

从道德的“抽象的继承”转向“创造的继承”

——兼论诠释学视野中的文化传承问题

陈 来

摘 要: 回顾以冯友兰为中心的关于传统文化继承问题的思想讨论,结合哲学诠释学的视野,可以清楚地看到,当代中国文化传播发展的关键是从“批判的继承”转变为“创造的继承”。通过对传统文化的“创造性诠释与应用实践”,达致在扬弃中继承、在继承中发展、在发展中创新的目的,使中国文化在保持认同的同时不断发展创新。文化传承是继承和发展的统一,只有通过创造性地继承和有继承地创造,才能在文化的发展中使文化的连续性和创新性得到统一。历史传承的文本在每一时代都面临新的问题、新的理解,而需要不断更新其意义。当代的文化继承,不能仅仅停留在文本的训诂层次,而应使文本积极地向新时代开放,把文本的思想与我们自己的思想融合在一起,成为过去与现在的视界融合。当代的文化传承,不是把古典文本的意义固定化、单一化,而是让今人与历史文本进行创造性对话,对典籍文本作创造性诠释,对传统文本的普遍性内涵进行新的诠释和改造,以适应当代社会文化的需求。

关键词: 冯友兰; 传统文化; 传承; 抽象意义; 具体意义; 文本; 诠释学

1949年以后,中国社会结构发生了根本性变化,在文化上强调适应新社会的新道德。20世纪五六十年代的意识形态以革命为中心,对传统文化所采取的方针虽然形式上讲批判地继承,但在道德文化领域实际上是以革命、批判、否定为主。在这种处境中,冯友兰之思想文化所关注的重点,便不能不转向论证传统文化继承的重要性和必要性。他提出的一些论题闪耀着反抗教条主义、维护中华文化的思想光芒,在当时的时代状况下,是非常难能可贵的。

一、哲学遗产的“抽象继承”

1957年1月8日,《光明日报》发表了冯友兰先生的一篇文章,题目是《关于中国哲学遗产的继承问题》,这篇文章是根据他的一次讲演修改而成的^①,文章中的主要观点被称之为“抽象继承法”。

在《三松堂自序》中冯友兰将这篇文章作了摘要,我们首先跟随这个摘要作一些分析,以完整地理解他的主张和思想。自序的摘要如下:

我们近几年来,在中国哲学史的教学研究中,对中国古代哲学似乎是否定得太多了一些。

否定得多了,可继承的遗产也就少了。我觉得我们应该对中国的哲学思想,作更全面的了解。^②这篇文章的写作背景是,1956年中共“八大”以后,至1957年夏“反右”开始,经过建国后七年的建设,

作者简介: 陈来,清华大学哲学系教授(北京 100084)。

基金项目: 本文系国家社会科学基金重大项目“中华优秀传统文化的创造性转化与创新性发展”(2015MZD012)的阶段成果。

① 冯友兰在文末注明,“这篇稿子是根据卢育三、朱传荣两位同志所记的我一个讲演修改成的”。

② 冯友兰:《三松堂自序》,《冯友兰文集》第1卷,长春:长春出版社,2008年,第176页。

各个领域面目一新,毛泽东与执政党因此有了充分自信,故而提出“双百”方针,以求促进文化的繁荣与发展^①。在此背景下,1957年初,以北京大学为主的哲学学者召开了“中国哲学史座谈会”,提出对解放以来在日丹诺夫和苏联研究范式影响下,中国哲学史研究所出现的种种问题,须加以反思。冯友兰则把这种反思集中在文化遗产的继承问题上^②。问题的核心是,在日丹诺夫范式下,我们对古代哲学基本上是持否定性态度,很难谈得上继承,因此应该加以改变。然而,怎样改变呢?

在中国哲学史中,有些哲学命题,如果作全面了解,应该注意到这些命题的两方面的意义:一是抽象的意义,一是具体的意义。过去我个人,对中国哲学史中的有些哲学命题,差不多完全注意它们的抽象意义,这当然是不对的。近几年来,我才注意到这些命题的具体意义。当然,注意具体意义是对的,但是只注意具体意义就不对了。在了解哲学史中的某些哲学命题时,我们应该把它们的具体意义放在第一位,因为,这是跟作这些命题的哲学家所处的具体社会情况有直接关系的。但是它的抽象意义也应该注意,忽略了这一方面,也是不够全面。^③

冯友兰认为,对中国古代哲学的继承,主要是对哲学命题的继承,因此如何分析哲学命题便成为这篇文章的焦点。要解决古代哲学的继承问题,就必须解决哲学命题的分析方法。他提出,一切哲学命题都有双重意义,即抽象意义和具体意义;马克思主义或苏联的研究方法注重哲学命题的具体意义,如提出这些命题的社会阶级基础等,但这样的方法不能解决古代遗产的继承问题。应该承认,冯友兰的这个看法,击中了问题的要害。他主张应该注意哲学命题的抽象意义,这样才可能解决继承的问题。这是此文最主要的论点。

什么是命题的抽象意义和具体意义呢?比如:《论语》中所说的“学而时习之,不亦说乎”,从这句话的具体意义看,孔子叫人学的是诗、书、礼、乐等传统的东西。从这方面去了解,这句话对于现在就没有多大用处,不需要继承它,因为我们现在所学的不是这些东西。但是,如果从这句话的抽象意义看,这句话就是说:无论学什么东西,学了之后,都要及时地、经常地温习和实习,这就是很快快乐的事。这样的了解,这句话到现在还是正确的,对我们现在还是有用的。可是,也不是所有命题都有这两方面的意义。有的话只有具体意义,抽象意义不多。如《论语》说:“有朋自远方来,不亦乐乎。”有人把朋作“凤”字解,如果这样,它的抽象意义就不多了。^④

他主张,要区分哲学命题的意义,他所说的一个命题的具体意义,应该是指提出这一命题的哲学家在提出这一命题时其观念的具体所指。因为哲学命题的意义就是其文字所表达的意义,一定是一般的(或抽象的),而不可能是具体的,但哲学家在说出这个命题时他的所指可以有具体性。如“学”在文字的意义就是普遍的、一般的,但孔子当时所说的学是指六艺之学,是具体的。所以一个命题往往确实有双重意义。冯友兰认为哲学命题的具体意义不能继承,继承的是其抽象意义。

也许,有些命题的抽象意义,是后人加上去的。可是有些命题的抽象意义,确是本来有的。近来我们作了些把古代经典著作翻译成现代汉语的工作。在翻译的时候,我们就感觉到,如果只注意到一些命题的具体意义,翻出来就不正确。如《礼记》说:“大道之行也,天下为公。”这个“天下”应该怎样翻译呢?有人说应该译作“中国”。西方汉学家翻译中国经典的时候,多把天下

① 1956年4月毛泽东提出:“艺术问题上的百花齐放,学术问题上的百家争鸣,应该成为我们的方针。”同年5月他又说:“在中华人民共和国宪法范围之内,各种学术思想,正确的,错误的,让他们去说,不去干涉他们。”1956年5月26日陆定一向知识界作题为《百花齐放,百家争鸣》的报告,提出“在人民内部,不但有宣传唯物主义的自由,也有宣传唯心主义的自由”,“对我国文化遗产中的有益成分,有粗心大意一笔抹煞的倾向。这是当前主要的倾向”。1956年7月21日《人民日报》评论员的文章《略论“百家争鸣”》也指出了这一点:“在学术问题上,在科学研究中,如果有人不采取辩证唯物主义的方法,或达到了和马克思主义不一致的结论,他仍然可以有权发表自己的见解。”参见赵修义、张翼星等编:《守道 1957:1957年中国哲学史座谈会实录与反思》,上海:上海人民出版社,2012年,第507页。

② 有关1957年北京大学中国哲学史座谈会,可参看赵修义、张翼星等编:《守道 1957:1957年中国哲学史座谈会实录与反思》。

③ 冯友兰:《三松堂自序》,《冯友兰文集》第1卷,第177页。

④ 冯友兰:《三松堂自序》,《冯友兰文集》第1卷,第177页。

翻成帝国,这是不对的。因为,先秦所谓中国是指中原,而天下则还包括“蛮貊”。如果把天下翻译成中国,也应该把天下为公译为今日之中国为公或帝国为公,这与原来的意思不完全相合。因为,就那个时候的人对于地理的知识说,他们的所谓天下,其范围不过是今日的中国,但是他们作这个命题时,他们的意义并不限于今日的中国。上面的翻译,都只注意到这个命题的具体意义。这个命题是有这个意义,可是它不止于此,它还有抽象意义。从抽象意义看,古人以为凡“天”以下的地方,都可以称为天下。《中庸》所说的“天之所复,地之所载,日月所照,霜露所坠”,就是天下这个名词的涵义。将来,如果发现别的星球上有人,并和地球上的人有交往,它上面的地方,虽不是地之所载,但天下的抽象意义仍然也可以包括它。这样意义的天下为公我们就要继承下来。^①

