



伽达默尔的教化解释学论纲

何卫平

摘要:伽达默尔的解释学可以称为“教化解释学”,本文主要从八个方面作了论述,依次说明了伽达默尔教化解释学的理论背景、直接缘起、与人文主义四个概念的关系、对康德美学的批判意义、与哲学解释学其他基本概念的联系、同海德格尔的实际性解释学之间的差异以及总的评价,从而揭示了“教化”在伽达默尔解释学中的开端和基础性的地位。

关键词:伽达默尔;教化解释学;人文主义;实践哲学;实践智慧;实际性

随着伽达默尔研究的不断深入,其思想中的“教化”概念的重要性日益突出,这在近年来国内外学术界都有明显的反映和增强的趋势,它首先应归功于罗蒂的推动。最近,引起我们注意的有两部英语世界的专著:乔治娅·沃恩克的《伽达默尔:解释学、传统和理性》和尼古拉斯·戴维的《不平静的理解:伽达默尔的哲学解释学》,它们都较深入地涉及到了这个问题,尤其是后者,不仅对“教化”有长篇的论述,而且有着实质性的推进,作者明确地指出,“教化”这一术语在哲学解释学中起着核心和根本性的作用^①。对此,笔者深有同感。

我在国内最早明确地将伽达默尔解释学表述为“教化解释学”^②,有人曾提出,这样讲需要论证,因为伽达默尔本人无此说法。然而,如果我们对伽达默尔的理解不是停留在表面,而是深入到里面去,称之为“教化解释学”是有道理的。这个概念的提出是建立在笔者多年来对伽达默尔论著深入解读的基础上的。笔者认为,这个术语可以从一个方面很好地概括伽达默尔解释学的特点,这个特点既与海德格尔有联系又与海德格尔相区别,而且从这个角度也能很好地揭示出某种从其它角度不易洞察到的东西,并和别的提法构成互补关系。虽然伽达默尔本人没有直接这样讲,但却能为他的文本所支持。我们这样做的目的是力图对其思想作某种创造性的重构,开放一种意义理解的可能性。

我承认,这个提法有罗蒂的启发。罗蒂最先意识到“教化”在伽达默尔思想中的意义,并将其哲学表述为“教化哲学”(edifying philosophy)^③,这是很有见地的。他看到了以往占主流的认识论哲学(他概括为“系统哲学”)以自然科学为参照,用一种镜式的观点看问题所存在的弊端,这无疑是正确的,但他意欲用解释学替代认识论却是成问题的,而且他对伽达默尔“教化”概念的一些理解比较表面,甚至有误解^④。而笔者的提法力图真正深入到伽达默尔思想的内部来揭示其“教化”概念所具有的丰富内涵和重要意义,并说明伽

① Nicholas Davey, *Unquiet Understanding*, State University of New York Press, 2006, p. 37, 41.

② 参见何卫平:《解释学之维——问题与研究》,人民出版社2009年,第56、65、79~81、229页,另参见何卫平:《海德格尔1923年夏季学期讲座的要义及其它》,载《世界哲学》2010年第2期,第121、122页。

③ 参见 Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979, p. 357, 365, 373。罗蒂将伽达默尔的“Bildung”译成“edification”或“edifying”,显然是无法涵盖它的全部意义的。

④ 参见《解释学之维——问题与研究》,第43~59页。另参见黄小洲:《论罗蒂对伽达默尔教化思想的误读》,载洪汉鼎、傅永军主编《中国诠释学》第7辑,山东人民出版社2010年,第76~85页。

达默尔的全部解释学的奥秘都体现在这个概念之中。当然要对此作全面、深入的分析 and 论证非一篇万把多字的论文所能力逮的,这里仅以纲要的形式对其作一个初步引论性的说明,它吸收了笔者以往论著中的一些观点,同时也糅进了一些新的思考和理解。

一、理论背景

伽达默尔的教化解释学主要是由其代表作《真理与方法》建立起来并加以体现的,首先让我们看一看他的这一思想立足于一个什么样的学术背景。我们知道,近代晚期的康德继往开来,深化了笛卡尔以来西方现代哲学的起点(以其哥白尼革命为标志),然而他的认识论哲学主要受自然科学的影响,扬弃了17世纪以来英国经验论和大陆唯理论,为数学—自然科学的构造的合法性作了证明。然而到了19世纪,随着现代历史、精神领域探究的发展,认识论的研究得到了一种新的扩展,它现在主要面对的不再是数学的自然科学提出来的要求,而是历史的精神科学所提出来的要求。人们开始意识到,精神科学的哲学基础不能简单地回到康德来实现,必须进行新的探索,于是他们投身于其中,作出了重要的推进。如此看来,西方近代认识论的发展实际上经历了两个阶段:第一个阶段是自然科学的认识论(从17世纪开始,以培根和笛卡尔为开端,到了康德那里达到了一个批判性的总结);第二个阶段是精神科学的认识论(从19世纪的施莱尔马赫开始,中间经过历史学派再到狄尔泰等)。从后一条线发展出解释学,它是精神科学认识论深化的必然结果,这种认识论通向解释学。

最初对此作出明确而自觉反映的是德国历史学派。众所周知,康德之后的黑格尔是德国思辨唯心论的集大成者。在他那里,本体论、认识论、方法论和逻辑学是统一的,绝对理念、绝对精神自我展开的过程,也就是它的自我认识的过程。历史哲学属于黑格尔精神哲学体系中的客观精神这个部分,它和其它环节一样,只不过是绝对精神的自我显现,因此在黑格尔那里不存在历史科学认识何以可能的问题,而是不言而喻的。可是一旦黑格尔的思辨哲学解体以后,思维和存在之间的那种“自明”的同一关系被打破了,经验成了认识的前提,这个时候历史学作为一门科学何以可能的问题就会提出来了。兰克、德罗伊森已经看到了这一点,但他们主要是历史学家,哲学素养有限,对历史科学认识论的前提缺乏彻底性的反思,这项工作实际上主要落在了狄尔泰的肩上,并且扩大到整个精神科学领域。然而,狄尔泰的局限性在于,他虽然从具有自明性的“生命”出发,探讨了解释学与历史的关系,但并非立足于本体论,而是立足于认识论的改造^①,维护精神科学在认识论、方法论上的独立性地位。因此,狄尔泰非但没有解决这个问题,反而让这个问题暴露得更加充分了。

