

詮釋與本體

—論本體詮釋學

■ 潘德榮

華東師範大學哲學系

成中英自1984年開始倡言本體詮釋學^[1]，一直到他寫於2014年的《中國哲學再創造的個人宣言》^[2]一文中關於本體詮釋學的闡發，其間漫漫30年，這一學說始終是成中英關注的理論領域之一。誠然，成中英的理論貢獻是多方面的，但毫無疑問，本體詮釋學之建構乃是其中重要的貢獻之一。雖然成中英的詮釋學思考始於對西方哲學方法論之的研究，但是在他建構本體詮釋學之初，就表現出了與西方詮釋學不同的旨趣。

一、本體詮釋學與本體論詮釋學

本體論詮釋學 (Ontological Hermeneutics) 是學界用以標誌海德格爾與伽達默爾一脈的詮釋學。本體詮釋學 (Onto-hermeneutics) 是成中英所創，其英文形式，也是成中英為了區別海德格爾與伽達默爾詮釋學而刻意新造的詞匯，用以區別西方的 Ontological Hermeneutics。不過我們更應注意的是理論本身的差異性。

在海德格爾與伽達默爾的著述中，我們並沒有看到“Ontologische Hermeneutik”一詞，學界廣泛使用的這一名稱，當是研究者們根據他們的詮釋學體系之特徵提煉而成。最能催發人的想像力

的是海德格爾的 *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* ^[3]，其英譯本為 *Ontology—Hermeneutics of Facticity*，在譯者的後記中已然直接稱之為“*Onto-*

logical Hermeneutics of Facticity”（實事性的本體論詮釋學）。^[4]

「本體論」意指「關於存在的學說」^[5]。不過在 *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* 一書標題中出現的 *Ontologie*，卻是出於迫不得已的權宜之計，是一種意義空洞 (Leeren Sinne, Leeren Bedeutung) 的虛設，這一點，海德格爾在該書的「導言」中已經坦誠相告。為避免誤解，海德格爾在「導言」（見該書目錄）結尾處給出了特別說

明：本書真實的標題 (Der eigentliche Titel)：*Hermeneutik der Faktizität*，而非 *Ontologie*。儘管如此，在「本體論」和「實事性的詮釋學」還是存在著某種關聯，明言之，實事性的詮釋學就是海德格爾的本體論，他稱之為基礎本體論 (Fundamentalontologie)。與傳統哲學將「實體」(Substanz) 設為存在的本體論不同，基礎本體論是一種基於此在的 *Faktizität* 新型本體論。它追問的是“*Sinn von Sein*”，這一追問構成了《存在與時間》的中心問題^[6]。存在的意義之謎底，寓於「此在」在其自

摘要：本體論詮釋學是學界用以標誌海德格爾與伽達默爾一脈的詮釋學。本體詮釋學是成中英所創，其英文形式，也是成中英為了區別海德格爾與伽達默爾詮釋學而刻意新造的詞匯，用以區別西方的本體論詮釋學。質言之，海德格爾的實事性詮釋學乃是基於此在的新本體論，而成中英的「本體」概念植根於中國的思維傳統，並將本體與方法兩者，視為一個具有關聯性及其可轉換性的互動互攝之整體。通過一種比較研究的方式，可以釐清這兩種詮釋學的內在特徵與區別，以及成中英本體詮釋學的理论貢獻。

關鍵詞：本體論詮釋學；本體詮釋學；本體；方法；詮釋

身的存在中的結構過程，亦即「生存」(Existenzialien)，它所標誌的正是人的存在。在這個意義上，他的詮釋學就是本體論，或者說，是作為本體論的詮釋學。伽達默爾的學說，就其所用的概念而言，銜接著海德格爾的早期思想，不過從內容上看，更多的是沿著晚期海德格爾詮釋思想所開顯的方向的進一步發展。^[7]以是觀之，「本體論詮釋學」是在伽達默爾那裏完成的。

成中英的本體詮釋學，乃植根於中國的詮釋傳統，通過對中、西兩種詮釋思想資源的反思與整合而形成的詮釋學體系。他以新造的“Onto”一詞的方式來標明自己不同於西方詮釋學的思維進路。

