

根据形而上学诠释学寻找创造力的宇宙论根源

安德鲁·福亚库克

(约克维尔大学 博雅教育系, 加拿大 多伦多 M5B 2L7)

摘要: 格朗丹在“后形而上学”时代复兴形而上学的努力与成中英本体诠释学对西方哲学的影响产生了共鸣。然而, 成中英也指出了格朗丹的局限, 即他对创造力的宇宙论根源的理解尚有不足。为了改善这一困境, 可以考虑如下两点: (1) 海德格尔将存在重新理解为四重道家整体; (2) 重新解释“超越存在的善”。应该根据这两点重新评估格朗丹的主张, 即伽达默尔拒绝柏拉图的形而上学之光的根源。在成中英看来, “超越存在”并不是理解的边界, 而是标志着与道家的虚空的存在性相遇。于是, 格朗丹形而上学诠释学之光就从根本上奠基成中英的宇宙本体论。

关键词: 诠释学; 成中英; 格朗丹

中图分类号: B262

文献标识码: A

文章编号: 1009-895X(2026)02-0162-10

DOI: 10.13256/j.cnki.jusst.sse.250829466

The Cosmological Source of Creativity in the Light of Metaphysical Hermeneutics

FUYARCHUK Andrew

(Department of Liberal Arts, Yorkville University, Toronto M5B 2L7, Canada)

Abstract: Jean Grondin's endeavor to revive metaphysics in a "post-metaphysical" age resonates with the ramifications of Cheng's onto-generative hermeneutics for Western philosophy. However, Cheng also pinpoints that Grondin's underdeveloped understanding of the cosmological source of creativity undermines his aims. To resolve this dilemma, Grondin's claim that Gadamer rejects the source of metaphysical light in Plato is reassessed based on 1) Heidegger's rethinking of existence as the Daoist Fourfold and 2) a reinterpretation of "the Good beyond Being". Rather than a boundary to understanding, for Cheng, "beyond Being" signals an existential encounter with the Daoist void. In this way, the light in Grondin's metaphysical hermeneutics surfaces from the ground up in Cheng's cosmo-ontology.

Keywords: Hermeneutics; Chung-ying Cheng; Jean Grondin

格朗丹的形而上学诠释学与成中英的本体诠释学均主张实在的本性是在时间中展开的。然而, 与成中英不同, 格朗丹忽视了人在这个展开过程中的作用, 因而对创造性的理解并不充分。为弥

补这一缺陷, 从而回应成中英对格朗丹的批评, 本文以东西方比较哲学的视角, 尤其是海德格尔对此在切入道枢的论述中及其对柏拉图的“善”的再解释, 重新检视伽达默尔的思想传统。当把

收稿日期: 2025-08-29

第一作者: 安德鲁·福亚库克, 男, 副教授。研究方向: 中西比较哲学。E-mail: afuyarchuk@hotmail.com

译者简介: 郑伟, 男, 博士研究生。研究方向: 外国哲学。E-mail: zhengwei_falsify@qq.com

这些思想置入格朗丹的“意义的意义”后，他的形而上学诠释学便能够说明人在上述展开过程中发挥的创造性作用。

一、本体诠释学的创造力

在后形而上学时代，成中英和格朗丹在各自传统所理解的原初语境中复兴哲学的跨历史基础。成中英在本体诠释学中对《易经》传统进行“运作”，从而提醒西方注意到本体论二元论之外的另一种在世存在的方式，即中国的内在超越的“天下观”^{[1]36}。成中英将“无时间的理念世界”以及相关的超验宗教和机械科学归因于西方思想（虽然怀特海的过程哲学是一个例外），并将西方思想与中国的生生不息的“观”的思维方式进行对比^{[2]136}。西方的表音语言为本体论二元论提供了条件，而汉语则支持“宇宙论生成”^[3]。“观”的思维方式并不把实在与可知领域中的抽象名词看作同一^①。相反，正如成中英关于《易经》符号形成的论述所表明的那样，人类的思维遵循人们对周围可观察到的宇宙的经验。他解释说：“最早的易的符号和名称的形成可以从人类关于自然、人类及其互动的世界的经验中得到解释。显然，卦象是有组织的符号，它们代表了人类观察到的突出的自然事件、过程和结构。”^[4]例如，阴、阳、动、静等。成中英从《易经》及其注释（《道德经》《论语》）中提炼出人类所从属的宇宙论秩序。

成中英的本体诠释学用创造性的解释来展示中国的宇宙观。他用《彖传》澄清乾和坤^[5]，将其看作“对《系辞》阴阳交替思想的阐释”。他写道：“乾卦代表乾元（至高的创造者），坤卦代表坤元（至高的接受者），万物都源于乾坤的动态交互。”^[4]成中英认为，乾和坤是太极维持太和的两种功能^[6]。这种两极结构在他的诠释学中体现为接受者和创造者。“接受者体现在对存在和实在的现象学研究方法上，创造者则体现在人类对自身能力的定义和培养而进行反思的本体论上。这相当于区分了命（被赋予的东西）和理（被预设的基础）以及性（人自身中的潜能）和心（人对行动的理解和解释）。”^[5]成中英认为，诠释学的接受者指的是理解的时间性，包括诠释学循环及其相关认识，即理解受到历史偶然性的影响。除了从现象学角度刻画的理解模式，本体诠释学