比他稍晚的胡塞尔的现象学无疑为解释学开辟了广阔的道路和新的可能性,但它始终没能摆脱新康德主义以意识为核心的立场,而只要囿于这一点,其现象学由第一阶段走向第二阶段——从本质现象学到先验现象学——就是必然的。尽管胡塞尔晚期明确地说,“争取平等权利而与自然科学进行斗争乃是精神科学的错误”(这显然是对狄尔泰的批评),遂强调以“生活世界”为基础的精神科学是自然科学的前提^②,并且将先验自我或纯粹我思生命化——表述为“意识生命”,这似又向狄尔泰靠近了。然而,不走出传统认识论的窠臼,即便使用“生命”这个概念也仍在自我意识的范围内^③。海德格尔最早看出了这一点,经过约克伯爵这个环节^④,他率先自觉地从这里走出来,这种走出伴随着并参与着德国新康德主义之后的本体论的复兴、实践哲学的复兴和亚里士多德主义的复兴^⑤,它直接影响了后来的伽达默尔。

海德格尔早期的实际性解释学无疑是伽达默尔教化解释学的最近的起点。前者所突出的“此在在世界中存在”构成了解释学现象学的基本命题,它是胡塞尔意向性现象学的生存论化的集中表达。在这里,此在的本质被理解为“生存”、“超越”,即“向着世界的存在”。此在不是主体而是存在的“澄明”或“林

①参见 Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, 1981, p. 48.

②参见胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,商务印书馆2001年,第400~403页。

③参见伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法》,商务印书馆2007年,第337~343、348页。

④关于这一点伽达默尔在《诠释学 I:真理与方法》(版本同上)第343~348页中有精彩的梳理,可参见。

⑤参见《解释学之维——问题与研究》,第155~158页。另参见何卫平:《伽达默尔〈真理与方法〉的实践哲学》,载《求是学刊》2010年第6期。

中空地”(Lichtung),此在置身于存在的敞开状态之中,世界是存在的澄明,世界与整体化的境遇(视域)有关,与亲熟有关,“世界”已属于海德格尔的解释学概念^①,它不是一个在者。在海德格尔的这种视域下,19世纪所突显的精神科学的解释学问题就具有了全新的意义,不过这并不是海德格尔的志向所在,但却成了伽达默尔思想的起点。在《真理与方法》这部书的第2版序言中,伽达默尔宣称自己立足于现象学的立场去探讨的仍然是一个康德式的问题:理解何以可能。然而,伽达默尔对这个问题的回答不是停留在认识论的层面,而是深入到本体论的层面,这样就彻底超越了康德、新康德主义和胡塞尔基于意识的根本立场。同时,受海德格尔早期思想的推动,伽达默尔在一种新视域中看到了亚里士多德实践哲学的意义。它对伽达默尔的直接影响主要有两点:社群主义和实践智慧。这也决定了伽达默尔本体论解释学的实践哲学和新亚里士多德主义的性质。这种性质由其前期奠定下来,由其后期发扬光大。

总之,可以说,海德格尔的实际性解释学和亚里士多德的伦理学构成了伽达默尔整个教化解释学的两块重要的基石。

二、直接缘起

接下来要谈的是伽达默尔教化解释学思想的直接缘起。我们知道,《真理与方法》是从关注精神和精神科学的本质以及相关的精神科学与自然科学的区分这个19世纪明确和突出起来的问题开始的,但令人感到诧异的是伽达默尔既没有直接从德国历史学派开始,也没有从狄尔泰开始,更没有从新康德主义的西南德意志派开始,而是从主要身份为自然科学家的新康德主义者赫尔姆霍茨开始的,伽达默尔将目光集中在他受康德影响所提出的“得体感”(Taktgefühl)^②这个概念上,并要努力追溯它背后的根源。可以说,赫尔姆霍茨的这个术语构成了伽达默尔走向“教化”解释学的一个重要契机。

我们知道,在英国近代经验论哲学传统中,已经开始区分自然科学和人的科学,通常表述为“道德科学”(moral sciences)或“道德哲学”(moral philosophy)^③,尤其是在它的杰出代表休谟那里,后者明确地讲,关于人的科学(人性科学)是一切其它科学的基础和前提,自然科学要依赖于它。人性科学的核心在于人性,而人性科学必须建立在经验和观察的基础上,这一点与自然科学一致,这实际上是对一种经验方法的强调,到了19世纪,密尔(穆勒)进一步强调了经验归纳法在道德科学(人的科学)领域的应用^④。后来德国人则根据自己的传统用复数的“精神科学”(Geisteswissenschaften)代替英国人复数的“道德科学”(moral sciences)这个术语^⑤,这种表述应当说更加准确、更加精当。此外,休谟还看到了这一点,人性科学较之自然科学的发展相对要晚一些,无论在它的源头古代,还是在现代都如此^⑥。其实这也符合人类认识的规律,人首先发展的是直接的对象意识,然后才反思到自我,发展出自我意识。如果说,自然科学更多体现的是前一个方面,那么人的科学(人性科学)则更多体现的是后一个方面。这一点,我们可以在黑格尔《精神现象学》中对“意识”和“自我意识”的描述里得到启发。

近代英国经验论突出了认识论和心理学的联系,这虽然在19世纪的德国得到了响应,但却立足于另外一种方式和传统(它与这种态度有关:正如狄尔泰所批评的那样,英国经验论缺乏历史的教养)。不过从休谟将人性科学看成是自然科学的基础到狄尔泰将精神科学与自然科学作出区分再到后来的胡塞尔从“生活世界”的现象学出发,将精神科学看成自然科学的前提,以及海德格尔所建立起来的基础本体论将一切植根于此在,这似乎经历了一个螺旋的上升,而伽达默尔的教化解释学就同这一思想传统联系在一起。

在这一背景下,他敏锐注意到了赫尔姆霍茨对精神科学的超越的、人道或人性的意义的强调。精神科学与自然科学虽然有联系,但对其本质的说明不能效仿自然科学。尽管赫尔姆霍茨没有完全摆脱这

