

文本诠释与哲学史研究

谢文郁

摘要:受西方学术影响,中国哲学史研究自新文化运动以来采取了“观念先行”的治学原则。人们用某种观念统辖中国哲学文献,呈现了一种与中国人的生存和思想若即若离的中国哲学史述说。胡适的史料批判法、冯友兰的逻辑分析法、陈寅恪所谓“了解之同情”,确立了这种哲学史研究的最初范式。中国哲学史研究方法需进一步与中国传统阅读习惯接轨,陆九渊所谓“六经注我”典型地表达了这种传统读书经验。对文本诠释这个活动进行生存分析发现:阅读是在问题意识、情感倾向和概念体系中进行的,哲学史研究需充分顾及读者和文本之间的情感—思想纽带。

关键词:阅读;理解;观念先行;情感纽带;文本的主体性

中国哲学史研究在西学的刺激和影响下走过了近百年的历程。大概而言,自从胡适以他所理解的西方学界哲学史方法完成《中国哲学史大纲(卷上)》(1918)之后,不管同意还是反对,中国学界就开始了不同版本的中国哲学史写作。1929年,钟泰出版了另一种类型的《中国哲学史》与胡适对抗,希望能够呈现一种纯中国式的中国哲学史。稍后,冯友兰《中国哲学史》上、下册(1931、1934)出版。冯友兰这部著作在文献和分析上都十分扎实,目前仍在影响国内外的中国哲学史研究。从1950年代起,马克思主义开始主导中国思想界。于是,中国哲学史研究陷入黑格尔的概念式哲学史研究路数,并采取前苏联的“唯物—唯心”模式,称为辩证唯物主义哲学史研究。这种研究路数也被称为“观念先行”。进入1980年代之后,我们重新回到原点。国门打开,学子在世界各地游学。他们归来之后,各依自己所学,形成了现在的“八仙过海,各显神通”局面。

本文将追踪并分析新文化运动以来中国哲学史研究方法论的思路与争论,包括胡适提出的文献考据问题,冯友兰在“观念先行”中的逻辑分析法,陈寅恪以“了解之同情”表达的读书方式,进而还将从情感分析角度展示陆九渊在“六经注我”说法中传递的中国人的传统读书经验。在此基础上,本文还将分析读者与文本之间的情感—思想纽带,指出处理好读者与文本这两个主体之间的关系乃是中国哲学史研究方法论的关键所在。

一、文献考据问题

清政府于1905年实行宪政,派遣大量留学生赴欧美留学。同时,美国政府从庚子赔款中拿出一部分在中国设立清华学堂等,作为留美学生预备班。随后,其他西方列强也仿效美国。结果:进入第二个十年之后,大批留学生结业回国,带回来各种各样的西方思想;而且,这些“海归”们把他们所了解的西方思想奉为拯救中国社会的良方。于是,中国社会进入了一个思想动荡的年代。

1915—1917年,胡适在美国哥伦比亚大学哲学系学习,一年完成课程,并获得博士候选人资格,

接着埋头写博士论文。论文答辩之后,胡适便回国出任北京大学教授^①,并马上开设中国哲学史课程。1918年夏天,胡适在讲课的基础上写成了《中国哲学史大纲(卷上)》^②,并于次年由上海商务印书馆出版。蔡元培为胡适的这本大纲写了一个序言,特别提到这本书的写作角度:“中国古代学术从没有编成系统的记载。《庄子》的《天下篇》,《汉书·艺文志》的《六艺略》、《诸子略》,均是平行的纪述。我们要编成系统,古人的著作没有可依傍的,不能不依傍西洋人的哲学史。所以非研究过西洋哲学史的人,不能构成适当的形式。”^③

我们知道,从19世纪起,西方哲学史学界在德国人的努力下,对古代文献进行了系统的考据工作。例如,第尔斯(Hermann Diels,1848-1922)于1903年出版了他的*Die Fragmente der Vorsokratiker*(《前苏格拉底残篇》)。这是一部对古希腊文献进行考据的巨著,对苏格拉底以前哲学家(已无原著流传)在古代文献中留下的残篇进行甄别,按原作、引用、伪作等进行分类。与此同时,英美哲学界也开始进入所谓的分析时代(20世纪)。分析哲学以分析方法对抗系统哲学。德国哲学家黑格尔在哲学上属于系统哲学,他的《哲学史讲演录》在方法论上采用了观念统辖史料的做法。虽然分析哲学日渐强大,但系统哲学的传统仍然在发挥影响。也就是说,在20世纪之初,西方学界的哲学史研究方法大致分为文献考据、文本—逻辑分析、观念统辖史料三种模式。至少,在当时美国大学哲学系学习过的人都应该接触过这些方法。

蔡元培对此略有所知。不过,对于西方学界关于哲学史研究方法有不同乃至对立的观点,他并没有足够的体会。对于胡适的方法论,他作了四点概述,并认为这就是西学的哲学史研究方法了。这四点:第一是证明(即考证);第二是扼要(即抓住其哲学观念);第三是平等(即中立地叙述);第四是系统(即揭示发展线索)。显然,蔡元培把西学哲学史研究的两种方法混起来说了。实际上,蔡元培更多地是在表达他自己对中国哲学史研究的期望:“我只盼望适之先生努力进行……,把我们三千年来一半断烂、一半庞杂的哲学界,理出一个头绪来,给我们一种研究本国哲学史的门径,那真是我们的幸福了。”^④无论如何,在蔡元培看来,西学方法才是最先进的哲学史研究方法。至于是什么样的西学方法(考据、分析,抑或观念统辖),他并不特别在乎。因此,他认为胡适的工作在方法和方向上是完全正确的,因为胡适的《中国哲学史大纲》运用了西学方法。

我们需要考察一下胡适自己是怎么定位自己的方法的。胡适本人对这个《中国哲学史大纲》十分得意,认为这是开山之作。1927年,他写了一篇文章《整理国故与打鬼》,其中有一段强调其《中国哲学史大纲》之重要性的文字:“但我自信,中国治哲学史,我是开山的人,这一件事要算是中国一件大幸事。这一部书的功用能使中国哲学史变色。以后无论国内国外研究这一门学问的人都躲不了这一部书的影响。凡不能用这种方法和态度的,我可以断言,休想站得住。”^⑤

不难看出,胡适直言《中国哲学史大纲》的重要性在于它的方法。胡适在哥伦比亚大学哲学系读了两年。杜威也在那里讲哲学,并愿意出任胡适的博士论文导师。因此,胡适对实用主义还是有所

① 围绕胡适的博士学位问题存在一些讨论。根据《胡适传》(易竹贤著,长沙:湖南人民出版社,2005年,第83-90页),胡适于1917年5月22日参加博士论文答辩。究竟当时胡适是否通过答辩,已无可考。我估计是有条件通过,答辩委员会可能要求胡适修改并定稿。但是,这时的胡适已经急不可耐要回国,导致博士学位授予的拖延。一直到1927年,由于胡适在中国的巨大影响,哥伦比亚大学才承认胡适的博士论文,并授予学位。而“就目前学界考证的结果来看,胡适确于1927年3月正式获得美国哥伦比亚大学哲学博士学位”。参见肖伊绯:《发现“胡博士”讲义本(代跋)——〈中国哲学史大纲(卷中)〉的发现与初考》,胡适著,肖伊绯整理:《中国哲学史大纲(卷上、卷中)》,桂林:广西师范大学出版社,2013年,第417页。

