

新 哲 学

第三辑

 大象出版社

新 哲 学

第 三 辑

主 编

王中江

 大象出版社

图书在版编目(CIP)数据

新哲学. 第3辑/王中江主编. —郑州:大象出版社,
2004. 12

ISBN 7-5347-3673-0

I. 新... II. 王... III. 哲学—文集 IV. B0-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 142769 号

出版人 李亚娜

策划人 耿相新

责任编辑 吴韶明 郭继兰

责任校对 石更新 李建平

封面设计 秘金通

出版发行 大象出版社 (郑州市经七路 25 号 邮政编码 450002)

网 址 www.daxiang.cn

制 版 郑州艾乐出版技术服务有限公司

印 刷 河南第二新华印刷厂

版 次 2004 年 12 月第 1 版 2004 年 12 月第 1 次印刷

开 本 787 × 1092 1/16

印 张 17

字 数 327 千字

印 数 1—2 000 册

定 价 27.20 元

若发现印、装质量问题,影响阅读,请与承印厂联系调换。

印厂地址 郑州市商城路 231 号

邮政编码 450000

电话 (0371)6202901

学术编辑委员会

学术顾问

任继愈 李学勤 叶秀山 庞朴 汤一介 余敦康 李亦园
耿云志 杜维明 陈鼓应 韦政通 罗多弼 黄俊杰

学术委员(按姓氏笔画)

万俊人 王路 王晓朝 王葆珏 刘小枫 刘笑敢 许纪霖
孙歌 刘岳兵 汪晖 李明辉 李存山 何光沪 吴国盛
陈来 陈少明 杨国荣 张祥龙 张汝伦 张宝明 张曙光
张斌峰 郑大华 庞元正 赵敦华 胡军 姜广辉 郭齐勇
钱永祥 高瑞泉 倪梁康 徐友渔 高力克 葛兆光 童世骏
景海峰 韩庆祥 彭国翔 慈继伟 黎红蕾

主 编 王中江

本辑作者

叶秀山 中国社会科学院哲学所研究员
洪汉鼎 北京市社会科学院研究员
杨国荣 华东师范大学中国思想文化研究所暨哲学系教授
李耶里 斯坦福大学宗教系教授
杜维明 哈佛大学哈佛—燕京学社主任、教授
彭国翔 清华大学人文学院哲学系副教授
白诗朗 波士顿大学神学院副院长、教授
陈玮芬 台北中研院中国文哲研究所研究员
孟旦 密歇根大学中国文化中心研究员、哲学系与东亚系荣休教授
潘朝阳 台湾师范大学地理系教授
蒙培元 中国社会科学院哲学研究所研究员
雷毅 清华大学科学技术与社会研究中心副教授
葛四友 北京大学哲学系博士研究生
马永翔 北京师范大学哲学系讲师
谭安奎 北京大学哲学系博士研究生

目 录

诠释学及语言世界

- 解释学的哲学基础 叶秀山(1)
- 西方诠释学的定位及伽达默尔诠释学的本质特征 洪汉鼎(9)
- 语言的形上之维 杨国荣(21)

儒学的宗教性维度

- 儒家传统中的道德和宗教道德 [美]李耶里(Lee H. Yearley)(42)
- 学做人:从朱熹、王阳明到刘宗周的精神性践履 [美]杜维明(65)
- 儒家“理一分殊”的多元主义宗教观
- 以阳明学为中心的考察 彭国翔(76)
- 宗教对话中现代新儒家的精神性 [美]白诗朗(John Berthrong)(93)
- “汉学”、“儒教”、“孔子教”与“支那学”
- “儒学”在近代日本的表述及相关的宗教性论争 陈玮芬(109)

深度生态理念:传统与现代

- 互惠利他主义和宋明儒家伦理学的生物学基础
- [美]孟 旦(Donald J. Munro)(131)
- 周易的环境生态观与环境伦理
- 以中国有机生态农耕为基盘 潘朝阳(141)
- 生命本体与生命关怀
- 熊十力哲学新解 蒙培元(173)

深层生态学的哲学基础 雷 毅(189)

正义·自由·平等

运气、应得与正义

——以罗尔斯《正义论》为中心的考察 葛四友(211)

罗尔斯“差别原则”的知识局限及与功利主义论辩的比较

——从哈耶克的知识论立场看 马永翔(237)

自由与平等之间:一种基于自由观的检讨 谭安奎(249)

编后卮言 (265)

