

横跨中外 通达古今

——诠释学与中国传统哲学现代转型的反思

洪 汉 鼎

摘 要:“西方与东方”、“古代与现代”的关系,是中国对外文化交流特别是哲学研究的重要问题。一种流行观点认为,借鉴西方哲学来发展中国哲学,乃是在按照西方模式建构中国哲学,而对古代经典进行诠释,则是强迫古代经典现代化。这是一种错误的看法。实际上,不论中外关系,还是古今关系,凡“学”都是学“共相”,学优于自己的东西,从观念的进展来看,都是一种融合过程。当代诠释学的宇宙恰好包含这两个主题,它既横跨中西又通达古今。从诠释学角度探讨中国哲学的“中西”与“古今”之争,可以得出这样的结论:人类心灵的共振既能够逾越中西又能够通达古今。

关键词:中国哲学;诠释学;中西关系;古今关系

自清末民初以来,中国传统哲学需要实现现代转型,似乎是一个公认的事实。但20世纪90年代以来,学界对此似乎又提出了异议,所谓中国哲学理论的“失语”问题开始引起反思。异议者认为,近代以来由于借用西方话语来进行所谓中国传统哲学的现代化,中国学者在国际对话中发不出自己的声音,中国哲学在语言表达和文本解读上长期处于“失语”状态。通过赛义德所谓“东方学”,这种异议被强化到了更尖锐的程度,上述“失语”被认为是中国学人的一种“自我阉割”。西方对东方思想的支配和控制、西方对东方的文化霸权,很大程度上竟是通过东方学者对自己文化的“再现”来实现的。东方学者通过西方叙述框架和概念系统再现自己的历史,对自己的传统进行所谓“现代阐释”和“现代转换”,被认为本质上乃是对自己传统文化的“阉割”。

这里涉及到中国的文论和哲学的现代转型,也就是所谓现代化或世界化的问题。按照某些人的看法,这种“现代阐释”并非中国传统哲学现代化和世界化的必经之路。从20世纪初胡适“整理国故”开始的所谓现代转型过程,被认为只能导致失语或自我阉割,因为这里的现代化、世界化其实就是西方化,而“西方即现代”、“西方即世界”其实是附属于西方文化霸权的一种殖民话语。于是,要实现中国传统哲学的现代化和世界化,似乎必须另走一条相反的道路,即“越是民族的,就越是世界的”。简言之,必须摆脱一切西方概念和叙述系统,回归我们民族原本的语言和概念,回归原点,走过去两千年的老路。

此外,近年来,古典性与现代性的关系问题开始进入学界视域。莱奥·施特劳斯关于“古今之争”问题的论述,引起了中国学人很大的兴趣。针对有些学者强调现代学术高于古典学术的看法,另有些中国学者则截然相反地认为,古典学术比现代学术既高贵又高明,甚至认为,对古典著作

作者简介:洪汉鼎,山东大学中国诠释学研究中心特聘教授(山东济南 250100)、北京市社会科学院哲学研究所研究员(北京 100101)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重大项目“伽达默尔著作集汉译与研究”(15ZDB026)及国家社会科学基金重点项目“比较视域下中国经典诠释传统现代化路径研究”(14AZD092)的阶段性成果。

进行解释以符合现代观点,这一做法乃“先天性地认定现代社会是好的”,结果导致对现代社会“没有一种具有相当深度的批判力”^①。这显然是将古典性与现代性相对立,而主张一种没有现代性干扰的古典性。但如此一来,古代的经典究竟是否需要现代的阐明呢?

这里的问题实际上就是“西方与东方”、“古代与现代”的关系问题。当代诠释学的宇宙恰好包含这两个主题,它既横跨中西又通达古今。我们完全可以从诠释学的角度,探讨中国哲学的中西与古今之争。

一、中西或中外关系

首先,从近代中国学术史角度看,中西方是否真的可以分开?早在民国时期,王国维和陈寅恪就认为,这两者是统一而不可分的。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。”^②此说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。”^③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。”^④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。”^⑤

实际上,在两千多年的发展中,中国学术曾多次转型。秦朝反对儒家德治,强调“法”和“力”的作用,走的是“霸道”路线。汉代则“罢黜百家,独尊儒术”,通过强化“天命”、“天人感应”、“灾异”、“谶纬”,乃至“造神”运动,对儒学进行神学化改造。为了摆脱两汉经学的烦琐注疏与僵化名教的桎梏,魏晋何晏、王弼等转而倡导弃繁就简的玄学,提倡老庄“无为”的思想,此谓经学的玄学化转向。而为了走出一条既不同于魏晋玄虚,又非汉代经注的学术新路,宋明儒家接受佛学影响,努力强化儒学的“理气心性”义理系统,此谓宋明儒学。清代朴学(如乾嘉学派)则不满宋儒义理的空疏,转而追求“实事求是”的考据,民国年间海归博士胡适提出“大胆假设,小心求证”的方法论,在一定程度上可以视为朴学学风的进一步发扬。其中,从1世纪开始直到7、8世纪定型的佛教输入,乃是产生宋明儒学的重要机缘;16—19世纪的西学东渐,则直接导致现代中国哲学学科的出现。冯友兰先生曾把这种接受外来文化以发展自身的方法比之为“下转语”——“下转语”并非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,即“山重水复疑无路,柳暗花明又一村”(《游山西村》)。

在这里,有必要对“国学”一词略加评议。近年来,“国学”一词在中国渐成显学,以致有“国学丛书”出版,有些大学组建了国学院,北京大学还搞了“乾元国学”教课班。但是,“国学”概念实有令人困惑之处。“国学”一词始于晚清,近人王淄尘在《国学讲话》中说:“庚子义和团一役以后,西洋势力益膨胀于中国,士人之研究西学者亦日益多,翻译西书者亦日益多,而哲学、伦理、政治诸说,皆异于旧有之学术,于是概称此种书籍曰‘新学’,而称固有之学术曰‘旧学’矣。另一方面,不屑以旧学之名称我固有之学术,于是有发行杂志,名之曰《国粹学报》,以与西来之学术相抗。‘国粹’之名随之而

① 吴亚顺采写:《与刘小枫谈古典教育》,《新京报》2015年2月14日,B8—10版。

② 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年,第5页。

③ 王国维:《哲学辨惑》,《王国维文集》第3卷,第5页。

④ 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,1983年,第647页。

⑤ 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年,第284页。

起。继则有识之士,以为中国固有之学术,未必尽为精粹也,于是将‘保存国粹’之称,改为‘整理国故’,研究此项学术者称为‘国故学’”^①,而“国故学”,以后又渐演化成“国学”。显然,“国学”一词乃是近代中国民族主义兴起之后的产物,它与当时所谓“国货”、“国烟”、“国医”、“国乐”一道,目的是为对抗外国入侵的“洋货”、“洋烟”、“洋医”、“洋乐”,以及“洋学”。就此而言,“国学”一词饱含着对西学东渐的焦虑,甚至可说是对西学的反动。另外,如果从语言学角度认真思考,则“国学”一词颇为可疑。钱穆在其《国学概论》中说:“学术本无国界。‘国学’一名,前既无承,将来亦恐不立。特为一时代的名词。其范围所及,何者就列为国学,何者则否,实难判别。”^②而换个角度看,“国学”一词可用于任何国家,德国学者可以用“国学”称呼他们的德国学术,美国学者也可以用之称呼自己的美国学术。就此而言,“国学”是一个普遍通用的概念,正如“国家”一样。按照国人使用该词的用意,“国学”应替换为“中国学”或“汉学”,正如德国所谓 Germanistik(日尔曼学)。不过,这些学问主要是语言文化方面的,而非一般学术理论或哲学性的。