② 值得一提的是,胡适《中国哲学史大纲(卷中)》最近重见天日,广西师范大学出版社将卷上、卷中首次合辑定本。相关版本考据,可参考肖伊绯:《发现“胡博士”讲义本(代跋)——〈中国哲学史大纲(卷中)〉的发现与初考》,胡适著,肖伊绯整理:《中国哲学史大纲(卷上、卷中)》,第417-423页。

③ 蔡元培:《序》,胡适著,肖伊绯整理:《中国哲学史大纲(卷上、卷中)》,第3页。

④ 蔡元培:《序》,胡适著,肖伊绯整理:《中国哲学史大纲(卷上、卷中)》,第3-4页。

⑤ 胡适:《整理国故与打鬼》,《胡适文存》三集,上海:上海科学技术文献出版社,2015年,第113页。

了解的。不过,在德国哲学史学界强盛的时代,英语哲学界似乎还没有从所谓的实用主义出发处理哲学史的能力。或者说,哲学史界没有出现过所谓的实用主义方法。从《中国哲学史大纲》的写作思路来看,我们也读不到胡适有意从实用主义出发处理中国哲学史的做法。许多人在评价胡适的中国哲学史研究方法时,认为胡适企图用美国实用主义观点来串联中国古代思想。这个评价缺乏足够的根据。我们读他的《中国哲学史大纲》也得出不了这个结论^①。

那么,胡适的方法是什么方法呢?胡适自己在《中国哲学史大纲》的导言中谈到:第一步是搜集史料;第二步须审定史料的真假;第三步是除去不可信的史料;第四步是整理可靠史料;第五步是领会史料并使之成为有系统的哲学。这五步加起来就是“述学”,主要是针对各家学说;接着就要“明变”,研究各家之间的异同和变迁次序;进而探讨这些学说变迁的原因,称为“求因”;最后对它们进行“评判”,讨论它们的价值。

胡适所谓“述学”,按照他的措辞,主要是指对古代文献进行考证。胡适对诸子百家及其历代传承在知识上相当博学。胡适认为,这些现成的史料必须进行真假甄别。于是,在《中国哲学史大纲》中,他用了大量篇幅讨论史料真假问题。我们来读一段他在导言中对中国哲学史现存史料的评论,大致地了解胡适处理史料的方法:

表面上看来,古代哲学史的重要材料,如孔、老、墨、庄、孟、荀、韩非的书,都还存在。仔细研究起来,这些书差不多没有一部是完全可靠的。大概《老子》里假的最少。《孟子》或是全真,或是全假(宋人疑《孟子》者甚多)。依我看来,大约是真的。称“子曰”或“孔子曰”的书极多,但是真可靠的实在不多。《墨子》、《荀子》两部书里,很多后人杂凑伪造的文字。《庄子》一书,大概十分之八九是伪造的。《韩非子》也只有十分之一二可靠。此外如《管子》、《列子》、《晏子春秋》诸书,是后人杂凑成的。《关尹子》、《鹖冠子》、《商君书》,是后人伪造的。《邓析子》也是假书。《尹文子》似乎是真书,但不无后人加入的材料。《公孙龙子》有真有假,又多错误。这是我们所有的原料。^②

胡适在审查完中国古代文献后,得出了一个相当惊人的结论:那些一直主导中国思想史发展的文献“差不多没有一部是完全可靠的”。这个评价的根据是什么呢?——是“仔细研究”。然而,在上述引文中,我们读到的却是这些提法:“依我看来”、“大概”、“似乎”。这些十分主观的用词表明,胡适的“仔细研究”就是他的直觉。胡适在没有提出任何文献甄别原则的情况下,对中国思想史的史料进行如此严厉、但十分轻率的批判,实在令人震惊。站在学术的角度,人们不得不追问:难道这就是西学的哲学史研究方法?

按胡适的说法,他是要仿效西学哲学史研究的文献考据方法。然而,德国人在19世纪整理古代文献时都是在一定原则下进行的。例如,第尔斯在整理苏格拉底以前哲学家残篇时定了如下原则:考虑到苏格拉底以前哲学家的著作未能保存下来,在查考现有文献时,应区分直接引用(作为残篇)和间接引用(作为引述)。又例如,对于流传下来的柏拉图著作进行真伪判断时,人们提出语言习惯或修辞风格等原则。这些都是可操作的文献甄别原则。在一定原则中进行文献甄别工作,只要接受相应原则,人们就能达到共识,形成共同文本,从而建立一个学术共同体。在没有原则而仅仅依靠个人直觉的情况下,由于每个人的直觉互不相同,对文献的判断自然互不相同,如此,就不可能形成共同文本。而没有共同文本,就不可能出现共同讨论,从而无法建立学术共同体。只能说,胡适的学术共同体意识比较淡薄。或者说,他企图凭自己的力量按照自己学来的西学方法,另起炉灶,重建中国

① 人们在阅读《中国哲学史大纲》时会遇到胡适对古代思想家的评论,并认为他的评论是从实用主义出发的。例如,《中国哲学史大纲(卷上)》第九篇第一章讨论庄子,硬说庄子的思想可以纳入进化论范畴。我想,任何一个实用主义哲学家都不会这样做。实用主义认为,一个观念的意义在于它在实践中的作用。对于胡适来说,如果哪位古代思想家的言论在他的理解中符合他所推崇的西方思想,那就是好思想。严格来说,这不是实用主义方法。

② 胡适著,肖伊菲整理:《中国哲学史大纲(卷上、卷中)》,第15页。

哲学史研究学术共同体,因而毫无原则地否定现存中国哲学文献的可靠性。这种割断历史传承的做法,显然不利于在中国学界建立一种新的中国哲学史研究共同体。

我们注意到,中学文献和西学文献有一个十分重要的区别。欧洲思想史从5世纪开始曾经有过一段因日耳曼蛮族入侵而导致的文化毁灭时期,之后便进入所谓的黑暗时期(7—8世纪)。由于东西罗马的分裂,西罗马为拉丁语区域,东罗马为希腊语区域,西罗马开始忘却希腊文和希腊文明,以致到了14世纪,几乎无人能阅读希腊文。大约从11世纪开始,他们从阿拉伯人那里重新了解并引进亚里士多德思想。而柏拉图的著作,当时只有《蒂迈欧篇》的一部分被译成拉丁文,西欧人所知道的柏拉图也就仅限于这篇对话。这种政治和语言上的障碍使得西欧人长期无法了解自己的文明之源。13世纪末开始出现文艺复兴,人们重新发现了希腊文明,开始学习希腊文,努力挖掘自己的文化根源,并出现了把希腊文文献翻译为拉丁文的热潮(一直到16世纪)。进一步,受马丁·路德发起的宗教改革运动影响,人们开始把这些古代文献翻成本国文字。从这个时候开始,人们才对古代文献进行整理,进而有了所谓的文献考据活动。在这方面,19世纪的德国人贡献最大。

