

# 诠释学的视域融合与西方文论的中国化

郭勇健

**摘要** 西方文论的中国化至少带来三个问题：究竟何谓“西方文论的中国化”？“西方文论的中国化”何以可能？如何实现“西方文论的中国化”？西方文论的中国化有三种形态：消极的中国化、必然的中国化、积极的中国化。我们主张和肯定的中国化并不是消极的“走样”，也不是必然的“格义”或“同化”，而是积极的“融合”，即伽达默尔诠释学所说的“视域融合”。但这是本体论诠释学所说的视域融合，它有四个要点：坚持作品或文本的自立性，强调“多样性的统一”，认为“作品的存在方式就是表现”，视域融合造成了“存在的扩充”。西方文论的中国化就是一种“存在的扩充”。西方文论的中国化必然经历译介、应用、构建三个阶段。译介是一个不可越过的必经阶段。应用也是西方文论中国化的题中应有之义。构建才是西方文论中国化的最终完成。我们还没有达到构建阶段，但不妨将它设为一个必然会达到的目标。

**关键词** 西方文论中国化 诠释学 视域融合 本体论 强制阐释

作者郭勇健，厦门大学人文学院副教授（福建厦门 361005）。

中图分类号 I0

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2018)05-0128-10

本文讨论西方文论的中国化或本土化的问题，不过从这个问题出发而展开的思索却具有较大的普适性，未必仅限于“西方文论的中国化”，因此，本文所说的“西方文论”可作较广泛的解释，它包括西方哲学、美学、文学理论，不过这三者本来不能截然分开，而且西方文论自然还是谈论的焦点。西方文论的中国化，这是一个已经发生、正在发生和将要继续发生的事实。因此，光是强调西方文论“会中国化”或“要中国化”，这还停留在事实的层面和口号的阶段。我们还需要解释事实，把口号推进为学术。西方文论的中国化至少带来三个学术问题：首先，究竟何谓“西方文论的中国化”？这是需要澄清的。其次，“西方文论的中国化”何以可能？这是需要论证的。最后，如何实现“西方文论的中国化”？这也是需要探索的。我们认为，伽达默尔诠释学的“视域融合”（Horizontverschmelzung）概念，将会有助于深化对“西方文论中国化”诸问题的思考。视域融合在伽达默尔的代表作《真理与方法》中，主要用来说明对历史（文本、经典）的理解，但它显然也适用于跨文化理解。伽达默尔喜欢谈论的翻译问题，便是跨文化理解的一个实例，因此，我们完全可以使用伽达默尔诠释学的视域融合理论，对西方文论的中国化问题加以剖析。

## 一、究竟何谓西方文论的中国化

西方文论的中国化或本土化，不仅是一个事实，而且是一个被肯定、被推崇的事实。在过去，中国学者把“学贯中西”视为学问的极高境界，学贯中西的思想中显然有着西方文论中国化思想的萌芽。在今天，西方文论的中国化又与“中华民族的伟大复兴”“中国梦”等主流理论的提法相关联，因而似乎更具正当性了。然而，西方文论中国化是一个复杂的现象，中国化可能是好的，也可能是坏的，可能是成功的，也可能是失败的。我们需要对中国化或本土化的种种情况稍加梳理。大体上，我们可以将中国化分为三种：消

极的中国化、必然的中国化、积极的中国化。而积极的中国化，也就是伽达默尔所说的视域融合。

钱锺书在《围城》中有一句名言：“外国的一切好东西，到中国没有不走样的。”这是消极中国化的最通俗表述。在此，“中国化”表现为“走样”。自清末西学东渐以来，西方学术到中国发生“走样”的情况比比皆是。邓晓芒的论文《中国百年西方哲学研究的十大文化错位》，便是对“学术走样”的精彩分析，其中包括严复对进化论的“走样”、王国维对叔本华哲学美学的“走样”、胡适对杜威实用主义的“走样”、牟宗三对康德哲学的“走样”……<sup>①</sup>邓晓芒曾有多篇文章指责牟宗三对康德哲学的“误读”。笔者也曾写过一篇论文指出徐复观对庄子的误读，亦可作为“消极中国化”的例证，因为徐复观的误读其实是双重误读，他把庄子的“心斋”之“心”，理解为胡塞尔的“纯粹意识”（pure consciousness）<sup>②</sup>，这当然是对胡塞尔现象学概念的“学术走样”。在拙文《蔡元培美育思想批判》中，也曾指出蔡元培对席勒美育思想的“学术走样”：

蔡元培也缺乏形而上的视域，鲜有本体论的兴趣。我们看到，由于认定“美必须作为人性的一个必要条件表现出来”，所以席勒要到人性中去寻找美的条件，以获得“坚实的认识基础”，这是康德所开辟的“先验的道路”。然而，席勒美学的“先验道路”，蔡元培并没有亦步亦趋，甚至从未踏上；席勒的人性学说或自我学说，也被蔡元培“加上括号”，搁置起来了。在蔡元培的以美育代宗教说中，既没有出现人格和状态的概念，也不曾看到感性冲动和形式冲动的概念，至于游戏或自由的概念，也极少提及。这就是说，席勒美育思想所依据的整个美学理论，以及该理论所依据的本体论基础，都被蔡元培置之不理了。<sup>③</sup>

