

经典:在问和答的结构之中

肖 滨

内容提要 本文力图通过哲学诠释学的理论分析和徐复观诠释先秦经典的个案研究,从诠释学的角度回答经典是什么的问题:经典是解释者与被解释文本之间互动的结果;经典为解释者所塑造和定位;经典集问题与回答于一体;经典是解释者与文本之间对话之网上的纽结。

关键词 经典 诠释学 文本

问题的提出

如果把经典视为一种文本,那么,对什么是经典问题的回答,至少有两种对比颇为鲜明的进路:

一是完全撇开解释者及其解释,仅就文本本身来说明什么是经典。一般来说,包括各种语言工具书和百科全书对“经典”这一词条的释义,采取的都是这种进路,即把“经典”一词的指称对象归结为典范著作和宗教经典。这种词典式的界定可以说是对“经典”概念的演绎分析,它本身没有增加多少新的信息量,因而无法深化、扩展我们对什么是经典问题的认识。

二是引入解释者及其解释,在解释者与解释对象的关系结构以及文本的解释过程中,寻求对什么是经典问题的解答。换句话说,从诠释学的角度来把握经典的内在意涵。这是因为,“在文本中所涉及的是‘继续固定的生命表现’。这种‘生命表现’应该被理解,这就是说,只有通过两个谈话者之中的一个谈话者即解释者,诠释学谈话中的另一个参加者即文本才能说话。只有通过解释者,文本的文字符号才能转变成意义。也只有通过这样重新转入理解的活动,文本所说的内容才能表达出来。”^①这意味着,只有引入解释者及其

解释,作为被解释文本的经典的真相才能显现出来。换言之,不能完全撇开解释者及其解释来界定作为文本的经典究竟是什么。

如果上述分析大致可以成立,那么,由此提出的问题是,在解释者与被解释文本的关系结构中,经典究竟意味着什么?

我们试图从理论分析和个案研究两个角度来讨论这一问题。

理论分析:从哲学诠释学的角度看

1.“我”与“你”的对话关系。

如果要从哲学诠释学这一理论的角度来把握经典的内在意涵,那么,首先必须揭示解释者与被解释文本的关系结构。假设我们把解释者称为“我”,把作为被解释对象的文本视为“你”,这种“我与你”的关系如何呢?按照伽达默尔的哲学诠释学,“我与你”有下述三种不同的关系,体现为三种不同的诠释学经验:

首先是最低级的关系:在这种我与你的关系中,你被视为只是一个手段,以让我达到我的目的。如果从道德上看,这种对你的态度必然与人的道德价值相抵触,因为这违背了不应把他人作为工具的道德判断。如果把这种关系用于诠释学

现象,必然将诠释的对象作为一种单纯的工具,而在寻求所谓普遍而客观的知识同时,势必排除解释者的历史性。所以,这种关系不仅不是真正的诠释学经验,反而“使诠释学经验的本质失去了固有的光辉”^②。

第二种关系比第一种关系有进步,因为你已经被视为一个人、一个主体,不再被视为手段或工具。不过,我仍然固执自己的立场,而你也继续坚持自己的意见:双方无法对话与沟通。这种关系作为诠释学经验意味着,我仍然是在我与你的关系之外去理解、解释你。这是一种历史意识的诠释学方法,它认为解释者必须摆脱现见和前见,纯客观地理解、解释历史文本或历史的传承物。然而,在解释者与文本的互动关系之外去理解、解释文本,并不能真正揭示文本意义的真相所在。^③

第三种是一种最高类型的你我关系:“在人类行为中最重要的东西乃是真正把‘你’作为‘你’来经验,也就是说,不要忽视他的要求,并听取他对我们所说的东西。”^④在此关系下,你我双方都不再固执己见,而是彼此对话、开放。这种关系如果体现在解释学经验中,就意味着传统对今天开放,文本向解释者讲话。这样,解释者与作为解释对象的文本之间的关系不再是外在的,而成了一种双向互动的谈话者之间的关系。