解释学的哲学基础^①

□叶秀山

—

我们是搞西方哲学的,但背景是中国的,在中国搞西方哲学,有时候也考虑一些中国的问题。你们搞经学,汤一介先生就讲要建立中国的诠释学。这个意愿很好,但解释学在西方有很深厚的基础,甚至可以一直追溯到希腊。实际上它是一门哲学,而不是一门经验科学。这句话怎么说呢?就是说它不是讲历史事实或者讲语言文字的解释的,不是单纯地去解释语言字面的意思,或者是讲历史的事实、事件。它是一门哲学。

哲学是什么意思呢?它要研究什么问题,它想的是什么问题呢?解释学来源于古代的释经学,就是基督教对《圣经》的解读。你们研究经学,也是要解读经。解读经,就不仅仅是解读经的字义。字面的意思很重要,也要研究,也要把它打通,但是不止于此,它还要超出字面的意思,所谓言外之意。否则解释学就会变成一个普通的语言学、考据学、语义学这样的学问了。它之所以成为 hermeneutic,成为哲学的一部分,就是因为它不止于字义,它要研究一种超越性的意思。什么叫超越性的意思呢? hermeneutic 来源于希腊语,是从传达者、传令官 Hermes 演化出来的。Hermeneutic 的意思就是传递一种消息,无论事实也好,文本也好,它就像 Hermes 一样,到你面前来了,它传达了一种声音,传达了一个意思。这个意思如果光从事实本身、从一个具体的事实或者一个具体的文本来分析,是怎么也分析不出来的。它传达了另外一种声音。什么声音呢?在《圣经》里,在宗教中是一种神的声音,是从

^① 此文是叶秀山先生在中国社会科学院历史研究所中国思想史研究室所作的学术报告,由郑任钊根据录音整理,并经叶先生审定。

天上传来的声音,是一种消息,一种信息。不是 information,而是 message。information 是一种经验的,是形式的,是逻辑可以规范的,是可以计算的。解释学说的是,这些历史的事实,这些文本给你一种气候,一种消息。这个消息不是可以理论化的,不是可以逻辑推算出来的,不是用因果律可以推算出来的,所以它好像是超出三界之外。因果律的意思就是有一个原因就必然可以推论出一个结果,即理论化的必然性。这个推论出来后,人人都得承认,这是我们所说的自然现象中一种必然的道理。而 hermeneutic 不是研究这个问题,解释学、释义学面对的不是这个问题,这也是经过了很多年的研究、思考的结果。它不是研究有一个原因必有一个结果,正如我们研究历史一样,有一个事实 A,理论上科学上就可以预见、推算到必然有一个事实 B。比如大军压境,就会投降等等。

历史学如何呢?哲学中研究的历史,认为历史作为一门经验的科学就是研究历史事件、历史事实之间的因果关系,因此这个历史是可以理论化、可以推论、可以理解 and 论证的,是很有理由的。而解释学呢?不是说否定这个,而是说要超过这个,超过的意思不是说把这个事件或文本看成是原因和结果的关系,不是把它看成是推论上可以推算出来的关系。所以,经过这么多年哲学家们的研究,我认为,解释学不是研究因果必然的,而是考虑自由的,考虑自由之间的关系。自由是超越于理论关系的,不是可以用理论公式、形式逻辑推算出来的。从哲学开始以来,人们就围绕着自由来考虑。哲学是一个超越的学问,或者说是不同于一般经验科学的一门科学。哲学恰恰是思考自由是个什么情景,一代一代的人都在考虑如何理解自由,如何理解经——包括《圣经》,还有哲学著作。解释学就是如何从自由的角度来解释、阐述这些经当中所体现的自由的、自由的思想、自由的思路。这是解释学的一个最根本的要点。没有这条,解释学、解释经就不再是思想性的工作,而很可能成为一个考据的、语言的或者是文字性的工作,成为一门受严格训练的经验科学。解释学不是说不要这些科学,而是说要超越这些科学,在它之外,或者说是它在它之上,或者在它之内、之下,通过这些学问,还能够听到、读到些什么消息(message)——那些消息是通过这些文本、历史事实传达给我们的——而不是经验事件本身,也不完全是文本本身。所以,这是近代解释学或者说是现代解释学内在的东西。这个东西得来不易,从西方哲学来讲,它是到近代 19 世纪才成熟的。这个思路,当然我们大家都知道,上个世纪最重要的代表人物是伽达默尔,再下来还有利科这些人,都跟这个有关。我们知道伽达默尔是海德格尔的学生,海德格尔的思想来源于德国本土的一种浪漫主义精神,从解释学的角度来说,来源于施莱尔马赫、狄尔泰,而狄尔泰又来源于康德、黑格尔。