消极中国化或学术走样，本来随着对西学理解的深入，会逐渐得到改变。然而，西学东渐已经一百多年了，中国学者对西方学术的“走样”，仍然触目皆是。1980年代之后在美学和文学理论领域广为流行的“主体性”“本体论”“主体间性”“本质主义”等关键词，都在不同程度上为中国学者所“走样”，甚至“严重走样”。中国学者或许可以争辩道，纵然是西方学者创造的术语，我们也拥有对之加以发挥的自由，难道西方学者不也常常对前人的思想加以发挥或改造吗？的确，西方学者的这种做法，我们早已司空见惯了。例如，海德格尔是胡塞尔的弟子，而他对现象学的座右铭“回到事情本身”（Zu den Sachen selbst）的理解，就与胡塞尔貌合神离。但是，海德格尔仍然在现象学的视域和脉络中，他的发挥是对现象学自然而然的推进。再看新批评派的韦勒克对英加登的接受。韦勒克是文学批评家而非美学家，因此他对英加登文论的哲学性因素有些隔阂，他还反对英加登将文学作品区分为四个层次，尽管如此，韦勒克仍然走在英加登文论开创的文学作品本体论和文学作品层次结构说的轨道之上。海德格尔和韦勒克的这种发挥固然是“变形”，然而并非“走样”。反之，中国学者却往往把西方的学术概念从学术脉络和学术背景中割裂出来，进行随心所欲的改造。以“主体间性”为例。在胡塞尔那里，主体间性本来是处理他人的概念，而中国学者竟把主体间性挪用用于人与自然，视人与自然“双方都是主体”。进而产生了一个令人吃惊的观点：把古代中国的“天人合一”思想约等于主体间性。还有，中国学者往往简单化地把主体间性视为主体性的对立面，殊不知主体间性乃是主体性的完成，而不是主体性的否定。因此，我们可以如此质问那些为自己的“学术走样”辩护的学者：如果诸如此类脱离学术背景和切断学术脉络的“走样”都是允许的，那我们为什么还要使用西方的学术概念？自创学术概念岂不是更好？莫非使用西方概念只是为了分享其所带的权威性光环？

以上所列举的种种“学术走样”，不免让我们感到，“西方文论中国化”似乎是一种纯粹否定性的说法，一旦某种西方文论被中国化，那就意味着它“走样了”“变质了”“变坏了”。既然如此，我们还不如不要“中国化”。但是，得出这种看法为时过早。因为，第一，中国化是不可避免的；第二，除了上述消极的中国化，还有积极的中国化。当我们主张和肯定“西方文论的中国化”时，我们指的并不是消极的中国化，而是积极的中国化。

伽达默尔的诠释学表明了“西方文论中国化”的不可避免性。按照他的观点，我们一开始就被束缚于现在的“诠释学处境”（hermeneutische Situation）之中。“理解一种传统无疑需要一种历史视域。但这并不是

① 邓晓芒：《哲学史方法论十四讲》，重庆：重庆大学出版社，2008年。

② 郭勇健：《心学还是身学——论徐复观对庄子的误读》，《南开学报》（哲学社会科学版）2017年第3期。

③ 郭勇健：《蔡元培美育思想批判》，《郑州大学学报》2016年第5期。

说,我们是靠着把自身置入一种历史处境中获得这种视域的。情况正相反,我们为了能这样把自身置入一种处境里,我们总是必须已经具有一种视域。”<sup>①</sup>我们已经具有的视域就是处境。理解并不是灵魂出窍,让自己赤裸裸地回到过去。每一种理解都只能从我们所拥有现在视域开始,但这视域并非固定不变的,而是可以变化的,我们可以调整和扩大视域,与其他视域接近、趋同。“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。”<sup>②</sup>“视域融合”也就是现在视域与历史视域的融合。理解历史是视域融合,理解异文化自然也是视域融合。理解本身就是视域融合,因此,中国人理解了西方文论,这本身就意味着西方文论被中国化了。尽管学术“走样”是不对、不好的,但这并不意味着我们对西方文论的理解可以把握到“原样”。中国人不能把握西方文论的原样,日本人、印度人、越南人、缅甸人也一样不能。既然一切理解都始于某种“诠释学处境”,既然一切理解都是视域融合,那就说明了,“原样”只是一种类似于“物自体”的存在,是我们把握不到的。

尽管“原样”是把握不到的,然而西方文论的中国化,并不意味着都是或只能是“学术走样”。因为还有两种中国化。第一种是“格义”。我们称之为必然的中国化。格义本是佛教哲学传入中国时经历的一个理解阶段。冯友兰对“格义”给出了通俗易懂的解说:“一个人初学外国语的时候,必须先把一句外国语翻成一句本国语,然后才能理解。……佛教初到中国的时候,当时的中国人听到佛教的哲学,首先把它翻成中国哲学原有的术语,然后才觉得可以理解。宣扬佛教哲学的人也必须把佛教哲学的思想,用中国原有的哲学术语说出来,然后中国人才能理解。这种办法当时称为‘连类’或‘格义’。”<sup>③</sup>显然,“格义”是诠释学处境造成的必然现象。格义最经典的例子就是用老庄的概念“无”去诠释佛教的概念“空”,此外也有人用孔孟学说范畴中的“五常”(仁、义、礼、智、信)去比附佛教的“五戒”(不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒),如此等等。但“格义”现象并不限于佛教哲学的中国化,事实上,一切跨文化理解都要经过“格义”的阶段。譬如在鸦片战争之后,我们常用庄子的“逍遥”和佛教的“解脱”去理解西方的“自由”。在异文化理解中,“格义”是不可避免的。西方文论的中国化自然也需要进行“格义”。

