

士顿经学丛书 游斌 主编



*Tian Li and God: A Hermeneutical Perspective on the Encounter
of Two Traditions between China and Europe*

天理与上帝

诠释学视角下的中西文化交流

吴莉苇 著

 宗教文化出版社

 比较宗教学丛书 游斌 主编

Tian Li and God: A Hermeneutical Perspective on the Encounter
of Two Traditions between China and Europe

天理与上帝

诠释学视角下的中西文化交流

吴莉苇 著

 宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

天理与上帝:诠释学视角下的中西文化交流/吴莉苇著. - 北京:宗教文化出版社,2013.12

ISBN 978-7-80254-797-1

I. ①天... II. ①吴... III. ①比较宗教学-中国、西方国家 IV. ①B920

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 308169 号

天理与上帝

——诠释学视角下的中西文化交流

吴莉苇 著

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095265(编辑部)

责任编辑: 王志宏

版式设计: 高秋兰

印 刷: 北京信彩瑞禾印刷厂

版权专有 不得翻印

版本记录: 880×1230 毫米 32 开本 12.5 印张 300 千字

2014 年 11 月第 1 版 2014 年 11 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978-7-80254-797-1

定 价: 38.00 元

总 序

中央民族大学 游 斌

顾名思义,所谓“经学”,即指关于“经”的学问。在前现代的文化体系中,经学是人文学术的总称,甚至将“学问、宗教、哲学、政治学、社会学、文学冶作一炉的广义的人生教育学,就是经学”。进入现代性之后,“经学”不再是总揽天下的学问,尤其在当今文化多样性和相对化的背景之下,“经学”已不可能是单数,而必然呈现为复数,不同宗教或文化中的经典及其诠释传统被置于相互观照、彼此释读的处境之中。这样,“比较经学”成为应有之义。那么,在加上“比较”这一限定词后,我们对“比较经学”有怎样的期望呢?

首先,我们期望比较经学是对另一种文化或宗教的溯源性理解。“经”是一个文化的源头,传统中的许多范畴和概念都是从此些源头中汲取出来的。然而,传统常将承袭下来的东西当作不言自明的,堵塞了人们通达“源头”的道路。传统甚至使这样的源头被根本遗忘了,使人们意识不到回溯源头的必要。当不同的宗教或文化相遇时,比较经学将提醒人们,既要注意到

各种当下流行的传统,但更应该“不畏浮云遮望眼”,深入到另一个宗教的经典之中,探寻其源头活水,面对隐藏在经典之中的原创智慧。

其次,我们期望比较经学是一种“跨越边界的深度学习”。文化多样性这一事实不仅改变了宗教间的关系,而且也在深层次上决定着每一个宗教的内部本质。比较经学期望,在承认文化多样性与坚持自身传统之间,不是非此即彼,而是相辅相成的关系。只有每一种传统都得到创造性转化,才能真正地保持多样性;同时,多种宗教的共存对每一种宗教来说都不是威胁,而是祝福。通过比较经学的实践,人们能从新的问题意识、洞察力出发,重新省察自身的传统。它鼓励人们在委身于自身传统的同时,真诚地投入到另一种传统之中。作为一种“跨越边界的深度学习”,它要求人们不只是在另一种传统中寻找相似或共通之处,而是跨过知识的边界,真正地进入另一个传统内部,用它自身的语言去认识它。不是因为对方与我相似而尊重它,而是因为彼此有差异才真诚地学习。用句形象的话来说:“没有佛陀,就不能成为一个基督徒”。这样的比较经学将真正地超越“宗教宽容”,因为它不是自我肯定式的容忍他人,而是在共同参与中的反思与学习。

最后,我们期望比较经学将有助于不同宗教或文化的精神自觉。比较经学可以是一种纯粹的学术活动,但它不止于“照着讲”。在面对两个甚至更多的经学传统时,它更有志于“接着讲”。也就是说,它对其他传统的“深度学习”是立足于自己的传统,为了自己的传统。它是在文化多样性的背景之下,一种兼具责任和创意的相处之道:既以创造性的眼光对待其他伟大