冯友兰这里主要讲了“天下”的翻译问题,没有讲整个命题的意义。今天来看,“天下为公”的命题,其字面的直接意义指天下是天下人共有之天下,其思想意义则在后世的理解中不断得到丰富。“天下为公”一段在《礼运》篇中是对上古社会的一种理想化的描绘,体现了古代儒家关于“大同社会”的构想,即认为大同社会是“公天下”而不是“家天下”,政治制度和伦理观念一切为公而不为己;政权传贤不传子,用人选能不任亲,孝慈既行于家,亦推广于社会。古代的天下观和大同社会理想,以及公而无私的价值观,为后世儒家所传承,在中国历史上发挥了重要影响,并成为近代中国人推翻君主制、追求共和、向往理想社会的重要理念基础,这些是应该继承的。

我们现在还谈一个问题,就是说,我们分别一个命题的抽象意义和具体意义的这个讲法,是否很特殊呢?其实并不特殊,许多哲学家向来都是这样做的。以研究黑格尔为例。马克思、恩格斯、列宁都认为黑格尔的思想有合理的内核,这就是他的辩证法思想。大家知道,黑格尔是个唯心主义者,黑格尔的辩证法是与他的唯心主义密切联系着的。他讲的发展,就是那个绝对观念的发展,由不自觉经过外在化而自觉,由为自到为他。这是绝对观念的发展。我们认为他的辩证法是合理内核,就是取其发展的抽象意义,而不是取其具体意义,就是说,取其发展而不取其绝对观念。恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一书中说,黑格尔的方法与其体系有矛盾,这也是就其方法的抽象意义说的,如就其具体意义说,并无矛盾。马克思说黑格尔是头脚倒置的,要把它扶正过来。这也就是要注意黑格尔的许多命题的抽象意义,不然是不能扶正的。^②

冯友兰认为,分别抽象和具体,也是马克思、恩格斯、列宁分析哲学史的一贯方法,如他们都强调马克思吸取了黑格尔的辩证法思想。但具体而言,黑格尔的辩证法是精神观念的辩证法,马克思则剥离了黑格尔体系中与精神观念联结一体的辩证法,吸取了作为方法的辩证法。在冯友兰看来这也是在抽象的意义上吸取的。换言之,在他看来,哲学史上一切思想家对前人思想的吸取都包含着在抽象意义上的继承,马克思也不例外。他要用马克思的例子来加强他的观点的说服力。

因此我们说,把过去哲学中的一些命题从两方面讲,分别其具体意义和抽象意义。许多哲学史家本来就是如此做的,不过我们现在要自觉地这样做。只有这样做,才可以看出哲学史中可以继承的思想还是很不少的。当然,假使过重于在抽象意义方面看,可继承的东西又太多了,甚至连君君、臣臣也有人看做上级和下级的关系,这是不对的。如果过重于在具体意义方面看,那么可继承的东西就很少了。必须两方面都加以适当的注意,适当的照顾。这样,我们就可以对古代哲学思想有全面的了解。^③

的确,历史上的哲学史家,可以说本来就是、一直就主要是在抽象意义上去吸取、继承以往哲学命题

① 冯友兰:《三松堂自序》,《冯友兰文集》第1卷,第176页。

② 冯友兰:《三松堂自序》,《冯友兰文集》第1卷,第177页。

③ 冯友兰:《三松堂自序》,《冯友兰文集》第1卷,第178页。

的。因此,这种区别两种意义的方法,抽象继承的方法,本来就是历史上一切文化传承的方法、途径,并不是冯友兰个人的发明。而他所说的过重于在具体意义上看,就是指强调用阶级或阶级斗争的眼光去看。他所说的命题的两种意义,其实主要就是针对那些被阶级分析方法所否定的命题和思想,而并不是一切哲学命题。因为有些命题可能只有一种意义,如“人非生而知之者”。

上面的论证归结到另一个问题。哲学史中的某些哲学命题,我们若专注重于其抽象意义,它是不是对一切阶级都有用呢?要是这样,哲学史中的某些哲学思想,是不是就不是上层建筑呢?庄子早就提出了这个问题。在《庄子·胠篋》篇中说:“盗亦有道:夫妄意室中之藏,圣也。入先,勇也。出后,义也。知可否,智也。分均,仁也。五者不备,而能成大盗者,天下未之有也。由此观之,善人不得圣人之道不立,跖不得圣人之道不行。天下之善人少,而不善人多,则圣人之利天下也少,而害天下也多。……圣人不死,大盗不止。”在当时的统治阶级看,跖是一个大盗;在农民看来,他是农民起义的领袖。这一点我们现在不论。专就庄子这一段话讲,他的意思就是把仁义道德看成像刀枪等武器一样,谁都可以用,仁义道德可以为统治阶级服务,也可以为反抗阶级服务。他认为仁义道德就是一种组织力量,谁想组织起来,谁就用它,不用不行。谁用它,它就为谁服务。《庄子》的这段话,可以作为一个例,以说明哲学思想中,有为一切阶级服务的成分。这个问题,我大胆地提出来,作为进一步讨论的基础。^①

最后这一段是讲,承认抽象意义是不是使得有些哲学命题可以成为为一切阶级所利用、服务的工具?冯友兰认为确实是这样。他认为,哲学命题的抽象意义是没有阶级性的,或超阶级的,阶级性属于具体意义,可以想见,在当时确认这一点,还是需要理论勇气的^②。

可以认为以上的摘要是他自己认可的这篇文章的主要与核心部分。在摘录之后他说:“这篇文章的内容,后来被称为‘抽象继承法’。这篇文章的有些提法,是不很妥当,但是其基本的主张,我现在认为还是可以成立的。”^③那么,哪些提法他后来觉得不很妥当呢?可以成立的基本主张是何所指呢?这个问题我们后面再谈。

二、道德遗产的继承内容

由于这篇文章所说的继承问题,是整个中国哲学的问题,而不仅仅是道德继承的问题,所以冯友兰《三松堂自序》的摘要中没有特别包括道德继承的部分,而本文的主题是要研究他在这一时期的道德思想。为此,我们把这篇文章有关道德继承的部分也引用如下:

孔子所说的“爱人”也有抽象意义与具体意义。从具体意义看,孔子所说的“爱人”是有范围的。儒家主张亲亲,认为人们因为血缘关系而有亲疏的不同,爱人是有所差等的。……这是就孔子底这句话的具体意义说。就其抽象意义说,孔子所谓“人”既然与现在所谓“人”底意义差不多,他所谓“爱人”,也不是没有现在所谓“爱人”底意思。从抽象意义看,“节用而爱人”,到现在还是正确的,是有用的,可以继承下来。我们现在不是也主张勤俭办社,关心群众吗?孔子所说“为仁之方”即实行“仁”底方法为“忠恕”之道,“己所不欲,勿施于人”(《论语·颜渊》)。过去我们说孔子这样讲有麻痹人民、缓和阶级斗争底意义。从具体意义看,可能有这样的意义。但从抽象意义方面看,也是一种很好的待人接物底方法,我们现在还是可以用。^④

儒家讲“仁者爱人”,主张仁的思想内涵就是“爱人”,这里的“人”在命题形式上就是与“物”(动物、物

① 冯友兰:《三松堂自序》,《冯友兰文集》第1卷,第178页。

② 汪子嵩在“文革”后指出:“我现在认为冯友兰先生当时提出抽象继承法,实在是作为一位有卓见的哲学家,想从当时教条主义的框框束缚中摆脱出来,恢复哲学研究的本来面目,是完全应该肯定的。”见赵修义、张翼星等编:《守道1957:1957年中国哲学史座谈会实录与反思》,第503页。

③ 冯友兰:《三松堂自序》,《冯友兰文集》第1卷,第178页。

④ 冯友兰:《中国哲学遗产底继承问题》,《三松堂全集》第12卷,郑州:河南人民出版社,2001年,第96页。

品、物质存在)相对的“人”,而不是像阶级斗争论流行时期所解释的是专指贵族。更重要的是我们如何积极地去运用古代思想资料,即使有些命题在古代没有现代所需要的意义,也无碍于我们扩展其意义,赋予其时代的意义,如“节用而爱人”。“己所不欲,勿施于人”,当然不是处理阶级斗争和阶级关系的方法,但可以是处理一般人与人的关系的方法,这在社会主义社会的今天仍然适用。冯友兰在大力突出阶级斗争的时代,努力肯定“己所不欲,勿施于人”的伦理意义,实属难能可贵。

