

哲学解释学视域下的经典诠释与经典解释学

——有感于黄俊杰先生提出的三个问题及其他

何卫平

(华中科技大学 哲学学院,湖北 武汉 430074)

[摘要]从西方哲学解释学的角度可以对黄俊杰先生提出的关于东亚儒家经典诠释史的三个重要问题切入,并进行如下的阐发和引申:首先从西方的舶来品“解释学”这个词的两重含义的区分开始,吸纳中国乃至东亚经典诠释传统内容于其中,然后接通解释学的“偶缘性”“地域性”“生产性”以及“开端”与解释学的关系,这些都可以结合东亚(包括中国)儒学经典诠释来谈,带有比较性和综合性,这种分析再次表明不同地域的解释学之间可以会通,在不取消各自特点的情况下,共同展示其具体的普遍性。

[关键词]哲学解释学;东亚儒学解释学;经典诠释;偶缘性;地域性;历史性;开端

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2023.08.002

近读黄俊杰先生的《东亚儒家经典诠释史中的三个理论问题》很受启发。该文提到“思想原创者的所有权问题”“思想交流中的‘脉络性转换’与解释者的自由度问题”以及“诠释的无政府主义问题”,^[1]这三个问题相互联系、相互制约。虽然作者主要针对的是东亚儒学,但其重心和落脚点在“经典诠释”以及与之相关的经典诠释学(经典解释学)。而在这个领域,东西方所面临的问题实际上是共同的,解决的路径也可以互通。黄先生倡导对东亚儒学作为内部互动的整体来研究从而确立具有东亚文化特色的经典诠释学(解释学)^[2]很有典型性,它当然包含中国经典诠释和中国解释学。此文提出的三个问题牵扯到解释学的深层次理论,作者立足于儒家

思想诠释史来印证,其方法是史论相结合,同时它本身也体现为一种解释学实践。

我们先概括一下这篇论文的主要论点。作者认为,通过东亚儒学诠释的比较研究,可以看出,经典一旦经作者原创性完成后,就有了自己的生命和自主性,作者不再具有绝对的控制权、所有权以及对后来解释的终审权,其意义向着异代和异域开放,而这种开放的自由度是有限的,要受文本的制约,两者需要保持一种动态平衡,这里不存在解释的无政府主义。作者最后引出两个基本结论:1.从东亚儒家经典诠释学中我们看到的是读者的身心如何受到经典精神的感召而进行的自我转化,这中间包含读经和行经,将读者个人生命体验灌注到经典中,赋予其新的生

命力,在这种意义上东亚儒学解释学是一种“实践诠释学”;2.这种诠释带有自由,但无论发挥到何种程度都须受到经典权威的支持,否则就是胡解或歪曲。东亚儒学的解释者是在经典的普遍性与地域性的互动中完成经典的意义充实和再创新的,二者之间存在一种互证关系。^[3]基于上述富于启发性的见解,笔者拟从哲学解释学的角度切入讨论以下几个相关问题:

一、经典诠释与解释学的关系

东亚儒学是通过儒家经典诠释建立起来的,其主轴是中国儒家经学,它体现为一种交往史、传播史、影响史和效果史,目的在于解经以求道,即追求“圣人之道”,领会“圣人之意”,这再次印证了狄尔泰的那句名言:自然科学靠说明,精神科学靠解释。根据伽达默尔的观点,自然科学依赖的说明是因果说明,这里“因”和“果”被区分开;而精神科学依赖的是结果之间的相互作用所产生的效果关联——这个源自狄尔泰的说法后被伽达默尔发展成哲学解释学的核心概念“效果历史”,^[4]精神科学的“理解”和“解释”所要把握的主要就是这种效果关系,因而与自然科学强调方法的客观性追求有着重要的不同,它集中体现于解释学的文本和解释学的真理中。这在东亚儒学(包括中国儒学)的发展中非常典型。

儒学经典诠释(或诠释史)无论在中国,还是在东亚都是动态的、开放的,对其解释学的建构亦应如此,它处于历时的发展和共时的综合中。这里,我们需要对“解释学”这个外来词作结合这一传统解经经验的吸纳。众所周知,“Hermeneutik”在西方有两个基本含义:一个是“解释学”(又译为“诠释学”“释义学”“阐释学”)——这是我们比较熟悉的,它指向对“理解”和“解释”本身的反思,包括方法、方法论、认识论和存在论的向度;另一个是“关于……的解释”,^[5]如,海德格尔“此在解释学”,福柯“主体解释学”,^[6]等等——这一点是我们以往比较忽略的。对于这两个意义需要作区分。

不过“解释学”与“经典诠释”之间确实存在着一种内在关联。此处笔者强调它的第二层意思(“关于……的解释”)也应包括这种含义,即通过对某种经典文本的解释或阐发建立起来的一种思想或由此形成的一种学说、体系,^[7]即这种意义上的“诠释之学”或“解释之学”。正如黄俊杰先生所说,东亚思想家常常温故知新,通过对儒家经典的注解和诠释来建构自己的思想体系,他们“回顾性”地为经典作注,正是他们“展望性的”哲学建构的起点,^[8]朱熹的《四书集注》乃是其中的代表之一。对于第一种意义的“解释学”,中国传统上没有,东亚也没有,现在正在建构中。对于第二种意义上的“解释学”,中国乃至东亚早已有之,而且非常成熟,并有自己的独特形式。正如黄俊杰先生所指出的那样,若将“诠释学”(解释学)定义为“关于或厘清理解(Verstehen)的思想传统或哲学思考”,近代以前,无论西方还是中方,都有悠久的解释学传统,^[9]东亚同样如此,只是包括中国在内的东亚都有一个解释学的现代转型的问题。

这里需要作进一步的说明。西方的“解释学”(诠释学)主要指理解和解释的方法论原则或存在论根据,前者突出的是规范性,后者突出的是历史性,二者都带有反思性,属于哲学的范畴,而不是指针对某个具体对象的诠释,如孔子的诠释、孟子的诠释、朱熹的诠释,等等。显然,中国传统儒学、东亚儒学不是这种意义上的经典解释学,而是指其经典诠释的结果,以及结果之结果及其效应的叠加,它经过了理解再理解,解释再解释,因此,可以纳入上述“Hermeneutik”的第二层含义,例如,我们可以说“东亚儒学实际上就是东亚儒学(家)诠释学”,^[10]这里的“诠释学”(解释学)是作为东亚儒学诠释的结果并被系统化为义理或学说来理解的(类似西方基督教的神学,后者是根据对《圣经》解读教义化的结果)。因此,东亚儒学解释学(包括中国经典解释学)的建构既要区分这两个层次,又要表明二者的联系,例如,黄俊杰先生以《孟子》为