的传统,又对自己的传统负责,立志于使之得以现代转化。它将各样的古老经典及其解释传统置放在一起,提炼出不同思想谱系的奠基性“元问题”,并将它们加以批判性整合,目的在于实现在新条件下自我的精神自觉。在此意义上,各样的“经”及经学都只是思想资源,将它们加以比较性的互读互释,是为了寻求一种新的智慧,是信仰在新条件下寻求新的理解。

所以,比较经学的意义是多层次的,它可以属于一般的人文学领域。也就是说,它通过把某个经学传统与另一个进行比较,来扩展研究者的视野,使人们能够超越单一宗教的经学传统的界限,去考察不同宗教或文化的经学传统的潮流和运动,并认识经学与其他人类知性领域之间的种种关系。简言之,它通过一个以上的经学视野来进行经典研究,并研究经学与其他知识间的关系。

但是,由于比较经学所具备的“接着讲”的志向,即立志于为某一特定传统实现它在多元的现代文化处境下的“创造性转化”,因此,它也可以是一种特殊的神学或哲学。也就是说,比较经学不只是为了更深入地了解其他宗教的经典传统,不只是为了“跨信仰的对话”,而是为了在其他宗教的经典传统中找到有益于某特定传统,或是基督教,或是佛教、道教或儒学,的现代转化的资源。它既植根于某特定传统,目的又是服务于那个特定传统。只不过在当代的多元宗教处境下,它采取了与其他宗教经典传统相比较而获得新资源的方式。在表现形式上,这样的比较经学出入于两种经典传统之间,它一方面对其中一者有深度委身,另一方面又真诚地投入到另一个宗教的经典传统之内。它通过跨越宗教边界的深度学习,来发现、重建或强化

某一宗教传统在现代处境下重释经典、建构思想的能力。

也许,我们本来就不需要对比较经学做出一个清晰的定义。它可以是一个学科领域,即通过两个甚至更多的经学视野来进行经典研究,并探讨经学与其他知识体系间的关系。它可以是一种学术方法,能够被各种宗教用来丰富和发展自身,有基督教的比较经学、佛教的比较经学、儒家的比较经学等等。它可以是一种理念,代表多元宗教之间兼具责任与创意的相处之道。它可以是一种实践,不同传统的经典被带到一个公共空间里面,开放给前所未遇的其他传统。它也可以是一种“后实践”的形而上学,对经典之间的互读互释的可能性进行先验的考察。

比较经学所具备的多重面相,决定了它是开放的、反思的和实验的。我们期待各方贤士的批评与参与。

前言

一、为了文化交流中的新思想

笔者曾经在比较集中的时间写了三部作品讨论“欧洲之中国观”议题,先是博士论文《当诺亚方舟遭遇伏羲神农——启蒙时代欧洲的中国上古史论争》(2005年出版),再是博士后论文《近代早期欧洲人的中国地理观,1500-1800》(2005年完成,未刊),最后是与张国刚教授合著的国家社科基金结项之著《启蒙时代欧洲的中国观——一个历史的巡礼与反思》(2006年出版)。三次写作的基本意图都是在欧洲思想史背景下理解近代早期的西方人如何认识中国,论证欧洲人对外来知识的理解和价值判断深受其所处时代之文化、精神与意识形态观念的浸染。最终得出的认识是,欧洲社会的主观需要使得对中国的认识充满郢书燕说式的误读,对于变革中的欧洲社会表达自身有着积极作用,但对欧洲人理解和接纳中国文化并无显著成效,因为每个时代的欧洲人都会根据时代需要重新评价中国。思考及此,自然有助于提醒自己,在文化交流和自身文化发展中应该态度冷静,不要輕易被某种