①参见伽达默尔:《哲学解释学》,上海译文出版社1994年,第213页。

②参见《诠释学 I:真理与方法》,第14页。译文有改动。

③参见休谟:《人类理解研究》,商务印书馆1981年,第9页。

④参见密尔:《精神科学的逻辑》,浙江大学出版社2009年。这里标题中“精神科学”的译法是根据德文译者所为,参见《诠释学 I:真理与方法》,第1页。

⑤参见《诠释学 I:真理与方法》,第11页。

⑥参见休谟:《人性论》(上册),商务印书馆1983年,第6~8页。

个方向的影响,例如他仍从归纳法的角度来区分自然科学和精神科学,然而他却提出了两种不同的归纳法:逻辑的归纳法和艺术直觉的归纳法。后一种归纳法被用于描述精神科学的认识特点,它体现为一种无意识的推断,一种直觉,一种“得体感”(Taktgefühl)。在德文中,“Taktgefühl”是由“Takt”和“Ggefühl”所构成的复合词,“Takt”本义是“节拍”、“打拍子”、“节奏”的意思,引申为行为言语的“得当”、“得体”,社交上能“把握分寸”;“Ggefühl”是“感觉”、“感受”、“情绪”、“同情”的意思。伽达默尔在《真理与方法》中提到了“Takt”和“Taktgefühl”这两个词,我们将前者译成“得体”,将后者译成“得体感”^①,对后者我们可以联系到这样一些类似的表达来理解它,如:“节奏感”、“音乐感”、“色彩感”、“形式感”、“安全感”、“喜悦感”、“恐惧感”、“焦虑感”、“荣誉感”、“民族感”、“是非感”、“自豪感”、“美感”、“历史感”、“道德感”……,等等。可见,赫尔姆霍茨所说的这后一种归纳并不是逻辑学意义上的,而是心理学意义上的^②,它的背后隐含着深刻的历史文化内涵。虽然伽达默尔提到赫尔姆霍茨的“得体”(Takt)一词远多于“得体感”(Taktgefühl)^③,但它们两者的意义是分不开的,伽达默尔这样解释道:“所谓得体,我们理解为对于情境及其中行为的一种特定的敏感性和感受能力,至于这种敏感性和感受能力如何起作用,我们是不能按照一般原则来认识的。”但伽达默尔强调,赫尔姆霍茨所说的在精神科学中起作用的“得体”或“得体感”并不只是一种情感或无意识的东西,而且还是认识方式和存在方式,其实这里的“得体”就是“得体感”,它包含一种敏感性或感受能力,“这个意识知道在个别事件中确切地作出区分和评价而无须说明其缘由”^④。

赫尔姆霍茨的重要贡献在于以其独特的方式看到了精神科学属于另外一种不同的认识类型,突出了这样一个问题:精神科学与得体感之间的联系。它涉及到不同于自然科学的精神科学之科学性所在,这种得体感是一种直接把握,而不是推理活动,换言之,它是一种直觉、一种敏锐的感觉,这种感觉与一般相联系,它同时包含着一种判断力,例如:当我们具有是非感时,也就意味着我们能辨别是非,分清正确与错误,当我们具有美感时,也就意味着我们有判断美丑(或不美)的能力……。而伽达默尔所要进一步追问的是:这种得体感背后所依赖的是什么。他敏锐地看到,赫尔姆霍茨所谓的作为精神科学认识特征的艺术直觉的归纳或得体感背后的基础并不是方法论,而是教化^⑤。引起伽达默尔高度注意的是,赫尔姆霍茨将艺术的因素与精神科学的本质联系起来,这似乎是发前人之所未发,甚至浪漫派解释学、历史学派解释学也未明确地谈到过,其意义和深度也超过了狄尔泰,可是对这一点赫尔姆霍茨本人并没有察觉到。

赫尔姆霍茨的“得体感”与精神科学的联系启发了伽达默尔对精神科学与人文主义或人道主义传统的关系作深入的思考,由这个传统引出四个相关概念,它们依次是:“教化”(Bildung)、“共通感”(Sensus communis)、“判断力”(Urteilkraft)和“趣味”(Geschmack)。教化是得体感的前提,而得体感本身又可以进一步分析出所含的共通感、判断力和趣味诸因素。虽然伽达默尔没有讲为何单挑选出这四个概念进行分析,然而,一旦我们对伽达默尔思想有了比较全面、透彻的了解,就会发现它们并不是独断的,而是有着深刻的思想文化历史的缘由的。

如果说赫尔姆霍茨的“得体感”是《真理与方法》的导引,那么“教化”则是《真理与方法》真正的起点或开端,这里所说的“开端”不只是一般意义上的,而是更深层次上的:它是作为类似哲学的开端那种意义上的开端,并非只是时间上在先的东西,它包含有后来无限发展的可能性,体现为一种内在的目的论,或亚里士多德所说的潜能与实现(隐德莱希)的那种关系。由于其它内容都需以此为根据,所以它必须作为整个哲学解释学的先行概念确立下来,既有为精神科学奠基的意义,也有为解释学奠基的意义——我们应注意它的这种双重性。伽达默尔发现,真正在精神科学中进而在解释学中起主导作用的并不是

①洪汉鼎先生将“Taktgefühl”和“Takt”分别译成“机敏感”和“机敏”,容易引起误解。伽达默尔对这两个词的具体解释可参见《诠释学 I:真理与方法》,第 28~29 页。

②参见《诠释学 I:真理与方法》,第 13~14、16 页。

③在伽达默尔《真理与方法》第一部中,“Takt”出现的次数远远多于“Taktgefühl”,后者好像只出现过一次(参见《诠释学 I:真理与方法》,第 14 页),但它的意义是包含在后面伽达默尔对人文主义四个概念的分析中的(详后)。

④《诠释学 I:真理与方法》,第 28 页、第 29 页。

⑤参见《诠释学 I:真理与方法》,第 28~29 页。

科学的方法,而是教化的概念,伽达默尔将这个概念看成是欧洲18世纪最伟大的概念,是19世纪浪漫主义时代精神科学发展的真正赖以存在的基础^①。它恰恰标明的是与科学主义、实证主义不同的认识方向和道路。

三、与“教化”的关系

在《真理与方法》开头,伽达默尔对人文主义这四个术语所作的深入的概念史分析奠定了其教化解释学的基础。受海德格尔的影响,伽达默尔强调论题研究与概念史的分析相结合,它构成其鲜明的方法特色之一^②。这种方法的应用旨在回到语词的原始经验中去,把握其本源的存在意义。它经常包含一种解构,以正本清源,追索一种道统,进而确立某种认识的合法性和有效性,这项工作需要一种敏锐的思想穿透力。

在伽达默尔所提到的人文主义四个概念中,首当其冲的是“教化”,它在德国近代从赫尔德开始逐步上升为一个主导概念,与近代自然科学和启蒙运动的传统始终拉开着距离,为人文主义的精神科学保持自身的独立性和尊严奠定了基础^③。从语义上看,“Bildung”这个德文词有两个基本意思:1.形成、创造、建立、建构、发展;2.文化、教育。英语通常译作:1、“building”、“construction”、“creation”、“forming”、“formation”、“development”、“establishment”、“setting-up”;2、“education”、“culture”、“cultivation”。但没有一个对等的词,汉语更不用说了,尽管目前比较通行的译法是“教化”,但需要解释,以确立一种正确的语义场,避免对它作片面的理解,因为这种译法有偏于“教育”和“文化”的倾向。