我们可以再作一些诠释学理论思考。黑格尔曾经说,哲学是在思想中把握它的时代。关于中西方关系,我们应当注意两个不同的时代,即 19 世纪末 20 世纪初和 20 世纪末 21 世纪初这两个时代。19 世纪末 20 世纪初的中学与西学之争,实际上产生于我国政治转型时期的先进学术与落后学术之争。此与中国封建王朝闭关自守、锁国愚民政策密不可分。鸦片战争后,鉴于帝国主义贪得无厌的侵略和中国封建社会的腐败无能,一些先进人物感到需要向西方资本主义先进国家学习科学技术和新文化,发愤图强,借以挽救国家民族的危亡。邵作舟曾这样描述当时人们求学西方的情形:“道光、咸丰以来,中国再败于泰西,使节四出,交聘于外。士大夫之好时务者,观其号令约束之明,百工杂艺之巧,水陆武备之精,贸易转输之盛,反顾赧然,自以为贫且弱也。于是西学大兴,人人争言其书,习其法,欲用以变俗。”^③聂敏里教授曾以 19 世纪末 20 世纪初中西方思想比较为例说明这种关系:“西方的现代开始于 14、15 世纪的意大利的文艺复兴,但中国的现代却开始于 20 世纪初。从 14、15 世纪起,一个现代化运动开始萌芽于意大利,然后渐次波及西欧、北美,接着又返回来影响了中欧、东欧,到 19 世纪中叶,这场现代化运动开始呈现出一种强劲扩张的态势。而这个时候的中国尚处于古代。这样,当 19 世纪下半叶,发轫于欧洲的这个人类的现代化运动越过辽阔的海洋而与尚处于古代社会的中国发生猛烈的碰撞的时候,一种思想文化的碰撞也就相应地发生了,而这同时也就是中西哲学、中西文化比较的开始。但不幸的是,与此同时,一个比较上的时间的错乱也就被铸成了。很显然,实际发生碰撞和比较的是人类的古代思想和人类的现代思想,但是,由于进行比较的双方都忽略了各自的时代属性,使得本来属于人类古今思想的差别就被误读成了中西思想的差别,而文化的地域性的差别被看成是这一比较中具有决定意义的因素。”^④其实,这种观点早在 20 世纪初就出现了。例如,陈独秀 1915 年在《青年杂志》第 1 卷第 1 号上发表的《法兰西与近世文明》一文中就说,人类的文明分为古代与近代两个时期,而东方的印度和中国这两种文明“虽不无相异之点,而大体相同,其质量举未能脱古代文明之窠臼”^⑤。继陈独秀之后,胡适在《读梁漱溟先生的〈东西文化及其哲学〉》一文中,不同意梁先生所谓东西文化走的是不同的文化路向,而认为人类走的都是“生活本来之路”,因“环境有难易,问题有缓急,所以走的路有迟速的不同,到的时候有先后的不同”^⑥。胡适要人们相信,东西文化的差异是发展速度的差异,速度快的西方早已进入近代,而速度缓慢的中国和印度则还停

① 王澐:《国学讲话》,转引自丁守和主编:《辛亥革命时期期刊介绍》第 2 集,北京:人民出版社,1982 年,第 339 页。

② 钱穆:《国学概论》,北京:商务印书馆,1997 年,“弁言”,第 1 页。

③ 邵作舟:《纲记》,《邵氏危言》卷上,转引自李侃:《近代传统与思想文化》,北京:文化艺术出版社,1990 年,第 109 页。

④ 聂敏里:《古代性和现代性,还是中国与西方——对中西哲学比较的一个考察》,《中国人民大学学报》2010 年第 5 期。

⑤ 陈独秀:《法兰西与近世文明》,《青年杂志》第 1 卷第 1 号,1915 年 9 月。

⑥ 胡适:《读梁漱溟先生的〈东西文化及其哲学〉》,欧阳哲生编:《胡适文集》第 3 卷,北京:北京大学出版社,1998 年,第 193—196 页。

留在古代。另有一位叫常燕生的学者,1920年在《国民》第2卷第3号发表《东方文明与西方文明》,干脆根据他所谓东方文明与西方文明的特征差别得出结论说:“一般所谓东洋文明和西洋文明之异点,实在就是古代文明和现代文明的特点”,并认为人们之所以会把这两种文明的差异说成是“东西之分”,一个重要的原因是,他们一方面“误以近代文明的特质当作西方文明的特点”,另一方面又“误以古代文明的特质当作东方文明的特点”^①。在这种情况下,有志的知识分子都把我国近代向西方学习的过程当作落后向先进学习的过程,因而属于古今问题,而非中西问题。冯友兰先生在其《中国哲学史新编》里也指出:“在中国近代史中,所谓中西之分,实际上是古今之异。以中学为主,对西学进行格义,实际上是以古释今;以西学为主,对中学进行格义,实际上是以今释古。……现在普通人的思想都多少不等地近代了,以古释今对于他们毫无意义,只有以今释古才可以帮助他们了解古代,这才有意义。”^②他还说:“在中西文化接触的初期,严复能以今释古,开了一代的风气。”^③

值得注意的是,即便在19世纪末晚清帝国的守旧派官僚张之洞看来,学习西方也不是一种错误。他主张中学为体,西学为用,两者不可偏废。在《劝学篇》中,张之洞说:“图救时者言新学,虑害道者守旧学,莫衷于一。旧者因噎而食废,新者歧多而羊亡。旧者不知通,新者不知本。不知通则无应敌制变之术,不知本则有非薄名教之心。”^④所以他主张:“新旧兼学。四书五经,中国史事政书地图为旧学,西政,西艺,西史为新学。旧学为体,新学为用,不可偏废。”^⑤