2. 解释者与文本之间的问答结构。

解释者与文本之间这种具有谈话性质的关系使二者处于一种问和答的结构之中,因为“谈话的原始程序经常就是问和答”^⑤。换言之,“要进行谈话,首先要求谈话的伙伴彼此不相互抵牾。因此谈话必然具有问和答的结构。”^⑥

在这种问和答的结构中,提问或者说问题具有优先性。这是因为,一方面,提问意味着暴露和开放。这是指,提问把被提问的东西带到了悬而未决的状态,暴露了它本身所具有的问题性,由此才可能有一种确定性的答复。换言之,正是提问暴露了被提问东西的开放性——回答的不确定性。而“每一个真正的问题都要求这种开放性。如果问题缺乏这种开放性,那么问题在根本上说就是没有真实问题意义的虚假问题”^⑦。另一方面,谈话所说的某种事情需要通过问题来开启,同

时问题的意义给出了答复的方向:“问题具有某种意义。但是,问题的意义就是这样一种使答复惟一能被给出的方向,假如答复想是有意义的、意味深长的答复的话。”^⑧

在这种问和答的结构中,提问虽然具有优先性,但解释者与文本之间的提问却是相互的:一开始可能出现的是文本向解释者提出问题,由此使解释者的意见处于开放状态。为了回答这个问题,被问的解释者必须着手去提出问题;正是通过这种提问,解释者寻求对文本所提问题的回答。^⑨当然,情形也可能与此相反:解释者的提问在前,文本的提问在后。然而,无论解释者与文本谁先提问,提问——被问——回答都是构成这种问与答结构的基本环节,它们不仅使解释者与文本相连接,而且使二者处于一种对话、交流状态。从这一角度来看,提问——被问——回答乃是解释者与文本之间问答结构的对话链。由于同一文本可能有无数的解释者,这种提问——被问——回答的对话链就不只是双向度的,而必然是多向度的;多向度的对话链彼此连接,相互支撑,从而构成了一张对话之网。

3. 文本之为经典:解释者的角色。

正是在这种问答结构或者说对话之网中,某些历史文本经过无数解释者的反复解释而成为经典或者既有的经典借助重新解释而展示出新的意义形态。就后一种情形来说,它不仅是一种诠释学的事实,而且确如伽达默尔所言,它本身也是诠释学的追求所在:“诠释学试图通过返回到原始的根源来对那些由于受到歪曲、变形或误用而被破坏的东西(如圣经由于教会的教授传统、经典文献由于经院哲学的粗野的拉丁文而被败坏)获得一种新的理解。这种新的努力应当力使经典重新有价值,如同我们在宣告上帝的某个消息、解释某个奇迹或神律时所做的那样。”^⑩从这一角度来看,我们似乎可以说:经典并非只是其原创者的产品,在很大程度上经典也是被解释者塑造或重构的。而解释者之所以能塑造或重构经典,是因为在解释者与文本的问答结构中,解释者理解、解释了文本,从而塑造或重构了经典。具体说,解释者在理解、解释文本的过程中通过扮演下述角色塑

造或重构了经典。

(1) 参与文本。经典作为文本当然有其原创者,有其历史的起源。然而,文本通过文字得以流传。而作品一旦变成了文字,它就已经为解释者的出场预留了位置,为理解、解释腾出、开放了空间。因为,“通过文字固定下来的东西已经同它的起源和原作者的关系相脱离,并向新的关系积极开放。像作者的意见或原来读者的理解这样的规范概念实际上只代表一种空位,而这空位需要不断地由具体理解场合所填补。”¹¹正是这种“空位”使解释者获得了“参与”文本的机会:解释者有可能以其对文本的理解、解释来填补这种“空位”。这种“参与”、“填补”意味着解释者不把文本当做单纯的历史传承物,而是把它视为意义的载体,从而极力地理解、解释它,以彰显其意义或真理。这样,“凡是在我们致力于理解——例如对《圣经》或古典文学进行理解——的地方,我们总是要间接地涉及到隐藏在原文里的真理问题,并且要把这种真理揭示出来。”¹²因此,通过参与文本乃是解释者塑造或重构经典不可或缺的基本环节之一。