中华文明虽然也曾出现过蛮族统治,但这些蛮族统治者(如元朝、清朝等)很快就被汉文化所同化。因此,总体而言,中华文明在文献传承上是连续的。也许,秦始皇“焚书坑儒”事件需要一提。这个事件导致许多先秦书籍被毁。不过,这个事件持续时间并不太长。紧接着在汉朝,学者们就开始了一场大规模的文献考据工作,对焚书坑儒事件给文献保存造成的损害进行修复,此之谓两汉经学(包括古文经学和今文经学)。两汉经学成就显著,且代代相传,规定了中国思想发展的原始文献。当然,人们还是可以在这方面或那方面不同意汉儒的考据成果;但是,人们没有理由全盘否定他们的工作。汉儒最接近先秦时期,在处理先秦文献时,他们较之后来者更有发言权,值得后来者充分尊重。汉代以后,中华文明没有出现过断裂,书籍文献的传承有着基本的连续性。这个连续性保证了现存文献的基本可靠性。这与西方文明因为语言隔阂和政治分离而造成的文献传承断裂状况,是完全不同的。胡适仅仅因为西方学界关于哲学史的研究是建立在文献考据基础上的,便要求中国哲学史研究也必须从全面考订文献做起^①,这个要求并不合理。实际上,当代西方学界采纳了19世纪德国人的文献考据工作,哲学史研究重点已经从文献考据转向了文本分析。

胡适对这个作为历史事实的中西文献差别毫无感觉,却标榜用西学方法来研究中国哲学史。当然,平心而论,就过去近百年来中国哲学史研究发展而言,胡适的这个要求推动了中国学界重新审查汉代考据成果,并发现了一些问题,例如,关于《中庸》的写作年代问题^②等等。就此而言,胡适的这个要求的积极意义是不可否定的。《中国哲学史大纲(卷上)》出版后轰动一时,并与新文化运动的西化倾向相辅而行,影响深远。不过,这种影响导向了一种“观念先行”的哲学史研究倾向,即:在某种观念中重新审视并统辖古代文献。尽管人们在文献考据上没有太多的进展,但是,采用某种观念来统辖(包括肢解和重释等)古代文献的做法却大行其道。近一百年来,我们对先秦文献的处理基本上仍然保持着两汉经学的样子,并没有取得什么全面性突破。这一现象表明,在先秦文献考据上,我们是无法跨越汉代经学的。近些年来,关于先秦文献在考据上的新发现大都和考古有关,特别是马王堆墓帛书和郭店楚墓竹简的发掘,而并非基于现有文献的考据。所以,胡适要求我们的哲学史研究把注意力和精力主要放在文献考据上,这在中国思想史语境中是不合理的。

胡适在1921年写了一篇文章,题为《治学的方法与材料》^③。在此文中,他进一步提出那个著名

① 胡适在《中国哲学史大纲(卷上)》中处理先秦诸子学说,因而在文献考据问题上,他是冲着汉代经学讲话的。值得注意的是,清朝文献考据也相当发达,但这主要是针对宋明理学忽视文献的倾向。清朝经学强调学者应该对古代文献有更广更深的把握,这与汉代经学的考据真伪取向并不相同。特别地,清朝经学并没有否定汉代经学的成果。参考郭康松:《清代考据学的启蒙》,《湖北大学学报》2001年第2期。

② 相关讨论,可参考梁涛:《郭店竹简与〈中庸〉》,《郭店竹简与思孟学派》,北京:中国人民大学出版社,2008年,第261—291页。

③ 胡适:《治学的方法与材料》,《胡适文存》三集,第101页。

的“大胆的假设,小心的求证”治学方法。虽然在《中国哲学史大纲》中难以读到“小心求证”,但是,“大胆假设”却随处可见。在科学上,任何假设都可能在实证中被证实或证伪。但是,在文献处理上,一个观念能否和文献交融在一起,并不是一个简单的证实或证伪问题,而是观念在解释文献的同时不断地修改自身的过程。鉴于此,中国哲学史的研究,应该充分正视文献传承的连续性和可靠性(而不是随便怀疑否定),并且把更多的时间和精力放在文献理解和文本分析上。

二、陈寅恪与冯友兰之争

新文化运动传递的情感是向西方学习。但是,学什么,又如何学呢?海归学者们对此看法并不一致。冯友兰也是去了美国的哥伦比亚大学哲学系。不过,他在哲学系学习时间比较长,对西方哲学界的各种思潮有更多的了解。特别地,他对美国刚刚兴起的分析传统有深入的体会。回国后,大概是不满意于胡适的《中国哲学史大纲》,他自己写了一部《中国哲学史》(上、下册)。这本哲学史在出版前送给时任清华大学哲学系教授陈寅恪评审。陈寅恪读了初稿之后,写了一个审查报告,评价甚高,并有感而发地写道:

凡著中国古代哲学史者,其对于古人之学说,应具了解之同情,方可下笔。盖古人著书立说,皆有所为而发;故其所处之环境,所受之背景,非完全明了,则其学说,不易评论。而古代哲学家去今数千年,其时代之真相,极难推知。^①

陈寅恪的这段评论提出了一个十分重要的中国哲学史研究方法问题。在他看来,中国哲学史研究的首要问题并非文献考据,而是如何阅读理解古人学说。他在上述审查报告中顺便批评了胡适的文献考据要求。他写道:“以中国今日之考据学,已足辨别古书之真伪;然真伪者,不过相对问题,而最要在能审定伪材料之时代及作者而利用之。盖伪材料亦有时与真材料同一可贵。”^②一方面,在古书真伪辨别方面,中国人做得不错,“已足辨别古书之真伪”;另一方面,即便伪材料,在一个连续的传统中,也是可用的、值得深入分析讨论的。中国文献传承的连续性,是陈寅恪上述感觉的基础。在连续的传统中,那些传承至今的古代文献,一定是一直被阅读的材料,因而必定有其思想史效应。在这种历史连续性中,所有传承下来的材料都具有哲学史研究的价值。

人们谈论得更多的,是陈寅恪提出了“了解之同情”这种哲学史研究态度。在我们的阅读中,古代文献不单纯是真伪考据的对象,而是我们追踪古人思想发展线索的文本,即:前前后后具有内在关联的思想的文字载体。古人在写作时所面临的各种问题,他们在处理问题时所依赖的资源,以及他们所提供的解决方案等等,都是在他们所处语境中给出的。他们的问题意识和解决思路规定了历史的发展进程,进而影响了我们这些后生的问题意识和思想方式。也就是说,他们所处语境与我们这些读者身处的语境虽然不同,但还是有内在联系的。这种语境上的同(历史传承)和异(语境已然不同)对于我们理解古人思想十分关键。在哲学史研究中,作为读者,我们是通过阅读理解文本,与古人思想发生关系的。文本是我们与古人之间的纽带。从这个角度看,如何理解文本乃是中国哲学史研究的关键所在。

那么,如何去理解一个文本呢?陈寅恪拈出了“同情”一词。这其实涉及到了理解的情感维度。在陈寅恪看来,对中国古代文献的阅读必须带着同情心。不难看出,怀着不同的情感,就会有不同的阅读理解。胡适对中国哲学的先入之见是:它是落后的,因此,跟西方哲学相比,中国哲学必须以西方哲学为标准脱胎换骨。这种先入之见是建立在对中国哲学的某种嫌烦情感上的,怀有这种先入之见的人,因而从一开始就不愿意深入了解中国哲学所隐含的问题意识、情感倾向和思想体系。陈寅恪提倡同情心,乃是要求中国哲学的研究者努力进入古人的思想语境,并在其中体会古人通过写作

① 陈寅恪:《审查报告一》,冯友兰:《中国哲学史》下册,上海:华东师范大学出版社,2000年,第432页。

② 陈寅恪:《审查报告一》,冯友兰:《中国哲学史》下册,第433页。

所要表达的感情和思想。所以,从陈寅恪角度看,冯友兰和胡适是在两种不同的情感中处理中国哲学史,前者是同情心,后者是嫌烦心。在这两种不同情感中做出的中国哲学史研究完全不同。

