

古典今读 (第三辑)

《论语》 英文篇

THE FORM ON NEW INTERPRETATION OF CLASSICS:
THE ENGLISH VERSION OF LUNYU

杜祖贻 姚新中 樊浩 主编
尹洁 蒋天蟬 执行主编

中国社会科学出版社

古典今读 (第三辑)

《论语》 英文篇

THE FORM ON NEW INTERPRETATION OF CLASSICS:
THE ENGLISH VERSION OF LUNYU



杜祖贻 姚新中 樊浩川 主编
尹 洁 蒋天蟬 执行主编

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

古典今读. 第3辑,《论语》英文篇/杜祖贻等主编. —北京:
中国社会科学出版社, 2017. 8

ISBN 978 - 7 - 5203 - 0157 - 2

I. ①古… II. ①杜… III. ①儒家②《论语》—英文
IV. ①B222. 21

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 074532 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 张 林
特约编辑 文一鸥
责任校对 许 敏
责任印制 戴 宽

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印刷装订 北京君升印刷有限公司
版 次 2017 年 8 月第 1 版
印 次 2017 年 8 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 20.25
插 页 2
字 数 316 千字
定 价 88.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话:010 - 84083683

版权所有 侵权必究

江苏“道德发展智库”成果

江苏“2011计划”“公民道德与社会风尚协同创新中心”成果
“道德国情与道德哲学前沿”江苏高校优秀创新团队成果

“古典今读《道德经》及四书”研讨会议，
承古典精华基金及圆玄学院汤伟奇主席鼎力资助，
弘扬文教，谨致谢忱。

序 一

习古典文献瑰宝,建现代文化大国

杜祖贻

“古典今读名家论坛道德经论语合集”付梓之时，正是国家领导人宣布重建中华文化大国之日，这是何等使人高兴的事。本书的出版，也就是作者们对这个期待已久的号召的响应。

自从改革开放，百废待举，全国上下，协力同心，进步一日千里。东南大学樊和平教授、伦敦大学姚新中教授及香港中文大学杜祖贻教授，应声气求，认为中华民族的的古典文艺，历千古而常今，既是中国文化的本体，也是世界文明的台柱，于是合作筹备“古典今读名家论坛学术会议”，提倡重新研习传统典籍的瑰宝，从而建立现代教育的根基：识古方可知今，继往始能开来，这是历史长流显示的道理。古典论坛的计划甫出，便得到各地学者的热烈响应和香港古典精华基金及圆玄学院的慷慨赞助，于是这个意义重大的学术年会遂告开始。

第一届会议于2009年12月在南京东南大学人文学院举行。由院长樊和平教授主持。大会的主题是老子《道德经》的原典。来自海内外发表论文或纲要的学者共37人，参加研讨的年青学员亦甚众。会议分节依次举行，计为经天纬地、经籍笺诂、经典纵横、经典释文、经传释词、经世致用及经义杂感七项。

第二届会议于2010年10月在英国伦敦大学国王学院举行，由中国研究中心主任姚新中教授主持。大会的主题是孔子《论语》的原典。这次会议的国际成分较多，出席的学者专家来自中国内地、台湾和香

港,以及英、德、荷、美各地的学府,提交的论文或纲要 31 种。计分论语总论、语文诠释、伦理道德、政治社会、宇宙宗教等课题。

两届会议的过程热烈而融洽。由于主题明确集中,交流切磋的环境特别理想。参加的学者都带来其本人的力作,对《道德经》和《论语》的内容、思想、方法与意义,颇多创新阐发;会后再经修订,辑成此集。

《道德经》所蕴藏的洞察与睿智,堪称中外贤哲的先导。“无,万物之始……”的宇宙观和“一生二、二生三、三生万物……”的生物观,与两千多年后今天的科学天文学和进化论若合符节;道家的自然主义对中国的文学、医药、艺术、军事和科技深远的影响,固不待言。至于《论语》的人本哲学对中国的社会、政治、道德、伦理、心理和教育的整体融会,也是众所共知的。现将两届古典今读论坛所得的成绩,出版流播,弘扬国粹,为中华文化的复兴与文化大国的重建,共效绵力,这是作者和编辑们的共愿。

