

文本诠释与实践智慧

潘德荣

华东师范大学哲学系

drpan@philo.ecnu.edu.cn 13361953605

摘要

在诠释学的不同发展阶段，文本理解与解释始终是中心问题。在解经学的传统中形成了一种揭示经典文本之原义以及作者原意的旨趣；从解经学中发展出来的现代方法论诠释学，沿袭了这种旨趣；本体论的诠释学则把文本理解最终落实于自我理解之中。然而，这种自我理解只强调理解的差异及其合法性，对理解的价值取向没有给予充分的关注。从根本上说，经典之诠释旨在“立德”，自我理解须提升为“自我塑造”，以实现诠释学的伦理教化之目的。

关键词：文本；自我塑造；立德；教化；实践智慧

Text-Interpretation and Practical Wisdom

Derong Pan

East China Normal University
Email: drpan@philo.ecnu.edu.cn
Tel: 13361953605

Abstract

In different development stages of the hermeneutics, the central issue is always understanding and explanation of the text. A kind of interest comes out in the traditional Scriptural hermeneutics, namely to uncover the original meaning of classics and the intention of the writers. Modern methodological hermeneutics, which developed from Scriptural hermeneutics, carries this interest on as before. The ontological hermeneutics bases the text-understanding on the self-understanding. However, this kind of self-understanding merely emphasizes that each understanding is different and has its legitimacy, while it doesn't give full attention to the value orientation of understanding. Fundamentally speaking, the interpretation of classics is to set virtue. Self-understanding should be promoted to self-shaping, in order to achieve the purpose of ethical education.

Key words: text; self-shaping; establishing virtue; education (edification); practical wisdom

文本诠释与实践智慧

潘德荣

对文本的理解，在诠释学中始终是一个中心问题。即便是以揭示作者原意为宗旨的施莱尔马赫诠释学，甚或是在伽达默尔的读者中心论的本体论诠释学那里，所直接面对的仍然是文本的理解问题，只不过是在一种扩展了的“文本”以及扩展了的“理解”的意义上谈论文本理解。扩展意义上的“文本”（所有被理解的对象）之类型很多，但是最重要的无疑是书写文本，尤其是在我们深入到各种思想与文化传统的核心时，对书写文本的理解乃是其基本线索。这不仅是因为书写文本凝结了思想使之得以流传下来，而且也因为文本本身作为思想外化了的形式，能够跨越时空的界限被分享。

一 文本与解释

“文本”（Text）概念在现代诠释学中是一个非常宽泛的概念，它包括语言性的文本和非语言性的文本。前者是指见诸文字的书写文本，以及言语性的、亦即口耳相传的流传物，如荷马时代的吟咏诗人口头流传的《荷马史诗》；后者则是指除了语言性文本之外的一切被理解对象，如人的肢体动作、艺术作品，甚或自然对象。在诠释学的语境中谈论“文本”，无论是诠释的理论研究还是具体的诠释活动，其主要对象无疑是语言性的文本，特别是书写文本。

毫无疑问，在最初的、最基本的意义上，诠释学所指向的是“文本理解”。众所周知，在现代诠释学的前身“圣经注释学”那里，所有的理解与解释都是围绕着《圣经》文本而展开的。¹ 在路德倡导的新教改革浪潮中，《圣经》文本更是获得了绝对的权威，新教诠释学也因此打上 *sola scripture*（唯独《圣经》）深刻的烙印。在路德看来，惟有经文原义才是上帝所宣示的真理，因而“上帝所说的话必须以简单地按其字面意义进行理解”，人们不能改动或曲解经文以迎合俗世的需要²。这种立足于经文文字意义（*sensus*

¹ 早期的《圣经》诠释之宗旨是揭示神意，并不固着于《圣经》文本的字面含义。在斐洛（Philo of Alexandria，约公元前15-10年至约公元50年）那里，发展出一套隐喻解经法，认定“（摩西）所提出的命题没有一个是字面意义上意指的，从而采取哲学家们极为珍爱的寓意解释。”（参见斐洛：《论该隐的后裔并他的流放》，见《论凝思的生活》，中国社会科学出版社，2004年，第91-92页。）但是，即便在斐洛那里，也为否认理解《圣经》的字面意义之必要性，认为《圣经》的字面意义《圣经》之体，隐喻意义是《圣经》之魂。（参见罗伯特·M·塞尔茨：《犹太人的思想》，赵立行、冯玮译，上海三联书店，1994年，第207页。）惟有首先正确理解字面含义，才能发现其隐含的寓意，亦即上帝的真实意旨。