还有一点应该注意。在中国哲学史底丰富材料中,有很大一部分是讲修养方法与待人处世底方法。这些思想按其具体意义说,都是封建社会底东西,没有什么可以继承的。但按其抽象意义说,大部分还是可以继承的。《中庸》说:“博学之,审问之,慎思之,明辨之,笃行之。”这些命题若从其具体意义上说,就要注意“之”字所代表的是什么。若从其抽象的意义上说,不管“之”字代表什么,作为我们的为学方法,还是有很大用处的,是可以继承的。朱熹把这几句话作为白鹿洞书院学规底一部分,称为“为学之序”。就其抽象的意义说,确实是一个很好的“为学之序”。在白鹿洞书院底学规中,还有一条是“言忠信,行笃敬,惩忿窒欲,迁善改过”,这是“修身之要”。这一条底抽象意义,用现在的话讲,就是“说话行动要老老实实,不闹情绪,接受批评”,这还是很好的“修身之要”。另外还有读书底方法。朱熹曾说过读书要“循序而渐进,致一而不懈,从容乎句读文义之间,体验乎操存践履之实”。就其抽象意义说,这也是很好的。^①

这部分论及的修养方法和处事准则与道德文化更有直接关系。言忠信,行笃敬,惩忿窒欲,迁善改过,不仅是修身方法,也是德性养成的方法。至于朱熹讲的读书法,更不能把它只看成读封建主义之书的方法,而否认其对读书的一般指导意义。总之,20世纪50年代把一切古代文化看作封建文化,看成封建地主阶级的文化,执著于古代文化的具体的阶级性,确实在继承问题上造成了极大的困扰,而冯友兰的继承方法正是为了摆脱这种困境而提出来的。但是由于“左”的思潮和教条主义的主宰,加上他的提法很容易被别人与他自己的新理学体系联系起来,所以在当时必然要遭到批判。

以上是冯友兰此篇文章的主要论点和部分。我们认为,任何一个哲学的陈述或命题,以“学而时习之”为例,作者产生它时,本身就是一个具体的共相。但一个即使是具体的观念,见诸文字(或语言),即获得了一般的形式。“举头望明月,低头思故乡”,作者写作时表达的可能是其在某时某地针对某一特定对象而发的相思情感,是具体的,但一旦表达在带有一般意义的文字形式上,这文字形式便已经是具有相对独立性的普遍形式和共相,后人读此诗句时,或运用此诗句时,便可在其普遍形式所允许的范围内,体验、赋予或表现与原作者不全相同的具体情感。其他文本的理解或诠释也都如此。文化实践历来如此,文化的传承从来都是对作品在其形式边界之内的一般意义的传承。除非研究李白个人生活史,才会关注这一句诗的具体意义,这是与文化遗产、继承所面对的问题完全不同的。如果历史上的作者表达的本来就是一种一般意义上的陈述,如“读书要循序渐进”,则后人当然也就完全从普遍意义上去加以理解了。因此,如果一个陈述或命题在产生时是一个具体的共相,而在文化遗产中,其“具体”的一面便被模糊化,人们真正关注、发挥的是其“共相”的一面。文化的实践就是尽力扩展其一般形式的普遍的可能意义,来实现人对文字形式运用的能动性。

1982年冯友兰在哥伦比亚大学授予他名誉学位时的答词中说:

这实际上是一个如何解决不同的文化之间的矛盾冲突的问题。这个问题又进一步表现为如何继承精神遗产的问题,五十年代中期我就提出这个问题,一时讨论得很热烈。

最简单的解决办法是简单地宣布:过去的哲学都是为剥削阶级服务的,因而毫无继承的价值。现在应当不管过去,只当它并不存在。现在应当从零开始,一切都要重新建立。这种观点显然在理论上过分简单化,在实践上也行不通。过去的存在是一个客观事实,任何主观的观点

① 冯友兰:《中国哲学遗产底继承问题》,《三松堂全集》第12卷,第98—99页。

都无法抹杀它。持这种观点的人不懂得,现在是过去的继续和发展。^①

这是在那场讨论二十五年之后作者首次表达的态度,而在此后不久的《三松堂自序》中,更完整地表达了其晚年的立场。

三、对“继承”的理论分析

1957年5月,冯友兰又写了《再论中国哲学遗产底继承问题》。文章说:“《光明日报》1957年1月8日登载了我的《中国哲学遗产底继承问题》底一篇文章。……在我那篇文章里有许多地方讲得不够全面;对于有些问题底提法,也不恰当。关于这个论点底有些方面,我当时实在也没有想得很清楚。几番的讨论,……给我很大的启发。现在我觉得我底基本论点,倒是更明确了。这大概就是辩证的发展底一个例证吧!”^②在这篇文章中,冯友兰首先谈了继承的问题:“所谓继承,包括三个问题:第一,什么是继承,就是关于继承底意义底问题;第二,怎样继承,就是关于继承底方法底问题;第三,继承什么,就是关于继承底内容与选择标准底问题。关于第一个与第三个问题,在我底那篇文章中没有谈到。我所谈的主要的是第二个问题。在我那篇文章中,以至于在后来的座谈会中,这一点没有交代清楚,因此引起了一些混乱。”^③

关于什么是继承,冯友兰指出:“在历史发展底各阶段中,各阶级从已有的知识宝库中取来的一部分的思想,必须加以改造,使它跟自己的需要与当时的知识水平结合起来,然后才能发生作用。”^④又说:“在历史发展底各阶段中,各阶级向已有的知识宝库中,取得一部分的思想,加以改造,使之成为自己底思想斗争底武器,在自己的事业中,发生积极作用。这就是思想继承。在中国历史中,思想继承,本来是这样进行的。”^⑤可见,冯友兰认为“继承”必须要对所选择的古代思想加以改造,跟新的知识水平结合,同时代的需要结合。他认为其实历史上的文化继承一直如此。那么,为什么在社会主义时期,继承的问题遇到困难了呢?他认为西方近代思想和马克思主义,都是从西方近代知识宝库中继承的东西,都没有遇到是否要从封建时代知识宝库中继承的问题,这是个新问题,“因此中国哲学底继承问题就成为问题”。

可见,更重要的问题还是“要不要继承”。如冯友兰所指出,新中国成立后一个时期,“大家强调,古代与现在‘毫无共同之处’,好像无论什么事情,都要从头做起。那就无所谓继承问题。现在这种见解已证明为错误的了。大家都承认:即使在封建社会底知识宝库中,也还有不少我们可以继承的哲学思想。我们要把这些思想,加以分析、批判、改造,以为我们建设社会主义社会底事业服务。这是大家都承认的”^⑥。到了1956年,大家在理论上都已经承认中国文化的遗产,有不少可以继承的部分,于是关键就转变为怎样继承、继承什么了。

关于怎样继承,他说:“在《光明日报》那篇文章里,我主要地是企图解决这个问题。我主张在研究古代哲学底工作中,要把哲学体系中的主要命题,加以分析,找出它底具体意义与抽象意义。如果有可以继承底价值,它底抽象意义是可以继承的,具体意义是不可继承的。在研究古代哲学底工作中,我们如果注重其中命题底抽象意义,就可见可以继承的比较多。如果只注重其具体意义,那可以继承的就比较少,甚至于同现在‘毫无共同之处’,简直没有什么可以继承。”^⑦这就指出了阶级分析方法导致的文化继承困境,在当时已经十分突出。问题是不能仅仅指出其困境,还要在理论上说明其

① 冯友兰:《三松堂自序》,《冯友兰文集》第1卷,第234页。

② 冯友兰:《再论中国哲学遗产底继承问题》,《三松堂全集》第12卷,第119页。

③ 冯友兰:《再论中国哲学遗产底继承问题》,《三松堂全集》第12卷,第119页。

④ 冯友兰:《再论中国哲学遗产底继承问题》,《三松堂全集》第12卷,第120页。

⑤ 冯友兰:《再论中国哲学遗产底继承问题》,《三松堂全集》第12卷,第120页。

⑥ 冯友兰:《再论中国哲学遗产底继承问题》,《三松堂全集》第12卷,第121页。

⑦ 冯友兰:《再论中国哲学遗产底继承问题》,《三松堂全集》第12卷,第121—122页。

中的问题,这就是冯友兰提出“抽象继承法”的意义。

关于继承什么,他说:“近来大家都承认我们古代哲学中的优良传统,是其中的有科学性、人民性与进步性的东西,是其中的唯物主义成分,也就是其中的有唯物主义性的东西。这些东西在中国过去的哲学中是很丰富的。我们所要继承的,首先就是这些东西,这是大家都承认的。在《光明日报》那篇文章里,我没有提到这一点,因为我认为这是不成问题的。问题在于怎样继承。”^①科学性、人民性、进步性是当时党和政府提出的文化继承的标准,对此冯友兰并没有异议,其实,从今天来看,这些标准还值得讨论,尤其是从道德伦理的角度看,这三性都不能解决道德继承的问题。