当然,我们并不否认各个民族的文化有其自身特征。文化既有时代性,也有民族性。文化的时代性指该文化在社会发展某个特定历史阶段上的时代特征,它反映的是世界各民族在相同的时代或相同的社会发展阶段上的落后与先进的差别。文化的民族性则指各个民族文化自身所具有的特征,特别是各自具有的不同传统。就民族性而言,文化确实没有高下优劣之分,都有其存在的价值和意义,但就文化的时代性来说,各个民族文化则存在发展程度上的先进与落后的差别。如果用文化的这两种属性来分析近代中国传统文化的发展,那么从文化的时代性来看,五四时期讨论的中国传统文化在性质上属于古代特别是封建时代的文化,而西方的文化则属于近代资本主义文化,它们是一古一今;但就文化的民族性来考察,中西文化体现的是两种不同民族的文化特征,彼此各有特色。在20世纪末21世纪初的今天,这种观点特别具有“持平”的重要意义。今天的中国不再处于救亡时期,而是国家强盛、经济繁荣,拥有当代先进的科技。现在的中西方关系不再是落后与先进的关系,现在的中西方交流也不再是单向交流,而是一种双向的交流。我们学习西方更重要的目的是创立我们自己的学说理论,不再追求西方化、西学化,而是追求国际化、世界化、先进化、普遍化。就此而言,中国的哲学,就是“有中国特色的世界哲学”,正如“有中国特色的社会主义”、“有中国特色的世界城市”一样。这里,中心词是共相,而非殊相。共相应以普遍而先进的内涵为主,而非一种特殊的个别之物。

二、古今关系

我们再来考虑古代与现代的关系问题。这种关系通过当代哲学诠释学的阐述,已经提升为人类文化发展的本质形态。按照伽达默尔的哲学诠释学,古代经典的理解,正如古代的建筑物一样,需要过去与现在的综合,乃是一种“与现时生命的思维沟通”。伽达默尔在《真理与方法》中说:“事实上,往日的大建筑纪念物在现代快节奏生活以及在现代设立的建筑群中的出现,提出了一种在石块上对

① 常乃惠:《东方文明与西方文明》,《国民》第2卷第3号,1920年10月。

② 冯友兰:《中国哲学史新编》第6册,北京:人民出版社,1989年,第155—156页。

③ 冯友兰:《中国哲学史新编》第6册,第156页。

④ 张之洞:《劝学篇》,苑书义、孙华峰、李秉新主编:《张之洞全集》第12册,石家庄:河北人民出版社,1998年,第9706页。

⑤ 张之洞:《劝学篇》,苑书义、孙华峰、李秉新主编:《张之洞全集》第12册,第9740页。

过去和现在进行综合的任务。建筑艺术作品并不是静止地耸立于历史生活潮流的岸边,而是一同受历史生活潮流的冲击。即使富有历史感的时代试图恢复古老时代的建筑风貌,它们也不能使历史车轮倒转,而必须在过去和现在之间从自身方面造就一种新的更好的中介关系。甚至古代纪念物的修复者或保管者也总是其时代的艺术家。”^①我们所讲的古希腊、柏拉图已经不是当时的古希腊、柏拉图,而是我们此时所理解的古希腊、柏拉图。我们所理解的他们的思想、情感,已经不是当时人们的思想、情感。古典型或经典型就是一个很重要的例证,它不只是一个历史性的概念,而且更重要的还是一个规范性的概念。虽然历史主义指望这种规范性臣服于历史性,但是“经典型”或“古典型”作为一种评价词汇,意味着在以后不定的时代中具有恒久有效的积极力道。经典型或古典型的规范价值在于,它意味着不断检验中的真理的源泉,即历史真理的源泉。伽达默尔利用德语 *Bewahrung* (保存)与 *Bewährung* (证明)在构词方面的类似性,把两个根本不同的意思结合在了一起。历史的存在就是保存(*Bewahrung*)中的存在。这种保存不只是贮藏,而是不断地置于检验证明(*Bewährung*)之中——检验什么东西,就是让某种真的东西通过证明自身而进入存在。经典型或古典型的积极的价值力道正在于它是不断检验的真理的源泉和生命的源泉。成功的历史研究不是亦步亦趋地尾随或高高在上地解释古典著作。保存于古典型中的真理,先于历史研究而存在,并通过历史研究的过程持续存在。古典型的历史学乃是在检验、证明和参与古典型东西的真理。所以,经典型或古典型不是自在存在,它的真理并不自在持存,而是必须有历史学家的现在参与。故此,经典型或古典型的东西就不只是对于过去的陈述,而同时也是告诉现代人的真理。经典型或古典型的东西就是那种经由不同时代检验而保存其真理的东西。

这一观点其实也为中国哲学家所认识到。程颐在其文论辑录中说:“圣人之语,因人而变化;语虽有浅近处,即却无包含不尽处。如樊迟于圣门,最是学之浅者,及其问仁,曰‘爱人’,问知,曰‘知人’,且看此语有甚包含不尽处?他人之语,语近则遗远,语远则不知近,惟圣人之言,则远近皆尽。”^②儒学正典对于儒家哲学家来说不是超人的启示,而是每个人原则上都能明见到的圣人见解。他们的解释并非先在其原初意义上阐释正典,而后再根据自己的明见对此意义进行肯定和吸收。相反,如果根据本己的经验和思考获得了某种明见和真理,那么他们会相信,出自伟大圣人和贤人的儒家正典一定会证实这种明见和真理。例如王阳明在1508年龙场悟道后,就试图通过保留在记忆中的“五经”论断来证明自己这种领悟,并发现这些论断与自己的领悟是一致的。王阳明非常强调“自得”、“得之于心”。在1520年的一封信中,他说:“夫学贵得之心。求之于心而非也,虽其言之出于孔子,不敢以为是也,而况其未及孔子者乎!”^③阳明弟子王艮则说:“‘经’所以载道,‘传’所以释经。‘经’既明,‘传’不复用矣,道既明,‘经’何足用哉?‘经’、‘传’之间,印证吾心而已矣。”^④学习经典,无非是自己知识的印证。此种看法,张载也有,他强调“心解”,即:“求义自明,不必字字相校。譬之目明者,万物纷错于前,不足为害,若目昏者,虽枯木朽株皆足为梗”,“且滋养其明,明则求经义将自见矣”^⑤。朱熹则谓之“心印”,将心比心,以自己的心体验圣贤的心。正是经典型或古典型的这种无时间性的当下存在,体现了历史存在的一种普遍的本质,即通过变化而形成自身,既是他者又是自身。对于世界各民族来说,这种经典型或古典型的历史,各自形成了互有区别的漫长的精神传统。此为一个民族的文化特征或文化传统。

① [德]伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法》,洪汉鼎译,北京:商务印书馆,2007年,第161—162页(所标页码为该书德文版页码,即中译本边码,以下所引该书皆同)。

② 程颐、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》上册,北京:中华书局,1981年,第176页。

③ 王守仁:《答罗整庵少宰书》,王守仁撰,吴光、钱明、董平、姚延福编校:《王阳明全集》上册,上海:上海古籍出版社,1992年,第76页。

④ 王艮:《语录上》,《王心斋全集》第2卷,南京:江苏教育出版社,2001年,第18页。

⑤ 张载著,章锡琛点校:《张载集》,北京:中华书局,1978年,第276、275页。

伽达默尔说：“这种关于古典型概念的解释，并不要求任何独立的意义，而是想唤起一个普遍的问题，这个问题就是：过去和现在的这种历史性的中介，正如我们在古典型概念里所看到的，最终是否作为有效的基石成为一切历史行为的基础？当浪漫主义诠释学把人性的同质性设为其理解理论的非历史性基石，并因此把同质性理解者从一切历史条件性中解放出来时，历史意识的自我批判最后却发展成不仅在事件过程中而且也同样在理解中去承认历史性运动。理解甚至根本不能被认为是一种主体性的行为，而要被认为是一种置自身于传承物事件中的行动，在这行动中，过去和现在不断地进行中介。”^①

