

关于“Hermeneutics”之中西方命名的探讨

康宇

(黑龙江大学政府管理学院,黑龙江 哈尔滨 150080)

摘要:“Hermeneutics”在中西方有着不同的发展轨迹,形成了不同的理论方法与思想特质,故“命名”理应存在差异。西方的“Hermeneutics”发源于解经学,但自施莱尔马赫起诠释与经典却发生了“脱离”,并逐渐成为一门聚焦于“理解”的哲学。中国的“Hermeneutics”生长于经学,天生与经典不可分割,且此种关系一直延续至现当代。通过朱熹与马丁·路德、徐复观与伽达默尔两组典型个案的比较,不难发现经典是中国“Hermeneutics”的核心,失去了经典学科即不复存在;西方“Hermeneutics”的重心却在“思辨”,经典只是一个“符号”。在进一步比较中西方“Hermeneutics”的先天遗传基因、后天成长环境以至当前的现存境域后,可得出结论:“Hermeneutics”于西方应命名为“诠释学”,于中国称“经典诠释学”更为妥贴。

关键词: Hermeneutics; 诠释学; 经典诠释学; 中西比较

中图分类号: B 0

文献标识码: A

文章编号: 1000-260X(2018)06-0131-10

作为理解范畴的“Hermeneutics”在东西方的存在均有着悠久的历史。西方的“Hermeneutics”被视为是一门关于宣告、翻译、说明和解释的艺术^[1],抑或“此在现象学”^[2]。并且,在中文翻译中拥有了诠释学、解释学、释义学、阐释学、传释学等多个名称。在中国,“Hermeneutics”被认为是一门关于文本意义的理解与解释之方法论及其本体论基础的学说^[3]。受汤一介等学者宣扬建构“中国解释学”学科的影响,“Hermeneutics”与中国传统文化中有关经典解读、诠释、理解的学问画上了等号。

从哲学角度上看,西方的“Hermeneutics”主要关注于“真理”的呈现,而汉语文字“诠”在辞源上自古便与“道”相关,“诠,就也。就万物之指以言其微。事之所谓,道之所依也。故曰诠。”^[4]由此,“诠释学”的译名更为贴切。在实践中,伽达默尔名著《真理与方法》的译者洪汉鼎先生将“Hermeneuti-

cs”即译为“诠释学”;而海德格尔所作《存在与时间》的中文修订版中同样将“Hermeneutics”译为“诠释学”。故可以认为,以“诠释学”命名“Hermeneutics”在国内学界得到了一定程度的认同。

与之相比,中国传统文化中的“Hermeneutics”因子到底该被赋予何种名称,却难以得到统一的答案。有观点认为,中国的“理解”学问传统根植于经学实践,在形式上以注疏集解为主,且存有“述而不作”、“以意逆志”、“知人论世”、“六经注我”、“我注六经”等方法范式。所以,其理解的学问其实就是圣贤思想“解释”的发展史,故应叫“解释学”。还有观点认为,因为中国的“理解”传统较西方较少受逻辑学、修辞学、哲学、宗教学等思想的影响,可简单化为注经与训诂的学问,所以在本质上属于“注释学”。当然更多的意见是,中西方的“Herm-

收稿日期: 2018-09-15

基金项目: 国家社会科学基金一般项目“中西诠释学史比较研究”(17BZX072);黑龙江省基本科研业务费创新团队项目“经学诠释学”(HDTDW201801)

作者简介: 康宇,哲学博士,黑龙江大学政府管理学院教授,主要从事中国哲学史研究。

eneutics”内涵相近、意义类似,应统一称为“诠释学”。对此,笔者执不同的观点。因为以上对于中国传统“理解”学问的命名,忽略了一个重要的事实:中国的“Hermeneutics”有着与西方不同的生长土壤——经典。

一、经典与中西“Hermeneutics”的关系

必须承认,在西方古典“Hermeneutics”中“理解”还是需要作为载体的文本存在的。早期的古希腊人对于《荷马史诗》与《圣经·旧约》的解读,直接引发了诠释学的萌生。随着城邦文化的兴起,人们拥有了更多的理性,他们开始产生为自己信仰的东西找到合理解释的需求。亚里士多德名著《范畴篇》与《解释篇》在此时的出现,更促成人们对于文本语言内在意义探究的热情。寻找经典所反映的心灵、话语与文字间的关系,文本整体与部分的关系,成为“智者”们建构平民日常生活与古典神话中所描绘的精神世界相通桥梁的主要方式。后来,希伯来文的《圣经》被正式翻译成希腊文,且被确认为《圣经》的正典。在此过程中,《圣经》注释学诞生,众多的基督教信徒渴望通过以语言学、语文学方式解释《圣经》文字来明确“神意”,进而感悟“属灵的话”与“生命的智慧”。不过,当人们普遍了解了《圣经》文本意义之后,另一种需求产生了——隐藏在文字意义背后的深层意义更需要了解。于是,《圣经》注释学转向“解经学”,所谓“完整的理解”的概念逐渐成为人们的共识。

在西方教父时代,出现了两个对立的解经学派:强调寓意解经的亚历山大学派和专著于字义解经的安提约基学派。前者的代表人物是斐洛,他提出对《圣经》的解释应由对神话的叙事说明转向对隐喻的诠释,对于经典文本的理解要遵照“精神的意义”去解读,不要拘泥于字词;后者的代表人物是奥古斯丁,他认为真理早已存在于上帝的话语——《圣经》之中,字义解经与喻义解经并重方是解经的正确规则,诠释学的问题其实是与知识论、语言和符号理论、历史哲学等交织在一起的。中世纪后期的宗教改革运动,将人文主义精神纳

