

Q

I

D

A

I

S

I

A

N

G

和而不同

汤一介◎著



期待思想
系列

辽宁人民出版社
LIAONINGRENMINCHUBANSHE

· 期待思想系列 ·

和而不同

汤一介 著

辽宁人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

和而不同/汤一介著. - 沈阳:辽宁人民出版社,
2001. 9

(期待思想)

ISBN 7-205-04959-8

I. 和… II. 汤… III. 文化-研究-中国
IV. G122

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 85724 号

辽宁人民出版社出版、发行
(沈阳市和平区十一纬路 25 号 邮政编码 110003)
606 所印刷厂印刷

开本: 850×1168 毫米 1/32 字数: 152 千字 印张: 5 $\frac{1}{2}$
印数: 1-2,000 册

2001 年 9 月第 1 版 2001 年 9 月第 1 次印刷

责任编辑:朱 枫 赵学良 责任校对:吴广君
封面设计:耿志远 版式设计:王珏菲

定价:11.00 元

期 待 思 想

思想和语言是人类灵性之所在。很难想象，缺少思想和语言的人类存在和人类世界会是什么样子。然而，人类的思想决非某种高深莫测的心灵气象，毋宁说，她不过是人们对自己的生活世界以及生活本身的思考而已。因之，无论是人们对日常生活的若有所思，还是哲学家对天道人道的玄学反思，都具有人类的思想意义。重要的是，思想需要共享，而思想的共享必赖于语言交谈——直接话语的，或间接文字的，抑或其他表达方式的。但无论以哪一种方式来交流思想，都必须保持思想的自由和思想交流的自由，这是人类作为思想或灵性之存在的根本。

自然，人类的思想不应该被理解为主观任意的心理臆测或情绪盲动之所为。健全的思想是理性主导下的智慧洞识。她需要想象，也需要理智；需要智慧的自由畅游，也需要理性的逻辑约束；需要独立沉思，也需要相互对话和反复辩证。故尔，沉思与辩理、乘虚而求真、理性且智慧……当是人类思想的本义。思想以明理为归宗。而欲明思理，思辨端不可少。真理在辨析和辩论中浮现，在生活实践中验证。所以古希腊哲人苏格拉底把辩谈和辩证视之为真知确见的“助

和而不同

产婆”。

辩谈“助产”思想，作为人类表达和交流思想的基本方式，语言至关重要。当人以类聚，语言既不可避免，更不可或缺。海德格尔说：“语言是(人的)存在之家。”这意味已不独思想，而且也指向了人类存在意义的显现本身。因此，表达或传达真思想的语言应当是贴切人们生存和生活的。高谈阔论未尝不可，但侃侃而谈可能更显亲切。言者无意，听者有心，如此妙哉！

思想者的独白或沉思是思想者自由思想的权利，神圣而不可侵犯。思想的交流与对话是思想者的本职和天命，灵透而悠远，沉重却欢乐，其魅力难以抗拒。倘使健全之思想与富强之表达融为一体，则思想与思想者的生命也就显出鲜活、灵透、强劲、持久、甚至伟大。

我们和我们的时代呼唤富有生命力的思想和思想者，期望从她们或他们的思想命体中寻觅生活的灵气和智慧的光芒，或可消解我们这个世界过于厚重的生活烟尘，使之不那么刻板、不那么凝滞、不那么晦暗不明、不那么单调浮躁。或曰，分享智者的思想灵光，将使我们自己的生活世界亮丽一些、活跃一些、丰富一些、精神一些。

总之，守望一方思想的乐园，并邀请一切愿意加入思想对话的人们分享思想的智慧，是我们编辑出版这套丛书的全部理由。

思想者永驻你我心中！

万俊人

1999年11月

于北京西郊悠斋

自序

这本文集用什么来作书名，我考虑了很久，一直没有定下来。我已经有一本写我的学思历程的书叫《在非有非无之间》，又有一本文集叫《非实非虚集》，本来想用“非常非断”作书名，但这与书的内容不相合。现在交稿在即，我只好采用了书中《“和而不同”原则的价值资源》的“和而不同”一语，把本论文集定名为《和而不同》。为什么我特别重视“和而不同”这句话呢？这不仅因为这句话是孔子说的，而且考虑到把“和而不同”作为一条原则，对解决因不同文化传统可能引起的民族与民族、国家与国家之间的冲突具有正面的价值。自1993年美国哈佛大学教授亨廷顿提出“文明的冲突”之后，引起了各界广泛地讨论，我也参与了这一讨论（见收入本文集的第一篇《评亨廷顿的〈文明的冲突〉》）。由于不同文化之间存在的差异，如果处理不好（如用文化霸权主义来处理）可能引起民族与民族、国家与国家之间的冲突，这是众多学者都承认的，问题是我们能不能找到一种办法消除因差异而引起的冲突？我认为“和而不同”原则无疑会对消除因民族文化的差异而引起民族与民族、国家与国家的冲突起着正面的积极意义。因此，我用“和而不同”