(2) 筹划意义。解释者要到达对文本的正确理解、解释,当然必须避免随心所欲的偶发奇想和难以觉察的思想习惯的局限性,但“解释者无需丢弃他内心已有的前见解而直接地接触文本,而是只要明确地考察他内心所有的前见解的正当性,也就是说,考察其根源和有效性。”¹³因为这种“前见解”乃是解释者“前理解”的一部分,它是解释者理解文本的必要条件,解释者对文本的解释不可避免地受其引导。所以,解释者为了根本理解文本,必须根据“前理解”构造一个意义整体,只有根据这个意义整体,才能评判文本。¹⁴这意味着解释者在对文本的理解之前必须进行一种对文本意义的筹划:“谁想理解某个文本,谁总是在完成一种筹划。一当某个最初的意义在文本中出现了,那么解释者就为整个文本预先筹划了某种意义。一种这样的最初意义之所以又出现,只是因为带着对某种特殊意义的期待去读文本。作出这样一种预先的筹划——这当然不断地根据继续进入意义而出现的東西被修改——就是对这里存在的東西的理解。”¹⁵解释者在开始理解文本之前对文

本预先的意义筹划,不仅体现了解释者与文本之间的互动,而且清楚地展示了解释者对文本塑造和重构的功能。

(3) 问答问题。由于解释者与被解释文本构成了一种问和答的结构,因而解释者对文本的理解、解释在很大程度上是一个问答问题的过程:“某个流传下来的文本成为解释的对象,这已经意味着该文本对解释者提出了一个问题。所以,解释经常包含着与提给我们的问题的本质关联。理解一个文本,就是理解这个问题。”¹⁶换言之,谁想寻求对文本的理解,谁就必须反过来追问文本背后的东西,亦即必须从一个问题出发,去发现文本对问题的回答。正是由于理解、解释与问答问题之间具有如此密切的关联性,以至于“我们实际上只有在已经理解了文本是对其回答的问题之后,才能理解文本”¹⁷。所以,理解文本必须从提问开始,通过这种提问解释者反过来寻求对文本向解释者提出问题的回答。这样,就是把它理解为对一系列问题的回答,因而当解释者提出对文本富有特征的问题,并根据问题活动空间(这是文本和解释者的意义活动空间所开启的)讨论它的回答时,解释者就是在正确地解释文本。¹⁸在此意义上,可以说解释者在对文本的问与答中已塑造或者重构了文本。

(4) 创造经典。通过参与文本、筹划意义、问答问题,解释者对文本的理解、解释最终使文本的意义超越了它的作者。“文本的意义超越它的作者,这并不只是暂时的,而是永远如此的。因此,理解就不只是一种复制的行为,而始终是一种创造性的行为。”¹⁹不过,理解作为一种创造性的行为之所以可能则有赖于时间距离。正是时间距离,一方面使解释者不可能与作者处于同一位置去原汁原味地复制原作品,另一方面,时间距离促成了一种过滤过程。这种过滤过程不仅使真正的意义从一切混杂的东西中过滤出来,而且也使新的理解源泉不断产生,使得意想不到的意义关系展现出来。在此意义上,需要“把时间距离看成是理解的一种积极的创造性的可能性。时间距离不是一个张着大口的鸿沟,而是由习俗和传统的连续性所填满,正是由于这种连续性,一切留传物才

向我们呈现了出来。在这里,无论怎么讲一种事件的真正创造性也不过分”²⁰。这样,由于漫长的时间距离、反复的过滤过程,在解释者富有创造性的理解、解释中,经典最终得以产生或者在新的条件下获得新生。

个案研究:徐复观与先秦经典之间的问与答

如果说上述分析只是从理论层面讨论了在解释者与被解释文本的问答结构中文本如何成为经典,那么,我们现在试图通过个案研究来说明经典如何在问答结构中被重构。

我们将挑选徐复观先生作为个案研究中的解释者,而以他所解释的先秦典籍作为文本,在解释者与文本的关系结构中进一步把握经典的特质与意涵。之所以以此作为个案,确如黄俊杰先生所言:“解释者与被解释者之间存有‘互为创造性’的关系,因而可以互相为对方赋予存在之理由,这项特质在徐复观这个个案中透露无遗。”²¹既然这种解释者与被解释者之间的互动关系鲜明地体现在徐复观这一个案中,那么,我们就不妨以此为例,来考察这种互动关系中的经典究竟意味着什么。

