



## The Research Field of the Humanology: Text and Classic

Hu Weixi

**Abstract:** The research objective of Humanology, which is separate from the usual “human sciences” in its research purpose and idea, is to perform a study of human transcendent spirit. In the text of the Humanology, there are three ways of presentation of this transcendent spirit which are also ways to transcend the limitations of human beings. The first way is based on transcending Universality, which starts from transcending levels of classification, ranging from small to large. This kind of universality expands to the human beings and other creatures on the earth, and even all existing things. The second way for the transcendence of the limitations of human beings is based on Eternity which is conducted along a timeline. Although human beings as living organisms can live only a short life (relatively speaking), they can live through a variety of incarnations which can allow them to transcend the brevity of existence. For example, Confucian Immortality speaks of virtue, meritorious services, and the written word; these allow a human’s spiritual life to continue in perpetuity. And the third way to transcend the limitations of human beings is based on Infiniteness. The existence of a man as an individual is limited in time, but his pursuit of spirit can be endless and in the end can be achieved like the heaven and the earth, so as to realize the infinite state. Humanology classics, with a way of high concentration or after “temperament”, clarify or make man’s spiritual existence bright, from which, the classic study becomes an important part of the Humanology. The research of Humanology classic does not replace the research of other Humanology texts; instead, we can meet the generational method and way of study of the humanology texts through the study of the classics. There are three transcendental principles of methodology of study of the Humanology texts. The first can be described as the transformation from ontology into method, which refers to the integration of the two: method is ontology and vice versa, and in other words, this transformation can be either ontology or methodology. The second principle is known as the transformation from ontology into virtue, which implies that the virtue of human is of self-accomplishment in the process of learning the Humanology. The third principle indeed could be called a transformation from ontology into faith, which means, in the process of learning Humanology, “Tao” in the text is to be self-proven and comprehended by human beings as the humanistic civilization. As for the study of the Humanology, Tao and learning cannot be separated, in other words, Tao is to learn, and to learn is Tao. The process itself is the trinity of Tao, text and learning, in the structure of which, Tao as Ontology, the text as Root and learning as Function. The enlightenment of the humanistic spirit is just the unity of the three.

**Keywords:** the Humanology; text; classic; method

**Author:** Hu Weixi obtained his MA in History and PhD in Philosophy from Nanjing University in 1981 and in 1986 respectively, and then he worked at Tsinghua University. He became professor in 1994. He worked as senior visiting scholar at Aizi University in 1995 and visiting research fellow at the Academy of Korean Studies from 2004 to 2005. Currently he is professor and doctoral supervisor. His research centers on intellectual history of modern and contemporary China, Chinese philosophy and comparative study between Chinese and Western philosophy. His main works include: *Jin Yuelin and Chinese Positivist Epistemology*; *Tradition and Humanities: A Study on Neo-Confucianism in Hong Kong and Taiwan*; *The Choice of the Ideas: An Analysis of Chinese Philosophy and Thoughts in the 20th Century*; *Knowledge, Logic and Value: the Rise of China’s New Realism*; *Western Philosophy under the View of Chinese Native Culture*; *An Introduction to Chinese Philosophy*; *The Interpretation of Tradition: Past and Future of Chinese Philosophy*; *An Introduction to the Philosophy of the Middle View*, etc.

## “人文學”研究之域：文本與經典

胡偉希



[摘要] “人文學”是以人的超越精神性存在作為研究對象，從而在研究宗旨與思路上與通常的“人文科學”區別開來。人文學所謂的“人之超越精神”，指的是人的個體生命對人之作為有限性存在的總體超越。在人文學文本中，人之超越精神以如下三種方式呈現：一是以普遍性方式展開的對人之有限性的超越。這種普遍性之超越從對“類”的層次的超越開始，範圍由小而大，其普遍性擴大到整個人類與地球上的其他生物，乃至於所有存在者。二是以永恆性方式展開的對人之有限性的超越。這種超越是從時間軸上進行的，即人作為生命體雖然在具體的時間中祇能作短暫的停留，但他卻可以通過種種人世間的業績（如立德、立功、立言）使其精神生命在人類歷史甚至整個宇宙間得以延續並獲得永恆。三是以無限性方式展開的對人之有限性的超越。這是指人作為個體的存在雖然是一有限存在者，但他的精神追求卻無止境，最終達到與天地同流，從而實現無限。人文學經典以濃縮或者經過“錘煉”的方式對人之精神性存在方式作了闡明或“照明”，經典研習由此成為人文學研究的重要內容。對人文學經典的研究不能代替或取消對其他人文學文本的研究；相反，通過對經典的研究可以認識人文學文本研究的方法與途徑。人文學研究

