



诠释学与中国经典诠释问题及未来

洪汉鼎

摘要：哲学诠释学是一门关于理解和解释的学科，它通过文本与经典来实现。真正的文本首先必须是经典，而且是一直被人们奉为真理的经典；文本还必须是经过长期不断实践和理解的著作，即文本与对其的理解和解释构成不可分离的关系，理解与解释本身就是文本的内在本质。经典型或古典型是一个可以不断变化并具有现实性的价值，它们并不只是表示某种历史现象的特征，更是表示历史存在本身的一种特殊方式。在我国有着浓厚基础的经典诠释传统中哲学诠释学找到了进一步发展的力量，但我国的经典诠释从总的方面来说并没有达到海德格尔那种源始的诠释学，在传统与现实、继承与创新的关系上，它不像西方经典诠释重视后者，而是更重视前者。因此要发展中国的经典诠释就要强调从方法论到本体论的转向，强调理解的本质是我被事情本身所吸引而参与到里面。关于中国哲学的问题，本文认为，真正形态的中国哲学需要我们按照哲学的一般本性加以建构，要与时俱进，它不是某个民族的财产，要代表当代理解的最高水平，同时它不能失去自身的主体性，要以当代最高水平来诠释和发展自身的思想。经典只有不断地与现代视域融合才能开出新的意义和真理，中国的经典诠释也要遵循这一诠释学真理，中国哲学的出路就是通过经典诠释来发展中国哲学思想。

关键词：诠释学；文本；经典；经典诠释；中国哲学；中国经典诠释

一、文本概念

哲学上关于文本的定义通常有两种，一种是分析哲学的语言学定义，即文本是由一组文字符号按某种规则而构成的合成物，这些文字符号在一定语境中被作者选择并赋予某种意向，以此向读者传达某种意义^①。按此定义，它与其它合成物的不同之处在于它是由作者在某语境中选择并赋予意向的，以向读者传达某种意义。这是一种按照逻辑学种加属差格式而规定的静力学定义，有如几何学里“圆是半径均相等的图形”定义。另一种是法国哲学家保罗·利科从语文学中得出的定义，即文本是书写所固定的话语，或者说任何通过文字所固定的话语。例如保罗·利科曾说文本“是任何通过书写固定下来的话语”，或说“文本是被书写固定了的话语”^②。这是一种从事物的产生过程而来的动力学定义，有如几何学说“圆是由一线段，其中一端固定，另一端转 360 度而形成的图形”。

对此两种文本定义，伽达默尔显然是不同意的，他说，“文本这一概念并非只是文学研

^① 例如，我们在乔治·J. E. 格雷西亚的《文本性理论：逻辑与认识论》中就读到这样一个关于文本的定义：“一个文本就是一组用作符号的实体，这些符号在一定的语境中被作者选择，排列并赋予某种意向，以此向读者传达某种特定的意义”（见格雷西亚：《文本性理论：逻辑与认识论》，人民出版社 2009 年，第 16 页）。

^② Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Edited and translated by John B. Thompson, London: Cambridge University Press, 1981, pp. 148~149.

究的对象领域的名称,而诠释也远远不只是对文本的科学解释的技术”^①,认为这两个概念在20世纪根本改变了它们在我们的认识和世界方程中的地位。伽达默尔认为,上述关于文本的两种定义均缺乏历史性,未能揭示文本的真正本质,他写道:“‘文本’在此必须被理解成一个诠释学的概念。这就是说,不要从语法学和语言学的角度来看待文本,亦即不要把它看作是完成品。”^②富有历史感的伽达默尔首先从历史角度探讨了文本概念的产生,从而给出一个经典的关于文本的诠释学定义,他说:“‘文本’(Text)这个概念本质上是以两种关联进入现代语言中的,一方面是作为人们在布道和教会学说中进行解释的圣经的文本,因而文本是一切注释工作的基础,而所有注释工作都是以信仰真理为前提的。另一个对‘文本’一词的自然使用是在与音乐的联系中出现的。在音乐中,文本是歌唱艺术的文本,是对词语的音乐解释的文本,在此意义上,文本也不是一个先行给予的东西,而是从歌唱的实践过程中积淀下来的东西。”^③这里,伽达默尔指出文本产生的两个历史特征,即有真理内容的权威文本与有实践经验的事后形成的文本。伽达默尔还以古代的罗马法律文本为例说明这两种特征:“‘文本’一词的这两种自然的使用方式——或许是两种用法一起——可以追溯到古代晚期的罗马法学家们的语言用法,这些法学家根据查士丁尼的法典编纂,针对法律文本的解释和使用的争议性来突显法律文本。”^④

伽达默尔的这种文本概念显然高于上述语言学和语文学的文本概念,因为我们今天真正称之为文本的东西决不是那种任何人所写的任何便条,文本对我们来说一定是有意义和有价值的东西,否则文本与涂鸦就没有区别。伽达默尔给出的文本两大条件可以说是我们今天定义文本的必要条件。首先,文本必须是经典,而且是一直被人们奉为真理的经典,有如我们说“盖经者非他,即天下之公理而已”。今天我们学者研究和阐释的这些经典,不仅是指像圣经、佛经、可兰经、道德真经等这样的宗教经典,也指我们在哲学、文学、史学、法学等方面长期传承下来的经典著作,如《易经》、《论语》、《道德经》、《形而上学》、《前苏格拉底学派》、《伊利亚德》、《奥德赛》、《诗经》、《汉书艺文志》、《史记》、《前后汉书》、《罗马法》等等,这些经典都有其自身的真理内容,需要我們不断地理解和诠释。人类文化的传递和发展都靠这种经典的解读和理解。其次,文本必须是经过长期不断实践和理解的著作,也就是文本与对其的理解和解释构成不可分离的关系,甚至我们可以说,理解与解释本身就是文本的内在本质,离开了不断的解释和理解,文本不成其文本,人类文化的继续和发展也将中断。前一个特征可以说是文本的原典性、原创性,后一个特征则是文本的开放性和发展性。唯有同时具有这两个特征,文本才是真正的文本。

后面这一历史特征更为重要,伽达默尔特别强调文本的**被递交性**。他说,文本虽然具有一种抽象的陌生性,但“却以一种特有的方式表现出一切语言都属于理解的先行性质”^⑤。因为,“凡以语言传承物的方式传到我们手中的东西并不是残留下来的,而是**被递交给我们的**,也就是说,它是被诉说给我们的——不管它是以神话,传说,风俗,习俗得以自下而上的直接重说的形式,还是以文字传承物的形式,在文字传承物中,其文字符号对一切懂得阅读它们的读者都是同样直接确定的”^⑥。按照伽达默尔的看法,文本的这种被递交性、被诉说性使文本与解释必然联系,“惟有从解释概念出发,文本概念才能够被构造为一个语言性结构中的中心概念;文本概念只有在与解释的关系中并且从解释出发,才表现自身为真正被给予的东西,要理解的东西”^⑦。这可以说是文本概念最重要的一个特征,即它具有可解读—理解性,这种可解读—理解性不只是它的一种特性,更是它的一个必不可少的本质,如果离开了理解 and 解释,文本也就不成其为文本。伽达默尔说,“文本是一个固定的关联点,而与之相对的是指向文本的解释

① Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode — Ergänzungen, Register*, 1986/1993, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, p. 337.

② Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode — Ergänzungen, Register*, p. 341.

③ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode — Ergänzungen, Register*, p. 340.

④ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode — Ergänzungen, Register*, p. 340.

⑤ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode — Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 1986/1993, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, p. 393

⑥ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode — Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, p. 393.

⑦ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode — Ergänzungen, Register*, p. 340.