“热”所蛊惑,尤其不要因他者的某种热捧而飘飘然。但有一类问题不可避免地随之而来——中国人从欧洲人的他者眼光中究竟能获得什么?对于那些试图以自己的方式理解中国的欧洲人,在我们以中国的传统标准评价他们理解不当之后,他们的思想对于我们是否就没有意义了?身为中国人该如何看待欧洲人对中国传统的“误读”?随着对中西文化交流史研究愈久,这种困惑便日益深刻。事实上,研究文化交流史的人最易发生立场动摇,因为他们眼睁睁看到很多新诞生的东西既不能归入此方,也不能归于彼岸,还要看到站在左边或右边的人都以自己的立场批评这些新东西。作为个体,到底要追随哪一方?

时至今日,我略微明白,要把“误读”的负面意义抛开,确认没有逻辑错误和事实错误的就不是不可接受之物,它们是“新”的,但未必是错的。研究文化交流时,有人着眼于新因素在本土之立足,有人着眼于本土旧因素之强势,两者并不矛盾,因为它们共同展示一个社会与另一种传统接触时发生变化之态势(个人意见以为,明清时期中国社会的抗拒性比欧洲强得多)。在这过程中最有价值的其实不是谁的理解对错,而是谁创造出新的东西或促成新东西之产生。文化交流除互通有无之外,还应是一个创造的过程,对此过程中产生之物的评价不能刻板地比照旧有范本。近代以来欧洲的创造力大于中国,这已是经多方观察和总结之结论。而原因何在呢?中国内部的动力当然是一个问题,另一方面则在于,当有了外部带来的改变之后,这个社会仍在努力拒绝。直至当今,许多人仍讥笑外国人对中国的深奥传统无法理解,而忽视在他们的理解过程中创造出的东西。若是字面意义上的“回归”传统与“尊重”传统,精神恐怕只有死路一条。今日西方人看待中国思想时,注意中西思想的差异性,也注意彼此的相似性,还思考两者间有无可互相替代的因素,因此当他们评价前人对中国思想的研究时,会习惯于多方位考虑。而视角多元这一点,在中国仍有待加

强,尤其是对待中国思想传统之时。西方人总在反思和批评自己的问题,中国人也在批评西方人。那么,中国人该由谁来批评?通过研究文化交流而看到不同的传统,就首先应当借他人之镜而自我反思。

此外,文化的互动交流是一个无法根据预定规则掌控的过程,这个过程会发生许多新的创造,如果片面泥于任何一种传统来衡量文化交流中的产物,很容易得出是否准确、是否符合原貌等等看似合理实则不够现实亦不够有远见的结论。换言之,文化交流可能带来一个外在于双方旧有传统之外的交汇空间,你可以期待它从混沌鸿蒙之态终于分归两仪,但为何不可以期待它以一种新的混合姿态独立成长或影响旧有传统呢?对于这些混合型产物的价值与合理性,应当以开放的心态、历史性的认识方式和存在主义的理念来评价,而不该守着特定的传统品评说,那个如何不对,这个如何失真。笔者对文化中间地带之正面价值的体认,既有接受历史性认知态度和存在主义之故,也有钟鸣旦(Nicolas Standaert)教授近年不断提倡关注文化交流之“betweenness”的影响。

作为中国学者需要正视的另外一面是,中国近代以来(指中国史上的近代)对西方知识传统多半断章取义,这导致拒绝基督教^①世界对理学之解释时的态度和理由不那么合理。比如,一看到“人格”这个词,无论明代人还是现代人,就习惯性认为此词指一个活生生的人,由此认定,把“理”理解为人格化一定是错的,是把它降格为一个偶像神灵。但是基督教传统下对“人格”的理解有一个变