还包含一个创造性维度，他将其定位为人的能力、需求和自我定义。这里的“自我”不是一个原子化的，而是通过培养真理、道德和思维的关系能力而形成的个体。成中英问道：“在创造性生成的本体宇宙论过程中，人的位置在哪里？”他引用了《易传》的如下内容：“与天地相似，故不违。知周乎万物，而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱。”^[7]成中英诠释学的创造者依赖于主体性的虚己，从而拥抱天地形成的潜能。他写道：“世界是一个生成和发展的过程，人自然然是天地人的世界的一部分，是生成和发展过程的共同参与。人类凭借智慧可以通过自觉的努力和行动带来变化和转化。”^[6]人类通过自觉的努力和行动实现变化，有效地建立起所有存在之间（在特定环境中）的相互关系，也就是说，使万物“预设的基础”（太极）运转起来。实际上，儒家的圣人与天地相似，他们体现了“天理”^[8]。圣人不会被环境中的不安全因素淹没，而是以天下为己任，知道如何支持和帮助事物成长^[9]。同样，成中英与赫拉克利特乃至杜威等西方哲学家的互动，证明了中国哲学对当代生活的重要意义，同时也对东西方文明之间的文化分割提出了质疑。

二、成中英和格朗丹的共同特点

成中英和格朗丹通过与各自的传统（包括《易经》和柏拉图）进行建设性对话，参与到复兴“存在意义”的方案中。因此，他们的工作具有以下共同特点：（1）感受是理解的方式；（2）对理解的存在性渴望；（3）“经典”对人的成长的重要性。关于感受，成中英认为他探究事中之理的方式不同于王阳明的方式^[10]。王阳明认为心理同一^{[11]102}，并在某种意义上将道德感受看作是可能的。成中英则解释道，占卜是在“感受回应”中经验到的。他用《系辞》来论述感受在通达万物之因中的作

①伽达默尔将“一种特殊的推理的可能性和哲学的可能性”归因于音标字母、系词、中性词、抽象名词和书写方式的发明。音标字母和印刷技术将认识者与被认识者、主体与客体分离开来，从而促成了本体论二元论的形成，而成中英认为，这正是几个世纪以来西方传统一直在努力克服的二元论。因此，一种关于实在的形而上学语言是不可能的，因为它抽象掉并且扭曲了它所描述和表征的世界的内部变化。

用：“寂然不动，感而遂通天下之故。”^[12]感受并非自我专注，而是像情绪一样，促使人们作出回应，对困境负责。虽然这让人想起海德格尔的“聆听内心之友的声音”（存在自身的潜能），但正如德里达所言，此在的“内心之友”只是被唤起而已^[13]。海德格尔对内心之友的敞开采取了悬置态度，因为他对自己的感受无所适从。成中英则不然。对他而言，感受回应是一种知识形式，它促使意志自发地对不正义、恶行和机遇采取行动，在善的行动中实现潜能。然而，感受回应离不开综合观察（观卦）^[14]，也离不开对万事万物相互关系的远见卓识。因此，感受回应激发的行动是通过预测（占卜）来指引的，在我们所做的事情中实现各种可能性，“在某些关键的生活条件下或在涉及风险和责任的条件实现自我的实践方式”^[4]。成中英认为，在文明与自然连为一体的背景下，正确的言行（占卜）取决于如何找到与实在的接触点，例如，根据自身情况操作蓍草、阅读龟甲和牛骨上的裂缝或《易经》中的卦象。无论是揲蓍还是解卦，都需要耐心、问询和有准备的应对，而不是天真的信仰^[4]。换句话说，他对占卜的解释不是宗教的，而是哲学的。

成中英在伽达默尔那里发现了感受的积极作用。成中英写道：“语言的意义在于，当在特定情境中被使用时，它能体现和调动我们的意识和心灵感受。在一个情境中，语言可以体现我们的视野、感受和思维。”^[15]在伽达默尔看来，感受和感官与语言一样，都是理解的媒介。格朗丹将这一洞见提升到另一个层面。在伽达默尔诠释学的语境中，格朗丹将“存在的意义”翻译为“意义的意义”。格朗丹借助拉丁文（sense）来解释他所说的“使意义具有意义”的意义^{[15]8-14}。海德格尔借助希腊文来论述“显示自身（phainesthai）”^{[16]25}。格朗丹偏好拉丁文而非希腊文，这标志着他与海德格尔的区别，即前基督教与前苏格拉底之间的区别，而这两种取向都融入了伽达默尔的辩证法。这种对“存在的意义”的解释反映了格朗丹对柏拉图理念的时间化。当洞喻中的苏格拉底见到善之光时，他经验到一种整体性的远见卓识^{[15]34}。当然，这并不是苏格拉底旅程的终点，他又回到了洞穴。格朗丹总结道：“柏拉图的形而上学假设是为了更好地理解可感世界而离开可感世界。”^{[15]47}针对《真理与方法》的最后一节，格朗丹写道：

“如果对柏拉图来说，美的理念被每一个东西和每一个具体的理念分有，那么对伽达默尔来说，每一个东西都通过语词之光而闪耀，语词将诠释学的普遍性奠基存在本身。”^{[15]97-98}格朗丹将柏拉图的美的理念（看到的）与基督教的神学（听到的）融合在一起，于是，光通过语词而闪耀。这是一种有趣的现象学与诠释学的融合。在格朗丹那里，这种视觉和听觉的倾向也凝聚于“感受回应”。他认为，人们对意义的感受出现在“新生儿或聋哑人的心灵和理解”的跨语言经验中^{[15]8, 13, 17, 132-133}。格朗丹实际上是在暗指伽达默尔所说的倾听意识，或带着感受的专注倾听，没有这种倾听，“语言”或命名是不可能的。这意味着沉默（黑暗）在本体论上优先于语词（光明）。