二

康德、黑格尔的哲学历来是我们哲学所西方室中的重点学科,当然这也受到了

当时环境的影响。大家知道,狄尔泰、伽达默尔都共同重视一本书,即康德的《第三批判》。人们通常读康德的《第一批判》,无疑是很重要的。但是,在理论影响上,在深层次的影响上,《第三批判》是解释学的一个根。而《第一批判》主要讲理论,刚才我讲了,讲的是一种必然关系,是必然性、因果性的东西。在英美一些国家,有些搞分析哲学的学者不承认有因果必然,休谟就是这样,认为因果性是一种习惯,不是真的必然性,只有理论上的必然,没有实践上的必然。康德的《第一批判》讲的就是这部分。第二、第三批判讲的是道德、伦理,那是讲自由的,但自由如何在事实里面显现出来——《第二批判》里的“自由”只是形式的、没有内容,要自由具有内容,就是现象学的问题。这里,现象学(phenomenology)就显现出它的意义了。现象学的根源在哪里呢?在康德的《第三批判》中。伽达默尔和狄尔泰在不同的场合、不同的年代都郑重其事地提到他们对于《第三批判》的重视。从哲学来讲,从康德开始,哲学纯粹化了,也就是说解释学的路打开了,尽管康德并没有用解释学的词。但是从康德到黑格尔,解释学的路确实打开了。黑格尔的意思是,你如何在日月山川、在事实中看出精神的运行,就是在日月山川这些有限事物中看到无限。我个人认为,黑格尔也是把康德《第三批判》的精神、《第三批判》的问题展示出来,用一种超越于一般科学之上的科学形成他的哲学—科学体系。解释学在他那里也有根据,所以施莱尔马赫这些德国的浪漫主义系统都离不开康德、黑格尔的传统。

任何场合我都要强调黑格尔的重要性,过去我们做得不好,受框框的限制,认为他有辩证法的核心,但是他的体系是保守的。这个意思也没有错,但是我们对辩证法如何理解?就是冷热、肯定否定、光明黑暗这些感性的对比?其实辩证法恰恰是精神的特质,是生命的一种活力,所以辩证法恰恰是自由精神。自由要科学化,自由要成为一门学问。自由若不成为学问,人人自以为是,那是放任,不是真正的自由,所以自由要成为“体系”;但是自由要成为一门学问,又不是一般的经验科学,就不能不要辩证法,所以辩证法的精神是一种自由的精神。当然这是专门的一个题目了。

那么,解释学怎么会成为一门学问呢?因为康德的《第三批判》讲的是艺术,讲的是目的论,讲的是宗教,这还可以研究。真正把它作为一门学问、作为一门科学的人是黑格尔。从解释学能够成为一门科学,成为一门学问来讲,我们进行研究和探讨的都是从黑格尔开始的。黑格尔强调精神,精神是一种活动,精神不是静止的,不是停止不动的,精神是动的,动的就是时间的,时间要现实化了那就是历史。所以从黑格尔以后,哲学就离不开历史了。

这样的情形到了近代,从黑格尔以后,我们哲学又多了一层意思,是在历史学之上、历史学之后,或者说是超越历史学的,所以时间的问题、历史的问题进入了哲学。在这之前的哲学,或者希腊传统的哲学(当然我们简单化了,不一定概括得很

准确),是强调几何学的时代,是空间性的哲学,是理论性的、推论式的,而黑格尔以后就是时间式的、变动性的、历史性的哲学,时间的变化就进入到了哲学的视野。我不知道中国讲“六经皆史”是在什么情形下讲的,它有点道理,但是这个历史不是事实之间的、因果关系的历史,而是精神的历史、自由的历史。所以解释学是研究各个断代、各个时代、各个自由者之间是什么关系,怎么理解。解释就是要去理解一个东西,“解”即是把一个东西打开,把经的字义、事实的因果联系打开、解掉、解构,因为事实之间的因果联系是从理论上建构起来的,哲学的任务就是把它解掉,这就出现了我们哲学领域中 19 世纪后期出现的一个不可跨越的人物——胡塞尔。