入《圣经》解释学说中,《圣经》文本被重新翻译与诠释。马丁·路德译出了德文版的《旧约》与《新约》,并在翻译实践中创新了文本诠释方法。他指出,理解《圣经》的有效方法是将自己完全托付给上帝之道,即信仰优先原则。要摒弃隐喻的解释,因为《圣经》具有自解性和自明性。马丁·路德之后,那种寓意法、象征式的解经方式不断式微,《圣经》解释中的理智化成分日益淡化了教父时代的神秘化意蕴,释经中的理智逻辑被突显出来。

17、18世纪西方自然科学的迅速发展加剧了《圣经》诠释的世俗化进程,当人们开始意识到应以一种类似科学思维的缜密形式解经,将诠释学建构成一门客观的方法论学科的时候,《圣经》解经学迎来了其发展的最高峰。1654年丹豪尔出版了《神学诠释学或〈圣经〉解释学方法》一书,正式运用了“Hermeneutics”一词。他认为,诠释学的根本任务是澄清文本中意义晦暗不明之处,并且尝试勾画出“一般诠释学”的轮廓——诠释指向的对象不再局限于古代的神圣经典,而是一般意义上的文本与符号。1670年斯宾诺沙著出《神学政治论》一书,将《圣经》文本言论分为两类,其一是日常生活问题的表达,其二是关于纯粹的哲理性问题的表述。针对第一类问题,他提出“根据《圣经》的历史研究《圣经》”,即“以经解经”;针对第二类问题,他提出要运用类似探讨自然的方法去解释这类段落的语言,要在破除主观偏见的基础上“历史地”去理解。在丹豪尔及斯宾诺沙等人的努力下,《圣经》诠释学的基本范式被确认下来,即客观地解释作为诠释客体的文本与作者,诠释学的功能是揭示语言所表达的意义,亦即作者所意指的东西。1742年,西方“Hermeneutics”史上第一部德语著作《对合乎理性的言谈与著述的正解释导论》面世,作者克拉登尼乌斯在书中提出:要建立文本解释原则与方法论体系,突显文本理解中的自我意识。进而,他将诠释学定义为“灵魂的学说”,将作者与解释者置于诠释学的核心,主张诠释的重点应由诠释客体转向主体,即作者与解释者的解释行为。克拉登尼乌斯着重强调理解的主体性因素与自我意识,诠释学应专注于合乎理性的著述,而非合乎理性的文字,故其应与传统的《圣经》解

经学分道扬镳。

自克拉登尼乌斯起,西方“Hermeneutics”对于文本的关注日益式微,因为人们逐渐相信,完整地理解一位作者的思想与完整地理解该作者的著作,其实是两件事。我们不可能知道作者在创作作品时所处的具体情境,所受的客观环境影响,或其分析问题时的确切视角,故站在诠释学的立场上作者的原意是“不可知”的。所以理解一部作品与理解作者的原意并不等同,诠释学在本质上应是一门艺术,它不应只是辅助于理解“经典”的工具,而应是一种适用于所有语言性与非语言性表达的理解方法论,过分拘泥于经典只能让“Hermeneutics”失去创造空间,束缚思想的自由发展,阻碍主体抽象思维能力的进步。

19世纪上半叶随着施莱尔马赫在语文学和注经学基础上提升“解释”的地位,让“理解”与“解释”在语言上达到统一,并彰显出理解、解释和语言的内在交叉关系和一致性,让字意的解释、语法的解释、历史批判的解释和情感的解释达到了某种融合,西方现代诠释学的雏形诞生了。在施莱尔马赫的努力下,“Hermeneutics”摆脱了附着于自身的神学教义的偶然、特殊因素,成为一门作为普遍的理解和解释的理论学说。接下来,德国历史学家狄尔泰将作为经验科学的心理学引入诠释学之中,并将其成功地进行了哲学“锻造”,极大地突出了理解的“历史性”。20世纪初,海德格尔以现象学为基础,建构出“此在诠释学”,将诠释与理解的问题置于一个全新的语境之中。他认为,一切理解都具有进间性、意向性和历史性;理解是一个本体论的过程,包含着前拥有、前见解和前把握的结构前提,以及由语词、文本、传统、历史语境、当作主体与效果历史的循环构架。所谓的理解的循环具有本体论的性质,诠释关系的背后是构成一般存在的真理。20世纪中叶,伽达默尔整合了柏拉图的对话理论、黑格尔的观念辩证法及海德格尔的此在本体论,并通过自己天才的创造打通了“理解”、“解释”与“应用”的关系,并从语言的角度实现了诠释学的普遍性论证,使其与实践哲学传统密切联系起来,从此以后,“真理与方法”的命题深入人心,现当代西方诠释学的发展方向由此奠基而成。

综观西方“Hermeneutics”发展史,施莱尔马赫建构的“一般诠释学”的出现可以被认为是古典诠释学与现代诠释学的分割线。因为自此之后,诠释学日益强调“科学性”,即理解需要系统的方法性体系与自觉的方法论意识相配合;“客观性”,即要客观地理解作者的意图,甚至可以依据诠释学的原则与方法,做出比作者“更好地”理解;“普遍性”,即所有现象均可以称为诠释的对象,而不用顾及神圣与世俗的区别。换言之,诠释学的发展日益脱离典籍,不断融入本体论、存在论意义上的哲学思考,最终成为在现代性语境下捍卫人文传统和人文理性的精神科学方法论。分析表明,在西方古典诠释学发展阶段,经典与诠释间的关系是明确的,诠释的开展必须围绕着文本进行,无论是字义解经还是寓意解经,均不能离开《圣经》而单独存在。然而,西方现代诠释学的发展却与经典文本的联系渐行渐远,甚至经典在某种程度上被认为是对诠释行为的桎梏而被毅然放弃。与之相比,中国“Hermeneutics”的发展却走上了另一条路径。