成中英和格朗丹的第二个契合点是对理解生命意义的存在性渴望。东西方文化和文明之间的距离似乎在于如下比较中。罗亚娜的解释是，海德格尔对焦虑的解释影响着人类关切的事情，这与新儒家徐复观所理解的忧患意识产生了共鸣^[17]。徐复观在社会规定的存在（命）中体验到意义的危机（无确定对象），这种理解在成中英那里以不同的方式得到反馈。在成中英看来，《易经》的符号预设实在的宇宙论哲学，它使占卜成为可能：“在相对于世界的整体理解而生成的当下知识的基础上生成未来知识的过程以及根据这种知识指导行动的过程。”^[3]成中英用《易传》来描述占卜的先决条件，即一种深刻的焦虑状态（忧患），与此同时，还有一种同样深刻的愿望，即理解一种情境并且“信任人类主体的美德”^[4]。因此，他研究哲学史的方法不是考古式的。相反，成中英的研究依赖于“一种深刻的焦虑状态”，这种状态与孔子和老子的生活产生共鸣。霍夫认为，《道德经》的作者是一位受过教育的贵族，他力图使道家在政治上成为可行的，并在战国时期隐姓埋名以避免迫害^{[18]13-22}。成中英讲述了公元前12世纪周文王被商纣王囚禁期间发展出六十四卦的宇宙观^[19]。当然，这是一种在紧急状态下理解世界的紧迫感^{[20]3-5}。成中英在当下切身体会到过去发生的事情。因此，他不仅把忧患看作人类存在的结构^[3]，而且将其看作由既共生又对抗的力量引起的消极的或“悲观的情绪”^[6]。

同样，当格朗丹重温从巴门尼德到列维纳斯的哲学史时，他含蓄地挑战了尼采的“疯子”

对历史的影响，这个疯子宣称“我们杀死了上帝”^{[21]194-203}。在格朗丹看来，尼采的“疯子”不过是催化剂，让人们在多中回忆起绝对的一。同样，世俗化、民主革命和科学革命使现代欧洲远离了自己的过去^[22]。然而，正如海德格尔所说，距离拉近了事物。历史的距离强化了如下需求，即在现象中追寻柏拉图式的整体性远见卓识。伽达默尔写道：“把这个问题独特地赋予某个人，这并没有使这个问题丧失现实的哲学客观性和绝对性。这个问题也是客观的，因为它是向存在提出的，而这个问题也将被反复提出；它甚至在比‘问题和历史’态度更现实的意义上也是客观的，因为提问者自身及其历史存在的条件共同决定了这个问题的内容。”^[23]这并不是说伽达默尔提出了一个与生活无关的问题，而是说他受到一个具有重要历史存在意义的挑战。在已经遗忘了存在的意义的语境中，格朗丹从闲谈、好奇和迷茫中感到紧迫，因此，他的求知欲与成中英达成共鸣。他写道：“诠释学经验必须从生活的基本问题和议题开始。”^[5]生活问题和议题的存在意义让格朗丹断言，“解蔽”是伽达默尔最喜欢用来形容真理的体验的语词^{[15]127}。总之，格朗丹和成中英一样，都接受存在的转化（解蔽）及其相关态度的改变。

成中英与格朗丹的第三个契合点是通过学习“经典”来培养道德倾向。成中英引用《论语》：“修己以敬，修己以安人，修己以安百姓。”^[24]受禅宗和道教的影响，宋代儒学的复兴凸显了修己的社会意义和政治意义^{[25]10}。宋斌认为，儒家从《周易》的注释中提炼出自然主义和人文主义，他由此得出如下结论：“《周易》之学将成为博雅教育的组成部分，因为《周易》使人更加自由和开明。”^[26]伽达默尔与儒家一样重视经典以及与传统权威的对话^[27]。格朗丹写道：“‘经典’就是超越历史的东西，同时显然又是历史的成果。正是这种神秘性，这种过去与现在的融合，使得伽达默尔沉醉其中。”^{[15]129}格朗丹的解释是，经典既起源于其创作的时代，又不能被还原为那个时代，“因为它们可以在今天被阅读和研究，就好像它们是为我们这个时代而写的”^{[15]129}。格朗丹有理由认为：“历史真理超越其时代：它既源于过去，又通过自我识别而述说当下。这种真理扩大了我们的视域，有助于我们的成长，并承载着一种形而上学的信任。”^{[15]131}这呼应了成中英对

中国哲学的研究及其成就。格朗丹认为，学习经典有助于我们的成长，“使我们的生活具有意义”。

三、拒绝形而上学之光的根源

经过格朗丹对伽达默尔的解读，西方哲学以自己的方式恢复没有基础主义的基础，恢复没有超验主义的形而上学。成中英对本体诠释学的描述同样适用于格朗丹所理解的伽达默尔：“对实在和真理的理解的诉求也许正是产生于解释和理解的本性。因此，对实在和真理的理解同时也是意义的根源和寻求理解的动力。”^[4]格朗丹与成中英一样诉诸理解。然而，成中英预设了对理解之根源的吸收，而格朗丹却脱离了理解之根源。

