

论经典诠释中的权责问题

彭启福

(安徽师范大学 马克思主义学院,安徽 芜湖 241002)

[摘要]从经典诠释学的视角看,经典诠释必须很好地处理如下三个问题:第一,原创者的所有权问题。原创者的所有权有两种形式:思想的所有权和文本的所有权,这二者未必是直接同一的。经典存在着“自文”和“他文”两种形式,前者属于思想原创者自己创作的文本,而后者属于其弟子门人对思想原创者口头表达的记载或转述。在实际生活中,思想所有权往往转化为文本所有权,而两者之间的诠释学距离被忽视。第二,原创者的诠释终审权问题。原创者的自文诠释虽然可能在某些方面比其他诠释具有优越性,但是从原创者思想表达的真实性、思想表达的准确性和自文诠释的真诚信诸方面考量,赋予原创者对其作品的诠释终审权或裁决权仍然过于草率。第三,经典诠释者的自由权和责任问题。经典诠释者在与经典文本展开的对话中具有“提问”的自由选择权,也具有诠释内容和诠释话语形式的自由选择权,但是他也负有“倾听”文本声音、努力阐明文本含义和作者意图的责任。罔顾理解的正确性而任意做出诠释,必然堕入“诠释的无政府主义”。

[关键词]经典诠释;所有权;诠释终审权;自由权;责任

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2019.05.005

黄俊杰先生以东亚儒者对“仁”及相关概念或命题的解释为中心,并以儒者对《论语》与《孟子》的诠释为例证,提出并探讨了儒家经典诠释学中三个具有理论意趣的问题:(一)思想原创者的所有权问题;(二)思想交流中的“脉络性转换”与解释者的自由度问题;(三)诠释的无政府主义问题。^[1]这些问题乃是经典诠释中的关键性问题,而黄俊杰先生对上述问题的思考深入且细致,见解精辟且独到,富有建设性意义。近年来,深感建构中国当代经典诠释学的迫切性和重要性,笔者亦曾撰文讨论过经典诠释学及经典诠释

的一些问题,^[2]今受黄先生《东亚儒家经典诠释史中的三个理论问题》一文的启发,从经典诠释学的视角对经典诠释中的权责问题展开若干思考,以期能够对经典诠释问题的讨论有所助益。

一、原创者的所有权问题

“思想原创者的所有权问题”,是黄俊杰先生提出的第一个问题,非常值得考量。受其启发,在此围绕“原创者的所有权问题”做些拓展性思考。

经典诠释,不可避免地会遭遇到两种意义上

作者简介:彭启福,哲学博士,安徽师范大学诠释学研究所、马克思主义学院二级教授、博士生导师,主要研究方向:诠释学与中西哲学比较。

的“原创者”，会陷入到两种意义上的原创者所有权的困境之中。

第一种意义上的原创者，即是黄俊杰先生所言的“思想的原创者”，比如孔子、孟子、苏格拉底、柏拉图、程朱陆王等等。这些思想的原创者，以其思想的原创性和影响力在人类思想史上留下了不可磨灭的痕迹。

德国诠释学家威尔海姆·狄尔泰(Wilhelm Dilthey, 1833—1911)在其生命诠释学中，曾用“生命体验”“生命体验的表达”和“重新体验”诸概念为核心链条串联精神科学领域中理解问题，为我们从诠释学视角考量原创者的所有权问题提供了思路。我们知道，上述思想的原创者之所以能够被后人公认为伟大的思想家，一定离不开一个不可或缺的条件：思想的表达。可以说，思想原创者对原创思想所有权的宣示与确认，是通过对外在化或客观化表达来实现的。

近现代科学的发展证明，意识是人脑的机能，“观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已”。^[3]可以认为，人脑是思想的诞生之地，也是原创性思想存在的第一个场所。但是，当原创性思想以隐秘的方式存在于原创者头脑之中时，原创者对思想的所有权是无法获得公众确认的。原创者要想获得其原创思想所有权的唯一途径，就是对思想的客观化和外在化的表达。只有通过这种表达，原创性思想才能被他人所理解和接受，思想所有权才有可能得到普遍确认。思想的外在化和客观化，不仅是对思想的表达，而且也是对思想所有权的宣示。

“‘精神’从一开始就很倒霉，受到物质的‘纠缠’，物质在这里表现为振动着的空气层、声音，简言之，语言。语言和意识具有同样长久的历史；语言是一种实践的、既为别人存在因而也为我存在的、现实的意识。语言也和意识一样，只是由于需要，由于和他人交往的迫切需要才产生的。”^[4]马克思在《德意志意识形态》这段话中所讲的“语言”，指的是“口头语言”，也是人类最