格义在异文化理解中是不可避免的,因而是“必然的中国化”。格义介于消极中国化和积极中国化之间,有好的一面,也有不好的一面。好的一面是有助于理解,因为人往往要借助于已知之物去把握未知之物,这大致相当于皮亚杰认知理论中的“同化”(Assimilation)。不好的一面则是往往生搬硬套或削足适履,造成误解或曲解。20世纪新文化运动引进“民主”与“科学”,那时的学者也转身从中国传统文化中寻觅民主与科学的资源,甚至不惜牵强附会。例如找到《孟子》中“民为贵,社稷次之,君为轻”这句话,便据此断言孟子也有民主思想。事实上,孟子只有“民本思想”,而无“民主思想”,因为民主的意思是“主权在民”,而在孟子那里,以及一切儒家那里,权力必然还是掌握在君主手里。又比如胡适主张乾嘉学派的考据学具有科学精神,他有一句名言:“发现一个古字的意义,与发现一颗新星相等。”这只能说明胡适的“考据癖”大到什么程度。其实考据学面向古书,科学面向自然,两者性质大相径庭。如果格义的结果只是误解或曲解,那就是“走样”,就是消极的中国化了。因此,冯友兰认为,佛教哲学的中国化经历了三个阶段,即格义、教门、宗门,到了教门阶段,佛教学者就不再使用中国术语去比附佛教哲学的概念了。这说明,格义是一个必须超越的阶段。

格义介于“正邪之间”,可好可坏。它可能堕落为消极的中国化,也可能升华为积极的中国化。积极的中国化,属于伽达默尔所说的视域融合。格义还没有达到真正的理解,视域融合才实现了真正的理解。在伽达默尔的启发下,曹慕樊写了一篇《伽达默尔的他山之石及庄子旁通》,文中道出他解读《庄子》的方法:“读《庄子》就可以在把握住他立言的要旨的条件下,把我们的意思装进他的文章去做一种解说。我叫作‘旁通’。旁通是说,我们的说法,远非庄子的本义,但不违背庄子的精神。”<sup>④</sup>譬如他解读《逍遥游》:“我写

①② 伽达默尔:《诠释学I:真理与方法》,洪汉鼎译,北京:商务印书馆,2013年,第431、433页。

③ 冯友兰:《中国哲学史新编》,北京:人民出版社,1998年,第604页。

④ 曹慕樊:《庄子新义》,重庆:重庆出版社,2005年,第160页。

文谈说《逍遥游》，不是注解古书而是想诠释《庄子》。就是阐述庄子的精神，寻求它今天的意义。”<sup>①</sup>我们不妨把曹慕樊话中的古今语境换成中外语境，《庄子》《逍遥游》换成西方文论，如此，我们“可以在把握西方文论的要旨的条件下”，对西方文论加以自己的诠释。由于我们是中国人，因此这种诠释就是“西方文论的中国化”。其结果大体就是，“虽非西方文论的本义，但不违背西方文论的精神”。总之，对于“究竟何谓西方文论中国化”的问题，我们的答复就是，西方文论的中国化有三种形态。但是，我们主张和肯定的中国化并不是“走样”，也不是“格义”或“同化”，而应当是“融合”，即伽达默尔所说的“视域融合”。

## 二、西方文论的中国化何以可能

视域融合中有两个视域，即现在视域和历史视域。这两个视域很容易被看作读者的视域和作者的视域，于是理解也就是孟子式的“知人论世”和“以意逆志”，而视域融合也使成了读者与作者的“心心相印”。但是，这种观点并非伽达默尔的诠释学，而是施莱尔马赫的诠释学。按照施莱尔马赫的观点，理解亦即理解作者的意图。这大体上是一种心理主义的诠释学。它必然带来韩非子所指出的问题：“孔、墨之后，儒分为八，墨离为三，取舍相反不同，而皆自谓真孔、墨，孔、墨不可复生，将谁使定世之学乎？孔子、墨子俱道尧、舜，而取舍不同，皆自谓真尧、舜。尧、舜不复生，将谁使定儒墨之诚乎？”（《韩非子·显学》）孔子和墨子都自称取法于尧舜，然而两家观点大相径庭，既然我们无法起尧舜于地下，那么我们就无法判断他们的理解正确与否。可见，把理解视为“以意逆志”，视为读者与作者的“心心相印”，会使理解丧失客观标准。不仅如此，“儒分为八，墨离为三”，这说明对同一种思想的理解往往形形色色，各执一端，从而陷入相对主义的境地。韩非子指出的丧失客观标准和陷入相对主义这两种情况，也是“西方文论中国化”所要避免的。

在伽达默尔看来，理解并非去把握作者的意图。把握作者意图事实上是不可能的。伽达默尔强调理解中存在的“时间距离”（Zeitenabstand），由于这种时间距离，造成了“解释者与原作者之间一种不可消除的差异”<sup>②</sup>，因此，读者把自己放在与作者相同的位置上，或达成与作者心心相印的理想，显然都是不可能实现的。理解也不是任意发挥读者的经验，这是一种过于主观化的活动，是任何一个现象学家和诠释学家都要抵制的。作品的意义不等于读者的经验，这在现象学美学家英加登的《论文学作品》中早已有精彩的辨析，而伽达默尔向来对英加登此书赞誉有加。如同英加登建立了一种文学作品本体论，伽达默尔在《真理与方法》中也建立了一种艺术作品本体论。理解是对作品意义的把握，视域融合是读者与作品的视域融合。我们必须把伽达默尔的视域融合概念置于本体论视野之中。