① 本书凡出现“基督教”一词,是取 Christianity 之意,不是指 Protestantism,涉及 Protestantism 时会用“新教”一词。Christianity 是基督教各派的共享称呼,用它来翻译“Protestantism”原本是近代中国人的一个误解,近几年有人倡导用“基督宗教”统称 Christianity,以便在无法消除人们之误解习惯的前提下提供一个统称。但是笔者和一些同道认为,用“基督教”翻译 Christianity 本来就很合适,既然问题只属于使用习惯层次,通过大家一起在日常使用中纠正错误并注意向学生强调,并非不能修正。

化的过程,宗教改革以后已经不提倡简单地将上帝的“人格性”理解为“像个活人一样”。又如,中国哲学家会强调,马勒伯朗士(Nicolas Malebranche,1638-1715)的哲学建立在宗教基础上,朱熹的哲学建立在道德基础上,因此这两者的基础不同,旨趣也就不同。这样一种把宗教和道德分开的态度也只是中国哲学家的习惯,不是西方的习惯,除了不符合今日对于宗教的认识和对于文化对话的认识,也直接影响到不能正确看待基督教世界对理学之诠释的价值。因此,研究文化交流便首先要避免对西方知识传统的割裂式吸取和割裂式评价,将对跨文化遭遇中产生之物的评价建立在一个相对更合理和全面的知识基础上。

由于以上这些积年累月间逐渐浮现的想法,决定触碰一下欧洲人(以明清间为主)对宋代理学宗教属性的评价,具体内容就是有些人(无论是否在中国生活过)认为理学(准确讲是“理”这个术语所涵纳的观念)包含着一神论认识。这种观点正好一向被中国学者视为西人因“误读”中国哲学和不解中国思想而发出的典型言论。正因为中西学界的这种明显反差,以及书中人物对“理”的兴趣,所以笔者为此书定名的重点放在“理”,但并不意味着书中涉及的内容都只是宋儒的新发明。有两点需要澄清。其一,中国儒学在历史不同阶段本就有不同形态,而无论先秦儒学、魏晋玄学和宋明理学之间有多少具体差异,都统一被视为儒学,它们在一些基础性方面也有着内在一贯性。宋儒并未完全抛弃先儒和早期传统,毋宁说对于以往的理论 and 观念采取包容态度,理学的宇宙论中既有中古以来发展出的内容,也有更早时期的内容,因此提到理学对世界本质和世界形成这类问题的见解时,本就包含着一些更古老的传统在内。其二,书中对“理”的一神论意味感兴趣的欧洲人对中国思想源流发展历程的认识并不清晰,他们的着眼点是一神论观念,这一点成为他们串联中国思想的线索。换

而言之,他们心目中并无“理学”或“宋学”的观念,只有“真儒学”和“假儒学”的认识,又因为“理”概念的内涵而视此概念为古老概念,与“上帝”概念同样源远流长,“理”被他们视为众多表达上帝观念之术语中一个或许最有效的术语。故而笔者认为可以用这个术语串联起当时欧洲人对中国思想中一神论知识的寻找历程。

本书不想站在“误读”的立场上评价那些欧洲人,因此不会把中国学者对于“理”的理解和解说史摆出来作为对比。本书试图关注,欧洲人在自己的思想意识背景下理解一种异域文化时呈现出的“对话”实况、“沟通”实况及概念或观念协同的可能性与合理性。比如,对于马勒伯朗士和莱布尼茨(Gottfried Wilhelm von Leibniz, 1646-1716)的见解,不是将他们的理解与中国学统下的解说相比较,来批评他们不懂中国思想与任意曲解,或证明文化误读之普遍性,而重在理解他们心中的“理”是怎么回事,为什么可以与他们的上帝观念相协同。进而必然要引出一个问题——中国思想传统中包含一神论或有神论,这种见解或这种思考方向在当今该如何面对。有人会提出,没有比较就没有对真理的鉴别。从加深认识的角度讲,这应该没错。但别忘记,通过比较鉴别择取“真理”的前提其实是观察者的思想和观念。比较只是让人知道差异与相似,而判断哪个对哪个错,在不包含逻辑错误的情况下,最终取决于个人的选择,取决于你要接受哪一个。至于能否和如何跨越“成见”,这是在决定是否愿意跨越自身“成见”、提升“视域”之后的下一步问题。