無可否認，中國學界對於「本體」及「本體論」問題的關注與理解始於我們對西方哲學研究。我們將Ontology翻譯成「本體論」，並以此為據，反過來審思我們在談論中國哲學時所使用的本體概念，不免有削足適履之嫌。成中英注意到了這一問題，明確指出用「本體論」翻譯Ontology，再用Ontology來規範中國的「本體」，是一個錯誤。^[8]細細思之，若用西方的Ontology來套裁中國哲學，中國就根本無哲學可言。中國哲學長期不被西方學界承認，當與此不無關係。

據成中英，中國哲學之「本體」範疇乃意指「天下大本」、「天下大體」，它體現了多元性和整合性，將多元整合為一體。這種整合使「綜合的創造」得以實現，使得「本體」成為一種開放的體系。在我看來，這不僅與西方傳統本體論大異其趣，與海德格爾的以「存在的意義」為取向的存在論之本體論也有著不容忽視的區別。海德格爾將周圍世界(Umwelt)、共同世界(Mitwelt)和自我世界(Selbstwelt)視為一個關聯整體，在存在論意義上融為共同此在(Mitdasein)。^[9]海德格爾關於人的存在、亦即「此在」之論證是有說服力的，尤其是當他在周圍世界(自然)、共同世界(人類社會)、自我世界(個人)的關聯性中把此在解說為「共同此在」，確實是一種令人矚目的洞見。但毋庸諱言，海德格爾雖然揭示了此在之所以如此存在的奧秘，但是卻沒有繼續追問「此在應當如何存在？」這一更為迫切的現實問題。質言之，他的

存在論詮釋學中缺少一個價值向度。在我看來，正是這樣一種詮釋的價值向度，構成了本體詮釋學區別於西方詮釋學的根本特徵。

二、詮釋的本體論

詮釋活動的價值取向原則，在中國詮釋傳統形成之初就得以確立，當歸功於孔子的《周易》。

《周易》所奠定的、以闡發「德行」為目標的詮釋傳統彰顯出了重要的現實意義。孔子解《易》「觀其德義」、「求其德」，《周易》也因之成為以立德弘道為旨歸的詮釋之典範而垂範後世。轉換到現代學術語境，孔子力圖回答的正是「此在應當如何存在？」問題。在西方哲學家(如康德與黑格爾)那裏，對於「道德」的理論證明，是通過設定「全能的道德存在者」(上帝)而完成的。由於從純粹的實踐理性中推導不出道德法則^[10]，道德的合理性與必要性乃來自於神的絕對命令。所以康德才這樣說：「道德不可避免地導致宗教」。^[11]但是在《周易》中，孔子向我們展示卻是另一種詮釋進路，無須借助預設超驗的上帝而證成了「道德」的合理性。孔子的詮釋理念基於先民的體驗，將天地人視為一個緊密關聯著的整體，以天地之道規範人道，人也可通過調整自己的行為順應天道，此為人道合於天地之道。關鍵在於，此「天地之道」不是如康德所說的來自神的絕對命令，而是先哲經由仰觀俯察而悉心體悟到的。孔子將天地之道推至君子之道，確立的乃是一種成就君子的理想人格。《周易》曰，「天地之大德曰生」(《周易·繫辭下》)，天地成就萬物仁愛眾生，有「大生」、「廣生」的生生之德，君子體仁(踐行仁義)，是故「立人之道曰仁與義」(《周易·象辭》)。

此中天地之道、立人之道的「道」，就含有「本體」之義。為此，在成中英看來，「『本體』是中國哲學的根本概念」，古已有之，可名之為「道」和「太極」，「本體」概念乃兩者之融合。^[12]這顯然與柏拉圖將「本體」界定為「有關超越的理型或抽象的原型存在」不同，也與黑格爾所說的作為精神實體的「絕對理念」大異其趣。成中英以一種獨特的方式來闡明中國哲學的本體概念之特點，他將其拆分為「本」與「體」，在它們的相互關聯中創造

性地發明其要義：「『本體』即有『本』與因之而生之『體』，體含體性、體質、形體、氣體等義，故不離具體的自然宇宙，也因而為宇宙萬物之根源。又因此一『本體』概念的所緣與所指可以為人體知，故具有超越（包含）而又內在（被包含）的涵義。」^[13]「本」乃是永遠不斷發展的創造力量之源泉，是化育萬物並使之得以生生不息的生命力之所在；「體」因「本」而生，體是一個「不斷擴大的過程」，是「本」的生命力之實現。「本體」便是一個由本到體、從體到本的整體。^[14]作為整體的「本體」系統，因此而不是一個靜態的系統，而是一個「具有創造性的轉變和創造力的開放的動態系統」。但是，在另一方面，「體」雖然由「本」而出，卻有可能「遮蔽和扭曲本，從而應返回本再生或重構以獲得更開放的空間和更自由的發展。」^[15]