例,分析了中国儒家解释学同时也是东亚儒学解释学的三个面向:1. 作为解经者心路历程之表述的生命解释学;2. 作为政治学意义上的儒家解释学;3. 作为护教学意义上的儒家解释学。相比较而言,他认为第一种含义更重要,因为中国思想史的特色之一就是经典的注疏传统,思想家主要是通过通过对经典的注释来建立自己的思想体系的,^[11]而这一层含义可以纳入上面所讲的西方“Hermeneutik”的第二层意思,虽然西方思想史的主流并非以经典注疏的方式发展的,但总体上是立足于这个基础上的,它们同样有读经、解经的传统,以及发达的古典学(例如,从海德格尔、伽达默尔、施特劳斯的著作当中就可以明显看到他们对前人经典的研究和阐发是建立在哲学的解释和古典学的解释相结合的基础上的)。不过西方人更多秉持的是自亚里士多德以来的“我爱我师,我更爱真理”的信念,他们传统的哲学家都是写自己的著作,在批判、扬弃前人思想的基础上去推进学问,这一点不同于中国自孔子开始的“述而不作,信而好古”“温故而知新”的注疏传统的做学问的方式。目前中国解释学建构的主要工作是在第一层含义上的,当然也是立足于第二层含义的。这两层含义应统一起来,黄俊杰先生的《孟学思想史论》三卷本的整体基本思路就是奔着这个方向去的。

我们知道,海德格尔的解释学与文本没有直接关系,他提供的是一种源始解释学或本源解释学。而与文本直接相关的是伽达默尔的哲学解释学(还有后来的利科)。海德格尔的解释学只有通过伽达默尔这个中介才可落实到文本。而伽达默尔强调,“文本”是一个解释学的概念,作为解释学意义上的“文本”具有未完成性——这当然指的是经典,其意义向未来无限开放,因此,伽达默尔用“构成物”(Gebilde)来代替和指称“作品”或“文本”。他的《文本与解释》可看成是《真理与方法》的重要补充和发展,进一步突出了伽达默尔的解释学最后的落脚点在经典文本上。经典文本具有规范性、典范性,其意义是掏

不尽的,因而是在不断的解释和再解释中生成的意义“构成物”。它并非对作者原意的固守,而是包含着意义的变迁。

总之,对于解释学的文本(主要指经典)要从“构成物”的角度去理解,其意义或真理是作为“事件”发生的。在伽达默尔那里,不同于科学对象和科学真理的解释学的文本和解释学的真理是连在一起的,最后聚焦于“经典解释学”。

二、隶属于“偶缘性”的“地域性”

解释学涉及地域性,如西方解释学、中国解释学、东亚儒学解释学等。就东亚儒学解释学来说,它涵盖中国、日本、韩国、越南及其他东亚国家或地区,是作为一个整体来看待的,也许对于它用“地缘性”更确切。这让笔者联想起伽达默尔专门谈到过的解释学的“偶缘性”这个概念。

所谓“偶缘性”(Okkasionalität)系指“意义是由其得以被意指的境遇(Gelegenheit)从内容上继续规定的,所以它比没有这种境遇要包含更多的东西”,这里用来解释“偶缘性”的“境遇性”(Gelegenheit)涵盖“地域性”。伽达默尔强调,“在这里最为关键的一点是,我们所指出的这种偶缘性乃是作品本身要求的一部分”,“而不是由作品的解释者硬加给作品的”。^[12]也就是说,经典文本或作品不是独立自在的,它本身“就是那种在不断变化的条件下不同地呈现出来的东西”。^[13]这也是伽达默尔将“作品”或“文本”理解为“构成物”的原因,指其意义不是既定不变的,而是不断被构成的,也就是不要将文本看成“完成品”,^[14]经典常读常新,就说明了这一点。总之,解释学的文本要从“构成物”去理解,而不要从“现成物”去理解,这也体现了海德格尔的一贯立场。

由于“偶缘性”包含“地域性”或“地域特征”,所以在这个意义上,无论中国解释学,还是东亚儒学解释学都属于一种地域解释学或地缘解释学。这里的“地域”或“地缘”包括具体的历史时空,它是区域性的,这种区域或是国别的,或

是在“国别”与“全球”之间,都作为这个意义上的整体来把握的,而且它不只是一个地理—环境的概念,更是一个文化—传统的概念。此外,这里的“地域性”或“地缘性”不仅和伽达默尔所讲的解释学的“偶缘性”有关,还指向他所突出的解释学的“实践”和“应用”。

三、实践解释学与应用解释学

包括中国儒学解释学在内的东亚儒学解释学是一种“实践解释学”(Praxis Hermeneutics),同时也可以称作“应用解释学”(Applied Hermeneutics),二者内在相通。它这方面的特色主要表现在受中国传统影响所突出的德行追求,与生活实践(尤其是政治实践)密不可分,而不只是单纯的认知活动。在这里,认知只是手段,实践才是目的,它尤其突出“知行合一”的体认,表现为“生命体验诠释”,解经者对儒家经典的注疏最终服务于一种终极关怀、安身立命的目标,同时也要求落实到行动上的修为,花工夫去实施,所谓“通经致用”,突出通过改变自己来改变世界,这样,它就成了儒家的“为己之学”的一种手段,从而同解经者的生存和体验交织在一起了,^[15]本身成了注重具体生活实践的生命之学。著名的“横渠四句”：“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”,讲透了离不开读经、解经的人文学者的使命和学术传承的意义,其中的“四为”是相互联系、不可分割的。它从根本上指向人的生活实践,即所谓“实学”,只是在东亚不同的民族、国家更多表现为异代和异域的特点或特色。它与西方当代存在论—生存论解释学及其实践哲学的转向有得一比,就理论上讲,二者并非完全缺乏嫁接或移植的条件。^[16]正如黄俊杰先生所指出的那样,中国诠释学(解释学)同样有本体论问题,只不过这个本体落实在人的生存、生命活动之中。^[17]