1957年,在这个有关继承问题的讨论中,作为中共理论家的代表之一的胡绳提出了一些观点,值得关注。“唯物主义者吸取唯心主义哲学所提供的某种思想资料,决不是很简单,好像从旧房子上拆下砖瓦来安到新房子上一样。”“当我们把这些思想资料从唯心主义体系中解放出来以后,也不是使它变成既非唯心又非唯物的成分,而是要给它唯物主义的解释,使它和唯物主义的根观点相结合起来。”^②这与冯友兰当时对继承的理解没有冲突,冯友兰也强调继承不是现成地搬用吸取,而是要改造,要结合。但胡绳这个提法也包含着严肃的意义,不予以回应,就不能完全解决继承问题上的疑惑。所以冯友兰也指出:“我同意这个看法。就是一块砖瓦,从旧房子上拆下来,它必然也带了些石灰泥土之类,必须把这些旧房子底残余去掉,然后才可以安到新房子上,成为新房子底一部分。但是毕竟要有那么一块砖瓦,然后才可以对于它进行改造。如果旧房子上的砖瓦,都是如此同旧房子紧密地联系在一起,以至于同新房子‘毫无共同之处’,那么在拆散旧房子底时候,就不会有什么像样的东西遗留下来,也就没有什么东西可以加以改造,使其成新房子底资料了。”^③那么,在一个即使是唯心主义的体系中,有没有一些非唯心主义的成分,或既非唯心也非唯物的成分?我们认为肯定是有,如王阳明心学是唯心主义的,但其中的知行合一思想就是非唯心主义的,或既非唯心也非唯物的哲学命题,是应该继承的,即可以加以改造、结合当代的实际需要而继承的。冯友兰所说的,就是在文化资源上要承认有一些新旧时代共同需要的成分,当然在文化传承的实践中旧的成分要经过改造使之成为适应新的需要的成分。至于胡绳所说的要给哲学思想资料以解释,这正是解释学实践题中应有之义,而解释绝不是具体意义的解释,必然是在其一般形式层次上进行的解释。

四、晚年的分析和反省

在《三松堂自序》中,冯友兰对1957年提出的“抽象继承论”作出了反思,如“这篇文章的有些提法,是不很妥当”。其实他早在《再论》中也承认“在我那篇文章里有许多地方讲得不够全面;对于有些问题底提法,也不恰当”。那么,哪些提法他在晚年觉得是不妥当的呢?

“首先是由于‘抽象’这个词的严格的哲学意义没有先说清楚。”^④他在《再论》中也承认:“一提到抽象,有些人就会联想到形式逻辑式的抽象。这种抽象诚然是很简单、很省力,但是不能解决实际问题。但是我所说的抽象,不是那种抽象。为了避免误解,我在以下不用‘抽象’与‘具体’这两个字眼,而用‘一般’与‘特殊’这两个字眼。”^⑤这就是说,他其实更倾向用“一般”来替代“抽象”,以免引起误解,但是他已经习惯使用“抽象”一词,以至于他在后来也还是经常使用该词。而我们更愿意把他的思想称为“普遍继承法”。

“其实,把哲学的继承归结为对于某些命题的继承,这就不妥当。哲学上的继承应该说是对于体系的继承。一个体系,可以归结为一个或几个命题,但是,这些命题是不能离开体系的。离开了体

① 冯友兰:《再论中国哲学遗产底继承问题》,《三松堂全集》第12卷,第128页。

② 冯友兰:《再论中国哲学遗产底继承问题》,《三松堂全集》第12卷,第130、129页。

③ 冯友兰:《再论中国哲学遗产底继承问题》,《三松堂全集》第12卷,第131页。

④ 冯友兰:《三松堂自序》,《冯友兰文集》第1卷,第178页。

⑤ 冯友兰:《再论中国哲学遗产底继承问题》,《三松堂全集》第12卷,第122页。

系,那些命题就显得单薄、空虚,而且对它可以有不同的解释,容易作出误解。”^①也就是说,他在晚年承认,把继承的问题归结为哲学命题的继承,是不妥当的,突出哲学命题是不妥当的。冯友兰的这种讲法虽然吸取了1957年人们对他的批评,但其实继承也常常是对命题的继承,在实际文化实践中,特别是大众的文化实践中,基本上都是对观念和命题的继承,很少是体系的继承。我们现在多把继承归结到思想和理念的继承,而不再用“命题”的提法。

“说一个命题有抽象意义和具体意义,这也是不妥当的。因为一个哲学命题所说的,总是一般性的原理,是一个抽象的东西。所以一个哲学命题,应该只有抽象的意义。一个一般的原理,在它实现的时候,在它成为现实的存在的时候,总要寄托于一些具体的情况之中,一般寓于特殊之中。人们对于一般原理的了解,也可以因其所处的情况或所有的科学知识的不同而不同。……其实严格地说,一个哲学命题不能有具体意义,它应该排斥具体意义。我原来所说的具体意义,实际上是一个哲学命题在实际情况中的应用,或是人们对于它的不同了解,这是一个哲学命题所要排斥的。我原来的提法的这些不妥之处,也是引起当时辩论的一个原因。”^②也就是说,冯友兰在晚年仍然坚持哲学命题有抽象意义,但不再主张哲学命题有具体意义,只承认哲学命题有具体应用。照这个说法,文本的意义就是普遍的、一般的意义,而文本在实践中的应用才是具体的、特殊的。这也是1957年讨论中一些人的意见^③。其实,如果作者原意属于具体意义,则不能完全排斥具体意义。

“其基本的主张,我现在认为还是可以成立的。”除了以上讲的三点不妥外,“抽象继承”的基本主张,冯友兰还是坚持的,认为思想文化的一般性,是继承的对象,继承的不是具体的东西。“无论是继承什么,总得分别那个东西的一般性和特殊性,你只能把它的一般性继承下来,至于其特殊性是不必继承也不可能继承的。比如杜甫的诗说:‘朱门酒肉臭,路有冻死骨。’”(《自京赴奉先县咏怀五百字》)这两句诗我们都认为有人民性,应该继承,但是所要继承的就是为老百姓说话的这个人民性。杜甫写这两句诗是根据他从长安到奉先县路中所见的情况。你可以继承杜甫的诗的人民性,你不需要也不可能继承杜甫的走路,你不需要从西安往奉先县走一趟。”^④他还说:“原来讲继承的人都是抽象继承,比如说,社会主义革命和社会主义建设,都要将马克思主义的放之四海而皆准的普遍原则与中国的实际相结合,这个继承就是抽象继承。马克思、恩格斯讲的话,主要是根据英国、法国、德国的实际讲的,列宁、斯大林讲的话主要是根据俄国的实际讲的。实际就不会是放之四海而皆准的普遍原则。普遍原则都是从实际中抽象来的,所以才能放之四海而皆准。没有那样愚笨的人,主张把别的国家的实际也继承下来,那显然是不可能的。”^⑤

关于道德遗产的继承问题,1957年座谈会上张岱年先生提供了专文《道德的阶级性和继承性》参加讨论。张岱年指出,哲学遗产的继承性包含伦理思想的继承性问题。他提问道:“在那些不同时代的,或不同阶级的,彼此不同的道德观念之间,除了相互对抗相互冲突的关系之外,是否也还有相互渗透相互影响的关系呢?”很明显,这个提问本身就包含了对问题的肯定的回答。他指出,不同时代不同阶级的不同道德不仅有其共同的根源,也有共同的方面,“这些共同方面似乎不仅是‘形式上的’,其实是‘内容中的’,乃是内容里的不同因素。在人类历史中,有一些道德观念或道德标准是在很长的时期中,对于不同的阶级,起过或者还在起着作用的。它似乎是各阶级所需要的,虽然是用来达到不同的目的。对于同一道德概念,各阶级对之有不同的了解,但在这不同的了解之中,也还有一