哲学史家通常都会指出，伽达默尔把方法论或认识论的诠释学转变为本体论诠释学，而伽达默尔的本体论转变之所以可能，关键是受到海德格尔的现象学诠释学的影响。这当然是没有疑问的说法，然而对于“伽达默尔的诠释学何以是本体论诠释学”的问题，这种说法却过于贫乏了。事实上，伽达默尔虽然也采取了海德格尔的“前理解”（Vorverständnis）等概念，但他的本体论诠释学与海德格尔颇为不同。伽达默尔的诠释学是建立在艺术作品本体论基础之上的。在《真理与方法》中，伽达默尔先从讨论艺术开始，并建立了艺术作品本体论。在本体论视野中看待伽达默尔的视域融合概念，首先意味着理解是对作品的理解。伽达默尔说的虽是艺术作品，但西方文论作为一种文学理论的文本，显然也是广义的作品。

伽达默尔的艺术作品本体论，至少有以下四个要点：

其一，强调作品的独立性或自立性，不能让作品依附于作者的意图或读者的经验，这是任何一种“本体论”的题中应有之义。正是为了让作品“自立”，海德格尔在《艺术作品的本源》中才特别看重出自无名作者的作品。纵然是那些知道作者的作品，在海德格尔看来，作者与作品相比也是无关紧要的：

作品本身在某个时候是可通达的吗？为了成功地做到这一点，或许就有必要使作品从它自身以外的东西的所有关联中解脱出来，从而让作品仅仅自为地依据于自身。而艺术家最本己的意旨就在于此。作品要

<sup>①</sup> 曹慕樊《庄子新义》，第152页。

<sup>②</sup> 伽达默尔：《诠释学I：真理与方法》，第419页。

通过艺术家而释放出来，达到它纯粹的自立。正是在伟大的艺术中（我们在此只谈论这种艺术），艺术家与作品相比才是某种无关紧要的东西，他就像一条为了作品的产生而在创作中自我消亡的通道。<sup>①</sup>

把这个基本立场用于“西方文论中国化”，我们便会发现，在“西方文论的中国化”这个陈述中，前后两半轻重有别，重要的是“西方文论”，而不是“中国化”。如果把“中国化”看得比“西方文论”还重要，那就相当于在对作品的解读中过度发挥读者的主观经验，容易使西方文论“走样”。由于“诠释学处境”是不可避免的，因而任何一个中国学者解读西方文论都必然带上“中国特色”，在这个意义上，“中国化”本来是一个不必过分强调的东西。至少，在“西方文论中国化”的第一阶段，不必过分强调“中国化”，而应当以“西方文论”为主，尽可能忠实于西方文论，以期对之有正确的理解。

其二，所谓本体论，又译存在论，庞思奋说：“人类以各种方式经验到实在事物的‘多样性中的统一’，理解这些经验方式是哲学的一项任务，它的传统名字之一叫作‘存在论’，即，‘对存在的研究’。”<sup>②</sup>存在论或本体论的基本主题就是探索“多样性的统一”。于是，相对主义就可以理解为，片面强调多样性，而无视统一性或同一性的思想倾向。相对主义只承认“多”，不承认“一”。我们还可以说，理解的统一性依据于作品本身的同一性。伽达默尔的视域融合概念，允许“多”的存在，可以说是部分地引进了相对主义，但它决不能等同于相对主义，因为它仍然坚持“一”的规范和指导。坚持同一性，理解的“多样”才不会变成钱锺书所说的“走样”，而西方文论的中国化也才不至于落入消极的中国化。

其三，伽达默尔的艺术作品本体论有一个基本观点：“艺术作品的存在方式就是表现（Darstellung）。”<sup>③</sup>如果说寻求“多样性的统一”是所有的本体论所共有的，那么“艺术作品的存在方式就是表现”肯定是伽达默尔的本体论所独有的。按照这个观点，艺术作品的存在并不是固定不变的和抽象空洞的“一”，那是巴门尼德的存在和柏拉图的理念，打个比方，这种存在如同乐谱。伽达默尔的本体论是经过现象学洗礼的本体论，因此他必然主张存在需要得以显现。“表现”就是现象学的显现，因而表现也是作品存在的一部分，或者说，表现才使作品得以存在，如同音乐的真正存在不在乐谱中，而在表演中。需要注意的是，是作品要求获得表现，而不是演员主观任意的表现，因此，作品自然会对表现形成某种制约性。伽达默尔说：“如果我们把表现中可能出现的变异视为任意的和随便的，那么我们就忽视了艺术作品本身的制约性。实际上，表现中出现的可能的变异全都服从于‘正确的’表现这一批判性的主导标准。”<sup>④</sup>正确性的标准是什么？是服从于作品，接受作品的制约。

这就是我们坚持应当在本来的学术脉络中理解西方文论的本体论理由。“西方文论的中国化”，在本体论的意义上，是西方文论在中国学者的理解中获得“表现”，而这种表现理当是“正确的表现”，理当接受西方文论本身的制约。举例来说，英加登的文学理论在西方有深远的影响，但中国的美学界和文学理论界，似乎尚未真正意识到英加登的重要性。对英加登的研究文献不多，而且颇有一些“不正确”的理解，最具代表性的例子是，我们普遍认为英加登主张作品中存在着“空白”。然而事实上，英加登自己用的概念是“未确定的位置”或“不定点”（spots of indeterminacy，又可译为“未定域”），只是偶尔使用“空白”的比喻。也就是说，“空白”在英加登那里只是偶然为之的比喻，而不是学术概念。深受英加登影响的接受美学家伊瑟尔才大量使用“空白”概念，不过他的“空白”与英加登的“不定点”或“未定域”已有很大的不同——伊瑟尔的“空白”可能与作者的设计有关，即作者有意“留白”；英加登的“未定域”则完全排除了作者，局限于对作品的分析。1980年代，姚斯和伊瑟尔的接受美学在中国产生了广泛的影响，中国学者先接受了伊瑟尔的理论，而后才接触到英加登的《论文学作品》（此书2008年才有中译本），因此自然而然地认定英加登也主张作品中存在着“空白”。除了受伊瑟尔的影响，固有的“期待视野”（Erwartungshorizont，又译“期待视域”）也使我们自然而然地认定“未定域”就是“空白”，因为中国的文学艺术传统，早就已经注意到作品中的空白并加以强调了。然而，用“空白”理解英加登的“未定域”，这只是大而化之的做法。中国文