可能性的可疑性,任意性或者至少是多样性”^①。在他看来,文本与解释如此紧密地交织在一起,以致“即使传承下来的文本对于解释也并非总是预先给定的。常常是解释导致了文本的批判产生”^②。

这是一种哲学诠释学的观点,这种观点与语文学或语言学对文本的考察显然是有区别的。伽达默尔写道:

从这些对语言所作的考察中得出来的方法上的好处在于:“文本”在这里必须被理解为一个诠释学的概念。这也就是说,不可从语法和语言学的角度来看待文本,也即不可把它视为完成品,人们能够对其产生过程进行分析,并能撇开其所传达的所有内容去解释语言据以起作用的机制程序。从诠释学的立场(也就是第一个读者的立场)出发,文本纯粹是中间产品,是理解事件中的一个阶段,作为这样一个阶段,它固然也包含着某种抽象,也就是把这个阶段加以孤立和固定。但这种抽象与语言学家所熟悉的方向完全相反。语言学家不想进入对文本中所表达的事情的理解,而是想澄清语言本身的功能,无论文本能说些什么。语言学家讨论的课题并不是文本中传达了什么,而是文本如何可能传达些什么,这种传达是以何种符号设定和符号给予的方法进行的。与之相反,对于诠释学的考察来说,理解被说出的话乃是惟一重要的事情。就此来说,语言的功能不过是一个前提条件。因此首要的前提是:一个声音表达是可理解的,或者一个文字记录是可解读的,从而对被说出的东西或在文本被道出的东西的理解才成其可能。文本必须是可读的^③。

文本的这种可解读可理解性质使伽达默尔认为,理解文本和解释文本不是一个方法论的问题,它不涉及使文本像所有其它经验对象那样受科学探究影响的理解方法,而是属于人类的整个世界经验。他特别指出,文本其实根本不是真正的文本或作品,而是集许多世代谈话的记录,“哲学文本并不是真正的文本或作品,而是进行了诸多朝代的一场谈话的记录。”^④

不过,当我们说文本是中间产品时,我们要注意与当代实用主义和后现代观点区分开来。在哲学诠释学强调文本与解释的紧密联系的影响下,当代实用主义也强调文本并非是先有的固定的东西,而是由解释所构成。美国实用主义哲学家罗蒂曾引用艾柯的说法——文本是在诠释的过程中逐渐建构起来的,而诠释的有效性又是根据它所建构的东西的最终结果来判断:这是一个循环的过程——来为其实用主义观点作证。他说:“我们实用主义者很欣赏这种抹平发现(finding)一个东西与建构(making)一个东西之间的区别的方式。……对我们实用主义者来说,那种认为文本具有某种本质,我们可以用严格的方法将它们揭示出来的观念与下面这种亚里斯多德式的观念如出一辙,同样糟糕:这种亚里斯多德式观念认为,任何事物都具有某种真正的,与表面的偶然的或外在的东西相对的内在本质。认为批评家可以发现文本的本质——这种观念对我们实用主义者而言,只不过是改头换面的神秘论而已。”^⑤正是基于这一观点,罗蒂认为,诠释文本就是使用文本,诠释与使用不可分开。

与实用主义和后现代观点不同,伽达默尔坚持文本本身的“事情本身”。伽达默尔说:“如果我们试图按照两个人之间进行的谈话模式来考虑诠释学现象,那么这两个表面上是如此不同的情况,即文本理解(Textverständnis)和谈话中的相互理解(Verständigung im Gespräch)之间的主要共同点首先在于,每一种理解和相互理解都涉及到一个置于其面前的事情。正如每一个谈话者都试图与他的谈话伙伴关于某事情取得相互理解一样,解释者也试图理解文本对他所说的事情。”^⑥因此,就文本理解来说,我们决不能像实用主义、解构论和后现代那样否定文本的事情本身的存在,文本尽管可以在不同时代作不同的理解,但它仍是同一个文本。伽达默尔写道:“所谓理解某一文本总是指,把这一文本运用到我们身

① Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode – Ergänzungen, Register*, p. 340.

② Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode – Ergänzungen, Register*, p. 341.

③ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode – Ergänzungen, Register*, p. 341.

④ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode – Ergänzungen, Register*, p. 13.

⑤ 艾·柯:《诠释与过渡诠释》,三联书店2005年,第105~111页。

⑥ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, pp. 383~384.

上。我们知道,尽管某一文本总是肯定可以作另外的理解,但它仍是在以前表现为其它面目的同一件文本,因为一切解释本质上都同语言性相适应。理解通过解释而获得的语言表达性并没有在被理解的和被解释的对象之外再造出第二种意义。”伽达默尔曾把这一点说成是“在理解中不是去扬弃他者的他在性,而是保存这种他在性”^①。

当然,在文本理解中,除了文本的事情本身外,还有我们的前理解,在我们阅读一部作品时,我们一定是首先带进我们对作品的前理解,我们必须承认我们与作品和作者之间的历史距离,我们同样也必须承认我们不可能摆脱我们自己的文化和语言传统。伽达默尔说:“所谓解释正在于:让我们自己的前概念发生作用,从而使文本的意思真正为我们表述出来。”伽达默尔曾用“隶属性”这一概念来说明前理解,他说,“‘隶属性’并不是因为主题的选择和探究隶属于科学之外的主观动机而成为历史兴趣的原始意义的条件,而是因为对传统的隶属性完全像此在对自身未来可能性的筹划一样,乃是此在的历史有限性的原始的本质的部分”^②,“设身处地”不是不要自己,而是把自己带进所要理解的文本中。伽达默尔曾把这一点称为“反思的魔力圈”^③,即任何他在性只能在内在性中被把握。

按照伽达默尔的观点,任何文本的理解和解释都是一种过去与现在的中介,陌生性与熟悉性的中介。伽达默尔说:“理解本身不能被认为是一种主观性的行为,而要被认为是一种置自身于传统事件中的行动,在这行动中过去与现在不断地进行中介。”^④诠释学过程是一种视域融合,即陌生性与熟悉性、过去与现代之间的综合。伽达默尔说:“所谓历史地思维实际上就是说,如果我们试图用过去的概念进行思维,我们就必须进行那种在过去的概念身上所发生过的转化。历史地思维总是已经包含着过去的概念和我们自己的思想之间的一种中介。”传承物的历史生命力就在于它一直依赖于新的占有和解释。正确的“自在的”的解释也许是一种毫无思想的理想,它认错了传承物的本质。一切解释都必须受制于它所从属的诠释学境况。伽达默尔写道:

文本表述了一件事情,但文本之所以能表述一件事情,归根到底是解释者的功劳。文本和解释者双方对此都出了一份力量。因此,我们不能把文本所具有的意义等同于一种一成不变的固定的观点,这种观点向企图理解的人只提出这样一个问题,即对方怎么能持有这样一种荒唐的意见。在这个意义上我们可以说,在理解中所涉及的完全不是一种试图重构文本原义的“历史的理解”。我们所指的其实乃是理解文本本身。但这就是说,在重新唤起文本意义的过程中解释者自己的思想总是已经参与了进去。就此而言,解释者自己的视域具有决定性作用,但这种视域却又不像人们所坚持或贯彻的那种自己的观点,它乃是更像一种我们可发挥作用或进行冒险的意见或可能性,并以此帮助我们真正占有文本所说的内容。我们在前面已把这一点描述为视域融合。现在我们在这认识到一种谈话的进行方式,在这种谈话中得到表述的事情并非仅仅是我的意见或我的作者的意见,而是一件共同的事情^⑤。

伽达默尔曾把文本所需表述的事情与解释者对文本的前理解这两者看成一种理解的循环运动,他说:

这种循环在本质上就不是形式的,它既不是主观的,又不是客观的,而是把理解活动描述为传承物的运动和解释者的运动的一种内在相互作用。支配我们对某个文本理解的那种意义预期,并不是一种主观性的活动,而是由那种把我们与传承物联系在一起的共同性(Gemeinsamkeit)所规定。但这种共同性是在我们与传承物的关系中,在经常不断的教化过程中被把握的。这种共同性并不只是我们已经总是有的前提条件,而是我们自己把它生产出来,因为我

① Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode — Ergänzungen, Register*, p. 5.

② Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode — Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, p. 266.

③ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode — Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, p. 348.

④ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode — Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, p. 295.

⑤ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode — Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, pp. 391~392.