准确地讲,中国的“Hermeneutics”要素因子最初起源于孔子对于“六经”的删定。按孔子的话讲,《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》内容各有侧重,功能各有不同,它们相互补充、配合可彰显上古之“道”的整体性与启示性。不过由于“六经”文献久远,必须要做出相应的整理、编订。在此,中国最早的经典诠释原则出现了——“述而不作”。虽说“不作”,但在孔子教授学生研习经典的言行记录《论语》中,人们却可看到“《诗》,可以兴、可以观、可以群、可以怨”^[9]等语句,简言之,单单背诵经典是没有用处的,关键要学习理解与运用。随后,孟子创造性地将“以意逆志”、“知人论世”等理论注入经典诠释活动中,着重强调诠释者的主体作用对于文本理解的重要性。而荀子则正式将习读圣贤经典确定为理解“大道”的关键路径,主张以客观知识化理路解经。两汉经学的兴起极大地推动了中国“Hermeneutics”的向前发展,而今、古文经学的论争,则奠定出“六经注我”与“我注六经”两条解经线索。魏晋时期,人们对“三玄”的解释,让道家经典进入到“Hermeneutics”视域之中。隋唐汉学的兴盛,亦使佛经成为诠释活动的对象。

在宋明理学流行的年代,中国的经典诠释方法形成了以朱熹借形式化加以拓展的知识论传统与以陆象山借践行性予以证成的实践论传统两种向度。朱熹著《四书章句集注》,超子入经,彻底改变了经学中经典的结构,并且确立了“理一分殊”的诠释模式,“格物致知”的寻理方法,以“义理”为标准的诠释原则,将诠释经典与哲学体系建构相通。陆象山“以心释经”,力主以“发明本心”的内求路径来理解经典。他强调在解读经典过程中,人们要学会“自得”。因为经典是人们“本心”的记载,读书须知本,“本”即圣人之心,一旦掌握了“本”,经典中的字词便不必详细追究了。从对后世的影响上看,朱熹发明的经典诠释思路成为日后中国“Hermeneutics”发展沿袭的“正宗”,并获取了元、明二代科举考试的“官学”地位。而陆象山的“心学”诠释思路,在明代得到了王阳明的传承。王氏将经典诠释活动与心学体系构造结合为一体,发明了“臆说”图式,立“致良知”为诠释的根本,并将“有、无”范式植入经典解读之中。经其改造,一种新式的“心学体验诠释学”形成,诠释的指向转变为以生命行动的实践方式见证人能尽性入道的可能^[6]。明清之际,“朴学”思想进入诠释学之中。并经乾嘉经学的确认,“考据”成为诠释的核心方法,“返归本经”替代了阐发“道德性理”、“学者须疑”的文本解读思维方式。

1840年鸦片战争的爆发,宣告中国历史进入近代。龚自珍、魏源等发扬常州学派学风,高举今文经学旗帜解经。他们反对汉学、宋学之分,将诠释经典与“通乎当世之务”相联系。随后学者廖平重解《春秋》,并通过注释《公羊传》指出“通经致用为立学本根”,诠释的目的旨在将学术研究与时事政治结合起来,以挽救当时的社会危机。19世纪末,康有为对经典进行了“异端”化的解读。他开“援西入儒”之先河,借用西方近现代政治学说改造经典思想,并把进化论、契约论、民权说等观念融入诠释活动之中。在其努力下,经典诠释被贴上了鲜明的政治“标签”。民国建国后,“新考据派”成为经典诠释的新兴力量。胡适、王国维、陈寅恪等以“实事求是”为目标,吸收西方科学方法,创新传统考据方法,提出“历史的态度”、“二重证据法”、

“同情的理解”等命题。20世纪20年代,早期现代新儒家们逐渐涉足经典诠释领域。熊十力融中、西、印之说,建立了以“心”为本体、“体用不二”、“翕辟成变”、“冥悟证会”为宗纲的本体论。并由此出发,重新理解中国传统典籍。他著出《读经示要》一书,认为儒家经典是宇宙人生的常道,是亘古不变的真理和人类灵性之根。另一儒者冯友兰,提出以直觉体悟的方式理解经典。他通过诠释王阳明的“良知说”,建立了“觉解”式的解经方式。此外,马一浮提出“六艺心统说”,钱穆主张以史学方法释经,这些均对中国“Hermeneutics”的发展,起到了航标的作用。