格朗丹认为，柏拉图式的“流溢”是伽达默尔最形而上学的元素^{[15]33, 133}。这产生了“顿悟”，他将这种“顿悟”与他“坚持”的转化联系在一起。格朗丹写道：“伽达默尔坚持在强意义上谈论真理的‘经验’，从而强调它对经验者的转化。”^{[15]126}转化、启示、顿悟和流溢都属于格朗丹经常提到的转换经验的领域。然而，当他声称伽达默尔拒绝形而上学之光的根源时，他也偏离了这种转换经验的可能性。格朗丹的说法当然得到了证据支持，其中最相关的证据就是人类有限的理解力。这或许解释了为什么柏拉图认为善超越存在^{[15]99-100}，也解释了为什么伽达默尔本人同意格朗丹的观点^[28]。格朗丹的结论是：“伽达默尔为我们提供了一种贫瘠的形而上学”，“一种没有形而上学支持的强烈的普遍主义”^{[15]99-100}。格朗丹的做法损害了“实践形而上学”及其所希望的意义。与此同时，他又提出了相反的观点。他写道：“伽达默尔不仅用形而上学之光来捍卫他对语词的本体论理解，还主张‘光的结构显然可以脱离新柏拉图主义和基督教思维模式关于光的可感的和精神的根源的形而上学观念’。”^{[15]100}格朗丹批评伽达默尔既依赖又抛弃光的形而上学。难道他能同时做到这两点吗？也许伽达默尔拒绝形而上学是为了在另一个层面上接受形而上学。这就需要“脱离”古典的存在学说和逻各斯实体的伪装，同时从截然不同的态度出发，回归形而上学之光的根源。

在成中英看来，海德格尔“被抛的此在”^[5]概念影响了格朗丹对柏拉图的理解，所以格朗丹

对形而上学之光的根源的疏离不亚于海德格尔。因此,在格朗丹那里,诠释学的创造者没有得到充分发展。成中英在谈到伽达默尔时说:“尽管伽达默尔将存在本身转化为语言的存在,即被理解或寻求被理解的语言,这无疑是人类创造性的标志,但同时也在不断提醒人们,历史意识和传统偏见是理解和解释的主导因素,因此它在另一个层面上揭示出一种接受性。”^[5]在成中英看来,格朗丹不是从诠释学的创造者——即我们“自下而上”地阐明自然的时间顺序——来解释现象,而是混淆了语词和存在本身。这种混淆导致了历史主义和道德相对主义。儒家圣人通过数十年的修养和体验磨练出参与天地动态交互、诗意地赋予万物以福祉(仁)的能力^[8],与此不同,格朗丹所理解的伽达默尔与海德格尔一样始终走在理解事物存在的意义(对敞开采取悬置态度)的道路上。

由于疏离了“创造力的形而上学根源”(存在中的非存在),成中英与格朗丹所理解的伽达默尔之间的亲和关系崩塌了。如果像格朗丹所说,伽达默尔拒绝形而上学之光的根源,他就没有对经典进行内在化,而是与柏拉图等哲学家发生了外在关系。因此,他必须用传统的合法权威辩护“真偏见”^{[29]285, 309}。成中英发现了这个问题,他说伽达默尔依赖于“超越理性的”传统权威^[5]。因此,在存在性召唤的迷雾中感受存在的意义,这是不可能的。进一步说,虽然格朗丹主张诠释学与方法之间不存在矛盾^{[15]19},但由于他将人的存在与创造力的根源分离开来,他同样很容易将我们使存在存在出来(bringing beings to be)的创造性作用误认为是一种工具性作用。成中英有理由认为,伽达默尔将工具理性看作消极的操纵和控制,而不是在“外交、仪式、商业谈判甚至哲学辩论”等领域中发挥的积极作用^[5]。成中英指出,《易经》的伏羲并没有将事物与工具分开^[30]。最后,格朗丹主张,“亚里士多德对伦理现象的描述,尤其是对美德的描述,为诠释学问题提供了模范”^{[15]333}。伽达默尔认为,“亚里士多德对道德哲学可能性这个问题的回答不仅是真的,而且具有诠释学意义”^[22]。成中英回应道:“伽达默尔不得不回到亚里士多德那里,为了让人成为规范的主体而提出实践智慧的概念。”^[30]换言之,格朗丹不是依靠自己的想象和决断,而是依靠亚里士多德及其实践道德哲学的权威性^②。

格朗丹对美的欣赏表明,与成中英相比,他的形而上学不是实践道德的^[28]。格朗丹写道:“意义、目的和终极性已经在世界之中,人们只需要去发现和欣赏它的美。”^{[15]137}欣赏意味着敬畏而不是行动。同样,他说艺术的超越性是指,在一定高度上向我们言说,提升我们的视线,让我们沉浸其中^{[15]128},但这并不明显地关联于身体和灵魂激发出来的创造力。相反,成中英的解释是,美不同于善,正如美的形式不同于将美体现在道德行为中的欲求,“我们看到,美和善都来自人类感受,这种感受是与我们追求和享受的事物相关的,但它们是同一个实在或人类生活本身的两个分开的方面”^[31]。根据成中英对汉语的分析,感受不得不回应道德行为中的美。这表明,美不是“绝对”的,而是体现在正确的言行中。

四、超越形而上学之光的创造力根源

成中英的本体诠释学不像格朗丹的“形而上学诠释学”那样远离伽达默尔的诠释学。尽管成中英批评伽达默尔预设了海德格尔的“此在”,但他承认伽达默尔诠释学的积极维度^[5]。他写道:“不同的语言在一个特定的情境中会带来不同的视野,如果我们互相承认并进行有效的意义交流(重叠共识),我们就可以将不同的语言视为共同的语言。”^[5]成中英指出,伽达默尔关注的是客观解释,即事物本身,他甚至断言“伽达默尔隐含地显示出内在创造力”^[5]。成中英指的是伽达默尔与本体诠释学的亲和关系,但伽达默尔并没有发展这种本体诠释学。于是,与成中英对海德格尔的假设以及格朗丹对柏拉图的假设相反,海德格尔在道家思想的影响下解释了此在和前苏格拉底宇宙论。这种重新解释让创造性的根源重新成为伽达默尔诠释学的中心,从而在成中英的自我与世界和谐相处的意义上,使格朗丹的形而上学成为实践的^[3]。