² 路德：《路德文集》，上海三联书店，2005年，第二卷，第443页。

literalis)的解经要求,被伽达默尔称为《圣经》理解的文本原则(das Schriftprinzip)。³这一原则建立在经文的自明性(die Selbstverständlichkeit der Bible)的基础之上,这种“自明性”表明经文本身简单易懂,根本无需进行旁征博引式的解释;假如确有解释的必要,也须通过《圣经》经文的进行“自我解释”,亦即用经文中其他段落话语予以说明。因为经文是自洽的,足以自身解释自身(sui ipsius interpres)。

解经学的旨趣就在于揭示作为经典的文本之原义,以及透过对文本的分析进而揭发作者的原意。在这一点上,中外一理。从解经学中发展出来的现代方法论诠释学,沿袭了解经学的解释传统,而致力于理解方法论的探索。

贝蒂是坚持文本原义说的集大成者,他制定了一整套诠释的原则和具体操作规则,是诠释学方法论的体系化了的形态。贝蒂的理念集中地体现在他所制定的诠释四规则(Kanon): (1) 文本的自主性(Autonomie); (2) 文本意义的整体性(Ganzheit); (3) 理解的现实性(Aktualität des Verstehens)以及(4) 诠释的意义符合(hermeneutischen Sinnentsprechung)。⁴

在上述四规则中,居于首位的是“文本的自主性”,它是对“文本”自身的界定。文本的“自主性”表明,作为被理解对象的文本,是独立存在的客体,其意义并不依赖于它的作者,当然更不取决于诠释者。文本自身是“含有意义的形式”(sinnhaltige Formen),它的意义为其自己的内在结构所规定。正因如此,文本才具有不容置疑的“客观意义”。

第(2)与(4)条规则,乃以第(1)条规则为根本依据,对如何重新认识与重构文本的“客观意义”予以方法论上的进一步规定。惟有第(3)条规则,指向了诠释者的主体性。但是,作为诠释活动的主体却并不具有“自主性”,而是被要求去体验、认识文本,主观地重构文本的“客观意义”。所谓“理解的现实性”就是指,文本的客观意义在诠释者的意义重构中得以再度实现。

诠释学的方法论传统,终于在海德格尔和伽达默尔的诠释学中被超越了。以现象学为进路的伽达默尔诠释学对“文本”的理解,突破传统意义上的文本概念:文本的意义预先存在于文本之中,可以通过我们的认知活动而被认识和发现的东西。在伽达默尔那里,“文本不是一个被给定的对象,而是理解事件(Verständigungsgeschehens)之进程中的一个阶段”⁵,“只有在诠释的关联中(im Zusammenhang der Interpretation)、并由此出发,文本才表现为真正的所与(Gegebenes)、要理解之物(zu Verstehendes)。”⁶这便

³ Gadamer, *Wahrheit und Methode* (真理与方法), in Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 1. J. C. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1990, S. 178.

⁴ 诠释四原则的详细内容,可参见 Betti: *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* (作为精神科学一般方法论的诠释学), J.C.B.Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1962, S. 14-20, 53-55.

⁵ Gadamer: “Text und Interpretation” (文本与诠释), in Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, J. C. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1986, S. 345.

⁶ Vgl. Gadamer: “Text und Interpretation”(文本与诠释), in Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 2. J. C. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1986, S. 340.

是说，伽达默尔所理解的“文本”不是那种先于、独立于读者的客观对象，而是在诠释的关联中才表现为文本；因而其意义也不是预先给定的，而是在诠释的关联中、通过诠释才得以在读者的意识中呈现出来。显然，在伽达默尔诠释学中，文本作为理解的对象，并非语言学意义上的作品，简言之，它不是一件成品（Endprodukt），而只是一个中间产品（Zwischenprodukt）⁷，它的完成与实现唯有通过理解与诠释才有可能。

正是在这里，我们看到了伽达默尔的本体论诠释学与传统的方法论诠释学的一个重要区别，这种区别根源于对“文本”不同界定：方法论诠释学将文本视为客观存在，是独立于主体的理解对象；本体论诠释学以为真实的文本只是在诠释者自己的视域或在主体的意识之中呈现出来的文本。