1949年新中国成立后,中国“Hermeneutics”的研究群体出现了三股势力:港台新儒家、海外新儒家与大陆新儒家。其中,港台新儒家以徐复观、牟宗三为代表。徐复观主张考据与义理相互融合式解经,并发明了“追体验”的方法——“体验”是作者的“体验”,即“作者创作时的心灵活动状态”;“追”是读者的行为,其目的是要实现读者与作者间的心灵契合。牟宗三十分关注经典诠释与哲学体系建构间的关系。他主张走“内在诠释”路线理解经典。他的预设是,文本内在的理论线索是有规律可循的,时代背景等外在线索最终要通过内在线索起作用。所以诠释的正确步骤是:“第一步须通晓章句,此须有训诂校勘的根据;第二步通过语意的恰当的了解须能形成一恰当的概念,此须有义理的训练;第三步通过恰当的概念随时须能应对新挑战,经由比较抉择疏通新问题,开发义理的新层面,此须有哲学的通识。”^[7]海外新儒家以成中英为代表,他通过潜心研究《周易》,将其感悟与西方哲学要义相结合,创造出兼具中国哲学特色的“本体诠释学”。他的诠释思想以一体二元的生命本体为依归,将知识统一于心性论,整个系统分为两个阶段,“本体意识的发动”与“理性意识的知觉”。其体系复杂,包含4个层次,6个方面,共计10大原则。大陆新儒家的代表人物是汤一介。汤氏倡导把西方的解释学理论运用到中国经典的现代诠释方面,并且归纳总结中国经典诠释史中的规律与特征,以创建中国自己的“Hermeneutics”。

总结中国“Hermeneutics”的发展特点,首先,

它以天人关系为主线。在实践中,其讲究由“下学”而“上达”,通过阅读经典、理解圣意、动心感悟,在“求诸己”中提升主体的人生境界,进而上达天命。其次,注重实用性,即所谓“通经致用”。诠释的旨趣是要人们“通经”。而“通经”后的指向遵循“圣言”,由“治经”,求“治道”。换言之,“Hermeneutics”存在的意义是促成主体通过学习经典、理解经典,达成“内圣外王”的终极目标。再次,强调经、权辩证统一。“经”即“不变”,其原则是经典年代愈久远,权威性越强,经典自身完美,但其“圣意”却需要后人下功夫去考量。“权”即“变”,其原则是要根据时代特点形成“我注六经”与“六经注我”的灵活运用。最后,“返本开新”式地理解循环。每当“Hermeneutics”的发展遇到困境时,回到原典去,重新解读经典,寻求文本新的诠释空间,以焕发学说生命力,已成为一种常见的现象。但需要指出的是,中国“Hermeneutics”的循环往复的“返本开新”,并非是一种“复现”的过程,实质上是一种“再创造”的过程。

比较中西方“Hermeneutics”发展史,我们可以十分容易地发现二者最大的不同——对于“经典”的依赖性。西方的“Hermeneutics”虽起步于《圣经》的文本解读,但其更为深刻的依据却是来自主体对生命存在或生活实践意义的追问。诠释学既是一个认识论、方法论问题,更是一个本体论、生存论的问题。从古希腊神话到18世纪新教神学发展阶段,西方诠释学的发展虽围绕着《圣经》,但准确地说此时的《圣经》并非被作为“经典”,而是以“神喻”(或曰“圣典”)的形式存在着。人们相信《圣经》记载的是“隐秘的密码语言”,需要借助宗教的体验与神意的唤醒才能感知。所以诠释活动是一种理解上天“神圣绝对精神”的过程,《圣经》是神之作、代表着信仰,诠释者不可随意发挥主观臆想去解经。所以奥古斯丁说,对《圣经》要诚信,相信其为“神言”,所述的为真理,即使不能完全领会经文的意思,也要熟记它。马丁·路德说,《圣经》本身是统一的东西,解读《圣经》必须遵循“圣经自解”原则等。自施莱尔马赫起,西方诠释学的发展便与哲学相融了。大陆哲学,尤其是德国哲学成为其生长的温床,现象学运动将其发展推向了高潮。伴随

人们对“理解何以可能”命题的追问不断延伸,西方现代诠释学早已不再局限于传统经典文本的范围设定,而是扩大到人类普遍的交流、交往和沟通活动,其要对传统的解经学方法进行扬弃,要将“Hermeneutics”发展为一种适用于解读所有事物的方法论。进而,诠释者们逐渐放弃了文本注释工作,转而将精力投入于哲学思想的建构(尽管其许多思想来源于经典),故“实践哲学”应是对此时“Hermeneutics”性质规定的准确说明。

与之相比,中国的“Hermeneutics”从古至今,一天也未脱离“经典”。先秦、两汉以“五经”为本,魏晋隋唐释道文本解读盛行,宋元明清“四书”成为诠释的核心,20世纪诠释方法发展虽趋向多元,但诠释客观仍然指向经典文本的传统,从未改变。并且,在国人的视野中经典永远都是圣人对天道的领悟和传承,是人之作,诠释者需要对其“尊奉”,但可以对其进行“训诂—义理”式的解读,即可以适时地改变诠释旨趣以增进解释与理解的效果性与实用性。在中国的“Hermeneutics”中出现了经、传、记、章句、集解、义疏、考据等体例,每一种体例均以对经典中文字的字形、字义为中心考量,以形义的统一为线索。这与讲究通过语文学、语义学、文史学、神话学等方式阐释上帝的神意与理性逻各斯关系的西方古典诠释学及舍弃文本、追寻反思的自我意识且上升至普遍性“新哲学”(哲学诠释学)高度的西方现代诠释学,有着本质不同。可以这样认为,失去了经典,西方“Hermeneutics”依然可以健康地成长,但对于中国的“Hermeneutics”而言,却会失去自己的安身立命所在。由于与经典间存在着“不可分”的联系,所以笔者认为,“Hermeneutics”在中国应准确地称为“经典诠释学。”

二、两组典型个案的比较

如果仅仅从形式上通过辨别是否与经典联系密切就赋予中西方“Hermeneutics”以不同的称谓,结论显然是难以令人信服的。如果我们能够进行典型个案比较,通过剖析诠释者“如何理解”的思想理路、方法范式,进而论证“Hermeneutics”之于