① 冯友兰:《三松堂自序》,《冯友兰文集》第1卷,第180页。

② 冯友兰:《三松堂自序》,《冯友兰文集》第1卷,第181页。

③ 如当时的吴启贤,和后来的汪子嵩。见赵修义、张翼星等编:《守道1957:1957年中国哲学史座谈会实录与反思》,第284、502页。

④ 冯友兰:《三松堂自序》,《冯友兰文集》第1卷,第181页。

⑤ 冯友兰:《三松堂自序》,《冯友兰文集》第1卷,第180页。

些共同的成分。惟其如此,所以,古今或新旧道德之间,有其一定的继承关系。”^①张岱年的观点是正确的、合理的。“文革”后,张先生在《中国哲学史方法论》的讨论中,特别提及如何分析哲学命题的普遍意义与特殊意义。他指出:“哲学命题大都是普遍命题,具有两重意义:一方面,它反映了某一客观的普遍规律;另一方面,当一个思想家提出一个命题的时候,他是根据某些特殊事例而提出的,这个命题是某些特殊事例的总结,是这些特殊事例的概括,这就是它的特殊意义。”“但是这些由一定的特殊事例总结出来的规律仍然有一定的普遍意义。”^②这应当可以看作对冯友兰两重意义说的一种补充。张岱年也特别提到对于抽象继承法的剖析,他说:“现在重新考虑这个问题,我认为,冯先生所提出的见解确有错误,但其错误不在于他主张区分哲学命题的抽象意义和具体意义,而在于把这种区分看做继承的主要方法,没有把区分精华和糟粕看做批判继承的主要方法。”^③张岱年主张哲学命题一般都有两种意义,抽象意义固然可以继承,其具体意义有时也未尝不可以继承,所以继承古代哲学遗产,不限于继承古代哲学命题的抽象意义。同时,并不是所有命题的抽象意义都可以继承,有些哲学命题的抽象意义也是不可以继承的。由于张岱年赞成哲学命题的两种意义的分析,他还找出恩格斯《英国工人阶级状况》中论理论的“抽象的意义”一段话,来支持抽象意义的提法^④。不过我们认为,继承的对象主要还是理论或命题的一般形式和普遍内容,虽然并不是所有命题的一般意义都可以继承。不过,思想文化的继承不限于这里所说的命题的一般形式及其含有的普遍内容,亦可指思想方法或世界观、价值观的内容。如恩格斯所说,像对民族精神有如此巨大影响的黑格尔哲学,要批判地消灭它的形式,但是要救出通过这个形式获得的内容^⑤。

由此可见,“抽象继承”不仅仅如冯友兰所说只是体现在对命题的一般形式的继承,还应该包含着对精神实质的提炼或抽象,从而加以继承。对传统文化,我们常常需要把一个领域的具体文化现象背后的精神提炼出来,那些具体的文化现象可能是过时了的,但其精神是可以继承的。正如黑格尔所说,辩证法理解的否定是对特殊内容或具体的活动规范的否定,而保留其中的普遍本质。贺麟在1957年的讨论中提出:“什么东西可以继承?我觉得继承的一定是本质的东西。……一般的东西,如果是指最本质的精神实质而言,我认为是可以继承的。”^⑥早在1923年梁启超就提出,《论语》的内容“其中一部分对当时阶级组织之社会立言,或不尽适用于今日之用,然其根本精神,固自有俟诸百世而不惑者”^⑦,所表达的也是这个道理。对于精神要义的提炼不像对命题一般意义的继承那么直接,要求更为深刻的理论把握和文化透视能力,是创造性的诠释,也是创造性的继承。

五、关于“具有普遍性形式的思想”

这里我们简要论及冯友兰20世纪60年代前期关注以“具有普遍性形式的思想”研究孔子思想的意义,我们把这一关注看作抽象继承论的后续延伸,故放在这里一并叙述分析。

1960年代初,冯友兰写作《中国哲学史新编》试稿时,在分析孔子思想的部分,提出孔子“仁”的思想采取了“超阶级的”“普遍性形式”。这可以看作他在1957年提出“抽象继承论”后,又一次寻求肯定中国文化可以继承的理论努力。正像1957年一样,他的观点再次受到了很多批判,而他也作了很多辩难。

1960年冯友兰《论孔子》一文,没有作理论上的深入讨论;1961年的《再论孔子》就提出了普遍性

① 赵修义、张翼星等编:《守道1957:1957年中国哲学史座谈会实录与反思》,第278页。

② 《张岱年全集》第4卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第154页。

③ 《张岱年全集》第5卷,第259页。

④ 《张岱年全集》第5卷,第261页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1972年,第219页。

⑥ 赵修义、张翼星等编:《守道1957:1957年中国哲学史座谈会实录与反思》,第205页。

⑦ 清华大学国学研究院主编,刘东、翟奎凤选编:《梁启超文存》,南京:江苏人民出版社,2012年,第439页。

形式的问题;《三论孔子》重复并细化了这个方面的讨论:“孔子所说的‘爱人’,‘己所不欲,勿施于人’,‘己欲立而立人,己欲达而达人’,这些话是不可以专照字面了解的。必须注意这些话的具体内容。从这些话的字面意义上看,他的这些话似乎是超阶级的;就其内容看,这些话的阶级性是很明显的。可是,也必须承认,孔子所说的这些话,是以普遍性的形式提出来的。这种形式是不是也有它的一定的历史意义呢?我认为这是有的。马克思和恩格斯有一段话可以说明这一点。”^①这是指马克思、恩格斯《德意志意识形态》的一段话,“普遍性形式”这一概念也是出自这一段话:

然而,在考察历史进程时,如果把统治阶级的思想和统治阶级本身分割开来,使这些思想独立化,如果不顾生产这些思想的条件和它们的生产者而硬说该时代占统治地位的是这些或那些思想,也就是说,如果完全不考虑这些思想的基础——个人和历史环境,那就可以这样说,例如,在贵族统治时期占统治地位的概念是荣誉、忠诚,等等,而在资产阶级统治时期占统治地位的概念则是自由、平等,等等。总之,统治阶级自己为自己编造出诸如此类的幻想。所有历史编纂学家,主要是18世纪以来的历史编纂学家所共有的这种历史观,必然会碰到这样一种现象:占统治地位的将是越来越抽象的思想,即越来越具有普遍形式的思想。因为每一个企图取代旧统治阶级的新阶级,为了达到自己的目的不得不把自己的利益说成是社会全体成员的共同利益,就是说,这在观念上的表达就是,赋予自己的思想以普遍性的形式,把它们描绘成唯一合乎理性的、有普遍意义的思想。进行革命的阶级,仅就它对抗另一个阶级而言,从一开始就不是作为一个阶级,而是作为全社会的代表出现的;它俨然以社会全体群众的姿态反对唯一的统治阶级。它之所以能这样做,是因为它的利益在开始时的确同其余一切非统治阶级的共同利益还有更多的联系,在当时存在的那些关系的压力下还不能够发展为特殊阶级的特殊利益。^②

就《德意志意识形态》的原意而言,是强调历史上任何占统治地位的思想都不是独立存在的,而是统治阶级的思想,所以不能脱离了统治阶级去看那些占统治地位的思想;但统治阶级总是为自己造出一种幻想,即占统治地位的思想是独立存在的。马克思、恩格斯这里所突出的是历史唯物主义强调思想的阶级性的立场。另一方面,马克思、恩格斯也强调,近代以来在西方社会占统治地位的是越来越抽象、越来越具有普遍形式的思想,这是由于统治阶级把自己的利益说成全体社会成员的共同利益,把自己的思想赋予普遍性形式,表达为有普遍意义的思想。马克思、恩格斯显然认为要透过现象看本质,要看到这些普遍性形式的思想其实是统治阶级的思想。那么什么是具有普遍性形式的思想呢?显然应当是指那些诉诸一般形式的陈述(如“爱人”),而非诉诸具体意义的陈述(如“爱本阶级的人”),借以用普遍性的形式把它的利益描绘成社会全体成员的利益。在冯友兰看来,具有普遍性形式的思想,就是在理论上采用普遍性形式宣称社会全体成员的利益的。虽然统治阶级这样做的时候有可能是虚伪的,但也有不站在统治阶级立场这样做的哲学家。对这类理论命题,诉诸具体意义的陈述就不容易继承,诉诸一般形式的陈述就可以继承。因为只有具有普遍性形式的陈述才有可能被抽象继承。如果具体地表达了阶级的属性,就限制了继承的可能性。

冯友兰说:“孔子所说的‘爱人’,就其普遍性的形式说是超阶级的爱。在阶级社会中,超阶级的爱是没有的。但是超阶级的爱的言论是有的。这是两回事,不可混同。”^③冯友兰通过把“爱人”的仁学确定为具有普遍性形式的思想,以便把孔子的仁的思想与具体的阶级属性分开,使之成为可以继承的资源。马克思的论述,承认思想史上有具有普遍性形式的思想言论,但马克思并没有说凡是具有普遍性形式的思想就可以继承,而是强调要看清这些具有普遍性形式的思想背后的阶级基础。所