二 文本的理解

伽达默尔曾说：“理解事实上没有更完善的理解（Besserverstehen），它既不是指通过更为清晰的概念而具有那种实质性的更完善的知识（Besserwissen），也不是指有意识的创造对于无意识的创造的意义上的那种基本优越性。这样说就足够了：若人们一般有所理解，人们的理解就总是不同的。”⁸ 只有不同的理解，而无“更完善”、更“优越”的理解，从这种表达中嗅出了浓浓的理解的相对主义气息。但是伽达默尔并不是一个相对主义者，他的“视域融合”、“历史效果意识”理论已充分表明了这一点。准此，对于那个很容易被联想到相对主义的“没有更完善的理解”的论断，只有在理解本体论的框架内才能被说明：理解标志着人的存在方式，是人的此在之规定性。说理解只有差异性，而无优劣之分，只是强调每个人的存在都有其自身的根据，是他对自己的生命经验之体悟，因而有其自身的合法性与合理性。此中所表达出来的平等理念，当然是我们所赞同的。问题在于，是否这样的表达就“足够”了？如果我们只有理解上的不同，无高下之判，又如何确定我们的理解取向？在我看来，伽达默尔的理论仅仅说明了我们现存的存在方式，但是，如果我们的整个生命历程将伴随着理解而展开，持续地重新结构着我们的此在，那么我们究竟应当理解什么，或者更明确地说，我们应当成为什么样的人，就是一个不可回避的问题。

基于上述思考，我认为，尽管伽达默尔的诠释学思考达到了令人赞叹的深度，但仍然并不“足够”。我以为，只有从“自我理解”进至“自我塑造”的理论层次，才能弥补这种不足。虽然我们现存的存在方式是一个无可更改的事实，但是我们将来的道路却是可以选择的——尽管可选择的范围是有限的。我在此援用的“自我塑造”概念，就蕴

⁷ Gadamer: “Text und Interpretation”（文本与诠释），in: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 341.

⁸ Gadamer: *Wahrheit und Methode*（真理与方法），in: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 302； Vgl. Gadamer: “Zwischen Phänomenologie und Dialektik”（在现象学与辩证法之间），in: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 8.

含着这种自由选择的意义，并通过这种选择性，开启了我们有意志的自我塑造之门。由此而引发了与之相关的另一个重要问题：如果我们可以选择自我塑造的方式或目标，那么在诸多选项中，我们究竟应当选择什么？

西方的“现代”诠释学，无论是方法论的、还是本体论的诠释学，都未给予理解的价值取向以充分的关注。在方法论诠释学一方，专注于正确解读“文本”或“作者”的原意，至于所揭示的原意是不是“真理”，是较少考虑的；而在本体论诠释学一方，揭示了理解作为此在的规定性之本体论意义，未能进一步阐明理解究竟应当朝着什么方向——即理解根本的价值取向——而展开。

我们注意到，在西方的思想传统中，对于“德性”（*arete*，美德）的探讨不乏真知灼见，且延伸到神学、政治学、伦理学等诸多学科领域；在诠释学史上，施莱尔马赫（Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, 1768—1834）指出，诠释学的任务是“首先要像作者同样好的理解话语，进而比作者更好的理解话语”，因为读者能够意识到作者在自己说出的话语中并未意识到的东西。⁹ 不过他说的“更好的”那种理解，只是意指对文本语言的更精确、更丰富的理解，而与伦理的、价值的取向并没有直接的关联。真正体现出诠释与道德的直接关联性之理论是德罗伊生（Johann Gustav Droysen, 1808-1884）的历史学。尽管他的《历史学纲要》（*Grundriß der Geschichte*）一书中并未出现过“Hermeneutik”这个词（仅有一次使用它的希腊语形容词）¹⁰，但仍然被学界认为是诠释学的重要著作。他在该书中指出，不断上升的历史连续性的本质只能是理想的与道德的，历史进程是以道德世界增长着的连续性和进步为特征的。理解历史在其本质上就是理解进步发展着的各种道德力量，人性只是所有这些道德的力量和形式综合而成的整体。¹¹ 阿斯特的语文学研究意在证明，语文学的精神价值就在于它的“教化-伦理目的”，提升人的精神境界，其典范形态就是古代希腊。

但上述这一切，与中国的诠释传统中一以贯之的主流旨趣——诠释经典旨在“立德”——相比，就显得比较薄弱而松散。那么中国诠释传统的特征是什么呢？

三 经典诠释与“立德”

在我看来，中国思想传统的诠释理念在对《周易》的诠释中得到了充分的体现。《周易》本为卜筮之书，用以断吉凶。其最初形态是由阴爻与阳爻组成的卦象符号系统，但是，若仅仅是这样的符号系统，换言之，若仅凭其卦象、爻象，我们今天根本无法理解¹²。它之所以能成为儒家经典，得益于先哲对卦象持续的理解与解释。按照《易经》的

⁹ Vgl. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*（诠释学与批判），Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1977, S. 94.