中西方风格的不同,并最终证实“经典”对于学科存在的意义,那么笔者先前论断的合理性,自然不言而喻。在此,我们选取朱熹(1130~1200)与马丁·路德(1483~1546)、徐复观(1904~1982)与伽达默尔(1900~2002)作为比较的对象。但这样的选择可能会引发疑问:就个体在中西方“Hermeneutics”发展史中的地位与影响而言,朱熹与伽达默尔、马丁·路德与徐复观的配对似乎更为合理。但如此选择,年代的差异毕竟过于明显,基于历史客观性与学科发展进程的综合考虑,笔者还是确定了时间“接近”的个案比较,以便更易彰显中西方“Hermeneutics”发展之不同。

毫无疑问,朱熹与马丁·路德均属于“Hermeneutics”发展的“古典期”。朱熹是中国哲学中宋明理学的奠基人之一,也是中国第一个系统地论述阅读与理解方法论的学者。他开发出一整套颇具哲学意蕴的诠释理论与方法,带来了中国“Hermeneutics”在中世纪全新的变革。在朱熹看来,诠释离不开经典,因为“理一分殊”,经典文本中内具“理”之常在,主体想要格物穷理的话,必须读圣言、悟圣意,也就是要经历“读书穷理”的过程,即“读书格物是一事。”^[8]为此,朱熹发明了“读书法”:其一,从读书态度上说,要学会“以物观物”,由文本出发,把它视为“对象”,需以“主客分离”的“价值中立”立场“理解”对象;要学会“放宽心”,明确公私之分,不标举“己意”,以文本为主导,“虚心”地理解;学会“切己”,读书的旨趣是“明理”,“明理”也就是了解自己,诠释经典实质上是一门“为己”的学问。其二,就读书原则来讲,要理顺文本整体与部分的关系,通晓经典内在的“脉络性”,“理解”要生成于“统一性”认识中。其三,就读书方法而言,要学会“熟读”,细嚼慢咽经典中的文字,“反复玩味”其精神指向,亦可通过“循环阅读”(关照整体与部分),建立文体生命的整体观,感悟经典。

剖析朱熹经典诠释视域内的“Hermeneutics”因子构成,首先,他将对本文本意义理解作为经典诠释的核心目标。其认为,训诂是探寻文本原义的必要技术手段,要从文本句读的正确标示做起,考文词、辨古意,以发现文本“原义”。其次,他主张还原

历史情境,以客观的态度考察经典作者整体思想,运用“体验”式理解,找到作者的“原意”。朱熹说,诠释文本需做到“无偏见”,以公正客观的态度“以心比心”,推敲文字内涵。“要从浅近平易处理会,应用切身处体察,渐次接续”^[9]的理解圣言的原意,即感悟经典还要与自己的日常生活相联系。最后,他特别关注了读者所悟之义。基于“理一分殊”的假设,经典所描述的东西,终究代表着个别事件的“分理”。而读者对于经典的理解势必存在因“主观性”而做出的“发挥”式理解。所以诠释经典需要完成的一个任务是,从“个别”中提炼“一般”,以精神要义的形式,指引读者的思想发展。

马丁·路德是16世纪欧洲宗教改革的开创者,他对经典的诠释大多来自论战的话题而展开。在其看来,传统教会一直以曲解的《圣经》文本教义统治教民,要恢复经文本来的蕴意必须回到源初的文本,重新诠释。所以,他重新编订了希腊文《圣经》,并将之翻译成德译本。路德提倡对《圣经》的理解与诠释要本着“信仰优先”的原则,以信仰作为引导,“在了解《圣经》上,圣灵必须作为我们唯一的主导教师”^[10]。上帝之道是无与伦比的,人们要怀着虔诚的心,以纯真的态度,毫不怀疑地研读《圣经》,感悟《圣经》。当然,想要真正理解《圣经》还需要有“理智”的加入。路德说,《圣经》具有自明性,对其经文意义的理解不是难事。但《圣经》文本的“字面意思”在不同的历史语境中会存有变迁,故理解时要特别注意相应的个别细节,要学会从文字的前后关系及经典整体所含的统一意义中感悟。此外,路德还着重强调,解读《圣经》必须去除“隐喻”的解释。我们知道,从斐洛开始《圣经》就常被认定为是一个隐喻的系统。其表现是,当经文字义与生活常识发生冲突时,即会以“隐喻”处理,以获取经文意义的合理性。由此一来,《圣经》经文中有可能是“悖谬”的东西,也会得到真理式的对待。然而,这带来了一种诠释学危险——当隐喻被过度使用后,经文的字面意义会被极大地隐藏,甚至会被带入可有可无的窘境。针对此问题,路德果断指出,除非上下文明显的特性和字面意义太过荒唐,方可勉强使用隐喻释经的方法。《圣经》中的文字都是“光亮”的,承载着上帝之道,理解是简单易