我們何以判斷什麼樣的「體」遮蔽與扭曲了「本」？在我看來，《周易》「君子體仁」（《周易·文言》）一語道出此中奧秘。這裏的「體仁」在解《易》史上略說有三義，一是以仁為體^[16]，三為體認心中之仁德^[17]，二是踐行仁義^[18]。結合此三義，將「體仁」理解為以仁為本、知仁行仁則更完整。知仁且以仁為本，方能行仁，反過來說，不行仁不可謂真正知仁，更遑論以仁為本了。以此觀之，在王陽明的「知行合一」理論框架中解說「體仁」無疑最為恰當：「知是行之始，行是知之成」（王陽明《傳習錄》）。此語中的「成」字，表明了「行」不能僅僅理解為「知」見之於「行」，而且成就了真正的「知」。這種觀念，與孔子將「行」視為「成德」^[19]、《大學》所言之「明明德」，一脈相承。

問題在於，孔子為何能從宇宙萬象中體悟其「仁」？海德格爾、伽達默爾對理解的「前-結構」（Vor-struktur）之分析有助於我們解答這一問題。事實上，我們對於某一對象的理解與表象，總是被先在的觀念所引導。這種先在的觀念來自於人的生命體驗，是人與自然互動的結果。在這種互動關係中，天地（自然）不惟表現出了「大生」、「廣生」的仁慈，也有著毀滅眾生的殘暴（如自然災害等）的一面。當人們面對這些現象時，因個人所處的境況與識見不同，對於所見之現象有著不同體驗，進而形成了對天人關係的不同理解。是以《詩經》中多

有怨天詩，抱怨「旻天疾威」，「降喪饑饉，斬伐四國」（《詩經·小雅·雨無正》）。或如老子所言「天地不仁，以萬物為芻狗」（《道德經》第五章），認定「天道無親」（《道德經》第七十九章），順其自然而已。然在儒家一脈眼中的「天地」，卻被賦予以孕育萬物的生生之德。儘管有如此之差異，但是中國的先民在這一點上保持了一致性：敬天畏天順天。其實「怨詩」中真正抱怨的，並非是「天」，而是君王失道、政教廢弛，惹怒上蒼而遭天罰。君王若能循天道修善政便可獲得天之庇佑。《道德經》言「天道無親」、「無私」，強調事在人為。但是人不可妄為：「人法地，地法天，天法道，道法自然」（《道德經》第二十五章）。因「道常無為而無不為」（《道德經》第三十七），順其自然不為而成，聖人效之，是以「聖人無常心，以百姓心為心」（《道德經》第四十九章），處無為之事而無不為。反之，若違背天之常道而「妄作」，必為「凶」（「不知常，妄作凶」，見《道德經》第十六章）。

孔子從天地之道中所見者是其「大生」、「廣生」之「仁」，君子行仁成德，與天地合其德，「是以自天祐之，吉無不利」（《周易·繫辭上》）。綜觀整部《周易》，行文中對卦象之解釋與發揮，皆本於這種理念而展開的。由此可見，《周易》的詮釋方式有著雙重的進路，一是由天道引申出人道，規定立人之道；二是由人所悟之道詮釋天道。孔子曰：「仁者見之謂之仁，知者見之謂之知」（《周易·繫辭上》），說得正是這一層意思。《詩經》中的怨天詩、老子以為天地不仁，皆出於此也。^[20]

對於「本」與「體」亦當作如是觀。「本體」之確立，乃是在這樣雙重的詮釋進路的循環互動中完成的。成中英將此概括為「自本體」與「對本體」的詮釋，無論是自本體還是對本體的詮釋，都是在本體之中，並由此而構成了一個「本體詮釋圓環」。^[21]分別而言之，「對本體」的詮釋旨在客觀地理解外在的對象，「自本體」的詮釋乃是基於所領悟之「本體」、亦即呈現於我們心中的「本體」而展開的。二者表現出了不同的思維理路，前者為追求客觀知識的認識論進路，後者是海德格爾、伽達默爾的本體論詮釋學之進路。成中英將此二者置於「本體詮釋圓環」之中，揭示其循環互動與互