于此谨向香港圆玄学院和古典精华基金的赞助致谢。

2011 年 12 月于香港中文大学

序 二

古典第三“解”：“和解”

樊 浩

如何解读古典，在当今中国已经成为学界和社会大众共同关注的问题。

无疑，古典是文本的一种，适用文本解读的理论与方法，但古典又是一种特殊的文本。一方面，古典之为古典，在于它已经不是少数专家或知识精英的专利品，而是大众共飨的圣餐，不仅拥有广泛的解读主体，而且可能因人因时因地获得不同的意义赋予；另一方面，古典解读之于一般文本的特殊性在于，因为是创生它的那个民族的话语符号与精神血脉，对它的任何误读与谬解都可能引发文化异化。科学“解释”的严格性和精神“理解”的广泛包容与不断的意义接纳，构成古典的自我坚持与生命绵延的两个不可或缺的构造。古典之为古典，不是因为它与生俱来的永垂不朽，而是接受与解读中与时俱进的生命赋予，无数的“今”构成古典之永恒生命与不易元色，在这个意义上，对于古典的任何解读，都是“今”读，也只能是“今”读，重要的是，必须在商谈对话中“今”读。现代解释学对传统解释学的重大推进，是在“含义”的“解释”之外提供了“第二解”，即“意义”的“理解”；当代多元文化背景下对于古典这一特殊文本的解读，应该也必须进行现代解释学的新推进，探索“解释”与“理解”的“二解”，以及多元主体的“诸解”达致共和的“第三解”，即“和解”。发展了的伽达默尔的“精神科学”，是古典“第三者”的可能哲学形态。

一 “解释”与“理解”的“二‘解’”纠结

诚如一般文本一样，古典解读总处于“解释”与“理解”的纠结之中。

1960年，伽达默尔出版《真理与方法》，提出文本解读或诠释学的一个具有标志意义的概念：“精神科学”，试图颠覆科学主义与理性主义的现代性传统。他在导言的开卷便提出现代诠释学的一个基本立论：“理解本文和解释本文不仅是科学深为关切的事情，而且也显然属于人类的整个世界经验。”^① 这部现代诠释学的代表作被认为展现了西方人文主义的现代复苏和走向21世纪的活力，它宣示：“真理不能用科学方法来界定，而必须表现在历史、艺术与哲学的主体活动中。”这本书的问世引发了关于文本或本文解读的巨大争论，并在争论中形成两大立场：一是对科学方法论和理性主义的坚持，以及对“精神科学”可能引发的主观主义和相对主义的预警；二是解构主义和后现代主义对思想对话和整体重建的坚持，以及对现代性和一元主义的批判。^②

现代诠释学的诞生背景注定了它几乎不可避免地陷入科学与人文的矛盾，这一矛盾的概念话语以及对文本解读的复杂影响，集中表现为“解释”与“理解”的“二解”纠结。

文本解读的纠结，展现为现代解释学的三组相对的概念。

“含义”与“意义”。美国解释学家赫施在《解释的有效性》中，提出了“含义”与“意味”即“意义”的区别问题，努力捍卫解释的客观主义精神。在他看来，“含义”是文本符号的本意，而“意义”则发生于解释读者与文本的关系之中。“含义存在于作者用一系列符号所要表达的事物中……而意义则是指含义与某个人、某个系统、某个情境

① [德] 汉斯·格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海译文出版社1999年版，第17页。

② 参见成中英主编《本体与诠释》，生活·读书·新知三联书店2000年版，第1页。

或某个完全任意的事物之间的关系。”^①在他看来，文本的“含义”是确定的，而“意义”则处于变动不居的历史演进中。“作者对其文本所作的新理解虽然改变了文本的意义，但却并没有改变文本的含义。”^②“只有含义本身是不变的，才会有客观性存在。”^③