我们知道,伽达默尔早就将解释学纳入实践哲学的范畴,凸显“实践智慧”与对“善”的追求,这导致他最后将存在哲学与实践哲学、哲学解释

学与哲学伦理学融为一体,^[18]只是相对来讲,其形而上学的色彩更浓,更逻辑化、更系统化。在伽达默尔那里,解释学的经验涉及解释学的应用,解释学的应用涉及解释学的智慧,而解释学的智慧突出的是“实践智慧”(但不排斥“理论智慧”)。伽达默尔晚年明确地讲,解释学就是实践哲学。而这种“实践哲学”同时又是一种“应用哲学”,或“应用解释学”。^[19]在他眼里,解释学就包含一种“应用结构”,^[20]将文本应用到读者的解释学处境,这其中涵盖上面所讲到的文本意义的偶缘性,以及视域融合、效果历史、实践智慧,最终走向实践哲学或实践解释学。而无论中国解释学还是东亚儒学解释学,作为一门实践解释学,都含有这些内容,只是相对来讲,它们更突出“经世致用”和“身体力行”。

这里面牵涉“身心关系”“身体思维”,^[21]也就是当今国际学界的热门话题“具身性”(Embodiment)问题。它表明我们的认知、理解与我们的身体相关,是一种身心一体的生命活动,而不只是所谓先天的认识能力或先验的认知形式的活动。“具身性”首先是一个现象学的概念,它在胡塞尔的《逻辑研究》《观念 II》《危机》,尤其是在梅洛-庞蒂的《知觉现象学》中有系统的论述,其实,解释学也包含“具身性”的问题,即所谓“身体解释学”或“具身性解释学”。而中国传统儒家讲的身心合一的“体认”或“体知”,追求的是一套身心性命之学,而非一般纯概念知识之学,完全可以纳入其中进行分析,黄俊杰先生的相关研究已经自觉触及了这个方面,它是一种有意义的拓展,极具启发性。

四、经典文本脉络化的“去”与“再”

这里“去”与“再”指经典文本的“去脉络化”(De-Contextualization)和“再脉络化”(Re-Contextualization),^[22]二者往往是同时的,它们实际上涉及文本意义脉络的转化与发展(同上述第二点、第三点相关)。“理解”和“解释”就是“转换”,它可取“翻译”之广义。埃贝林也讲过,解

释学关涉表达、解释和翻译。^[23]而“翻译”就是意义的“转换”，即化陌生为熟悉，化疏远为亲近。它是通过将文本应用于理解者的解释学处境来实现的。这里，笔者认为需要引入一个“调节性”^[24]的概念来表达，也就是说，意义不是固定的，而是根据关系（尤其是后续关系）进行调节的，它是变化的。例如，马克思说，黑人就是黑人，只有在一定的关系下才是黑奴。类似的：我就是我，只有在我的弟弟或妹妹出生之后，我才是兄长，也就是说，我的“兄长”的意义并不是由我决定的，而是由我与他人的一种后续关系决定的。再比如500多年前，马丁·路德在德国维腾堡大教堂贴出《95条论纲》，在当时他也不知道这一行为开启了德国宗教改革的大门，具有世界史的意义，这种意义是随着后续关系的展开，通过人们的反思，才逐步凸现和确立起来的，经典解释学也如此，这里需要一种类似康德第三批判所揭示的反思判断力和目的论的眼光。^[25]

思想中脉络性的转换当然与解释者的自由度有关，这一点不可否认。黄俊杰先生看到了儒家诠释史上相对于原作的“去脉络化”与“再脉络化”的现象，由此昭示出解释者的自由度和想象力。历史展开的过程就是意义展开的过程，尤其在精神科学领域，意义不是固定不变的，而是随着关系的变化而具有调节性的，换言之，意义要根据关系来确定，它既包括共时关系，也包括历时关系。我觉得“转向”后的海德格尔提到的“存在的拓扑学”^[26]能很好地描述这一点，面对文本意义的多样性仍能保持某种内在的同一性，类似拓扑学所揭示的那种关系也可以纳入伽达默尔反复强调的解释学辩证法，我更愿意在解释学中使用“调节性”的概念来补充说明这一现象，涵盖中国儒学的东亚儒学经典诠释史同样可以为此作证。

五、关于经典诠释的自主性和创造性

在这篇论文中，黄先生说，经典思想的原创者并不具有所有权，这是因为思想有它自身的自

主性，其自主性表现在解释具有创造性，解释者比文本更重要。这需要作进一步的具体分析。

众所周知，德国浪漫派解释学早已谈到过，文本的作者并不比读者在解释上更高明、更具权威性，读者不仅能够做到像作者一样理解，而且还可以做到比作者理解他自己理解得更好。这后一句话为浪漫主义解释学所突出，并作为一个目标来追求，而且它的影响超出了浪漫主义。伽达默尔指出，比作者理解他自己理解得更好，这是一句后来被不断重复的名言，“现代解释学的全部历史就表现在对它的各种不同的解释中。事实上，这个命题包含了解释学的全部问题”。^[27]

20世纪现象学运动兴起后，心理主义受到了根本性的挑战，这也极大地影响了解释学的基本走向。作为现象学运动的重要成员，伽达默尔反对心理主义，他主张，文本的意义并不等于作者的原意，重要的关系是文本与读者的关系。黄俊杰先生强调解释即创造，儒家经典解释者每一次所提出的新解释，都是一次再创造（如程朱理学、阳明心学），而且这种再创造是通过解释者个人的思想系统或生命体验完成的，表面上看，它是一种基于“各有所处”的“知人论世”“以心会心”“心心相印”“将心比心”^[28]的活动，其实质是和历史文化传统进行“生命”的对接，所以它最终体现为一种生命解释学。

在提到解释即创造时，笔者注意到，黄俊杰先生引了伽达默尔一段话：“所有的再现首先都是解释（Auslegung），而且要作为这样的解释，再现才是正确的。在这个意义上，再现也就是‘理解’。”^[29]但在这之前，伽达默尔还有一段更重要的话，那就是，作者的思想绝不是衡量文本“意义可能的尺度。甚至对一部作品，如果脱离它不断更新的被经验的实在性而光从它本身去谈论”就“包含某种抽象性”。由此，伽达默尔认为，理解不是针对某个被理解对象的主观行为，“而是属于它的效果历史，这就是说，理解属于被理解者的存在”。^[30]其意思在于被理解者的“存在”要通