就这四个概念来说,伽达默尔对“教化”的理解更多受黑格尔的影响,而其它三个概念(尤其是后两个)更多受康德的影响,但并不是简单的照搬。关于“教化”,伽达默尔认为黑格尔讲得最清楚,后者将“教化”(Bildung)与“自身造就”(Sichbildung)相联系,强调教化的本质在于超越个体自身的直接性、本能性,上升到普遍性。伽达默尔紧跟黑格尔之后,并在一种新的视域下作了创造性的发挥。他指出,精神科学“是随着教化一起产生的”,因为精神的存在与教化在本质上是分不开的:精神是教化的产物,没有教化就没有精神,精神离不开教化的孕育和培养,因为精神不是个别的,而是普遍的,这种普遍性是在教化中达到和实现的,因此,精神科学是从教化中获得自己存在的前提的。值得注意的是伽达默尔提到了黑格尔将教化分为“实践教化”(praktische Bildung)和“理论教化”(theoretische Bildung)的说法,尤其强调了黑格尔谈到的劳动实践在教化中的作用^④。

在黑格尔那里,教化首先是一种“实践教化”,它主要指劳动或职业活动,在这种活动中个体的欲望受到了抑制,从而使自身超越了个别的直接性,达到了一种普遍性,为精神和自我意识的发展提供了直接的条件。尽管这种实践在黑格尔思辨唯心论那里从根本上是精神性的,而不是后来马克思所说的人的现实的物质生产活动,但黑格尔以颠倒的方式讲了一个深刻的道理,对伽达默尔具有重要的启发意义。至于“理论教化”系指人超出直接、个别的经验,去达到异己的、普遍的认识或知识,主要包括人的教育、教养和文化活动。由于教化(无论是实践的还是理论的)导致普遍性的提升,所以“一切教化的获得都包含理论兴趣的发展”^⑤,即认识的发展。这里面涉及到实践和理论的内在联系,它可以从海德格尔将认识(包括论题性的认识)看成是此在植根于在世的一种样式或方式的观点来加以把握,尽管这种样式或方式不是本源的,而是衍生的^⑥。在海德格尔看来,理解就是此在存在的方式,是一种能在,而科学的认识表现为理解的一种变体,如果这样来看,实践教化和理论教化在现实中并没有泾渭分明的界线,它们往往交织在一起。不过在理论上我们应当将它们区别开来,二者之间是一种基础与衍生的关系。

①参见《诠释学 I:真理与方法》,第18~19页。

②参见《解释学之维——问题与研究》,第63页以下。

③参见《诠释学 I:真理与方法》,第18~19页。

④参见《诠释学 I:真理与方法》,第22~24页。

⑤《诠释学 I:真理与方法》,第25页。

⑥参见海德格尔:《存在与时间》,北京三联书店2000年,第69~73、82页。

伽达默尔的教化概念应作如是观,因为他承认自己的“解释学”定义是海德格尔式的^①,因此这种对实践教化与理论教化的关系的理解也就不能摆脱与海德格尔的干系^②。

需要强调的是,黑格尔的教化既是一种异化,也是一种同化,既是一种走出,也是一种返回,它虽然追求普遍性,但并没有完全抛弃个体性,它是一种历史的实践。我们知道,黑格尔所谓的精神是具有普遍性的东西^③,因为没有普遍就没有精神,精神不是个别的,私人性的。这实际上就包含“实践教化”和“理论教化”两个方面,它们是在教化的发展过程中逐步分化和区别开来的,体现出人的实践旨趣和理论旨趣。然而一旦区分开来,两者就有层次上的差别,“实践教化”是基础,它直接同人生在世、生活实践、共同体的存在联系在一起,而“理论教化”主要指各种文化、意识形态的影响,包括教育、教养等等,因此,伽达默尔这里所说的教化,具有本体论的意义以及这个基础之上的认识论的意义,二者交织在一起,不可分割,但最终的基点还是人之为人的那种生活,所以雅斯贝尔斯说,“教化是生活的形式”^④。如此看来,这个词既不能只从一般的道德意义来理解(如中国传统),也不能只从一般的教育、教养和文化的意义来理解(如英美传统^⑤),而要从本体论生存论的意义来理解,要从伽达默尔强调的人的共同体的存在或社会实践活动的意义上理解,精神科学的出现就与此有关,并以此为基础而不是以方法为基础才能得到合理的解释和说明。它既是精神科学的出发点和基础,也是人类的一切理解活动得以可能的根本条件。恰恰在这里哲学解释学找到了自己的真正根基和开端,解释学的全部问题都应从此出发并归结到这一点。所以伽达默尔《真理与方法》的正式起点从“教化”的分析开始决不是偶然的,而是有着深刻的理论根据的。

总起来看,伽达默尔的“教化”是一个存在的概念、历史的概念和发展的概念——教化意味着不断教化和进一步教化^⑥,教化传统就是人文传统。伽达默尔的解释学之所以立足于这个概念之上,主要有两个方面的意图:一是要用教化来代替以往建立在主客二分、从传统认识论和方法论的立场来理解精神科学的路线;二是要将海德格尔的实际性解释学纳入到人文主义的传统中,使他所描述的此在的理解的普遍结构在人的历史理解中被具体化、质料化。

四、与“共通感”、“判断力”、“趣味”的关系

“教化”同人文主义其它三个概念“共通感”、“判断力”和“趣味”密不可分。前者是后三者的源头,后三者是前者的培育和成果。

首先,伽达默尔强调,教化所造就的是一种具有普遍意义的感觉,这种感觉并非与生俱来,它更多体现为一种后天的习得,例如,没有教化就没有美感,没有教化就没有道德感,没有教化就没有历史感……等等。换言之,教化所达到的普遍性决不只是一种概念的普遍性或知性的普遍性,而是一种感觉的普遍性。同时由于受到教化的意识是一种普遍的、共同的感觉,所以它不是个别的、自然的感觉。这种共同的感觉就是所谓的共通感,它是精神性的、社会性的,也可称为“健全感”、“社会感”,这里显然有英国经验主义(夏夫茨博里、哈奇森、休谟)的道德感(同情)学说的影子,但伽达默尔更多从德国历史主义传统的角度来加以理解,强调这种普遍的共通感“是对教化本质的一种表述”,体现为一种“广阔的历史关系”^⑦,这让我们联想起青年马克思所说的话:“五官感觉的形成是以往全部世界历史的产物”,“感觉通过自己的实践直接变成了理论家”^⑧。这一点可以和伽达默尔提到的黑格尔的实践教化和理论教化联系起来,因为如前所述,一切教化“都包含理论兴趣的发展”。伽达默尔这个思想的源头应当追溯到亚里

① 伽达默尔:《诠释学 II:真理与方法》,商务印书馆 2007 年,第 533 页。

② 海德格尔:《存在与时间》(修订本)第 13 节,北京三联书店 2000 年。

③ 黑格尔:《精神现象学》(下卷),商务印书馆 1983 年,第 46~47 页。

④ Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*; Berlin, 1979, p. 106.