三

伽达默尔和胡塞尔是一脉相承的。海德格尔是胡塞尔的学生。两个得意门生,一个早早死掉了,另外一个活得很久。海德格尔是创造性很大的,但他一直到晚年还讲“我始终在现象学这条路上”。为什么提到胡塞尔呢?我们刚才讲,解释是要把因果性、理论性的关系解构掉。解构掉是什么意思呢?实际上胡塞尔讲了,就是把它悬隔起来,把它括出去,也不说你对,也不说你错,不置可否,“终止判断”,这和一般的怀疑还不一样。胡塞尔是从笛卡儿来的,怀疑当然也是怀疑因果、怀疑理论,怀疑我们眼前直接很容易碰到的、日常生活中的事实,这个不坚实,朝是夕非。你说这个杯子能维持多少年,维持 500 年也是一个瞬间,它是在一个混沌当中。我们不问它的是非存亡,不判断它,我们能判断的是对这个杯子的意识,能判断的是我的思想、精神、意识,这个不可怀疑。也就是黑格尔讲的,精神的、意识的东西恰恰是绝对的,而我们外在的这些全是相对的,内在这个东西是不可动摇的。也就是说,你不能怀疑你在怀疑的东西。尽管作为对象你可以怀疑,但是在你的意识里面,作为你的意识的内容,那就是中世纪讲的 intention(意向性),是不能怀疑的。这里面绕了一个弯,很有意思。

我们哲学中讲的意识、精神不是像当年英国人想像的是一块白板,是空的,是来什么印什么,然后对有逻辑的东西加以整理。不是这样,我们的精神就是有内容的,不是一种形式,不是一种空的。我们精神中同样有日月山川,有桌椅板凳。这就是胡塞尔的一个很大的贡献。他把黑格尔的精神哲学、绝对哲学更清楚地显现出来。它不是空白的东西,像中药铺的空抽屉,你来什么装什么,它是实实在在的内容,这个内容不可怀疑。我可以怀疑这个对象,怀疑空间的、外在的东西。内在的东西你没法怀疑,你怀疑的话就自相矛盾了。你不可能怀疑一个怀疑者,你在怀疑啊,这是不可怀疑的。而怀疑者不是一个空的,他是有思想内容的,这是不可怀疑的,而这恰恰是超越的、绝对的。这样,就把黑格尔的跟对象世界扯不断、割不断的关系全都吸进来了,用他自己的话说,就是“我把整个世界、整个历史全吸进来

了”。因为我这个意识不光是眼前的对象,不存在的东西我也有意识啊,眼前不是对象的我也有意识,比如说乾隆皇帝,比如说岳飞,这不都在我的意识中吗?所以,内在的东西是绝对的,而绝对的又是有时间性的。

胡塞尔曾经开过一门课,后来他的学生海德格尔替他整理过一本书——《内在时间意识之现象学》。当初看不大好懂,因为海德格尔自己不这么讲,但实际上,海德格尔作为学生已经从中得益了。这就是内在性的东西,内在的超越。按胡塞尔的思想,空间里的东西绝对不可能提供给你绝对的东西,绝对的东西都是内在的。因此,在他的意义上,就我们解释学里面讲的,所谓历史不是作为对象的对象化了的历史,不是对象化了的因果律的历史,而是真正的时间的历史,是一种在我心里的内在的自由的历史。这才是历史的真理。历史之所以成为历史,是因为有我们人这样一个特殊的有内在理解力的一个物种,如果没有我们人这样一个有内在理解力的物种,就没有历史。所以胡塞尔讲,正因我们在时间流当中,我们才有历史。人为什么有历史呢?因为他有内在的理解力,这是解释学的问题,是释经学的问题,是诸多自由者的关系。比如说动物,它没有历史,它只有现实,它看到桌子,它不会想到这桌子的来龙去脉。它有感觉,知道这次撞了墙下次不撞了,它也可能总结一些经验,但是它没有历史。没有历史就没有自由。它可以有记忆,而历史是记忆,但不仅仅是记忆。记忆是站在现在回想过去,把过去作为事实回忆出来。历史超越经验的回忆的地方在哪呢?人有一个特点,是自由的人,是精神性的人。我们解释学所讲的人,是在未来。我们每时每刻都是一个瞬间,所以现在是抓不住的,我们处在每时每刻的现实,同样也是处在每时每刻的未来。这个未来并不是说我们筹划着要去干什么,而是一个眼界,强调的是视野,这个视野不是现在的瞬间,而是未来的。从某种意义上讲,人都是未来的,自由的人都是未来主义者。因此他所看到的一切全是历史。在这个意义上,所有的知识都是回忆。柏拉图的回忆是这个意义上的,是形而上的回忆,而不是经验上的回忆或者一种筹划。在未来的视野上,我们的今天不都是过去吗?我们之所以能够提前进入未来,就因为我们自由的,我们不是在因果律中。因果律是没有时间的,而我们自由的人就在时间当中,我们就是我们内在的主人,因此我们可以提前地在未来的视野看我们整个的时间,整个历史都在他的回忆之中,都在他的理解之中。我们解释学先是要有一个破的功夫,先要解构,把理论框架全部解掉,看它还剩下什么,这就是最纯真的东西,是那个时代的自由的人对于他的存在、对于他的历史的理解。