们理解,参与传承物进程,并因而继续规定传承物进程。所以理解的循环一般不是一种方法论的循环,而是描述了一种理解中的存在论的结构要素^①。

作品的意义不是存在于作品的后面,而是存在于作品的前头,作品要在当代的新光亮中开启它的存在。虽然作品的真理内容或事情本身确实是我们的兴趣所在,但这些只有通过它在其中向我们呈现的方面而获得它的生命。对作品真理内容的理解不是在它昔日的黄昏中,而是在其来日的晨曦中。

二、经典型

伽达默尔在《真理与方法》中证明了启蒙运动关于理性和权威的对立观点是不正确的,以及传统并不与理性相对立而可能是合法前见的源泉之后,又探讨了人文主义关于权威和传统支持合法前见的杰出模式,即经典型或古典型(die Klassische, the classical)概念。伽达默尔说:“一种像经典型概念这样的规范性的概念何以可能保持一种科学的正当性或重又获得这种正当性,这自然要求一种细致的诠释学思考。”^②

近代关于吉本(E. Gibbon 1737—1794)的那种由于时间而继续存在的历史著作也称之为经典型的观点,已经把这一概念从历史性的概念提升到一种规范性的概念。在把这些著作称之为经典型时,我们至少有这样一种含义,即它们分享了古代经典著作的某种性质。然而这种性质显然与它们何时被撰写是无关的。这样一来,问题就是古代经典著作是否因为它们被写于古代而成为经典型的,而近代写出的著作是否因为它出现于现代而不能成为经典型。对于黑格尔来说,经典型或古典型是一个时期的概念,是一个指称“古典”艺术风格完美的描述词,这种艺术产生于“象征型”艺术和“浪漫型”艺术之间,即它是在象征型艺术之后又在浪漫型艺术之前产生的一种艺术风格。古典型艺术时期是过去的这一事实对黑格尔来说,暗示了艺术时期本身是过去的,接着而来的是哲学时期,他说,“艺术产品的特殊性质已不复能满足我们的最高要求……思考和反省已经扬弃了艺术”,又说“从哲学看来,艺术是过去了的东西”^③。黑格尔的这种结论未免太过于草率,这里我们需要作进一步思考。

首先,经典型不只是一个历史性概念,而且还是一个规范性概念。虽然历史主义的理想是要把过去的规范要求承服于历史理性的要求,但经典型或古典型仍保持一种评价词汇,它包含一种价值判断和古典著作的积极价值,当我们说某人的著作是经典型的,就表示该著作具有一种不受时间限制的永远价值。因此,我们首先要看到,经典型概念不仅是一个历史性概念,更重要的是规范性概念,经典型不是一个现在已经过去和失落的时代的价值,对于以后不同的时代同样可能具有其不可磨灭的价值。

但是,当我们说经典型或古典型不是一个现在已经过去和失落的时期的价值时,我们也不能认为经典型或古典型是一个如此完美以至它是一个超时间超时代的永恒价值。这也就是说,经典型或古典型是一个可以不断变化并具有现实性的价值。经典型或古典型并不只是表示某种历史现象的特征,而是表示历史存在本身的一种特殊方式。伽达默尔说:“古典型之所以是一种真正的历史范畴,正是因为它远比某种时代概念或某种历史性的风格概念有更多的内容,不过它也并不想成为一种超历史的价值概念。它并不只表示一种我们可以归给某些历史现象的特性,而是表示历史存在本身的一种特殊方式,表示那种——通过愈来愈更新的证明——允许某种真的东西来到存在的历史性保存过程。”^④这里伽达默尔利用了德语 *Bewahrung*(保存)与 *Bewährung*(证明)在构词方面的类似性,把两个根本不同的意思结合在一起。历史的存在就是在保存(*Bewahrung*)中存在的存在,这种保存不只是贮藏,而且是不断地置于检验证明(*Bewährung*)之中,检验什么东西在证明自身中让某种真的东西进入存在。经典型或古典

① Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode — Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, pp. 298~299.

② Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode — Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, p. 290.

③ 参阅黑格尔的《美学》。黑格尔写道:“就艺术的最高的职能来说,艺术对于我们现代人已经是过去了的事了。因此,它也丧失了真正的真实的生命,已不能维持它从前在现实中的必需的和崇高的地位”(黑格尔:《美学》第2卷,商务印书馆1986年,第11页)。

④ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode — Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, p. 292.

型的规范价值在于它是不断检验的真理的源泉,历史真理的源泉。历史研究最终的成功不是处于古典著作之后或从上面解释它们,因为在古典型里来到存在的真理先于历史研究,并通过研究和在研究过程中持续存在。古典型的历史学不仅是研究,它也是检验,证明和参与古典型东西的真理。所以经典型或古典型不是自在存在,它的真理并不自在持存,而是通过这种历史的参与和检验,即与历史学家的现在不断进行中介。为此理由,经典型或古典型东西对我们所说的不只是关于过去的陈述,而且也是告诉现代人的真理。经典型或古典型东西就是那种经过不同时代检验而保存其真理的东西。

经典型或古典型完全不是客观主义的历史意识所使用的描述性风格概念,它实际上就是一种历史存在,而历史意识本身则隶属于这种历史存在并服从于这种历史存在。经典型或古典型乃是对某种持续存在东西的意识,对某种不能被丧失并独立于一切时间条件的意识的意识,正是在这种意义上,我们称某物为“经典型或古典型的”——即一种无时间性的当下存在,这种当下存在对于任何一个当代都意味着同时性^①。伽达默尔得出结论说,经典型或古典型之所以被保存,只是因为“它意指自身并解释自身,也就是以这种方式所说的东西,它不是关于某个过去东西的陈述,不是某种单纯的,本身仍需要解释证明的东西,而是那种对某个现代这样说的东西,好象它是特别说给它的东西。我们所谓‘经典型或古典型’的东西首先并不需要克服历史距离——因为它在其经常不断的中介中就实现了这种克服。因此,经典型或古典型的的东西确实是‘无时间性的’,不过这种无时间性乃是历史的存在的一种方式”^②。这里所谓是历史的,就意味着经典型或古典型东西存在于它的那些表现之中,这些表现即它自己的表现并隶属于它。当被解释时,经典型或古典型东西从它的世界对我们说某种东西,我们理解我们的世界仍是属于那个世界,那个世界仍属于我们的世界。

伽达默尔上面所说的经典的意指自身并解释自身,其实是引用的黑格尔的一句名言,即经典乃是“意蕴其自身并因此也解释其自身的东西(das sich selbst Bedeutende und damit auch sich selber Deutende)”^③。伽达默尔在《巴赫与魏玛》一文中曾对于这种经典意蕴作了如下深入解释:

约翰·谢巴斯提安·巴赫乃是德意志音乐伟大经典家的第一人。这句话并非当作风格史(stilgeschichtliche)的说法来理解。经典概念较诸作为一个风格概念另有一个更深层的意义(此一概念在其历史发源地,亦即所谓的古典时代以外的用法本来就大有方法上的问题)。根据黑格尔一句亦可称为经典的话,经典乃是“意蕴其自身并因此也解释其自身者”。如果我们把这句话说于历史的度向下来考虑的话,那么它便深具说服力了。因为它不可能说,这种自我意蕴乃是艺术作品的某种本质特征,以致它在无历史的永恒中始终不渝地讲说自己(作为作品特质的这种自我意蕴就好似作品在没有历史的永恒之中始终不渝地陈述其自身)。它毋宁是对一部作品或一位大师得以经历所有历史变迁的那种取之不竭的力道(Mächtigkeit)所作的判断。对于每一个时代而言,荷马、索福克里斯、但丁、莎士比亚、歌德、巴赫和贝多芬对我们诉说的东西,显然都是一种普遍人性(Allgemein-Menschliche)。然而什么是普遍人性呢?那些让我们所有人觉得是人性的东西,其本身乃是由我们所搜集并保留在我们意识中的这些伟大人性作家的话语来规定。我们自己同时将它们自其现象的历史单一性与消逝性中加以纯化,直到我们将其纯粹的本质看作我们自己的本质、人性的本质。因此,经典并非一成不变的东西,而是日新又新、不断给我们赢得最新当代的东西。就如歌德与席勒、亦如贝多芬与巴赫。因为这位伟大的托玛斯教堂领唱者的音乐也带有一种对我们而言取之不竭的当代性,即便它也是一个君主时代的表现,一个你我陌生、使用着笃信宗教的语言的时代,而不像我们这个怀疑的,或者决然任意的世界。

① Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode — Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, p. 293.

② Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode — Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, pp. 294~295.

③ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode — Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, p. 295.