⑤ 伽达默尔使用的“Bildung”这个德文单词在英文中找不到一个对应的翻译(《真理与方法》英译本第一版和第二版,一般不译,直接照搬德文,勉强译用“culture”,而这个词显然无法完全涵盖伽达默尔原意的。“Bildung”在德文中的意思首先是指“形成”、“构成”、“发展”、“建立”,然后才是“教育”、“文化”的意思。伽达默尔受黑格尔的影响提到“实践教化”与“理论教化”,也可以在这个德文这两层意义中找到根据。国内有学者将这个词译成“教育”或“教养”显然过于窄化了。

⑥ 《诠释学 I:真理与方法》,第 29、22、21 页。

⑦ 《诠释学 I:真理与方法》,第 42、29~30 页。

⑧ 马克思:《1844 年经济学哲学手稿》,人民出版社 1985 年,第 83、81 页。

士多德的《论灵魂》,在这里它被描述为统一视觉和听觉等的共同力^①。在《尼各马可伦理学》中他又从实践智慧的角度谈到了这个问题,并且将这种“共通感”与“慧眼”(在教化经验中所形成的实践智慧的直觉)联系起来^②。

其次,由共通感能引出判断力,判断力与共通感密不可分,后者包含着前者。甚至可以说,共通感就是一种判断力^③,这种判断力不是逻辑上的推理或证明能力,而是一种感性的直觉能力,具有直接性而非间接性的特点。我们知道,康德将判断力分为规定的和反思的,而受黑格尔对康德批判的影响,伽达默尔认为反思判断力和规定判断力的区分只是相对的,不是绝对的,实际上判断力总是兼有这两个方面的功能^④。此外,判断力不能仅凭理论的学习来获得,还要通过实践教化以及不断的应用才能得到,而且这里的判断力和上面讲的共通感都同人类普遍的善和共同福祉的追求相联系,因此它更多体现为一种实践智慧,一种健全的理智或良知。这里的判断力可以和伽达默尔后来讲的“解释学的应用”联系起来,这种“应用”不是简单的“对号入座”,“依葫芦画瓢”,而是使被理解者的存在意义得到具体规定并变得更加丰富。

第三,与共通感和判断力更加不可分的是趣味或鉴赏(力)^⑤。感性的判断力在康德的美学中被具体化为审美判断力或趣味判断力。康德认为趣味更有权力称作“共通感”,同时趣味也意味着是一种分辨能力,一种“评判能力”,即判断力。他给趣味下的定义是:不依赖概念而对与所给予的表象结合在一起的情感的“可传达性作先天评判的能力”^⑥。趣味或鉴赏归根到底也来自教化,它也体现为一种认识方式,并和康德所揭示的由个别而去寻找一般的反思判断力相联,它也追求一种普遍性,那就是,尽管趣味无争辩,但它仍期待着一种普遍的同意。这进一步说明,趣味和共通感不可分,共通感在康德那里是趣味判断所预设的前提条件,只有在这样一个共通感的条件下,才能作趣味判断,才可谈审美的普遍性。既然共通感构成了趣味判断(力)的基础,那么趣味同样与感觉分不开,而非从概念出发。

上述分析表明,人文主义四个概念中的后三个都是由第一个(教化)衍生出来的。伽达默尔由赫尔姆霍茨的“得体感”引出人文主义四个概念的分析最终要表明,精神科学的本质并非类似自然科学那样,它更多从属于一种人文主义的传统,并集中体现于上面所讲的四个概念,它们相互联系,但次序不能任意颠倒,其前后有一种递进关系和因果关系,一起构成精神科学乃至解释学的基础,由于“教化”在这四个概念中处于核心地位,是前提和基础,同时又是整个《真理与方法》的开端,所以我们有理由将伽达默尔的解释学称为教化解释学。

此外,这四个概念都与普遍的感觉相联系,并构成对赫尔姆霍茨所谓的精神科学的认识特征——得体感(直觉归纳)——的说明,这种感觉体现为一种敏感性,它能迅速反映,却不能说明为什么^⑦,它只能由教化所形成的实践智慧来解释,而不能由理论智慧来说明,虽然这两者是有联系的(并非截然对立),但又不是是一回事,亚里士多德对此有解释^⑧。而在德语中“感觉”和“审美”在词源学上有着渊源的关系,这种关系可以追溯到古希腊^⑨以及德国理性主义时代(如鲍姆伽登那里)。至于到了康德,“感性的”和“审美的”是被打通来使用的(ästhetisch),因此,人文主义传统通过这四个概念就同美学联系起来了。

五、对康德美学的批判意义

沿着伽达默尔的上述思路,康德的《判断力批判》就不仅仅是一部美学和目的论著作,而是间接地同

①参见苗力田主编《亚里士多德全集》(第3卷),中国人民大学出版社1992年,第65~66页。另参见《诠释学 I:真理与方法》,第36、45~46页。

②参见《诠释学 I:真理与方法》,第41~46、36~37页;另参见亚里士多德:《尼各马可伦理学》,商务印书馆2004年,第57、116、179、188页。

③参见《诠释学 I:真理与方法》,第51页。

④参见《诠释学 II:真理与方法》,第552页。

⑤“Geschmack”在德文中的基本意思是“趣味”、“鉴赏(力)”。洪汉鼎先生将其译为“趣味”,而宗白华先生、邓晓芒先生将其译为“鉴赏(力)”,其实在康德那里是打通来使用的,类似于“ästhetisch”;“感性的”和“审美的”。

⑥康德:《判断力批判》,人民出版社2002年,第137~138页。

⑦参见《诠释学 I:真理与方法》,第28~30、56~57页。

⑧参见《尼各马可伦理学》,第177页。

⑨参见 F. E. Peters. *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, New York University Press, 1967, p. 8.