的先驗方法論原則是：其一，化本體為方法。這裏的“化本體為方法”實乃“方法即本體，本體即方法”，它既是存在論的，同時也是方法論的。其二，化本體為德性。這是指在人文學的研究過程中，作為教化之主體的人的德性是自我完成的。其三，化本體為信念。這是指在人文學研究的過程中，人作為人文教化之主體對於文本中的“道”的自證與體悟。就人文學研究而言，“道”與“學”無法分離，道即是學，學即是道。它本身就包含着道（本）、文（體）、學（用）三者，而人文精神教化過程則體現了這三者的統一。

[關鍵詞] 人文學 文本 經典 方法

[作者簡介] 胡偉希，1981年、1986年在南京大學分別獲得歷史學碩士學位和哲學博士學位，之後任教於清華大學，1994年被評為教授；1995年到日本愛知大學做高級訪問學者，2004—2005年在韓國中央研究院做訪問教授；現為清華大學哲學系教授、博士生導師，主要從事中國近現代思想史、中國哲學史、中西哲學比較研究，代表性著作有《金岳霖與中國實證主義認識論》《傳統與人文：對港臺新儒家的考察》《觀念的選擇：20世紀中國哲學與思想透析》《知識、邏輯與價值——中國新實在論的興起》《中國本土文化視野下的西方哲學》《傳統的詮釋：中國哲學的過去與未來》《中觀哲學導論》等。



所謂“人文學”，是以探究人的超越精神性存在為依歸的，因而在研究宗旨與思路上，與以人的一般規定作為對象的“人文科學”不同。這種以人的精神性存在作為研究對象的“人文學”，當然也可以稱為“精神科學”<sup>①</sup>；但無論是“人文學”還是“人文科學”，它們的研究成果最終都會以“文本”的形式得以存在。這就帶來一些問題：當人們面對一個“人文學”文本的時候，該如何去理解其中關於人的精神性存在？當人們述說人文學“文本”的時候，它的意味究竟是什麼，又該如何對它進行研究？要弄清楚這些問題，首先涉及的是人文學文本中關於人的精神性的定義，之後纔有可能從精神性出發對人文學文本加以解讀。

### 一 “人文學文本”中人的精神性存在呈現方式

說“人文學”是以人的精神性存在作為研究對象，這裏的“精神性”是着眼於人的超越精神的，它將人的停留於實用或感覺層面的心理活動內容區分開來；而且，所謂人的超越精神，指的是對人之作為有限性存在的總體超越。在人文學文本中，人的這種對人之有限性存在的超越，通常是以三種方式表現出來的。

其一，在人文學文本中，最普遍、最常見的人的精神性存在，是以普遍性方式展開的對人之有限性的超越。即人作為獨特的具體個人，不滿足於作為一個個單獨的偶然存在物，而試圖將自己與更普遍的存在者聯繫起來，視之為其中的一員。這種普遍存在者，可以是某個社團、國家，也可以是人類，甚至還可以將宇宙中其他物種視之為與人同“類”（如宋代理學家張載所說的“民胞物與”）。故所謂以普遍性方式對人之有限性的超越，是指人將自己與地球上的其他存在者視之為同“類”而對於自身有限性的超越。對於個體而言，這種普遍性之超越從對“類”的層次的超越開始，即“類”的範圍由小而大，而最大的“類”之存在無非是整個的人類，甚至地球上的其他生物，乃至於所有存在者。人正是通過這種對“以類相屬”的突破，從而將自己提升為具有普遍性的存在者，並超越了自己的有限性存在。而最終極的普遍性存在，可以達到與天地同體，與宇宙合一。在這種以普遍性方式展開的超越中，人作為個體不僅認識到與他人、他物本屬於同類，而且從本性上認為自己與其他存在者本是一體，於是就視其他存在者是與他一樣的存在。這種普遍性方式展開的超越不僅僅是認知性的，而且是評價與參與式的。即是說：人通過普遍性的超越認識到自己與其他存在者本是一體，於是會去關愛這些與自己本是同類的其他存在者，為其操心並且盡責。大多數的人文學文本正是通過對這種普遍性方式展開的超越人性的觀照與闡明，使人產生了對他人、他物的同情心與共感。這也是人們為什麼常將道德教化與人文教化相提並論，並視人文教化之“學”為道德教化之“學”的原因。由此也可以看出，“人文學”研究與通常的“人文科學”研究之分野。