为原始的语言形式；其后，诞生了人类语言的延展性形式——书面语言，即文字。确如马克思所言，“精神”总是与“语言”纠缠在一起，不仅与口头的语言相互纠缠，而且与书面的语言相互纠缠。而诠释学的探究也就不得不在这种“精神”（意识、思想）和“语言”的纠缠中展开。没有意识、思想、精神和语言的这种纠缠，就没有诠释学的诞生。诠释学正是要深入到这种“纠缠”之中，探究隐藏于这种“纠缠”中的奥秘。宙斯和奥林帕斯山(Olympus)众神的旨意只有以口谕的形式宣示出来，才能为赫尔墨斯这位信使神所“诠释”；也只有经赫尔墨斯的语言性诠释，众神的旨意才能为凡人所理解。作为“赫尔墨斯之学”，诠释学从其源头处即植根于思想、意识、精神与语言的这种纠缠之中。语言作为“一种实践的、既为别人存在因而也为我存在的、现实的意识”，赋予意识（思想、精神）一种新的客观化形式，即异于头脑这种原初物质载体的口语和文字形式，从而为不同人类个体之间的相互沟通与交往提供了重要的条件。

当然我们也应该看到，主观思想的客观化或外在化表达除了口语和文字以外，还有很多不同的形式。狄尔泰在分析作为诠释学理解对象的精神客观化时讲到：“这种理解所囊括的可以从对孩童喃喃口语的把握一直到对《哈姆雷特》和《纯粹理性批判》的理解。同样的人类精神从石头、大理石、乐声，从手势、话语和文字，从行为、经济体制和宪法对我们诉说，并且需要解释。”^[5]毫无疑问，人类精神的表现形式是复杂多样的。但是，这种复杂性并不妨碍近现代诠释学家们将语言文字的理解作为诠释学探究的主要对象，用伽达默尔的话来说，“非文字性的文物则只是在扩展意义上才算提出了一种诠释学的任务”。^[6]同时，我们也很容易地注意到，伽达默尔在其诠释学代表作《真理与方法》中，不仅引用“现代诠释学之父”施莱尔马赫(Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, 1768—1834)“诠释学的一切前提不过是语言”^[7]这一命题为第三部分的导语，而且强调

语言是“诠释学经验之媒介”，语言性是“诠释学对象之规定”^[8]。在他看来，“理解的基础并不在于使某个理解者置身于他人的思想之中，或直接参与到他人的内心活动之中。……所谓理解就是在语言上取得相互一致(Sich in der Sprache Verständigen)，而不是说使自己置身于他人的思想之中并设身处地地领会他人的体验。……整个理解过程乃是一种语言过程。”^[9]也就是说，诠释学意义上的理解并不是不同个体之间内心世界的直接沟通，而是借助于语言媒介而实现的语言过程，“语言正是谈话双方进行相互了解并对某事取得一致意见的核心(Mitte)”^[10]。

沿着上述哲学家们所描述的这条从思想到语言文字的客观化和外在化之路展开经典诠释问题的思考，不难发现，从第一种意义上的原创者即“思想的原创者”必然衍生出第二种意义上的原创者——即以口语或文字符号构筑起来的文本原创者(经典原创者)。思想的所有权问题，也必然衍化为文本这种思想的外在化表达形式的所有权问题(其法律意义上的用语主要为“著作权”)。这也就意味着，原创者的所有权，实际上也有两种形式：第一种是思想的所有权；第二种是文本(经典)的所有权。

饶有趣味的是，思想与文本之间有着异常复杂的诠释学关系。首先，思想是内在于原创者的，而文本作为思想的外在化表达却是外在于原创者的。思想因其内在于原创者，乃是内隐的，无法直接为理解者和诠释者所把握，因此之故，未经宣示和表达的思想，其所有权是无法获得彰显和确认的。以语言文字的手段使思想文本化，即获得其外在的表现形式，是确立思想所有权的唯一途径。其次，思想的文本化，可以由其原创者亲口言说或诉诸文字表达来实现，即是说，原创者自身采用一定的文本形式来阐述自己的思想。在这种情况下，思想的原创者和文本的原创者是同一的；思想所有权的拥有者和文本所有权的拥有者也是同一的。人们通常认为，原创者创作的文本(口语或者文字著述)与其原创性思想