本书涉及的人物并不多,因为目前所见的明确提及“理”相当于基督教之上帝的欧洲人并不多,提及中国古代思想包含一神论的人固然不少,但充分论述者也不多。天主教传教士而外,17、18世纪之间只有马勒伯朗士和莱布尼茨,然后在19世纪后期至20世纪初期以新教传教士身份在华活动过的人中又出现几个。天

主教传教士中并没入声称“理”为上帝,众所周知的倒是耶稣会士主流派区分古代儒学与近代儒学并声称古代儒学包含一神论观念,而近代注疏家的言论是典型的无神论。^①但是,耶稣会士对他们口中之“近代注疏家”的态度实际上相当复杂。首先,将古儒和近儒断然划开,在明清时代的文本环境和现实环境中缺乏可供参照的模式,所以一群外来的传教士经常是用着理学家的话语却认为它们出自古人或传达了古儒真义,这其实正是宋儒的包容性所

① 利玛窦在《天主实义》中便如此区分古儒和近儒,柏应理在欧洲出版的《中国哲学家孔子》进一步巩固这种划分,杜赫德的汇总之作《中华帝国全志》又在重复此种言论,所以称此种划分是耶稣会士主流派的观点并无不妥。以上三部作品正文中都会涉及,此处不多介绍。把强调古儒知晓一神论而近儒误堕无神论视为在华耶稣会士主流或官方意见的研究著作更是蔚然可观,研究在华耶稣会士传教策略和礼仪之争的作品都会涉及于此,兹举几部耳熟能详之著:邓恩:《从利玛窦到汤若望——晚明耶稣会传教士》(George H. Dunne, *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades in the Ming Dynasty*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1962); 罗南、欧邦尼编:《东西相遇——耶稣会士在中国,1582-1773》(Charles E. Ronan & Bonnie B. C. Oh ed., *East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773*, Chicago: Loyola University Press, 1982); 杨意龙:《儒学与基督教的初次遭遇》(John D. Young, *Confucianism and Christianity: The First Encounter*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983); 米南奇:《中国礼仪之争——从开始到当今》(George Minamiki, *The Chinese Rites Controversy: From its Beginning to Modern Times*, Chicago: Loyola University Press, 1985); 孟德卫:《神奇的土地——耶稣会士的适应性和早期汉学的起源》(David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and The Origins of Sinology*, Stuttgart: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH, 1985); 库因思:《西班牙人东方扩张时期的耶稣会士与托钵会士》(J. S. Cummins, *Jesuits and Friars in the Spanish expansion to the East*, London: Variorum Reprints, 1986); 鲁保禄:《孔子还是 Confucius? 耶稣会士对儒学的阐释》(Paul A. Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuits interpretation of Confucianism*, Sydney · London · Boston: Allen & Unwin Australia Pty Ltd, 1986)。研究索隐派的几部作品更是指明18世纪的索隐派因为突破上述主流意见而被传教团视为危险分子,主要见魏若望:《中国与欧洲的争议性思想——耶稣会士傅圣泽神父传(1665-1741)》(John W. Witek, *Controversial Ideas in China and in Europe: A Biography of Jean François Fouquet, S. J. (1665-1741)*, Roma: Institutum Historicum S. I., 1982); 柯兰霓:《耶稣会士白晋的生平与著作》(Claudia von Collani, *P. Joachim Bouvet S. J.: Sein Leben und sein Werk*, Nettetal: Steyler Verlag, 1985); 龙伯格:《耶稣会士马若瑟(1666-1736)——中国的语文学与索隐主义》(Knud Lundbaek, *Joseph de Prémare (1666-1736), S. J.: Chinese Philology and Figurism*, Aarhus: Aarhus University Press, 1991)。