过理解者的理解“显现”出来,在这里,正如雅斯贝尔斯所说,“存在因人而觉醒”。^[31]而此处的“人”就是海德格尔的“此在”,王明阳的“灵明”。

众所周知,精神科学(人文科学)在相当大的程度上奠基于经典解读和诠释的传统,这典型地体现于中国经学,所谓“圣作贤述”。然而,正如黄先生在论文中所指出的那样,后世的“述”并不是“述而不作”,而是“述”包含有“作”,即“既述且作”或“寓作于述”。^[32]它既是“我注六经”,也是“六经注我”。历史表明,经典作者并不是活在他的文本中,而是活在他的文本的解释中,文本的命运就是解释的命运,它是由影响史或效果史决定的。这里的影响史或效果史就是一部“打开”的解释学,是“视域融合”,其中“他说”和“我说”已融为一体,我们从经典文本中看进去的和看出来东西已难辨彼此了,在这里“作者”似乎符号的意义大于实际的意义,尤其是古代经典,随着年代愈久远就愈突出。当解经者讲“孔子说……”,实际上包含他所理解的“孔子说……”,当解经者讲“朱子说……”,实际上包含他所理解的“朱子说……”,类似于所谓“回到马克思”,实际上是回到我们所理解的马克思,“回到海德格尔”,是回到我们所理解的海德格尔,物自体意义上的作者原意实际上是一种独断论,^[33]伽达默尔下面这段话表达得很明白:

通过文字固定下来的东西已经同它的起源和原作者的关联相脱离,并向新的关系积极地开放。像作者的意见或原来读者的理解这样的规范概念实际上只代表一种空位(Eine leere Stelle),而这种空位需要不断地由具体理解场合所填补。^[34]

这段话涉及前面提到的解释学的偶缘性、地域性、脉络化的转换,以及解释学的创造性,不过,这种“创造性”要从意义的“生产性”(“Produktion”,“Produktivität”)去理解。因为文本的意义离不开理解者与被理解者的相互作用,就此来讲,两者都重要,因为文本的意义是由它们的交互作用发生的,脱离文本,理解者无从发

挥作用,而且这种作用的发挥也不是随心所欲的,它要受到文本的制约,这里所体现出来的解释者的自由不是任性,不是因为作者的远离或不在场,解经者就可以自说自话,强经就我。伽达默尔承认文本或作品对解释者是具有“指令”的。^[35]他对接受美学的批评就划清了同后者者的界限,“一千个读者就有一千个哈姆雷特”不能作为任意解释的借口,不能朝相对主义那个方向去引申和发挥。^[36]因为毕竟经典文本的意义不是我们随意操纵的玩偶,如叔本华所形容的任人打扮的小女孩。

总的来说,“文本”和“读者”都是意义的生产要素,二者缺一不可,用黄先生自己的话来讲,诠释者与经典之间是“互为主体”的关系。^[37]不过,相对来说,在文本与读者的关系上,读者更主动,因为倘若文本没有人去阅读、去领会,它就什么都不是,形同虚设,在这种情况下,意义就出不来,真理作为“事件”就不会“发生”;然而,由于文本也会对读者的自由起限制作用,所以文本又不完全是被动的,而是有其自主性的。

这里需要强调一点:解释学追求的目标应当是“回到事情本身”。西方解释学发展到20世纪这个阶段的最大特点是同现象学相结合,二者逐步融为一体,只是海德格尔落实在“存在”——“生存”的层面上,而伽达默尔(还有后来的利科)则进一步落实在“文本”——“经典”的层面上,^[38]从而使解释学作为一门哲学在理论的彻底性上超过以往,其本身实际上成了现象学的解释学。我们知道,胡塞尔提出来的那个著名口号——“回到事情本身”最初是直接针对或反对新康德主义的著名口号——“回到康德去”。它既是现象学追求的目标,也应当是现象学视域下的解释学追求的目标,这具体表现在对于现象学解释学或哲学解释学来说,不是回到作者,而是要“回到事情本身”。这里的“事情本身”在解释学领域既不是自然主义意义上的,也不是心理主义意义上的——因为它们都有独断性,而是指回到如其自身向我们显现出来的那样的事情本身,^[39]它所

强调的是一种直接性,以及这个基础上的反思性。对于伽达默尔来说,就解释学的文本和解释学的真理而言,“回到事情本身”就是回到传物或文本的内容本身,它同时也构成理解所依据的尺度。^[40]

如果基于上述现象学的立场,那么解释学的创造更多体现为一种“发现”,一种“看见”,它离不开海德格尔所强调的解构、去蔽、让—在—让意义存在,让意义显现,将意义释放出来。这里的现象不是流俗的、表面的,而是深藏不露,需要解蔽,方能让其显露出来,正所谓“争而后得”。^[41]所以在海德格尔那里,“现象”的对立面不是“本质”,而是“遮蔽”,^[42]显现的前提是去蔽。它可以落实到伽达默尔所说的作为解释学的文本和解释学的真理。

在这里,人只是意义发生的参与者,而不是决定者,伽达默尔一再强调他的解释学也吸收了海德格尔的后期思想,而海德格尔后期强调“存在的真理”(代替前期的“存在的意义”^[43]),并突出其发生或事件的意义。^[44]因此,黄俊杰先生在说解释者比文本更重要的同时,特别强调经典对诠释者自由的限制,以示二者之间存在着一种张力,而解经者应努力追求其平衡。显然,这个补充是十分必要的。

六、理解的历史性与开端问题

以上所讲的各条最终都可以归结到理解的历史性,而只要谈到经典诠释以及这种意义上的“诠释之学”或“解释之学”就一定会与“连续性”“持存性”联系在一起,因而也一定会牵涉到“开端”问题。我们知道,自然的历史是无开端的,而人类文明的历史是有开端的,它表现为精神文化的发展,尤其是其中的思想史、哲学史。这一点在雅斯贝尔斯的“轴心时代”的描述中有根据,它也反映出自然与精神的重要区别。