之间是天然一致的。但不容忽视的是，在电子技术产生以前，口语对思想的表达具有即逝性的特征，它对思想的表达受到特定时间和特定空间的限制，只能在有限的原始受众中宣示和确认其思想的所有权，甚至更为严重的是，口语文本本身是即说即逝的，口语文本的即逝性也使得它对原创者思想所有权的捍卫与维护失去了可靠的保障。相比较而言，文字对思想的表达则有着固定化的特征，它克服了口语文本的即逝性缺憾，使得思想所有权的宣示和确认能够超越原始受众的范围，获得一种异时空的认同，从而也为原创者思想所有权的维护和捍卫提供了某种可能性。再次，原创者思想的口语化表达，经由原始听众(通常是思想原创者的弟子或友人)记载或转述，形成一种他录式文本，比如柏拉图创作的早期苏格拉底对话以及《论语》《传习录》等等。这是一种比较特殊的文本形式，可以称之为“衍生性文本”。这种衍生性文本的所有权属于转录者，但它通常被认为是对原创者思想的表达，可以说，衍生性文本的出现造成了思想所有权和文本所有权之间的不一致。但值得注意的是，衍生性文本虽然源于原创者表达其思想的口语文本，但却经过了转录者的加工改造，因此，它对原创者思想表达的可靠性显然不能等同于原创者的亲口言说或亲笔撰文。当这种转录出现差异时(比如同为苏格拉底弟子的柏拉图和色诺芬对苏格拉底的回忆并不完全一致)，如果缺乏思想原创者本人的著述作为佐证，原创者思想之本真面貌更是扑朔迷离，思想所有权的确认与维护更是困难重重。^[11]最后，在某种意义上，思想所有权问题实际上转化成为文本所有权问题。人们是经由思想原创者的表达去理解和把握原创者的思想，去确认和维护原创者的思想所有权的。如果说思想原创者的亲口言说或亲笔著述是一种对其思想的强表达文本形式的话，那么，由其门人弟子等原始听众转录或转述形成的衍生性文本则属于一种原创者思想的弱表达文本形式。

那么，思想的所有权是否应该以垄断诠释权

的形式加以维护和捍卫呢? 笔者的答案是否定的。当思想原创者以亲口言说或亲笔著述的方式宣示并确认其思想所有权的时候, 思想和文本都进入了一种共享模式, 消解了思想的垄断权, 也消解了文本诠释的垄断权。思想, 只有当它内隐于其原创者的头脑之中、不以任何的方式文本化时, 它能够真正被原创者所垄断, 成为其独自酌饮的精神酒酿。当它以亲口言说或亲笔著述表达出来, 甚至当它以行为、体态、神情等方式文本化时, 它都如一匹脱缰的野马, 摆脱了原创者驾驭的缰绳, 释放了文本的诠释权, 实际上也释放了思想的诠释权。思想的意义, 不在于被其原创者所垄断, 而在于通过其原创者的自觉表达, 获得一种客观化的文本形式, 为他人所共享。亲口言说也好, 亲笔著述也罢, 其关键都在于敞开和共享。“说”是为了“听”; “写”是为了“读”。即便是喃喃自语, 或私密日记, 也不过是以自己为听众或读者, 以便对所言之物所记之事做进一步反省和考量。由此而论, 思想的共享性和文本的共享性决定了诠释权垄断的企图是不合理的, 思想所有权的维护和捍卫不应该是以诠释权垄断的方式去实现的。同时, 经典文本作为一种异时空的存在, 超越了其思想原创者的时空局限性, 其思想原创者已经完全无法掌控后人对经典文本的理解与诠释, 对思想所有权的维护和捍卫根本不可能依靠其原创者对文本诠释权的垄断来实现。

二、原创者的诠释终审权问题

黄俊杰先生在剖析孔子“克己复礼为仁”命题的诠释问题时指出: “当孔子提出‘克己复礼为仁’这项命题时, 这项命题就脱离原创者而成为天壤之间独立自主的存在, 成为后人可以印可、推衍、争论或质疑的命题, 等待后人赋予新生命。”^[12] 笔者非常认同这一说法。常言说, “君子一言, 驷马难追”, 当思想以话语的形式表达出来以后, 它便不再依附于其言说者; 同理, 当思想或者话语以书写的方式固定下来以后, 它同样不再