人文科学、人文精神、人文传统和解释学有关联,它仍保留着西方人文主义传统的基本因素,伽达默尔所提到的人文主义四个概念在康德的《判断力批判》中基本上都涉及到了,因此,它隐含有精神科学导论和解释学的意义^①。然而由于康德的先验哲学的立场使得第三批判的这种意义被掩盖了,所以伽达默尔的教化解释学包含对康德美学的一种批判,这种批判隐含一种现象学的解构,而唯有如此,这种意义才能够得到敞开和释放。伽达默尔一方面肯定康德的判断力批判在精神科学历史上所起的作用(例如上面谈到的赫尔姆霍茨对精神科学特征所作的具有启发性的描述就受康德的影响)^②;另一方面又对其先验走向表示了不满和批评,因为这种走向致使教化的基础性地位丧失了。

我们知道,康德的美学可分为趣味论美学和天才论美学两个部分,而前一个部分处于主要和支配性的地位,后一个部分处于次要和从属性的地位。康德整个美学是以先验论为出发点、建立在趣味判断基础上的。在他看来,美的对象没有认识的意义,只有鉴赏的意义,它虽然对普遍性具有一种先天的诉求,但这种普遍性是主观的,而不是客观的。由于它否认了美的对象有任何客观认识的意义,进而也就否认了审美经验中的真理。尽管审美过程中离不开主体的认识能力,但它所获得的只是一种知性与想象力的和谐与自由游戏所产生的一种主观情感上的愉悦,而没有任何客观性的价值,因为趣味判断不是一种规定的知识判断,而是一种反思的审美判断。

由于康德美学基于一种先验论,所以他特别强调共通感和与之相关的趣味判断的纯粹性,而不去考虑它们由之而来的教化传统,因此,就人文主义的那四个概念来说,康德美学所突出的只是其中的三个:“共通感”、“判断力”和“趣味”,而不是“教化”。但康德多少还是提到了“社交性”,这里的社交性实际上就与教化有关,不过,康德对它的理解已经十分狭窄化了,主要将其看作是一种教育和教养以及一种传达的需要,而且所占篇幅微不足道,不能涵盖伽达默尔从人文主义传统的发展中所引申出来的“Bildung”(教化)的全部含义^③。因此,康德的《判断力批判》完全可视为整个西方近代哲学主体化倾向的一个缩影,它在审美领域得到了典型、集中的体现。而伽达默尔站在教化解释学的立场对它的批判,实际上也就是对近代以来的一般主观主义或主体论哲学和美学的批判,而这恰恰从一个重要方面体现了伽达默尔与海德格尔基本立场的一致性。由此出发伽达默尔要去确立艺术的真理,进而扩展到精神科学的真理,最后归结到语言本体论。

六、与哲学解释学其他基本概念的联系

通过《真理与方法》的第一部分,伽达默尔的教化概念初步建立起来了。而它在哲学解释学中的开端、核心和基础性的地位也决定了这一领域一系列其它基本思想和概念都直接和间接与之有关,如教化与精神、传统、权威、先见、文化、生存、实践、世界、视域、经验、历史、语言、真理……^④,涉及到哲学解释学基本问题的方方面面,这些在《真理与方法》第二部分和第三部分以及伽达默尔的后续论著都直接或间接地表现出来了,限于篇幅,这里无法一一展开,只能挑几点笔者认为特别重要的方面来谈一谈。

首先,伽达默尔的教化解释学与实践哲学密不可分,我曾讲过教化解释学就是实践解释学,由于这方面包含与亚里士多德深刻的内在联系,所以又可称为新亚里士多德主义的解释学。前面我们提到的伽达默尔对人文主义四个概念的分析就已贯穿着实践哲学的基本立场和观点,即:实践知识和实践智慧(伽达默尔有时将两者打通来使用)。实践智慧是以教化为基础的,它作为一种“精神品性”(理智德性)体现于共通感、判断力和趣味之中,但伽达默尔强调它不只是一种能力,而且还是“一种社会习俗存在的规定性”^⑤。伽达默尔在《真理与方法》第二部中明确提出来的被视为“解释学基本问题的重新发现”的

①我们完全有可能通过一种解构式的解读,将康德的第三批判理解为一部精神科学导论或解释学,一如阿伦特将它解读成一部政治哲学一样。

②参见《诠释学 I:真理与方法》,第 62~63 页。

③在《判断力批判》中,笔者未见康德使用过“Bildung”(教化),倒是看到他使用过“Ausbildung”,这个德文词的含义主要是“训练”、“培养”、“造就”一种能力。参见《判断力批判》,第 291 页。

④尼古拉斯·戴维在《不平静的理解:伽达默尔的哲学解释学》中归纳为 11 个方面,读者可参看。载 Nicholas Davey, *Unquiet Understanding*, State University of New York Press, 2006, p. 106~108.

⑤《诠释学 I:真理与方法》,第 35、36 页。

“解释学应用”更进一步谈到了与亚里士多德的《尼各马可伦理学》第6卷的关系,并强调了“实践智慧”在《真理与方法》中的核心地位^①,这显然有海德格尔早期的影响。亚里士多德的《尼各马可伦理学》对于海德格尔和伽达默尔来说,实际上是从生存本体论和教化解释学的角度来解读的,而不是从后来理解得过窄的道德哲学来解读的。我们甚至还可以进一步说,伽达默尔的教化解释学与亚里士多德对人所下的两个著名定义不无关系,它们分别为:“人是政治的动物”和“人是逻各斯的动物”。第一个定义强调人是共同体的存在,个人对善或幸福的追求只能在城邦中实现;第二个定义强调人是语言—理性的动物。这两个定义相互关联,不可分割:共同体内交往和沟通的需要产生了语言,而在语言的交流中形成了交往理性、社会理性——所有这一切就在教化之中。伽达默尔自己也说,“我要把学习说话和获得世界定向看作是人类教化历史无尽地延续的过程”^②。

其次,伽达默尔在论述解释学的本体论循环时所引出的对近代启蒙主义的著名反思和批判,进而要成为权威、传统和先见(偏见)正名就是立足于教化是精神乃至精神科学的前提、进而是解释学的前提。虽然伽达默尔的两个直接出发点来自海德格尔的前理解结构论和亚里士多德的伦理学,但它们最终还是要归结到“教化”二字上来。