補作用，有力地推動了本體論研究領域的深化與發展。

三、詮釋的方法

西方從古希臘到現代的哲學傳統中，對於方法論的思考一直佔有重要的地位。無論是在具有可操作性的方法體系、還是其方法論的理論建構方面，都達到了一種高度的自覺。相比之下，中國哲學傳統始終沒有生長出對於方法論的自覺意識，因而也未產生「獨立的知識論」。但是這並不意味著中國哲學中沒有方法的觀念，據成中英，中國哲學的「方法」乃潛藏在中國哲學裏，其方法的發生，不是基於理性本身之突破，「而是在現實條件成熟或現實條件需要變的時候才發生的」。^[22]也就是說，中國的方法之產生，更多依賴於個人的經驗，未能在理論層次上系統化、普遍化。成中英希望能建構一種新方法論，就是本體詮釋學，正如其《方法概念與本體詮釋學》一文的副標題所示：「一個方法論的新構建」。這種詮釋學是方法論與本體論的融合，「用方法批評本體，同時也用本體批評方法；在方法與本體的相互批評中，真理就逐漸顯露了。」^[23]

僅就方法而言，成中英採納了E.貝蒂的詮釋學四原則^[24]作為本體詮釋學的原則。但對於本體詮釋學而言，這還不夠完善。成中英為此增補了六項原則，在「本體」部分有兩項：(1)「本體的先識原則」(Pre-understanding of ontological circle)^[25]；(2)「意義終極概念化原則」(Ultimate categorization of meaning)。屬於「形式」部分的有兩項：(1)「邏輯結構秩序化原則」(Ordering of structure)；(2)「語言指涉定值原則」(Formulation of referentiality in language)。最後兩項屬於「經驗」部分：(1)「歷史發生原則」(Analysis of historical genesis)；(2)「效果影響原則」(Analysis of efficacy)。^[26]

我們特別注意到，成中英的研究工作，不僅僅是將西方的詮釋方法原則有機地整合在一起，使之成為一個整體；他的貢獻更在於：在本體與方法的綜合視域裏考察此二者，揭示了二者的關聯性及其可轉換性。成中英指出，就揭櫫方法之使用範

圍與有限性而言，本體詮釋學為方法的本體學；從顯示真理及本體的境遇的角度觀之，本體詮釋學乃是本體的方法學。^[27]

為實現「方法論的新構建」之構想，成中英撰寫了《對《易經》和中國詮釋學傳統結構之基本模式的考察》等系列文章^[28]。在其《易學本體論》一書中指出，中國先民的哲學思考基於「易的經驗與體驗」。^[29]由易的體驗到易道的建立，是一個理性化的認知過程。《周易》之八卦最初取象於自然現象，進至六十四卦，人文現象、人事境況融入其中，人文與自然的交互作用，成為其關注的重心。這一點，非常明顯地體現在《易傳》諸篇中。如何將古代典籍的形式與內涵化入現代語境，將其深厚的哲學意蘊揭示出來，與現代人的思維與行為方式鑄為一體，乃是當代學者的使命。在這一方面，成中英的研究是卓有成效的，對於《周易》，他給出了令人信服的結論：「《易經》哲學是一種明顯的『本體詮釋學』。從結構上來說，即從空間上來說，它表現的是整體的宇宙圖像；從動態過程來說，即從時間上來說，它表現的是一種動態的思維方式。《易經》是宇宙的發展過程在人的心靈層次上所顯現出的圖像和意義集合。《易經》本身就具有心與物、空間與時間兩方面相互變義、相互補充的整體與機體意義；同時這兩方面又相互決定、相互完成。」^[30]從中不難看出，成中英對《周易》之定位，其實同時也在闡明「本體詮釋學」的立論基礎：將自然現象、人類文明現象以及人的心理與行為視為一個互動互攝的整體。它們的關聯性在於：「宇宙自然能夠啟發人事文明與心理行為的意義與價值，人事文明與心理行為也潛藏了宇宙自然的本質意義，代表人類社會參與宇宙自然、宇宙自然參與人類社會的互動關係。」^[31]這種互動關係凝聚成一個以價值為目標的取象系統（諸如元、亨、利、貞、凶、悔等價值判斷），《周易》中所凸顯的人類對價值目標之追求，乃是人類通過對宇宙、人事與行為的綜合考察與體悟，探求三者的平衡與和諧發展之努力。