“解释”与“理解”。“理解”是现代解释学的核心概念之一。“理解”与“解释”、“释义”的区分，是解释学由传统的考据学发展为现代解释学的重要理论推进。“理解”把握的不是文本的“含义”，而是“意义”。“理解”“不仅仅意味着对作者意指含义的把握，而且也意味着对含义是如何与作者的世界或我们自身的世界相吻合的这个事实的把握”^④。“理解”本质上是一种意义赋予，“解释”是一种认知，但对意义的把握同样属于真正的认识，伽达默尔认为，理解不仅先于解释，而且先于判断。正如狄尔泰所说：“一切理解都包含着释义。”^⑤

“自我理解”与“偏见”。利科尔有一个著名论断：“文本是我们通过它来理解我们自己的中介。”“理解就是在文本面前理解自我。它不是一个把我们有限的理解能力强加给文本的问题，而是一个把我们自己暴露在文本之上并从它那里得到一个放大的自我。”^⑥海德格尔和伽达默尔极力为“偏见”或“先见”的合法性辩护。他们认为，偏见是人在历史中的存在状态，历史中的人及其理性不可能摆脱偏见。海德格尔认为，任何理解的先决条件都由三方面的存在状态构成：“一是‘先有’（Vorhabe）。人必须存在于一个文化中，历史与文化先占有了我们，而不是我们先占有了历史与文化。这种存在在上的‘先有’使我们有可能理解自己和文化；二是‘先见’（Vorsicht）。‘先见’是指我

① [美] 赫施：《解释的有效性》，王才译，生活·读书·新知三联书店 1991 年版，第 2 页。

② 同上书，第 3 页。

③ 转引自 [美] D. C. 霍埃《批评的循环》，兰金仁译，辽宁人民出版社 1987 年版，第 15 页。

④ [美] 赫施：《解释的有效性》，王才译，生活·读书·新知三联书店 1991 年版，第 164 页。

⑤ 转引自 [美] D. C. 霍埃《批评的循环》，兰金仁译，辽宁人民出版社 1987 年版，第 65 页。

⑥ [法] 保罗·利科尔：《解释学与人文科学》，河北人民出版社 1987 年版，第 146、147 页。

们思考任何问题所要利用的语言、观念及语言的方式；三是‘先知’（Vorgriff）。“先知”是指我们在理解前已具有的观念、前提和假定等。”^①他将“先有”、“先知”、“先见”统称为“偏见”，认为它是历史赋予的，人无法进行选择，它们是历史与传统为个人提供的理解的存在背景，也是个人理解活动的起点。

现代解释学虽然学派众多，但以下四方面是给现代人的文本解读产生深刻影响的共通的理论元素。（1）对文本解读来说，最重要的不是字面“含义”，而是隐藏于文字语言背后、作为文本实质的“意义”。它既是文本的精髓所在，也是文本对现实最为深刻的影响所在。（2）“意义”不能通过“解释”获得，只能借助“理解”获得。“解释”只能了解文本的“含义”，“理解”才能把握文本的“意义”。（3）“理解”不只是达到真理的一种方法，而且是主体的存在方式，对整个人类的“自我理解”来说，它是历史的存在方式。理解者和历史本身对文本解读具有前提性意义，因而最基本的理解是主体的自我理解，自我理解是主体对人生、对自己的历史、对自己生存于其中的文化的自我理解。（4）正因为如此，“偏见”或“先见”，或者说“前理解”对于理解不仅是不可避免的，而且是必然的和合法的，因为主体不可能也不应当摆脱“偏见”或“先见”的影响。如果将以上基本要素加以整合，那么可能得出的结论是：解释学从根本上说就是“理解学”。

现代解释学对文本解读的深刻意义，不在于其理论本身，而且于它所进行的具有某种革命意义的转向，在于这一转向所体现的现代人、现代文明对文本解读的忠实和创新的双重诉求。很难有足够的证据说明伽达默尔所开辟的现代诠释学试图与科学主义、理性主义彻底告别，比较审慎的判断，也许是它试图矫正和超越解释的现代性，使之回归人文主义，建立文本解读的“精神科学”。对“含义”与“解释”的肯定，就是对于解释的客观性，对科学性和理性主义的某种的承认，其革命性在于，它凸显解读的主体性和历史情境，在对“理解”的建构中，不仅赋予文本以新的时代活力，也对解读过程中主体的创造性予以承认和鼓励。它对“含义”及其“解释”，以及由此体现的科学主义的诉求有