① 冯友兰:《三论孔子》,《三松堂全集》第13卷,第147—148页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第100页。

③ 冯友兰:《三论孔子》,《三松堂全集》第13卷,第149页。

以马克思的论述其实并不能真正助益于冯友兰的继承思想^①。毋宁说,冯友兰觉得马克思的“普遍性形式的思想”有助于他关于哲学命题有抽象意义、一般意义的主张。

冯友兰提出用普遍性形式来解说孔子仁学后,遭到不少批判,但他并未屈服,他说:“《中国哲学史新编》(1962年版)第一册出版后,承各方面的同志提了不少的意见。其中对于第四章第四节‘孔子关于“仁”的思想’的意见比较多,特别是关于所谓‘具有普遍性形式’这一点。我在这一方面也提出了一些补充的论证(见拙作《关于孔子讨论中的一些方法论上的问题》,1963年11月18日《文汇报》)。我也发现我有些提法不很准确,准备在将来对全书进行修改的时候,加以改正。但是我还没有发现我的主要论点有改正的必要。”^②可见冯友兰对于他遭到的批评,总是据理力争,而不轻言放弃。他坚持:“我认为孔子讲仁的意义,是首先发现别人是‘人’;用‘人意’去对待人;这就叫做‘仁’。这可能只是在作为自然人的意义上,把别人看成跟自己一样。可是这个就不是简单的事。”接着又说:“孔子本人和他所代表的地主阶级,在实际行为中,不可能认为任何别人都与自己处于平等的地位,也不可能平等地爱一切人,但是孔子讲这些话的时候,他是以普遍性形式提出来的。他所讲的仁是一种具有普遍性形式的思想。在春秋末期,地主阶级的代言人提出这样的思想,有其进步的意义。”^③

冯友兰在《教学与研究》1963年第4期上发表了一篇文章,回应他在中国哲学史新编试稿中对孔子思想的分析引起的不同意见,集中在他运用《德意志意识形态》的一段论述。有关这段论述,冯友兰写了好几篇文章加以讨论,其中很多细节与本文的关注没有直接关联,就不加引用了。他谈到:“马克思、恩格斯在《德意志意识形态》这部经典著作中,提出了历史唯物主义的基本原则。在这部书(人民出版社1960年版)53页至55页中,他们提出了各个历史时期的居于统治地位的思想的发生和发展的规律及其阶级根源,由此批判了以黑格尔为代表的唯心史观。这是我对于《德意志意识形态》的这几页的了解。我根据这种了解,在这种了解的指导之下,对于孔子关于‘仁’的思想作分析和估价。我引用了《德意志意识形态》这几页中的话,作为我的理论根据。我的《中国哲学史新编》在以后对于封建社会统治思想的分析,也是在这种了解的影响之下作出来的。我觉得这种了解很能解决问题。”^④1962年吴晗提出了“封建时代的道德也是可以继承”的观点,与冯友兰的抽象继承一致,引起了一场关于道德继承的讨论。从时间上看,吴晗提出的这种观点很有可能是受到冯友兰的影响。

关于哲学的阶级性与普遍性问题,张岱年后来引用了《德意志意识形态》的另一段话:“随着分工的发展也产生了个人利益或单个家庭的利益与所有互相交往的人们的共同利益之间的矛盾;同时,这种共同的利益不是仅仅作为一种‘普遍的东西’存在于观念之中,而且首先是作为彼此分工的个人之间的相互依存关系存在于现实之中。”^⑤在这里马克思明确肯定有个人利益与共同利益,共同利益既存在于观念形态中,也存在于现实关系中。而共同利益反映为观念中的“普遍的东西”,就是哲学的具有普遍性形式的思想,因此具有普遍性形式的思想可以说常常就是共同利益的表达。故而张岱年说:“许多思想家都重视社会的共同利益,为统治阶级服务的思想家,为了维护统治阶级的长久利益,也在一定程度上重视社会的共同利益。”^⑥这种重视就表达为观念中的“普遍的东西”。可惜冯友兰没有注意到《德意志意识形态》的这一段话,用共同利益说去支持“普遍性形式的思想”亦即“有普遍意义的思想”,否则,他的提法在面对阶级利益分析方法时会更有抵御的力量。而且,在阶级斗争

① 有关抽象继承法和马克思主义理论中可以肯定文化传统的资源,可参看陈卫平:《抽象继承法蕴含的问题:传统哲学何以具有当代价值》,载赵修义、张翼星等编:《守道1957:1957年中国哲学史座谈会实录与反思》,第629—638页。

② 冯友兰:《关于论孔子“仁”的思想的一些补充论证》,《三松堂全集》第13卷,第208页。

③ 冯友兰:《关于论孔子“仁”的思想的一些补充论证》,《三松堂全集》第13卷,第209页。

④ 可另参见《三松堂全集》第13卷,第215页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第1卷,北京:人民出版社,1972年,第37页。

⑥ 《张岱年全集》第4卷,第155页。

分析法占主流地位的年代,很少有人从古人观察和认识自然与社会的“智慧”的角度去肯定文化继承的必要性和重要性。因为“智慧”已经几乎被“阶级利益”所覆盖了^①。在我们看来,哲学命题如果表达了阶级利益,那也一定体现在理论命题形式即其一般意义本身中,离开理论命题的形式另外挖掘的阶级利益,都不是命题的具体意义。在我国思想文化界,阶级斗争分析法带来的迷惑必须在理论上加以清理,才能完全确立文化继承的合理性。

六、诠释学的文本理论与创造性继承

冯友兰所引起的关于哲学遗产的抽象意义与具体意义的讨论,尤其是“怎样继承”的问题,我们可以在西方哲学的诠释学发展中看到相关的论述,并帮助我们更深入、更广泛地理解这一讨论所关联的哲学意义。让我们简单梳理一下诠释学史上有关“文本”的讨论。

1. 诠释

根据现有的研究,诠释学可以分为两种形态,一种是文本探究的诠释学,一种是文本应用的诠释学。文本探究型诠释学以研究文本的原始意义为根本任务。这种诠释学认为,由于时间的距离和语言的差别,既往文本的意义对我们而言变得陌生,因此我们需要把陌生文本的语言转换成我们现在的语言,把陌生的意义转换成我们所熟悉的意义,语文学的诠释学即是此类诠释学的主要模式,意在重构作品的意义和作者原初的意义^②。而文本应用型诠释学旨在把经典文献中已知的意义应用于我们要解决的问题,应用于具体现实问题。在这里,经典的意义是明确的,无需重加探究,我们的任务只是把经典的意义应用于现实问题。应用的方法原则是一般与个别的统一,即在一般与个别发生冲突时调和一般与个别,或是放宽一般意义以包括个别,或是通过阐释使个别意义纳入一般。这个讲法与冯友兰区别一般意义和具体意义近似,在冯友兰看来阶级分析就是无视一般,只讲个别。上面所说的这两种类型的诠释学,有德国学者称之为独断型诠释学和探究型诠释学,我们则略为改变,名之为文本应用型诠释学和文本探究型诠释学^③。在这个意义上,冯友兰所讲的文化继承问题,就是文本应用型诠释学的问题,而不是文本探究型诠释学的问题。明确这个基本分别是很重要的。

在欧洲历史上,诠释学的早期形态是圣经学,18世纪出现的语文学则试图从语文学和文献学角度对古典文本进行分析和解释。19世纪施莱尔马赫试图把以往的诠释学综合为“普遍的诠释学”,“以便把诠释学领域加以扩大,包容所有流传下来的文本和精神产品,而不只是那些经过特别选择的古典的、权威的、或神圣的著作。由于这种范围的扩大,诠释学失去它原来强调的理解文本就是阐明和传达神圣真理的使命,而代替这种传达真理使命的是,文本被认为是作者的思想、生活和历史的表现,而理解和解释只不过是重新体验和再次认识文本中所自产生的意识、生活和历史”。因此普遍诠释学的任务不是像圣经学那样使我们去接近上帝的神圣真理,而是发展一种“避免误解的技艺学”,包括语法的解释技术和心理的解释技术,一种有助于我们避免误解文本、他人的讲话、历史的事件的方法。实际上中国古来经学与文献学的方法也是如此,属于这种“普遍的诠释学”。

按照19世纪普遍诠释学早期代表阿斯特的看法,解释有三要素,即文字、意义、精神。他认为对古代文本和文字的研究,既要揭示古代的普遍精神和生命,又要理解作品的特殊精神和思想,因此对古代文本的理解就有两个层次:普遍和特殊。“文字的解释就是对个别的语词和内容的解释,意义的诠释就是对它所在段落关系里的意味性的解释,精神的解释就是对它与整体观念的更高关系的解释。”^④这里也涉及到文本理解中普遍与特殊的不同层次,“解释”关注语词的字面解释,而“诠释”关注