比起贝多芬或歌德与席勒来说,这一点能适用在巴赫身上是更令人惊异的。因为那几位展现近代创造性天赋的天才人物以自身开启了一连串从不间断的影响、好评与继承,进而正式地将我们纳入其世代流传的环节当中。是的,他们自己乃是有意识地以其作品与活动来树立新的典范。他们鼓舞了怀有巨大自信的创造意识。相反地,约翰·谢巴斯提安·巴赫虽也获得相当的敬重与声望,却很快地被当时与后世的人们所遗忘。更快的则是他对自己的遗忘,因为他以漫不经心的挥霍态度一再地创造新作品、让人聆赏、然后堆置一旁,就像对一个可靠的工匠而言,每一件都是可以透过重新的辛劳与成品来取代似的。尽管如此,他仍然在一个创造性的、且至今未歇的再发现过程中名列于德意志音乐不朽的经典大师之中,并且随着时间在全世界赢得了内在的力道。如此一来,《巴赫与魏玛》这个题目也转化为一个既针对这位声调大师的形象、同样也针对我们自己的问题。他如何,或者更确切地说:他怎么会成为经典大家,成为我们时代一个有制约力的当代以及吾人文化之未来的保证(Unterpfund)?^①

当施莱尔马赫说我们应当比原作者更好地理解他的作品时,也说明经典的真正本质,正如康德说的:“但是,一个思想者能够让(译注:诠释者)比自己‘更好了解’自己,这不是思想者本身拥有任何的缺陷,让他应该接受比较低的评价,而是反而标示了思想者的伟大。”(Doch dies, daß ein Denker“besser” verstanden werden kann, als er sich selbst verstand, ist durchaus kein Mangel, der ihm hinterher angerechnet werden dürfte, sondern das ist ein Zeichen seiner Größe.)经典作家思想的伟大说明了经典自身意蕴,而能让后人更好理解,说明了经典自身意涵是在以后的不断解释中得以展现的。

正是“经典型或古典型”的这种无时间性的当下存在,体现了历史存在的一种普遍的本质,即历史存在是这样一种存在,它通过变化而形成自身,它不可避免地既是他者又是自身。对于世界各民族来说,这就各自形成了一个互有区别的漫长的精神传统,我们可以称之为民族文化特征或文化传统。

三、诠释学与中国经典诠释传统

哲学诠释学作为一门当代西方显学,直到20世纪70年代后才被引入中国,然而其生命力极其旺盛,使之在短时间内便得到长足的发展。它本来是一门关于理解和解释的学科,因而在我国固有浓厚基础的经典诠释传统中找到了进一步发展的力量,以致西方诠释学与中国经典诠释传统的结合在我国形成了一个学术浪潮。许多中国哲学史研究者希望借西方诠释学的方法来开展对中国思想史的新研究,许多西方诠释学研究者也想借中国经典诠释的漫长传统和经验来发展诠释学基本理论。但是在这种相互补充的学术进展中也出现了问题:西方诠释学概念是否就是指中国经典诠释中的诠释?显然,西方诠释学在早期即施莱尔马赫及其以前时期,乃是一种如何理解和解释的方法论的技艺学,但当诠释学发展到海德格尔和伽达默尔时期,就已从早期的方法论转向本体论,按照伽达默尔的观点,诠释学应是一种哲学,而不只是方法,这一观点与我国经学所强调的经典诠释方法是否完全合符脱节,似乎还是一个有待探讨的问题,甚至有人还提出中国诠释学这一提法是否合理的问题。

如果我们与西方诠释学的发展相对照来看,在西方古代就有两门诠释学,一是神学诠释学,诠释的对象是《圣经》;二是法学诠释学,诠释的对象是罗马法,这就形成了西方诠释学早期的发展。所以我们可以说,西方早期也是从经典诠释这一传统开始的。到了中世纪,像奥古斯丁、阿奎那也都讲经典诠释。阿奎那诠释谁呢,那就是亚里士多德,如他的《亚里士多德〈形而上学〉注释》。在神学领域,很多都是靠经典诠释来发展的。所以丹恩豪尔的一本书就叫做《圣经诠释学》,讲的就是《圣经》的诠释。这对于西方文化本是一个很好的传统,发展神学也好、哲学也好,都是通过注释经典来进行的。但是我们发现,西方从近代,从康德开始,并没继续走这条路,他们走的路是哲学家自个儿写哲学,如康德写《纯粹理性批判》、《实践理性批判》等来发展哲学。英国经验论、笛卡尔等人也是这样,他们不想仅仅只是做注释的工

^①Hans-Georg Gadamer, *Bach and Weimar*, in *Kleine Schriften II*, J. C. B. Mohr(Paue Siebeck), Tübingen, 1979, pp. 76~78; 同时也可参阅 *Gesammelte Werke*, J. C. B. Mohr(Paul Siebeck), Tübingen, 1993, Bd9, pp. 144~5。

作,尽管他们自己的思想有很多是来自经典,但是他们想要有自己的东西,要做一些哲学自己的建构工作。所以西方近代笛卡尔以后的哲学传统跟古代中世纪就不一样了,不管是维特根斯坦,还是海德格尔,他们都在写自己的哲学著作。但是中国不一样,经典诠释我们一直在做。因为孔子早就说“述而不作”,“信而好古”,“作”是圣人做的,我们充其量只能做“述”,述就是解释、注释。《史记·孔子世家》载:“孔子以诗,书,礼,乐教,弟子盖三千矣,身通六艺者七十有二人”,孔子修订诗书、礼乐皆是对经典的诠释,《易传》是对《易经》的诠释,真所谓“盖经者非他,即天下之公理而已”。由圣人所裁定的“经”,既已被确立为“天下之公理”,那么其他人所要做的事无非只是“诂经之说”。从此,我国以经典诠释形式来发展哲学思想,形成一种固有的经典诠释传统。我们早先确定了五经六经十三经,然后的发展都是通过注释来发挥的。我们很多以后的哲学家,例如王弼写的《周易注》、《老子注》,郭象写的《庄子注》,实际上都是通过注释来表现自己的哲学思想。郭象、王弼好像都没有自己独立建构的文章。即使到了南宋朱熹这样的大家也是如此,他用力最勤的就是做《四书集注》,当然他也有一些语录,但这都是后人编的。一直到清代的戴震也是靠《孟子字义疏》这样一个注释来发展哲学。所以我就感觉到,尽管诠释学起源于古希腊,它是西方的源头,但在中国倒是非常符合它的这种经典诠释的发展模式。所以我认为,研究诠释学就一定要注意中国哲学。我相信通过中国漫长的经典诠释这条路,可以对西方的诠释学有新的补充。西方的诠释学只到中世纪就基本上结束了,而我们一直发展到现代,我们很多人都是在做这个注释工作,而且自汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”起,我们还形成了一套独特的诠释系统,即经学,这套经学不仅规定了经、传和注三层独特格局(魏晋间人张华道:“圣人制作曰经,贤者著述曰传、曰记、曰章句、曰解、曰论、曰读”),而且还有它的一套独特的方法论,比如训诂、考证、文字、音韵等各种各样的一套学问。就其时间之长,注释著作之多,我们应当说中国经典诠释这一传统远比西方要重要得多。中国经典诠释,不限于只有儒家经典,更不限于古代几部经典。张载的《正蒙》产生于北宋,但以后有不少人为之作注,并以作注方式发挥张载的思想,如刘玘的《正蒙会稿》,高攀龙、徐必达的《正蒙释》,王植的《正蒙初义》,李光地的《正蒙注》,杨方达的《正蒙集说》,以至于王夫之的《张子正蒙注》更是研究张载和王夫之思想的重要作品。按照景海峰先生的看法,中国经典诠释可分为以经为本(诗,书,礼,乐,易,春秋)和以传记为中心(《易传》、《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》)两个阶段:

从诠释学的角度来看儒学,文本自然就成为关注的焦点。儒家之典籍,历来就有层次之分。在传统的经学系统中,经为核心,传、记为辅翼,注解、章句、义疏则锦上添花矣。三国时东吴人杨泉有一比喻:“夫五经则海也,传记则四渎,诸子则泾渭也。”初唐长孙无忌谓:“昔者圣人制作谓之为经。传师所说则谓之为传,丘明、子夏于《春秋》、《礼经》作传是也。近代以来,兼经注而明之,则谓之为义疏。”这一阶梯状的三层格局在理学系统中曾被搅乱过。宋儒实际上是以《易传》、《孟子》、《中庸》等传记为儒家经典的核心,五经反而退隐到了遥远的幕景之中。朱子在论及儒家典籍之关系时,曾经打过一个比方,说《语》《孟》《学》《庸》是“熟饭”,六经是“禾”(打禾为饭)。他又编了周张二程的语要为《近思录》,强调他们的著作是进入四书的阶梯。这样,在经、传、注之外,便又构成了不同于汉唐之学的另外一个三层格局。至于元代以后,《四书集注》成为科举考试的标准答案,程朱的书实际上是最高权威,儒家经典的层次关系又为之一变。所以,同是对经典的诠释,汉儒不同于诸子,宋儒又不同于汉儒,文本的中心地位在发生着转换,诠释所追寻的意义也随着时代的变迁而不断地游移着。从诠释展开的文本境况和典籍之间的关系来衡量儒学发展的历史,显然不同于政治史、文化史、学术史的解读,甚至与思想史的眼界也不完全一样。先秦儒家和两汉、六朝经学皆是围绕对六经的整理、编纂、传述、疏解来展开思考的,六经是各种观念和学说“视域交融”的主轴,是诠释的中心。所以,这一时段的诠释学焦点是在经,这是一个以经为本的时代。魏晋南北朝时期的道玄,特别是外来的佛教,对儒家文明所代表的价值系统提出了严重的挑战,经的本根性权威遭遇到空前危机。从中唐开始,儒家经典诠释的重心逐渐从经向传记转移,以四书为中心的系统至南宋最终形成。这一时段的诠释学重心是“轴心时代”的原创性著作《论语》、《孟子》、《易传》等,也就是说是以传记