所以我们研究解释学,我们的立场不是立足于过去,而是立足于未来,我们是站在未来的角度理解历史,这就是解释学。精神作为一个流,时间作为一个流是切不断的,所以,一切所有的存留下来的文本,本都是死的东西。但是,因为他在做这件事的时候是一个自由者,已经站在未来的角度,因此,这是一种视野,在这个意义上我们是站在同一个视野的,我们跟古人是同等的,都是自由者,所以解释学就是

要让这些文本不成为死的东西。当然它本身是死的东西,我们要把它解掉,把它活的东西、自由的东西释放出来,让它时间性的东西显露出来,我们都同它在一个时间流里。因此不管古人离我们的距离有多远,我们把时间空间化,我们就相通了。比如孔子离我们很远,他已经不在了,但我们是在同一个时间流里的,我们跟他的精神是相通的。当然这是需要下工夫的,而不是说自然就会在一个时间流里的,不是自然而然就会是一个时间的东西。我们可以反对他,说他落后、保守,可以和他划清很多界限,但是我们把这个界限打开后,我们在一个时间流里,同样在一个层面。当然,就是孔子,他也是在把未来作为一个参考系,作为视野,来作他的自由的思考。什么叫剔除糟粕、取其精华,话好说,实际就是把它理论的框架那部分去掉,把它活的东西放出来。既然是活的,我们就在同一个层面。解释学就是要解释两个活人怎么理解,你怎么理解孔子,你就把他当成一个活人、活的思想来理解。因此,对话也出来了。

四

什么是对话?两个自由者是坚实的。内在的你如何出来,空间的东西怎么进入时间?时间的东西怎么外化为空间的东西?这个黑格尔讲过了,就是外化,即精神的外化。现在的问题是,空间的东西怎么进来?这是后现代研究的东西。死的东西怎么变成活的东西,文本的解读,不是认文本的死的東西。要知道文本是死的,它是古人的遗嘱。解释权在你手中,但你不能胡乱解释。为什么呢?你要看到,它虽然是物化了,成为死的书,就剩那些文字,但它的精神、它的思想是活的,它也在时间的流、意识流中,我们都在共同的层面来讨论问题。两个自由者之间讨论问题,要互相尊重,各有各的自由权,你可以解释它,同样他也要反驳你的。文本同样有生命力,你把它解构掉以后它同样有生命力。所以你不能胡说。而且这样一种对话,这样一种哲学层面上的,在这样的经和经之间、文本和文本之间的对话,不只是一种理论科学上的知识性的东西。我们讲理论的关系是知识性的关系,它是对象,我当然也要客观地对待它、分析它。为了要得到知识,把动物解剖了,杀了它。而人不行,为什么不行?因为他是自由的,自由是要交流的。自由的关系、文本与文本之间的关系、精神的意识的关系是内在的关系,这种内在的关系不仅是理论的、逻辑的推理的关系,而且还有一层关系要注意。在康德那里,有一种审美的、伦理的关系,有一种敬仰、有一种崇拜、有一种愉快的关系。读《圣经》就是这样的,这些读经者是带着一种虔诚的心理去读《圣经》,去解释《圣经》的。

这个经,不是作为一个对象,不像胡适讲的,历史就是一个少女,你爱怎么打扮她就怎么打扮她。不是的,这是很有客观性的。这个经,它传达的是时间之流的一种内在的声音,从古以来,这个 hermeneutic,我刚才讲了,它是一个传达者。传达什么呢?传达天外之音,传达自由的声音,传达超越的声音。因此,这就有神圣性。

所以读经啊,我们不是宗教的迷信,而恰恰是理性的,因为理性是自由的。感性是不自由的,感性是受动的,这个杯子我不能指鹿为马,这是不自由的。理性是自由的,自由的精神就是神圣的精神,它传达了一种更高的、一种神圣的消息。所以古代的那些迷信之所以能够至今还活着,就是因为它把这种东西知识化了,它也成为一种知识了。其实它不是知识,它是让你理解的,是让你交流的,它不是封闭的,它是一个流,它是无限的。什么叫自由,自由就是限制不住它。这个文本限制不住你的解释权,你也限制不住它。你说我们这代人就把孔子解释完了,不是的,以后还要解释。所以,解释学就是自由者都面对着、都想理解那个被传达出来的声音,都是在这个历史的洪流里。它之所以显得超越,是超越了那个结构的框架的,把那些东西解开,这样剩下纯粹的、绝对的、单纯的自由之身,在时间这个平台上互相交流,文本和文本之间的交流。