關於人的“普遍性”問題，德國哲學家伽達默爾（H. G. Gadamer, 1900—2002）在論述人文科學的教化作用時有過論述：“人類教化的一般本質，就是使自身成為一個普遍的精神存在。”<sup>②</sup>但伽達默爾僅僅是從“人文科學”的角度來看待人的這種普遍性的，而如果從終極意義上說，“人文學”的教化與其說是為了獲得某種普遍性，不如說是為了達到精神的超越性。因此，同樣是談論“普遍性”，伽達默爾所說的普遍性的超越，仍然局限在形而下的世界；而“人文學”普遍性的精神超越之歸宿，則是在形而上的純粹精神領域。這就像同樣是在講道德，一個

① 由於在英文詞彙中，“人文學科”（Humanities）、“人文科學”（human sciences）等詞語在用法上相當混亂，而且英文中尚沒有相當於本文所定義的“人文學”之含義的詞彙，故本文作者自創了一個英文詞語“Humanology”，用來表示“人文學”一語的含義；而“人文學研究”（Humanological study, Study of the Humanology）即是從“人文學”的角度開展的對“人”的研究。關於“人文學”“人文科學”“人文學科”命名的辨析和論證，還可參考胡偉希：“人文學與中國哲學傳統”，《新視野》1（2010）：58—61；“論人文學作為‘精神科學’——兼論中國人文精神教化之學的特質”，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》3（2016）：119—128。

② [德]伽達默爾：《真理與方法》（上海：上海譯文出版社，1999），上卷，第14頁。



是停留於形而下世界的“道德境界”，一個是已上升至“天地境界”<sup>①</sup>（即形上境界）的道德之別。對於伽達默爾來說，獲得普遍性是人文教化之終極目標；而對於人文學來說，獲得普遍性祇是達到精神性超越的方式與過程。<sup>②</sup>所以，從人文學的“精神性超越”來看，伽達默爾所談的“普遍性”的超越尚不徹底。

其二，以永恆性方式展開的對人之有限性的超越。人不僅試圖以“類”之擴大的方式來展開與進行其對於個體有限性的超越，而且還試圖以一種個體獲得永恆的方式來展開其對於自身有限性的超越。也就是說，人作為有限性的個體，雖然意識到自己會“死”，即他知道自己作為有限性的存在物，其肉體終會消亡，但卻試圖將自己個體的精神性生命設法延續下去。這種精神性生命的延續或長存，方法有多種多樣。例如，通過生育後代進行種族的綿延，讓個體生命在歷史中被後人“記憶”；通過事功、著書立說甚至成為道德楷模的方式讓其精神可以在後來的時空中長存，即中國古人所說的“三不朽”（“太上有立德，其次有立功，其次有立言”）<sup>③</sup>。可以看到，與以普遍性方式展開的超越是從個體活動空間之擴大不同（“類”之空間大於個體之空間），以永恆性方式展開的對人之有限性的超越，是通過“時間”這一維度進行的。即個體的生命雖然在具體的時間中祇會作短暫的停留，但卻可以通過種種人世間的活動（如立德、立功、立言）使其精神生命在人類歷史甚至整個宇宙間得以延續。這種在時間軸上來實現其精神性“不朽”之超越，是通過人類的“記憶”而使人之個體的有限性活動得以留存和綿延，並給人以“瞬間即永恆”的感覺，其作為人之超越的精神性存在給人的感覺是“審美”的。事實上，人的審美意識從本質上說，就是“化瞬間為永恆”；即任何可以將瞬間之偶然存在物化作永恆存在者，都會給人以美感。這就是為什麼人們在對人文學文本的閱讀與研習中，不僅能被其中的內容所感動，而且常常能獲得一種“瞬間即永恆”的審美愉悅和心靈寧靜的感覺。