为核心。入元之后,随着理学体系的稳固化和思想统治地位的确立,儒家诠释学的重心又随之改变。一方面,经典系统被彻底地经院化和严重格式化了,诠释空间极度萎缩。另一方面,经典诠释逐渐由文本训诂走向意义理解,由书写式转向了体证式,呈现出古典文明形态行将破解之前的复杂性和多向性^①。

但是我们应当注意的是,即使我国经典诠释传统远比西方要长要重要,但和西方哲学诠释学比起来,我们还是有所差别的。差别在哪里呢?我们知道,西方诠释学有三个重要转向,即从特殊诠释学到普遍诠释学的转向,从方法论诠释学到本体论诠释学的转向以及从本体论诠释学到实践哲学的转向。而中国的这个传统,一直到戴震,好像都没有超出第一个转向即施莱尔马赫的层次,基本上就停留在诠释学的第一个转向里面,没有发展到第二个即海德格尔和伽达默尔的转向。当然有些人说,我们除了历史的训诂的解释外,还有义理的哲学的解释,好像不仅有施莱尔马赫的层次,而且也有海德格尔和伽达默尔的层次。不过,如果仔细地考虑一下我国的所谓哲学的义理的解释,尽管这个义理的哲学的解释,从宋明发展的这一部分看,是跟文字的解释有区别,是六经注我,而不是我注六经,但是它着重的却是修身齐家治国平天下,并没有达到对事情本身的源始的阐明。这里我想引证黑格尔关于希腊经典与中国经典之本质区别的一段话:

希腊人生活在自觉的主体自由和伦理实体的这两领域的恰到好处的中间地带。他们一方面不象东方人那样固执一种不自由的统一,结果产生了宗教和政治的专制,使用权主体淹没在一种普遍实体或其中某一方面之下,因而丧失掉他的自我,因为他们作为个人没有任何权利,因而也就没有可靠的依据。反之,希腊人也还没有走到主体沉浸于自我,使个人与整体和普遍性的东西割裂开来……在希腊的伦理生活里,个人固然是本身独立自足和自由的,却也还没有脱离现实政治的一般现存的旨趣以及积极内在于当前实际情况的精神自由。按照希腊生活的原则,伦理的普遍原则和个人在内外双方的抽象的自由是处在不受干扰的和谐中的^②。

我国的经典诠释,从总的方面来说,它没有达到海德格尔那种源始的诠释学。所以,要发展中国的经典诠释,就要强调从方法论到本体论这个转向,强调理解的本质不是我主观的行为,而是我被事情本身所吸引而参与到里面。即使这样我还是认为,我国哲学的经典诠释传统既可以为西方诠释学提供漫长的历史线索和深厚的土壤,也可以对西方诠释学加以补充,所以我们研究解释学一定不要忘了中国哲学。

四、当代中国哲学合法性问题

中国哲学合法性问题实际上包括两个问题,一是有没有中国哲学,二是作为现代学科的中国哲学是否按照西方模式建构出来的带有引号的“中国哲学”。前一个问题是老问题,后一个问题则是新问题。

(一) 有没有“中国哲学”的问题

1. “中国的哲学”与“中国底哲学”的区分

当代一些中国哲学研究者认为,19世纪末和20世纪初形成的现代中国哲学实际上并不是真正的中国哲学,而是以西方哲学模式构建起来的带有引号的“中国哲学”,其论点根据是金岳麟先生的所谓“中国的哲学”和“中国底哲学”的区分。金岳麟先生的这一区分,看起来好像很有道理,但仔细一检查,这一区分本身是有问题的。按金先生的意思,“中国的哲学”这一术语,“中国”两字是形容词,主词是“哲学”,因此“中国的哲学”就是指哲学在中国的发展,用金先生的话说,就是“把中国哲学当作发现于中国的哲学”,在这里,“哲学”是普遍的世界性的,一般指西方哲学。反之,“中国底哲学”,这里“中国”两字就不是形容词,它和后面“哲学”两字不可分开,因而这里“哲学”就不是上面那种普遍的世界性的哲学,而是一种与中国联系在一起而不可分开的哲学,也就是我国土生土长的哲学,用金先生的话说,就是“把中国哲学当作中国国学中之一种特别的学问”。看起来似乎这种区分有道理,但我们仔细考虑“中国底哲

^① 景海峰:《中国哲学的现代诠释》,人民出版社2004年,第34~35页。

^② 黑格尔:《美学》第2卷,第169页。

学”这一术语,就发现它有问题,因为不管它是不是土生土长的中国哲学,它仍是哲学,只要是哲学,它一定具有一般哲学的本质和属性,这种土生土长的中国学问,如果没有一般哲学的属性,你可以说它是经学,道学,玄学,儒学,但你不可说它是哲学,正如我们说朱熹的学说是儒学,那么它一定具有一般儒学的本质和属性,否则它就不能称作儒学。我很奇怪,金岳麟先生是逻辑学大家,怎么也会犯这种常识错误。更奇怪的是,后来许多学者非但未考察金先生的这种区分是否正确,反而根据这种区分来提出所谓带有引号的“中国哲学”问题。

2. 何谓“哲学”?“爱智慧”就是哲学吗?

上面的问题引导我们要考虑什么叫哲学。众所周知,哲学的英文是 philosophy,来源于希腊文 philo 加 sophia,前者是爱,后者是一种智慧。过去我们都说,哲学是爱智慧,却不知哲学是爱什么智慧,弄清这一点非常重要。大家都知道,西方从古代到现代,大多数哲学家都不承认中国有哲学,不仅黑格尔,就是伽达默尔和德里达也是这样,我想此问题都与哲学爱什么样的智慧有关。

我们知道,早在古希腊,亚里士多德就有所谓五种认知和真理形式的区分:episteme(纯粹科学)、techne(技术或应用科学)、phronesis(实践智能)、sophia(哲学智慧)以及 nous(神学智慧)^①。如果我们作一些词源学考察就可以看到,episteme 通常是指一种科学的知识,认识论或知识学(Epistemology)就是来源于它。它不同于感觉经验,与 doxa(意见)相对立,这种知识是以其必然性和精确性为标准。techne,此词是 Technology 的词根,我们都译为技术,其实在古希腊,它本身具有技艺或艺术的特征。海德格尔说过,从 techne 发展到 Technology,即从艺术变成了技术或工具,正如从存在追问变成存在者追问一样,形而上学命运开始了。技术的主要特征就是可以学,具有方法论特征,它的目的是产品,而目的不在手段之内,从而可以不择手段去追求目的。phronesis,此词过去有人译为明智,我们现在一般译为实践智慧。phronesis 是由 phro 和 nesis(智慧)组成,phro 在希腊文里意指人体的横膈膜。按照古希腊人的看法,在横膈膜以上的部位,是心灵、头脑、思维的部位,横膈膜以下的部位,则是腹部、情欲、排泄的部位,因而 phro 就有一种不同于沉思或思维的实际欲望和实践行动的意思。所以当 phro 与智慧即 nesis 组成为 phronesis 时,它就自然而然地意指一种实践的知识或明智考虑的能力。这种智慧的特征是实践,它是不可学的,其目的是善,因此不会不择手段追求目的。最早在苏格拉底和柏拉图那里,实践智能指知识和德行的统一,他们说“德行就是理性(logos)”,理性即知识,所以德行就是知识,简言之,实践智慧就是一种有德性的知识或有知识的德行。sophia,智慧,在古希腊此词主要指一种高超的理论智慧(theoretical wisdom),即我们所说的哲学智慧,形而上学智慧。对于亚里士多德来说,sophia 是最高的理智思辨,它深入到现象的本体,不同于实践智慧。nous 我们过去一般翻译为“理性”(intelligence),理智(“睿智”)(intellect),心灵(mind),但据文献的考察,nous 最根本的意思应当是一种神性的能力,这一点我们可以从前苏格拉底哲学家阿那克萨哥拉(Anaxagoras 500B,C?—428B,C?)的哲学看出。阿那克萨哥拉在提出万物的本源是“种子”时,主张事物的变化不能用产生与消灭,而只能用结合与分离来表达。为了说明种子之所以结合与分离,他设定一种东西叫 nous(奴斯),曾被译为“心”,作为种子结合与分离的推动者,也就是主张日月星辰、山川草木的生成变化皆是 nous 推动所致。阿那克萨哥拉主张奴斯存在于一切东西之中,它能推动一切,安排一切,过去、现在和将来的一切都由它所安排,它能知晓一切。这里实际上已暗示了一种超自然的神圣力量,正如后来宗教里神、上帝的作用。亚里士多德在《灵魂论》里曾讲到人类灵魂有 nous poietikos(主动奴斯),这种奴斯可以与肉体分离永恒存在,所以公元3世纪有一个名叫亚历山大的哲学家,把亚氏所说的主动奴斯称之为“上帝”。公元3世纪新柏拉图主义者普罗提诺(Plotinus 204—269 A.D.)在其流射说(Emanation)里把奴斯置于太一与世界灵魂之间,认为奴斯是一与多沟通的中介,从而 nous 这一概念与上帝的关系形成了中世纪神学的一大课题。

