

当代中国人文大系



诠释学

它的历史和当代发展

(修订版)

洪汉鼎 著



海外借



中国人民大学出版社

当代中国人文大系



诠释学

它的历史和当代发展

（修订版）

洪汉鼎 著

中国人民大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

诠释学：它的历史和当代发展/洪汉鼎著. —修订本. —北京：中国人民大学出版社，2018.10
(当代中国人文大系)
ISBN 978-7-300-25511-8

I. ①诠… II. ①洪… III. ①阐释学 IV. ①B089.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2018) 第 024919 号

当代中国人文大系

诠释学：它的历史和当代发展 (修订版)

洪汉鼎 著

Quanshixue: Ta de Lishi he Dangdai Fazhan

出版发行 中国人民大学出版社

社 址 北京中关村大街 31 号

邮政编码 100080

电 话 010-62511242 (总编室)

010-62511770 (质管部)

010-82501766 (邮购部)

010-62514148 (门市部)

010-62515195 (发行公司)

010-62515275 (盗版举报)

网 址 <http://www.crup.com.cn>

<http://www.ttrnet.com> (人大教研网)

经 销 新华书店

印 刷 涿州市星河印刷有限公司

规 格 155 mm×235 mm 16 开本

版 次 2018 年 10 月第 1 版

印 张 18.25 插页 2

印 次 2018 年 10 月第 1 次印刷

字 数 286 000

定 价 58.00 元

版权所有 侵权必究

印装差错 负责调换



“当代中国人文大系”

出版说明

改革开放以来，中国社会的变革波澜壮阔，学术研究的发展自成一景。对当代学术成就加以梳理，对已出版的学术著作做一番披沙拣金、择优再版的工作，出版界责无旁贷。很多著作或因出版时日已久，学界无从寻觅；或在今天看来也许在主题、范式或研究方法上略显陈旧，但在学术发展史上不可或缺；或历时既久，在学界赢得口碑，渐显经典之相。它们至今都闪烁着智慧的光芒，有再版的价值。因此，把有价值的学术著作作为一个大的学术系列集中再版，让几代学者凝聚心血的研究成果得以再现，无论对于学术、学者还是学生，都是很有意义的事。

披沙拣金，说起来容易做起来难。俗话说，“文无第一，武无第二”。人文学科的学术著作没有绝对的评价标准，我们只能根据专家推荐意见、引用率等因素综合考量。我们不敢说，入选的著作都堪称经典，未入选的著作就价值不大。因为，不仅书目的推荐者见仁见智，更主要的是，为数不少公认一流的学术著作因无法获得版权而无缘纳入本系列。

“当代中国人文大系”分文学、史学、哲学等子系列。每个系列所选著作不求数量上相等，在体例上则尽可能一致。由于所选著作都是“旧作”，为全面呈现作者的研究成果和思想变化，我们一般要求作者提供若干篇后来发表过的相关论文作为附录，或提供一篇概述学术历程的“学术自述”，以便读者比较全面地

了解作者的相关研究成果。至于有的作者希望出版修订后的作品，自然为我们所期盼。

“当代中国人文大系”是一套开放性的丛书，殷切期望新出现的或可获得版权的佳作加入。弘扬学术是一项崇高而艰辛的事业。中国人民大学出版社在学术出版园地上辛勤耕耘，收获颇丰，不仅得到读者的认可和褒扬，也得到作者的肯定和信任。我们将坚守自己的文化理念和出版使命，为中国的学术进展和文明传承继续做出贡献。

“当代中国人文大系”的策划和出版，得到了来自中国社会科学院、北京大学、清华大学、中国人民大学、北京师范大学、复旦大学、南京大学、南开大学等学术机构的学人的热情支持和帮助，谨此致谢！我们同样热切期待得到广大读者的支持与厚爱！