其三，以無限性方式展開的對人之有限性的超越。人除了從空間與時間上來展開對自身有限性的超越之外，還有另外一種超越個體之有限性的方式，可以稱之為以無限性方式展開的超越。這是指人作為個體的存在，本是一有限存在者，但通過人之種種活動（包括其精神上的追求），卻可以實現無限。這種無限，既不同於通過空間的拓展來獲得的普遍性，也不同於以時間的綿延來獲得的永恆性。這裏的無限，純粹是就人之個體的精神境界而言的。即假如一個人僅僅滿足於像地球上其他生物或動物那樣地存活，而腦海中從未出現自己為何要如此活的問題，那麼，他/她祇是具備了“人”之外殼，而不是具有“精神”的“人”存在；假如他/她不滿足於像動物那樣毫無自我意識地生存，而要確立生活或生命追求的目標，他/她的精神性生命這時就出現了——他/她要思考人應當如何生活、他/她的生命該如何度過這樣的人之生存意義的問題。但是，同樣是追求人生的目標與價值，有的人視野小，有的人視野大。這種對生命意義與價值“覺解”之不同，即構成人的精神性視域，馮友蘭（1895—1990）將它稱之為“人生境界”。他認為，人生境界有自然境界、功利境界、道德境界、天地境界四種，而最高的或者說終極的境界當數“天地境界”。他說：

天地境界的特徵是：在此種境界底人，其行為是“事天”底。在此種境界中底人，瞭解於社會的全之外，還有宇宙的全。人必於知有宇宙的全時，始能使其所得於人之所以為人者儘量發展，始能盡性。<sup>④</sup>

可見，以“天地境界”方式展開的對於人之有限性的超越，是就人之純粹精神性存在立言，它代表了人之精神性超越的本來面目，即人之本質或者就終極的人性而言的。人本來就是一種追求精神性超越的動物，而其精神性超越的歸宿或者說“最高境界”則是要達到與天地合一或與宇宙

①④ 馮友蘭：《貞元六書》（上海：華東師範大學出版社，1996），下冊，第556頁。

② 關於伽達默爾的“普遍性”與本文所論“普遍性之超越”的區別，還可參考胡偉希：“論人文學作為‘精神科學’——兼論中國人文精神教化之學的特質”，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》3（2016）：125—126。

③ 《左傳》（北京，中華書局，2016），襄公二十四年。



同流的天地境界。無獨有偶，美國人本主義心理學家馬斯洛（A. H. Maslow, 1908—1970）通過對人的心理觀察的實證研究也證明，人具有追求精神性超越的衝動與取向。他將這種追求精神性超越的趨向視之為人的本能，或者說是人的本己性生存狀態。因此，馬斯洛又將它稱之為人的對於“存在價值”的基本需要。<sup>①</sup>而人類精神生活中的宗教信仰，更是這種以永恆性方式展開的對人之有限性超越的典型方式。可以看到，以無限性的方式展開的對於人的有限性的超越，代表了人的真實的本體存在或者說屬於人的存在價值需要；而對這種人的真實的本體存在之瞭解，在對人文學文本的研究過程中，是通過人的自我反省意識而達到的。或者說，人文學文本展現、反映了人的以無限性方式展開的對人之有限性的超越本性。它為人之運用理性反思能力對自我本性的反省，提供了文本的依據。

在此需要補充的是，說人是以超越的精神性方式而存在，並非是說這種精神性存在祇限於人的個體所有，而是說精神作為超越之活動或理念，不僅僅為人所具有，它其實是宇宙作為一個生命總體的終極存在方式。具體來說，宇宙作為一個大生命體，是以“一即一切，一切即一”的方式來展示其超越性的。換言之，人們所看到的宇宙生命體，包括地球上所有物種與生物體，無非都是“一即一切，一切即一”這一宇宙大生命體的具體展開方式。於是，從宇宙之大生命體與宇宙大化流行的過程中，人們得以窺見宇宙與人類生命之奧秘所在，即“一即一切，一切即一”實乃包括人類在內的宇宙生命總體的終極存在方式。<sup>②</sup>故而，當人們說“天人合一”的時候，其真正含義是宇宙與人在“一即一切，一切即一”的意義上合一。這裏的“一即一切，一切即一”，乃超越之意；故所謂“天人合一”，實乃天道與人道在追求超越這一點上的合一。超越，既代表宇宙與人之精神，同時也成為聯繫天人關係的紐帶。追求超越，纔是天人之道可以合一的存在論根據。

以上所論，是從作為“人文學文本”內容構成的角度來談的，解釋了人之超越的精神性存在是如何在人文學文本中展開或呈現的。其實也可以反過來說：眼前的某一個人文學科的文本，假如經過研究發現了人是如何超越其有限性精神存在的有關內容，那麼，即可將其視為一個人文學文本。也就是說，“人文學文本”不是既定的，而是人們如何看待與研究人文學科的結果。而“人文學科文本”則是既定與現成的，它屬於一個特定學科群的概念，祇要是納入人文學科群的文本，即成為“人文學科文本”。“人文學文本”與“人文學科文本”雖然祇有一字之差，卻有作為研究結果與作為研究對象的人文學科研究之別。