¹⁰ 参见格朗丹（Jean Grondin）：《哲学解释学导论》，何卫平译，北京：商务印书馆，2009年，第131页。

¹¹ 参见格朗丹（Jean Grondin）：《哲学解释学导论》，何卫平译，北京：商务印书馆，2009年，第135-136页。

¹² 不过，这一符号系统在西方倒是获得了一种全新的解释，譬如莱布尼茨就把这套卦象理解为二进位制的数字符号

结构来看，它应当是首先被赋予卦名，再续之以卦辞和爻辞，及至“十翼”，才成就其为完整意义上的“经”。虽然《易经》源出于占筮，教人趋吉避凶，但在作为经典的《易经》里，对于何谓吉凶、如何趋吉避凶的解说，却是依据儒家的理念展开的：孔孟之言为圣言，所言者乃为天道，“顺之者为君子而吉，背之者为小人而凶”¹³。以此，按照朱熹的说法，解《易经》乃是“就占筮上发明诲人的道理”¹⁴。这其实是自孔子以来就已奠定的解经旨趣：“后世之士疑丘者，或以《易》乎？吾求亓德而已，吾与史巫同涂而殊归者也。”¹⁵孔子与史巫都在解《易》，此为“同涂”（同途），孔子所求者乃周公之德，后衍为儒家义理，而史巫所关注的则是卦爻辞之原义，此为“殊归”也。因儒家成为中国文化传统之主流，代代相传，史巫之法被淡化，乃至被遗忘，使得爻辞的原文读法与文义也支离不清了。¹⁶正如我们所看到的，流传下来融入我们的主流文化传统的乃是作为儒家经典的《易经》。

正因儒家一脉解《易经》“求其德”，对文本的解释便紧紧围绕着儒家的理念而展开。试举两个方面的例子，以说明儒家解易之特征：

(1) “乾”卦象征天道，其卦辞为“元亨利贞”。因而这一卦象的《彖》、《象》、《文言》都给予它高度的肯定，诸如“首出庶物，万国咸宁”（《彖》），“天行健，君子以自强不息”（《象》），如此等等。再如“谦”卦，其《系辞》为“谦，德之柄也。谦以制礼。”它是六十四卦中少有的六爻皆“吉”的卦象，也反映出儒家传统对“谦虚”的重视，“谦”被称为“德之柄”，在爻辞中就已出现了我们至今仍尊为拥有美德的“谦谦君子”（初六）。以是观之，《易经》卦象的诠释者所诠释出来的无疑是一种理想的人格，是一套维护合乎儒家理念的社会生活秩序之伦理规范。

(2) 谦虚被儒家视为美德，因而“谦”卦六爻皆吉。若我们是“谦谦君子”，就总是与“吉利”相伴随，至少“无不利”（“谦”卦，六四），不会陷入凶境。反之，若人们在德行上有亏欠，“不恒其德”，其结果就是“或承之羞。贞吝。”（“恒”卦，九三）。如上面提到的“乾”卦，虽然在总体上的判断为“元亨利贞”，但是，人们若不知进退，刚愎自用，难免“亢龙有悔”（“乾”卦，上九）。而原本陷入凶境的，若处理得当，也能转危为安。在如“履”卦，卦辞为“履虎尾，不咥人。亨。”（“履”卦，卦辞）。踩到虎尾，其状自然凶险万分，然不被虎咬，何故？据该卦爻辞：“履虎尾，愬愬终吉。”（“履”卦，九四）。按照 [清] 朱骏声的解释，“虎”在此意为“至尊”，“履虎尾”的意思就是

系统，以阴爻“-”为0（零），阳爻“—”为1。（参见莱布尼茨：“致德雷蒙先生的信：论中国哲学”，载何兆武、刘卸林主编：《中国印象——世界名人论中国文化》，上册，广西师范大学出版社，2001年，第145-147页。）但这种理解与儒家传统原本风马牛不相及，不可能融入儒家的解经传统。