① 只有贺麟在1957年座谈会关注了民族的生活经验、智慧、思想总结,并指出从辩证法来讲承继是包含否定、保存和提高的过程。见赵修义、张翼星等编:《守道1957:1957年中国哲学史座谈会实录与反思》,第200页。

② 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,北京:人民出版社,2001年,第17页。

③ 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,第20—21页。

④ 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,第66页。

段落的整体意义,这显然就是两个层次的东西。

而施莱尔马赫认为理解的对象独立于理解者,我们应当把理解对象置于它们赖以形成的历史语境中。我们要理解的东西不是作品的真理内容,而是作者个人的个别生命。于是他认为,文本的意义就是作者的意向或思想,而理解和解释就是重新表述或重构作者的意向或思想。只有我们重构了作者的心理状态,我们就算诠释了作者的文本。所谓重构作者的心理状态,就是努力从思想上、心理上、时间上设身处地地体验作者的原意^①。可见,施莱尔马赫重视的不是普遍的、一般的真理内容,不是寻找一种广大读者共通共感或可分享的内容,而是作者生命的独特的具体表现。他的诠释学即是文本探究型诠释学的代表。从这个角度看,冯友兰所说的孔子“学”的具体意义应即属于作者的意旨,从而施莱尔马赫的诠释学方法可谓重视文本的具体意义的方法。

按照更早的斯宾诺莎的看法,“作品可能意指的东西远比作者所想的更多”,而解释就是把作品所包含的那些东西展开来。与之相反,施莱尔马赫认为理解只是对作者意图的重构,并不涉及作品的真理内容。理解不是对于一个共同关心的主题达到可分享的理解,而只是作者具体的意图和动机的重构^②。作品的真理内容即作品的一般意义,作者意图则属于具体意义。这与冯友兰提出的抽象意义或一般意义与具体意义的区分是相通的,可见作品意义和作者意图的区别其实是诠释学的基本问题。换成冯友兰的语言,也可以说作品的一般意义与具体意义的区分是诠释学的基本问题。

最后来看伽达默尔的哲学诠释学。他反对把理解限定为重构作者心理,认为如果我们了解了话语与书写文字的差别,那么话语一旦变成了文字,它所包含的作者思想就已不是原先的思想。

通过文字固定下来的东西已经同它的起源和原作者的关联相脱离,并向新的关系积极地开放。像作者的意见或原来读者的理解这样的规范观念实际只代表一种空位,而这种空位需不断地由具体理解场合填补。

这使我面临一个抉择,就是“在心理上重构过去的思想”,还是“把过去的思想融合在我们自己的思想中”?……我决定反对施莱尔马赫而赞成黑格尔。^③

就是说,作者的原意已经不重要了,重要的是文字固定下来的文本,这是开放给理解者的。作者的原意即具体意义,文字固定下来的东西就是文字表达的内容真理,是一般的普遍的意义。所以应当被理解的东西不是作者的具体意指,而是普遍的、一般的真理。“在心理上重构过去的思想”,是文本探究型诠释学,而“把过去的思想融合在我们自己的思想”中,则是文本应用型诠释学。我们今天所主张的文化继承实践,强调的也正是这种“过去和现在的综合”的古为今用的精神。

2. 理解

伽达默尔主张,理解的对象和目的不是作者的意图,而是阐明和揭示真理的思想,真理的思想不是作品的具体意义,而是作品的普遍意义,这才是真理。正如老师向学生讲授欧几里德几何学时,他决不只是重构或复制欧几里德的意图,而是阐明具有真理性的几何学原理。另外,要真正阐明过去的真理或历史的真理,绝不是单纯重复或复制过去的东西或历史的东西,过去的东西或历史的东西之所以对我们来说是真理,绝不是因为他在过去是真理,而今天不是真理,因此真正的真理性的东西永远是过去和现在的综合。他所说的过去的真理或历史的真理,就是指过去的文本所包含的真理内容。正是在这里,伽达默尔返回到黑格尔。黑格尔在其《精神现象学》里说命运虽然把那些古代的艺术作品给予了我们,而没有把那些作品的周围世界、它们现实的春天和夏天给予我们,但艺术女神却“以一种更高的方式把所有这些东西聚集到具有自我意识的眼神和呈递的神情的光芒之中”。伽达默尔说,黑格尔在这里超出了理解问题在施莱尔马赫那里所具有的整个范围,他“以一种更高的方

① 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,第75页。

② 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,第75页。

③ 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,第217页。

式”在自身中把握了艺术的真理,因为黑格尔在过去与现在的综合中看到了真理性^①。也就是说黑格尔是从普遍性真理的层面而不是具体历史性去把握这个问题。

从以上的诠释学发展历史可知,18世纪以来,诠释学对待文本问题围绕“何为理解”有两种基本路向和形态,一种是强调作者意图的具体历史性的理解路向,以施莱尔马赫为代表;一种是重视文本的真理内容,重视文本的一般意义的理解路向,以伽达默尔为代表。用伽达默尔在上面所举的黑格尔的话为例,他所说的“以一种更高的方式”,即摆脱了具体而上升到普遍一般的方式。黑格尔所说“那些作品的周围世界、它们现实的春天和夏天”,就是指作品的具体历史性,而他所说的“艺术的真理”,则是普遍一般性,黑格尔显然认为把握艺术真理的普遍性更加重要。施莱尔马赫所代表的即是我们所谓文本探究型的诠释学,伽达默尔的哲学诠释学路向,亦即是所谓文本应用型诠释学的路向。施莱尔马赫朝向具体,伽达默尔朝向普遍和一般。贺麟在1957年座谈会上也提出过文本的超时代的普遍性问题:“关于哲学遗产的承继问题……马克思也曾经提出过这样一个问题,当谈到希腊文艺的社会背景时曾说:‘困难还不在于理解希腊的艺术和史诗与一定的社会发展形态有关,困难是,它们何以仍能给予我们以艺术的满足,并且就某些方面说,还是当作规范和高不可及的模本。’这个问题换句话说,也就是有一定阶级基础,是一定的社会和时代的产物的哲学或艺术,何以有其普遍性,可以为别的时代、别的社会、别的阶级服务。”^②马克思说的“与一定的社会发展形态有关”,就是黑格尔说的“那些作品的周围世界、它们现实的春天和夏天”,是指作品或文本的社会历史的具体性;而马克思所说的“艺术满足”、“规范”与“模本”,就是黑格尔所说的作品的普遍性艺术真理。可见马克思自己也遇到了如何肯定文化的超越时代的普遍性价值的问题,并感到超越的困难。我们认为,古人对真善美的把握,对历史经验的总结和对历史规律的揭示,只要是把握了其中的普遍性真理及其表现形式,就会散发其超越时代、跨越国度的永恒魅力。只是,这种真理的本然光芒有时会被特定的历史境况所遮蔽,也会由于人的眼神执著在具体性上而看不到它。

古典诠释学致力于追求一种客观的解释,把解释的标准视为作者意图的复制,其解释是唯一性的和绝对性的。而在哲学诠释学看来,不必追求这样一种文本意义的狭隘的客观性,“因为这样一种客观性丢弃了文本意义的开放性和解释者的创造性”^③。哲学诠释学特别强调前理解或前见在解释活动中的重要作用,重视前理解对解释的创造性,认为解释开始于前理解,前理解可以被更合适的理解所代替,这种不断替代的过程构成了理解和解释的意义活动^④。

伽达默尔写到,理解就不只是一种复制的行为,而始终是一种创造性的行为。按照他的看法,任何传承物在每一新的时代都面临新的问题和具有新的意义,因此我们必须重新理解,重新加以解释。传承物始终是通过不断更新的意义表现自己,这种意义就是对新问题的新回答,而新问题之所以产生,是因为在历史的过程中新的视阈融合形成,而我们的解释从属于这一视阈融合^⑤。所谓视界融合是指,文本是从它的问题视阈出发讲话,我们也同样是从我们的视阈出发理解,通过诠释学经验,文本和我们的诠释被相互联系起来。视阈融合产生了一个原作者所处问题视阈与解释者问题视阈的融合,通过这种视阈融合,文本和我们的诠释得到某种共同的视阈^⑥,这也就是过去和现在的综合。伽达默尔提出“传承物”的概念,明确地显示出哲学诠释学与“传承”问题的内在关联。