施莱尔马赫曾经把同质性(Kongentialität)和同时性(Simultaneität)作为古典作品理解和解释的基础，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，并返回到该作品原来的时代，则理解和解释就会成功。历史主义者也曾经主张，我们必须舍弃自己现时的当代境域而置身于过去传承物的时代，只有这样，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？”^②

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。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，文本也并非完全开放可以任由理解者或解释者按其所需地任意诠释。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，当然，理解者或解释者也不可能为了复制或再现文本的原意而舍弃自己的前见和视域。这种既包含理解者或解释者的前见和视域又兼顾文本自身视域的理解方式，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照面(Begegnung)，以及对我们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(für sich)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的融合过程。”^③

伽达默尔对历史主义所谓“设身处地”的理解方式也进行了批判。按照历史主义者的看法，理解传统需要一种历史视域，这种历史视域是靠我们把自身置入历史处境中而完全丢弃我们自己的视域而取得的。伽达默尔反对这种看法，他说，为了能使自己置入一种历史视域中，我们自身就必须具有一种视域，他写道：“因为什么叫做自身置入(Sichversetzen)呢？无疑，这不只是丢弃自己(Von-sich-absehen)。当然，就我们必须真正设想其他处境而言，这种丢弃是必要的。但是，我们必须也把自身一起带到这个其他的处境中。只有这样，才实现了自我置入的意义。例如，如果我们把自己置身于某个他人的处境中，那么我们会理解他，这也就是说，通过我们把自己置入他的处境中，他人的质性、亦即他人的不可消解的个性才被意识到。”^④伽达默尔还认为，当我们试图理解一个文本时，我们并不是真正把自己置入作者的内心状态中，而是置入那种他人得以形成其意见的视域中。当然，这就意味着，我们试图承认他人所说的东西有着某种实际的正确性。因此，这样一种自身置入，既不是一个个性完全移入另一个个性中，也不是使另一个个性受制于我们自己的标准，而是两个个性的融合。这种融合标志着一种向更高的普遍性的提升，这种普遍性不仅克服了我们自己的个别性，而

① [德]伽达默尔：《诠释学Ⅰ：真理与方法》，第295页。译文略有改动。

② [德]伽达默尔：《诠释学Ⅰ：真理与方法》，第309页。

③ [德]伽达默尔：《诠释学Ⅰ：真理与方法》，第311页。

④ [德]伽达默尔：《诠释学Ⅰ：真理与方法》，310页。

且也克服了那个他人的个别性。获得一种普遍性的视域,就意味着我们学会了超出近在咫尺的东西去观看,但这不是为了避而不见这种东西,而是为了在一个更大的整体中按照一个更正确的尺度去更好地观看这种东西。因此诠释学与历史传承物的接触,尽管本身都经验着文本与现在之间的紧张关系,但诠释学的活动并不以一种朴素的同化去掩盖这种紧张关系,而是有意识地去暴露这种紧张关系。伽达默尔说,正是由于这种理由,“诠释学的活动就是筹划一种不同于现在视域的历史视域。历史意识只意识到它自己的他在性,并因此把传统的视域与自己的视域区别开来,但另一方面,正如我们试图表明的,历史意识本身只是类似于某种对某个持续作用的传统进行叠加的过程(Überlagerung),因此它把彼此相区别的东西同时又结合起来,以便在它如此取得的历史视域的统一体中与自己本身再度相统一”^①。伽达默尔在这里明确地说,理解并不是一种心灵之间的神秘交流,而是一种“对共同意义的分有(Teilhabe)”^②。

伽达默尔指出:“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(Auslegung)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。”^③

为了反对施莱尔马赫的同时性(Simultaneität)概念,伽达默尔从克尔凯戈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于克尔凯戈尔,克尔凯戈尔曾赋予这一概念某种特殊的神学意蕴。在克尔凯戈尔那里,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提出这种共时性任务的回避。”^④

按照伽达默尔的观点,传承物的本质在于其语言性,文字传承物是最完整意义上的诠释学传承物。文字传承物并不是某个过去世界的残留物,它们总是超越这个世界而把读者带到它们所陈述的意义领域。以文字形式传承下来的一切东西,因而对于一切时代都是同时代的。在文字传承物里具有一种独特的过去与现代并存的形式。因此,理解的基础并不在于使某个理解者置身于他人的思想之中,或者直接参与到他人的内心活动之中,而是一种在语言上取得相互一致,对某种事情达到过去与现代的中介。伽达默尔写道:“进行理解的意识不再依赖那种所谓使过去的信息传达到现代的再

① [德]伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法》,第 311—312 页。译文略有改动。

② [德]伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法》,第 297 页。

③ [德]伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法》,第 400—401 页。译文略有改动。

④ [德]伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法》,第 132 页。译文略有改动。

说,而是在直接转向文字传承物中获得一种移动和扩展自己视域的真正可能性,并以此在一种根本深层的度向上使自己的世界得以充实。对文字传承物的精神占有(Aneignung)甚至超过了那种在陌生语言世界中进行漫游的历险的经验。”^①

按照伽达默尔的看法,文字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)”^②。所谓的解释就是:“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。”^③一切解释都必须受制于它所从属的诠释学语境。

传统是活的,历史要在不断的重构中生发出新意。凡是不能与时代、社会的当下需要建立起活生生联系的传统话语,就不可能获得真实的生命力。如果有人想用“以中解中”、“汉话汉说”这种提法表达“中国哲学的重建”,那么,如果说后一个“中”和前一个“汉”理解为“传统的中”和“传统的汉”,则前一个“中”和后一个“汉”就必须理解为“今中”和“今汉”——民族生命/意志在当代的现实需要。只有这样才能真正满足民族生命的舒展,打通传统与现实、历史与未来。这样,“中国哲学的重建”就与当前生活世界联系在了一起。