1. 解释文本:与古人对话。

我们首先发现,作为解释者,徐复观没有把他所解释、分析的文本视为单纯的研究对象,同时他也不把自己与所解释的文本僵硬地对立起来,而是相当清醒地意识到,二者乃是一种对话关系。在总结司马迁史学精神的长篇论文——《论史记》中,他写道:

史学之所以成立,乃成立于活着的人,与死去的人,能在时间上贯通,在生活上连结,以扩充活着的人的生存广度与深度。换言之,史学乃成立于今人对古人的要请之上,凡为今人所不要请的古人,虽有史料,亦被遗忘于历史记忆之外。而今人所要请于古人的,不是史料的自身,而系史料所含的各种意义。这种意义,须由作者来发现。²²

这清楚地表明,徐复观视野下的史学研究(包括对各种历史典籍的研究)绝不是纯粹史料的堆积,而是研究者基于人格与学养、方法选择对史料或者说文本进行发现、解释的过程。因此,他特别

强调,当面对历史文本的时候,“我们不仅是在读古人的书,而且是在与古人对话。”²³这种对话意味着,要“由古人之书,以发见其抽象的思想后,更要由此抽象的思想以见到在此思想后面活生生的人:看到此人精神成长的过程,看到此人性情所得到的陶养,看到此人在纵的方面所得到的承传,看到此人在横的方面所吸取的时代”²⁴。经过如此与历史文本的对话,“然后其人其书,将重新活跃于我们的心目之上,活跃于我们的时代之中。”²⁵

2. 追问经典:“中国文化是什么?”

由此可见,徐复观先生具有相当明确的解释学意识。正是基于这种意识,他自觉地把作为解释者的自己置于与历史文本的对话与问答结构之中。因此,当他面对众多历史文本的时候,他主动对话,主动提问。他提出的中心问题是“中国文化是什么?”

没有一部像样的中国哲学思想史,便不可能解答当前文化上的许多迫切的问题;有如中西文化异同;中国文化对现时中国乃至对现时世界,究竟有何意义?在世界文化中,究竟居于何种地位?等问题。因为要解答上述的问题,首先要解答中国文化“是什么”的问题。²⁶

这里需要对“中国文化是什么”的问题做些分析。徐复观虽然常常在广泛的意义上使用文化一词,但他对文化的定义却是比较严格和狭义的:“文化是人性对生活的一种自觉,由自觉而发生对生活的一种态度(即价值判断)。”²⁷“文化是由生活的自觉而来的生活自身及生活方式这方面的价值的充实与提高。”²⁸按照文化的这一定义,文化实质是指以宗教、道德、艺术等为内容的一套价值系统,价值乃是文化的核心所在。价值规定了文化的内容与方式。因而,离开价值问题,根本无法真正揭示文化的本质与类型。既然文化的核心是价值,同时,价值的来源以及价值世界和实际世界之间的关系问题是文化类型区别的关键所在,那么,所谓“中国文化是什么”问题的实质就在于追问中国文化对价值根源问题是如何回答的。而这种追问其实也就是对作为中国文化载体的经典性的历史文本进行提问。正是通过这种提问,徐复

观让历史文本开口说话,一起来回答“中国文化是什么”的问题。

3. 经典的回答:心的文化。

在徐复观的诠释之下,一些先秦历史典籍之所以成为经典,乃是因为它们替中国文化逐步回答了价值的根源何在或者说“中国文化是什么”的问题。作为对问题的回答,以下几部先秦经典至关重要。

(1)《尚书》:忧患意识

中国古代文化最初是把价值以及人的行为规范归源于人格神的天命。但从殷周之际开始,由于人文精神的出现,人们已开始根据行为后果的利害比较来建立约束行为的若干规范,其标志便是徐复观从《尚书》中解读出来的忧患意识:

