

中国诠释学

CSSCI 来源集刊

【第九辑】

洪汉鼎 傅永军 主编

山东人民出版社

国家一级出版社

本辑的出版得到山东省委宣传部委托项目“诠释学与批判理论研究”资金资助

中国诠释学

【第九辑】

洪汉鼎 傅永军 主编

山东人民出版社

国家一级出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国诠释学.第9辑/洪汉鼎,傅永军主编. — 济南:
山东人民出版社,2012.6

ISBN 978-7-209-06270-1

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(2012)第 094313 号

责任编辑:李怀德

封面设计:武 斌

中国诠释学(第九辑)

洪汉鼎 傅永军 主编

山东出版集团

山东人民出版社出版发行

社 址:济南市经九路胜利大街 39 号 邮 编:250001

网 址:<http://www.sd-book.com.cn>

发行部:(0531)82098027 82098028

新华书店经销

日照报业印刷有限公司印装

规 格 16 开 (170mm×255mm)

印 张 20.75

字 数 400 千字

版 次 2012 年 6 月第 1 版

印 次 2012 年 6 月第 1 次

ISBN 978-7-209-06270-1

定 价 45.00 元

3521500

如有质量问题,请与印刷厂调换。电话:(0633)8221365

《中国诠释学》编委会

主 编 洪汉鼎 傅永军

编 委 (按英文字母顺序)

陈 炎 陈治国 傅有德 傅永军

L. Geldsetzer【德】 洪汉鼎 黄俊杰

何卫平 李明辉 刘 杰 王学典

谢 晖 余敦康

目 录

经典诠释与中国解释理论

- 洪汉鼎 诠释学与中国经典诠释问题和未来 1
- 翁文娴 中国经典诠释的五种层次
——傅伟勋先生“五谓”理论再思考 24
- 万霄亭 从“时效性历史意识”看今古文经学之争 34

儒家与诠释

- 蔡祥元 为仁由己乎
——孔子人性论的现象学阐释 47
- 黄伟雄 道德主体与实践理性:论牟宗三《心体与性体》
的诠释 54

易学与诠释

- 王新春 朱子的《周易》诠释视域 65
- 王慧茹 焦循易学的实践侧面
——以《易学三书》为核心 81

道家与诠释

- 赖锡三 《庄子》的五重梦寓与养生宗主 98

伽达默尔的诠释学

- 陆敬忠 从《真理与方法》至体系性诠释学之存有学三基设:从“游戏”
经“生命”至“言道”之文本诠释与义理道贯 128
- 李清良 论伽达默尔的 Gebilde 概念及其译名 158

西方诠释学

- 何卫平 德国历史学派解释学初探
——从兰克到德罗伊森 174
- 周栢乔 蒯因、戴维森和维特根斯坦的概念图式说 207
- 陈治国 海德格尔后存在论之神学进路的形而上学品格
及其遗产 221

诠释学的东亚效应

- 黄文宏 论早期西田哲学中“自觉”的基本构造
——以《逻辑的理解与数理的理解》为线索 246
- 许文荣 中学与西学、哲学与宗教的会通
——马新儒教复兴运动者林文庆对儒学的
多视角诠释 270

诠释:文化与思想的建构

- 傅永军 徐 闾 道德知识真理性的论证 281
- 常春兰 从实践诠释学到实践科学观 288

商学哲 自由主义对民族主义的不同诠释
——从以赛亚·柏林到罗蒂 295

诠释学与中国

陈治国 2011:诠释学与中国 302

诠释学与中国经典 诠释问题和未来

洪汉鼎*

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，这种定义是说，文本是由一组文字符号按某种规则而构成，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，文本是由一组文字符号按某种规则而构成的合成物，其与其他合成物不同之处，在于它是由作者在某种语境中选择并赋予意向，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·利科从语文学得出的定义，这个定义是说，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“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〕}。这是一种从事物产生的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”^{〔3〕}，并认为这两个概念在 20 世纪根本改变了它们在我们认识世界过程

* 洪汉鼎，山东大学中国诠释学研究中心教授。

〔1〕 例如，我们在 J. E. 格雷西亚的《文本性理论：逻辑与认识论》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”（〔美〕J. E. 格雷西亚：《文本性理论：逻辑与认识论》，汪常砚、李志译，人民出版社 2009 年版，第 16 页）。

〔2〕 Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, 1981, pp. 148 - 149.

〔3〕 Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1993, S. 337.

中的地位。他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。”〔4〕富有历史感的伽达默尔首先从历史角度探讨文本概念的产生,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。”〔5〕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。”〔6〕

伽达默尔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。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”。我们今天在各民族那里都可找到这些经典,而且我们今天学者主要研究和阐释的也是这些经典,这种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,而且也指我们在哲学、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,需要我们不断的理解和诠释。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

〔4〕 Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 341.

〔5〕 Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 340.

〔6〕 Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 340.

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”^[7]。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一不管它是以神话，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”。^[8]按照伽达默尔的看法，文本这种被递交性、被诉说性使文本与解释必然联系，他说：“唯有从解释概念出发，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。”^[9]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，而且这种可解读—理解性不只是它的一种特性，而且是它的一个必不可少的本质，如果离开了理解和解释，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可能性的可疑性，任意性或者至少是多样性。”^[10]在伽达默尔看来，文本与解释互相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性产生”^[11]。

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唯一重要的事情。就此来说，语言的功能不过是一个前提条件。因此首要的

[7] Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990, S. 393.