在不同的情感中阅读文本会得出不同的理解与诠释,从而呈现出完全不同的中国哲学史。嫌烦心对于文本阅读来说是相当消极的。胡适的这种情感具有传染性。特别地,通过新文化运动,当代许多读者感染了这种情感,进而养成一种对于中国哲学的更强烈的厌恶心。对于这些读者来说,他们甚至拒绝把古代文献当作文本,往往在没有阅读的情况下就直接加以排斥。不管是嫌烦心还是厌恶心,都属于在消极情感中处理中国哲学,目的是修正它或放弃它,以便摆脱它对我们的影响。

作为对比,同情心则是一种积极的态度,具有这种心态的读者倾向于进入古人的语境进行阅读理解。当然,作为积极态度的情感除了同情心还有别的,比如,尊重情感、敬畏情感、信任情感等等。同情心使读者愿意进入文本写作语境,分享作者的心境和想法。这是哲学史研究所需要的最基本的情感。再进一步,如果读者带着尊重情感去阅读一个文本,比如一本在历史上被人反复阅读和诠释的经典著作,那么,该读者一定是相信这个文本含有重要思想,需要认真挖掘。这样,他的阅读就会更加仔细。如果读者带着敬畏情感去阅读一个文本,比如圣人之书或宗教经典,读者则会把自己当作学生,努力通过阅读吸收思想养分,建构作为自己生存依据的思想体系。在这种情况下,文本就是读者安身立命的基础,其中的每一个字都值得细细琢磨。或者,如果带着信任情感,这就意味着,读者相信这个文本是不会出错的。如果出现阅读上的困境,读者肯定不会认为是文本的错误,而是会归咎于自己理解能力不足,因而追求阅读理解能力的提高。这些阅读中的情感因素在我们的现实生活中随处可见,例如:上学时阅读老师指定的教科书,我们往往都是带着信任情感的;基督徒阅读《圣经》也是在这种情感中进行;等等。不难看出,只有带着某种积极的情感去阅读文本,才能进入文本的深处。以上只是例举几种积极情感,对陈寅恪提出同情心作为哲学史研究方法的重要因素这个想法进行支持。陈寅恪的这个想法,十分值得我们重视。

陈寅恪认为冯友兰的《中国哲学史》上册在处理中国哲学史时包含了同情心。对于这个评价,冯友兰的反应有点矛盾。对于陈寅恪的正面评价,冯友兰当然不会拒绝^①。但是,在中国学界的西化思潮中,陈寅恪上述评价似乎不合潮流。同情心追求在阅读文本时产生某种共鸣;表现在意识层面,这种共鸣是一种直觉;似乎有某种东西在那里,在语言上却又说不清楚。冯友兰认为,强调思想的直觉性其实就是中国传统思想的特点。在他看来,正是因为强调这种直觉性,中国哲学在形式方面的发展才一直滞后。西方哲学的发展,关键在于逻辑分析,这才是科学的方法。因此,他强调,中国哲学史研究必须通过逻辑分析在形式上把中国哲学史呈现为一系列概念系统。

在1923年的玄学争论^②中,冯友兰对直觉和理智(逻辑)之间的关系给出如下说法:

故谓以直觉为方法,吾人可得到一种神秘经验(此经验果与“实在”[reality]符合否是另一问题)则可;谓以直觉为方法,吾人可得到一种哲学则不可。换言之,直觉能使人得到一种经验,而不能使吾人得到一个道理。一个经验之本身,无所谓真实。一个道理,是一个判断,判断必合逻辑。^③

对冯友兰来说,陈寅恪所说的那种同情心对于中国哲学史研究是不够的。我们在同情心中可以感受到古人的想法(直觉或共鸣)。但是,冯友兰认为,这仅仅是个人的感受或经验,不足以呈现中国哲学史。中国哲学史研究需要在语言上说清楚古人的思想,因而必须在逻辑中对他们的思想进行判断。

① 冯友兰在《四十年的回顾》(北京:科学出版社,1959年,第27页)中特别提到“同情了解”,并觉得自己在在这方面确实做得不错;与此同时,字里行间却也透露出不以为然的態度。

② 关于冯友兰在这场争论中的立场观点,可参考高秀昌:《冯友兰中国哲学史方法论研究》,北京:北京大学出版社,2010年,第16-17页。

③ 冯友兰:《一种人生观·附录》,《三松堂全集》第二卷,郑州:河南人民出版社,2001年,第31页。

这个工作称为逻辑分析,即:在语言中给出形式上的系统说法^①。在这一点上,冯友兰与胡适的想法有一致之处^②。

陈寅恪在读冯友兰的《中国哲学史》上册时,究竟读到了什么内容而感到冯友兰与胡适不同呢?当然,冯友兰在中国哲学史料的确信性上不同意胡适的判断,他认为清儒在汉代经学基础上对古代文献的考据是十分成功的^③,不能像胡适那样随便否定。陈寅恪注意到了这一点。不过,让陈寅恪感觉更踏实的乃是冯友兰关于古人思想的体会和理解,即那种被冯友兰称为属于直觉的东西。我们看到,尽管冯友兰认为哲学史研究的关键不在于直觉所呈现的东西,但陈寅恪却认为在了解之同情中的呈现才是关键所在。这里的分歧涉及到两种哲学史研究方法论。

直觉(作为一种神秘经验)中呈现的对象,在语言中往往说不清楚。冯友兰认为,这个对象仅仅与个人的某个经验相关,其真实性(或实在性)是不确定的,无法谈论它是否真实,也无法把它陈述为“道理”。这里,冯友兰的“道理”也可以理解为一种具有逻辑结构的系统的理论。而且,他谈论的“真实”(或“实在”)应该是指一种不依赖于个人经验的东西。就上引文字来看,“真实”是在“道理”中呈现的。换句话说,真实的东西必须通过系统理论来表达;而缺乏理论说明的经验,其真实性无法保证。这种从理论的角度界定“真实”的做法,等于把真实性问题归结为一个理论问题。这就是说,如果没有形成一套说法,就没有真实的东西。直觉属于个人经验,所以缺乏真实性。理论是众人所认可的,因而内含真实的东西。在这种思路中,冯友兰反对直觉方法,主张理论(逻辑结构)高于经验。

但是,通过逻辑分析建立起来的理论并不是终极真理。实际上,人们可以采取不同的理论框架来说明经验事实。反过来说,任何“事实”都不是中性存在,而是在某种理论中呈现的。冯友兰对此还是多少有些认识的。他追求用逻辑分析研究哲学史,就是要提出一种能够说明各家学说的统一理论。哲学史应该在一种理论构架中加以呈现。但是,究竟用什么理论来呈现中国哲学史呢?——他认为,这是可以不断替换的:“写的历史及写的哲学史,亦惟须永远重写而已。”^④“重写”是在一定的理论指导下的重写。“不断重写”意味着作为指导的理论不断更换。但如此一来又何谈理论的真实性?