成中英的《易學本體論》一書，標誌了他的《易經》詮釋體系之形成。在此一體系中，個別的、繁雜的原始體驗經由理性的綜合在整體上到

達了：(1) 定位化（生生不已的廣生與大生之德）；(2) 條理化（從「不定之易」逐漸凝聚成不同的變易模式，具有「結構上的邏輯秩序」）；(3) 機體化（六十四卦之間存在多重的有機關聯，每一爻在其整個卦象系統中有機的聯繫在一起，其意義是相互關聯、相互決定的）；(4) 符號意義化（卦之符號系統被賦予意義，其意義源於對「象、數、意、知」等諸項之綜合考量）；(5) 易理實用化（「易的體系化不僅顯示一個宇宙圖像」，也是「價值選擇與行為定向」的指南）。^[32]

綜上所述，成中英建構本體詮釋學的思維進路可以凝練地表達為：「比較哲學應由方法分析，走向方法綜合；然後由本體分析，走向本體綜合；再以『詮釋圓環』作為基礎，把方法和本體融化為『本體詮釋圓環』，來彰顯方法與本體的綜合。」^[33]當然，「本體」的綜合中也包括了「本」與「體」之間循環，通過此一循環開啟了新的意義世界。而方法與本體的循環，既是通過本體來規範方法，成為方法論的依據；也是通過方法將本體條理化，使本體獲得了與其自身相適應的表達與實現方式。

結語：

我近年來提出「德行詮釋學」的構想^[34]，將詮釋的價值目標具體化為「德行」(Arete, Tugend)，可以被視為沿著成中英所開啟的本體詮釋學方向、推動其發展的一個嘗試。

德行詮釋學所從出發的理論依據來自《周易》，通過對卦象所取之象（成中英稱之為「取象」）與德國古典哲學的“Vorstellung”（表象）的比較研究，來闡明中、西詮釋傳統之區別。在黑格爾那裏，表象有兩類：(1) 源自感性材料（自然）的表象與(2) 在人類思維中構建起來的諸如法律、倫理、宗教乃至思維本身的表象。^[35]這種表述，與成中英闡發的《周易》三個系統的取向模式並無實質性的區別。但是，成中英將此三類取象，在整體上凝煉為綜合性的價值取象，凸顯了《周易》中的天道與人道合於一道，人與天地合德，以此證成德福一致的理念。正是這種詮釋理念，使得人們的所取之象獲得了一種道德的規範性意義，所謂「立象

以盡意」（《周易·繫辭上》）之「意」，本質上指的就是道德的規範性意義。正因如此，對自然現象之表象就具有某種道德的規定性，這種規定性，反過來又成為人的思維與行為之道德規範。正是這樣一種詮釋進路，將天地人、心與物融為一個整體，放眼當今世界仍不失之為一種真知灼見。

- [1] 見成中英：《方法概念與本體詮釋學》，載《中國論壇》（台北），第19期（1984年）。（該文被收入在《成中英文集第四卷：何為本體詮釋學》，2006年，湖北人民出版社。）
- [2] 載於潘德榮、施永敏主編：《中國哲學再創造——成中英先生八秩壽慶論文集》（上海交通大學出版社，2015年）。
- [3] 該書被收入在海德格爾*Gesamtausgabe*（全集）的第63卷。
- [4] 參見M. Heidegger, translated by John van Buren: *Ontology-Hermeneutics of Facticity*, Indiana University 1999, P.92.
- [5] M. Heidegger: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 63, S. 1.
- [6] 參見M. Heidegger: *Sein und Zeit*, in: *Gesamtausgabe*（全集），Bd. 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, S. 575.
- [7] 因此有學者認為，海德格爾的《存在與時間》所闡發並非「詮釋學」，而是一種新型的哲學。他在30年代放棄了「基礎本體論」，只是他自那時起的論著，才是「真正詮釋學的」，儘管他已避免使用「詮釋學」一詞。（參見G.Scholz: “Hermeneutische Philosophie”, in: J. Ritter, K. Gründer und G. Gabriel (hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co AG, Basel, 1989, Bd.7. S. 757.
- [8] 參見成中英：《本體詮釋學三論》，載《安徽師範大學學報》2004年第4期。
- [9] 同註[6]，§. 15, §. 26.
- [10] 參見康德，李秋零譯：康德著作全集：第5卷（北京：中國人民大學出版社，2007年），第121頁。
- [11] 同上，第6卷第7頁。
- [12] 參見成中英：《本體與實踐：牟宗三先生與康德哲學》，載《中國哲學史》1997年第2期。
- [13] 同上。
- [14] 同註[8]。
- [15] 成中英：《何為本體詮釋學》，載於《本體與