^① 参见殷鼎《理解的命运》，生活·读书·新知三联书店1988年版，第254—255页。

限的承认，但将更大的热情和努力付诸主体与文本建构“理解”关系中的“意义”赋予和创造性的活力。但是，也正因为如此，不仅解释学，而且现代人的文本解读，似乎总是落入“含义”与“意义”的纠结之中。一方面，无论科学和理性的追求如何执著，人们无论如何无法证明文本“含义”的“解释”是否真的客观或达到真理，而且，由于任何文本都是在特定的历史情境中发生和建构的，不仅语言而且指谓都有其特殊的历史时空，因而即使把握了文本的“真义”，达到文本的解读的“真理”或所谓客观知识，也只是进行某种知识与理论的还原，在这种还原中，人们只是回到历史，而回到历史很可能只是流连于一个往昔的时空，而失去现时代的立足点，更难以开辟未来，这便是所谓的“泥古”。而更多的情况是，由于语言只是一种表达真理、呈现自我的符号，对于那些终极性的真理，语言往往无能为力，所谓“道可道，非常道；名可名，非常名。道不可道，名不可名”。而且，即便身处现实的语言环境，“含义”本身也并不总可把握，孔子在给弟子授课时常说“吾欲无言”，弟子对此不解，“夫子无言，小子何学焉？”于是，孔子总是以“天何言哉”启发。皇天无言，但油然而雨，沛然作风，对天的理解，只能在敬畏中体悟，而体悟便是“自我主体”的“意义”“理解”。由此，对于文本的解读，至少对于人文社会科学的文本解读，科学与理性，不仅内在于终极真理的某种极限，而且本身就是一种局限甚至缺陷。然而，另一方面，如果没有对于文本“含义”的“解释”，如果缺失解释的基本客观性，文本事实上就成了“任人打扮的小姑娘”，成为主体“理解”和“意义”赋予的触发器，于是，在相对主义与主观主义的臆测中，不仅文本失去存在的真正意义，而且更重要的后果是，文本，尤其是经典文本所承载的历史创造和文明延续性都将遗失和断裂，必然的情形和要求是：每一代人、每一个人都另起炉灶，重新创造文明和历史。无疑，它不仅不可能，而且即便假设新一代人的创造性足够强大，主体也将是彻底失忆缺乏时间概念的“飘忽幽灵”。

要之，现代解释学抓住文本解读的核心问题，作出了创造性贡献，它发现并揭示，文本解读可能是一个二元方程，而不是传统解释学那样的一元方程。文本同时存在两个“解”；一是“解释”之“解”；一是“理解”之“解”。它留给我们的课题是：无论其理论如何精微和智慧，

却总是难以摆脱并深深陷入“解释”和“理解”的“二解”纠结。

二 诸“解”共和：“和解”

如何走出“二解纠结”？必须在“解释”和“理解”之上寻找新“解”。

一般说来，文本解读及其真理性问题，发生于第二种信息方式时代。马克·波斯特曾提出一种理论，认为人类文明发展的基础和标志，并不是马克思所说的生产方式，而是信息方式。迄今为止的人类文明经历了三种信息方式。口口交流的信息方式；以印刷术产生为标志的信息方式；当今的电子信息方式。第一种信息方式的特点是口口交流，在信息产生之初，交流的双方都在场，然后通过口口相传，信息得以扩展和交换。印刷术的产生标志着第二种信息方式的产生。在这种信息交换中，往往只是阅读者在场，而信息生产者则以特殊的方式即语言文本出场。这种固化了但又不对称的信息生产和交换方式，为文本的含义解释与意义理解留下广阔的空间，同时也为跨时空的信息交流提供可能，借此，现代人可以与两千多年前的孔子对话。第三种信息方式不仅改变了文本的存在形态，也根本改变了文本的性质，最明显的是，它使文本从一部分人或所谓知识分子的专利，成为大众产品，甚至成为工业产品。孔子处于第一种信息方式与第二种信息方式的转换点上。他的最大的也是后人不可超越的贡献，就是将第一种信息方式时代那些口口相传的文化，转化为文字记载或通过印刷相互交换的固化成果，从而在信息方式的革命性转换中承上启下，由此文本诞生了，文本解读的难题也随之出现。《诗经》、《春秋》等都是第二种信息方式的第一批革命性成就，它们是具有文明标志意义的文本。孔子自谥“述而不作”，但又说“温故知新”。直觉中似乎相互矛盾的这两个命题不仅传递了孔子面对他以前的那个人类孩提时代也是最为漫长的人类文明时代所锤炼的知识与学问的敬畏和谦恭，也以最为传统的话语中国式地表达了他所体悟的在自己亲自创造的文本中的解读矛盾。如果用现代解释学的话语表述，“述而不作”是“含义”“解释”，“温故知新”则是“意义理解”。之于第一