(一) 此在的四重道家整体

此在除了《存在与时间》阐释的维度,还有

② 占卜与“完善的预期”之间的亲和关系也消失了,“完善的预期”最终变成了预测和操纵。这并非伽达默尔的本意,因为真相和假象都是真实的存在。

另一个维度。欧阳剑解释说，在《哲学献文》（1936）和《事物》（1950）中，海德格尔穿过道的门户（在谢林的引领下）而跳跃到虚空中。事实上，这一跳跃在《形而上学基本概念》（1929）中已有所预示。欧阳剑认为，这一“跳跃”在《存在与时间》中预示了东方思想对西方思想在四个方面的颠覆：非笛卡尔主观性、非欧几里得空间、非亚里士多德时间和非表征思维^[32]。海德格尔旨在通过跳跃到自然从而弥合他在人与非人之间制造的分割。从自然的存在出发，他期望“从自然存在的内部说出自然”^[33]。然而，除非他重新解释《存在与时间》的此在的基本特征（语言、理解、情绪和死亡），否则这是不可行的。大约十年后，他在《哲学献文》中确实这样做了。这种重新解释通过道家的毂和辐让主体性的“我”消失在生成万物的潜能中。欧阳剑用文本证据来支持海德格尔对人类存在的重新解释^[32]。《道德经》第11章最具代表性：“三十辐共一毂，当其无，有车之用。”车轮的毂产生运动，伴随车轮的辐的张力，使一切成为可能。车轮的顶部和底部相互改变，从而在人们所做的事情中维持实在的创造性更新。欧阳剑认为，道家的实在图像为海德格尔关于此在的“四重整体”图示提供了启示，他注意到海德格尔的四重整体与《道德经》第25章“道大天大地大人亦大”的共鸣^[32]：人的存在与神一起被置于天地之间（天地人神）^[34]²¹⁸，从而成为存在事件的间隙。海德格尔解释道：“此在是事件的转折在转折间隙中的发生……它是事件的转折的转折点，是在欢呼与归属的对立中自我开启的中介。”^[32]事件就像是由对立的力量推动的转折。海德格尔根据他对《道德经》第11章的解释重构了存在的意义。在《存在与时间》中，此在疏离于诠释学的创造性维度；而在《哲学献文》中，此在参与到无为的创造性根源。海德格尔的虚空不是古希腊的被动的虚空，而是类似于道家的主动的创造性虚空。因此，海德格尔泰然任之，即与存在自身的基础共同创造存在。海德格尔由此跳跃到诠释学的创造性维度，然而，这个创造性维度不应该独立于接受性维度而得到解释，它们“共属一体”。从哲学的旅程看，终点是起点的开端，但只有“到达终点”才会变得清晰。四重道家整体是《存在与时间》所固有的，正如它既是存在所固有的，也是时间所固有的。

正如《存在与时间》的此在属于道枢，诠释学的接受性维度和创造性维度也同样属于道枢。存在的两极中没有任何一方是优先的，因此，技艺平等地对待所有事物。

（二）超越存在

海德格尔的存在具有双重维度，这与伽达默尔哲学诠释学的自我理论以及成中英的本体诠释学的接受性维度和创造性维度是否协调？伽达默尔不仅预设了被抛入世界的此在（水平的），也预设了从另一个维度牵引世界的此在（垂直的），真的是这样吗？格朗丹暗示了这种可能性。他断言，普罗提诺、艾克哈特、谢林和柏拉图都相信存在以多种方式表达自身^[15]^{111, 117}。然而，从另一个角度看，普罗提诺是与众不同的。欧阳剑认为谢林受《道德经》的影响。戴维斯认为艾克哈特的“释放”与海德格尔的“泰然任之”（无为）之间存在亲和关系^[35]¹²⁶⁻¹³⁷。伽达默尔所理解的柏拉图与谢林和艾克哈特属于同一家族，但这种看法依赖于将柏拉图与普罗提诺分割开来，同时也将普罗提诺的从一上升到一的“形而上学”纳入前苏格拉底的宇宙论现象学中。

伽达默尔认为，柏拉图在《巴门尼德篇》中证明了任何理念的定义都不能独立于其他理念。这一点在苏格拉底和庄子引导对话者陷入的死结中显而易见。然而，对苏格拉底和庄子而言，矛盾也是兴奋剂。在向“真偏见”上升的过程中，清除自我偏见（虚己）的程序使人陷入黑暗（无形无相的场所），视觉为听觉所取代。人们走出这个场所，走向善的理念，最终是徒劳的，因为在认识论和心理学的驱动下，从一个工具性原因到另一个工具性原因的奔走不得不预设一切原因的原因的客观实在性。苏格拉底在《斐多篇》中追求阿那克萨哥拉的努斯，这类似于他在《理想国》中对所有理念的理念的关照，也类似于《会饮篇》中的爱的阶梯。在这些例子中，他把自我运动的来源与一个确定的对象混淆了，由此加剧了去历史化，这种去历史化通过对象化破坏了自身的基础^[36]²⁰，直到“第二次航行”才消除了蒙蔽我们的死结。“第二次航行”表明苏格拉底放弃了从工具性原因到所有原因的原因（所有理念的理念）的探究，因为这让他学会了放弃他已经知道的东西。然后，他开始在“日常语言的形而上