① 海德格尔：《艺术作品的本源》，《依于本源而居——海德格尔艺术现象学文选》，孙周兴编译，北京：中国美术学院出版社，2010年，第29页。

② 庞思奋：《哲学之树》，翟鹏霄译，桂林：广西师范大学出版社，2008年，第299页。

③④ 伽达默尔：《诠释学 I：真理与方法》，第202、174—175页。

艺传统的“空白”观，其哲学基础主要是道家的形而上学，宗白华在《中国美学史中重要问题的初步探索》《介绍两本关于中国画学的书并论中国的绘画》《中国诗画中所表现的空间意识》《论中西画法的渊源与基础》等论文中有过较深入的探讨。在探究艺术作品中“空白”的来源时，宗白华是从“哲学宇宙观”、从“道”的原理自上而下地推出“空白”的，其思维方法与黑格尔派的形而上学美学并无二致。但是，英加登的未定域概念并非自某种形而上学演绎而来，而是对直观进行分析得出的。它启牖于胡塞尔对知觉行为的现象学分析，完成于英加登自己对文学作品的现象学分析。胡塞尔的现象学分析揭示了知觉的结构，是一个图与底、中心与边缘、在场与缺席“共在”的结构。英加登对未定域的抉发，表明了文学作品也是一个“在场·缺席”（presence and absence）的结构。所以“未定域”也就是现象学术语“缺席”在文学作品中的对应物。<sup>①</sup>由此可见，“空白”与“未定域”虽然有些相似，但是表面相似的观点背后所依据的学术背景却几有天壤之别。当我们用“空白”去把握英加登的“未定域”思想时，其实已经将它从原有的思想脉络中切割出来了，它并不是伽达默尔所希望的“正确”的表现。唯有坚持本体论的视域融合，才能避免这种对学术脉络的偏离。

其四，由于作品的存在方式就是表现，而表现又是多种多样的，表现使“一”进入“多”，这就必然带来“存在的扩充”（Zuwachs Sein）。伽达默尔在说明绘画的“表现”时提到存在的扩充，他认为原型获得表现，变成绘画形象，这是存在的扩充。但是，在学术中也有存在的扩充。视域融合显然就是一种“存在的扩充”，它表明古代经典作品进入当代的视野中，获得当代的形态。存在的扩充不只发生于时间中，还发生于空间中。以哲学为例。哲学是一门诞生于古希腊、繁荣于欧洲的学问。因此，若说欧洲是哲学的故乡，说德、法、英三个国家有哲学，这毫无疑问。但若说欧洲之外也有哲学，就很难说得那么铿锵有力了。在19世纪上半叶，学者们就认为美国没有哲学。1840年，法国学者托克维尔出版了《论美国的民主》下卷，开门见山地指出：

在我所知的诸多文明民族中，美国是最不重视哲学的。

美国人至今没有创建自己的哲学派系，而对于欧洲的那些相互对立的哲学派系，美国人也并没有太过关注，他们甚至连这些学派名称都全无所闻。<sup>②</sup>

当托克维尔如是说时，查尔斯·皮尔士出生了。1872年，皮尔士成立了一个哲学俱乐部，数年后，皮尔士发表的两篇论文标志着美国实用主义哲学的创立。这个俱乐部的一个成员是威廉·詹姆斯，他系统性地建构了实用主义哲学。从19世纪末到20世纪初，是实用主义哲学的集大成者约翰·杜威活跃的时期；20世纪20年代，实用主义在美国扎下根来；30年代，分析哲学传入美国。从此哲学在美国生根发芽，直至枝繁叶茂。以艺术哲学而论，这一哲学分支虽然诞生于德国，但是到了20世纪，全世界最热衷于艺术哲学并使之硕果累累的国家，大概就是美国了。有鉴于此，我们不得不承认美国也有哲学。于是，哲学的领地就从欧洲扩展到欧美，乃至扩展到整个西方文化圈。

回到我们的论题，“欧洲哲学美国化”可视为“西方文论中国化”的一个成功范本。既然“欧洲哲学美国化”是可能的，那么“西方文论中国化”当然也是可能的。这是就历史事实而言。就理论而言，它们都可视为伽达默尔所说的“存在的扩充”。总而言之，本体论诠释学的视域融合，比较完美地论证了“西方文论中国化何以可能”，解决了本文开头提出的第二个问题。下面我们要面对的是“如何实现西方文论中国化”的问题。

### 三、如何实现西方文论的中国化

“西方文论中国化何以可能”是一种学理上的阐述和论证，而“如何实现西方文论中国化”则基本属于实践和操作的问题。因此，后者处理起来要简单一些。不过这个实践性的问题仍然会引出一些具有理论性

