢体、黜聪明、心斋、坐忘等功夫，用排除知识欲望之后“虚室生白”的空虚之心，隔绝向外求知，所谓：“回曰：‘敢问心斋’。仲尼曰：‘若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气！听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也’。”（《庄子·人间世》）这种本体性直觉，不用耳去听外在的声息，而用心去体会声息背后的存在。更进一步超越耳与心的限制，顺气之流行，无

欲无念，与自然合一，唯有虚心静止才能真正体道。《庄子》有谓：“有真人而后有真知。”又谓：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”（《庄子·大宗师》）因此，感官、心智的作用无法体悟大道，也不能在对象世界中寻求体悟，而是要从主体境界的提升来完成“登假于道”、“道通为一”本体性直觉。

因此在认知上，本体性直觉是主体做反向的抽离，在表达上则是对知觉性陈述的否定。这种抽离与否定的特征不同于一般认知，因此称为“体悟”。作为体证之一的“体悟”，其合理性标准在于超越其理性范围的边际，一方面因为已超出理性边际，它是不合理的；另一方面，如果承认理性有边际，边际之外的可能性存在就是合理的；因此，体悟的合理性标准在于边际外的可能存在对于边际内存在的可解释性强度，以及边际内外的理论融合程度。如以杜保瑞的四方解释架构来看，就要检证儒、释、道各家本体论对于其工夫论、境界论等，是否有其自我理论的一贯性与融通性。^{〔17〕}也就是体悟的内涵以文字表述之意义，相对于经由理解、解释的合理性标准所臻定的宇宙论、人生论等其他与现实经验相关的理论，能否自圆其说或某种相符合的程度为其合理性标准。这种符合性又可以用相对普遍性来检证，亦即考察中国历代各哲学家在处理类似议题时，对于理性边际之外是否有相同或类似的表述形式与内涵。

3. 价值性体会之合理性

再者，介于由小见大之体认与本体性体悟的第三种直觉即价值上的体会。既有由学而悟的“体认”，也有以言遣言的“体悟”；并且还能有所“体会”。“体会”包含着“意象思维”以及“如何实践”的功夫层面。所谓“意象思维”，高晨阳说：“中国传统哲学的意象思维有自己的独特性……一方面他通过形象性的概念与符号去理解对象世界的抽象意义，另一方面它又带有直观性的类比推理形式去把握和认识对象世界中的联系。感性、形象之中具有理性、抽象，理性、抽象之中又夹杂着感性、形象，两者互相渗透、相互补充、相互凝融，保持着有机的统一，这是中国传统哲学所特有的一种把握和理解事物的思维方式。”^{〔18〕}价值性直觉的主体一方面面对着有形的世界万有，而探索着生命价值实现的可能；另一方面，则是面向价值的根源本体，寻求生命意义的充实与解答。他能从主客二分的体认中，以调整自身内在状态的功夫实践，朝向

〔17〕 杜保瑞：《实践哲学的检证逻辑》，载《哲学与文化》第490期，2015年3月，第88~93页。作者讨论实践哲学的检证问题，就创造者、研究者和学习实践者做区分。相对于这种分类方式，本文从研究者的角度谈合理性标准问题。

〔18〕 高晨阳：《中国传统思维方式研究》，山东大学出版社2000年版，第182页。

主客合一的体悟；在实践历程的表达上，时而具象、时而抽象，时而感性、时而理性，时而非本体、时而即本体，是一种体用合一的价值性直觉。由于可以会有形世界与价值本体两方面，因此称为“体会”。

我们可以陆象山“切己自反，直指本心”为例，所谓切己自反，就是于自己的日常生活中，深入反思，从而达到自明本心、改过迁善的目的。他说：“某观人不在言行上，不在功过上，直截是雕出心肝。”（《语录》下）这种体会是直指本心的道德实践。又如王阳明的“知行合一”，其知行关系并不是一个对象考察的问题，而直接的就是在实践活动中显现的问题，一如我们评价一个人的道德水准，只能根据他的实际所为，而不是指他拥有多少道德知识一样。这就是说，王守仁的“知行合一”是指道德实践活动中，知与行的本来关系，而不是指知行概念的逻辑关系。^[19] 因此这种在自我省察层面的道德实践，也不是纯然概念、理论所能着力的，而是有赖于后学者将心比心的体会。