行的事,不要搞得特别复杂。

综观朱熹与路德的学说,结论是明显的:朱熹依经典建立了“Hermeneutics”体系,其以“理”为诠释形上学,以“格物致知”为方法论,围绕知行与读书间的关系建构了认识论与工夫论。无论是学说的理论深度,还是规模的完整程度均远远优于路德的诠释学。仅就对经典的深入解读而言,朱熹对四书等进行了一字一句的注解,并由此建构出自己的哲学理论。而路德其实并未对《圣经》诠释学进行系统的研究,其相应言语虽然犀利,但却不能称之为理论。他虽突显理解经文真义的重要性,但却没有向读者提供方法论系统。更为重要的是,路德一再强调对《圣经》的信仰,但却没有说明此信仰得以建立的《圣经》文本之意义。文本与信仰间若无关联,读经的意义何在?若真如他如言,《圣经》具有自明性和自解性,普通人都能便易地理解,那么诠释学存在还有什么价值?与之相比,朱熹对于诠释与经典的关系论述要详细透彻得多。朱熹从“物理”推演“文理”,最终揭示义理,从“格物穷理”导出“读书穷理”。他不仅给出了文本与作者的诠释学定位,而且说明了经典、意义与真理的关联。无论是“以心比心”式的经文互解,还是“以意逆志”的文本解读方法,朱熹针对每一诠释问题都以具体的经典文字为例进行说明。可以认为,没有经典就没有朱熹的“Hermeneutics”,其学说研究的目的就是要更好地理解经典。而路德所做的更多的是借用《圣经》这一“工具”(或曰符号),反抗传统,通过唤醒人们重新认识经典以完成宗教改革的任务。因为他知道《圣经》是基督教的根基,依据对经典的重读,他的改革可以获得更多的权威性与合法性。

比较之后可见:朱熹无愧于“Hermeneutics”大师,他坚定了人们对经典的信念;路德则是给西方诠释学发展启发了“新路”,他增加了人们对经典的信仰程度,但对经典自身依附与开发却并不完善。如果说,朱熹与马丁·路德的比较,是中西“Hermeneutics”古典阶段对经典之定位的缩影的话,那么接下来徐复观与伽达默尔的比较,则可以充分表现出中西“Hermeneutics”于近现代对于经典的新认知了。

徐复观是第二代现代新儒家的代表性人物,在其对经典的诠释中创造性地提出基于“忧患意识”解读文本。他说,“忧患意识”产生于“人之自觉”,是中国早期人文精神传统的延续,具体表现为主体对问题的责任与担当。“忧患意识”是解读中国经典文献思想的中心线索,是中华文化发展的主轴,五经四书中阐述的重要德目,如孝、仁、礼等均是“忧患意识”的显现。徐复观提出,要以“追体验”的方式理解经典——“体验”是作者的“体验”,即作者创作时的心灵活动状态。“追”是读者的行为,读者对作品要一步一步地追到作者这个心灵活动的状态^[1]。在操作层面,要将经典的作者思想放回到原有历史情境中加以理解。因为人的存在本质上是一种“历史的存在”,是作为历史经验及现实所浸润的存在。要达成读者与作者之间的心灵默契,需要读者采取以心印心的方法,体验作者创作作品时的心境。如他从对《尚书》的解读中发现,周王朝的创建者对人事的吉凶成败的不确定性怀有一种深刻的戒慎之心,故形成他们处理日常事物时的“敬”的态度,突显出当时作者的“忧患意识”。“追体验”还需有个进一步深化的过程,即将经典思想放置于20世纪的时空脉络中加以检验,并提出评价。为此,徐复观提出要建立一种“政治学”的“Hermeneutics”。他从经典出发,深入讨论了儒家经典思想与现代民主政治之间的关系。如他不断地从“五经”中挖掘儒家的民本思想,强调“人民主体性”立场,极力想促成其与现代中国民主政治发展相衔接。从这个角度上说,徐复观的“Hermeneutics”的基础并不是形上学或本体论,而是政治社会学或政治经济学。

伽达默尔与徐复观生活于相同的年代。他师承海德格尔开辟的生存论诠释学路线,高扬理解本体论,将“Hermeneutics”设定为一门追求生命体验与智慧,而非理性知识的学问。其强调整理解的语言性与对话中的辩证法,将一切理解与解释最终都落实于语言之上。在他看来,理解的过程即是对话的过程,对话中的理解不是对参与对话的主体之理解,而是理解他们所说的语言。“解释”是实现理解的重要途径,诠释者的任务就是将众多的语言符号正确地解释出来,把符号重新转换为它所

表达的意义。伽达默尔创造性地提出“效果历史意识”、“时间间距”等命题。他说,历史之所以能够成为历史,依赖于它所产生的“效果”,真实的历史是构成历史的诸种要素相互作用的历史,即效果历史。现在我们意识到了这种效果,这种意识就是效果历史意识。诠释学包含了两个视域,一个是理解主体自身的视域,另一个则是特定的历史视域。诠释者需要以效果历史意识把作为理解主体的“我”与被“我”意识到的它者、即历史区别开来。换言之,理解时需从“我”的视域出发而不取消历史的视域,同时尊重历史但又应舍弃“我”的主观性。“间距”思想起源于施莱尔马赫,伽达默尔将之以“时间间距”的形式改造提出。他说,理解者与“作品”间的确存在着“间距”,理解活动的终点即是“视域融合”。在此过程中,理解者对许多相异的东西有所取、有所留,在客观上促成理解者的对作品的理解甚至超越于作者自身,所谓“优越的理解”。伽达默尔指出,这正是时间间距的作用,它带来了“理解的一种创造性的生产性与可能性”^[12]。

在关于真理与方法的论述中,伽达默尔将原本关于对象的理解理论转化为关于读者的自我理解的理论,以说明人类精神现象的生成性与生存性。他说,不能把理解视为主体指向理解对象的行为方式,因为它是“此在”本身的存在方式;而作为理解对象的文本,亦不可视为语法学或语言学意义上的作品,而是理解事件中的一个阶段——作品需要经过诠释,才能成为真正的给定物,文本的意义也是在文本与理解的关联中形成的。