忧患意识,不同于作为原始宗教动机的恐怖、绝望。……“忧患”与恐怖、绝望的最大不同之点,在于忧患心理的形成,乃是从当事者对吉凶成败的深思熟虑而来的远见;在这种远见中,主要发现了吉凶成败与当事者行为的密切关系,及当事者在行为上所应负的责任。²⁹

在忧患意识的照耀之下,人逐渐由对神的信赖转向自身行为的谨慎与努力。而这种谨慎、努力,在周初体现为“敬”、“敬德”、“明德”等观念,尤其一个“敬”字,“实贯穿于周初人的一切生活之中,这是直接承忧患意识的警惕性而来的精神敛抑、集中,及对事的谨慎、认真的心理状态。这是人在时时反省自己的行为,规整自己的行为的心理状态。”³⁰

在徐复观看来,由忧患意识而来的“敬”的观念给人格神的天命以合理的活动范围,使其对于人仅居于监察的地位,而监察的依据乃是人们行为的合理与不合理。这样一来,天命逐渐从神秘的气氛中摆脱出来,由宗教的意义向道德的意义转化,成为人们可以通过自己的行为加以了解、把握,并作为人们合理行为的最后保障。人由此而建立其行为规范表明人格神的天命的地位已被动摇,人们开始从人自身的行为及其实际效果的利害比较中去寻求行为的规范,由此中国文化开始了从外在的神性权威(天命)向内在的人性主体寻

求价值之源的转折。从这一角度来看,周初忧患意识的兴起乃是走向心的文化的历史起点。换言之,透露忧患意识的《尚书》是中国文化在寻求价值之源的天路历程上由外(外在的天命)向内(内在的心性)转换的里程碑。

(2)《论语》:礼立足于仁

如果说殷周时代价值之源由人格神性质的天命所主宰,那么,随着以忧患意识为核心内容的人文精神的发展,人格神性质的天命便走向崩溃,取而代之的则是道德法则性质的天命,这就是春秋时代的礼。不过,礼作为道德法则性质的天命仍然是外在的,是从外、从上而来的“命”,而不是来自人自身的“性”。

把道德法则的天命落实于人自身之中的是孔子及其《论语》。孔子经过毕生的努力,意识到道德法则性质的天命实根源于人自身之中,于是提出仁的学说,将天命与人性融合为一,使人的生命从生理的限制中突破出来,将抽象的道德法则、行为规范之根源归结于人自身。这样,每个人即可从其自身中获得行为规范的根源与保证,所谓“为仁由己”即是此意。正是由于“仁”这一内在人格世界的建构,外在的“礼”在内在的“仁”中获得了根据、保证,从而价值之源的寻求实现了由外向内的根本性转化。

经过孔子在《论语》中的这一转化,价值的根源被确定于人自身之内而不在自身之外。因为,“仁”是内在的人格世界,“违仁不违仁,乃属于人自身内部之事,属于人的精神世界、人格世界之事。人只有发现自身有此一人格世界,然后才能自己塑造自己,把自己从一般动物中,不断地向上提高,因而使自己的生命力作无限的扩张与延展,而成为一切行为价值的无限源泉。”³¹这样,人自身一旦成为价值的源泉、主体,那么,外在的天命就已内化为人性的自觉要求。由此,(人)性与天道(命)得以统一。

总之,在《论语》中孔子通过“仁”这一内在人格世界的开辟,使外在的礼立足于内在的仁性之中,从而使天命(道)与人性得以融合、统一,“不仅奠定了尔后正统地人性论的方向,并且也由此而奠定了中国正统文化的基本性格。”³²在回答价值

的根源问题、亦即确立中国文化的基本性格上,孔子的《论语》迈出了至关重要的一步。

(3)《中庸》:从“命”到“性”的转换

不过,在《论语》那里,虽然天命与人性得到了融合、统一,但还只是个体生命体验、感悟的结果,还没有提升为理论的表述、哲学的命题。所以,孔子虽“言性与天道”,其弟子却有“不可得而闻”之叹。直至《中庸》才第一次确立了天命与人性在理论上的统一,从而实现了从“命”到“性”的转换。