学”中聆听逻各斯(道)的声音。这种对柏拉图的解释是罗森指出的^{[37]81-101}。罗森把创世纪看作是光明与黑暗的混合,把“纯粹的黑暗”看作是差异^{[38]260}。与此同时,这也是伽达默尔反复强调他不同于图宾根学派之处。伽达默尔认为,在柏拉图的学园中,逻各斯的数学结构并不是一种深奥的学说,相反,它可以在日常语言中被聆听到^[39]。重要的是,灵魂从“心灵关照”到“具身心灵”的重新定位依赖于“超越存在”的非存在的虚空。

帕加洛不经意地表达了格朗丹对形而上学诠释学的立场,同时也引出了宇宙论本体论的替代者及其对理性原则的相应改变。他引用伽达默尔的话:“我们从未掌握第一原则,即使我们一直在寻找它。”^[40]这让人想起伽达默尔的如下观点,理念意味着观看“善”或“第一原则”^[28]。帕加洛并没有意识到,存在还包含超越“观看”的意义^③。正如阴唤起阳,善也唤起其对立面,即非存在或“超越存在”。格朗丹预见到这一结论,他指出,对亚里士多德而言,第一哲学首先是“真理的科学”。格朗丹的结论是^④:“伽达默尔的形而上学同样如此。”^{[15]126-127}伽达默尔没有进一步发展这个思想,即“处于天与地、有限与无限、一与多之间的人”被虚空的潜能驾驭,只是泰然任之,这对成中英而言也是同样的。光的根源不再是理念而是现象,这不仅对格朗丹“意义的意义”产生影响,对伦理学也产生影响。苏格拉底回到洞穴,他不得不借助阴影与光明的交织而采取一种温和而审慎的方式,正如伽达默尔所说,在“一与多的法则”中看到“存在即知识”^[41]。这种解释意味着,伽达默尔并不反对海德格尔将柏拉图解释为形而上学之父,相反,伽达默尔把理念之光的心灵关照纳入了遮蔽与解蔽的宇宙论本体论中。

成中英认为,“问题在于,科学和形而上学在探究存在时都不能把非存在看作虚空”,这个说法也适用于格朗丹^[3]。他认为,对怀特海、海德格尔、费希特和黑格尔来说,“非存在”是抽象的。成中英之所以这样说海德格尔,是因为“焦虑”是非关系的。无论如何,成中英在提到《道德经》第1章时指出,正如非存在既是存在的对立面但也是存在的补充,不可言说和不可命名之物也超越了存在,但使语言成为可能,这与西方是不同的^[3]。笔者在成中英的思想中提到伽达默尔,

是因为我从道家的角度重新思考洞喻,从而探究现象背后的终极实在。从根本上说,事物本身是已知的,善不仅因其后果而且因其本身而成为值得选择的。

五、形而上学诠释学的奠基

格朗丹声称,伽达默尔拒绝了形而上学之光的根源,格朗丹由此得出结论:“流溢”是伽达默尔最形而上学的元素^{[15]99-100}。这就为超越的内在化设置了障碍,进而为伦理学也设置了障碍。然而,

“拒绝形而上学之光的根源”也是积极的,因为它将人从认识论和心理学的终点重新定位于本体论和存在论的起点。这是通过“超越存在”的非存在实现的,但它也意味着对世界的截然不同的理解,其中彼此相反的力量反而相互促进。格朗丹强调的只是辩证法的一个方面,即把此在预设为被抛,因此也就是成中英本体诠释学的接受者。与之相反,正如成中英所说,伽达默尔“隐含地显示出内在创造力”^[5]。如果伽达默尔能够理解创造力的根源,那么他一定会同意《道德经》第42章概述的道家的序列结构:“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和。”

伽达默尔将柏拉图的一与新柏拉图主义的一区分开来,因为在柏拉图那里,一总是与多纠缠在一起^[39]。这种解释说明伽达默尔诠释学与成中英本体诠释学之间的亲和关系,这种亲和关系得到了与哲学相关的文献证据的支持。费乐仁分析了2000年5月17日伽达默尔与成中英在海德堡的对话^[42]。费乐仁认为,伽达默尔启发了成中英对道的理解。在费乐仁看来,尽管成中英从未明确提到过自于伽达默尔语言本体论的“内在语

③在这种情况下,善不仅是可知领域的原则,也是自然的潜在力量。善是心灵的理念,它必须与肉眼在“活生生的纽带”中结合起来,从而实现对立的和谐。格朗丹绕过了对世界内部变化的根源的本体现象学解释,但他在提到存在意义的感受时暗示了这一点。

④格朗丹没有认识到,对亚里士多德(柏拉图和伽达默尔)来说,实在具有两极结构。同样,格朗丹在解释柏拉图时也没有考虑到对话的场景和说话者性格的重要性,反而肯定了科学与人文之间的差异,而伽达默尔是不会同意这种差异的(因为人文被置于科学的标准之下)。