中国人民大学出版社



再版序

诠释学，横跨中外和通达古今之桥梁

本书初版于2001年，时间匆匆，十八年过去了。当时汉语学界诠释学的研究和发展才刚开始，山东大学中国诠释学研究中心正在酝酿，时至今日，汉语学界的诠释学可以说不仅在思想范围上、在成果数量上，而且在研究品质上、在学术力量上都有了很大的积累、更新乃至突破。山东大学中国诠释学研究中心先后联合海峡两岸和港澳学术机构主办或协办了14届“诠释学与中国经典诠释”系列国际学术研讨会，编辑出版了14辑《中国诠释学》集刊，2015年牵头成立了中国现代外国哲学学会诠释学专业委员会；华中科技大学建立了西方诠释学研究中心，那里每年培养好几位诠释学研究博士；湖南大学的岳麓书院不仅多年一直开设诠释学的《真理与方法》课程，而且致力于其与中国经典诠释的比较研究；复旦大学中文系有中国经学的诠释学研究；深圳大学的国学院，儒学与诠释学的研究走在了前列；大连理工大学英语系有文学与诠释之关系研究，并计划出版《文学与诠释》；中央民族大学哲学系开展了汉传佛教与诠释学的重要研究；安徽师范大学学报还办了“诠释学研究”栏目，并出版了《理解之路——诠释学论文选粹》。这些诠释学研究基地可以说共同促进着汉语学界诠释学事业乃至中国诠释学学科的蓬勃发展。

汤一介先生生前曾提出创建“中国解释学”，余敦康先生也提出“诠释学是哲学和哲学史的唯一进路”，我本人特别强调将诠释学作为沟通中外古今思想之桥梁，是开拓和创新中华优秀传统文化的必经之路。创建中国经典诠释学是一项重要的学术理论工程，其最有益而可靠的途径是：既要深入理解西方诠释学的发展历史以及当代哲学诠释学理论，特别是全面掌握伽达默尔诠释学思想和理论及当代的发展，又要全面整理中国经学的漫长经验与历史及其训诂学、



考证学、文字学、文献学、注释学等学问，以经学的现代化作为出发点来建立一门既不同于中国传统经学又高于西方诠释学的中国经典诠释学。我认为只有这样，我们才能立足中国、借鉴国外、挖掘历史、把握当代，从而在学科体系、学术观点和话语系统上充分体现中国特色、中国风格和中国气派。

借此书再版之机会，我想就诠释学再强调如下几点：

一、Hermeneutik 这一诠释学原词的词源学分析

“诠释学”的德文是 Hermeneutik，英文是 hermeneutics，它们的词源都是希腊文 ερμηνευτικηχ。Hermeneutik 一词有两个要点：一个是词根 Hermes，另一个是词尾 ik。

词根 Hermes（赫尔默斯）是希腊神话中诸神的一位信使，他的任务就是来往于奥林匹亚山上的诸神与人世间的凡夫俗子之间，迅速给人们传递神的消息和指示。因为诸神的语言与人类的语言不同，因此赫尔默斯的传达就不是单纯的报道或简单的重复，而是翻译和解释。翻译是把人们不熟悉的诸神的语言转换成人们自己的语言；解释则是对诸神的晦涩不明的指令进行疏解，以使一种意义关系从陌生的世界转换到我们自己熟悉的世界。伽达默尔在《古典诠释学和哲学诠释学》一文中写道：“赫尔默斯是诸神的信使，他把诸神的旨意传达给凡人——在荷马的描述里，他通常是从字面上转达诸神告诉他的消息的。然而，特别在世俗的使用中，hermeneus（诠释）的任务却恰好在于把一种用陌生的或不可理解的表达的东西翻译成可理解的语言。翻译这个职业因而总有某种‘自由’。翻译总以完全理解陌生的语言，而且还以对被表达东西本来含义的理解为前提。谁想在理解上成为一个口译者，谁就必须把所意指的东西重新用语言表达出来。‘诠释学’的工作就是这样从一个世界转换到另一个世界，从神的世界转换到人的世界，从一个陌生的语言世界转换到另一个自己的语言世界。”^①

这段话实际上讲到诠释学有两个重要观点：一是诠释不只是字面上转换，诠释一定是与诠释者的理解有关的，它一定是把一种陌生的或不可理解的表达翻译成可理解的东西，这里存在翻译或

^① 伽达默尔. 真理与方法 [H.-G. Gadamer. Wahrheit und Methode. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)]: 第2卷. 1986: 92. 以下凡引《真理与方法》原文，均为德文页码，可以在中译本边页找到。



诠释的某种“自由”；二是诠释也不是主观任意的，它总是以完全理解陌生的语言，以对被表达东西本来含义的理解为前提。这两点说明诠释学既不是纯客观主义，因为在文本解释中试图确定文本的唯一正确的解释是不合理的，也不是纯粹相对主义，因为在文本解释中，从来就没有所谓“怎么都行”这回事，理解总是一种效果历史事件。