三、伽达默尔与施特劳斯关于“古今之争”的争论

要了解伽达默尔与施特劳斯的争论,我们先要了解法国17世纪的“古今之争”。施特劳斯的整个工作的意义就是对17世纪法国“古今之争”后果的质疑。我们知道,17世纪末法国文学界发生了一场关于崇古与崇今的争论,文学史上称为“古今之争”。自从文艺复兴直至17世纪末,法国文坛上尊古、仿古的风气一直是占上风的。在古典主义盛行的时期,厚古薄今尤其是不容争辩的天经地义。但在1660年左右,有人以基督教奇妙事迹为题材写作长篇史诗,对一贯主张崇敬和摹仿希腊罗马古代文学的尊古、仿古精神采取公然对立的态度,并因而招致非议。1680年左右,关于纪念性建筑物上的铭文以及艺术作品上的题签应当使用拉丁文还是法文的问题,引起了争论。当时有一位学者用法文给在凡尔赛宫展出的名画写了题签,立刻被人斥为胆大妄为。在著名文学评论家、诗人布瓦洛的干涉下,法文题签一律撤换为拉丁文。1687年1月27日,文学家沙尔·佩罗在法兰西学院朗诵他的诗作《路易大帝的世纪》,认为现代作家与古代希腊、罗马作家相比并不逊色。这个大胆的意见立即引起文学界权威人士布瓦洛、拉封丹、拉辛、拉布吕耶尔等人以及若干著名学者的反驳,从而在学术范围内引起一场规模巨大的“古今之争”。站在佩罗一边的有著名作家丰特奈尔、法兰西学院的大部分院士以及社会上有学问的女士们。双方对垒,陆续发表战斗性的诗歌、文章、专著,互相驳斥、讽刺、攻击。直到1713年,“古今之争”的风波尚未完全平息。最后,这场争论的胜利者是厚今派。后来的历史表明,他们的胜利是决定性的、持久的胜利。伽达默尔曾这样讲到这场法国的“古今之争”：“我们都还知道使法国十七和十八世纪文学公众紧张不安的古代和现代之争。虽然那主要是一种文学争论,它表现了希腊和罗马古典诗人之不可超越性的捍卫者与当时那些在太阳王的宫殿里掀起了文学新古典主义阶段的作家的文学自我意识之间的竞争,但这场争论的冲突最终则是在历史意识的意义上达到它最后的消融。因为它必然要限制古代的绝对典范性。这场争论似乎又是传统和现代之间非历史性争论的最后形式。”^④

施特劳斯与伽达默尔的争论是这样发生的:1960年伽达默尔的《真理与方法》出版,伽达默尔将该书寄赠施特劳斯。施特劳斯在看了《真理与方法》之后,于1961年2月26日给伽达默尔写了回

① [德]伽达默尔:《诠释学Ⅰ:真理与方法》,第393—394页。译文略有改动。

② [德]伽达默尔:《诠释学Ⅰ:真理与方法》,第401页。

③ [德]伽达默尔:《诠释学Ⅰ:真理与方法》,第401页。

④ [德]伽达默尔:《诠释学Ⅱ:真理与方法》,洪汉鼎译,北京:商务印书馆,2007年,第414—415页。

信,在信中施特劳斯称赞伽达默尔这本书是“海德格尔学派成员写出的最重要著作,它是一部长期工夫之作(a work de longue haleine),它再次展现了期待的智慧(the wisdom of waiting)”^①。不过接下来,施特劳斯就对伽达默尔进行了批评,他首先指出伽达默尔的学说乃是“在很大程度上把海德格尔的提问、分析与暗示转化成一种更加学术化的形式”^②,而转化的基本原则乃是所谓“方法的”(methodical)与“实质的”(substantive)的区分,而这种区分在施特劳斯看来,乃是与海德格尔所谓的“生存论的”(existential)与“生存状态的”(existentiell)区分相关的。因此,施特劳斯认为,伽达默尔的诠释学彻底化与普遍化只不过是与海德格尔所谓“世界—黑夜”的临近或西方的没落同时发生的东西。继而,施特劳斯就伽达默尔的诠释学经验理论提出了自己的不同意见,特别讲到它具有一种应时(occasional)的特性,并具体提出以下几个难题:1.解释者必须反思他的诠释学处境,但诠释的文本也必须有其自身的真理,即“我必须把它当作正确的而接受它,或把它当作不正确的而拒绝它”^③。我们不能用视域融合来忽视其真理,“假如一种对柏拉图学说的修正证明是优于他自己的叙述,却很难讲柏拉图的视域被扩大了”^④。2.人的有限性难道就必然导致不可能有充分的完备的正确的理解吗,所有解释者难道不都希望达到同一高点吗?3.解释者必须理解作者自身设定的东西,因此解释者对作者的理解并不比作者对自己的理解更好。施特劳斯举出莱因哈特的“古典的瓦普几斯夜会”为例,说莱因哈特的巨大价值就在于能够理解歌德自己明确思想过但没有以读者能直接理解的方式所表述的观点,莱因哈特作为中介因而“仅仅是代文本作传达并因此而最为睿智、值得称道”^⑤。4.针对作者与解释者的区别有如范例与追随范例者的区别,施特劳斯提出有些文本不是范例,如《尼各马可伦理学》和《利维坦》。5.关于解释者的创造性,如果历史学家从经济史语境去研究修昔底德,这是一种创造性吗?

除上述五个问题外,施特劳斯还提出下述疑问:效果历史概念有问题,它把对解释者并非必然成为论题的东西看成了对其必然成为论题的东西。另外,施特劳斯还认为伽达默尔的艺术概念也成问题。知识,特别是哲学的知识,不是艺术,哲学与诗有本质性的张力,阿里斯托芬的《云》早已阐明了诗歌与哲学的对立。在这方面,对“阿里斯托芬喜剧最深刻的现代解释(黑格尔的)远不及柏拉图在《会饮篇》中对阿里斯托芬所作的阿里斯托芬的呈现”^⑥。关于伽达默尔的相对主义,施特劳斯也提出意见:既然我们的认识是相对的,那么我们怎么会有绝对与无条件的认识呢,特别是当伽达默尔谈到“完满经验”的时候。

针对施特劳斯的批评,伽达默尔在1961年4月5日给施特劳斯回了一封信,对施特劳斯提出的几个问题作了回答。首先,伽达默尔回答了他是否只是无改变地发展了海德格尔的问题:“我可以诉诸海德格尔《存在与时间》的先验意义,但是我试图把理解设想为一种生发事件(Geschehen),我则转向了一个完全不同的方向。”^⑦并且,他还说:“我的出发点并非完全的存在遗忘,并非‘存在黑夜’,恰恰相反,而是——我如此说是反对海德格尔和布伯——这样一种断言的非现实性。”^⑧对于施特劳斯说他的诠释学经验理论具有“应时”的特征,伽达默尔回答说,这一点绝不构成对恰恰宣称这一点的理论的反驳,而是这一理论的一个先声。伽达默尔对于前五个问题也一一作了回应。1.关于

① [德]施特劳斯:《回归古典政治哲学》,迈尔编,朱雁冰译,上海:华东师范大学出版社,2012年,第403页。

② [德]施特劳斯:《回归古典政治哲学》,第404页。

③ [德]施特劳斯:《回归古典政治哲学》,第406页。

④ [德]施特劳斯:《回归古典政治哲学》,第406页。

⑤ [德]施特劳斯:《回归古典政治哲学》,第407页。

⑥ [德]施特劳斯:《回归古典政治哲学》,第409页。

⑦ [德]施特劳斯:《回归古典政治哲学》,第412页。

⑧ [德]施特劳斯:《回归古典政治哲学》,第412页。这里,我们可以对柏拉图的理解为例。海德格尔在柏拉图那里看到了存在遗忘的黑暗时代的开端,而伽达默尔则在柏拉图对话里发现了理解事情本身的本真方式。伽达默尔认为文本最好被解释为对问题的回答,以致解释的关键就是理解文本所预设的问题。