词”^⑤，但成中英在与伽达默尔的对话中把握到了这一点^[42]。换言之，成中英把神圣的逻各斯既理解为“与神同在”，即超越的，也理解为在世界中的流转。费乐仁认为，这反过来又解释了为什么成中英在一系列后续著作中从超越性和内在性重新解释道^[42]。费乐仁提到，成中英在这些著作中认为，太极既是超越的，也是内在的，它是我们内心中固有的“天理”；成中英的修正“听起来很像伽达默尔探讨的‘内在语词’”^[43]。成中英把超越的东西通过存在之光理解为内在于世界的，但超越本身也同时保持着纯粹性和简单性。而格朗丹的主张是，伽达默尔拒绝形而上学之光的根源。如果成中英的理解受到伽达默尔的影响，那么格朗丹的主张应该得到重新审视：在成中英看来，海德格尔在方法论上接近道家，而伽达默尔接近儒家^[42]。儒家的有机社会秩序与伽达默尔理解的《理想国》确实存在相似之处，但由于伽达默尔既预设了海德格尔早期被抛的此在，也预设了海德格尔后期的“四重道家整体”，所以伽达默尔仍然是“道家”的。成中英通过诠释学的接受者和创造者表达的二重存在得到“不可言说的道的实在”的加强^[42]。这并不意味着伽达默尔追随海德格尔，也不意味着伽达默尔读过《道德经》。毕竟，成中英将中国哲学的来源整合到了关于实在本性的解释方法中。

六、结语

格朗丹与成中英一样，都对本体论二元论持批判态度，并且同样试图通过与经典对话，在诠释学中复兴理解的跨历史基础。然而，格朗丹完成这一任务的方式与成中英不同。成中英将中国宇宙论的洞见应用于东西方比较哲学；格朗丹则以柏拉图的善的形而上学与中世纪的超越的东西为基础。在格朗丹看来，伽达默尔拒绝了形而上学之光的根源，因为格朗丹确信伽达默尔预设了这样一个观点：海德格尔将此在理解为被抛。而

这一点又进一步解释了形而上学与“生活世界”之间的裂缝。

为了消除这一裂缝，从而说明超越的东西在格朗丹思想中的内化，有必要诉诸海德格尔思想中历史性之外的另一维度，由此将海德格尔重新定位到与成中英的积极关系中。正如海德格尔在道家的四重整体中重构了存在的概念，成中英也复兴了中国古典哲学，并在天地的宇宙力量中重申了儒家对人的理解。海德格尔与成中英对存在本性的重新解释对理解柏拉图哲学中朝向善之光的“上升”都具有重要意义，进而也对格朗丹的形而上学具有启示：上升之路即是下降之路，存在之光本身就包含其自身的黑暗或非存在。因此，尽管如格朗丹所言，伽达默尔拒绝了形而上学之光的根源，但伽达默尔同时也拥抱了自下而上的光的生成过程，即现象学存在论，或成中英的本体宇宙论。如此一来，所谓的中西哲学基础之间的差异便被消解，取而代之的是在“此在之物”之中重新发现真理、道德、艺术与形而上学之统一的可能性。

参考文献：

- [1] ROŠKER J. Interpreting Chinese Philosophy: a New Methodology[M]. New York: Bloomsbury Academic, 2023.
- [2] CHENG C Y. Philosophical significance of *Guan*: from *Guan* (观) to onto-hermeneutical unity of methodology and ontology[M]//The Primary Way: Philosophy of *Yijing*. Albany: State University of New York Press, 2020: 119 – 147.
- [3] CHENG C Y. Chinese metaphysics as non-metaphysics: Confucian and Daoist insights into the nature of reality[C]//ALLINSON R E. Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots. Oxford: Oxford University Press, 1990: 167 – 206.
- [4] CHENG C Y. Inquiring into the primary model: the *Yijing* and the structure of the Chinese hermeneutic tradition[C]//TU C I. Interpretation and Intellectual Change: Chinese Hermeneutics in Historical Perspective. New York, 2005: 327 – 332.
- [5] CHENG C Y. Receptivity and creativity in hermeneutics: from Gadamer to onto-hermeneutics (part one)[J]. Journal of Chinese Philosophy, 2015, 42(1/2):

⑤费乐仁的解释并非没有争议。他认为，因为柏拉图区分了本体论与语言，所以柏拉图被伽达默尔排除在诠释学传统之外。毫无疑问，伽达默尔在《真理与方法》中批评了柏拉图，因为柏拉图绝对地理解存在，把存在与变易对立起来。然而，这并不是伽达默尔对柏拉图的看法，相反，这代表了传统对柏拉图的理解。