① 郭勇健：《文学现象学——英加登〈论文学作品〉研究》，上海：学林出版社，2011年，第224—226页。

② 托克维尔：《论美国的民主》，陈玮译，北京：九州出版社，2013年，第294页。

质的探讨。我们认为,实现西方文论的中国化,一定要经历译介、应用、建构三个阶段。

译介,包括翻译和介绍。这自然是西方文论中国化的第一个必经阶段。然而,正因为这个阶段过于显而易见,它往往被轻视乃至被视而不见了。例如,1990年代曾有不少中国学者认为,中国的美学和文学理论之所以没有值得自豪的成果,主要是认识论的思维框架所致,为此,必须彻底扭转认识论的思维方式,才能取得美学和文学理论研究的突破。这不失为一家之言,但它显然忽视了一个事实,自1750年美学在德国成立以来,许多美学大师的经典之作都是认识论美学,或是基于认识论的美学。这就说明认识论并非美学无所作为的根本原因。更重要的原因恐怕还是缺乏学术积累,而缺乏学术积累是由于翻译没跟上:

美学是源于西方的一门学问,既然如此,深入了解西方美学,乃是美学研究的基本前提。然而长期以来,西方美学的材料在中国极度缺乏。1963年,中国才有了朱光潜编写的第一部《西方美学史》。朱光潜翻译的几部西方传统美学著作,就是我们最主要的参考书了。1980年代,李泽厚主编了一套《美学译文丛书》(前后约50部),我们总算阅读到一些比较重要的西方现代美学的文献,并为之大开眼界,至今仍在吸收和消化之中。美学研究者都是牛,如果无草可吃,那当然不可能产奶,如果吃进去的草还在反刍,尚未消化,那也不可能挤出奶来。<sup>①</sup>

再以文论为例,1980年代接受美学就被引进中国,一度掀起热潮,成为中国美学界和文学理论界的“显学”。三十年来,关于伊瑟尔的“召唤结构”(response-inviting structure)概念,中国学者就至少写了数十篇论文。然而有趣的是,直到2017年10月,亦即笔者写作本文的时刻为止,伊瑟尔论述“召唤结构”的那篇名文尚未被翻译过来。难道撰写那些论文的中国学者都能够直接阅读德文并加以阐述?这显然是不可能的。那么三十年来的那些论文到底是怎么写出来的呢?不懂德文,又没有译文,当然只好使用第二手的资料了。如果说它们也是“西方文论的中国化”,那么这种“中国化”不是空中楼阁吗?不是在沙滩上建房吗?朱光潜曾经留学欧洲八年,用英文撰写博士论文,他当然可以熟练地阅读英文著作,因此其早期著作《文艺心理学》(1936)越过翻译而直接对西方美学思想加以介绍,这种情况与今人通过二手资料论述伊瑟尔的“召唤结构”完全不同。尽管如此,朱光潜的介绍仍然不完全到位,譬如对克罗齐美学的阐述就有些“走样”,因此在1947年,他根据英文版翻译了克罗齐《美学》的理论部分,试图补上翻译这一课。这就足以说明,优秀的翻译是西方文论中国化的基础,是不可越过的必经阶段。

自严复以来,中国学者对西方学术著作的翻译已经超过一百年,而对美学和文论的翻译,至今仍然持续不断地进行着,许多名著甚至已经有了两三种中译本,例如伊格尔顿的《二十世纪西方文学理论》。当然并非所有的重要著作都已被翻译过来,但那些较为重大的学术流派如俄国形式主义、英美新批评、精神分析文论、神话原型批评、接受美学、结构主义、女性主义、新历史主义,其代表作基本上都有了一些中译本。更不必说20世纪对中国影响最大的马克思主义文论了。因此,我们不妨说翻译的阶段大体上已经完成,至少可以说,要完成这个阶段,并非难事。现在问题是对那些译著“接受”之并“消化”之。接受和消化,大体上对应于应用和建构两个阶段。对于一种文论,只有接受了才会去应用它,也只有消化了才谈得上建构。

应用,主要有高低两个层次,其一是用于批评,其二是用于理论建构。一般来说,接受西方文论的最直接后果就是拿来用于批评。通过文学批评的应用,西方文论的思想和观念也就被传播开来,逐渐进入中国文化的语境之中。这方面最著名的例子是王国维的《〈红楼梦〉评论》。此文将叔本华哲学美学用于解读《红楼梦》,一改传统批评的旧有模式,令人耳目一新,使“红学”进入一个崭新阶段。但是,将西方文论用于批评中国文学作品,必然会有一个“是否适用”的问题。一般认为,西方文论未必适用于中国文学作品。事实上,叔本华哲学美学便未必适用于《红楼梦》。例如,王国维把宝玉的“玉”解读为欲望的“欲”,以迁就叔本华的意志论形而上学,此举未免牵强;王国维把《红楼梦》的主旨释为“示人以解脱之道”,所谓解脱,也就是叔本华的否定生命意志,但它的最佳表现不是自杀,而是贾宝玉的出家,这明显也是削足

<sup>①</sup> 郭勇健:《当代中国美学论衡》,北京:清华大学出版社,2014年,第113—114页。

适履的做法。就此而言,《〈红楼梦〉评论》有些类似这两三年中国文学界热烈讨论的“强制阐释”。“强制阐释论”的提出者是中国社科院的张江研究员。其立论的宗旨,简言之,大体上是质疑西方文论的普遍适用性,反对将西方文论强行应用于批评中国文学作品。这种质疑有其合理之处,它代表了一种自觉,呼吁中国学者去建构自己的文学理论。正是由于中国古代文论不再适用于当今的文学作品,我们才启用西方文论,而如果西方文论不适用于中国文学作品,那么我们似乎只能使用今天的文学理论了。