现在我们开始比较徐复观与伽达默尔在“Hermeneutics”中的“经典”定位。在徐复观那里,经典显然指的是中国上古的文献,尤其特指儒家的五经四书,这从文中所举例证中充分可见。而在伽达默尔那里,“经典”(更准确地说是“文本”)这一“名词”被赋予了更为抽象的哲学意蕴:其一,经典不是独立于读者的阅读而独立存在的,它在理解中被构造出来,并通过构造而被理解;其二,经典的意义不是预先给定的,而是在诠释中被创造出来的,是对于读者而言的意义;其三,所有的理解最终都是自我的理解。通俗地说,在伽达默尔的诠释学中,“经典”(文本)被抽离了传统意义,只是一种

普通的作品,其意义具有多义性与生成性,读者理解的意义较之作品的原义更为重要,“Hermeneutics”就是一门“自我理解”的学问。“经典”对于徐复观来说是其“Hermeneutics”展开的前提,无论是学说体系的建构,还是孝、仁、礼等具体范畴的解释,论点、论据、论断均来自文本的诠释。但与宋代的朱熹不一样,徐复观所展现的经典诠释及其所完成的效果,更多地揭示了中国“Hermeneutics”中的“实存性”特质,更为突显经典与诠释者之间存有的互为诠释、互为创造的关系。这样一种关系,我们在伽达默尔那里同样也是看得到的。只不过,后者给出的理论论证、逻辑推理、抽象思辨更为系统罢了。伽达默尔对于经典持的是“无视”的态度,因为他的诠释学归根到底是一种读者中心论,所谓理解过程始于读者之前见,终于读者之自我理解。“传统”、“文本”等在此已不是作为先于理解活动而存在的认识对象,而只是在读者意识中显现出来的、被意识到的东西。确切地讲,是伴随着读者的理解而被重构的对象。此对象可以是文本,也可以是事件,或是活动与行为,总之无所谓是否是“经典”。显然,伽达默尔的诠释学已大大超越了几百年前的马丁·路德,它已成为一门“科学”,完整地展现于人们面前了。

三、简短的反思

从上述个案的比较中,我们更加有理由确信,中西“Hermeneutics”对于“经典”认知有着本质不同。中国的“Hermeneutics”称之为“经典诠释学”理由是充分的。现在需要进一步追问:中西“Hermeneutics”均产自于经典解读,为何日后走上不同的发展之路?笔者认为:首先,二者承载的遗传基因不同。西方的“Hermeneutics”萌芽于人们对神的信仰,语言与文字成为神与人之间的中介。由于早期关于神的传说,通常是以口头的形式传诵,所以“神言”时常以“口语化”形式记录。这一点,在《圣经》中表现得十分明显。古希腊人用自己的智慧,让人们对自己所信仰的“神言”、“神迹”拥有了合理的解释。而同一时期,语言学、语文学、修辞学的快速发展,让人们更为容易地理解了《圣经》等

经典的含义。而中国的“Hermeneutics”诞生于孔子对上古文献“六经”的解读。众所周知,商周文字书写不易,字义更晦涩难懂,同一字词在不同的语境下含义会有着明显不同。人们虽然尊奉“六经”为“圣典”,但对其意义的解读却有着多元化的理解。圣言本身即具有“微言大义”的特点,加之又以文言文形式记录,这更为诠释者提供了宽广的理解空间。当西方的《圣经》等经典经历了千余年的解读,口语化经文的喻义已为普通人所熟知时,再对其反复诠释显然没有意义了。于是,诠释学开始向哲学靠拢。而中国的五经四书,由于文字与语意解释的多样性特质,依然没有失去诠释的活力。相反,当某一思想遭遇发展困境时,还可“返本开新”,以另样的诠释,重新获取生命力,并被普通民众所信服。诠释者还可从中融入自身的思想观点,且以经典为依据,对之证明。直至今日,经典诠释的空间仍然没有封闭。

其次,二者成长环境不同。毋庸置疑,西方的“Hermeneutics”成长于“哲学”的环境中,而中国的“Hermeneutics”则成长于“经学”土壤里。古希腊哲学让《圣经》经文由“属灵的话”转换为“属人的话”。尽管人们仍然坚信《圣经》的真理性与真实性,但由“人”的语言解读出的《圣经》难免存在文字前后冲突、观点矛盾的情况。如果这些冲突、矛盾不能得到合理的解释,势必会动摇人们的信仰。于是,将解经与哲学思辨相结合以拓展诠释空间便成为社会的共识。教父哲学盛行的时代,“隐喻”思维被广泛应用于“Hermeneutics”之中。《圣经》不再是通过普通文字解析即可理解的文本,而成为一种具有隐秘意义的“密码语言”。中世纪的宗教改革促成《圣经》解读思路的变化:要以哲学的思维解释经文形而上学的层面,以历史与科学知识体会经文所记录的具体事件。德国浪漫主义时期兴起之时,“Hermeneutics”完成了由古典向着现代诠释理论的转化,传统讲究对“绝对”文本进行“绝对”理解的观点被放弃;“Hermeneutics”超越了神学的界限,而成为精神科学的一般方法论。当语言哲学、现象学等现代哲学因子纷纷融入进来的时候,“Hermeneutics”在本质上已彻底具有了“诠释哲学”的属性。诠释哲学是生命世界的现象学,以

“纯解释”为理解的目的,世上的一切均化为生命的自我解释。可以说,西方“Hermeneutics”随着自身对理解意义的形上之思的深入,逐渐失去了对经典的“兴趣”,故只能称“诠释学”而不可称谓为“经典诠释学”。