- 10 – 41.
- [6] CHENG C Y. Interpreting paradigm of change in Chinese philosophy[J]. *Journal of Chinese Philosophy*, 2011, 38(3): 339 – 367.
- [7] CHENG C Y. The trinity of cosmology, ecology, and ethics in the Confucian personhood[C]//TUCKER M E, BERTHRONG J. *Confucianism and Ecology: the Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*. Cambridge: Harvard University Press, 1998: 211 – 236.
- [8] HÖCHSMANN H. Foreseeing a fusion of horizons—Gadamer, quine, and Chung-Ying cheng[J]. *Journal of Chinese Philosophy*, 2007, 34(1): 127 – 149.
- [9] CHENG C Y. Confucian onto-hermeneutics: morality and ontology[J]. *Journal of Chinese Philosophy*, 2000, 27(1): 33 – 68.
- [10] CHENG C Y. Conscience, mind and individual in Chinese philosophy[C]//*New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1991: 129 – 165.
- [11] MENGZI. The Essential Mengzi: Selected Passages With Traditional Commentary[M]. VAN NORDEN B W, trans. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2009.
- [12] CHENG C Y. Introduction: Chinese philosophy and Confucian/neo-Confucian thinking: origination, orientation, and originality[C]//*New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1991: 1 – 13.
- [13] DERRIDA J. Heidegger's ear: philopolemology (*Geschecht* IV)[C]//SALLIS J. *Reading Heidegger: Commemorations*. Bloomington: Indiana University Press, 1993: 163 – 218.
- [14] NG O C. Religious hermeneutics: text and truth in neo-Confucian readings of the *Yijing*[J]. *Journal of Chinese Philosophy*, 2007, 34(1): 5 – 24.
- [15] GRONDIN J. *Metaphysical Hermeneutics*[M]. London: Bloomsbury Academic, 2024.
- [16] HEIDEGGER M, STAMBAUGH J. *Being and Time: a Translation of Sein und Zeit*[M]. STAMBAUGH J, trans. New York: State University of New York Press, 1996.
- [17] ROŠKER J S. Sublating anxiety: Heidegger's notion of *Angst* and Xu Fuguan's thesis of *Youhuan Yishi*[J]. *Philosophy East and West*, 2025, 75(2): 323 – 352.
- [18] HOFF B. *The Eternal Tao Te Ching: the Philosophical Masterwork of Taoism and Its Relevance Today*[M]. New York: Abrams Incorporated, 2021.
- [19] CHENG C Y. Introducing the *Yijing*: six stages of development and six topics of the *Yijing*[C]//*The Primary Way: Philosophy of Yijing*. Albany: State University of New York Press, 2020: 1 – 29.
- [20] ZABALA S. *Why Only Art Can Save Us: Aesthetics and the Absence of Emergency*[M]. New York: Columbia University Press, 2017.
- [21] GRONDIN J. *Introduction to Metaphysics: from Parmenides to Levinas*[M]. SODERSTROM L, trans. New York: Columbia University Press, 2012.
- [22] GADAMER H G. *Hermeneutics as practical philosophy*[C]//BAYNES K, BOHMAN J, MCCARTHY T. *Philosophy: End or Transformation?* Cambridge: MIT Press, 1987: 329 – 338.
- [23] BURKE H, NEUMANN F. Hans-Georg Gadamer's "On the idea of a system in philosophy" (1924)[J]. *British Journal for the History of Philosophy*, 2025, 33(4): 930 – 956.
- [24] CHENG C Y. A theory of Confucian selfhood: self-cultivation and free will in Confucian philosophy[C]//SHUN K L, WONG D B. *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004: 124 – 147.
- [25] ZHU X. The Original Meaning of the *Yijing*: Commentary on the Scripture of Change[M]. ADLER J A, trans. New York: Columbia University Press, 2020.
- [26] SONG B. The Confucian philosophy of education in Hexagram "Meng" (shrouded) of the *Yijing*[C]//LIU X F, MA W. *Confucianism Reconsidered: Insights for American and Chinese Education in the 21st Century*. Albany: State University of New York Press, 2018: 131 – 134.
- [27] NG O C. Chinese philosophy, hermeneutics, and onto-hermeneutics[J]. *Journal of Chinese Philosophy*, 2003, 30(3/4): 373 – 385.
- [28] KONCHAK W, SVAVARSSON S H. Gadamer's harmonizing reading of Plato and Aristotle[J]. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 2024, 55(4): 326 – 340.
- [29] GADAMER H G. *Truth and Method*[M]. WEIN-

- SHEIMER J, MARSHALL D G, trans. London: Continuum, 2004.
- [30] CHENG C Y. Receptivity and creativity in hermeneutics: from Gadamer to onto-hermeneutics (part two)[J]. *Journal of Chinese Philosophy*, 2016, 43(3/4): 313 – 335.
- [31] CHENG C Y. Preface: beauty and aesthetics in Chinese philosophy[J]. *Journal of Chinese Philosophy*, 2020, 47(1/2): 3 – 5.
- [32] GOULDING J. Heidegger's Daoist phenomenology[C]// CHAI D. *Daoist Resonances in Heidegger: Exploring a Forgotten Debt*. London: Bloomsbury Academic, 2022: 49 – 61.
- [33] CYKOWSKI B. Heidegger's Metaphysical Abyss: Between the Human and the Animal[M]. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- [34] HEIDEGGER M. *Contributions to Philosophy (From Enowning)*[M]. EMAD P, MALY K, trans. Indiana: Indiana University Press, 1999.
- [35] DAVIS B W. Heidegger and the Will: On the Way to Gelassenheit[M]. Evanston: Northwestern University Press, 2007.
- [36] SCHELER M. *The Human Place in the Cosmos*[M]. FRINGS M S, trans. Evanston: Northwestern University Press, 2009.
- [37] ROSEN S. *Metaphysics in Ordinary Language*[M]. South Bend: St. Augustine's Press, 2010.
- [38] ROSEN S. *Plato's Republic: a Study*[M]. New Haven: Yale University Press, 2005.
- [39] GADAMER H G. *Plato's unwritten dialectic*[C]// *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*. SMITH P C, trans. New Haven: Yale University Press, 1980: 129 – 132.
- [40] PAGALLO U. Plato's Daoism and the Tübingen school[J]. *Journal of Chinese Philosophy*, 2005, 32(4): 597 – 613.
- [41] GADAMER H G. *Plato's educational state*[C]// *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*. SMITH P C, trans. New Haven: Yale University Press, 1980: 89 – 92.
- [42] PFISTER L F. Philosophical musings drawn from the Gadamer-Cheng dialogue of May 2000[J]. *Journal of Chinese Philosophy*, 2021, 48(3): 264 – 276.
- [43] PFISTER L F. Gadamerian and Chinese philosophical reflections on the developments of Chung-ying Cheng's post-dialogue onto-hermeneutic philosophy[J]. *Journal of Chinese Philosophy*, 2021, 48(4): 341 – 356.

(责编：朱渭波)