依附于其书写者。只有当文本获得独立于其原初作者的异时空存在方式, 才能进入文本诠释的历史链条, 具备历史流传性, 才有可能成为真正意义上的经典。

任何经典的形成, 严格意义上看, 都必须包含两个相互关联的重要环节: 其一, 是文本的创作; 其二, 是文本的诠释。伟大的思想, 要有出色的表达, 还要有创造性的诠释, 诸多因素共同促成了经典的诞生。如果把经典比喻为千里马的话, 那么, 可以说伟大的诠释者就是伯乐, 对经典的创造性诠释激发了经典的千里马潜能, 实现了经典的历史价值和当代价值。没有思想原创者的创作, 固然没有经典形成的任何可能性, 但没有诠释者的创造性诠释, 经典形成的可能性也无法转变成现实性。

在经典诠释进程中, 经典文本的作者通常是一个特殊的、也是极其重要的诠释者。人们也常常赋予经典文本作者一种特殊的权力, 认为经典文本作者总是比其他文本诠释者能更好地诠释他自己的作品, 换言之, 经典文本作者在经典诠释问题上被赋予凌驾于其他所有诠释者之上的“终审权”。作品诠释的终审权也被认为是作者权力的一个组成部分。

那么, 经典原创者是否必定是最好的经典诠释者呢? 在西方哲学史上, 有过一种说法, 叫作“比柏拉图更好地理解柏拉图”(康德和施莱尔马赫都曾表达过这层意思, 尽管立场有不同), 推而广之, 则成为“比作者本人更好地理解他的作品”^[13]。值得注意的是, 按照施莱尔马赫的见解, 这种“更好地理解”是要建立在“柏拉图式地理解柏拉图”这一基础上的, 只是就读者能够发掘出作者心理学层面上无意识的东西而言, 才可以说实现了比作者本人对作品更好的理解。所以, 他在1819年《诠释学讲演》中提出, 理解和诠释的任务也可以表述为“要与讲话的作者一样好甚至比他更好理解他的话语”^[14]。姑且不论施莱尔马赫的说法是否正确,^[15] 值得我们深思的是, 他实际上提出了一个重要的问题: 原创

者是否必定能比读者更好地理解其作品?进一步说,原创者是否必定能比其他诠释者更好地诠释其作品?反之亦然。

毫无疑问,主张赋予原创者对其作品诠释正确与否的终审权,并非信口雌黄。究其依据,至少有如下三点:首先,思想是原创者的思想,文本是对原创者思想的表达,对文本的诠释是否准确地理解了文本中蕴含的原创者思想,原创者理应最有发言权;其次,原创者曾经置身于思想产生以及思想表达的原初语境(即黄俊杰先生所讲的“脉络”)中,这使得他比那些未曾经历这种原初语境的其他诠释者更容易把握文本的意涵;再次,原创者尽管以诠释者的角色出现,但语言使用上的连贯性和一致性,可以避免其他诠释者因为语言的陌异性造成的那种诠释失当。可见,原创者在对文本含义和作者原意的把握上,比其他诠释者具有无可否认的优越性。因此,借助于原创者诸多作品形成的文本链(或文本树)来把握作者的原创性思想,理应是经典诠释中的一个基本要求。

但是,赋予原创者对其作品诠释正确与否的终审权,在某些特殊的情况下,仍然存在欠妥之处。最大的难题产生于原创者思想与其表达之间的诠释学距离,具体表现在如下几个方面:

其一,思想表达的真实性(truthfulness)问题。在文本诠释中,人们常常做出一个预设:文本是作者真实思想的表达。但在实际的话语或文本表达中,思想表达的真实性并非总是确定无疑的。所谓“颠倒是非”“混淆黑白”“言不由衷”“口是心非”,诸如此类的成语都彰显了人类思想表达当中的“虚假性”问题。基于某些特殊目的或缘由,原创者在其内在思想和外在文本表达之间隐藏着断裂或错位,他所创作的文本并不是其内在思想的真实表达,或者说,在作者创作的文本语词背后蕴含着与其语词字表含义相背离的思想或意图。俞吾金先生曾经分析过马克思的意识形态概念,认为它指的是“在阶级社会中,适合一定的经济基础以及竖立在这一基础之上

上的法律的和政治的上层建筑而形成起来的,代表统治阶级根本利益的情感、表象和观念的总和,其根本特征是自觉地或不自觉地用幻想的联系来取代并掩盖现实的联系。”^[16]正如马克思所注意到的,在阶级社会中,虚假性往往成为意识形态文本的重要特征。在这种情况下,意识形态文本的作者是否能够更好地揭示文本背后蕴含的作者意图和真实思想呢?答案通常是否定的。因为以诠释者面目出现的原作者,很少会承认其意识形态文本的虚假性,而更多地趋向于进一步渲染其真实性或真理性。正是为了避免被文本表达中思想与表达之间的断裂或错位的陷阱所困,朱熹在讨论孟子经典诠释中“知人论世”方法时,强调指出:“论其世,论其当世行事之迹也。言既观其言,则不可以不知其为人之实,是以又考其行也。”^[17]在朱熹看来,既观其言,又考其行,才能够辨明原创者思想表达的真实性或虚假性问题。