词尾 ik 不是“学”，尽管我们将其翻译成“诠释学”，但它本身确实不是一门学问，而是一种技艺、一种操作、一种经验。在西方语言里，“学”是 ologie (ology)，而 ik (ics) 指一种操作或技术 (techne, Kunst, art)，它不属于学问或理论，因此 Hermeneutik 的正确译法应是“诠释技艺”、“诠释术”或“解释技艺” (Kunst der Deutung)。伽达默尔在上述一文中说：“诠释学首先代表一种技艺高超的实践。它表示一种可以补充说‘技艺’的构词。”^① 并说：“它与其说是一门‘科学’，不如说是一种实用的技巧。”^② 类似的概念如 Analytik，尽管我们一般将它译为“分析论”或“分析学”，但它实际上意指一种分析技艺或分析术，它偏重于操作与做法，有时就可直译为“分析”。诠释和分析这种技艺的产生源于原先的经验，经验是个别的，而多次经验就产生了技术，技术可说是一种熟练的经验。因此亚里士多德在《形而上学》导论中说：“经验产生技艺。”托马斯·阿奎那也曾在其《亚里斯多德形上学注》中说：“在人身上，科学和技术源于经验。当人们由许多经验概念中形成一个关于类似事物的普遍判断时，技术就产生了。”^③ 类似的概念还有很多，如 Logik——逻辑学或逻辑操作，Dialektik——辩证法或辩证处理，Metaphysik——形而上学或在物理学之后编排等。由于这种操作的强调，德国哲学词典对于 Hermeneutik 的解释一般有两方面内容：一是诠释实践 (Praxis der Auslegung) 或导致理解的做法或程序 (Verfahren zum Verstehen)；另一是诠释理论 (Theorie der Auslegung)，即作为对理解及其语言表达的条件和规则进行反思的理论或学问。^④

如果说赫尔默斯的功能是理解与解释，技艺的本质是应用，那

① 伽达默尔. 真理与方法：第2卷. 1986：92.

② 同①93.

③ 托马斯·阿奎那. 亚里斯多德形上学注：第1册. 孙振青，译. 台湾：明文书局，1991：5.

④ 哲学与科学理论百科全书：第2卷. 北京：科学出版社，1984：85.

么诠释学就是理解、解释与应用的统一。所谓统一，就是说它们三者互不分离，没有前后之别，即不是先有理解而后有解释，也不是理解在前而应用在后。解释就是理解，应用也是理解，理解的本质就是解释和应用。传统诠释学把这三个要素均称为技巧，即理解的技巧（*subtilitas intelligendi*）、解释的技巧（*subtilitas explicandi*）和应用的技巧（*subtilitas applicandi*）。这里所谓技巧，就是我们上面所说的实践技艺。从这里我们就可看出诠释学与实践哲学的紧密关系。

二、诠释学的关键是理解，究竟怎样的理解才是诠释学所说的理解呢？

我们现在可以具体来分析诠释学的所谓理解了。伽达默尔说：“每一时代都必须按照它自己的方式来理解历史传承下来的文本，因为这文本属于整个传统的一部分，而每一时代则对这整个传统有一种实际的兴趣，并试图在这传统中理解自身。当某个文本对解释者产生兴趣时，该文本的真实意义并不依赖于作者及其最初的读者所表现的偶然性，至少这种意义不是完全从这里得到的，因为这种意义总是同时由解释者的历史处境所规定的，因而也是由整个客观的历史进程所规定的。”^①

按照伽达默尔的看法，任何理解都绝不是一种复制性的原样理解，而是理解者根据自己的当前语境和现实问题对一直传承到自己的传承文本的把握，这里既有理解者的具体境遇和效果历史前理解，又有传承物本身经历的效果历史，因而我们的理解本身就是一种具体的效果历史事件。伽达默尔说，当我们摆脱那种有害于理解的历史思维而要求一种更好地进行理解的历史思维时，我们就一定看到这种真正的历史思维必须同时想到它自己的历史性。只有这样，它才不会追求某个历史对象（历史对象乃是我们不断研究的对象）的幽灵，而将学会在对象中认识自己的他者，并因而认识自己和他者，这样——伽达默尔继续写道——我们就会认识到：“真正的历史对象根本就不是对象（客体），而是自己和他者的统一体，或一种关系，在这种关系中同时存在历史的实在以及历史理解的实在。一种名副其实的诠释学必须在理解本身中显示历史的实在性。因此我就把所

^① 伽达默尔. 真理与方法：第1卷. 1986：301.