和而不同

作书名应该说是合适的。

本书所收文章分三个部分。第一部分收入的都是关于创建中国解释学问题的论文。近两三年我注意到许多学者都在用西方解释学的理论与方法研究中国哲学、文学、艺术、宗教等等，于是我考虑到能否创建中国解释学的问题，共写了五篇文章，从不同方面来讨论这个问题。第二部分都是讨论文化问题的，其中有讨论文化冲突问题的，有讨论文化误读问题的；有讨论中国传统文化价值的，有讨论百年来中国文化发展问题的，以及当前中国文化走向问题的。第三部分“用敬致知”，大体上是有感而发，从中可以看出我所思考的与当前学术发展有关的一些问题。从总体上看，这些文章大体都和学术文化有关。

汤一介

2000年12月10日

和而不同

目 录

期待思想 万俊人 (1)

自序 汤一介 (1)

解释的意义

能否创建中国的“解释学”? (1)

再论创建中国解释学问题 (6)

三论创建中国解释学问题 (25)

关于僧肇注《道德经》问题

——四论创建中国解释学问题 (35)

“道始于情”的哲学诠释

——五论创建中国解释学问题 (45)

中国文化问题

评亨廷顿的《文明的冲突?》 (56)

“和而不同”原则的价值资源 (66)

在有墙与无墙之间

——文化之间需要有墙吗? (74)

和而不同

“太和”观念对当今人类社会可有之贡献	(82)
读钱穆先生《中国文化对人类未来可有之贡献》	(90)
古今中西之争与中国现代文化的发展	(97)
“文化热”与“国学热”	(112)
孔子思想与“全球伦理”问题	(118)
中国文化对 21 世纪人类社会可有之贡献	(128)
新轴心时代的中国文化定位	(137)

用敬致知

为自己找个安身立命处	(155)
关于儒学第三期发展问题	(158)
涵养须用敬，进学在致知	(161)
为司马迁的话加上一句	(163)
在“自由”与“不自由”之间	(167)
“恒称其君之恶者，可谓忠臣矣”	(171)
又一位中西兼通的学者去世了	
——悼念贺麟伯父	(173)

和而不同

解释的意义

能否创建中国的 “解释学”？

西方的解释学(Hermeneutics)近十多年来才为我国学术界所重视。在西方，解释学大体上说是从解释《圣经》开始的，它经过了好几个世纪漫长的酝酿过程到德国哲学家兼神学家施莱尔马赫(Friedrich Schleiermacher, 1768—1834)和历史学家兼社会学家狄尔泰(W·Dilthey, 1835—1911)才真正成为一有重要影响的理论。这就是说，解释学成为一种“学”也有一个多世纪了。

在中国，本来也有很长的解释经典的历史传统，并且形成了种种不同的对经典注释的方法。在对古代经典的诠释上，一般都是和训诂学、文字学、音韵学、考据学等联系在一起的，因此，对这类学问的研究和经典诠释有着密切关系。而且各朝各代经典注释的方法往往也有所不同。例如在汉朝多用所谓“章句”的方法注释经典，分章析句，一章一句甚至一个字一



和而不同

个字地详细解释。据《汉书·儒林传》说：当时儒家的经师对“五经”的注解，“一经之说，至百余万言”。儒师秦延君释“尧典”二字，十余万言；释“曰若稽古”四字，三万言。当时还有以“纬”（纬书）证“经”的方法，苏舆《释名疏证补》谓：“纬之为书，比傅于经，辗转牵合，以成其谊，今所传《易纬》、《诗纬》诸书，可得其大概，故云反覆围绕以成经。”这种以神秘的方法注释经典又与“章句”的方法不同。至魏晋注释经典的方法为之一变，玄学家多排除汉朝繁琐甚至荒诞的注释方法，或采取“得意忘言”，或采取“辨名析理”等等简明带有思辨性的方法。王弼据《庄子·外物》以释《周易·系辞》“言不尽意，书不尽言”，而作《周易略例·明象章》，提出“得意忘言”的玄学方法，而开一代新风。郭象继之而有“寄言出意”之说，其《庄子注》的第一条注释说：

鹏鯨之实，吾所未详也。夫庄子之大意，在乎逍遥游放，无为而自得，故极小大之致，以明性分之适。达观之士，宜要其会归，而遗其所寄，不足事事曲与生说，自不害其弘旨，皆可略之。