依徐复观的解读,《中庸》主要以两个命题确立了天命与人性在理论上的统一。

一是“天命之谓性”,涉及命与性的关系,其意思是孔子所体验到的天命与性的关系乃是“性由天所命”的关系,天命于人的,即是人之所以为人之性。“‘天命之谓性’,决非仅只是把已经失堕了的古代宗教的天人关系,在道德基础之上予以重建;更重要的是:使人感觉到,自己的性,是由天所命,与天有内在的关连;……天的无限价值,即具备于自己的性之中,而成为自己生命的根源。”³³既然性由天所命,命亦就由外而内落实于性,性与命也就得到了统一、一致。

二是“率性之谓道”,涉及性与道的关系,其意思是顺着人性向外发而为行为,即是道。道即含摄于人性之中,人性以外无所谓道。因此,“道即系每人的内在地性;有是人,必有是性;有是性,必有是道。”³⁴既然性内在于各个体之中,道与性不可分离,道也就真正在人性中生了根。这样,在《中庸》中,命、性、道三者,虽然就语言顺序而言,道在性之下,性又在天命之下,但性既是由天所命,道又为内在之性,因此,三者实质是一而非二。

正是由于命、性、道三者的统一,使性成为道德价值之根源成为可能。因为,一方面,性是内在的,无需依赖外在的条件,因而是自主的;另一方面,性由天所命,而天本身即是普遍的具体化,因而性具有普遍性。“作为道德根源之性,既系内在于每一个人的生命之中,而有其主宰性,有其必然性;同时又超越于个人生命之上,而有其共同性,有其普遍性。人性因为具备这两种性格,才可以作为道德的根源。”³⁵这样,《中庸》通过天命与人性的理论统一,从而在价值之源的寻求上实现了

由“命”到“性”的转换,进一步回答了价值之源何在的问题。

(4)《孟子》:从“性”到“心”的回归

依徐复观的解释,《中庸》虽然不在天命上立脚,而是在性上立脚,实现了从“命”到“性”的转换,但就对中国文化是什么问题的回答而言,它仍然只是一个上承《论语》、下启《孟子》的过渡环节。只有到《孟子》正式提出性善论,并以心善作为性善的根据,实现了从“性”到“心”的回归,从而使心性得以统一,对中国文化是什么问题的回答最终才得以完成。

那么,从性到心的回归以及心性的统一在《孟子》那里是如何进行的呢?按照徐复观的诠释,其逻辑进程可以归纳为从性善、心善到心的扩充。

性善。孟子确认人性善,不过,它并不是把性善当做一种“应然地”道理来说,而是把它当做“实然地”事实来说。即孟子并非主张人性应当是善的,而是主张人性事实上是善的。之所以如此,是因为孟子从人禽之分的角度来把握性,对性的内容有严格的限定:只以“人之所以异于禽兽者几希”的“几希”为性。“孟子不是从人身的一切本能而言性善,而只是从异于禽兽的几希处言性善。几希是生而即有的,所以可称之为性;几希即是仁义之端,本来是善的,所以可称之为性善。”³⁶

心善。孟子确认性善,但把性善的根源归结为心,所以仁义礼智四端之善分别被称为恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心。因而孟子所说的性善实际是心善,亦即性之善乃在于心之善。“这是孟子由‘心善’以言性善的实际内容。换言之,孟子在生活体验中发现了心独立而自主的活动,乃是人的道德主体之所在,这才能作为建立性善说的根据。”³⁷

心的扩充。心之善尽管只是善端,但确有无限的生命力,只要能“存其心,养其性”,便会作无限的扩充、伸长,这即是“尽心”。“‘尽心’,不是心有时而尽,只是表示心德向超时空的无限中的扩充、伸展。而所谓性,所谓天,即心展现在此无限的精神境界之中所拟议出的名称。”³⁸这意味着性与天皆被完全收归于心,心之外无性,性之外无天,故“存其心,养其性,所以事天也”。