## 二 “經典”在人文學研究中之地位

說那些被稱之為“人文學文本”的，是人們從中看出或者說發現其中表達的是人之超越性精神存在內容的，這也會帶來一個問題：判定某個“人文學科文本”是否容納有“人文學文本”的內容，首先要有關於人之精神性存在的眼光與見識，否則，是無法判定眼前的這個人文學科文本究竟是否具有“人文性”。因為，任何一個既定的“人文學科文本”都無法表白它究竟是不是“人文學文本”。這樣看來，人文學研究的第一步或“初階”，並不是隨意找到某一個人文學科文本就去研究或研判，而是要去鍛煉與培養自己對於人文學文本的鑒賞力，或者說培養對於人文學文本之“敏感度”。當然，人文學文本的鑒賞力、敏感度的培養與提高並非是單純閱讀人文學文本的事情，人文學的修養除了可以在閱讀人文學文本的實踐過程中逐步養成與提高外，通常還須伴之以其他途徑，如道德人格的培養，在社會實踐中增加對現實中人性的瞭解，等等。事實上，在社會生活的實踐中，不少人正是通過這些人文學文本研習之外的途徑，來獲得關於人文學以及人文學文本的知識的，進而在人文學研究的實踐中不斷增進其對人文學文本之鑒賞力。然而，人文學文本鑒賞水平與感受力如何提高是一回事，人文學文本應該如何閱讀與把握

① [美]馬斯洛：《人的潛能與價值》（北京：華夏出版社，1987），第162—168、216、224—232頁。

② 胡偉希：“中觀作為形而上學何以可能”，《社會科學》10（2008）：122—133。



卻是另一回事。而就後者來說，這其實是一個對“人文學文本為何物”的追問。故這一問題還須回到人文學文本自身。

回到人文學文本自身，並非是說通過一般的人文學科文本的閱讀與研究，就自然而然會對人文學文本之真正本質或本性有所瞭解；而是指對人文學文本的本質屬性的瞭解與把握，要特別重視其中的某一特殊部類。這一特殊部類的“人文學科文本”多具有“人文學文本”的本質屬性，從外延或者內涵上更容易識別。這就是所謂的“經典”。

顧名思義，“經典”是指某個學科中具有權威性（“經”之原始義乃“經綫”，有“經正而緯成”之意）、並且最能代表這一學科之本質屬性（“典”乃典型或典範的意思）的文本。就人類文化活動或學術活動而言，既有共享性的經典，即代表一個文化領域和學術領域面貌、並且作為文本之典範的經典；也有專屬性經典，即不同文化傳統、不同學術流派中的經典。但即使那些具有共享性的經典，也不能排除各自因文化傳統或學術傳統的差異而對經典領會的不同。

從總體上說，被人們或某些共同體視為經典的文本，首先要有“自明性”——即使人們沒有對這些文本的內容有所瞭解或研究，也能區分出它是某種文化傳統、學術傳統的經典。這種自明性，不是來自對這些文本本身內容的研究，而是來自“傳統”——歷史的傳承。也就是說，經典的形成，以及對其內容的瞭解，都是在歷史上形成與發展的，是經由人類作為精神共同體在歷史的長河中淘汰與積澱而成的；而它一經形成之後，其經典的地位就不是那麼容易被取消得了的。從這一意義上說，經典不僅具有歷史的傳承性，也具有它作為經典的相對穩定性——在某個文化傳統、學術傳統中具有被共認的性質；而且，這種共認度是超時空的，甚至超出其文化傳統與學術文化的。人們即使不認可這些經典的權威性或者適用性，但從其在某個、某些文化共同體或學術共同體中的影響與傳播，也知道它屬於哪種文化傳統（文化圈）、學術傳統（學術共同體）的經典。

經典的自明性，使人們在對某種文化或某種學術進行研究時，會首先選擇其作為研究對象，而不是選擇這種文化或學術中的一般性文本。經典的歷史性，表現為對作為經典的文本不斷加以解讀與詮釋的過程。因此，在歷史上與經典一起流傳的，還有許多關於經典之詮釋及研究這些經典之方法論的著作，它們也構成經典之歷史性的一部分。正是歷史上這些對經典解讀與方法論研究的著作，為後人提供了明瞭經典文本之意義的可能與途徑，此也即伽達默爾所說的“效果歷史”。經典的“效果歷史”不僅使經典的流傳更加深入人心，增強了其作為經典的信服力，其最重要的功用還在於，它會使經典之內容、意義及研究方法更加彰顯。從這個意義上說，要研究與瞭解經典，同時也意味着對這些解讀與詮釋經典的著述之瞭解與鑽研。正是因為經典代表了某種文化或某個學科的歷史傳承，學習或研究經典即意味着學習與研究傳統；反過來，要瞭解某種文化、某種學術（包括學科），也可以從學習與研究代表這一文化或學術傳統的經典入手。而人文學經典對於人文學研究來說，更具有“道（人文教化之道）—學（人文教化之學）—教（人文教化之教）”三位一體的性質。