¹³ 朱熹：《朱文公文集》，卷十四，行宫便殿奏札二。

¹⁴ 朱熹：《朱子语类》，卷六十六。

¹⁵ 邓球柏：《帛书周易校释》（增订本），湖南出版社，1987年，第481页。

¹⁶ 详见付惠生：《〈周易〉爻辞原文读法与意义复原研究》，载《华东师范大学学报》2013年，第4期。

“逼近至尊”，处境自然不妙，所谓“伴君如伴虎”也。在这种情况下，倘若能因恐惧而谨慎处事，便无大碍（“愬愬终吉”）¹⁷。从中引申出了一个重要结论：吉凶与人们的德行密切相关，人们要想趋吉避凶的话，就必须修身养性，完善自己的德行，提升自己的道德修养。

在此，我们所关注的并非是对《易经》的正确理解，或者论断德清之说的得失，而是通过对中国传统的诠释方式之反思，揭示其深刻的意涵。在我看来，中国文化传统的历久而弥新，传承至今，自有其内在的生命力，构成这种生命力的源泉之一，就是我们基于实践智慧的理解与诠释方式。在上述所举的《易经》诠释的例子中，与其说是对《易经》卦象的进一步解释，还不如说是对儒家价值理念的阐释与发挥。它的主旨不是阐明关于文本的知识，而是教人以应时处世的实践智慧，培育人的道德情操。因而理解与诠释经典也就成了关乎国计民生与个人安身立命之大事，在这方面，朱熹的观点很有代表性：他认为读书应“从容乎句读文义之间，而体验乎操存践履之实，”¹⁸ 要按照圣人的教导勉力行之，“见善必为，闻恶必去，不使有顷刻悠悠意态。”¹⁹ 我们所说的“自我塑造”，所指的正是这种有价值取向的自我教化，按照某种价值规范塑造自身，成为有“德行”之人。而惟有有德之人才能趋吉避凶，就此而言，他拥有的就不仅是德行，而且还是使自己立于不败之地的有智慧的人。而德清的诠释理念之可贵之处在于，他虽皈依佛教，却不拘泥于此，而是试图在一个更大理论架构中合理安顿儒、道、佛，肯定此三者的存在价值，揭示其适用范围，在理论上表现出一种令人赞叹的“综合力量”。我以为这种力量的源泉就是“实践智慧”。众所周知，虽然在黑格尔的《逻辑学》中也表现出了这种伟大的综合力量，但是这种综合完全是在思维中实现的，表达出来的是思维自身发展的纯粹的逻辑进程。与之不同，德清的理论乃是基于那种面向生活世界的“实践智慧”，对于儒、道、佛的研判，所依据的不仅仅是其理论形态，而且更重要的，是通过它们与人的自我塑造和教化众生之各个阶段相互印证，来定位儒道佛三家之说。

综观中国诠释理论，我们可以归纳出以下两个特征：

（1）诠释活动具有伦理与价值导向性

以儒家为例，儒家解经中所展开所有理解与解释，均以“求其德”为旨归。即便是致力于索求文本原意之人，最终也必然落实在周公、孔子之“德”上，这是一切诠释活动所必须遵循的伦理与道德理念。这一点也反映了儒家以伦理为本位的特点。而西方诠释学，特别是西方现代诠释学，在文本解释的过程中，对于伦理与价值方面的诉求是很微弱的。

（2）诠释立足于践行：教化众生与自我塑造

¹⁷ 参见朱骏声：《六十四卦经解》，中华书局，1958年，第50页。

¹⁸ 《朱文公文集》，卷56，答陈师德。

¹⁹ 《朱文公文集》，卷49，答林伯和。

解经不惟了解经典本身的意义，阐释周公、孔子之“德”，还须见诸实践。这里所说的“实践”可分为两个方面：其一，着眼于大处，对于作为整体的世界与社会而言，有如北宋大儒张载（公元 1020-1077 年）所言：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”；其二，对于个人的践行而言，乃是涵德养性之修行功夫，而修行首在“立德”²⁰。以是观之，中国传统的诠释理论在本质上就是面向生活世界的人生哲学，是以“德”为核心与主旨的教化众生与自我塑造之学。在《易经》中我们看到，吉凶之判断与人们自身的德行相关，因而欲祈求福祉、吉利，其要在修德行，行仁义，而非祭祀、卜筮。²¹