因此,我读这个经也不是说我个人随心所欲地读的,我也代表一种文本、代表一种精神、代表一个自由者来读它,来解释它。这样,你说经和经之间、文本和文本之间是不是一种创造性的传承呢?你说它是流,流每个都不一样,自由者嘛,不是说别出心裁说你有你的读法,我有我的读法。这是一种现象,之所以有这种现象,是因为我们的根基都是在一个自由的平台上,在时间的平台上,在内在的平台上,而不是说在理论的、框架的、空间的、环境的平台上。

所以,胡塞尔也是这个意思,我们要暂时地把我们眼前的、日常生活的这些琐碎的东西先给它括出去,给它悬隔起来,那我们才能进入文本的世界,经的世界。进入它的那个世界,并不是说异己的,并不完全是说跟我无关的,我在这个世界当中,要是在外头来看,那是神,神可以这么做,基督教可以这么做,但我不是神。我是人,我也在时间之流里面,我们在同一个流里面,我来解读你,我来交流,我来同你讨论,我来和你商谈,这个“我”同样是一个自由者,是一个文本。我们读经,实际上也是文本和文本之间的、自由者和自由者之间的对话,是一种创造性的。什么叫自由,自由就是创造。

所以你读经,他是创造者,你也是创造者。两个自由者互相的关系,互相如何能理解,就是解释学的哲学问题。这是伽达默尔在《真理与方法》里开头一段就提出来的,本来都是我们内心的东西,怎么让你理解?你怎么会有可能理解?这个问题实际上是康德在《第三批判》里提出来的。比如说,这幅画、这风景多美啊,这不是你的感觉吗?你觉得好看,你觉得愉快,干吗要作为知识判断提出来?这幅画是美的,这花是美的,与这花是红的,这在美学里头是永恒的问题。这两句话有何区别?形式上无任何区别,都是一个判断。花是美的,无非是你觉得它给你愉快了,给你愉快的东西你凭什么也让别人觉得愉快?但我有权力说这花是美的。跟知识判断具有共同的形式。美学同样是一门学问。凭什么?就因为解释学,因为人都是自由的。所以伽达默尔就提出,我说花是红的,它是一个经验判断,而说花是美

的,则是一个美学的判断。同样可以有普遍的传达性。自由者之间可以交流,恰恰是自由者之间才能心心相印,才有可能交流,否则都是单方面的。你怎么跟这个桌子交流?交流不起来,你研究它就完了。

西方哲学也是读经、解经,从柏拉图、亚里士多德一直到现代的各位大家们,也都是互相在那读经、解经。像伽达默尔还有法国的德里达解了很多,解得好不好,能不能交流,有没有自由的层次,就很难说了。我们也有我们的读经、解经的典范例子。历史上所有这些大哲学家都是解经的结果,所以,有时伽达默尔说的也挺怪。他说,哲学没有历史,它没有事实的历史,都是在一个时间流里,没有历史恰恰就是真正的历史。所以时间是一个流,是一个贯通的东西,不能断的。所以这些大家们,所有这些哲学家的自己的体系、自己的学问都是解经的结果。你说他们是不是创造性的,你敢说黑格尔不是创造性的?创造性太大了。但是他要不解读康德,不解读费希特、谢林,就出不来他自己的哲学体系。胡塞尔创造性大不大?他领一代之风骚,至今还在他的笼罩之下,现象学在欧洲哲学中算是显学了,他解不解读经?解读笛卡儿,解读莱布尼茨,当然他也解读康德,他解读康德解读得非常好。胡塞尔的这些学生,包括海德格尔,也解读得非常好。就说创造性吧,海德格尔就好像天上掉下来的。伽达默尔传承痕迹比较多,他是学问家,他的经验科学方面的东西多一点。他自己再三地说,我是海德格尔的学生。其中的来龙去脉,从他的思路也可以看得出来,同哲学史联系得非常紧。海德格尔上来就说自己的意思,好像前无古人后无来者似的。实际上他们都在解读,都在解读古人的问题,都在交流,谈问题,这些问题都是活的。当年他解读不到的后来还都得补。海德格尔先解读了康德,后来他又解读了黑格尔,都很好,他发展康德、黑格尔,发展胡塞尔的思路。我们只要进入了这个世界,我们自己就有了开放的心、自由的心,不受蒙蔽,你能发现他无处不在同古人交流。海德格尔也说了,他直接交流最多的是亚里士多德。胡塞尔主要的根据是在柏拉图,这都在同一个层次,你想,相隔一千多年,两千年。