人文學經典除了具有一般經典那種自明性、歷史性、相對穩定性之外，它更重要的特點是以濃縮或者經過“錘煉”的方式，對人之精神性存在作了闡明或“照明”。由於它以表達、闡述人之精神性存在作為思想主題與內容如此明顯和“耀眼”，如果置於衆多人文學文本當中，人們很容易將它與其他的人文學文本區分開來；而且，這些經典的思想內容值得反復誦讀、鑽研與體會。正如宋代朱熹（1130—1200）《觀書有感》一詩所寫的那樣：“半畝方塘一鑿開，天光雲影共徘徊。問渠那得清如許？為有源頭活水來。”作為人文學經典，其耐讀性就在於它不僅僅是關於人之精神性存在的表達，而且它本身就是人之精神性存在之呈現；它不僅是文本，而且就是“道”本身。

總之，人文學經典之所以被尊為經典，正在於它具有“文以載道，道以文顯”的特徵。這裏



的“道”，指的是人文教化之道，也就是人之超越的精神性存在之形成與培養之道。因此，所謂文以載道，是說經典以表達與呈現人之超越的精神性存在為題旨與依歸；所謂道以文顯，是說人之超越的精神性存在必得通過經典文本加以表達與呈現。假如將人之超越的精神性存在理解為人的終極本性或人之本體存在，將經典理解為表達與呈現這種人之終極存在的存在者的話，那麼，經典中文與道的關係，就如同海德格爾（M. Heidegger, 1889—1976）所認為的那樣，是“存在通過存在者呈現，存在者呈現存在”<sup>①</sup>。

### 三 人文學研究的本質規定與方法論特徵

正是因為人文學經典較為典型地體現了人文學文本作為“性與天道之學”的特點，所以，在這一意義上可以說：研究人文學經典就是對人文學的研究，人文學研究離不開對人文學經典之鑽研。但是，就研究對象之外延來說，經典研究並不同於人文學研究，也無法代替對一般性人文學文本的研究。人文學研究最重要、最根本的意義，在於通過經典的研究而掌握研究其他人文學文本的門徑、方法與途徑，進而增進對一般性人文學研究意義、本質的認識，這也是人文學經典研究在人文學研究中處於核心與中心地位的意義所在。

通過對人文學經典作精細化研究，將會對一般的人文學研究帶來三方面的指引：

其一，化本體為方法。“方法”在哲學上是一個多義且容易混淆的概念，按照成中英的意見，“方法”應包括四個層次內容，而人們往往在不同層次上理解“方法”一詞的含義；不少學者是將“理論”運用於實際的過程、程序、做法理解為“方法”。<sup>②</sup>而就人文學科及其文本的研究而言，在這一領域中，“人文科學”作為一門“科學”已確立起它自己的方法論原則，並提供了不少具體的研究範式（儘管這些研究範式彼此之間觀點分歧，而且差異甚大），最常見的是將這些方法論原則歸結為“理解”與“詮釋”。但就“人文學”的方法論原則來說，雖然它可以包含理解與詮釋，但傳統的理解與詮釋“人文學科文本”的方法論原則並不完全適用於對“人文學文本”意義的理解與詮釋。換言之，關於“人文學”文本的理解與詮釋，應當是區別於傳統“人文科學”的理解與詮釋的另一種範疇。傳統的人文科學理解與詮釋的方法論原則，是基於主客二分或者說研習者與文本二分，然後在這種主客二分的基礎上，借助於一系列詮釋學原則或範疇，如“移情”（狄爾泰）、“應用”（伽達默爾）、“隱喻”（利科）來消除這種主客二分帶來的“詮釋學循環”；而人文學的方法論原則，則是基於“天人合一”“性與天道合一”的思路，在對人文學文本意義的理解上是文本與研習者在性與天道上彼此合一，故人文學文本的研習本身就是文本與研究者在性與天道上合一的過程。在這種意義上說，文本與研習者皆體現與表現“性與天道”；它們本來就不相隔，也無須引入其他任何詮釋學原則來消除這種所謂隔閡。中國佛教中的禪宗云：“本來無一物，何處惹塵埃”<sup>③</sup>，說的就是人文學文本研習過程中這種本來就無主客二分的情景。故人文學的“化本體為方法”，就是讓文本與研習者各自恢復到其“性與天道合一”的本真狀態。這裏的“化”，不是一方對另一方的消化與吸收，而是兩者的彼此化合、融合以及相互呈現之意。所以，這裏的“化本體為方法”實乃“方法即本體，本體即方法”。它既是存在論的，同時亦是方法論的。就人文學文本的研習來說，它其實就是本體論與方法論的合一以及彼此轉化。<sup>④</sup>