致,因此耶稣会士主流派(包括有类似思考的方济各会士利安当)自认应当限于古代儒学的一神论观念其实有着更大的时间维度,他们的作为事实上包含着对“宋儒是否有人继承一神论观念”这一命题的发掘。其次,利玛窦(Matteo Ricci,1552-1610)率先提出中国古代(指先秦时期)有一神论时,或许真的侧重于构筑一种宣传策略,与此相配合便宣称理学是无神论。然而随着时日久远,传教士久居中华得以潜心经典者日多,一神论存在于中国思想传统中这一观点逐渐得到许多传教士的认真对待,更得到士人天主教徒的大力首肯。于是在本土天主教徒和外来传教士的相互砥砺中,有些传教士比如被视为耶稣会士之另类的“索隐派”将古儒一神论扩大为中国思想中固有一种生生不息的一神论,为了论证这一点,便化解了利玛窦设立的古儒和近儒之界限。这种认识方式与理雅各(James Legge,1815-1897)为首的那些位新教传教士遥相呼应,尽管没有证据表明理雅各他们接触过索隐派的作品。

17~18世纪时,主流派耶稣会士对于本土欧洲人的影响既在于他们提供的材料,也在于他们对于中国有无一神论这个问题的态度。然而持中国自古无神论观点的传教士也影响到本土欧洲人对理学一神论的体悟。^①论证中国思想无神论时会以理学为主要对象,理学知识、尤其是龙华民(Nicolas Longobardi/ Nicolò Longobardo,1565-1655/ 1559-1654)所提供的,正是在这种背景下被全面介绍到欧洲,结果却构成马勒伯朗士和莱布尼茨从理学观念中阐发一神论的基础。于是,马勒伯朗士和莱布尼茨一方面在论证“理”即上帝,另一方面又认为他们认识到的“理”是中国古

^① 认为中国自古无神论的观点当然也构成另一些欧洲人阐发中国无神论传统的基础,但这不是本书的议题。

老学说的一个组成。

从这些现象中,委实不能总结出一个起承转合的倡导理学一神论或儒学一神论^①的“派别”,所以我也无法遵循时间线索或因果线索编织一个脉络分明的“结构”,只能把集中讨论过理学之宗教属性、论证过理与上帝之同质性及论证过中国古籍之一神论内涵之人的思想呈现出来,仅能希望达到些许散点透视效果。故此,本书八个章节都是以独立论文的方式撰写,而再行贯穿,相关的学术史回顾也都在各篇之中,其中个别篇章已经单独发表。

有人恐怕会因此挑剔说,要全面考察理学和基督教的关系再判断“理学一神论”言论的意义。或者会质问,有此言论的人物不过是三百多年里几个彼此未必有关联的零散人物,能说明什么?恐怕还有人会把利玛窦当作权威搬出来,指责其他传教士对中国文化的理解不够深入。可是,人数少不意味着思想无价值,人物生活时代分散,却都在理这个概念中看到一神论的影子,这恰恰揭示出存在着一种与中国传统不同的对理学的思考模式。即使人与人之间没有直接联系,也会因为类似的思想方式而产生类似的见解和类似的观察结果,这样的见解不值得关注吗?思考方式和思考模式的价值未必要诉诸时间的脉络。多元对话和跨文化对话在关注历史维度的同时,当然不应忽视因思想交汇而产生的新想法,否则人类的思想要何以前行。此书不是关于理学或儒学与基督教之历史关系的研究,也不是耶稣会士理学观念史的研究,更无意遵循理学与基督教关系大全的写作路数。通过这个议题,笔者试图提请关注,存在一种因跨文化对话而产生的思考模

^① 儒学一神论或儒家一神论,是借用许理和(Eric Zürcher)与费乐仁(Lauren Pfister)都使用过的概念,而他们使用时表达的含义并不一致。笔者此处要表达的意思类似费乐仁。