其二,思想表达的准确性(accuracy)问题。即便文本是原创者思想的真实性表达,但它是否准确地妥当地表达了原创者所欲表达的思想内容?在文本诠释中,这仍然是一个值得思考的问题。作者创作文本时,反复推敲,追求思想表达的准确性,是文本创作的基本要求之一。汉语中的“推敲”一词,本身就蕴含着一个典故。据传唐代诗人贾岛在创作《题李凝幽居》时,名句“鸟宿池边树,僧敲月下门”中的“敲”字初拟为“推”,他骑在驴背上反复掂量是用“推”字还是改为“敲”字,神游象外,以致冲撞了京兆尹韩愈的仪仗队,并得机缘吸纳韩愈意见,确定为“敲”字。比如,鲁迅先生在《为了忘却的纪念》一文中所引用“七律·无题(惯于长夜过春时)”中的“忍看朋辈成新鬼,怒向刀丛觅小诗”,据说在原稿中乃是“眼看朋辈成新鬼,怒向刀边觅小诗”。这种文字的推敲和改动,不仅提升了思想表达的准确性,而且增强了语句的感染力。由此可见,即便是思想原创者本人对思想的表达也存在着文字准确度的差异。既然原创性思想经由文本

化而获得外在的表达形式,那么,表达者的逻辑思维、语言表达能力、语境把控能力乃至表达过程中的情感、情绪、欲望等非理性因素都可能影响到思想表达的准确性,造成内在思想与其外在表达之间的偏离。文本诠释不能盲目预设思想原创者(尤其是其原创思想的其他转录者)在表达上的完满性,哪怕是经典文本,也有可能在本表达上存在某些瑕疵或者失当。

其三,原创者自文诠释的真诚性(sincerity)。从思想原创者到文本诠释者,不只是简单的角色转换,其背后还隐含着一系列可能的改变。众所周知,思想的原创和文本的原创总是先于文本的诠释,即便是原创者本人对其自创文本的诠释(以下简称“自文诠释”)也总是发生在文本创作之后,这就意味着原创事件和自文诠释事件之间不可避免地存在着时间距离。虽然施莱尔马赫的一般诠释学和伽达默尔的哲学诠释学对时间距离之诠释学意义的判断不同,前者认为时间距离是造成文本诠释中误解出现的罪魁祸首,而后者则认为时间距离是文本诠释中意义生成的推动器,但无论我们如何评价时间距离的诠释学意义,自文诠释与原创文本之间的时间距离都是无法自然消解的。由此,也就衍生出削弱原创者文本诠释终审权的多重可能性。原创者从确定的初始语境逸离出来,转向了文本诠释者的待语境。而诠释者的语境是处于不断变动之中的,每一次的诠释都有可能处于不同的语境之中。语境的变动,会造成意义关系的重构,即是在原初语境中生成的原创文本与其原创者之间的意义关系,会随着语境的重置而解除,并在新的语境中经由文本诠释而生成一种新的意义关系。在极端情形下,如果原创文本隐含的思想在语境变迁中逐步暴露出其缺陷,甚至可能给原创者带来不利的后果的话,那么,原创者有可能不再固守真诚性的立场,在自文诠释中对文本进行粉饰性乃至遮蔽性的诠释,掩盖其固有的缺陷,以避免文本带来的危害与损失。

由此可见,思想原创者或作品原创者固然拥

有对其作品的诠释权,他在自文诠释(即对其自身作品的诠释)方面也确实具有某些不容忽视的优势,但以此为由主张赋予原创者对其作品的诠释终审权,将自文诠释置于其他人的诠释之上,以其是非为是非,则未免过于草率。

三、经典诠释者的自由权和责任

黄俊杰先生提出的另外两个问题是:“解释者的自由度问题”和“诠释的无政府主义问题”,这涉及到经典诠释者应该以及如何行使文本诠释权的问题,或者也可以说是经典诠释者的自由权和责任问题。在某种意义上,这个问题比“原创者的所有权问题”更为重要,当代中国经典诠释学的建构,显然无法回避而必须去正视这个问题。