詮釋》(北京三聯書店, 2000年), 第22頁。

[16][清]王植:「體道言以道為體, 猶《易》所謂體仁也。」《正蒙初義》卷七。

[17][清]沈景瀾:「體仁者, 體此心也。」(見《御覽經史講義》卷一)此心便是「天地生物之心」, 體悟此心, 便為君子「愛人濟物之心」。

[18][清]戴震:《原善》下:「君子體仁以修身, 則行修也。」

[19]《周易·象》:「君子以成德為行, 日可見之行也。」

[20]就此而言, 「體」是否「遮蔽和扭曲本」, 取決於我們對「本」的理解。在儒家哲學一脈的語境中, 違背了生生之德的仁道的, 被視為遮蔽和扭曲了「本」; 老子以為「天道無親」, 天地之象與人無涉。天地之道順其自然, 以無為而為之, 皆出於本然, 有何「遮蔽與扭曲本」之虞?

[21]參見成中英:《從真理與方法到本體與詮釋》, 見《成中英文集第四卷: 何為本體詮釋學》(湖北人民出版社, 2006年), 第132頁。

[22]同註[1], 第9頁。

[23]同註1, 第19頁。

[24]此四原則: (1) 主體的獨立 (Autonomy of Object) 原則; (2) 全體意義的圓融 (Coherence and Totality of meaning) 原則; (3) 理解的實現 (Actuality of understanding) 原則; (4) 意義的和諧化 (Harmonization of meaning) 原則。(同註[1], 第19頁)

[25]根據英語表達, 此處的中文疑脫漏「循環」二字, 應為「本體循環的先識原則」

[26]同註[1], 第20頁。

[27]同註[1], 第21頁。

[28]這些論文收入在《成中英文集第四卷: 何為本體詮釋學》(湖北人民出版社, 2006年)。

[29]成中英:《論易之原始及其未來發展》, 見《易學本體論》(北京大學出版社, 2006年), 第40頁。

[30]成中英:《中國哲學的現代化與世界化》, 見《成中英文集第一卷: 論中西哲學精神》(湖北人民出版社, 2006年), 第318頁。

[31]同註[29], 第52頁。

[32]同註[29], 第47-48頁。

[33]同註[30], 第314頁。

[34]參見潘德榮:《經典詮釋與「立德」》(The Interpretation of Classics and "Establishing Morals"), 載《安徽師範大學學報》, 2015年第一期;《論當代詮釋學的任務》, 載《華東師範大學學報》, 2015年第5期;《德行與詮釋》, 載《中國社會科學》, 2017年第6期。

[35]參見黑格爾:《邏輯學》(梁志學譯)(北京:人民出版社2002年), 第61頁。(德文原著: Helgel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1930), in Hegel: *Werke* 8, Frankfurt am Main: Suhrkamp, §20.)

Ontology and Hermeneutic-On Onto-hermeneutics

Pan Derong (East China Normal University)

Abstract: Ontological Hermeneutics is a type of hermeneutics used to mark the philosophical line from Heidegger to Gadamer in contemporary Western philosophy. While, Onto-Hermeneutics is a new word deliberately created by Chung-ying Cheng in order to distinguish from Heidegger and Gadamer's hermeneutics. In essence, Heidegger's practical hermeneutics is based on the ontology of Dasein. Contrarily, the concept of "noumenon" in Cheng's philosophy is rooted in Chinese thinking tradition, which regards noumenon and method as an interactive whole with relevance and convertibility. Obviously, through a comparative study, we can clarify the internal characteristics and differences between the two types of hermeneutics, as well as Cheng's theoretical contributions.

Key Words: Ontological Hermeneutics, Onto-Hermeneutics, ontology, methodology, interpretation