遗憾的是,在今天的中国文学界,应当说还没有一种可以取代西方文论的更具解释力和有效性的文学理论。然而,批评总是要使用理论的,因为理论提供了诠释的视角和批评的标准。以笔者浅见,在中国古代文论已不再适用、中国现当代文论尚未真正创造出来的情况下,将西方文论用于批评是“事有必至,理有固然”,因为在现代学术的意义上,没有不运用某种理论的批评。事实上,将西方文论用于中国文学批评时遇到的难题,与翻译遇到的难题是一样的,至少是相似的。《真理与方法》的中译者洪汉鼎说,当他向伽达默尔表示翻译此书的愿望时,“使我大为惊讶的是,伽达默尔本人对此书的翻译并不感兴趣,而且相反地提出了一条‘不可翻译性’的诠释学原理。”洪汉鼎接着评论道:

按照诠释学的观点,要把伽达默尔本人在写《真理与方法》时的意义内蕴全面而客观地表现出来,这是不可能的,任何翻译都带有翻译者的诠释学“境遇”和理解“视域”,追求所谓单一的真正的客观的意义乃是不可实现的幻想。但是按照我个人的看法,如果我们把翻译同样也视为一种理解、解释或再现的话,我们也不可因为翻译不能正确复制原书的原本意义而贬低翻译的价值。事实上,正如一切艺术作品的再现一样,一本书的翻译也是一种解释,因而也是该书继续存在的方式。<sup>①</sup>

严复已经发现了“译事三难”,即信、达、雅。信就是忠实于原文,严复认为这是“大难”,而伽达默尔则认为这干脆就不可能。翻译本身就是一种理解或解释,因此,译著也是“视域融合”的结果。尽管完全忠实的翻译是不可能的,但翻译是经典在异文化中实现“存在扩充”的首要形式,因此译著“也是该书继续存在的方式”。应用也是西方文论的存在扩充。而且它比翻译更进一步,因为翻译只是“换一种说法”,归根到底还是“独白”,应用则是西方文论开始与中国文化展开“对话”。诠释学无非是一种对话的哲学。

因此,将西方文论应用于中国文学作品的批评,也是一种“必然的中国化”,本身是无可厚非的,可以非议的仅在于,对西方文论理解得透不透,应用得好不好。例如,在解读《红楼梦》时,王国维强行应用了叔本华哲学观点,颇遭诟病,事实上王国维还把叔本华哲学的观点弄得“走样”了,例如他舍弃了叔本华观点的本体论背景。此后,李劫转而将斯宾格勒的历史哲学和海德格勒的存在哲学应用于《红楼梦》,从而再次使《红楼梦》批评呈现新气象。将西方文论应用于中国文学批评,这是西方文论中国化的题中应有之义。但西方文论的中国化,还有比批评更高的层次,那就是应用西方文论的某些观点进行文学理论的建构。朱光潜的专著《诗论》(1942)便是一个较为成功的实例。

在美学领域,朱光潜有“现代美学之父”的美誉,而在文学理论领域,朱光潜可能也配得上“现代诗学之父”的头衔。《诗学》是一部真正的理论著作。它在解释中国诗歌时,主要使用了克罗齐的直觉说和表现说(在解释诗歌的起源时还使用了游戏说)。它确实“在理论的层次或逻辑的层次上”与西方文论展开对话,譬如第四章“论表现——情感思想与语言文字的关系”与克罗齐对话、第六章“诗与画——评莱辛的诗画异质说”与莱辛对话。第二章“诗的境界——情趣与意象”则是运用克罗齐的直觉说对王国维的境界说加以批判和改造,其中还使用了移情说和尼采的个别观点。不妨将王国维的《人间词话》和朱光潜的《诗论》略作比较。《人间词话》虽也受西方思想的影响,然而“境界说”更像是从传统文论延伸出来的,它与古代诗论有着明显的延续性,并无断裂式的飞跃和本质性的区别。此外,《人间词话》更像批评,不像理论。《诗论》则是明显的“西方文论中国化”,而且是在理论建构层面的“西方文论中国化”。朱光潜本人对此颇有自觉,《诗论》1984年版的后记说:“我在这里试图用西方诗论来解释中国古典诗歌,用中国诗论来印证西方诗论。”<sup>②</sup>朱光潜的尝试是成功的,这就证明“用西方诗论来解释中国古典诗歌”未必就是负面意义

<sup>①</sup> 伽达默尔:《诠释学I:真理与方法》,译者序言,第XV页。

<sup>②</sup> 朱光潜:《诗论》,合肥:安徽教育出版社,1997年,第311页。



的“强制阐释”。后来叶维廉的《中国诗论》大体上也是沿着朱光潜开辟的这条道路前进。但是，纵然是朱光潜的《诗论》和叶维廉的《中国诗学》，也仍然不是西方文论中国化的最高阶段。刘若愚的《中国文学理论》也值得一提，此书并非应用西方文论去解释中国诗歌，而是应用西方文论去整理中国古代文论，使之具有系统性和条理性，也做得比较成功。然而同样地，刘若愚的《中国文学理论》依然不是西方文论中国化的最高阶段。