总之,《孟子》首创性善论,并以心善言性善,使心性得以统一,从而最终确立了心为道德价值之源。“‘仁义礼智根于心’。孟子这句话,是中国文化在长期摸索中的结论。”³⁹这一结论的提出表明传统中国文化寻求价值之源的方向已基本定格。

至此我们发现,上述四部先秦经典在徐复观的追问与解释之下,通过逐步展示中国文化寻求价值之源的精神历程,实际上已经对“中国文化是什么”的问题给出了总体性的回答。徐复观把这一回答概括为这样一个总的结论:

从人格神的天命,到法则性的天命;由法则性的天命向人身上凝集而为人之性;由人之性而落实于人之心,由人心之善,以言性善:这是中国古代文化经过长期曲折、发展,所得出的总结论。⁴⁰

传统中国文化是否是心的文化无需在此讨论。我们已经观察到的事实是,作为解释者的徐复观自觉地与经典文本进行对话,并在一种问答结构中,借助经典的回答,对传统中国文化的特质给出了新的解释,由此也使经典获得了新的意义。这为我们在解释者与文本的问答结构中把握经典的意涵提供了很好的经验例证。

结语:问和答结构中的经典

基于上述哲学诠释学的理论分析和徐复观这一个案的研究,我们发现,如果从解释者与被解释文本的相互关系中来审视经典,那么,处于问和答结构中的经典意味着:

其一,经典是解释者与被解释文本之间互动的结果。经典并非是一个静态而僵死的历史文本,而是一个动态而开放的理解与解释过程的产物。

其二,经典为解释者所塑造和定位。随着解释者反复的参与、筹划、问答和创造,解释者实际上确立了经典文本的特质和地位。

其三,经典本身是问题与回答的集合。处于问和答结构中的经典既向解释者提问,也被解释

者所追问;既设置问题,也对解释者的提问给出某种回答,因而经典集问题与回答于一体。

其四,经典是解释者与文本对话之网上的纽结。如前所言,由于同一文本可能有无数个解释者,这些不同的解释者与文本之间形成了复杂的问和答结构,以致这种结构可以视为一张网——无数解释者与文本对话与问答的解释之网,而经典则是这对话、解释之网上的纽结。

这是基于以上分析得出的几点简要的结论。

①¹¹ [德] 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》下卷,洪汉鼎译,上海译文出版社1999年版,第494~495、505页。

②③④⑤⑥⑦⑧⑨¹² ⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳ [德] 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法》上卷,洪汉鼎译,上海译文出版社1992年版,第461、462、464、473、471、472、465、480、240、343、343、475、476、380、381页。

⑩ [德] 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《诠释学》,载洪汉鼎主编《理解与解释——诠释学经典文选》,东方出版社2001年版,第478页。

⑪¹⁸ 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,人民出版社2001年版,第230、232页。

⑫ 黄俊杰:《徐复观对古典儒学的新诠释》,载黄俊杰《儒学与现代台湾》,中国社会科学出版社2001年版,第179页。

⑬ 徐复观:《两汉思想史》卷三,台湾学生书局1979年版,第336页。

⑭²⁴ ⑮²⁵ ⑯²⁶ 徐复观:《中国思想史论集》,台湾学生书局1983年版,第116、245页。

⑮ 徐复观:《中国人性论史》(先秦篇),台湾商务印书馆1990年版,序第1页。

⑯ 徐复观:《儒家政治思想与民主自由人权》,台湾学生书局1988年版,第51页。

⑰ 徐复观:《徐复观杂文——记所思》,时报文化出版事业有限公司1980年版,第85页。

⑱³⁰ ⑳³¹ ㉑³² ㉒³³ ㉓³⁴ ㉔³⁵ 徐复观:《中国人性论史》(先秦篇),台湾商务印书馆1990年版,第20、22、69、100、117、165、174、181、164页。

㉕³⁶ 徐复观:《学术与政治之间》,台湾学生书局1985年版,第405、406页。

作者简介:肖滨,1961年生,哲学博士,中山大学政治与公共事务管理学院教授。

〔责任编辑:赵涛〕