式,人们在自身宗教观念的基础上看待一种外来知识时浮现的思考方式,对于外来知识主体也不乏启发性价值。

书成之后不久,笔者参加中央民族大学与弗吉尼亚大学合办的“中西宗教的比较经学”研讨班,体验了弗吉尼亚大学宗教研究系彼得·奥克斯(Peter Ochs)教授倡导的“经文辩读”(Scriptural Reasoning),觉得“经文辩读”运动所提倡之宗教对话方式可能带来的成果恰会有似于欧洲人提出“理即上帝”。研讨会期间,爱丁堡大学的尼古拉斯·亚当斯(Nicholas Adams)教授在演讲结语中所声明的基本宗旨,恰好就是本书把一种“离经叛道”的言论单独挑出来呈现于世时希图达到的目标,“We focus on texts. We discern patterns of thinking”。^①

至于利玛窦,他在理学议题上发言不多,本书固然会在相应位置提到,但他显然不会成为本书的重点关注对象。人们似乎都喜欢把利玛窦作为外国人理解中国文化的正面典范,默许以他的做法来裁剪他人,这种评价模式正应当反思一下。同样应该反思的是,利玛窦对中国文化的理解程度是否后无来者或者他是否足以后来者唯一楷模。我不想展开这种评论,因为此书不写利玛窦,只想提醒,利玛窦无疑堪当基督教与中国文化遭遇的起始关节,但他并非所有与传教士有关之议题的核心论述对象,也非所有此类议题的评价标准。最后,书中涉及诸多哲学术语的翻译,有些译法与中文界习惯译法不同,相关的考虑会在该术语首次出现时的注释中说明,敬请留意。

① 亚当斯:《作为基督教神学的经文辩读——论〈提摩太后书〉3:13-17》(Nicholas Adams, “Scriptural Reasoning as Christian Theology: A Lecture of 2 Timothy 3:13-17”),第8页,中央民族大学“中西宗教的比较经学”研讨班材料。

二、诠释学视角下的文化创新

欧洲人发掘中国思想、尤其是“理”这个唯物主义概念中的有神论思想,将此作为议题,在华人世界里多少有着触碰禁忌的嫌疑,因为,不是没有人曾经注意到这些言论,重点是,华人学界倾向于对此付之一哂,而本书却想以正面态度面对这些欧洲人的想法。华人学者面对此种观点可能易于感到情感受伤,于是往往试图去铺陈一个完整的理学解说体系加以抗衡并证其为误解和曲解。本书却欲将此种观点视为一种诠释,尤其是跨文化语境下的诠释,从诠释学角度正向地思考其中意义,尝试改换认识角度后可否获取新的认知意义。

本书的“诠释”对应 Hermeneutics/Hermeneutic,这个词的原意是圣经解经学,扩大为指称哲学一个分支后,中文世界起先译为“解释学”,但近几年也被译为“诠释学”/“诠释”。Hermeneutic 指 Interpretation 的方法或原则,换言之,“解释学”/“诠释学”是“关于阐释之科学”,两个概念原本分不开。Interpretation 一词在不同的中文译作中被译为“诠释”或“解释”,本书中一般译为“阐释”,以使用词区分,但如是引用的作品标题译为“诠释”或“解释”,则不再修改。

解释学(Hermeneutics)学科的重要奠基人伽达默尔(Hans-Georg Gadamer)谈论解释学的意义和它得以成立的地位时,重点表达了两层意思:其一,在人们的理解中总是存在主观性东西,成见(prejudices/die Vorurteile)是形成理解的前提,也是我们无法抛弃的认识前提。理性是相对的,绝对理性对于历史处境中的人类而言是不可能之物,克服全部成见的理想自身就是一个成见,抛弃这个成见便能促使我们恰当理解既主宰人类也主宰我们历史