结语

在目前的诠释学研究中，若想推动诠释学的发展，有效地整合中西诠释学的思想资源乃是至关重要的一环。西方哲学家也早已意识到这一点，伽达默尔就曾这样告诫德国哲学家：“在东亚伟大的高度发展的文化（Hochkulturen）中，知识乃通过这种方式标志出来：在那里，知识的技术应用为社会理性（gesellschaftlichen Vernunft）的约束力所制约，因而可以使人们自身的能力之可能性无法实现。若使之成为可能，我们所缺失的究竟是什么力量，乃是对宗教研究者，文化历史学家，最后，也是对我们至今尚未找到的真正通晓中国语言和文化的哲学家所提出的问题。”²² 按照伽达默尔的解释，近代科学所催生的永不知足的“认知欲望”（Wissenwollen）和“创造能力”（Machenkönnen），嘲弄了任何界限和控制²³，毫无节制地利用我们的理性之创造力，使得世界陷入了一种深刻的危机。伽达默尔是在 1970 年说这番话的，在时隔近半个世纪后，这一提问也渐渐地演变成了中国所面临的现实问题。

我们不妨按照伽达默尔的提示，尝试在中国文化传统的中寻找答案。伽达默尔认为，针对当前社会无节制的“知识的技术应用”而造成社会危机的困境，其解决的途径就是探寻内在于“社会理性”的那种约束力量。他将这种“社会理性”理解为“实践智慧”

²⁰ 《左传·襄公二十四年》有云：“太上有立德，其次有立功，其次有立言；虽久不废，此之谓不朽。”

²¹ 孔子云：“君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁义焉求吉，故卜筮而希也。”（见邓球柏：《帛书周易校释》（增订本），湖南出版社，1987 年，第 481 页。）

²² Gadamer, “Sprache und Verstehen”（语言与理解），in Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2., J. C. Mohr (Paul Siebeck), 1986, S. 194.

²³ Vgl. ebd.

“节制”在柏拉图和亚里士多德那里被界定为首要的美德之一，“节制”所指向的主要是人的“身体欲望与快乐”。（参见《西方大观念》（The Great Ideas），第二卷，陈嘉映等译，北京：华夏出版社，2008 年，第 1613 页。）显然，对于知识和创造能力的渴求非但不在应“节制”的东西之内，而相反地，却是应大力赞许和提倡的。这在中西文化传统中均是如此。伽达默尔的贡献在于清醒地意识到了近代科学方法论“后果”，即它只是专注于自己“无节制”的发展，为自身所取得的成就而欢欣鼓舞，却无法“控制科学知识的应用目的”，以至于产生了用原子弹轰炸“广岛”的悲剧。（Vgl. ebd.）这种情况在当今世界愈演愈烈，比如人们甚为焦虑的“生态问题”，就是日益发展的科学方法论所引起的严重“后果”之一。正因如此，伽达默尔孜孜不倦地探求那种能够约束知识的技术运用的“约束力量”，不仅具有深刻的理论意义，也具有不容忽视的社会实践上的现实意义。

(Phronesis)。在中国诠释传统的语境中，“实践智慧”被赋予了更丰富、具体的内涵。首先，这种从生活实践中提炼出来、并指向实践的智慧具有社会价值理念的规定性，正是这种规定性，设定了施展我们自身能力的界限；我们不仅要知道，我们有能力做什么，甚或能把握完成某项行动计划的最佳时机；还须知道，我们应该以及被允许做什么（君子有所为，有所不为）。其二，“实践智慧”还具有一种指向个体的道德品性，旨在“成己”，通过反观诸己、修身养性而抵达君子之境。此种“实践”乃是人的精神境界的自我提升和自我塑造，并因其具备了君子的德行而趋吉避凶享“福”。

以此观之，中国文化传统的“实践智慧”乃基于“德”，无论是指向外部的实践还是指向我们内在的修行，都围绕着“德”而展开。作为价值坐标的“德”与《周易》中确立的尚“中”²⁴的理念相互激荡，形成了我们以中道、中庸为旨趣的独特的思维和行为方式（时中）。“时中”表征着一种灵活性，一种不失其时的合宜变通。但是，若无“德”的导引，此等“变通”难免堕入肆无忌惮的小人行径，本一己之私而罔顾人伦正道。我以为这就是能够约束“知识的技术应用”的力量，不过，在当今世界——无论是在西方还是东方——几乎都已淡忘了这一点。

²⁴ 这种尚“中”的思维方式在《周易》中已经确立，杨庆中对此提供了一个很有说服力的论证：作为“中爻”的二、五爻吉辞最多，凶辞最少。（参见杨庆中：《周易解读》，中国人民大学出版社，2010年，第6页。）