当代中国经典诠释学意义上的“经典诠释”,基本的定位应该是一种“中介”,双重意义上的“中介”。它既应该是“历史”与“现实”之间的中介,也还应该是“经典作者”与“普通理解者”之间的“中介”。^[18]因此,讨论“经典诠释者的自由权和责任问题”,就要从经典诠释的这种“中介性”入手。

经典文本是一种思想的历史流传物,其基本的属性就是“历史性”,即经典文本固有其历史语境、历史问题和历史意义。同时,经典文本作为思想的客观化物,又内在地蕴含原创性思想,存在着通过后人的理解和诠释而被激活的潜在可能性。因此,在一定意义上,经典诠释者则充当了“历史”与“现实”之间“中介者”的角色。那么,这个“中介者”在行使这种“中介权”的时候,有何种意义上的自由权,又负有哪些责任,受到哪些制约呢?

按照伽达默尔的诠释学对话理论,文本的理解和诠释过程可以视为一种读者和作者围绕文本而展开的对话过程,而诠释学中的“问题意识”则成为这场对话的引导性因素。在《真理与方法》中,伽达默尔强调:“著名的苏格拉底式的 docta ignorantia (博学的无知),……在最极端的

疑难否定性中开启了问题的真正优先性。如果我们想解释诠释学经验的特殊性质,我们就必须深入地考察问题的本质。”^[19]在他看来,“在柏拉图所描述的问题和答复、知识和无知之间的戏谑性的替换中,包含承认问题对于一切有揭示事情意义的认识和谈话的优先性。应该揭示某种事情的谈话需要通过问题来开启该事情。”^[20]伽达默尔所阐述的“问题在诠释学里的优先性”,很大程度上指的是“问题”在理解和诠释过程中开启着文本的实际意义。用伽达默尔的话来说,“问题使被问的东西转入某种特定的背景中”,^[21]从而在文本和诠释者所处的语境(即黄俊杰先生所讲的“脉络”)之间架设一条通达彼此的通道,从而开启文本的新意义。在这里,关键之处在于,“问题引出了答案,或者也可以说,问题的出现开启了被问的东西的存在,使得文本进入了‘效果历史’的流程中,获得其创生的意义。”^[22]

值得注意的是,经典诠释者的自由权首先就表现为“提问权”,即经典诠释者在诠释经典文本的过程中,拥有面向文本自由提出问题的权利。经典诠释,并不只是单纯地阐释文本的固有意义或作者的原初意图,它的真正目的在于彰显经典文本在诠释者所处的变动语境中的价值和意义。经典文本是否具有新的价值和意义以及它具有何种新的价值和意义,不仅仅取决于经典文本自身,也不仅仅取决于其原创者,而且还取决于经典诠释者及其对经典所做的诠释。而诠释者的“提问”,很大程度上引领着经典诠释的走向,使经典文本朝着某个特定的方向开放。蔡方鹿先生认为,“从经学发展的内在逻辑来看,从汉唐到宋,经学的发展经历了由注疏之学到义理之学,由义理之学再到性理之学(包括心性之学)的过程。”^[23]而这一转变的实现,是与经典诠释者提出的“问题”密切相关的。宋代理学“把经典与解释相结合,把文本与问题相结合,形成了与汉唐经学不同的解经原则和诠释理论,体现出经学发展的时代特征”^[24]。

经典诠释者的自由权,还体现在话语形式的选择权。从诠释学视角看,经典诠释必然涉及到一种“话语形式”的转换,即它必然要从经典文本本身的固有话语形式转换为诠释者的话语形式,因为经典的话语形式是属于原创者的,而经典诠释的话语形式则是属于经典诠释者的,只有在这种话语形式的转换中,经典诠释才能得以实现。如果考虑到经典诠释的双重中介性,那么这种话语转换就不仅仅意味着从经典所属的过往语言系统(包括古代汉语、繁体字、通假避讳等语言使用习惯)到经典诠释者所属的当代语言系统(包括现代汉语、简化字或通用语言习惯)的语言转换,而且还意味着基于经典诠释受众的不同而进行具体话语形式的转换。特别是经典诠释作为经典进入普通民众生活的中介性环节,其受众不能局限于专业学术研究者,而应该拓展到缺乏相关专业背景的普通大众,因此,生活化语言亦必然成为经典诠释的话语形式之一。经典诠释者可以基于自身对现实的考量和问题的认知,对诠释受众的知识结构、生活阅历、话语习惯以及所处情境等诸多因素的考虑,结合经典诠释内容,自由地选择诠释的具体话语形式。

正如黄俊杰先生在讨论“解释者的自由度问题”时所意识到的,诠释者的自由度是有限的,是受某些因素制约的。^[25]那么,诠释者应该如何正当地行使自身的诠释自由权,又不至于堕入到“诠释的无政府主义”^[26]中去呢?