需要的这样一种东西称为‘效果历史’（Wirkungsgeschichte）。理解按其本性乃是一种效果历史事件。”^① 效果历史事件本身就是一个时空事件。

对于伽达默尔来说，理解绝不是重新领会他人的原始意见或重构他人的原本观念，而是与某人在某事上取得相互一致的意见，理解总是相互理解（Verständigung）。例如我们对于某一作品的理解，就是与作品的作者在某事上取得相互一致的意见，与作者达成相互理解，因此伽达默尔说：“所谓理解某人所说的东西，就是在语言上取得相互一致的意见，而不是使自己置身于他人的思想之中并重新地领会他人的体验。”^② 这是一种视域融合过程。

为了说明这种融合过程，伽达默尔以翻译为例，因为翻译典型地表现了视域融合过程。无论翻译者在翻译时如何力图进入原作者的思想感情中或设身处地地把自己想象为原作者，翻译都不可能纯粹是作者原始心理过程的重新唤起，而是在新的条件下对文本的再制作。这种再制作一方面需要传达原本语词的意义，另一方面又需要用新的语言展示这种意义。伽达默尔说：“在对某一文本进行翻译的时候，不管翻译者如何力图进入原作者的思想感情中或是设身处地地把自己想象为原作者，翻译都不可能纯粹是作者原始心理过程的重新唤起，而是对文本的再制作（Nachbildung），而这种再制作乃受到对文本内容的理解的引导，这一点是完全清楚的。同样不可怀疑的是，翻译所涉及的是解释（Auslegung），而不只是重现（Mitvollzug）。”^③ 一个很明显的例证是，在任何翻译中，我们都需要进行一种突出重点的活动（Überhellung）。翻译者不可能把原文中的所有意义都表现出来，原文中模棱两可和含糊不清的意义，翻译者都要避免，他要明确表示他自己的观点和立场。当他这样做时，他实际上是在把他自己的视域和他自己的理解带入原文的翻译中。我们不能把文本所具有的意义视同于一种一成不变的固定观点。在重新唤起文本意义的翻译过程中，翻译者总是把他自己的思想和理解带入此过程。在翻译中得以阐明的东西既非仅仅是原文的意见，也非仅仅是翻译者的意见，而是一种共同的意见。

① 伽达默尔. 真理与方法：第1卷. 1986：305.

② 同①387.

③ 同①389.

中国文论有很多这种例证，如北宋陆九渊《语录》：“或问先生：何不著书？对曰：六经注我，我注六经。”清人张潮：“少年读书，如隙中窥月；中年读书，如庭中望月；老年读书，如台上玩月。”这两个古典例子都说明理解不是如实表达客观对象的性质，而是一种理解者与客观对象的共同意见。为何有人说，一百个人读《哈姆雷特》就有一百种理解？一部《论语》已经经历了两千多年，怎么还在不断的理解和诠释中？其实就是这种理解的本质结果。

按照当代诠释学的观点，我们每次理解都是根据自己具体的语境去理解，我们每次理解都是一种效果历史事件，因此我们所理解的传承文本的意义也必定是具体的、历史的意义而不是什么抽象的、普遍的意义，因而没有什么与具体相脱离的所谓抽象的或普遍的思想。过去我的老师冯友兰先生鉴于当时否定传统的情境，提出抽象继承，尽管有一定的历史意义，但抽象继承是不可能的，因为我们理解传统都是根据自己具体的语境的效果历史事件。我们可以举出今天常引用的“水能载舟，亦能覆舟”这一命题来说明。这命题出自《荀子·王制篇》“庶人安政，然后君子安位。传曰：‘君子者，舟也；庶人者，水也；水则载舟，水则覆舟’”，显然此命题在当时是比喻君主与庶民关系，荀子借此命题告诫君主主要“选贤良，举笃敬，兴孝弟，收孤寡，补贫穷，如是则庶人安政矣”，而“庶人安政，然后君子安位”。宋代邵雍在《伊川击壤集》序里也说了此句话，他是这样说的：“噫！情之溺人也甚于水。古者谓水能载舟，亦能覆舟，是覆载在水也，不在人也。载则为利，覆则为害，是利害在人也，不在水也。”邵雍当时想以此句批评近世诗人“殊不以天下大义而为言者，故其诗大率溺于情好也”，显然他从此句话中所继承和接受的意蕴与荀子不同。今天我们引用此句主要是说明党政机关与人民群众的关系，人民群众是我们治国的根本，我们的工作应以人民群众利益为重。