解释学与“开端”问题密不可分。对“开端”的自觉反思是西方近代自“古今之争”以来历史主义发展的必然结果。而黑格尔、海德格尔和伽

达默尔都是这方面的典型代表。伽达默尔很重视“开端”问题,特别是后期,而且在这个问题上较之以往有重要的推进,并初步揭示出其中所包含的一种深刻的解释学意义。这在他前期的《真理与方法》中已有提示,而在他后期推出的两部文集《哲学的开端》与《知识的开端》中有了更明确、更集中、更具体的表达,但这方面的意义和价值仍需要我们作进一步的挖掘和阐发。

“开端”从哪里开始?这不是一个可以任意定的事情,不是任何时间在先的东西都能作为开端。谈“开端”离不开“终结”,它是由影响史或效果史所决定的。“开端”与“终结”的关系是辩证的。相对黑格尔、海德格尔,伽达默尔更明确了这一点。他所理解的“开端”是与“终结”联系在一起。在他眼里,“先行东西的意义正是由后继的东西所决定的”。^[45]伽达默尔赋予“开端”三种基本含义:一是历史—时间的含义;二是“开端”与“终结”的自反性含义;三是“开端”的发展在方向或终点上处于未决定或未确定的状态,这就意味着其无限的可能性和开放性,类似于一个人的青少年时期,其后来的发展是未可知的,其为未来的各种可能性所激励,但同时又将自己逐步引到一个特有的方向,这个方向将具有持续不断的确定性。伽达默尔认为第三条最接近“开端”的真实含义,但他还是强调这三种含义相互联系,应被理解为同一件事情的三个方面,^[46]或者说三位一体。不难看出,这里的第一和第二种含义是前人早已给出的,尤其在黑格尔那里,而第三种含义则属于伽达默尔自己的观点,也可以说是他对“开端”之谜探讨的新贡献。

伽达默尔上述三种含义主要用来说明作为西方哲学之开端的“前苏格拉底哲学”,而这个表述由德国现代最杰出的古希腊哲学史家爱德华·策勒最早明确提出来,^[47]其立场是一种“温和的黑格尔主义”。^[48]然而,从总体上看,伽达默尔又何尝不是呢?他自己尤其强调黑格尔的“精神的本质乃在于它在时间和历史中自我展现这一事实中”。^[49]不过,伽达默尔同时又有突破黑

格尔思想中僵化的一面,而这方面施莱尔马赫基于浪漫主义立场,对个体特殊性的发现和突出无疑对伽达默尔起到了积极的影响。^[50]

伽达默尔晚年关于“开端”的三个含义的解释学意义很值得我们深思和细心体会。如前所述,“开端”离不开“终结”,伽达默尔将它们纳入“效果历史意识”来理解,^[51]以此来打通古与今、过去与现在,这是开端问题与解释学联结的一个关节点,它尤其对经典诠释意义上的那种解释学的理解具有启发性。

在伽达默尔看来,“开端”并不是直接给予我们的,它需要从它的对立面“终结”返回到它或追溯到它,反之亦然,这就是伽达默尔所谓的“开端与终结之间的自反性关系”。^[52]而从“开端”到“终结”是通过无数的“中介”联系起来的,黑格尔重中介的辩证法就凸显了这一点。伽达默尔尤其强调,由于源头的目标朝向无数的可能性,它就不会是命中注定的一种方向,虽然已发生的历史实现的只是一种可能性(如“明治维新”在日本成功,“戊戌变法”在中国失败),因为只有它满足了莱布尼兹所谓的充足理由律(根据律)。为此,伽达默尔高度赞扬黑格尔的逻辑学(包括大逻辑和小逻辑)对耶拿逻辑的超越,因为前者引入了后者所没有的逻辑学最著名的第1章中“有”“无”“变”的统一作为“开端”,它对于后来的发展——相对于“终结”及“中介”——是奠基性的。由于“有”(存在)是单纯的直接性,没有任何具体、明确的规定,所以它同时也就是“无”,但这里的“无”绝不是纯粹的虚无,而是“应当引出某东西的无”,也就是说,“开端是有与无的统一”,它“作为存在同时是非存在,作为非存在同时是存在”,^[53]而这种作为“有”与“无”的统一之开端,在伽达默尔眼里也就意味着无限的“可能性”,“有”和“无”的统一就是“变”,而“现实性”朝着未定的将来——“可能性”——敞开着,^[54]这和现象学强调可能性高于现实性相一致。^[55]

不过,相对来讲,海德格尔重“开端”(如“第

一开端”,“另一个开端”),不重“终结”和“中介”,因为在他眼里,如何开端,就如何保持,^[56]“开端”潜在地包含并决定了“终结”和“中介”,同时,海德格尔强调,“来源是未来”,在德语中,“来源”(Herkunft)与“未来”(Zukunft)之间有字面的联系,他的时间观强调向未来展开的“过去”“当前”和“将来”的三维循环。^[57]而“开端”“终结”和“中介”这三个方面伽达默尔都注意到了。当我们谈其中任何一点,都不能撇开其他两点——无论是直接的,还是间接的。“开端”和“终结”的关系也就是亚里士多德的“潜能”和“实现”的关系,它们之间需要“中介”联结起来,这个“中介”不是康德所理解的一个外在的第三者,而是由“开端”的自否定实现出来的,这是黑格尔意义上的,这种自否定本身是辩证的,同时也是一种创造性的打开。

在伽达默尔眼里,黑格尔的历史和真理的“绝对中介”(“彻底中介”)是解释学的基础,因此,他说,“深入研究黑格尔对解释学问题来说就具有根本的意义,因为黑格尔的精神哲学要求实现历史和现代的整体中介”(此处的“历史”与“现代”就包含“开端”和“终结”,只是这里的“终结”是相对的,不要作“完成”来理解,它还在继续向未来推进,借用爱因斯坦的话来讲,它是有界而无边的,或者说,它的“完成”是无限延迟的到来),这样黑格尔就“深刻地思考了作为解释学问题根源的历史向度”,而且伽达默尔承认他本人的“效果历史意识的结构”是从与黑格尔的观点的联系和区别中得到规定的。^[58]这里的“效果”,在伽达默尔眼里,既有历史的属性,又有意识的属性。^[59]而意识要受历史的制约,这同《真理与方法》的相关论述保持一致,在那里,伽达默尔指出,效果历史意识与其说是意识,不如说是存在,^[60]而德文的“意识”(Bewußtsein)本身指的就是“意识到的存在”(bewußt Sein);同时,意识又要受到人的历史存在的限定,所以,伽达默尔说,我们不是历史的眺望者、旁观者,而是历史的参与者、创造者,我们不是站在历史之外,而是