这五种认知形式实际上可分为两大分类,即知识与智慧。episteme 和 techne 应当是属于知识这一

^①参阅亚里士多德:《尼各马可伦理学》第6卷,1138b16~1145a10,见 Aristoteles Werke, Bd6, Nikomachische Ethik, Akademie-Verlag, Berlin, 1983, pp. 122~140。

类,即我们现在所说的 science(科学)和 technology(技术),反之,phronesis、sophia 和 nous 则应属于智慧一类,phronesis 是指如何处理人间之事,sophia 是指一种形而上的思辨,而 nous 指一种超自然的解释,它们分别可译成实践智慧、哲学智慧和神性智慧,分属于三大领域:政治伦理、哲学和宗教。关于知识与智慧的根本区分,我们可以用亚氏关于纯粹科学与实践智慧的区分来理解。按照亚氏的看法,纯粹科学是一种关于不可改变并必然存在的事物的知识,它是一种依赖于推理证明而能被人学习的演绎性知识,其典范是数学或其它自然科学。反之,实践智慧则不是一种按照普遍原则进行推理的永远不变的知识,它是一种不能通过单纯学习和传授来获得而只能通过长期经验积累的智慧。两者间明显的差别就在于确定性与非确定性的区分。作为知识的纯粹科学具有某种确定性,反之,作为智慧的实践智慧则只有非确定性。这种非确定性在古希腊时是与实践性和经验相联系的。亚里士多德曾以青年人接受能力为例说明这种知识与智慧的差别,他说:“青年人可以通晓几何学和数学,并在这方面卓有成就,但他们却不能达到实践智慧,其原因在于,这种实践智慧不仅涉及普遍的事物,而且也涉及特殊的事物。人要熟悉特殊事物,必须通过经验,而青年人所缺乏的,正是经验,因为取得经验则需较长时间。”^①

简言之,知识(技术)与智慧的区别在于,知识追求精确性、系统性和唯一性,而智慧,不论是实践智慧(phronesis)、理论智慧(sophia)还是神性智慧(nous),它们相对于知识和技术的共同特点就是非精确性、开放性和多元性。如果我们以这一基础来考察三种智慧,那么我们可以说,这三种智慧正好相对于人文科学三个不同的领域:实践智慧属于政治学和伦理学领域,理论智慧属于哲学领域,而神性智能属于神学或宗教领域。这样,我们就可明了哲学理论既不同于政治理论和伦理学理论,也不同于宗教学说,它有它自身的规定;反之,实践智慧所形成的政治理论和伦理学说也不同于哲学理论,更不同于神学或宗教学说;同样,神性智慧所构成的宗教学说也是既不同于哲学理论,也不同于政治伦理理论。它们之间各有比较明确的界限。

我认为,正是这一观点使西方大多数哲学家不承认中国有哲学,因为他们所了解的中国学说主要是孔子和孟子,即使对老子也主要是国家伦理方面的了解,因此他们认为,中国学说与其说爱理论智慧,不如说爱实践智慧,属于实践智慧领域的应当是政治学和伦理学,而不是哲学。我想这就是西方学者不承认中国有哲学的原因。其实早在 17 世纪的德国,沃尔夫就写过一本有关中国实践思想的著作《中国道德讲稿》,那里讲的是中国政治伦理思想,此观点后来导致黑格尔认为中国只有智慧而没有哲学。

3. 真正形态的中国哲学需要我们建构,但同时不失去主体意识

如果我们不按照西方思想家的视域,而全面考察一下中国思想学说,我们认为在那种最高层次的本体论上的哲学还是有的,如易传中“形而上者谓之道,形而下者谓之器”,理学的“理”与“气”,华严宗的“理”与“事”的关系,正是西方哲学里存在(Sein, Being)与存在者(Seiende, beings)的关系。这方面我们可以找到很多依据。不过,我们应当像王国维所认识的那样:“披我中国之哲学史,凡哲学家无不欲兼为政治家者,斯可异已!……岂独哲学家而已,诗人亦然……夫然,故我国无纯粹之哲学,其最完备者,唯道德哲学与政治哲学耳。至于周、秦、两宋间之形而上学,不过欲固道德哲学之根柢,其对形而上学非有固有之兴味也。其于形而上学且然,况乎美学、名学、知识论等冷淡不急之问题哉!”^②因此,真正形态的中国哲学需要我们按照哲学的一般本性加以建构,这种哲学的一般本性要与时俱进,它不是某个民族的财产,要代表当代理解的最高水平,用伽达默尔的话说,它本身就是一个 Gleichzeitigkeit 产物。另外,这种建构的中国哲学并不失去自身的主体性,因为它是以当代最高水平来诠释和发展自身的思想。

(二) 当代中国哲学是否是按照西方模式建构出来的带有引号的“中国哲学”

1. 所谓以西解中的带有引号的“中国哲学”问题

当代中国哲学研究者有一个普遍的看法,即哲学乃是作为智慧之学和对宇宙、人生一般观感的学问。哲学在中国古代早已有之,但现代学术形态和学科化体系的“中国哲学”,却是在西学东渐的过程中

^① 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,1141b14~21。

^② 王国维:《论哲学家和美术家之天职》,载《王国维遗书》第3卷,上海书店出版社2011年,第536~537页。

仿照了西方哲学的形式和方法,经过几代人的努力才在中国建立起来的。在有些人看来,这种作为现代学科的“中国哲学”与土生土长的中国学问完全不同,是西方模式入侵的结果。因此,对“中国哲学”身份的反思已成为当前中国思想界的急迫课题,甚至有人更为激进地说:“依傍西方哲学家的系统,模仿西方哲学的形态而建构起来的‘中国哲学’,并未能提供当代社会所急需的那种民族精神动员的能量,也未能成为现代人与其文明的泉源之间有效往来的精神之筏。它在传续中国文化传统的功能方面显得是那么捉襟见肘,力不从心,以至于我们常常要暗自思忖,这到底是拉近了我们与传统之间的距离,还是在传统与我们之间设置了无形的障碍?它是架起了沟通传统与现代的桥梁,还是在传统与现实生活之间空添了几重公案?”^①

我认为,这里是两个基本一样的意识形态观点在作怪:“欧洲中心主义”与“后殖民主义”。欧洲中心主义是一种在现代激起人们广泛注意的主义,它以这样一种主义试图激起人们(特别是非西方的人们)注意我们当前在知识、经济、政治各方面所受到的西方的制约和影响,它想使全球的生活发生一场摆脱西方影响的革命。按照欧洲中心主义鼓吹者的看法,欧洲中心主义就是现代性形成的契机,不参考欧洲中心主义,就无法理解现代性。同样,按照他们的看法,“中国哲学”的建构,从一开始便被纳入欧洲中心主义的普遍性之下,牢牢地系附于西方话语支配权力的基础上,西方哲学的模本地位和优先性存在早已确定。在这种中心主义下,所谓东方学就是西方话语的东方文化。相应的,后殖民主义也在同一个基地形成,它标榜着在第三世界对抗发达工业国家的欧洲中心主义。自赛义德的《东方学》问世以来,后殖民理论演变成一种在方法上富有意义的知识活动,不仅使西方内部知识形态有了自我反省,而且也引发了西方学术批判之外的广泛回响,它一方面冲破了欧洲中心主义,另一方面确认本土声音在后殖民文化形成过程中的作用。后殖民主义可以被看做是后现代主义的分支,与反本质主义、后结构主义有亲缘关系,又与反西方中心主义的反帝反殖民意识和民族主义的情绪有着千丝万缕的联系,它表现了第三世界知识分子的独立意向。