再次,伽达默尔的“效果历史原则”是哲学解释学的核心原则,它强调的是解释距离^③(包括时间距离)中的视域融合,这种融合恰恰是对双方视域的个别性的扬弃及其后的一种普遍性(共识),这本身就是伽达默尔所理解的由黑格尔最先明确揭示出来的教化的本质含义。它的意义决不只是一般文本的理解和解释的范围,而是进入到更加广阔的人类相互交往和沟通的领域。从这个角度看,人类的文明史实际上就是一部教化史,一部不断交流、沟通和理解的历史,一部视域不断上升、走向普遍性的历史,总而言之,是一部精神发展和走向富饶的历史,一部文化进步的历史。它最终深刻地体现了人文科学、人文精神、人文传统与解释学的内在联系,以及解释学追求普遍性的哲学意义。

七、与海德格尔实际性解释学的差异

伽达默尔是海德格尔少数几个最亲近的弟子之一,他的教化解释学无疑是对海德格尔实际性解释学的继承与发展,但二者还是有所区别的。众所周知,海德格尔一生只关注一个问题:存在。而探讨存在问题离不开存在与此在的关系,这种关系体现为一种本源的解释学的现象学或现象学的解释学。根据他的思想“转向”前后的倚重点不同,我们可以将其前期的解释学表述为“此在自身的解释”,后期表述为“存在自身的解释”,虽然两者是有联系的,但中间已经过了某种格式塔的转换,其关系和意义有所改变。我承认,海德格尔的学术境界要高于伽达默尔,尤其是后期。伽达默尔对海德格尔后期思想是否真正“吃透”了,其解释学的形而上学基础是否真正建立起来了恐怕还是一个问题^④。伽达默尔自己晚年也承认,海德格尔对他的思想评价不高^⑤。但海德格尔后期思想离人的现实似乎太遥远,过于虚无缥缈,让人捉摸不定,有学者批评他有背离自己早期所坚持的现象学口号(面向事情本身)而靠近思辨唯心论之嫌^⑥,这是否和胡塞尔后来转向先验现象学的结果类似,两者之间存在着某种宿命?兴许这是伽达默尔后来没有跟随海德格尔继续沿着神秘和诗化的道路往下走的原因之一。另外,伽达默尔尽管自称是一个新教徒,但他的宗教情结远没有海德格尔那样重,后者呼唤一个神来拯救我们^⑦,而前者突出将这种拯救牢牢掌握在我们自己手中。在哲学上,伽达默尔始终坚持走的是一条现实的道路,立足于实践哲学,尤其是亚里士多德《尼各马可伦理学》开辟的那个方向,在这个意义上,我们可以将其解释学称之为

①参见《伽达默尔〈真理与方法〉中的实践哲学》。

②《诠释学 II:真理与方法》,第5~6页。

③参见帕特里夏·奥坦伯德·约翰逊:《伽达默尔》,何卫平译,中华书局,2003年,第39页。

④而不深入到这一点,我们的理性就无法得到满足。

⑤参见洪汉鼎:《当代西方哲学两大思潮》下册,商务印书馆2010年,第425页。

⑥参见伽达默尔:《哲学解释学》,夏镇平、宋建平译,上海译文出版社1994年,第219页。伽达默尔也谈到过海德格尔后期靠近了黑格尔,当然他更多是从正面谈的(参见伽达默尔《黑格尔与海德格尔》,载他的《黑格尔的辩证法》),不过海德格尔对此并不承认。

⑦正如卡尔·洛维特所说,海德格尔骨子里是一个神学家。参见卡尔·洛维特:《纳粹上台前后我的生活回忆》,区文远译,学林出版社2008年,第37页。

为“解释学的现实主义”(hermeneutical realism)^①,对于他来讲,“这里就是罗得岛,就在这里跳舞吧!”和此追求有关,与“转向”后的海德格尔很少再提亚里士多德不同,伽达默尔终生对亚里士多德不离不弃,始终守候在他的“身旁”,一如既往。他的思想起点是海德格尔前期的“实际性的解释学”和亚里士多德的“实践智慧”,这是1923年夏季学期他到弗莱堡第一次聆听海德格尔的课时就确立下来的学术方向——终生未变,所变的只是丰富与发展。他之所以喜欢用海德格尔前期的前期(弗莱堡早期)的“实际性的解释学”,似乎意在避免海德格尔前期的后期(马堡时期)所表现出的解释学现象学的先验论走向《存在与时间》,后者至少具有某种含糊性,这种含糊性甚至曾让胡塞尔迷惑过^②。

另外,虽然伽达默尔的教化解释学主要秉承的是海德格尔前期思想,但海德格尔这个阶段更多受克尔恺戈尔的影响,突出孤独的自我,强调此在的“向来我属性”,将它看成是此在的本真状态和非本真状态的前提^③。对于此时的海德格尔来讲,只有孤独的自我才是真实的,虽然他并没有否定“共在”,但毋庸讳言其哲学的第一部重要著作《存在与时间》对“共在”从负面、异化的角度谈得较多,尽管他一再表白他只是在客观地描述此在的生存论环节及其结构,不带任何价值评判,但至少给人印象如此。与之相反,伽达默尔将孤独看成是人的异化^④。伽达默尔更多从正面来看待人的“共在”,而这个概念与教化密不可分。因为伽达默尔讲的教化是离不开共同体的,教化实际上就是共同体的教化,离开共同体就谈不上教化。在这个方面伽达默尔身上明显有亚里士多德、马丁·布伯和勒维特^⑤的思想影子。

以亚里士多德为例,在《真理与方法》中,伽达默尔对人文主义四个概念的分析就已融入了《尼各马可伦理学》第6卷中的基本思想,他尤其看重亚里士多德的“实践智慧”与社会习俗存在的规定性的联系,他一方面指出,亚里士多德作为伦理学的创始人,启发了海德格尔弗莱堡早期的“实际性”(Faktizität)这个概念,同时又强调伦理并非与生俱来,它是在与他人的交往中,在共同体的教化中实现的,由此而形成的共同信念和决断与随大流或人云亦云并无直接关系,恰恰相反,“它构成了人的自我存在和自我理解的尊严”^⑥。这些不仅与海德格尔的前期思想有别,而且涉及到解释学的更深层次甚至可以说是带根本性的问题。