[8] Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 393.

[9] Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 340.

[10] Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 340.

[11] Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 341.

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。”^{〔12〕} 文本这种可解读可理解的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他经验对象那样受科学探究的理解方法，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，他写道：“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。”^{〔13〕}

不过，当我们说文本是中间产品，我们要注意与当代实用主义和后现代观点区分出来。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，即“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士多德式的观念如出一辙，同样糟糕：这种亚里士多德式观念认为，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。”^{〔14〕} 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（Textverstehen）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。”^{〔15〕} 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他面目的同一件文本，因为一切解释本质上都

〔12〕 Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 341.

〔13〕 Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 341.

〔14〕 [意] 艾柯：《诠释与过度诠释》，王宇根译，三联书店2005年版，第105～111页。

〔15〕 Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 383-384.

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”，他曾把这一点说成是“在理解中不是去扬弃他者的他在性，而是保存这种他在性”^[16]。

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，我们首先一定是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。”^[17]因此，他认为，“对传统的隶属性是人文科学的理解的条件”。“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之为“反思的魔力圈”^[18]，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。”^[19]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。”^[20]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”。

[16] Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 5.

[17] Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 266.

[18] Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 348.

[19] Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 295.

[20] Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 400-401.

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。现在我们在这一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。^[21]

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。^[22]

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，作品是要在现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，但真理内容或事情本身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，他探讨了人文主义关于权威和传统支援合法前见的杰出模式，即经典型或古典型（der Klassischen, 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。”^[23]

近代对于吉本（E. Gibbon, 1737—1794）的那种由于时间而继续存在的历史著作，也称作经典型，并且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。在把这些著作称为经典型时，我们至少有这样一种含义，即它们

[21] Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 392–393.

[22] Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 298–299.

[23] Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 290.

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无关。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，而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”。黑格尔这种结论未免过于草率，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的概念，而且更重要的还是一个规范性的概念。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，然而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，而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，而是一个对于以后不定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，经典型或古典型既不是一个已失落的价值，也不是一个超时间的永恒价值，而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。”^[24] 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*）中而存在的存在。这种保存不只是贮藏，而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

[24] Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 292.

历史学不仅是研究，因为它也是检验、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，而只是通过这种历史的参与，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，而历史意识本身则是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一个当代都意味着同时性。^[25]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，好像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東西确实是“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，^[26]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属于那个世界，那个世界仍属于我们的世界。

伽达默尔上面说经典意指自身并解释自身，其实是引用黑格尔的一句名言，即经典乃是“意蕴其自身并藉此解释着其自身者（das sich selbst Bedeutende und damit auch sich selber Deutende）”。伽达默尔在《巴赫与魏玛》一文中曾关于经典作了深入解释：

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“意蕴其自身并藉此解释着其自身者”。如果我们将这句话置于历史的度向下来考虑的话，那么它便深具说服力了。因为它不可能是说，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

[25] Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 293.

[26] Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 294-295.

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 (Maehtigkeit) 所作的判断 (它毋宁是对那不竭的力道所作的判断, 一部著作或一位大师因之而走入所有历史变迁的那份力道)。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, 而是日新月异、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。因为这位伟大的托马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。

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 (Unterpfand)?^[27]

另外, 当施莱尔马赫说我们应当比原作者更好地理解他的作品, 这句话也说明经典的真正本质, 正如康德所说的: “但是, 一个思想者能够让 (诠释者——译注) 比自己‘更了解’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。”^[28] 经典作家思

[27] Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, S. 144 - 145.

[28] 参见黄文宏:《西田几多郎论“逻辑的理解与数理的理解”》,载《第八届诠释学与中国经典诠释国际学术研讨会论文集》,台湾成功大学,2011年11月。

想的伟大说明经典自身意蕴，而能让后人更好理解，说明经典自身意涵是在以后不断解释中得以展现。

三、诠释学与中国经典诠释传统

诠释学作为一门西方显学，晚在 20 世纪 70 年代后才被引入中国，然而其生命力之旺盛，却在短时间内得到长足的发展。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经典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地开展对中国思想史的新研究，而许多西方诠释学研究者则想借中国经典诠释的漫长传统和经验而得以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？显然西方诠释学在其早期，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，西方诠释学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，这样一种观点与我国经学所强调的经典诠释方法，是否完全合符若节，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，大家知道就有神学诠释学，那诠释的就是《圣经》这个经典。当然西方除了神学的经典还有法学诠释学，那就是诠释罗马法，这个就形成了西方诠释学早期的发展，所以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。这个本来是一个很好的传统，发展神学也好、哲学也好，是通过注释经典来发展。但是你发现了一个问题没有？就从近代，从康德开始，他们并没走这条路，他们走的路是自个儿写哲学，如写《纯粹理性批判》、《实践理性批判》等来发展哲学。英国经验论者、笛卡尔等人也是这样，他们不想仅仅只是做注释的工作，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，要做一些自己的哲学建构工作。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。但是我们中国可是不一样，中国哲学那个经典诠释我们一直在做。因为我们的孔子就说“述而不作”，“信而好古”，“作”是圣人做的，而我们充其量只能做“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