所以,hermeneutic 实际是一种创造性的学问,它一定是创造性的,在创造的层面上。因为时间本身就是创造,没有时间就没有创造。没有创造就只是计时,就是年月日刻分秒这样的计时。创造不断,解释学问题就是都在同一个层面上的不断地讨论问题,不断地思考问题。西方哲学里凡是有创造性的哲学家都在这个范围之内,都在传承。传承什么呢?不是传承事实,不是解释传承这些个年、月、日死的材料,而是传承那一种创造性的精神。所以可以这么说,胡塞尔也讲,凡是有自由的人的地方,就有哲学,就有现象学。你是一个自由之身,这个经、这个事实给你显示出来是个什么样子,跟你在声色货利场当中、在必然的环节当中的眼光就很不一样。它放出来的光,它说出来的声音,你听到的,你看到的,都是不同于日常生活的。我们解读经,不同于一个广告、一个说明书。我讲的就这些。

西方诠释学的定位及 伽达默尔诠释学的本质特征^①

□洪汉鼎

我想,对西方诠释学的总体定位以及伽达默尔的诠释学究竟有哪些本质特征,是今天我们要谈的,我们可以进行以下的讨论和比较。

第一个问题,大家现在对诠释学的理解的确不一样,比如按叶秀山先生所讲的问题——“解释学的哲学基础”,那就是说诠释学不是哲学。但是按照伽达默尔的观点,诠释学本身就是哲学。从问题来看,叶先生是说伽达默尔思想的来源是胡塞尔或者海德格尔,但作为“诠释学”这个词,按照伽达默尔的看法,它本身就是目前最新的一个哲学观点。他在某些方面已经超出了海德格尔的看法。

所以,我思考了这样一些问题:首先,诠释学在当代哲学特别是在整个后现代当中处于一个怎样的地位?伽达默尔晚年有本著作,这是在他去世前几年同他的年轻助手都德(Dutt)的对话,这时候他的思想已经基本上不再发展了。都德也是想让伽达默尔就一些问题作一个最后的答复。这个东西很好,我们可以作为伽达默尔本人思想的晚年定论,但现在我还没有把它完全翻译出来,书名是“诠释学、美学与实践哲学”。

从其中我挑出一些看法来给大家分析一下。我的看法是,诠释学本身就是一个哲学,而且是哲学从现代走向后现代的一个过渡形式,它大概的定位应该是这样。为什么要这样定位呢?可能我们要回忆一下历史。比如,亚里士多德关于我们人类和世界的

^① 此文是洪汉鼎先生在中国社会科学院历史研究所中国思想史研究室所作的学术报告,由郑任钊根据录音整理,并经洪先生审定。

接触谈到了五种形式,这五种形式我认为在现代来说是很重要的,包括我们今天对一些思想文化的发展。对我们今天的发展趋势,现在越来越看重古人的思想。这也是伽达默尔说的,他说古人的思想不是过去的真理,古人的思想之所以我们今天还要学习,一定是因为今天它还是真理,这种真理是永远对我们开放的。

亚里士多德讲的五种形式,一种是 episteme,今天我们翻译成“纯科学”,英文的 science 就是从这来的,我们今天讲的认识论 epistemology 也与它有关。episteme 在亚里士多德那里,它研究的对象都是必然性的,即必然的不变之物,所以它获得的知识都带有一种必然性、普遍性;我们说的数学、物理等自然科学,它们研究的东西都是不变的。在科学方面,自然科学(science)都是从这过来的。

第二种是 techne,我们今天翻译成“技术”。技术(technology)这个词,也是从亚里士多德那里来的。他讲的技术,因为限于当时的生产水平,主要是指手工业,如做鞋,这种技术就同科学不同了,它的研究对象是偶然的可变之物。人穿的鞋,这个人这样大,那个人那样大,它是可变的。而它最终讲究产品,只要把产品生产出来就可以了,它的本质特征我们今天讲就是叫生产,它主要的目的就是把产品生产出来,这个技术不是像科学那样有必然性,反而带有一种偶然性。