视域融合,伽达默尔说,它是历史意识兴起之后的一种特殊的应用形式,因此它只是历史意识的后果,它所证明的是,它只有得到应用才会有认识。2.对于人因有限性不能达到正确理解这一点,伽达默尔说,施特劳斯太过片面地理解他的论题。3.关于莱因哈特的歌德解释,伽达默尔说,莱因哈特的解释除了代文本作传达外,其实还有另一方面,也许在五十年后人们会比今天更清楚地看到这另一方面是什么。“为什么他阐释这一点而非另外一点、这样阐释而非那样阐释,他忽视了什么、过分强调了什么。这样一个使您和我都怀着感激地获益的精彩的、值得称道的阐释,恰好说出了我们的意思。”^①4.伽达默尔认为《利维坦》可能也包含一种值得追随的真理,而非仅是错误教导。5.伽达默尔认为,经济学史家在做这种洞察时也不得不对他自身进行反思,在这里正有其理解的创造性。

对于施特劳斯提出的其他问题,伽达默尔也作了回应。为了说明不成为论题的效果历史的现实性,他已经着手研究了不成为论题的进行解释的语言的现实性。伽达默尔承认他的艺术理论只是他的诠释学论题的预备,因此可能非常片面而有问题。对于“完满经验”,伽达默尔是这样解释的:“‘完满经验’,是这样的人的‘完满’,他绝少让独断论阻断他任何值得拥有的经验,它是经验之终点的对立面!”特别重要的是,伽达默尔在信的最后这样讲到他的诠释学经验:“如果我作如下的补充,也许你对我这本书的倾向就会清楚:与海德格尔相反,几十年来我一直主张(verfochten),即使他‘跨步’(Satz)或‘跳跃’到形而上学背后,但只有通过这本身才有可能(=效果历史意识!)。我想我通过海德格尔所理解的东西(以及我的新教出身所能证实的东西)首先是,哲学必须学会不靠一种无限理智的观念去安身(die philosophie lernen muss, ohne die Idee eines unendlichen Intellektes auszukommen)。我已经努力筹划一种相应的诠释学。但是我能做到这点,只有通过——与海德格尔意图相反——在一种这样的诠释学意识里最终把我所看到的一切带到证明。我确实相信我理解了后期海德格尔,即他的‘真理’。但是我必须——根据我自己的经验去‘证明’它,这就是我称之为‘诠释学经验’的东西。”^②

施特劳斯在收到伽达默尔这封来信后,立即在同年5月14日写了回信。首先,他要求伽达默尔反思他的新诠释学的处境,而这种反思将必然揭示一种彻底的危机,“一种史无前例的危机”^③,而这正是海德格尔“世界—黑夜”的临近所意指的东西。其次,施特劳斯再次强调,一种地道的解释所关心的就是如某人所想地理解某人的思想,因此“如果一种诠释学理论不比您所做的更加强调整释本质上代文本传达的特性,我依然是不能接受它”^④。最后,施特劳斯明确地把他与伽达默尔之间的根本区别表述为 la querelle des anciens et des modernes(古代人与现代人之争),在这场争论中,他们各自站在不同的一边,并说他们关于诠释学的分歧其实只是这根本区别的一个后果。

自施特劳斯这封信之后,伽达默尔与施特劳斯再未继续通信讨论,原因是伽达默尔决定把这种讨论公开化。他在《哲学评论》(Philosophische Rundschau)杂志1961年第9期上发表了《诠释学与历史主义》^⑤的长文,其结尾对施特劳斯进行了集中评论。这篇长文后来作为附录收入1965年出版的《真理与方法》第二版,下面我们对之作些概述。

首先,伽达默尔指出,施特劳斯在他的一系列政治哲学的著作中对现代历史信仰所作的批判更为彻底。他说:“这位对现代政治思想进行如此彻底批判的批判家在美国产生影响,这对我们这个自由活动领域日趋狭窄的世界无疑是一种鼓励。”^⑥按照伽达默尔的看法,施特劳斯的主要著作都与前述17—18世纪法国“古今之争”相关,其最初著作《斯宾诺莎的宗教批判》就是讨论这场争论,而他一

① [德]施特劳斯:《回归古典政治哲学》,第413页。译文有改动。

② [德]施特劳斯:《回归古典政治哲学》,第414—415页。译文有改动。

③ [德]施特劳斯:《回归古典政治哲学》,第418页。

④ [德]施特劳斯:《回归古典政治哲学》,第418页。

⑤ [德]伽达默尔:《诠释学与历史主义》,《诠释学Ⅱ:真理与方法》,第414—424页。

⑥ [德]伽达默尔:《诠释学Ⅱ:真理与方法》,第414页。

生所有给人深刻教益的著作也都是“奉献于这一任务,即在一种更为彻底的意义上重新激起这场争论,亦即把现代的历史自我意识与古典哲学昭然若揭的正确性相对置”^①。在施特劳斯看来,古典作家都有自己本来的真理,这种真理与后来的理解没有关联。如果说柏拉图探究了最好的国家,或亚里士多德扩展了政治经验论,那么,这都同自马基雅维利以来支配现代思想的政治概念少有吻合。施特劳斯的《自然法和历史》的意义就在于,把希腊古典哲学家柏拉图和亚里士多德等描述为自然法的真正创始人。他既不让自然法的斯多葛派形式,也不让它的中世纪形式,更不用说让它的启蒙时代形式在哲学上正确地发挥作用。

伽达默尔说,施特劳斯乃是被他“对现代灾难的洞察”所推动,诸如正确与不正确的区别这样一种基本的人的要求,自然要假定人必须能够超越他的历史条件性,但是任何历史思想本身也有其产生的历史条件。伽达默尔说:“单纯地论证说古典思想家乃是另外地、非历史地思维,这并不能说明今天我们就可能非历史地思维。”^②这里的意思很清楚,比如,施特劳斯所强调的柏拉图的国家观念或亚里士多德的政治经验与近代的政治观念有很大的不同,但要真正理解柏拉图的国家观念或亚里士多德的政治经验,难道真能离开近代的政治观念吗!单纯地论证说古典思想不同于现代的思想,这不能说明我们确实可以抛弃现代视域而非历史地思维。

当然,伽达默尔也反对简单地将现代应用于过去。他说:“所谓要借助现代才能把所有过去都完全揭示出来,这难道不正是一种现代的乌托邦理想?我认为把现代的优势观点应用于一切过去身上并不是历史思维的本质,相反倒标志出一种幼稚历史主义的顽固的实证性。”^③但是,历史的过去并不是什么固定不变的东西,它的意义不断地随着时代的改变而变化。伽达默尔说:“历史思维的尊严和真理价值就在于承认根本不存在什么‘现代’,只存在不断更换的未来和过去的视域。说某种表现传统思想的观点是正确的,这绝不是固定不变的(也绝不可能是固定不变的)。“历史的’理解没有任何特权,无论对今天或明天都没有特权。它本身就被变换着的视域所包围并与它一起运动。”^④