个方面，孔子“敏而好学”，“入太庙，每事问”，试图了解作为他那个时代最重要的历史文本和最大学问的“礼”的真义，孔子向老子问礼这个令后来儒家在道家面前被动的史实就是最典型的说明。但之于第二个方面，“温故而知新”这一中国解释学的古老教训至少包含两个内在精微差异的意义结构。第一个结构的重心是“温故”，鼓励人们“传而时习之”，弄懂文本的含义；第二个结构的重心是“知新”，其逻辑是“知新必须问故”，或者说“温故为了知新”，但无论如何，以知新为取向的温故已经突破“含义”，诉诸“意义”追求甚至“意义”创造。不过，如果将“温故而知新”作为中国传统解释学的古典命题，那么，在孔子那里，文本中的两个可能的“解”，即“解释”与“理解”是乐观而紧张地合为一体的。但是，即便对于“礼”，二“解”的统一是如此的大学问，以致孔子必须用一生的努力去追求，“十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩”。这个生命历程的解释学路径是：三十以前追求礼的含义，此后理解礼的意义，至七十才达到二“解”统一的自由境界。

如果假定解释和获得文本的含义和真义是可能的，那么一个努力便必不可少：进行文本话语的历史还原，即将文本还原到原初的历史、文化和话语情境中。于是，对于历史知识的确切把握，文化传统的追溯与理解能力便成为解释可靠性的基本条件，而文本形成的特殊的话语背景，似乎又因话语的特定情境而赋予文本以某种偶然性和不可公度性，进而使任何可能的解释都具有相对性。这一难题往往使诸多文本的解释成为聚讼对象。最典型的就是中国传统伦理中对于妇女的态度。孔子曾说“唯女子与小人难养也”。此句几成孔子歧视妇女的铁证。但在考证中也发生很大分歧。一种解释是，此句是孔子见南后被南后狐假虎威的特定语境下的有感而发；另一种解释是，这里的“女子”特指“妾”而非泛指；而新的发现是，此句是对春秋时代女性生活放荡，常见异思迁弃夫私奔的不良风尚的批评。但无论如何，说孔子此句将包括母亲在内的天下所有妇女骂倒似乎难以成立。因此，在难以形成统一的解释而且很可能产生文本冤案的情况下，贯通性的“理解”便特别需要了。另一个公案是，宋代竖贞节牌坊，宣扬“饿死事小，失节事大”，压制妇女人性。但有学者做过仔细考证，发现宋代贞节牌坊并不多，更重要

的是，在宋代“悍妇”、“虐夫”的现象普遍，成语“河东狮吼”就出自宋代，最典型的就是文学家沈括长期受夫人虐待，常被夫人张氏揪胡须打得血肉模糊，当时对妇女的道德要求实际是对这一社会现象的纠偏，真正对妇女的禁锢是清代恶性发展的结果。无论这些考证是否属实，但它至少可以说明，在很多情况下，“含义”解释难以获得确切的知识或真理是事实，因为，历史还原、文化理解、话语情境，同样具有相对性甚至主观性。