经学对于中国传统文化的影响力是深刻而悠久的。它是中华文明的根干,由帝制初期而确立,至帝制废除而终结,历经2500余年。中国“Hermeneutics”的发展显然脱离不了它的影响。如果说先秦时期,诸子“以意逆志”、“知人论世”、“循实责实”、“知见见知”等理念将人们对经典关注渐微性地引向哲学思辨的话,那么两汉经学“官学”地位的确立则将“Hermeneutics”绝对化地导向了“经以致用”的实用性发展。从经典中找证据进行改制,从文本中挖思想进行教化讽谏,成为时尚。魏晋玄学带来的“言意之辨”、“辩名析理”等思辨虽然推动了中国语言哲学的早期发展,但名教与自然的论争最终让经典诠释回到了现实。器化的功用,仍是“Hermeneutics”的指向。宋明理学强化了“义理”之于诠释的重要性,虽然其中有朱熹、王阳明等尝试以解读经典来建构哲学体系,但最终“Hermeneutics”并未能成为一门哲学。20世纪经学虽然瓦解,但经学思维依然存在于现当代学者的头脑之中,离开了经典“Hermeneutics”将无法生存,依旧是许多人的理念。所以徐复观等还是以诠释经典的“老路”,展开自己的“Hermeneutics”。对于中国人来说,“Hermeneutics”就是一门解读经典文本的学问,“经典诠释学”的命名,名副其实。

最后,二者于当代的发展境遇不同。当前,西方“Hermeneutics”日益发展为一种国际性的思潮,其自身不断分化:意大利的贝蒂将诠释学塑造为解读“客观心灵”的方法论;法国利科尔发明出融现象学、存在论、结构主义于一体的诠释学;美国的赫施强调诠释的有效性,以“样式”与“类型”重构诠释学;德国的阿佩尔以先验交往的共同体为基石,建立了“先验诠释学”;现代马克思主义者则建构出特色鲜明的唯物主义诠释学。此外,德里达、罗蒂等立足解构主义、新实用主义,将“Hermeneutics”带入了后现代主义视野。学者们的观点虽不一致,但克服理解中的相对主义却是他们共同

追求的目标。“Hermeneutics”已然是一种纯粹的哲学,“经典”完全淡出了诠释学的领地。而在东方,汤一介等学者却在致力于论证中国存在“Hermeneutics”合法性的工作。他们需要让人相信,中国古代“真的”存在过“Hermeneutics”,并且许多基因一直延续、存活至今。他们集中于在传统经学中寻找线索,以经典为依据,探究古人理解圣贤思想的智慧。在此情况下,经典与“Hermeneutics”的联系反而更加紧密了。可以认为,以经典为中心是中国“Hermeneutics”的最大特色,经典诠释学的命名实至名归。

参考文献:

- [1] Joachim Ritter und Karlfried Grunder (hg.), *Historis-ches Wörterbuch der Philosophie* [M]. Ludwigskirche, Darmstadt, 1989. S. 553-554.
- [2] M. Heidegger. *Sein und Zeit* [M]. Max Niemeyer Verlag. Tübingen, 1986. S. 37.
- [3] 潘德荣. *西方诠释学史* [M]. 北京: 北京大学出版社, 2013. 4.
- [4] 段玉裁. *说文解字注* [M]. 台北: 艺文印书馆, 1964. 572.
- [5] 朱熹. *四书章句集注* [M]. 北京: 中华书局, 2016. 163.
- [6] 康宇. 论王学“后三变”中的经典诠释学建构 [J]. *中国哲学史*, 2017, (2): 79.
- [7] 牟宗三. *时代与感受* [M]. 台北: 鹅湖出版社, 1995. 207.
- [8] 黎靖德. *朱子语类* (第1册) [M]. 北京: 中华书局, 2004. 167.
- [9] 朱熹. *朱熹集* (卷56) [M]. 成都: 四川教育出版社, 1996. 99.
- [10] 马丁·路德. *马丁·路德文选* [M]. 北京: 中国社会出版社, 2003. 125.
- [11] 徐复观. *中国文学精神* [M]. 上海: 上海书店出版社, 2004. 75.
- [12] 伽达默尔. *真理与方法* [M]. 上海: 上海译文出版社, 1999. 381.

【责任编辑: 来小乔】

Naming of “Hermeneutics” in China and the West

KANG Yu

(College of Government Administration, Heilongjiang University, Harbin, Heilongjiang, 150080)

Abstract: “Hermeneutics” follows different development courses in China and the West and forms different theoretical methods and ideological characteristics, so it should be named differently in China and the West. “Hermeneutics” in the West originated from exegetics, but since Schleiermacher Hermeneutics began to “disengage” from the classics, and gradually became a philosophy focusing on “understanding.” China’s “Hermeneutics” came from the study of Chinese classics. It is inherently inseparable from the classics, and this relationship continues all the way to the present. Through comparison between Zhu Xi and Martin Luther, Xu Fuguan and Gadamer, it is not difficult to find that the classics are the core of China’s “Hermeneutics”, and thus Hermeneutics would not exist without the study of classics. However, in the West, “philosophical thinking” is the focus of “Hermeneutics”, whereas classics is only a “symbol”. After further comparison of the innate genetic genes, development environment and the current situation of “Hermeneutics” in China and the West, it can be concluded that “Hermeneutics” should be named “Hermeneutics” in the West, while in China it is more appropriate to be called “classical Hermeneutics”.

Key words: hermeneutics; Quan Shi Xue (诠释学); classical hermeneutics; comparison between China and the West