《真理与方法》对此有一段很深刻的论述：“表达所表达的东西不只是表达中应当得以表达的东西，即它所意指的东西，而首先是那种不是应得以表达而是在（当下）这种言辞和意见中一起得以表达的东西，即那种几乎可以说是表达‘暴露’的东西。在这种广泛的意义里，‘表达’概念所具有的内容远远超过语言学的表达概念。它其实包括了我们为理解一切事物而必须返回的一切东西。同样又包括了使我们有可能进行这种返回的东西。解释在这里不是指被意

指的意义，而是指被隐藏了的而且必须要揭示的意义。”^①

这段话我们需要解释一下。表达也可译成表达式，即文本中的命题，当我们理解某一命题时，该命题对我们所表露的东西，也就是对我们构成意义的东西，既不是该命题原来作者所想表达的东西，即他们所意图的东西，又不是该命题字面所给出的语言意义，而是该命题在现在于我们理解者的言辞和意见中一起得以表达的东西，也就是该命题向我们暴露的东西。因此该命题的意义既不是原作者的意图，即使我们需要返回原来的作者，我们也是在使我们有可能返回的语境中这样做，也不是语言学字面的东西，因为它的内容远远超过了语言学的表达概念。因此，理解在这里不是指被原来作者或语词字面所意指的意义，而是指该命题中被隐藏了的而且当下我们作为理解者必须要揭示的意义，也就是说，这种当前的理解包含我们与该命题的当下生存关系。根据这种理解过程，我们今天之所以需要再提出“爱人”“己所不欲，勿施于人”“己欲立而立人，己欲达而达人”等这些传统哲学命题，实际就已经包含我们今天对它们的肯定理解，而这种肯定理解绝不是一种抽象的形式的字面意义，而是一种在我们当下生存语境中对它们的现实意义的揭示。因此我们可以说，冯先生提出的抽象或普遍意义与具体或特殊意义的区分，其实乃是在我们的理解过程中通过所谓逻辑思维和科学抽象分析而得出的，所谓命题的抽象或普遍的意义和具体或特殊的意义，其实都是我们理解命题后通过逻辑和科学抽象思维分析的结果，而实际的整个理解过程始终是一种一般与个别、抽象与具体相统一的效果历史事件。

施莱尔马赫曾经用同质性 (Kongenialität) 和同时性 (Simultaneität) 来作为理解和解释古典作品的基础，认为古典作品的意义可以无须现代的参与而客观地发掘，只要理解者与古典作品的作者达到同质性，并返回该作品原来的时代，理解和解释就会成功。历史主义者也曾经提出我们必须舍弃我们自己现时的境域而置自身于过去传承物的时代，我们对传承物的理解才会正确。对于这些观点，伽达默尔反问道：“说我们应当学会把自己置入陌生的视域中，这是对历史理解艺术的正确而充分的描述吗？有这种意义上的封闭的视域吗？我们想起了尼采对历史主义的谴责，它毁坏了由神话所包围的视域，而

① 伽达默尔，真理与方法：第1卷，1986：341。



文化只有在这种视域中才能得以生存，一个人自己现在的视域总是这样一种封闭的视域吗？具有如此封闭视域的历史处境可能被我们设想吗？”^① 按照伽达默尔的看法，“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。企图在解释时避免运用自己的概念，这不仅是不可可能的，而且也是一种妄想。所谓解释正在于：让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。我们在分析诠释学过程时已经把解释视域的获得认作一种视域融合……我们之所以决不可能有一种所谓正确的‘自在的’解释，就是因为一切解释都只同文本本身有关。传承物的历史生命力就在于它一直依赖于新的占有（aneignung）和解释（Auslegung）。正确的‘自在的’解释乃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”^②。