与之相关,以往不断有人批评、指责伽达默尔思想具有相对主义的倾向,其实这些人没有真正理解其教化解释学的要义,它的根据在于与科学知识不同的实践知识,这种知识的客观有效性不是刚性的,而是柔性的,正如相对传统规范伦理学(功利主义和义务论)来说,德性伦理学的规范不是刚性的,而是柔性的一样(如中道原则),它需要实践智慧去把握,伽达默尔强调的解释学的应用、解释学的实践都与之有关^⑦。其实,他的教化解释学就包含精神科学何以可能、精神科学的真理、超越客观主义和相对主义、理解的传统和批判等重大疑难问题解决的锁钥和根本方向。这也就是伽达默尔为什么始终坚持走实践哲学道路的原因。所以笔者认为,从伽达默尔强调的“解释学是实践哲学”这个基本命题出发是无法引出相对主义、怀疑主义和虚无主义的结论的,它只是要反对狭隘的科学主义、实证主义的真理观。伽达默尔始终坚信:人文主义的教化概念本身就存在着“真理固有的源泉”^⑧。

八、对伽达默尔教化解释学的评价

伽达默尔的教化解释学像一个写在古老的羊皮纸上的文本,里面重迭交织着众多不同层次的思想痕迹,它体现出了一道厚积薄发的力度和深度。在伽达默尔之前,从施莱尔马赫到狄尔泰,甚至到海德格尔,解释学的影响都不大,主要限于神学和哲学的圈子。到了20世纪60年代伽达默尔《真理与方法》

①我在这里借用了尼·戴维的术语,参见 *Unquiet Understanding*, p. 107.

②参见《诠释学 I:真理与方法》,第348~350页;另参见让·格朗丹:《哲学解释学导论》,何卫平译,商务印书馆2009年,第17~18页。这主要是由“transzendental”这个词引起来的。

③参见《存在与时间》,第62页。

④参见伽达默尔:《赞美理论》,夏镇平译,上海三联书店1988年,第121页以下。

⑤参见 K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. Drei Maskev Verlag, München, 1928.

⑥伽达默尔:《赞美理论》,夏镇平译,上海三联书店1988年,第71~72页。

⑦伽达默尔早已意识到了这一点,参见《诠释学 I:真理与方法》,第61~62页。

⑧参见《诠释学 I:真理与方法》,第31页。

出版以后,解释学才真正广泛地应用到文史哲等诸多领域,产生了世界范围的影响,并具有了文化哲学或文化本体论的性质^①。它为何后来能产生如此重大的影响?其中一个重要的原因在于伽达默尔将海德格尔的实际性解释学与人文主义传统结合起来了,而这个结合点就是“教化”概念,伽达默尔对西方解释学的重要推进与对这个概念的阐发密不可分,它可视为这位当代西方哲学大师最重要、最具独创性的学术贡献之一,能容纳和涵盖其整个解释学思想,这个概念具有本体论—生存论的向度、实践哲学的向度和文化哲学的向度。

海德格尔早期思想只是为解释学与人文主义传统的结合开辟了道路,但并没有具体实现这种结合,他的后期思想更是如此,以作为其思想“转向”的标志性论著之一的《论人道主义的信》为例,在这里,海德格尔提到了“Humanismus”这个核心词,译成汉语,既是“人道主义”,也是“人文主义”的意思。海德格尔从概念史上将“Humanismus”与“教化”(Bildung)联系起来,“Humanismus”传统也就是教化传统,但同时海德格尔也将它与旧的形而上学联系起来,所以这种“Humanismus”成了“转向”后的海德格尔批评并要加以拒斥的对象,虽然他强调这种批评和拒斥并不是要走向人道或人性的反面,而是说要开启一种新的眼光来看待它^②,但总的来讲,“Humanismus”对于他更多是一种负面的东西,至于它与解释学之间的关系就更不是他所关心的了,而这项工作是由后来的伽达默尔来完成的,其意义非同凡响,如果离开了这个环节,今日的大陆哲学可能会逊色很多。

当然,伽达默尔的教化解释学不是没有问题的。从总体上看,“教化”这个概念在他的论述中还得比较笼统、分散,缺乏系统化的呈现与贯通,而且主要是立足于西方文化传统来谈的,缺乏一种世界性的眼光。就其本身来说还有不少地方需要进一步反思和完善,例如:教化传统的内部批判问题,不同民族或文化圈的不同教化传统之间的冲突和比较的问题,等等,而所有这些问题若不立足于一个更大的基础和视野,让人总感到一些重要疑难还是不能从根本上得到解决。

以批判为例,伽达默尔的教化解释学从整体上讲不是没有涉及到这个问题,在他那里教化无疑与传统、权威和先见、视域融合等内容有关,伽达默尔在论及这些问题时,对与之相关的启蒙精神并不是违背的,而是发展的,包括他后期对启蒙的态度^③。“教化”本身应当有一个自我完善的问题,应当和启蒙的基本精神并行不悖^④,而且“Bildung”(教化)这个词本来就有“教育”和“文化”的意思,在这个意义上它就包含启蒙,因为教化强调的是克服个别性的狭隘,走向普遍性,但这还不足以体现启蒙精神的全部,批判和反思在任何时候都是不可缺少的,而伽达默尔结合这个方面来谈的力度、深度和自觉度还不够,至少在直接论及教化问题上没有怎么讲,对它负面的东西缺乏一个明确的批判维度,后来哈贝马斯的深度解释学对伽达默尔的批评包含这方面的内容,虽然有误解的成分在里面,但却不是毫无根据的,至少可视为对前者的一种补充和警示。

总起来看,伽达默尔立足于西方19世纪受到普遍关注的“精神”、“精神科学”的本质问题,在一种全新的视域下初步建立起来了一个以“教化”为开端和基础的解释学,它是现象学运动的重要成果,构成了当代欧陆哲学很重要的一支,至今其价值和意义不断显现出来。当然伽达默尔并没有结束教化解释学,而只是开辟了它的道路,教化解释学仍有广阔的发展空间和深化的余地,目前我们需要做的是如何去进一步挖掘其内部的巨大潜力,以推进整个解释学研究的发展。在这个方面中国学者完全可以将自己摆进去,带着博大精深、有着悠久传统的中华文化的背景,提出我们自己的见解,发出我们自己的声音。

●作者简介:何卫平,武汉大学哲学学院教授,哲学博士,博士生导师;湖北 武汉 430072。

●基金项目:国家哲学社会科学基金一般项目(05BZX045)

●责任编辑:涂文迁

①参见拙文《人文主义传统与文化哲学》,载《光明日报》(理论版)2011年2月15日。

②参见海德格尔:《关于人道主义的书信》,载《路标》,孙周兴译,商务印书馆2000年,第375、410页。

③参见何卫平:《伽达默尔与启蒙主义》,载《山东大学学报》2010年第6期。

④参见《诠释学 I:真理与方法》,第18页。