这种类型的“价值性体会”也并非毫无系统性、无理论可言，而是其理路隐含在文本所转化的“意象”之中，乃是表达者将自己的体会借文字所呈现出来的“意象”，促使读者从文字意象中，把握住对他自己有意义之“理”，这种“理”是“象中之理”，未必是普遍之“理”或客观之“理”。“象”是表达者本体性体悟的内涵以文字表述，经由读者把握后之实践转化，从无象转化为有象，从不可言说转化为可言说，从普遍之道转化为现象之理。这种表达方式的特色在于传达出较强的感染力、感动力与实践力，能发挥该思想的实用性。因此其合理性在于象中之理与实践之体验能否切合；如以“烘云托月”之象表“道”，以“月映万川”之象表“道”与万象之关系。此“道”在不同的体会者，可转化入政治现象、经济现象、社会现象、伦理现象中之“理”；以伦理现象为例，可以是在复杂的伦理关系中不断权衡的犹豫、焦虑、不安状态如月映于滔滔江水之象，或在困难重重的抉择后心安理得所带来之平和、如理、愉悦之感受，如月映于平静湖面之象。其合理性在于读者的实践与象中之理的符应程度，以及该理在各种不同象中的清晰度。

事实上，从体证所分析出来的概念，如“体认”、“体悟”及“体会”，在中国哲学许多家派的思想中，都会产生一定的作用，并且相互影响、彼此关涉。在合理性标准的检证方面，简要地归结为：（1）在由小见大之体认方面，我们可以用之后的某些经验事实来加以检证体认的结果。（2）在本体性体悟

[19] 冯达文、郭齐勇编著：《新编中国哲学史》（下册），（台湾）红叶文化公司2005年版，第137页。

方面，则可以用理性边际内外的融通关系及相对普遍性来检证；亦即看看中国历代各哲学家在处理类似议题时，是否有相同或类似的表述形式与内涵。(3) 在价值性体会方面，我们可以自身或他人能否有感通、被感动来检证。亦即所谓“人同此心，心同此理”，看看自己或其他人能否有同感而予以认同；也可以实践的方式体察实践的结果。这些检证方法可以多方运用，彼此参照作为“体证”的合理性标准。

(二) 引证的合理性

引证相对于理解的合理性标准：文本诠释的逻辑性、文字意义发展的相关性及时代背景的符合性。因此“引证”越能取得文本文字在字源、脉络意义的证据支持，以及同一时期语词意义用法的证据支持，并取得同一语词的一致性、融贯性解释或用法，就是越合理的引证。如此对于一视为整体的作品或哲学家思想，才不会出现前后矛盾之处，以取得文本诠释的逻辑性、一致性。例如，子曰：“躬自厚而薄责于人，则远怨矣！”（《论语·卫灵公》）毛子水引王引之《经义述闻》曰：“躬自厚者，躬自厚责也。因下薄责于人而省责字。”依此，毛子水的解释为：“一个人很严的责备自己，而很宽的责备别人，那就不会有什么人怨恨他了。”^[20]然而，依黄怀信的理解：责备别人哪怕很少，别人也会怨恨，怎么能说远怨，或怨恨就自然不会来了？可见旧解不可信。于是他开始以“引证”的方式来推翻旧解。

按此章“厚”字，当是动词，谓增厚、丰厚。对于《礼记·表记》中“死不厚其子”，孔颖达疏：“厚，丰厚。”指财物言。《韩非子·有度》曰：“毁国之厚，以利其家。”显然也指财富。所以，“躬自厚”当指自己亲自丰厚自己的财富。“责”，《说文》曰：“求也。”求，即索求、索取。可见孔子之意为：“自己丰厚自己的财富而少向别人索求，就远离怨恨了。自己丰厚自己的财富就是自己动手，就是靠劳动致富。靠自己劳动致富而不求别人，别人自然不会怨恨，故远怨。”后章子曰：“君子求诸己，小人求诸人”，与此意近。^[21]

其中有文字意义的权威字书引证，如《说文》。相近时期的文字意义引证，如《礼记·表记》孔颖达疏、《韩非子·有度》篇，以及同书文字意义一致性之引证，如《论语·卫灵公》中言：“君子求诸己，小人求诸人”。但此引证所支持的解释是否足以推翻旧解，还必须考虑思想单位本身的情境融合，

[20] 毛子水注译：《〈论语〉今注今译》，（台湾）商务印书馆1988年版，第243页。

[21] 黄怀信：《〈论语〉误解举例》，《第五届世界儒学大会论文集》，中国孔子研究院2012年版，第325页。