为了反对施莱尔马赫的同时性（Simultaneität）概念，伽达默尔从克尔凯郭尔那里借来一个概念，即 Gleichzeitigkeit（共时性），试图用此概念说明哲学诠释学所强调的不同时的同时性或视域融合，他写道：“‘共时性’（Gleichzeitigkeit）是属于艺术作品的存在。共时性构成‘共在’（Dabeisein）的本质。共时性不是审美意识的同时性（simultaneität）。因为这种同时性是指不同审美体验对象在某个意识中的同时存在（Zugleichsein）和同样有效（Gleich-Gültigkeit）。反之，这里‘共时性’是指，某个向我们呈现的单一事物，即使它的起源是如此遥远，但在其表现中却赢得了完全的现在性。所以共时性不是意识中的某种给予方式，而是意识的使命，以及为意识所要求的一种活动。这项使命在于，要这样地把握事物，以使这些事物成为‘共时的’，但这也就是说，所有的中介被扬弃于彻底的现在性中。众所周知，这种共时性概念来自克尔凯郭尔，克尔凯郭尔曾赋予这一概念某种特殊的神学意蕴。在克尔凯郭尔那里，共时性不是同时存在，而是表述了向信仰者提出的这样一种任务，即要完全联系在一起地传达两件并不是同时的事情，即自身的现在和基督的拯救，以使这两件事情仍然像某种现在之事（不是作为当时之事）被经验并被认真地接受。与此相反，审美意识的同时性则依据于对

① 伽达默尔. 真理与方法：第1卷. 1986：309.

② 同①400-401.

提出这种共时性任务的回避”^①。

在伽达默尔看来，理解永远是陌生性与熟悉性的综合、过去与现在的综合、他者与自我的综合。他曾经这样讲到诠释学的一般特征：“即必须把一些远离我们的东西拉近，克服疏远性，在过去和现在之间建造一座桥梁。”^② 文本的意义既不可局限于原作者的意图或文本的原意，同时，文本也非一完全开放的系统任由理解者或解释者按其所需进行诠释，也就是说，理解者或解释者并非仅从自身的视域出发去理解文本的意义而置文本自己的视域于不顾，反之，理解者或解释者也不只是为了复制与再现文本的原意而将自己的前见和视域舍弃。这种既包含理解者或解释者的前见和视域又与文本自身的视域相融合的理解方式，伽达默尔称之为“视域融合”：“其实，只要我们不断地检验我们的所有前见，那么，现在视域就是在不断形成的过程中被把握的。这种检验的一个重要部分就是与过去的接触（Begegnung，照面），以及对由之而来的那种传统的理解。所以，如果没有过去，现在视域就根本不能形成。正如没有一种我们误认为有的历史视域一样，也根本没有一种自为的现在视域。理解其实总是这样一些被误认为是独自存在的视域融合过程。”^③ 伽达默尔说：“在异己的东西里认识自身，在异己的东西里感到是在自己的家，这就是精神的本质运动，这种精神的存在只是从他物出发向自己本身的返回。”^④ 他认为，诠释学的优越性在于它能把陌生的东西变成熟悉的东西，它并非只是批判地消除或非批判地复制陌生的东西，而是用自己的概念把陌生的东西置于自己的视域中并使它重新起作用。正如翻译会让他者的真理相对于自身而得到保存，从而使陌生的因素和自身的因素在一种新的形态中相互交流。

这样我们就可以看出诠释学的两大重要特性：现代化和本土化。我们可以说，当代哲学诠释学最重要的贡献是强调了任何传统或观念要持续存在，就必须进行现代化和本土化，现代化是从时间方面说的，而本土化则是从空间方面说的，因此现代化与本土化可以说是传统或观念活着的时空存在方式。我们可以说，任何传统继承和理论发展都必须进行这种现代化和本土化的转向，所谓创造性转化和创新性发展，

① 伽达默尔. 真理与方法：第1卷. 1986：132.

② 伽达默尔. 哲学解释学. 夏镇平，等译. 上海：上海译文出版社，1994：23.

③ 同①311.

④ 同①19-20.