这种注释经典自与汉人的注释方法大不相同了。又在郭象《庄子注》的最后一条提出了“辨名析理”的方法，文谓：

昔吾未览《庄子》，尝闻论者争夫尺捶连环之意，而皆云庄生之言，遂以庄生为辩者之流。案此篇较评诸子，至于此章，则曰：其道舛驳，其言不

中，乃知道听途说之伤实也。吾意亦谓，无经国体致，真所谓无用之谈也。然膏粱之子，均之戏豫，或倦于典言，而能辨名析理，以宣其气，以系其思，流于后世，使性不邪淫，不犹贤于博弈者！故存而不论，以贻好事也。

这里郭象把“辨名析理”作为一种方法提出来，自有其特殊意义，但“辨名析理”几乎是所有魏晋玄学家都采用的方法，所以有时也说魏晋玄学是“名理之学”。王弼《老子指略》中说：“夫不能辨名，则不可言理；不能定名，则不可与论实也。”嵇康《琴赋》谓：“非夫至精者，不能与之析理也。”就这点看，魏晋玄学家在方法论上已有相当的自觉。后来至宋儒又有“六经注我”，或“我注六经”的不同方法。

和而不同

佛教传入中国后，由于佛教的有些名词概念很难翻译，往往在汉文中找不到相对应的词，因此有许多佛教的名词概念采用了音译的方法，如“般若”、“涅槃”等等，但“音译”的名词概念如不加以解释是很难懂的，于是在翻译的佛经后面常常有“音义”或“音训”之类为之解释，而由于对佛经的理解不同就有不同的注释方法。为了对佛教名词概念有较为统一的了解，而后有了专门解释佛教名词概念的书，如慧琳的《一切经音义》，法云的《翻译名义记》等等。其时并有僧人提出某些翻译的原则，如隋彦琮建“八备之说”，齐大亮立“五不翻之义”，而唐玄奘使之臻于完备。这些有关翻译方法和原则的资源如加以利用，或亦对中国之“解释”理论有重要意义。

自魏晋以来，我国代有“类书”之编纂，《辞海》的“类书”条说：类书，“辑录各门类或某一门类的资料，按照一定的方法编排，便于寻检、征引的一种工具书。始于魏文帝时《皇览》，历代都有编纂，但多亡佚。现存著名的有：唐代的《北堂书钞》、《艺文类聚》、《初学记》，宋代的《太平御览》……”。查《太平御览》的“天部(一)”列“元气”、“太初”、“太始”、“太素”、“太极”等条，这大概是根据《孝经纬·钩命诀》而设立的，没有对“天”这个概念作专门的解释。例如对“元气”引用了二十几种古书对它作了说明。从这些引用的材料我们不仅可以看到不同时期的著作对“元气”含义的不同解说，而且也表现了某些解释方法上的不同。又如《渊鉴类函》的“天部(一)”，只是引用了几十种古书对“天”这一概念的解释，而对“太初”等等并未列专门的条目，这显然和《太平御览》不是根据的一个系统。对不同“类书”的编纂原则和方法加以分析研究以及从中探索对名词概念的选取和解释，能否对中国的“解释理论”的建立有一定意义？

当然，中西哲学确有重大的不同，西方“解释学”的发展往往是和当时西方流行的其他哲学理论结合在一起的，例如本世纪50年代前它是和海德格尔现象学有着密切联系，60—70年代又和伽达默尔、德里达的结构主义有着联系，80年代以后在美国解释学进入了所谓“超分析哲学”的时代等等。(参见高宣扬《解释学简论》，台湾远流出版公司，1988年版。)中国历史上对“经典”的解释当然和西方解释学发展的情况完全不同。那些历代的注与疏尽管不似西方形成一套理论的“解

释学”，不过，在中国历史上，不同时代经典的解释往往也是和当时的哲学思潮联系在一起的。清初学者杭世骏说：“诠释之学……语必溯源，一也；事必数典，二也；学必贯三才而究七略，三也。”我曾想，可以通过对《白虎通义》、《北溪字义》、《孟子字义疏证》中解释的重要名词概念加以分析，来考察汉学、宋学、清学的不同，并从中揭示它们的“解释”原则和方法的差异。因为，重视这种“诠释学”的学者，往者如刘师培、黄季刚、顾颉刚、张东荪、钱穆都曾写过不少篇章，倡导“居今之世，志古之道”的工作。“人以群分”。他们都执教北大，无意中形成了北大的“诠释”学风。今天，我们不必费心争论，应有的态度是传承前辈学者的成果，主动借鉴西方解释学，以便我们对今后中国哲学的发展提供某些可以利用的资源。