在陈寅恪的阅读中,冯友兰的《中国哲学史》上册传递了两类信息。一类是冯友兰在他的直觉或“了解之同情”中所接触到的东西,即:当他进入古人思想的语境时所形成的某种直觉性理解或“神秘经验”;另一类是冯友兰用来说明他的这种直觉性理解或“神秘经验”的系统观念。我们知道,在阅读文本时,人的理解开始于对文本产生共鸣(直觉或“了解之同情”),进而就会尝试用自己的“系统观念”来解释它。有些“系统观念”比较松散、缺乏内在的前后一贯性;有些“系统观念”则拥有较为一致的逻辑关系(冯友兰认为这是西方哲学的优势)。但是,无论如何,这些用来说明“了解之同情”的“系统观念”可以是不同的。或者说,它们是可以被替换的。例如,冯友兰先是采用所谓的“新实在论”,1960年代则觉得“唯物—唯心”模式更好^⑤。然而,对于任何一个“系统观念”,如果它是可以被替换的,那么,我们也就丧失了谈论其“真实性”的根据。

我们再来分析一下冯友兰关于“神秘经验”的说法。在他看来,“神秘经验”乃是通过直觉方法获得信息。在中文语境中,“神秘”指那种既实实在在却又在语言中说不清楚的感受。冯友兰有一段关于孟子的神秘主义的讨论。孟子自称:“我善养吾浩然之气。”他的学生要求他说清楚何为浩然之气。

① 亦可参阅冯友兰:《中国哲学简史》,赵复三译,北京:中华书局,2015年,第394—399页。冯友兰强调,我们要在现有的可靠文献基础上,通过逻辑分析来呈现古人的哲学观念和体系。

② 陈卫平认为:胡适强调“疑古”,而冯友兰强调“释古”,共同点就是强调西方学界的逻辑分析;但是,冯友兰的释古精神表明了学界对中国哲学史研究走向的自觉意识。参见陈卫平:《中国哲学史研究的学科自觉——从胡适到冯友兰》,《中国哲学史》2003年第2期。

③ 参阅冯友兰:《中国哲学简史》,第386页。

④ 冯友兰:《中国哲学史》上册,上海:华东师范大学出版社,2000年,第14页。

⑤ 参阅冯友兰:《自序》,《中国哲学史新编》,北京:人民出版社,1962年,第1—5页。

孟子的回答是：“难言也。其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。”（《孟子·公孙丑上》）孟子承认这个东西说不清楚，但同时对浩然之气有实实在在的感受。冯友兰认为，孟子的这个感受是一种“神秘经验”。但是，既然孟子自己都说不清楚，我们怎么能够把它说清楚呢？为此，冯友兰给出自己的解释：“这段对话的上下文是讲两个武士培养勇敢精神的不同方法。从这里，我的推论是：孟子所讲的‘气’是由人的‘勇气’‘士气’而来。这和武士的气概是一回事，但两者之间有一点差别：‘浩然之气’的‘浩然’比武士的勇气更广泛，也更超乎世俗。武士的气概是指人与人的关系，因此，它仅仅是道德范围的事情；浩然之气则是人和宇宙之间的关系，因此，它是超越道德的价值。它是人和宇宙融为一体的气概，因此孟子说它是‘塞于天地之间’。”^①

冯友兰的解释在文本上是有根有据的。但是，冯友兰在直觉中得到的信息是否就是孟子在“难言也”中要说明的信息呢？进一步，如果其他读者在阅读中体会到不同的信息，它们与孟子的“神秘经验”及冯友兰的“直觉”是否一致呢？冯友兰认为，大家得到的信息是不同的。但是，只要大家都在语言中通过系统观念把它们表达出来，我们就可以展开逻辑分析，进而发展出更好的系统观念。所以，他主张不断地重写哲学史。其实，这里涉及了如何处理文本、读者本人和其他读者之间的关系问题。稍后我们还将回到这个问题。现在笔者想追究的是：孟子的“难言也”（直觉或神秘经验）和他在语言上的措辞表达，两者之间是一种什么关系？深入追究冯友兰对孟子这段话的解释，我们也会发现，冯友兰在用语言和某种观念体系进行解释之前一定是有了某种直接的体会或理解（其原始形式是一种直觉），只不过他觉得他可以很容易地表达他的理解。

每个人在阅读文本时都有自己的体会和理解。这些体会和理解对于当事人来说首先呈现为直觉或神秘经验，其次才有语言上的表达。冯友兰把理解这个环节省略了，直接谈论用某种系统观念来处理或诠释古人思想。这种做法很容易导致用观念肢解文本。例如，冯友兰认为，孟子谈论的“浩然之气”其实就像勇士在作战时表现出来的那种无所畏惧的“勇气”（这种勇气是可以在经验中观察到的），只不过是一种更大的“塞于天地之间”的气。但是，孟子是这样说的：“以直养而无害，则塞于天地之间。”也就是说，只有在培养出来之后才是“塞于天地之间”。就笔者的阅读而言，孟子在谈论“浩然之气”时，更多地是在讨论一种来自本性并推动人的生存的动力性因素。所以，他接下来便谈论“揠苗助长”的故事，目的在于强调万物都是按照这种来自本性的“气”而生长的。就生命在于“气”而言，人也是如此。但是，人与其他生物不同，人可以“善养”自己的生命之气。

不难指出，在语言表达之前，孟子、冯友兰、我这三个个体就“浩然之气”都有某种直觉性的体会，并在这个体会的推动下用语言把它表达出来。冯友兰认为，这种个体的直觉性的“神秘经验”缺乏真实性。这一点恰好是陈寅恪所不赞同的。较之胡适的《中国哲学史大纲》对古人思想横加否定的做法，在陈寅恪看来，冯友兰的《中国哲学史》上册呈现出更多的“了解之同情”。因此，陈寅恪希望冯友兰在这方面走得更远些。较之系统性观念，陈寅恪认为，原始性的直觉更加真实，因为这才是独立自由的思想。晚年的时候，他特别强调：“唯此独立之精神，自由之思想，历千万祀，与天壤而同久，共三光而永光。”^②所以，陈寅恪反对观念在先的研究路数。当他进一步了解冯友兰的思路之后，很快便发现他们在方法论问题上难求共识。在对冯友兰《中国哲学史》下册的审查报告中，他写下如下文字：“窃疑中国自今日以后，即使能忠实输入北美或东欧之思想，其结局当亦等于玄奘唯识之学，在吾国思想史上既不能居最高之地位，且亦终归于歇绝者。”^③这段文字是要宣判“观念先行”这种哲学史研究方法的死刑。

陈寅恪没有自己去写一部中国哲学史的想法。他关于哲学史方法论问题的见解，直到近些年才

① 冯友兰：《中国哲学简史》，第101—102页。

② 陆键东：《陈寅恪的最后二十年》，北京：三联书店，1995年，第112页。

③ 陈寅恪：《审查报告三》，冯友兰：《中国哲学史》下册，第441页。

受到学界重视^①。从胡适开始的所谓西学方法(最后归结为观念先行)对中国思想界的影响是深远的。冯友兰基本上属于这种方法的提倡者。而在贺麟全方位引进黑格尔的哲学史研究之后,中国学界在马克思主义意识形态中又深深陷入“唯物—唯心”模式。可以说,从胡适开始,中经冯友兰和贺麟,最后走向政治导向的“唯物—唯心”模式,“观念先行”作为一种方法论原则始终占据中国学界中西哲学史研究之主流。直到如今,它仍然深深渗透在研究者的方法论意识当中^②。

三、敬重情感和六经注我

哲学史研究必须直接面对历史传承下来的文献。有些文献无法引起后世读者的兴趣,因而虽然具有文字性存在,但不是研究者的阅读文本。我们所说的文本,通常是指那些被人阅读并讨论的文献。因此,哲学史研究的主要工作乃是处理文本。