文本尤其是古典文本的解读，一般有两种可能的情况：一是同质文化的解读；一是异质文化的解读。学术史表明，即便同一文化内部严格意义上的解读，其真理性也不仅有其限度，而且有很大的局限。最典型的是两汉经学。两汉经学试图对先秦尤其是儒家经典进行严格的解读，然而它不仅遭遇古文经与今文经两大内部分歧，而且经学发展的结果，是对思想和学术活力的严重禁锢。中国学术史上不乏解读古典的大师，王弼对《老子》的注疏，朱熹对《四书》的集注，不仅被奉为经典，而且成为学术典范甚至科举的标准答案。然而，不难发现，这些解释本身已经是一种再创造，其中最杰出的部分无不体现解释者本身的“前理解”。已有定论的是，朱熹的《四书集注》已经融会了道家与佛家的思想精粹，事实上已经是以《四书》为本文的再创造。或者说，不是严格意义上的“含义”“解释”，而是“理解”的作品。

来自异质文化的解读更为特殊，因为它不仅包含解释主体迥然不同的“前理解”，而且遭遇人文社会科学理论移植的难题。本土化与国际化是人文社会科学的一个悖论。正如杜祖贻先生所言：“根据过去的经验，移植和借用西学是已成的事实，借用所产生的效果不理想也是事实。于是怎样使源出西方的社会科学本土化便成为学者们所关切的问题。可是，这问题虽经多年的辩论，至今仍未越出学术观念的探讨和个人意见表达的范围。”^①事实上，即使在西方，也存在诸多学术传统，因而也形成解释与理解的同一性。美国学者威廉·韩思曾以西方哲学为例，指出它的两大分支：一是作为西方哲学主干的英语国家的传统；一

^① 杜祖贻主编：《西方社会科学理论的移植与应用》，香港中文大学出版社1993年版，第33页。

是繁衍于欧洲大陆的大陆哲学传统，如德国、法国哲学。在欧美传统中，前者是“我们”，后者是“他们”。其不同特点是：“他们经常使用刻意求新的语言，令许多英语哲学家感到极其费解、支吾晦涩，甚至不知所云，我们则试图使语言达到力所能及的高度明晰；他们更注重创造性，而我们更注重为论点提供明确的正当证据；最后，他们的传统明显地分成领袖和追随者，作为领袖的个人倾心于创造完整和富于革新性的思想体系，而我们的传统则力求设法提出各种各样相对独立的具体问题。”最令“我们”不服的是：大陆哲学家所代表的传统之实质价值与他们个人的名望之间名实难符。^① 这些情况说明，无论我们认为在解释与理解、含义与意义，以及不同传统和同一传统内部的不同分枝之间存在多么深刻的分歧，无论它们如何格格不入，多元并存不仅是事实，不仅具有合法性，而且具有合理性和必然性。

以上分析引出的结论是：文本的解读并非只有一个“解”，也并非只有现代解释学所说的“解释”和“理解”，而是多“解”。文本尤其那些已经作为人类文明共同财富的古典文本，其“解”往往存在于两大基本关系中。一个是解读者与文本之间的对话关系；另一个也是特别重要的一个是解读者与解读者之间的主体际的对话关系。后一种关系可以产生超出主体与文本对话关系总和的“解”，因为不同主体，尤其是不同文化背景的解读主体之间的对话必定产生出新的“理解”。因此，文本解读是一个商谈过程。既是主体与文本之间的商谈，也是诸解读主体之间的商谈。由于文本解读尤其是那些作为传统表征的古典文本的解读，根本目的是透过解读，建构共识，凝结和巩固社会的文化同一性，使传统成为可能，也使合法性成为可能，因而诸多解读之间的商谈便不仅具有过程意义，而且具有深刻的目的意义。一些重要的解读共识形成的过程，就是合法建构的过程。所以，文本解读的求“解”，并不像现代解释学所说的那样，只是“理解”和“解释”的非此即彼，也不只有传统诠释学的“解释”和现代诠释学“理解”的二解，而是诸“解”的多元共和。也许人们已经习惯于用民主的逻辑进行文本解读的