和而不同

最后，我必须再说一下，我的这一想法可能是完全没有意义的，如果是这样，那至少可以起一个作用，这就是我们不必再花时间从这个方面费力气了。

再论创建中国 解释学问题

和而不同

在《学人》第13期(1998年3月出版)刊登了我的一篇短文《能否创建中国的解释学?》后,有两种很不相同的反应。有些学者认为,已经有了西方的解释学,没有必要创建中国的解释学,我们不必跟着西方的学术路子走。另外一些学者认为,“创建中国的解释学”是我们应该认真研究的问题,并建议组织一次有关此问题的讨论会,共同讨论一下是否有可能创建一种不同于西方解释学的方法与理论。其实成中英教授早有此意,而且已经发表了若干篇这方面的论文,他还建议我把“Hermeneutics”译成“诠释学”。他的意见很好,但因为我的几篇文章都用的是“解释学”,且目前学界仍有不少学者还在用“解释学”,所以我就沿用我过去的用法了。我在《能否创建中国的解释学?》一文最后说:“我的这一想法可能是完全没有意义的,如果是这样,那至少可以起一个作用,这就是我们不必再花时间从这个方面费力气了。”现在我想,我这个说法也许太消极了。我们是不是可以这样设想,即使我们不能创造出不同于西方解释学的中国解释学来,至少经过我

们对中国解释经典的历史进行一番梳理也是很有意义的，更何况这样做了之后总可以丰富西方解释学的内容吧！为此，我打算再进一步讨论这个问题。

在那篇《能否创建中国的解释学？》一文中，我对西方的解释学只作了非常简略的说明，在这里我将根据《中国大百科全书·哲学卷》的“解释学”条目作一点补充。据此条目中说，有关解释学的研究可以上溯到古希腊，中世纪的奥古斯丁等对基督教义进行解释时，逐步把以往对解释问题的零散研究系统化。16世纪马丁·路德提出如何直接理解《圣经》本文的原则与方法问题，对解释学的研究起了较大的推动作用。此条目又按时期把施莱尔马赫、狄尔泰等等算作古典时代的解释学，并说他们把“解释问题”作为一门理论来研究。但“解释学”（Hermeneutics）一词于1654年首次出现在J. 丹豪色的著作中。海德格尔是20世纪的现代解释学的代表，他把传统解释学从方法论和认识论性质的研究转变为本体论性质的研究。20世纪50年代伽达默尔又把海德格尔的本体论与古典解释学结合起来，使哲学解释学成为一专门的哲学派别。到20世纪60年代后，解释学与西方其他哲学派别以及人文学科中的有关研究结合，并由此形成了一些新的解释学派别。其中比较重要的是法国的里克尔的现象学解释学和哈贝马斯的批判解释学。到七八十年代，后现代主义者利奥塔又对哈贝马斯为代表的整体性和思辨性的德国传统进行批评^①。后现代主义把一切都平面化、离散化，深度模式被解构，从而使得能指与所指之间的关系模糊化，能指不一定被所指所控制，这叫做“能指的

是“能指”与“所指”
和而不同

^① 参见利奥塔：《后现代状况——关于知识的报告》中詹姆逊的“序言”，岛子译，湖南美术出版社1996年版。

漂浮”。因此,能指应用的范围更没有标准了。同时,在艾柯与罗蒂、卡勒、罗斯之间发生了关于“诠释与过度诠释”的争论^①。就西方解释学发展历史看,我认为对我们研究中国“解释问题”也许有三点可以注意:

(1)西方有一个很长的关于“解释问题”研究的历史,但它真正成为有一种有重要影响的理论则是在19世纪末和20世纪初。

(2)西方关于“解释问题”的研究从一开始并不仅限于对经典的解释,但对《圣经》的解释无疑是其中非常重要的部分。

(3)西方解释学往往都是随着当时有影响的哲学潮流而发展的,特别是常与当时的主流哲学派别相结合,甚至在同一时期有若干不同派别对“解释学”作出不同“解释”,而引起争论。

从这三点看,中国的“解释问题”可能有比西方更长的历史(下面我们会讨论到这个问题),但至今还没有一套自己成体系的“解释问题”的理论。同样,中国的“解释问题”也不限于对经典的“解释”,但较之西方,中国的传统似乎更重视经典的解释。当然中国在“解释问题”上也是随时代而发生变化的,而且往往与当时哲学潮流相配合,甚至在同一时期会有对同一经典的不同解释的派别。在这篇文章里,我们不可能讨论上面的所有问题,我只就中国古代对经典解释的历史(重点限于先秦)作一梳理,以见中国古代对解释经典问题之特点。我们只有在对中国注释经典的历史有充分了解后,才有可能讨论能否建立中国解释学的问题。

中国自古就是一个非常重视历史传统的国家,故有“六经

^① 参见柯里尼编:《诠释与过度诠释》,牛津大学出版社1995年版。