为什么朱光潜的《诗论》、叶维廉的《中国诗学》、刘若愚的《中国文学理论》（此外还有高友工的《美典》等），都不是西方文论中国化的最高阶段？原因在“应用”上，也在“中国”上。应用是把西方文论视为现成的东西，亦即朱光潜《诗论》“抗战版序”所说的“材料”，应用总是对现成材料的应用。如此应用者一开始就站在比西方文论的创造者低一级的台阶上了。不错，朱光潜在《诗论》中确实提出了一种诗歌理论，他自诩“比较有点独到见解”，但那也只是对克罗齐直觉说和表现说的小修小补，并没有真正超出克罗齐设定的美学框架。再则，朱光潜、叶维廉、刘若愚（还有高友工等学者）都自囿于“中国”，都只关注对中国文学的现代诠释或对中国文论的重新梳理，这等于放弃了西方文论最本质的特征。西方文论的根本特征是普遍性，或至少是追求普遍性。力求最大的普遍性，这正是西方文论能够实现其“存在扩充”的关键所在。如果一种文学理论的出发点就致力于寻求特殊性，自动限制自己的领域，那么这种理论一开始就已经处于弱势了。它并没有充分发挥理论本身应有的潜能。一种只适用于中国文学的理论是不可能西方文化中实现其“存在扩充”的，王国维的境界说就是前车之鉴。朱光潜的中国诗歌理论、宗白华的中国艺术理论，也都难以融入西方文化的语境。总之，“应用”西方文论，表示我们始终只是西方的学徒；试图建设“中国”文论，则表示我们不敢指望能与西方文论分庭抗礼。

西方文论中国化的最高阶段，是在充分理解、吸收、消化西方文论之后，进行中国学者自己的文学理论建构。这样的建构，终于不再是学徒的工作了。前面说过，至少在西方文论中国化的第一阶段，重点应当是“西方文论”而非“中国化”，事实上，译介、应用都是以西方文论为主体的。在这两个阶段，即便与西方文论有对话存在，那也是不平等的对话。然而在伽达默尔的视域融合中，却有着平等的对话。视域融合，是真正的理解。正如男女的融合往往孕育出胎儿，视域融合也总要产生出什么东西来。这种东西肯定不是“复述”，甚至也不是“重构”，而应当是自己的“建构”。或者说，进行自己的文学理论建构，这才是视域融合的最高境界。当我们将西方文论的中国化进行到了致力于建构自己的文学理论时，重点就不在“西方文论”，而转移到“中国化”了。只是，这里的“中国化”，有别于当前学界的流俗观点。流俗的“中国化”，无非就是给理论涂上中国色彩，比如有意多用中国文学作品的例证，或强调中国文学不同于西方文学的特殊性，或大量使用中国传统美学资源。这里的“中国化”，意思是说，中国学者已经从西方文论那里“出师”，即将出现的文学理论，是中国学者自己建立的文学理论。这种文学理论应当能够说出西方文论所没有的东西，同时它应当具有理论本身的普遍性，不仅可以解释中国文学作品，而且可以解释西方文学作品。

显然，建构自己的文学理论，并非易事。自清末西学东渐以来，一百多年间，中国学者自己建构的具有较高水平的文学理论，可谓寥若晨星。至于在西方世界传播、被西方学者研究的中国文学理论，更是基本上没有。的确，纵然是比较好的“中国化”，也绝非一蹴而就，何况是最高境界的“中国化”。但是，中国历史上确实曾经有过一次极为出色的“中国化”，那就是佛教的中国化。禅宗乃是印度佛教中国化的产物。一般来说，禅宗可视为道家化了的佛教。它是印度佛教和中国文化真正的融会贯通。冯友兰认为，佛教哲学传入中国经历了格义、教门、宗门三个阶段。禅宗就是宗门阶段。禅宗在中国经过一段时间的发展之后，也开始了诠释学的“存在的扩充”。先是被日本所引进，在日本文化生根发芽，形成自己的特色，并影响了日本的审美观念。在 20 世纪，禅宗经过铃木大拙、阿部正雄等日本学者的传播，逐渐融入美国文化。例如，禅宗影响了美国音乐家、“新舞蹈运动之父”约翰·凯奇的艺术观念。对本文特别有意义的是，美国人类学家雅克·马凯在《审美经验》（1988）一书中，以人类学为背景、应用禅宗思想解释审美经验，建构了一种美学理论。

但是，从佛教传入中国到禅宗的产生，经历了四五百年之久，而西方文论进入中国，才不过一百余年。

禅宗所给出的提示是，我们的当务之急，可能并不是汲汲于“西方文论的中国化”，而是应当致力于对西方文论尽可能准确的、深入的、充分的理解。我们当然要从西方文论那里“出师”，然而，最愚蠢的学生要算还没学到真本事就急于出师的学生了。建构中国自己的文学理论，需要较为漫长的积累、领会、消化过程，目前我们还没有达到建构阶段，但不妨将它设为一个必然会达到的目标。今天的文化传播之便利、文化交流之频繁，已远非汉唐时期所能想象，我们对西方思想和西方文论的前沿动向，也能在最短的时间内便有所了解，因此可以想见，西方文论的中国化也必定比印度佛教的中国化快速得多。在结束本文之际，不妨以乐观的心态预测，也许在半个世纪之内，这个目标便可以实现。

（责任编辑：张曦）

## Fusion of Horizons in Hermeneutics and Sinicization of Western Literary Theories

Guo Yongjian

**Abstract:** The sinicization of western literary theories brings at least three questions: what is the sinicization of western literary theories? Why is it possible to sinicize western literary theories? How to sinicize western literary theories? We agree a positive integration of “fusion of horizons” as described by Gadamer’s hermeneutics, instead of a negative assimilation of those theories. However, this is the integration in ontological hermeneutics, which has four main points: emphasizing the independence of texts; emphasizing the unity of diversity; thinking that “the way of existence of works is performance”; the expansion of existence. The sinicization of western literary theory is a kind of existential expansion. It will go through three stages: translation, application, and construction. Construction is the final stage of it. Even though we have not yet reached this stage, we can set it as a goal that can be realized in the future.

**Key words:** sinicization of Western literary theories, hermeneutics, fusion of horizons, ontology, compulsory interpretation