^① [美] 威廉·韩思：《伦理学：美国治学法》，孟悦译，社会科学文献出版社1994年版，第4页。

判断，诉诸社会或学者的认同度，然而不仅民主作为一种政治形态是否可以移植于学术与文化生活应当被质疑，且即使在政治生活中，民主是否是一种最好的形式，也值得反思。因为在民主之外，还有一种社会同一性的政治形式，这就是“共和”。相对于民主，共和不是数量的暴力，而是基于包容的相互承认。多“解”共和并不是相对主义，也不会由于解读的主观性导致文本的虚无，恰恰是文本生命力的多元展开，是多元主体在“温故知新”的文本解读中的对话、共识与创造。

诸解共和形成文本之解的第三种形态：“和解”。“和解”不是相对主义，不是调和折中，而是超越“解释”与“理解”之上、具有最大包容性、基于相互承认的文本“第三解”，或“解”的第三种形态。“致中和，天地位焉，万物育焉。”^①当然，作为一种解读形态，它以主体与文本之间的和解，以解读的多元主体之间的和解，以“解释”与“理解”之间的和解，也以作为“解释”与“理解”哲学基础科学主义与人文主义之间的和解为条件和基本内容。在这个意义上，作为第三解的“和解”，既是一种当代文本解读形态，也应当成为一种当代学术气象和学术气派。

三 “和解”之“精神科学”

古典今读的难题在于：如何“出入文本”，在“解释”与“理解”、本原性的“含义”与建构性的“意义”之间保持合理的平衡？

这一难题展开为三个课题：其一，如何尊重文本的客观性，追求对文本的准确把握？否则，如果“一千个人心中有一千个哈姆雷特”，文本就成为“任人打扮的小姑娘”，于是，训诂、字义疏证、文化还原等便是不可缺或的基本方法，此为“入文本”；其二，如何由“温故”而“知新”，赋予文本以时代“意义”和生生不息的生命活力，否则文本便只是文化“遗存”，而不是活的传统，于是创造性的“理解”便成为必须，此为“出文本”；其三，如何透过“解释”和“理解”，达成文

^① 《中庸》第一章。

本诠释的基本共识或同一性，包括跨文化解读的同一性，从而使古典成为文明合法性的建构性力量。三大课题的意义一言以蔽之：使古典成为传统。因为，传统之为传统，必须同时具备三个条件：历史上发生的、一以贯之的、在现实生活中发挥作用的。“入文本”尊重并还原古典的历史发生；“出文本”激活古典，使之成为交融于人的生命与生活的活传统；而解读共识与同一性的形成，其意义绝不只是知识的获取，精髓是在温故知新、推陈出新中使古典“一以贯之”并生生不息。因此，古典便承载着一般文本解读更多的文化与文明使命。古典应当“古读”，但又必须也只能“今读”。也许，本于“古读”，归于“今读”，是古典解读的特殊规律。

伽达默尔试图建立“精神科学”，以探讨诠释学对于真理的“理解”问题。他认为，“精神科学”与“自然科学”的不同在于，它不是一般的智力活动，而要求一种“机敏感”，并与独特的心理条件联在一起。“精神科学的推论方式是一种无意识的判断。因此精神科学的归纳程序与独特的心理条件联在一起，它要求有一种机敏感，并且又需要其他一些精神能力，如丰富的记忆和对权威的承认，反之，自然道学家的自觉推论则完全依赖于他自身的智力使用。”^① 精神科学中的所谓“科学”就在于它的“机敏”，这种机敏因抵制对现代科学概念的顺应而成为一个哲学难题。他曾反问：“精神科学中合乎科学的东西，是否最终就在于这种机敏而不在于它的方法论呢？”^② 由于对自然科学的抵制，“精神科学”成为一种真正的人道主义。“实际上，精神科学根本不会认为自己单纯从属于自然科学。精神科学在对德国古典文学精神遗产的继承中，更多的是发展了一种真正的人道主义。”^③ 伽达默尔的“精神科学”并不能简单地等同于人文科学。在德国古典哲学中，“精神”始终是与“自然”相对立的概念，在黑格尔哲学中，“精神”超越“自然”，成为人、历史与世界的主体与本质。

在“精神科学”中，同样存在“精神”与“科学”之间“乐观的

① [德] 汉斯·格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海译文出版社1999年版，第5—6页。

② 同上书，第9页。

③ 同上书，第10页。