其二，化本體為德性。人文教化的最終目的是培養與增進人的德性，此中的道理相當明白。

① 無論是在海德格爾前期思想還是後期思想中，“存在”與“存在者”的關係一直是他思考的重心。兩者的關係，大體可以概括為：“存在通過存在者呈現，存在者呈現存在。”

② 成中英：《本體詮釋學》（武漢：湖北人民出版社，2006），第12頁。

③ [唐]惠能：“般若品第二”，《壇經校釋》（北京：中華書局，1983），郭朋校釋。

④ 人文學文本研習的這種“化本體為方法”的過程，也可以稱之為“境界交融”，參見胡偉希：“論‘境界交融’——人文學作為求道的學問如何可能”，《探索與爭鳴》9（2010）：53—58。



但問題是：人文教化之道何以能歸結為“化本體為德性”呢？這就要從人文教化之道的本性是“實踐智慧”而非“實踐之知”來談。所謂“實踐之知”，是指通過實踐而獲得真知，或者說是強調實踐出真知，其主要目的或重心在於“知”。在這裏，實踐是達到知（認識）的手段與過程，實踐是從屬於知的。而“實踐智慧”中的實踐，是本體而非為達到認識的手段與方式，它作為本體是自足與自我完成的。這也就意味着，在人文教化的過程中，作為教化主體的人的德性是自我完成的，此即“化本體為德性”。它的真實意思是：在人文學的研習過程中，人文教化之道本身就是目的，除此之外並無任何外在的功利性目標；它因此也就天然地符合並且有益於人的德性培養與造就。人之行為自然而然地符合道德與人之有目的地去做有道德的事情，在《孟子·離婁下》區分“由仁義行”與“行仁義”中說得相當明白：“舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。”從這一意義上說，在人文教化過程中，人的德性是自我完成的，出於本然之心，而這種本然之心是通過人文學文本的研習被激發出來的。故在人文學的研習中，“化本體為德性”的“化”，乃是“融化”之“化”，指的是將包含於人文學文本中的超越精神之道“融化”或“外化”為人文教化之主體的人之德性。關於“化理論為德性”的機制，馮契（1915—1995）在引述明末思想家黃宗羲（1610—1695）的話時做過很好的說明：

黃宗羲的話是對的：“心無本體，工夫所至，即是本體。”心本來是用而不是體，但是精神隨着工夫而展開，在性和天道的交互作用中成為德性的主體，成為性情所依持的，那麼它在千變萬化中間有一個獨特的堅定性、一貫性，這種個性化的自由精神就有了本體論的意義。這就是化理論為德性。<sup>①</sup>

人文學文本之研習作為人文教化之道，本身就是一個“化本體為德性”的過程。祇是就人文教化之道而言，此處的德性乃“天人合一”之德性，包括卻不限於人之道德；德性的最高目標是“天人合德”，即人道與天道合一之德性，是人的一種追求超越的精神性存在的德性。人文學的研修，就是此種德性之本體的自我運動，體現了“無目的的合目的性”。正因為人的德性完成是在這種無目的的合目的性中完成的，故教化體現為教化之樂。中國哲學中有不少關於人文教化之樂的典故，如宋代程頤（1033—1107）所說的：“讀《論語》，有讀了全然無事者；有讀了後，其中得一兩句喜者；有讀了後，知好之者；有讀了後，直有不知手之舞之、足之蹈之者。”<sup>②</sup>讀《論語》可以達到“手之舞之、足之蹈之”，原因無他，人文學文本之研習到了真正的化境（化本體為德性之“化”），實可以達到如康德（I. Kant, 1724—1804）所說的“德福一致”之圓善之境也。此也正如《毛詩序》所言：“詩者，志之所至也。在心為志，發言為詩。情動於中而行於言，言之不足故嗟嘆之，嗟嘆之不足故詠歌之，詠歌之不足，不知手之舞之足之蹈之也。”<sup>③</sup>人文學文本給人帶來的“教化之樂”由此可見一斑。