其次,伽达默尔指出,尽管施特劳斯正确地批判了后人能比作者更好地理解的观点,然而,当他说为了更好地理解,我们必须像作者自己的理解那样理解作者,他就低估了一切理解的困难。他似乎认为,我们有可能理解并非我们所理解的而是他人所理解的东西,并且仅仅像这位他人所理解的那样进行理解。施特劳斯曾以古典政治哲学为例,说它的基本概念是“友谊”,而不是近代起源于笛卡儿的“我—你—我们”关系,如果我们用现代的概念去构造古典政治哲学,那就是错误。伽达默尔说:虽然在此例中我完全同意施特劳斯,“但我还要问,是否可能通过由历史科学训练过的眼光‘阅读’古典思想家,同样地重构出他们的意见,然后可以在可信任的意义上认为这些意见是正确的,从而使我们不费力气地获得这样的见解?——抑或我们在其中发现了真理,因为当我们试图理解它们时我们总是已经进行了思考?但这也就是说,它们所陈述的东西对我们之所以显示为真,乃是因为借助于正在流行的相应的现代理论?我们无须把它理解为更正确的东西就理解它吗?如果回答是否定的,那么我还要进一步追问:如果我们发现亚里士多德所讲的要比现代理论(当然他根本不可能知道现代理论)更为正确,那我们就说亚里士多德不可能像我们理解他的方式那样理解他自己,这种说法是否有意义?”^⑤

1981年12月11日,波士顿学院福尔廷(Fortin E. L.)教授曾拜访过伽达默尔,访问主题是讨论伽达默尔与施特劳斯的分歧。伽达默尔在此访问中明确地将自己与施特劳斯的分歧说成是“涉及古代人和现代人的问题:在什么程度上,可以在20世纪重新展开这一著名的17世纪的争论,以及是否

① [德]伽达默尔:《诠释学Ⅱ:真理与方法》,第415页。

② [德]伽达默尔:《诠释学Ⅱ:真理与方法》,第416页。

③ [德]伽达默尔:《诠释学Ⅱ:真理与方法》,第416页。

④ [德]伽达默尔:《诠释学Ⅱ:真理与方法》,第417页。

⑤ [德]伽达默尔:《诠释学Ⅱ:真理与方法》,第418页。

仍然可能与古代人站在一起反对现代人?我的观点是,这种争论是必要的,因为它挑战现代这个时期,促使其寻找其自身的根据,但是,在二者之间选择并非真的是一种开放的选择。我试图让施特劳斯相信,人们可以承认柏拉图和亚里士多德优越于我们,但这并不意味着人们便必须认为,他们的思想是当下可恢复的;虽然我们 must 认真对待他们的成见所提出的挑战,我们却永远不可能免除寻找通向他们的桥梁的诠释学努力”^①。

在访谈中,伽达默尔并不否认施特劳斯的研究,他说:“在我看来,诠释学的经验是一种对我们所遭遇的困难的经验,当我们试图一步一步地追随一本书、一出戏剧,或一件艺术作品,让它吸引我们,引导我们超出我们自己的视域时,我们就遇到这种经验。我们完全不能确信,我们能够重新获得和复原包藏在这些作品中的原初经验。尽管如此,严肃地对待这些经验还是会带来对我们思想的一种挑战,并保护我们远离不可知论或相对主义危险。施特劳斯希望严肃地对待所面对的文本。我和他一样痛恨学者的盲目的优越感,他们认为自己能够改进柏拉图的逻辑,好像柏拉图自己不能逻辑地思考似的。在这方面我们是完全一致的。”^②

在什么意义上我们可以在21世纪重新展开17—18世纪法国著名的“古今之争”?以及我们是否可能与古代人站在一边反对现代人?按照伽达默尔的观点,我们可以承认柏拉图和亚里士多德优越于我们,但他们必须通过我们现代的理解和诠释才能表现他们的优越性,我们永远不可能免除寻找通向他们的桥梁的诠释学努力。笔者无意要像施特劳斯那样重新恢复古代人与现代人之争,但今天的形势和语境却使我们不得不严肃考虑古典与现代之间的诠释学关系。当代诠释学关于古代性与现代性的综合和沟通的理论使我们看到,既不是厚今薄古,也不是厚古薄今,而是古今不断进行生命的沟通和融合,才是经典诠释的真理。

四、语言中介

不论中外关系,还是古今关系,凡“学”都是学“共相”,学优于自己的东西,从观念的进展来看,都是一种融合过程。从诠释学观点看,中外和古今的学习关系,都属于这种融合过程。那种认为借鉴西方哲学来发展中国哲学乃是按西方模式建构中国哲学,以及对古代经典的诠释乃是强迫古代现代化的看法,都是对观念理解之本质的误解。观念和对观念的理解是两件不同的事,不像近代斯宾诺莎所说“观念”和“观念的观念”是同一关系。其实,对观念的理解已经把该观念带入一个自己所属的更大的视域中。这正是古代柏拉图所说的知识是回忆、近代维柯所说的 *copia* 即丰富的观察点,也是海德格尔所谓的理解前结构、诠释学的作为(*hermeneutic-as*)、修辞学的发明(*inventio*),以及伽达默尔所说的应用(*applicatio*)。任何对观念的理解都不是对原观念的复制或模仿,而是把原观念带入一种我们所处的现实性(*Aktualität*)中,使其具有当代性,经受批判和转变,洋为中用,古为今用。伽达默尔曾谈到精神科学的循环结构,他说:“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。”^③精神运动,首先是离开它的家园到陌生的世界中去。如果运动是完全的,精神会在它物中找到自己的家,使自己重新返回到自己。陌生的世界不仅是新家,而且也是它自己的真实的家。也正是由于精神的这样一种普遍本质,研讨精神活动的精神科学也总是离开一切熟悉的东西,去到陌生的东西中生活。然而正是在这种自身异化的过程中,我们才重新发现了我们自身,正如我们在文学、艺术、历史和哲学等等人文科学领域中所看到的。因此,如果说自然科学的独特性质在于它一直在外漂泊,回不到自己

① [德]施特劳斯:《回归古典政治哲学》,第487—488页。

② [德]施特劳斯:《回归古典政治哲学》,第492—493页。

③ [德]伽达默尔:《诠释学I:真理与方法》,第19—20页。

的家,那么,精神科学的独特性质就犹如圣经所描述的浪子故事,总是重返家园。这是一种通过外出而重新回到自己家园的旅行者感觉。精神科学具有这样一种普遍的循环结构。

这里涉及到中国学界目前广泛讨论的比较哲学或比较研究话题。说实话,笔者不大赞成这种意义上的“比较哲学”,即借用抽象的方法,建构不同质的哲学的最小公倍数来研究它们的同与异。打个比方,1、3、5三个质数本来各具自己的特殊性,但通过最小公倍数15来进行比较,就会出现抽象化的结果。正如许多人所指出的,所有试图比较或概括中西哲学的说法,都不免有“以偏概全”的危险。真正的比较研究乃是跨文化思想传统的哲学研究,即首先通过比较而认识一种普遍性的共识,再通过这种共识来诠释、理解和发展一种哲学。也就是说,通过对比而加深对自身和他者的理解,而且是同情的理解,并进行创造性的整合而发展自身的传统。接纳新学说、新思想、新方法,首先必须要在自身的思想文化系统中建立起共识的基础。两种根本不同的东西,其中一个绝不会影响另一个。要使两种不同的哲学传统相互影响,首先必须达成共识。如果中国哲学是以西方哲学为模式构建起来的,那么它就不应当被称为中国的哲学,而应称为中国的西方哲学。所以,当我们说中国的哲学时,这种中国哲学与其说是按照西方模式构建起来的,毋宁说是现代世界哲学审视下的中国哲学。因此,这里没有什么西方模式,有的只是现代共识的先进模式。任何一个民族的文化要发展,只要它不是被封闭的,就总是要朝着最先进的方向发展。