站在历史之中去理解历史的。^[61]这就是伽达默尔所讲的“效果历史意识”既是“意识”又是“存在”的含义。

值得注意的是,伽达默尔之所以要补充关于“开端”的第三种含义——我把它概括为“未定性”,是因为他也看到“开端”的第二种含义,即“自反性”可能会带来一个问题或困境:如果“开端”是“终结”,“终结”是“开端”,那么这一循环也可能带有封闭性,因为“开端”是从它的“完成”来看才成立。既然“终结”是由“开端”确立的,“开端”包含“终结”的预期,“终结”是“开端”的实现,那么这是否意味着“终结”早在“开端”处就已经被规定好或决定好了呢?如果是这样的话,“历史的发展”这种表述岂不是自相矛盾了吗?因为谈不上发展呀,一切都在“开端”中了,^[62]最后形成的是一个闭环——周而复始,而不是打开,这只会导致一种宿命论。因此,伽达默尔补充道:“源自终点的开端从来都不是确定的,这一点非常重要”。^[63]因为历史毕竟有发展,历史一旦上演,它就不是按照一个事先规定好了的剧本来进行,其前景和结果都不是可以预测的。^[64]“太阳底下无新事”这个说法主要针对神而言的,而非针对人而言的,因为如果没有新鲜事物,没有任何革新,也就无所谓人创造历史,一切早已安排好了。其实已发生的历史只不过是“开端”的一种“实现”或“现实”,系由各种机缘所决定的,对它的理解和解释都是后来反思的结果,所谓“事后诸葛亮”,但这并不等于其他实现的可能性就不存在——如果充要条件满足的话。所以,伽达默尔指出,“命运往往是指不可预见性”,^[65]没有人知道,历史会将我们带向何方,在这里充满了无常,无论我们对过去了解得多么深、多么透,我们对于未来还是一脸茫然,面对各种不确定性仍充满焦虑,并非你知道了过去就等于知道了未来——这只是在一定的意义上讲的,并不是绝对的。海德格尔也说过,“命运”或“天命”既不是偶然的,也不是必然的,^[66]正是在这里显示出精神与自然的差别,这也是伽达默尔为

何如此看重黑格尔《哲学全书》中作为“开端”的第一个三段式(“有一无一变”)的原因。

如果说“开端”从“终结”而来,“终结”从“开端”而来,那么它们便构成了一个解释学循环:要理解“开端”必须通过“终结”,要理解“终结”必须通过“开端”。它让我们想到黑格尔表达过并被伽达默尔加以转述的那句话:开端是终结的开端,终结是开端的终结。^[67]的确,历史的研究者实际上是从“终结”追溯到“开端”,尽管他的表述是倒过来的,即从“开端”到“终结”(也许有少数例外,如卡尔·勒维特的《世界史与救赎史》),就此而言,克罗齐说“一切历史都是当代史”没错。不过,这也容易造成“开端”单向度地决定“终结”的错觉。由于黑格尔的逻辑学过于强调从“开端”出发的前进只不过是“开端”的进一步规定,因而开端乃是一切后继者的基础或根据,并不因后继者而被消除,^[68]而且黑格尔给出一个最后的“终结”,一个最高的“综合”,所以伽达默尔对此并不认同,他要为黑格尔的“恶无限”正名,要用效果历史意识的眼光去克服这种单向度且有一个完成的“终结”的理解,这在《真理与方法》中已表露出来,在《哲学的开端》中则更加明确起来。^[69]

以上笔者关于“开端”讲了这么多,无非想要表明理解的一种特有的历史性,它是可以落实到经典诠释史上的。因为伽达默尔的“开端说”与他所强调的新柏拉图主义的“流溢说”(“太一说”)存在着内在的一致性,在他眼里,普罗提诺的“一”发展出“多”,自身并没有损失什么,而是变得更丰富了,^[70]而新柏拉图主义是通向黑格尔的,并通过黑格尔可以和中国宋代朱熹的“理一分殊”说遥相呼应,后者强调:“始言一理,中散为万事,末复合为一理”(《中庸章句》)。我们完全可以用上述这些思想来描述经典诠释或诠释史的“重返”与“变迁”、“回顾”与“前瞻”、“过去”与“未来”、“内在”与“超越”的统一。

在中国古人眼里,“经”乃“常理”“常道”,“古今一也”,用现在的话讲,关乎普遍真理,普

遍人性,而“经”通“径”,“径”通“道路”,这样常道之“道”与道路之“道”融合为一,正如有学者所指出的那样,对作为“道成肉身”的经典文本的诠释涉及“常道”与“变通”,^[71]这种“变通”包含解释学的应用(伽达默尔),这种“应用”涉及具体的时空的地域性、偶缘性,以及去语境化与再语境化。例如,宋代程朱理学、明代阳明心学通过融合佛道两家将儒学推进到一个新阶段,成了中国古代最完备、最精致的理论形态,与原始儒学(先秦儒学)已有所不同了,但这对原始儒学来说并不是一个损失,也不是背离,而是其丰富和推进。再如,东亚儒学在中日韩等国和地区的发展并非一种简单地从“中心”到“边缘”,而是包含一种“去中心化”的过程,更像是由不同民族文化的历史来证成其真正的生命的过程。^[72]

可见,经典解释学与经典诠释史是分不开的,这里面有一个学统或道统的问题以及与之相关的经典诠释同各个时代解经者的关系,它们之间是对话的关系,是继承、批判和发展的关系,进而可以引入伽达默尔上面所谈到的“开端”“终结”和“中介”的关系来透视,并贯之于伽达默尔的“效果历史原则”来理解。它表现在不同时代和地域对同一经典的解释各自都有自己的特色和侧重点,并不囿于对经典原意的固守,而是拓展和敞开,这就为理解和解释的创造性提供了基础。在这里,经典与诠释者互为主体,正如“开端”与“终结”之间的自反性关系一样,它们相互作用,其走势并非线性或单向度的,源自“终结”的“开端”的意义并不是一开始就确定下来了(后来的布洛赫从希望哲学的角度也谈到这一点:“真正的起源不在起点,而在终点”),经典解释最终表现为一种生命的创造活动,每一代解经者都是带着对当下的批判,对未来的憧憬,走向对过去的回顾,这种“回顾”是对“开端”之意义的打开,它和诠释者的生存处境(解释学处境)分不开,这其中包括这个时代所面临的问题,由此看来,孟子的“知人论世”之“世”,不仅包括作