就中国哲学史文献而言,秦始皇焚书坑儒之后,汉代学者面临先秦文献整理的任务,因而有了所谓的两汉经学。其中,古文经学的最大贡献正在于对先秦文献进行整理和保存,使得中华文明在文献上得以延续。但是,汉代经学的古文经学传统以考据为主,今文经学则以体圣人旨意为主。就思想史发展而言,这两种经学传统对新思想或新观念的产生、壮大都会产生限制。宋朝思想家陆九渊于是提出了“六经注我,我安注六经”的说法,认为“学苟知本,六经皆我注脚”^③。这里,陆九渊强调读者对文本的主动阅读和体会,很大程度上是针对汉代经学路数而发。我们注意到,陆九渊的这种说法,在当代西方诠释学语境中引发了大量的讨论,并引申出所谓的两种方法论(“我注六经”和“六经注我”)之争^④。在这场争论中,人们在不同程度上感受到了读者和文本之间的张力。认识并处理好这个张力,乃是哲学史研究方法论的关键。

人是带着一定的观念阅读文本的。同时,人也是在文本阅读中形成观念的。孰先孰后,很难争论清楚。这里暂搁不论。当陆九渊谈到“六经注我”时,他强调他在阅读六经时所形成的观念,和六经中的内在信息是融为一体的。他所理解的“注”有两重含义。第一重含义是写作(“著”)的意思。在汉代经学中,“著”就是对经书进行注释。但是,陆九渊对这种注释性的“著”不太以为然,觉得这是一项多余的工作。在他看来,“注”还可以理解为观念的形成过程,即:人在阅读时,自己的观念接受文本的制约,而形成了关于文本的理解。“六经注我”乃是“我”的思想观念形成的过程。在他看来,人们通过阅读六经而形成的观念,如果通达了六经的本体(“学苟知本”),那么,彼此就一定是一共同的。这样,费时费事地把已经在六经中说过的话再说一遍,就没有必要了(“我安注六经”)。

更加重要的是,人的阅读还带着某种情感。对于陆九渊来说,六经乃古代圣人的传世之作(圣贤书),内含为人处事的至理。读书和做人紧密相关。读书是为了做人;做人先要去读书。用陆九渊的

① 参阅陈怀宇:《陈寅恪与赫尔德——以了解之同情为中心》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2006年第4期;桑兵:《“了解之同情”与陈寅恪的治史方法》,《社会科学战线》2008年第10期。

② 陈少明《中国哲学史研究与中国哲学创作》(《学术月刊》2003年第3期)对此有所思考。该文谈论的“立场优先”与笔者所谓“观念先行”基本上是相通的。可参阅。总体而言,中国学界对于“观念先行”思路缺乏深入反思和广泛讨论。例如,陈卫平在他的《中国哲学史研究的学科自觉——从胡适到冯友兰》(《中国哲学史研究》2003年第2期)一文中,对于胡适和冯友兰的哲学史研究方法只有赞扬,对于他们的“观念先行”的方法论思路则未能提出批判性反思。

③ 陆九渊著,钟哲点校:《陆九渊集》卷三十四《语录上》,北京:中华书局,1980年,第395页。关于陆九渊的这个说法,在原始文献中就有不同记载。同卷第399页相关文字被广泛征引:“或问先生何不著书?对曰:‘六经注我,我注六经。韩退之是倒做,盖欲因学文而学道。……’”卷三十六《年谱》第522页则这样记载:“尝闻或谓陆先生云:‘胡不注六经?’先生云:‘六经当注我,我何注六经。’”正文中,我采用“我安注六经”,其中“安”字取自陈来校订(参见陈来:《宋明理学》,沈阳:辽宁教育出版社,1991年,第203页)。其实,在陆九渊的语境中,不用“安”字,其意思也是清楚的。只不过在当代西方诠释学的语境中,缺了“安”字会引起许多误解(这些误解实际上已经形成)。

④ 参阅刘笑敢:《诠释与定向:中国哲学研究方法之探究》,北京:商务印书馆,2009年。该书第二章主题,便是“六经注我”和“我注六经”的诠释学问题。刘笑敢关于诠释取向问题的讨论,值得特别重视。

话来说:“古人自得之,故有其实。言理则是实理,言事则是实事,德则实德,行则实行。”^①在这样的阅读经历中,陆九渊认为,内心对经文的敬重是至关重要的——因为天下只有一理,古人只不过是先一步知道,而古人今人同此心同此理:“其引用经语,乃是圣人先得我心之所同然,则为不侮圣言矣。”^②我们知道,关于“敬”这种情感,朱熹提出了所谓的“持敬”之说,强调行为举止的外在规范和内心持守。不过,陆九渊并不赞成这种基于外在规范的“持敬”。他说:“(圣贤)未尝有言‘持敬’者。观此二字,可见其不明道矣。”^③那么,究竟什么才是真正的“敬”呢?他说:“吾友能弃去谬习,复其本心,使此一阳为主于内,造次必于是,颠沛必于是,无终食之间而违于是。此乃所谓有事焉,乃所谓勿忘,乃所谓敬。”^④不难看到,朱熹和陆九渊虽然对“敬”有不同体会,但对他们来说,敬重情感是支持并推动阅读进展,进而把读者引向深入的动力所在。在中国的读书传统中,这种带着敬重感的读书感觉是传染性的。也就是说,人们必须恭敬对待这些圣贤书(六经),在阅读的过程中形成自己的思想,并反过来用自己的思想来解释圣贤书,使自己的阅读和文本融为一体。这里,对古代圣人的敬重是基础性的情感。缺乏敬重,这种阅读感觉就不会出现。

可见,在“六经注我”这种阅读经验中,至少有三种因素:对圣人的敬重;对圣贤书内含为人处事的道理的预设;对自己能够与圣人之意融为一体的期望。其中“敬重”和“期望”是情感因素;预设则是逻辑性的。当这三种因素出现在阅读中时,我们就能获得陆九渊“六经注我”的那种阅读经历^⑤。然而,当中国学界接触到西方诠释学之后,人们在谈论陆九渊以及后代中国人的阅读经验时,便有意无意地忽视了其中的“敬重”和“期望”这两种情感。于是,原本需要在这种阅读经验中把握的圣人思想,就被简单替换为诠释学所批评的“本义”预设^⑥。

我们进一步分析。在“六经注我”阅读经验中,人们在敬重情感的驱动下自然而然地预设了圣贤书的真理性。也即是说,只要读者深入到圣贤书的本体层次,他们就能把握住圣人的本意,从而能够遵循而行,走在正道上。圣贤书内含的圣人之意是唯一的。读者之所以在阅读理解中争论不休,乃是因为他们尚未通达本体。一旦通达本体,融入并把握住了圣人旨意,读者之间的争论就会消失,而归于正确理解。从这个角度看,对于陆九渊来说,“六经注我”中的圣贤书是有本义的(敬重古代圣人的思想),而且这本义可以通过阅读而被读者理解和把握,从而达到六经与读者融为一体的境界。当然,这个本义预设是建立在对圣人的敬重情感上的,具有强大的情感基础。