实际就是这种现代化和本土化的过程。

三、诠释学既横跨中西，又通达古今，它是中西和古今间的桥梁或中介

正是基于上述这两种过程，我们看到诠释学关于中西和古今的关系，即它乃是中西和古今的沟通与通达之桥梁。当代诠释学的宇宙实际上就包含这两个主题，所以，诠释学就是一种沟通两种传统、两种思想或两种观念的中介技艺。它的作用就是在两种传统、两种思想或两种观念之间进行中介作用或居间作用，伽达默尔曾说它是经济领域的经济人或外交领域的大使或使节。

首先，我们从近代学术历史上看中西方是否真可分开。早在民国时期，王国维和陈寅恪就认为这两者乃是统一不可分的。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。”^① 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。”^② 又说：“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。”^③ 陈寅恪也说：“其真能于思想上自成系统、有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位，此二种相反而适相成之态度，乃道教的真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也。”^④ 贺麟先生也指出，儒化西洋文化的关键，在于吾国人能否真正彻底地、源源本本地了解并把握西洋文化，他以“认识就是超越，理解就是征服”这句名言来说明，真正了解了西洋文化，便能超越西洋文化，通过吸收、转化、利用和陶熔西洋文化，以形成新的儒家思想、新的民族文化。

如果我们回顾中国经学史或儒学史，我们就可看到中国儒学在

① 王国维. 哲学辨惑//王国维文集：第3卷. 北京：中国文史出版社，1997：5.

② 同①.

③ 王国维. 奏定经学科大学文学科大学章程书后//王国维遗书：第3册. 上海：上海书店出版社，1983：647.

④ 陈寅恪. 冯友兰中国哲学史下册审查报告//金明馆丛稿二编. 上海：上海古籍出版社，1980：284.





二千多年的发展中也是经历了各种外来思想而进行现代化转型的，如汉代的神学化（与秦国强调力治以反对儒家德治，走一条霸道路线相对立，汉代提出“罢黜百家，独尊儒术”，董仲舒为了强化儒学，将儒学进行神学化），魏晋玄学化（为了抵制两汉阴阳灾异，讖纬造神的烦琐注疏，魏晋何晏、王弼倡导弃繁就简的玄学，提倡老庄“无为”思想），宋明理学化（为抵制魏晋空虚抽象化，又与汉代经学训诂不同，宋明儒者接受佛学影响，求义理解释，倡导微言大义，理气心性），清代朴学化（为抵制宋儒义理空疏，乾嘉学派标榜“实事求是”，主张“六经皆史”）以及民国的西学化（胡适的实用主义和冯友兰的新实在论）。特别要指出的是中国儒学在历史上受到了两次外来文化的大的影响：一是公元1世纪开始到7、8世纪的印度佛教文化的影响，这成为宋明理学产生的重要原因之一；二是16世纪开始至19世纪西方文化的传入，这成为现代中国哲学产生的动因。冯友兰先生曾经把这种接受外来文化以发展自身的方法比为“下转语”。“下转语”并不是简单否定自身原来的语，而是比原来的语更进一步。用禅宗的话说是“百尺竿头，更进一步”，用陆游诗句形容是“山重水复疑无路，柳暗花明又一村”。

当然，在学习西洋文化方面，我们不是光点头，也不是光反对，而是吸收、利用和超越西洋文化。真正理解西洋文化的，不是消减自己的民族文化，而是通过吸收和利用而超越和征服西洋文化，以形成自己更高的新的民族文化。在中西哲学关系上，我很赞同我的老师贺麟先生的观点。贺师既不主张全盘西化，又反对中体西用，而是提出“化西”的中国哲学。他说，正如宋明理学不是“佛化”的中国哲学，而是“化佛”的中国哲学一样，现今的中国哲学也不能是“西化”的中国哲学，而只能是“化西”的中国哲学。王国维曾说：“中西二学，盛则俱盛，衰则俱衰。”我还想起了三十多年前（1985年2月12日）在德国和盖尔特赛策（Lutz Geldsetzer）教授讨论未来世界哲学前景的一番谈话：中西方哲学发展的方向不是中西合璧，而应当是中西归一，而在达到这种归一之前，中西方哲学要保持差异和不同，因为只有差异和不同才是发展的动力。

其次，我们再来考虑古代与现代的关系。伽达默尔在《怀疑诠释学》一文中说：“浪漫主义发展了克服古典主义并且去发现过往、远方、异地（中世纪，印度，中国等）的魅力的能力。诠释学也许会被定义为克服那些难有共感以及不易达到共识的区域中的距离的