者之“世”,还应包括承担其“言后意义”之打开的读者之“世”,这恰恰是代表海德格尔和伽达默尔思想的“第二等级的历史主义”所强调的。如此看来,解经包括未来、希望和创造,需要与时俱进。黄俊杰先生所说的,相比经典,后来经典解释者更具优先性^[73]应当从这个方面去理解,而不应当从“古今之争”中孰优孰劣的那个方向去理解。

七、余 论

总起来讲,中国解释学以及将其包含在内的东亚解释学仍处于建构之中,它们离不开对西方解释学的借鉴。汤一介先生生前倡导“建构中国解释学”时就强调,它既要面对中国传统经典诠释的丰富经验,又要广泛吸收西方解释学理论中的优长。成中英先生提出的“本体诠释学”主要是将英美知识论与中国古代的《易经》相结合。傅伟勋先生的“创造解释学”也主要从方法论上借鉴了西方的黑格尔、乔姆斯基和海德格尔等人的理论来总结中国的注经传统带规律性的东西。黄俊杰先生在探讨东亚儒学解释学(包括中国解释学)的过程中也很注意吸收西方近、现代解释学的思想和方法。

最近他又讲到,探讨中国解释学的途径也就“是思想史的研究途径”,即通过清理“两千多年来中国经典诠释言论的思想史研究进路”,因为只有这样才能建立起“具有厚度的中国诠释学”。这个见解很深刻,也是对先贤有关看法的继承和发扬,并在他三卷本巨著《孟学思想史论》中得到了具体的实施。它让我们联想到黑格尔的“哲学史就是哲学”或“哲学就是哲学史”的观点所隐含的一种解释学意味。^[74]中国解释学与中国经典诠释思想史的关系类似黑格尔所讲的哲学与哲学史的关系。另外,这也让我们联想到20世纪初中国哲学所走过的道路、所遭遇到的问题。中国哲学的建构与中国哲学史的研究是分不开的,二者完全同步。中国哲学的建构有赖于中国哲学史的研究,因为哲学是什么,只有

它的历史知道，^[75]中国哲学是什么也只有通过中国哲学史的研究才能知道，尽管这条道路发展并不顺利，常在“中国的哲学”，还是“哲学在中国”之间纠结。从胡适、冯友兰到牟宗三，东突西突，跌跌撞撞，一路走来，它实际上经历了“从哲学在中国”到“中国的哲学”的过程，^[76]慢慢具备了目前的模样，现在还在继续发展。笔者认为，今天中国解释学建构仍走着类似当年中国哲学建构的道路，即中国解释学与中国解释学史研究的同步，^[77]同时也面临着当年中国哲学建构所遭遇到的类似问题：是“中国的解释学”，还是“解释学在中国”。但中国哲学建构的历史经验告诉我们，这并不是一个二难选择，两者可以是一致的，彼此走在同一条道路上。东亚解释学又何尝不是如此呢？但这里首先有一个现代转型的问题。

如何实现由中国传统的注疏学向中国诠释学(解释学)的现代转型，黄俊杰先生认为“关键在于从‘特殊性’(Particularity)中提炼‘普遍性’”。在他看来，“中国诠释学”(“中国解释学”)包括“中国”与“诠释学”(解释学)两个名词，“我们必须在作为特殊性的‘中国性’，与作为普遍性的诠释学之间，获得动态的平衡，才能开创中国诠释学新局面”。但是，中国诠释学既不是西方诠释学的附庸，也“不是西方诠释学的对立面，而是与西方诠释学亲切互动，共创更具有普世性意义的新诠释学”，以显示出“东海西海，心同理同”。倘若普世意义的解释学缺了中国或东亚这一块，将是跛足的，不完整的。^[78]职是之故，他身体力行，从思想史出发，立足于对包括中国在内的东亚儒学传统经典诠释进行经验性的总结，而这些总结，在西方新解释学(主要是哲学解释学)那里是可以得到很好的互证的，就像唯识宗与现象学之间能得到很好的互证一样，虽然这种互证仍有进一步提升的空间。其实在“全球化”总体上不可逆转的今天，任何研究都带有比较的性质、比较的眼光，探讨中国解释学、东亚经典解释学也不例外，离不开与西方对话，

它必然伴随着一种比较解释学的研究，这里面包含“以西释中”和“以中化西”，这里的“西”或“中”(可以扩大到东亚)彼此都可以作为对方的“它山之石”，这里的“化”不是取消各自的特点，拉平双方，而是要在不断的互相碰撞中找到自己，通过互证、互释、互解去达到会通，这种“会通”就是视域融合，这种“融合”同时也就是一种“打开”，它就走在解释学普遍性的广阔道路上。

注释：

[1][3][32]参见黄俊杰：《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。此文后来作为“附录二”收入其《孟学思想史论》的第二卷。

[2]参见黄俊杰：《东亚儒学史的新视野》，上海：华东师范大学出版社，2008年，“自序”，第2页。

[4][50][51][52][62][69]参见[德]伽达默尔：《哲学的开端》，赵灿译，上海：华东师范大学出版社，2019年，第19、21-22、5-6、17-19、29-30、18、10-12、17-19页；[德]伽达默尔：《诠释学I：真理与方法》，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2007年，第396、636、637、637、636-637、636-637页。

[5][23]参见[加]让·格朗丹：《哲学解释学导论》，何卫平译，北京：商务印书馆，2009年，第30-31、34页。

[6]参见[法]米歇尔·福柯：《主体解释学》，余碧平译，上海：上海人民出版社，2005年；[法]米歇尔·福柯：《自我解释学的起源》，重庆：西南师范大学出版社，2018年。

[7]参见[加]让·格朗丹：《哲学解释学导论》，何卫平译，北京：商务印书馆，2009年；[美]帕尔默：《诠释学》，潘德荣译，北京：商务印书馆，2012年。施特劳斯的政治解释学也包含这个方面的内容。