其三，化本體為信念。人文精神教化之道中的“道”含義有三：（1）原始義或最基本含義是道路的“道”，有行走須遵循的“軌則”之意，在人“道”中用來表示某種要遵循的行為規範。（2）道路是用來供人們行走的，故這裏的“道”適用於所有人，概莫能外。（3）道路的“道”指向一定的目標或終點，人“道”的目標是精神性的超越。在人文學研修中，“道”的第一種含義體現為“化本體為德性”，第二種含義體現為“化本體為方法”，第三種含義則體現為“化本體為信念”。這裏的“本體”是指，作為人文學之道的經典文本；而“信念”則是指，對於人能踐道、行道的信念。所謂“化本體為信念”，一方面是指，在人文學研修過程中，人作為人文教化之主體對於文本中“道”的自證與體悟；這種自證與體悟使他/她體會到，“道”作為終極存在者的“真實不妄”，從而鼓舞他/她繼續追隨“道”的信念。另一方面是指，人作為人文

① 馮契：《人的自由與真善美》（上海：華東師範大學出版社，1996），第325頁。

② [宋]朱熹：《四書集注》（長沙：嶽麓書社，1985），第68—69頁。

③ [漢]衛宏：《毛詩序》，《十三經注疏》（北京：中華書局，1980），第269—270頁。



教化之主體，在研修人文學文本的實踐中對人文學文本會產生一種癡迷和“欲罷不能”的感覺；即通過人文學文本的研修，感到自己與人文學文本已連接為一個整體，無所謂孰為研修者主體、孰為研修之文本的問題。這種研修的感受通常是在閱讀人文經典的時候發生。也就是說，人通過研修人文經典，發現自己與本來是研修對象的文本已結成一體，不僅對文本的內容感同身受（即德性自證），而且自此之後要放棄研修人文學經典已不可能。這種對人文學文本或經典的迷戀無論是在強度上還是在精神人格影響上，都不是通常那種對某一事物產生興趣或暫時迷戀所能比擬的，而是一種類似於皈依了某種“宗教”的迷戀。由於這種迷戀導致他/她自此之後不僅對人文研修難以割捨，而且會從根本上改變他的人格——不僅以追隨“道”作為天職，而且視之為自己生命之真實，產生一種“道附於身”的感覺；而這種情況，通常祇有在人皈依了某種宗教時纔會產生。鑒於這種得道、通道的感覺是在人文學文本研修的過程中產生的，故將它稱之為“化本體為信念”。人文學研修過程能使人不僅體會到文本中“道”之真實，而且會讓人對人文學研修這一精神教化活動產生皈依。從這種意義上說，人文學文本的研修不僅僅是一種精神教化，而且發揮着“精神宗教”的功能。<sup>①</sup>

當然，除了“化本體為方法，化本體為德性，化本體為信念”之外，在具體的人文學研修過程中，根據具體的人文學文本的不同，以及作為研修者主體的人之境況的不同，自會應用多種多樣的具體方法，並且新的方式方法也會不斷產生，但無論具體的方式方法如何多變，祇要是作為人文學研修的人文學科文本的閱讀與研究，則無不體現或呈現這些方法論要求與原則。從這一意義上說，“化本體為方法，化本體為德性，化本體為信念”作為人文教化之道的的方法論原則，其實是先驗的。所謂先驗，是說在人文學研修的具體的方法背後，總會體現這些方法論原則，或者以這些方法論原則作為支撐。因此，“化本體為方法，化本體為德性，化本體為信念”既是人文教化之道，此教化之“道”在教化過程中還可以成為人文教化之“學”。“道”與“學”無法分離，道即是學，學即是道。或言之，作為人文教化之學，它本來就包含着道（本）、文（體）、學（用）這三者，而人文教化過程則體現了這三者的統一。

總之，本體即方法，方法即本體；道本—文體——學用的統一，纔是人文學研修作為人文精神教化之道的真諦。

<sup>①</sup> 在中國古典時代，我們可以找到許多這種迷戀於經典文本的閱讀與研修的例子，這種對人文經典的迷戀與執著一點不亞於西方基督教徒對於作為其宗教經典《聖經》的癡迷與執著。