既然文本的理解和诠释过程可以视为诠释者和作者(原创者)之间围绕文本展开的诠释学对话过程,那么,从诠释学对话的角度来看,诠释者的理解和诠释固然离不开言说和提问,但是,诠释者还必须同时担负倾听的任务。一个好的对话者,不能是一个自说自话的独白者,他必须是一个乐于倾听、善于倾听的人。在伽达默尔看来,“倾听与理解是不可分割的,……没有理解的纯粹倾听是不存在的。然而显而易见,也不存在某种没有倾听的理解。”^[27]对于经典诠释者而言,倾听具有无可替代的重要性,因为“惟有理解

了所听之人,能够说出所听到的东西”〔28〕。可以说,在诠释学对话中,倾听是通达理解的必由之路,不能够很好倾听的人,是不可能做到真正理解的。认真地倾听文本和作者的声音,努力地把握文本含义和作者原意,是每一个经典诠释者的责任。

当代美国方法论诠释学家赫施(Eric Donald Hirsch,1928—)曾经区分了“理解”(Understanding)、“解释”(Interpretation)和“批评”(Criticism)三种不同的处理文本的方式。他认为,“理解”旨在依据作者(原创者)的文本去做文本含义的建构(construction of meaning),因此必须受制于文本的话语和作者的意图,是一种受到严格限制的活动;“解释”旨在依据理解进一步进行文本含义的阐述(explanation of meaning),不同语境下的解释者必须考虑解释的受众及其具体情境的差异而进行某种选择,因此在“解释”中解释者具有一定程度上的自由权和选择权,属于一种有限的自由活动;“批评”是在“理解”和“解释”的基础上展开的,它旨在在澄明文本含义和作者意图的前提下,表达自身对文本与其历史情境和现实情境之间关系而做出的事实性或价值性的判断,因而是一种不受文本作者意图约束的自由活动。〔29〕

借鉴伽达默尔和赫施的上述思想,我们再来考察经典诠释中的自由权和责任问题,就会发现,经典诠释者固然有着向经典文本“提问”的自由权,但他却必须在与文本作者和思想原创者的诠释学对话中去寻求问题的“答案”,因而不可避免地受到一定程度的限制。如前所述,经典诠释者所“提问”的,本质上来讲,并不是思想原创者在经典文本的原初语境下遭遇的“问题”,而是在经典诠释者所处的变动语境中滋生的新问题。这种“提问”的目的,乃是力图在经典文本与现实问题之间寻求某种通道,建构起经典文本所蕴含的原创性思想与诠释者的现实问题之间的思想关联。诚然,任何经典文本都不可能提供解决后生时代问题的现成答案,经典诠释也并

不是要在文本中找寻这种既有答案,它实际上要做的是在围绕文本展开的诠释学对话中,生成一种对问题的“答案”或获得某种解决问题的思路。因此,“提问的自由权”并非是一种绝对的自由权,与它相生相伴的是“倾听”的责任和限制,是对文本含义和作者意图予以理解和解释的要求。特别需要注意的是,经典诠释必须建立在经典理解(对经典文本含义及其作者原意的理解)的基础之上,罔顾经典理解正确性的任意诠释,或者故意与经典理解背道而驰的歪曲诠释,本质上都是一种“诠释的无政府主义”。同时,经典诠释者在经典诠释过程中的诠释内容和话语形式的选择自由权也不是毫无限制的,可以任意挥霍的。只不过这种限制主要不是来自于经典文本和经典原创者一方,而是来自于经典诠释的受众一方。经典诠释者必须依据经典诠释受众的个性化条件(如时代需要、生活体验、知识结构、话语习惯以及其他个性化因素)进行经典内容和诠释话语形式的选择,以此提高经典诠释的效果,促进经典文本的时代性意义生成。

经典的历史性,问题的现实性,答案的生成性,这是诠释学对话的实质和核心,甚至也可以说,是经典诠释的实质和核心。

注释:

〔1〕〔12〕黄俊杰:《东亚儒家经典诠释史中的三个理论问题》,《山东大学学报》2018年第2期。

〔2〕参见彭启福:《从“经学”走向“经典诠释学”》,《天津社会科学》2016年第3期;《从“经学”走向“经典诠释学”》,《新华文摘》2016年第22期;《论经典诠释的定位、性质和任务》,《学术研究》2018年第2期;《孟子经典诠释方法再思考》,《江海学刊》2010年第6期。