按照当代中国某些中国哲学学者的看法,现代中国哲学是在中国传统的学术体系瓦解之后,由于大量的西学涌入,依照西方哲学的模式和方法才逐步建立起来的。在这个复杂的嬗变过程中,既有中国文化现代转型的因素,也有大量西方文化移植的内容。从后殖民理论来看,这个过程充满了东方主义所谓“他者”之塑造的印记,这就需要我们反思现代中国哲学的建构历史,并不断追问它的身份性。在民族意识日益觉醒的今天,中国文化自我伸张的内在要求和建构一种摆脱依附性状态之话语系统的努力已见端倪。重新思考中国哲学的身份性和检讨百年来中国哲学现代化的历程,正成为一股潮流。

在此情况下,按照有些人的看法,惟一的办法就是在中国学术中“解构建构者”与“驱逐殖民者”,回归中国儒学的义理结构与解释系统,重建以“六艺之学”为本源的具有中国学术自性特质的中国学术体系,进而以中国解释中国,以中国解释西方,以中国解释世界,把中国学术从百年来一直被西方解释的“词汇处境”与“材料状态”中解放出来,使中国学术的义理结构与解释系统真正成为中国学术研究的“语法”,使中国学术真正站起来成为具有话语解释权的主人。在中国大陆今天,甚而有人主张脱去西装,改穿华服,不用西方词语,改用中国传统语言,大读经书,回归华夏本源。有人要把儒学改成儒教,使其脱离西方知识论而成为我民族独特的德性论。

2. 中西对立还是古代性与现代性对立

上述看法实际上是一种意识形态的结果,即在欧洲中心主义和后殖民主义的鼓吹下,自以为民族自觉和意识的产物。首先我们应当看到这样一个历史事实,即近代以来,中国文化与西方文化的对立乃是中国文化与现代国际文化之间的关系,而不是单纯的中西方的关系。如果我们回忆清末民初经学支离瓦解、名存实亡,以致严复所谓八股有锢智慧、坏心术和滋游手三大要害,就不难理解当时维新人士向西方追求真理的苦衷。中国人民大学的聂敏里先生曾以19世纪末20世纪初西方思想比较为例说明这种关系,他说:“西方的现代开始于14、15世纪的意大利的文艺复兴,但中国的现代却开始于20世纪初。

^①景海峰:《中国哲学的现代诠释》,第242页。

从14、15世纪起,一个现代化运动开始萌芽于意大利,然后渐次波及西欧、北美,接着又返回来影响了中欧、东欧,到19世纪中叶,这场现代化运动开始呈现出一种强劲扩张的态势。而这个时候的中国尚处于古代。这样,当19世纪下半叶,发轫于欧洲的这个人類的现代化运动越过辽阔的海洋而与尚处于古代社会的中国发生猛烈的碰撞的时候,一种思想文化的碰撞也就相应地发生了,而这同时也就是中西哲学、中西文化比较的开始。但不幸的是,与此同时,一个比较上的时间的错乱也就被铸成了。很显然,实际发生碰撞和比较的是人類的古代思想和人類的现代思想,但是,由于进行比较的双方都忽略了各自的时代属性,使得本来属于人类古今思想的差别就被误读成了中西思想的差别,而文化的地域性的差别被看成是这一比较中具有决定意义的因素。”^①

这里,实际上还不只是一个历史时期的思想错乱,从诠释学观点看,它是对观念理解的本質误解的结果。观念和对观念的理解是两件不同的事,不像近代斯宾诺莎所说的观念和观念的观念的同一关系,对观念的理解已经把该观念带入一个更大的视域中。这正是过去维柯所说的 *copia*,即丰富的观察点,也就是海德格尔的理解的前结构,诠释学的作为(*hermeneutic-as*),修辞学的发明(*inventio*)和伽达默尔所说的应用(*applicatio*)。任何对观念的理解都不是对原观念的复制或模仿,而是把原观念带入一种现实性(*Akuealitaet*),使之具有当代性,经受批判和转变。中国的哲学,顾名思义,就是有中国特色的世界哲学,正如我们说,有中国特色的社会主义,有中国特色的世界城市。这里的主词是观念,是共相,而不是事物,殊相。作为观念应当以普遍的先进的内涵为主,而不是一种特殊的个别之物。如果说中国哲学是以西方为模式构建起来的,那么它就不应当说是中国的哲学,而应说是中国的西方哲学,所以当我们说中国的哲学时,这种中国哲学与其说是按照西方模式构建起来的,毋宁说是现代世界哲学审视下的中国哲学,因此,这里没有什么西方模式,而是现代先进模式。任何一个民族的文化要发展,只要它不是被封闭,它总是要朝着最先进的文化发展。

传统是活的,历史要在不断的重构中生发出新意,凡是不能与时代、社会的当下需要建立起活生生联系的传统话语,就不可能获得真实的生命力。如果有人想用“以中解中”、“汉话汉说”这样的表述方式来表示我们中国哲学的重建,那么我可以这样说:如果说后一个“中”和前一个“汉”理解为传统的中和传统的汉,那么,前一个“中”和后一个“汉”就必须理解为“今中”、“今汉”——民族生命/意志在当代时代的现实需要。这样才能真正立足于民族生命的舒展,打通传统与现实、历史与未来的联系。这样我们又和当前生活实际联系了。

3. 思想来源于生活世界

上述那些认为中国哲学是按西方模式建构的带有引号的“中国哲学”的学者似乎认为一门学术是学者可以随心所欲建立的,在这里他们忘记了胡塞尔现象学告诉我们的“生活世界”,我们今天的生活世界由于与世界的交往相当迅速和普遍,已经完全不同我国传统的封闭保守的生活世界,我们的语言也已经完全不同我们传统的语言,我们又怎能摆脱当代语言和当代模式而回到传统的语言和模式?这里我又想到冯友兰先生晚年对我说的钱穆问题,他由于未利用当代西方先进的方法论,故他的《朱子新学案》仍停留在黄宗羲《明儒学案》的层次。

当然,在当今诠释学时代,中国合法性危机之克服,需要把对中国哲学或思想的文本与西方哲学这个学科或学术话语形式间关系的外在关注,转换为对文本与时代、社会、民族生命之间这样一种关系的内在关注。其实,真正打上了中国烙印的哲学,不在于是否带有中国的某些痕迹、特点,而在于它最适合中国这片土地,并切实有力地解决问题,至于中国的所谓名分、话语权其实都不重要。在这个意义上,古今中外皆备于我。王国维说:“余非谓西洋哲学之必胜于中国,然吾国古书大率繁散而无纪,残缺而不完,虽有真理,不易寻绎,以视西洋哲学之系统灿然,步伐严整者,其形式上之孰优孰劣,固自不可掩也。”此说已开中国哲学研究必须借鉴西方哲学之“形式系统”的先河。王国维说:“欲通中国哲学,又非通西

^① 聂敏里:《古代性和现代性,还是中国与西方——对中西哲学比较的一个考察》,载《中国人民大学学报》2010年第5期。

洋之哲学不易明也……异日昌大吾国固有之哲学者,必在深通西洋哲学之人,无疑也。”^①“欲完全知此土之哲学,势不可不研究彼土之哲学。异日发明光大我国之学术者,必在兼通世界学术之人,而不在一孔之陋儒,固可决也。”^②

西方哲学不仅不是“负担”,反而是“资源”。中国哲学当下和将来发展的必由之路不应当是“去西方哲学化”,其诠释和建构恰恰需要与西方哲学甚至整个人文学科深度互动。事实上,只有在以“他者”为参照、与“他者”的沟通互动中,才能够获得更为明确的自我意识,并不断扩展深化自身的主体性和身份认同,如此才能真正避免那种“以西解中”的“单向格义”,从而在“以中为主”的“中西双向互诂”中建立中国哲学自身的主体性。