不论中外还是古今的学习关系,实际上都是一个语言中介问题。学习外国语言和阅读古代语言,都离不开自身的现有语言。语言是思想的表现,因此,这种学习关系既是外国思想文化的发展,又是自身思想文化的发展。实际上,语言只有在它休闲即非应用状态,才可以被当作一个对象;而在使用时,即当语言在履行工作时,对于当事人来说,语言的主体性就取代了它的对象性。它们被充满了它们所意指的东西,并且没有形式—内容的分离。在使用时,语言总是在说什么东西。儿童并不是先学会他们发声的普遍形式,然后再学会如何把这些普遍形式应用于个别事件;他们其实是横向平行地学会的,即从使用到使用。他们从讲话中学会讲话,从应用中学会应用。伽达默尔论证说,语言是最具自身性的(most itself),假如语言最少被对象化,假如形式和内容、话语和世界无法分割的话。母语是横向习得的这一观察,对学习外国语言也有意义。尽管洪堡曾经说过,学会一门外语肯定是在迄今为止的世界观中获得一个新的角度,但他继续说道:“只是因为我们是或多或少地把我们的自己的世界观,或者说我们自己的语言观带入外语之中,所以这种结果很少被人纯粹而完全地感到。”^①在这里,作为一种限制和缺陷被谈及的东西,实际上表现了诠释学经验的实现方式。把一种新的角度引入当事人现有世界观中的,并不是对某门外语的领会,而是对这门外语的使用。确实,洪堡关于把我们的语言观带入外语中的观察是正确的。伽达默尔称它为视域融合,诠释学经验的范式。通过这种范式,我们不离开旧的视域而获得一个新视域,这种新视域允许更大的观看、学习和理解的范围。在学习外语时,尽管我们会很深地置身于陌生的精神方式中,但我们绝不会因此而忘掉我们自己的世界观,也即我们的语言观。学会一门外语和理解一门外语,只是指能够使在该语言中所说的东西被自己说出来,而如果我们没有把我们自己的世界观即语言观一起带入的话,我们就不能达到这种要求。伽达默尔说:“尽管我们会很深入地置身入陌生的精神方式,但我们决不会因此而忘掉我们自己的世界观,亦即我们自己的语言观。也许我们所面临的其他世界并非仅是一个陌生的世界,而是一个与我们有关联的其他世界。它不仅具有其自在的真理,而且还有其为我们的真理。”^②从诠释学观点来看,这就是一种语言融合。为了实现这种语言融合,既不可以忘记自己原有的语言观,也不可贬低其他语言而不让它们发生作用。任何语言都可以被任何其他语言使用者所学习。即使在我们研究另一种语言时,我们也从来不是一味地贬低这种语言,讲话者也绝不会因为他的母语本身

① [德]伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法》,第 445 页。

② [德]伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法》,第 445 页。

能融合其他语言而必然被限制在他的这种母语的界限内。因此,我们也无须使自己摆脱我们的母语或破坏它,而只需利用它的开放和发展的内在能力。因着这种能力,语言具有无限扩张的可能性。的确,每一种语言都带着它自己的世界观,但这种多样性的事实本身却也意味着,其他语言和其他世界观为我们自己语言和世界观的扩大提供了多种具体的可能性,因为我们能学会在它们之中生活和讲话。如果我们确实学会了它们,它们就与我们自己的语言和世界实现了融合。

伽达默尔说:“如果我们形式地对待语言,我们显然就不能理解传承物。如果这种传承物不是以一种必须用文本的陈述来传达的熟悉性(Bekanntes und Vertrautes)加以表现,那么我们同样不能理解它所说的和必然所说的内容。”^①另外,伽达默尔还说,学会一门语言就是扩展我们能够学习的东西,诠释学经验就在于:“学会一门外语和理解一门外语,只是指能够使在语言中所说的东西自己对我们说出来。这种理解的完成总是指所说的东西对我们有一种要求(Inanspruchnahme),而如果我们没有把‘我们自己的世界观,亦即自己的语言观’一起带入的话,则这种要求就不可能达到。”^②

最后,如果我们拒绝接受形式—内容分离,那么我们就得出对于伽达默尔来说最重要的结论,即语言融合就是世界融合。“语言就是世界观。”^③洪堡自己在考察语言起源时就否认过语言与世界分离,因为他看到语言的起源与人类的起源相一致:话语从一开始就与人同在,语言从一开始就是人类的语言。语言既不是给予人的,也不是人所创造的。语言之所以不后于人类,是因为没有任何人类世界能没有语言。洪堡特别指出,神学家关于语言起源的思考是特别错误的,因为它包括了一个无语言的人类世界的结构,似乎人类具有语言乃是某个时期的成就。对伽达默尔来说,正如对洪堡一样,语言与人类世界的同时发生不仅是年代学的而且也是本质性的事实。这暗示语言不是人类许多拥有物中的一个,因为它完全不是一种拥有物,而是人之所以为人的本质结构。语言不是世界上其他事物之中的一个,因为正是有了语言,人才拥有世界。伽达默尔写道:“语言并非只是一种生活在世界上的人类所适于使用的装备,相反,以语言为基础,并在语言中得以表现的是,人拥有世界。世界就是对于人而存在的世界,而不是对于世界上其他创造物而存在的世界。但世界对于人的这个此在却是通过语言而表述的。这就是洪堡从另外的角度表述的命题的根本核心,即语言就是世界观。洪堡想以此说明,相对于附属于某个语言共同体的个人,语言具有一种独立的此在,如果这个个人是在这种语言中成长起来的,则语言就会把他同时引入一种确定的世界关系和世界行为之中。但更重要的则是这种说法的根据:语言离开了它所表述的世界就没有它独立的此在。不仅世界之所以是世界,仅因为它要用语言表达出来,而且语言之所以具有根本的此在,也只是在于世界是用语言来表现的。语言的原始人类性同时也意味着人类在世界存在的原始语言性。”^④

总之,人类心灵的共振能够逾越中外,并通达古今。

[责任编辑 邹晓东]

① [德]伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法》,第 446 页。

② [德]伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法》,第 446 页。

③ [德]伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法》,第 447 页。

④ [德]伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法》,第 446—447 页。