这种在敬重情感中的本义预设,不是理解意义上的本义预设。圣人思想作为本义,并非在理解中加以界定的,而是在敬重情感中确信并指向的。究竟什么是圣人思想这个问题,读者可以在阅读过程中不断追问。如果他要用判断句来表达圣人思想,那么前提就是,他的阅读理解已经通达本体。但是,谁能够说,他的理解已经把握了本体呢?如果不敢这么说,那么,在敬重情感中,圣人思想就是在阅读的不断进深中被不断把握的。在这个不断进深的过程中,人的理解结构会发生改变:从理解得较少,到理解得更多。换言之,如果只是在现有理解力基础上阅读圣贤书,人是不可能理解圣人思想的。敬重情感支撑着整个阅读过程。

如果在纯粹理解意义上面对一个文本,即去除各种情感(厌恶、好奇、敬重、信任等),仅仅把文本

① 陆九渊著,钟哲点校:《陆九渊集》卷一《与曾宅之》,第5页。

② 陆九渊著,钟哲点校:《陆九渊集》卷一《与曾宅之》,第6页。

③ 陆九渊著,钟哲点校:《陆九渊集》卷一《与曾宅之》,第6页。

④ 陆九渊著,钟哲点校:《陆九渊集》卷一《与曾宅之》,第6页。

⑤ 可参阅陈美容:《从〈大学〉“新民”看朱子“六经注我”与“我注六经”之统一》,《江汉大学学报》2011年第1期。该文分析了朱熹改《大学》“亲民”为“新民”的用意,展示了陆九渊的“六经注我”阅读经验是如何内含了“我注六经”的。

⑥ 人们往往基于西方诠释学视角认为“六经注我”和“我注六经”是两种绝然对立的诠释方式。“六经注我”被理解为坚持自己的现有观念,不顾文本的内在统一性,把文本仅仅当作被动的工具用来说明自己的现成观念。“我注六经”则被理解为执意去寻求文本的本义,看淡自己的思想形成过程。然而,现实中并不存在这样的阅读经验与诠释方式,这当然也不是中国人的阅读经验和诠释方式。

当作一个中立的阅读对象,那么,读者就只能依靠自己的主体性对文本进行阅读理解。或者说,读者只能在现有理解力或理解结构中对文本进行阅读理解。在这种情况下,文本的意义完全由读者规定,即:读者对文本意义有绝对的解释权。由于读者拥有绝对解释权,文本本义预设自然不能成立。显然,当拥有不同理解力(或理解视角)的读者进行阅读时,他们将凭借自己的理解力对文本给出不同的解释。正是在这个意义上,伽达默尔认为,文本没有本义,文本的意义是在读者的阅读过程中生成的。他进而提出“视域融合”来描述这个意义生成过程,从“前理解”(或“前设”,即读者所处的历史环境)出发,分析文本和读者在理解和情感上的关系。然而,这种情感关系尚未引起中文学界的足够重视^①。人们在讨论诠释学时,几乎不涉及读者在阅读文本前所拥有的对于文本的情感。例如,人们在讨论伽达默尔的“视域融合”时,似乎把它当成一种没有情感参与的意义生成过程^②。当然,这不是实际中的阅读。读者不可能在无情状态中阅读。在不同情感中阅读文本,读者会在不同方向上生成意义。朱熹、陆九渊所提倡的读书,乃是在敬重圣贤书的情感中阅读;与此类似,基督徒则是在相信圣经乃神的话语这种情感中阅读圣经;在校学生往往是在教师压力所形成的畏惧情感中阅读指定课本;等等。因为处在不同的情感中,他们对文本的阅读理解活动可以沿着不同方向生成意义。

四、读者与文本

我们还是要回到读者与文本的关系问题,来处理中国哲学史研究的方法论问题。通过上述分析我们发现,读者不是一个抽象主体,而是具体的个人。他或她在阅读之前一定拥有对文本的某种情感。我们说,读者是在一定的理解结构中进入阅读的。这里所说的“理解结构”,主要包含三种因素:情感、问题意识和概念体系。这三种因素各有自身的秩序,如:不同情感(信心、疑心、恐惧等等)在不同语境中的秩序;在诸多问题中何者为主何者为辅;不同的概念结构。同时,这三种因素之间也是有结构的。这里不打算就理解结构问题展开深入细致的分析和讨论,与本文主题相关,我们主要关心情感作为理解结构的组成因素在阅读中的作用。

我们来分析初入学的小孩。一旦开始读书,他就拥有了相应的情感因素。比如,一本书摆在他面前,对于书上密密麻麻的字,他并不认识,但他可能充满好奇,也可能毫无兴趣。而当教师作为在上者威严地要求学生读书时,诸如期望奖励或害怕惩罚等情感就会产生,原有情感状态因而发生变化。教师关于文本的情感也会传递给学生,例如:中国古代私塾中的教书先生对圣贤书怀有敬重感,基督教教会里的主日学老师坚信圣经乃神的话语,等等,这些情感对于学生来说都是传染性的。学生对文本的上述情感一旦出现,他的阅读理解就会受到相应影响。实际上,在成人的阅读理解活动中,情感因素的影响也是显而易见的。成人读者所携带的情感更为复杂,他的生存关注、社会关怀、既有阅历直接培养着他的问题意识和情感倾向,从而深深影响着他的阅读。要想深入认识阅读活动,就必须分析阅读活动中的情感因素。

此外,人在阅读一本书之前必定已经拥有某种概念体系。这种概念体系是理解的基础,具有对文本中的单词和句子进行赋义,进而实现命题推论或演算的功能。如果文本中出现了一些新的表述,读者首先会依据现成的概念体系对它们进行赋义,从而理解了这些字词或句子。这个理解过程也是既有概念体系扩张的过程,即能够理解更多的对象。

不过,概念体系的这种扩张是有限的。一个人的思想在成长过程中会不断遇到理解上的困境,

① 参阅洪汉鼎为《真理与方法》中文版所写的译者序言,见[德]伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法(修订译本)》,洪汉鼎译,北京:商务印书馆,2010年。

② 刘笑敢批评“视域融合”这种说法未能充分注意到诠释的方向性问题。他说:“‘视域融合’的说法多强调融合而淡化或掩盖了经典诠释中的两种不同取向之间潜在的冲突,忽略了诠释者自觉或不自觉的取向的不同。”参见梁涛(采访)、刘笑敢(受访):《我是这样研究老子的》,《光明日报》2006年6月20日,第5版。刘笑敢虽然没有明确谈到情感在阅读中的作用,但他感受到的应该正是诠释中的情感因素。更多讨论可以参阅刘笑敢:《诠释与定向:中国哲学研究方法之探究》第二章。

即:遇到在现有理解结构中无法理解的文本。例如,通过日常经验观察,人们形成了“天体围绕地球运转”的概念系统。本着这种概念系统,我们无论如何也将无法理解“地球围绕太阳运动”这种说法(文本)。只要坚持自己现有的概念体系,太阳中心说对当事人来说就是一种错误的说法。但是,读者如果相信科学,认为教科书上的太阳中心说论述不会出错,那么,在这种信任情感中,他就会暂停使用现有概念体系,凭着信心接受太阳中心说的一系列命题。于是,他就开始在接受中形成一些新概念,重构自己的概念体系,并理解太阳中心说。这种在情感中放弃旧的理解结构并形成新的理解结构的过程,便是我们通常所说的“解构—重建”过程。这种“解构—重建”过程,我们在阅读经典著作时也会常常经历到。在某种意义上,这也是陆九渊所说的“六经注我”的阅读经历。