五、中国哲学经典诠释的未来

西方近代,不管英国经验论还是大陆理性论,都没有继续希腊晚期和中世纪的注释道路,而是走自己写哲学之路。不过,如果我们仔细考察,这里似乎也不是没有经典诠释,而是经典诠释的形式有了分化。就经典诠释的类型,西方近代以来似乎有不同的形式。就近代德国哲学为例,我们可以区分三种类型的经典诠释传统:一种是批判哲学与德国观念论的经典诠释,即康德到黑格尔与谢林的传统,通过康德对柏拉图理念论的解释,黑格尔对古希腊哲学的阐释,以及谢林对《蒂迈欧》的注释,使古希腊哲学在德国复兴,并与德国本土思想交融,从而规定了德国哲学的本质;另一种是施莱尔马赫与F.施莱格爾的浪漫派传统,施莱尔马赫从神学和法学诠释学中引申出来的普遍诠释学,使德国经典诠释具有一种不同于哲学诠释的形式,即诠释学的经典诠释,如施氏在翻译柏拉图全集过程中对柏拉图的解释,以及施莱格爾对希腊史的疏注,均体现了一种新型的重作者意图的诠释倾向;最后一种是自沃尔夫(Friedrich August Wolf)和伯克(August Beck)以来的历史考证语文学派所作的经典诠释传统,伯克最著名的著作是《语文学百科全书和方法论》。

按照当代西方诠释学家帕尔默(R. E. Palmer)的看法,我们现在不应该抛弃西方修辞学、文学和哲学传统中的经典。经典作品保持着它的典范性,我们需要尊重和解释荷马、但丁、莎士比亚在世代代中已经不断被言说着的东西,如果他们在电视暴力和无视过去的大无畏新世界中没有被淹没的话,他们仍将继续被言说。对过去的伟大作品的尊重在我们这个时代的文化中似乎已经消失了,这一事实应该让我们停下来重新审视我们当下的视域,在学术中也应如此。我们需要对当前文化中的要素和我们轻视过去的哲学态度保持敏锐觉察。在诠释学中,当下不是评价过去的决定性和最终的立足点。对诠释学来说,作为反思的定向就是去面对来自过去的文本,历史不是伸向我们身后的远方的碎片瓦砾,而是持续地在我们的理解中活跃着和运作着。时下阅读看来正在衰落。在我们的教育传统的早期,我们不仅是在与朋友的交谈中,也不仅是从大众媒介中寻求意义,我们还在与经典作品的交谈中获取意义。诠释学提醒我们珍视传统经典。

我们需要效命于真理和对真理的爱。这意味的不是卡普托在讥讽哲学解释学时所影射的那种能够永久保质的“永恒真理”,而是与文本的充满敬意的对话,它让我们与我们传统中的智慧相联系。当阅读一个文本时我们的理解似乎是真实可靠的,这不是因为我们直接从形而上学的天国重新唤回了永恒的真理,而是因为我们在表达的语词中保存着的经验和我们自己的经验产生了回响,从而变得有说服力,令人信服。受解释学启迪的修辞学将是这样一种修辞学,对它来说,我们的传统文本仍然包含着值得去理解和去经验的东西^③。

上述关于中西哲学问题的这一思考的一个直接的成果就是,我们不再局限在文化的地域性模式下来思考问题,而是以普遍的方式、在普遍的历史思想的范式下来谈论问题。我们可以谈论中国思想和普

①《王国维文集》第3卷,中国文史出版社1997年,第5页。

②王国维:《论哲学家和美术家之天职》,见《王国维遗书》第3卷,第647页。

③Richard E. Palmer. "What Hermeneutics Can Offer Rhetoric", in W. Jost, M. J. Hyde (eds.), *Rhetoric and Hermeneutics in Our Time: A Reader*. New Haven: Yale University Press, 1997, p. 128.

遍的现代思想,也可以谈论西方思想和普遍的现代思想,我们可以谈论中国的古代和现代,也可以谈论西方的古代和现代,并且在这样的谈论中进行普遍的哲学思考,进而产生普遍的思想效应。正如聂敏里所说,站在普遍的现代性历史运动的立场上,不仅中国的现代性和古代性应当纳入这种批判性的思考中来加以审查,而且西方的现代性和古代性同样可以纳入这种批判性的思考中来加以审查。只有在这样一种绝非地域性的普遍的思想批判的审查中,我们才可以谈论所谓的“更现代”的问题,也就是说,我们完全可以摆脱狭隘的地域性文化差异比较的思路,而进入一个更为深广、普遍的现代性思考的层面。

从这样一种社会的和文化的普遍性的历史视角出发,置身于一场普遍的现代性运动中,我们不仅可以基于中国的现代来批判性地审视作为自身传统的中国的古代,也可以基于中国的现代来批判性地审视作为他者的西方的现代和古代,并把它们纳入自己的有效的思想资源,而这样的过程同时也是一个现代性本身深化的过程。反过来,相同的思考对于西方人自己也同样成立。由此,无论是中国思想家从中国的现代出发所进行的思考,还是西方思想家从西方的现代出发所进行的思考,就都是带有普遍意义的现代思考,都具有普遍的现代思想价值,它们实际上是现代性作为一场普遍的世界历史运动在其自身历史进程中的深化和发展。这样,文化的地域性差别的狭隘视野就被打破了,文化的带有普遍性质的思考成为主导性的因素,而有关“中国思想如何能够成为世界的”以及反过来“西方思想如何对于中国思想有效”等问题也就成了伪问题。它们的虚假性就在于,已经事先将中西思想根本对立了起来,在这样的前提设定下再来提出中西思想如何对话、中国思想如何对世界有益的问题,就成为根本不可能被解决的伪问题。

诠释学告诉我们,任何经典都应当是当代的经典,任何真理都应当是当代的真理,经典只有不断地与现代视域融合,才能开出新的意义和真理。如果我们记住这一诠释学真理,我想我们中国经典诠释就有了新生。西方诠释学有一个重要的启示,即经典的普遍性并不在于它的永恒不变,而在于它不断翻新,永远是活生生的新的东西。文本作为一种经典,不论是历史的,还是现代的,不论是文学的,还是历史的,它都必须不断与现代的语境相联系,必须不断地被诠释和理解。伽达默尔曾从基尔凯戈尔那里借用了一个词 *Gleichzeitigkeit*,这个德文词在伽达默尔那里涉及这样一个事实,即一个诗歌、哲学文本或一件伟大的艺术品在如今就像它刚被创造的时候那样进行着生动和有力量诉说——如果它确实是一首真正的诗,一种真正的哲学,或一件真正的艺术品的话。这就像是一种魔力。它超越了时间!这个作品可能被书写或创造于2500年前,或者仅仅是500年或100年前,但是在更为深刻的真理意义上,如果它表达的是一种人文的真理,那么它在当下就与刚产生它的那个时候一样,是十分切合的。如果它是一个“古典”作品,其中的真理彪炳流传,并在我们对它的体验过程中反复地被证实着。我想,这就指出了诠释学是中国哲学今后发展的一条重要之路。学兄余敦康先生说,中国哲学的唯一出路就是诠释学,我想他就是希望通过经典诠释来发展中国哲学思想。

最后让我引用伽达默尔的一段话作为结束:“对传承物的每一次成功的占有都会使它消溶于一种新的、本身的熟悉性之中,在这种熟悉性中传承物属于我们,我们也属于传承物,两者都汇入一个包容了历史和当代,自己和他者的共同的世界,这个世界可以在人们互相讲话中感受其自己的语言表达。”^①

在什么意义上我们可以在21世纪重新展开17、18世纪法国著名的古今之争?以及我们仍然可能与古代人站在一边反对现代人?按照伽达默尔的观点,我们可以承认柏拉图和亚里士多德优越于我们,但他们必须通过我们现代的理解和诠释才能表现他们的优越性,我们永远不可能免除寻找通向他们的桥梁的诠释学努力。我无意要像列奥·斯特劳斯那样重新恢复古代人与现代人之争,但今天的形势和语境却使我们不得不考虑古典与现代之间真正的诠释学关系。

●作者简介:洪汉鼎,北京社会科学院哲学所研究员,德国杜塞尔多夫大学哲学名誉博士,台湾国立成功大学客座讲座教授;北京100101。

●责任编辑:涂文迁

①Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode—Ergänzungen, Register*, p. 237