施莱尔马赫曾力图把真理内容与作者意图分开,只关注作者意图,“这使得诠释学传统本来所具

① 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,第218页。

② 赵修义、张翼星等编:《守道1957:1957年中国哲学史座谈会实录与反思》,第199页。

③ 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,第5页。

④ 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,第6页。

⑤ 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,第219页。

⑥ 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,第234页。

有的真理内容的理解消失不见,更何况原有的应用功能也不见了”^①。按照伽达默尔的看法,诠释学自古就担负将文本的意义和真理运用于当下的具体境况的任务,而这些在施莱尔马赫的思想中都消失不见了。也就是说,只注重具体意义的方法使得文本应用与实践的能力消失不见了。

哲学诠释学强调应用实践,其中又特别重视“创造”的观念,强调理解不是复制和还原为具体,而是就文本的普遍意义发生创造性的行为和创造性的诠释。伽达默尔所代表的哲学诠释学强调一切理解都包含应用,这鲜明地表现了诠释学的实践能力^②。伽达默尔对创造性的突出强调则表示创造性应当是诠释的本质,这种创造性要体现在应用之中^③。所以,用哲学诠释学的眼光来看文化继承问题,不仅必然强调传承物的普遍意义,还必定强调“创造性地继承”。

3. 文本

在历史上,传统的诠释学主张文本只能有一种真正的意义,哲学诠释学则接受一个文本根据不同理解可有不同意义,从文本意义的一元论转而为多元论,于是本来只对一种意义开放的诠释学变成了向多元意义开放的诠释学^④。伽达默尔在《真理与方法》中说:“文本的意义超越它的作者,这并不是暂时的,而是永远如此。因此理解就不只是一种复制的行为,而始终是一种创造的行为。”^⑤文本的意义超越文本的作者,这就意味着,在重要性上,文本的一般意义要超过作者的具体意图。

近似于历史上的斯宾诺莎,与伽达默尔同时代的利科提出,诠释学的核心问题是语义问题,认为词和语句都有双重或多种意义(如冯友兰所说“命题即是语句”),在表达语义的结构中,直接的、最初的文字意义附加地指称某种间接的、引申的、比喻的意义^⑥。这显然认定,语句的意义除了最初的、字面的直接意义,还有间接的、引申的意义,所以文本的意义不是单一的。利科对文本的定义是“文本就是由书写而固定的语言”。他认为文本完全不同于口头言语,在口头言语中,说话者的意向与说出的话的意义常常是重叠的,而在书面语言或文本中,说话者的当下性消失了,剩下的只有文本和它的意义,文本成了独立存在的东西,“文本表明的东西不再与作者意谓的东西一致”。一旦摆脱了说话者的当下性,文本可以超出由说话者这种语境所附着的种种历史的社会的限定。说话者不在了,重点就落在了文本及它所说的东西上,而不是作者要说的东西上了^⑦。这也是主张理解要超出作者的意谓,而进入文本自身超越作者限定的层面。这也就是我们在前面分析过的,具体观念见诸文字,即获得了一般的形式,便已经是具有相对独立性的普遍形式和共相,而超越了作者的具体意旨。既然人的理解完全超越了具体意义,如伽达默尔所说,文本的意义超越了作者的意图,作者的意图是单一的,但文本的意义随着不同的理解呈现多元性,人们可以根据自己时代的前理解对文本的意义加以创造性诠释,以满足实践的应用,这就是创造性诠释。即使是反对伽达默尔的贝蒂,也认为存在着“重新创造”的解释类型,以使作者可能的意向或含糊的东西,得到完全的呈现。解释者致力于把一种意义语境转换成另一种意义语境,并在此意义上重新创造该作品^⑧。

当然,文本的具体意义与作者意图并不相等同。具体意义包含各种具体性,包含着作者意图,二者是同一层次的具体性,但作者意图只是具体意义的例子而不是全部。对我们来说,重要的还不是把作者意图归入具体意义,而毋宁是,哲学诠释学肯定文本的一般意义和具体意义的分别,并重视文

① 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,第81页。

② 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,第3页。

③ 郁振华在其《1957年中哲史座谈会上的冯友兰与贺麟》一文中也注意到诠释学对应用的重视,见赵修义、张翼星等编:《守道1957:1957年中国哲学史座谈会实录与反思》,第642页。

④ 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,第2页。

⑤ 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,第2页。

⑥ 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,第299页。

⑦ 张汝伦:《意义的探究》,沈阳:辽宁人民出版社,1987年,第248页。

⑧ 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,第267页。

本的一般意义,从而为冯友兰的哲学方法提供了一种支持^①。

我们并无意于涉入文学领域文本与作者的复杂讨论^②,只是想表明,诠释学对文本的不同看法,有助于我们对文化继承问题的理论分析。1950年代流行的对传统文化的阶级分析法是一种意识形态的、粗暴的、简单的方法,只是强调作者意图的历史具体性的一种特殊形态;冯友兰针对文化继承所提出的命题则具有一般和具体两种意义,在哲学上自有其价值,而只有扩展到哲学诠释学的视野,才能更广泛、更深入地理解冯友兰提出文本的两重意义和重视传承物普遍、抽象意义的立场。这也使我们发现了诠释学应用于当代文化解释的一个重要领域。

很明显,普遍诠释学的方法适用于历史的史料解读,如思想史、哲学史、文学史的学习都需要以普遍诠释学作为基本的理解、阅读的方法,以掌握作品的原意、作者的意图,这是重要的史学学科方法。而哲学诠释学适用于对文化传承实践的理解,它所要阐释的,不是一个或一段文本的原始意义,而是一个或一段文本是如何在历史上不断传承、解释、运用的(这种传承、解释、运用是在保持其文字形式的同一性的条件下发生的),它的关注点与思想史史料的细读和把握不是一回事,所以伽达默尔明确声明哲学诠释学不是提供具体的理解方法。对我们而言,哲学诠释学面对的是作为文化资源的文本的传承、诠释、活用,对于文本必定是张大其一般性,并加以创造性继承和转化,以合于应用实践的需要。历史也是如此,最明显者如对“天下兴亡,匹夫有责”的诠释,顾炎武提出这一命题,其具体本意是有关“学统”、“道统”的兴亡,人人都有责任;但后人运用此命题时有意或无意地将之理解为“国家兴亡,人人有责”,以服务于民族国家的建设。所以,思想史探究面对的文本解读,既需要普遍诠释学以避免误解,确定其具体意义,也需要哲学诠释学以理解其一般意义在历史上发生的变化与作用。而对于文化继承与传承问题,则不需要以普遍诠释学去执著于文本的具体意义,而可以完全集中在哲学诠释学对文本普遍意义的创造性诠释和应用上。哲学诠释学的努力显示出一个真理,那就是,“创造性的继承”与“创造性的诠释”在文化的传承发展中占有核心的重要性。这对于我们今天理解传统文化的“创造性转化与创新性发展”,应当有参考的价值。

总之,文化传承是继承和发展的统一,只有通过创造性地继承和有继承地创造,才能在文化的发展中使文化连续性和创新性得到统一。文化的传承创新应当注重以下几个方面:一、重视文化发展的连续性,继续倡导继承、弘扬中华文化。二、重视对古代文化进行辩证的分析和选择,取其精华,去其糟粕。三、重视典籍文本的开放性和解释者的创造性,古为今用,接陈出新。历史传承的文本在每一时代都面临新的问题、新的理解,而需要不断更新其意义。当代的文化继承,不能停留在文本的训诂层次,而应使文本积极地向新时代开放,把文本的思想和我们自己的思想融合在一起,成为过去与现在的视界融合。当代的文化传承,不是把古典文本的意义固定化,而是让今人与历史文本进行创造性对话,对典籍文本作创造性诠释,对传统文本的普遍性内涵进行新的诠释和改造,以适应当代社会文化的需求。

通过冯友兰的个案,回顾以冯友兰为中心的关于传统文化继承问题的思想讨论,结合哲学诠释学的视野,我们可以清楚地看到,当代中国文化传播发展的关键是从“批判的继承”转变为“创造的继承”,通过对传统文化的“创造性诠释与应用实践”,在扬弃中继承,在继承中发展,在发展中创新,使中国文化在保持认同的同时不断发展创新。

[责任编辑 刘京希]

① 当然,马克思的阶级分析并非与诠释学所说的作者意图分析完全一致,马克思的阶级分析并不是专就作者的声音和意图而言,更要求考察其声音背后客观上代表什么阶级。自然,如果作者明确声明其阶级性,这属于具体意义,也就谈不上一般意义。而马克思似更强调关注那些并未明确声明其阶级性的文本,并力求去揭示其阶级性。然而,如何保证这种揭示是正确的而不是强加的,始终是一个考验。

② 参见张隆溪:《阐释学与跨文化研究》,北京:三联书店,2014年,第71页。