这里在使用“文本”一词时,并非简单指称各种文字性存在。需要强调的是,文本是一种主体性存在。作者的写作是带着问题意识和情感的,通过运用自己的概念体系,思考问题并寻求解决途径。因此,作者是一种具有一定的理解结构(包括情感、问题意识和概念体系)的存在。如果一个人写了一些文字,这些文字所表达的问题意识与读者的问题意识缺乏共通性,那么,读者读了之后就会兴味索然。或者,如果它所承载的情感在读者那里未能激发共鸣,又或者,它在概念上缺乏内在结构,例如前后矛盾明显,那么,它就难以在读者的阅读活动中维持其文本性存在。在很多情况下,读者会鉴于阅读时形成的消极性判断,停止进一步的阅读和分析。

人们或者会指出,读者在这方面经常犯错误,如在自己的阅读体验中对一些经典著作作出了消极判断。读者在对阅读对象的判断上犯错误是不可避免的。不过,个人的消极性判断无法破坏经典著作的经典性。经典著作在历史上拥有大量读者,激发了一代又一代人的思想,因而在历史进程中深深地留下了自己的痕迹。它们不会因为某些人的消极性判断而丧失其经典性。其实,由于经典著作在历史上的痕迹,读者在阅读时会它们怀有基本的尊重情感。比如,自己所尊敬的老师极力推荐它们。在这种情况下,读者会把对老师的尊敬情感转化为对文本的尊重。读者对文本的尊重情感可以抗拒甚至阻止读者对文本作出消极性判断。在许多情况下,当读者无法感受到经典著作的问题意识和情感倾向,也无法进入其论证思路时,在尊重情感(或其他情感如信任、恐惧等)中,他会倾向于认为问题出在自己身上,故而会努力提升自己的理解力,而不是作出消极性判断。这种情感力量可以支持他继续阅读,直到有所体会和理解。当读者在情感和思想上进入文本之后,文本的主体性就开始呈现出来。实际上,正因为读者在尊重情感(或其他情感)中与文本发生关系,经典著作对他来说才不仅仅是被动的解释对象,而同时还是一种主体性的存在。

可以看到,读者是带着某种情感进入阅读过程的。在尊重情感中进行阅读,我们注意到,阅读对象作为一个主体性存在也是有情感的。随着阅读的进展,读者与文本的情感交流会进一步加深。当一篇文章或一本书在阅读中被理解时,它就作为文本开始向读者传递信息。读者与文本就开始进入互动状态。当然,在阅读过程中,读者与文本之间的情感可以朝不同方向发展,正面或负面都有可能。读者可能会越来越尊重文本,如发现文本传递的信息对他的思想和生存具有重要意义;读者对文本的尊重也可能消减,如觉得文本信息无足轻重;等等。这里涉及的因素及其内在关系十分复杂,需要专门讨论。笔者只想指出这样一个事实:文本对于读者来说不仅仅是被动的解释对象或判断对象,而是一种能够和读者发生感情的主体性存在。因此,阅读是两个主体之间情感和思想的交流。

读者不仅需要和文本建立情感联系,还要进行思想交流。也就是说,读者需要在现有概念体系中理解并诠释文本。由于文本本身具有内在的思想结构(包括概念界定和命题推演),读者在阅读中只能一步一步地进入其中。有时候,读者是在自己的现有理解结构中进行阅读理解的,从略有体会,到体会较多,最后进入所谓的完全理解。这是一种在不改变现有概念体系的基础上对文本加以理解的过程。我们也提到另一种理解过程,即:在某种情感的支持下,读者在阅读中陷入理解困境而经历解构—重构过程,并在重构的概念体系中理解文本。无论是所谓“完全理解”,还是在“解构—重构”中的理解,对于读者来说,都是一种意义生成过程。前面指出,这是读者的理解和文本融合的过程。

陆九渊在“六经注我”提法中表达的阅读经验,和这个过程是吻合的。

值得指出的是,这里的“意义”是对读者而言的,并不是所谓的文本本义。文本的“意义”是在读者的理解结构中给出的。作为个体,读者的理解结构并非文本作者的理解结构。显然,在不同的理解结构中,读者受到不同问题意识、情感倾向、概念体系的制约,即使面对同一文本,所生成的文本意义也是不同的。如果我们把在文本作者之理解结构中呈现的文本意义当作本义,那么,我们将不得不面对读者在阅读中获得的意义和文本作者所要表达的意义不相一致这个问题。考虑到同一文本还存在着其他读者,他们各自阅读生成各自的文本意义,我们就不得不处理至少三种理解结构之间的关系问题^①。这样,何为文本本义这个问题,就更难回答了。当然,对于一群具有相似理解结构的人(如共属某一学派或某一师门,在问题意识、情感倾向、概念体系方面具有更多的相似性)来说,他们在生成并诠释文本意义时会有更多的共同说法。但是,这些共同说法也不能称为文本本义——因为它们终归系于读者的某种理解结构,而且还需面对其他学派的不同理解和不同诠释。

从这个角度看,取消文本本义预设有利于读者的阅读。我们在读书之初总是自然而然倾向于寻索原作者的意思。在阅读过程中,我们也常常把自己所理解到的内容归为作者的意思。其实,这不过是我们对文本的基本尊重,它本来是读者与文本之间的一种情感联系。然而,当我们进而认为我们在阅读中获得的信息就是原作者的本来意思时,我们实际上就混淆了情感和思想,把属于情感的东西强加给了思想。本义预设正是这种混淆情感和思想的产物。它对阅读的危害性主要有以下两个方面:首先,它妨碍了读者对文本的进一步阅读。对于读者来说,如果他认为自己已经把握了文本的本义,那么,他的阅读就到此为止,没有动力进一步深入了。其次,当他遇到其他读者给出的不同诠释时,从他已经拥有的标准答案(他所理解的本义)出发,他自然会判定这些不同诠释不符合文本本义。除非有另外一种情感发挥作用——例如,某个不同诠释是他所尊敬的人给出的——否则,他只会以本义的名义完全否定所有的不同诠释,以致拒绝与他们进行交流。其实,只要我们对情感在阅读中的作用有清楚的界定和认识,作为混淆之物的“本义”预设就完全没有必要了。

本文分析了胡适和冯友兰所引入的西学哲学史研究方法。胡适忽略了中西文明在文献传承上的巨大差别,简单地认为中国哲学史研究需要从文献考据开始。这种做法是典型的东施效颦。冯友兰史料功底扎实,并且拥有对古代思想家的基本尊重或同情(陈寅恪评价),然而却在西化思潮中拥抱“观念先行”的哲学史治学方法,陷入以既定观念宰制哲学史文本的研究路数。在“观念先行”这种哲学史研究方法论引导下,中国学界呈现了一种与中国人的生存和思想若即若离的中国哲学史。陆九渊的“六经注我”说法更好地表达了中国传统的读书经验。我们注意到,读者是在某种情感中进入阅读的。阅读活动首先是读者与文本建立情感纽带,读者与文本之间的关系因而是两个主体间的关系。正是在这种主体间关系中,读者在阅读中理解了文本。这是一个意义生成的过程。处理好读者与文本在情感和思想等方面的关系,乃是中国哲学史治学方法的关键所在。

[责任编辑 李 梅 邹晓东]

^① 关于文本、读者自己、其他读者这三者之间的关系问题,可参阅邹晓东:《〈大学〉、〈中庸〉研究:七家批判与方法反思》,《社会科学》2013年第7期。