[8]参见黄俊杰：《东亚儒学：经典与诠释的辩证》，台北：台湾大学出版中心，2009年，第ii、25页。

[9][11][17][73][78]参见黄俊杰：《孟学思想史论》卷二，台北：台湾“中央研究院”，2022年，第62、459、461、187-188、63页。

[10]傅永军：《作为儒家经典诠释学的东亚儒学》，《中国社会科学评价》2017年第4期；张崑将：《儒学复兴中的知识分子对“东亚儒学的思考的探讨”》，《哲学与文化》第42卷2015年第9期。

[12][13][27][33][34][35][40][45][58][70][德]伽达默尔：《诠释学I：真理与方法》，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2007年，第202-203、207、265、637、534、207、637、280、464、469、156、197页。

[14][20][29][30][60][德]伽达默尔：《诠释学II：真理与方法》，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2007年，第411、508、535-536、535、605页。

[15] 参见黄俊杰:《东亚儒学史的新视野》,台北:台湾大学出版社,2012年,第7、41-42页。

[16] 参见刘笑敢:《经典诠释与体系建构:中国哲学诠释传统的成熟与特点刍议》,李明辉编:《儒家经典诠释方法》,台北:台湾大学出版社,2008年,第34页。

[18] 参见何卫平:《哲学解释学的“伦理学”之维——析伽达默尔对柏拉图和亚里士多德善观念的解读》,《道德与文明》2019年第6期。

[19] 参见 Gadamer, *On Education, Poetry, and History*, State University of New York Press, 1992, p. 3; 何卫平:《“应用解释学”之“应用”——以伽达默尔的大学理念为例》,《社会科学》2022年第7期。

[21] 参见黄俊杰:《东亚儒学史的新视野》,台北:台湾大学出版社,2012年,第Ⅲ页;黄俊杰:《东亚儒学:经典与诠释的辩证》,台北:台湾大学出版社,2009年,第v-vi页。

[22] 台湾学者一般将“contextualization”译成“脉络化”,似乎不是很确切,它让人联想到“线索”,显然,这个词讲的不是“线索”,而是“语境”,所以译为“语境化”更妥。

[24] 参见[德]康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社,2004年,第168-169页;[德]康德:《判断力批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社,2002年,第1-2页;[美]韦斯特法尔:《解释学、现象学与宗教哲学》,何卫平等译,北京:中国社会科学出版社,2005年,第58页;何卫平:《解释学之维——问题与研究》,北京:人民出版社,2009年,第196页。

[25] 参见[德]康德:《判断力批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社,2002年,“中译者序”,第2页;何卫平:《理解之理解的向度——西方哲学解释学研究》,北京:人民出版社,2016年,第213-235页。

[26] 参见[德]海德格尔:《讨论班》,王志宏、石磊译,北京:商务印书馆,2018年,第405页;[德]海德格尔:《从思想的经验而来》,孙周兴、杨光、余明锋译,北京:商务印书馆,2018年,第95页。

[28] 参见李清良:《中国阐释学》,长沙:湖南师范大学出版社,2001年,第141-158、283页。

[31] 参见[德]雅斯贝尔斯:《论历史的起源与目标》,李雪涛译,上海:华东师范大学出版社,2018年,第275页。

[36] 参见何卫平:《解释学之维——问题与研究》,北京:人民出版社,2009年,第107-123页。

[37] 参见黄俊杰:《孟学思想史论》卷二,台北:台湾“中央研究院”,2022年,第186-187、251页;黄俊杰:《东亚儒学:经典与诠释的辩证》,台北:台湾大学出版社,2009年,第66页。

[38] 参见[加]让·格朗丹:《伽达默尔与布尔特曼》,何卫

平译,《云南大学学报》2022年第6期。

[39][41][42][55] 参见[德]海德格尔:《存在与时间》修订版,陈嘉映、王庆节译,北京:生活·读书·新知三联书店,1999年,第41、43、42、45页。

[43] 参见[德]海德格尔:《讨论班》,王志宏、石磊译,北京:商务印书馆,2018年,第404页。

[44] 参见何卫平:《“理解与事件”——〈真理与方法〉的一个发生现象学的解读路径》,傅永军主编:《中国诠释学》第20辑,济南:山东大学出版社,2021年。

[46][48][49][54][59][61][63][64][65] 参见[德]伽达默尔:《哲学的开端》,赵灿译,上海:华东师范大学出版社,2019年,第17、14、20、18、3-4、15、30、30、16、11-12、12页。

[47] 参见[德]爱德华·策勒:《古希腊哲学史》第1卷上,聂敏里等译,北京:人民出版社,“总序”,第14页。

[53][68][德]黑格尔:《逻辑学I》,先刚译,北京:人民出版社,2019年,第51、49页。译文有改动。

[56][57] 参见[德]海德格尔:《在通向语言的途中》,孙周兴译,北京:商务印书馆,1997年,第78、81页。

[66] 参见[德]海德格尔:《面向思想的事情》,孙周兴译,北京:商务印书馆,2015年,第15页。

[67] 参见[德]伽达默尔:《诠释学I:真理与方法》,洪汉鼎译,北京:商务印书馆,2007年,第637页;[德]黑格尔:《逻辑学I》,先刚译,北京:人民出版社,2019年,第49页。

[71] 参见林维杰:《朱熹与经典诠释》,台北:台湾大学出版社,2008年,第237-239、246页。

[72] 参见黄俊杰、林维杰编:《东亚朱子学的同调与异趣》,台北:台湾大学出版社,2011年,“导言”,第v页。

[74] 参见何卫平:《解释学之维——问题与研究》,北京:人民出版社,2009年,第241-256页。余敦康先生指出,解释学“是哲学和哲学史的唯一进路”,这个观点很精辟,可作补充。

[75] 这里套用了狄尔泰的一句话:人是什么,只有它的历史知道。

[76] 参见马智:《“哲学在中国”与“中国底哲学”》,《理论学刊》2009年第8期;李翔海:《从“哲学在中国”到“中国的哲学”》,《学术月刊》2007年第4期。

[77] 这种“同步”指二者是一致的,并不存在洪汉鼎先生所说的“矛盾”。参见洪汉鼎:《关于创建中国诠释学问题》,杨乃乔等编:《比较经学:中国经学诠释传统与西方诠释学传统的对话》,上海:上海人民出版社,2018年,第6页。

[责任编辑:汪家耀]