第三种是 phronesis。这个词相当重要,这个词我一直坚持要把它翻译成“实践智慧”。有人把它译为“明智”,这是不确切的。这个 phro,在希腊文中就是我们的横膈膜,nesis 在希腊文就是一种智慧。在希腊人那里有一个传统,在横膈膜以上都是好的东西,是思维、理性,这些东西都是在大脑里面的。而在横膈膜以下就是排泄、消化等这些功能,这些功能与实践联系在一起。这种横膈膜的智慧,在西方以后的发展里似乎是不受重视的,要是你们读到费尔巴哈就会知道。马克思说,为什么费尔巴哈连自己的唯物论实践都不能承认,就是因为实践在当时太低俗,跟性欲、贪吃等联系在一起。费尔巴哈不愿意被人看成品质低下的不道德的人。可是,亚里士多德在当时把这个智慧提出来,他所讲的这种实践智慧就是我们今天的政治学、伦理学。因为政治学和伦理学研究的对象同科学是不一样的,科学(episteme)研究的对象是不变的、必然的,而它研究的对象是可变的,比如说治理一个国家,雅典的城邦是这样的,那另外一个斯巴达可能是那样的,应该因地制宜。这一点,亚里士多德的分析说,真正的实践智慧就好像是一把弹性尺,罗斯波斯岛是弯曲的,你拿把直尺子去量,是量不出来的,必须要采用一种弹性的尺子。后来他的伦理学都是根据他这样一种思想发展出来的。

第四种就是 sophia,这个词过去翻译得也不是很好,它严格的翻译就是“理论智慧”,但是这个理论是很高超的了,就是我们讲的哲学智慧。你看这个 sophia,我们的哲学不就是从这里出来的吗?哲学是 philosophy,philo 是爱,sophia 是智慧,哲学就是爱智慧。过去有一个问题一直解决不了,就是为什么西方人不承认我们中国有哲学。这是一个很普遍的问题。还有一个问题,就是说上面我们把哲学翻译

成爱智慧,这个翻译也有问题,究竟是爱哪一种智慧呢?哲学决不会是爱实践智慧,如果爱实践智慧的话,就应该是 philo-phronesis,而不是这个 philo-sophia。哲学只是指爱 sophia,这个 sophia 是什么呢?就是我们今天讲的本体论,就是说一个东西都能够看成它的 dia,分二,一般我们说本体、现象,中国人讲理、气,讲形而上、形而下,或者道、气,这种思维方式就是 sophia,这个就叫做形而上学。所以你们看到许多从 dia 而来的词,我们讲的辩证法 dialectic,两个人的对话叫 dialog,对角线 diagonale,这些都是 dia 带出来的。所以,这个哲学很重要,海德格尔讲,本体论有一个本体论的差别,这个差别就是我们说的“存在”(Sein)跟“在者”(Seiende)这两个,正好是我们说的道与气,形而上与形而下,都是这个意思,只有到了这个时候,才产生了一个理论的哲学的思维。上次我们在武汉开会,台湾的一个学者说所有西方的大哲学家,截止到伽达默尔为止,好像都认为中国没有他们西方那种正式的哲学,为什么?因为他们看到我们的儒家都是一个 phronesis,没有上升到 sophia,所以后来我们感觉到,像胡适、冯友兰实际上都在做这样一个工作,就是把 phronesis 往 sophia 提升,所以台湾对冯先生很不满意,觉得冯先生是把中国哲学改良化了,按照 sophia 把中国哲学重新构造了、提升了。所以,西方之所以谈中国无哲学的问题是有这个背景的,这个背景就是 sophia 这个层次,在他们看来 sophia 才是哲学。

最后一种就是 nous。过去人们把它翻译成“理性”、“睿智”,但是这个词我后来进行考察,最早有一个哲学家 Anaxagoras,他特别讲到世界的构成。世界的本源,过去说是水、火,他认为本源乃是种子,种子才是最基本的,世界没有产生,也没有消灭,只有种子的结合与分。但是谁在为种子分散或者结合?那就是靠 nous,这个 nous 实际上就是我们今天讲的超自然的力量,亚里士多德也讲到人类灵魂里有一种 nous poietikos,即主动奴斯,这种奴斯可以与肉体分离永恒存在,后来中世纪就是发展亚里士多德这个 nous,把这种主动奴斯称之为“上帝”,公元3世纪新柏拉图主义者 Plotinus 在其流射说里把 nous 置于太一与世界灵魂之间,认为 nous 本身就是神性的东西,因此我们可以把这个词译为“神性智慧”。

这样,我们综括起来看一下亚里士多德为什么这样分,我们可以用下面的一张表来说明,从这五种形式中我们划一条界限。

Episteme	科学(不变的、必然的)	} 逻辑学
Techne	技术	
Phronesis	实践智慧—政治学、伦理学、社会学	} 修辞学
Sophia	理论智慧(哲学智慧)—哲学	
Nous	神性智慧—宗教	