〔3〕《马克思恩格斯文集》(第5卷),北京:人民出版社,2009年,第22页。

〔4〕《马克思恩格斯文集》(第1卷),北京:人民出版社,2009年,第533页。

〔5〕〔德〕狄尔泰:《诠释学的起源》,载于洪汉鼎:《理解与解释——诠释学经典文选》,北京:东方出版社,2001年,第76页。

〔6〕〔7〕〔8〕〔9〕〔10〕〔19〕〔20〕〔21〕〔德〕伽达默尔:《诠释学I:真理与方法——哲学诠释学的基本特征》(修订译本),洪汉鼎译,北京:商务印书馆,2007年,第527,517,517,525,517-

518,518,491-492,492,492页。

[11]国内学者汪子嵩先生等也注意到这种现象：“苏格拉底没有写过著作，我们研究他只能依靠他的学生和其他古代学者的有关记述，而这些材料在内容和写作方式等方面又有不少差异，从而使史料问题显得突出，成为哲学史上产生所谓‘苏格拉底问题’的主要原因。”——汪子嵩等：《希腊哲学史》（第二卷），北京：人民出版社，2004年，第334页。

[13]康德在《纯粹理性批判》中谈到柏拉图文本的诠释时指出：“不论是在通常的谈话中还是在文章中，通过对一个作者关于他的对象所表明的那些思想加以比较，甚至就能比他理解自己还要更好地理解他，这根本不是什么奇谈怪论，因为他并不曾充分规定他的概念，因而有时谈话乃至至于思考都违背了自己的本意。”——〔德〕康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，第270页。

[14]〔德〕施莱尔马赫：《诠释学讲演（1819-1832）》，洪汉鼎译，载洪汉鼎主编：《理解与解释——诠释学经典文选》，北京：东方出版社，2001年，第61页。

[15]黄瑞成先生在施莱尔马赫《论柏拉图对话》一书的“中译本导言”中批评道：“不管如何解释此原则中的‘更好’，‘比作者理解自己更好地理解作者’或‘比柏拉图更好地理解柏拉图’都意味着‘今人比古人高明’，意味着现代解释家比哲人柏拉图高明——这就是现代解释学的历史主义本质。这种历史主义的本质意味着现代解释学永远失去了理解哲人柏拉图、理解柏拉图哲学的可能性，因为‘比柏拉图理解自己更好地理解到的那个‘柏拉图’，就不是历史上的哲人柏拉图。”——〔德〕施莱尔马赫：《论柏拉图对话》，黄瑞成译，北京：华夏出版社，2011年，第13-14页。

[16]俞吾金：《意识形态论》（修订版），北京：人民出版社，2009年，第131页。

[17]朱熹：《四书集注》，长沙：岳麓书社，1985年，第408页。

[18]彭启福：《论经典诠释的定位、性质和任务》，《学术研究》2018年第2期。

[22]彭启福：《诠释学中的“问题意识”》，《安徽师范大学学报》2005年第4期。

[23][24]蔡方鹿：《中国经学与宋明理学研究》（上），北京：人民出版社，2011年，第175-176、175页。

[25]黄俊杰先生将这种制约因素归结解释者所处的“时代氛围的浸润”（主要指“思想氛围的浸润”）和“在‘诠释的权威’下的抉择”（主要指“诠释的权威”对解释者的解释会产生多重影响）；黄玉顺先生在《前主体性诠释：主体性诠释的解构——评“东亚儒学”的经典诠释模式》（《哲学研究》2019年第1期）中针对这个提法和观点进行过辨析和辩驳。

[26]黄俊杰先生虽然提出了“诠释的无政府主义问题”，但他实际上并不承认经典诠释中存在“诠释的无政府主义”。在他看来，儒家经典诠释中的确存在着“一与多”和“同与异”的现象，但是，这种经典诠释的“多”和“异”，乃是经典诠释者们将各自不同的学思历程和生命体验融入到经典诠释之中的结果，“在形式上诠释的多样性之下，他们都分享儒家的共同价值。在表面的‘歧异’之下，潜藏着深厚的‘同一’，我们不能率尔以‘诠释的无政府主义’称之。”

[27][28]〔德〕伽达默尔：《论倾听》，潘德荣译，《安徽师范大学学报》2001年第1期。

[29]彭启福：《理解、解释与文化：诠释学方法论及其应用研究》，北京：人民出版社，2017年，第57-61页。

〔责任编辑：汪家耀〕