

## “了解之同情”与“抽象的继承”

——从解释学角度看两种中国思想史观\*

李长春

**【内容提要】**陈寅恪认为思想史的写作应该建立在对研究对象的“了解之同情”的基础之上；冯友兰则强调对古代哲学的重要命题区分具体意义和抽象意义，进而完成“抽象的继承”。从解释学的角度来看：前者认为解释的有效性就是对作者意图的还原；后者则认为解释的有效性在于发掘文本本身的真理性内涵。前一种看法是中国解释传统中“知人论世”说的现代形态，并与西方认识论的解释学有相近的旨趣；后一种看法则基于回应学术现代性的考虑，与西方本体论解释学有相通之处。

**【关键词】**思想史观 解释学 有效性

陈寅恪先生的《冯友兰中国哲学史审查报告》是现代中国学术史上的著名文献。历来为学者反复征引，或以之为评价冯著之线索，或以之为治思想史之矩矱，而对其中蕴涵的中国解释传统，以及它作为一种哲学史学科的规范性要求和方法性提示的经典表述，很少有人给予足够的检查和反省。冯友兰先生在五十年代提出“抽象继承法”，表现出与陈寅恪极为不同的学术旨趣。本文试图从以伽达默尔为代表的西方解释学哲学提供的思考角度出发审视二者，并检讨其得失。

—

中国最早关于古典文本的解释理论，大概可以上推到孔子和孟子。孟子讲的“以意逆志”和“知人论世”影响极为深远：

说诗者不以文害辞，不以辞害志。以意逆志，是为得之，如以辞而已矣，《云汉》之诗曰：“周馀黎民，靡有孑遗。”信斯言也，是周无遗民也。

孟子谓万章曰：“一乡之善士，斯友一乡之善士。一国之善士，斯友一国之善士。天下之善士，斯友天下之善士。以友天下之善士为未足，又尚论古之人。诵其诗，读其书，不知其人可乎？是以论其世也，是尚友也。《孟子·万章下》

赵岐注曰：“志，诗人志所欲之事。意，学者之心意也。”“人情不远，以己之意逆诗人之志，是为得其实矣。”“以意逆志”强调通过解释者自己的有明确趋向（逆）的内心体验（学者之心意也）去把握文本作者的本来意图（诗人志所欲之事）。而这种把握

的准确与否又完全取决于对原作者思想性格及生活环境的了解。虽然“知人论世”在《孟子》书中具体语境下呈现出来的意旨（其原意本来指向友尚古之贤人）和后世对它的发挥（作为古典文本的解释方法）大相径庭，但是毕竟在此基础之上形成了中国经典解释以及历史材料的解读的一个重要传统。

清代章学诚在《文史通义·文德》中讲到：

是则不知古人之世，不可妄论古人文辞也。知其世矣，不知古人之身处，亦不可遽论其文也。身之所处，固有荣辱隐显、曲伸忧乐之不齐，而言之有所为而言者，虽有子不知夫子之所谓，况生于千古以后乎？圣门之论恕也，“己所不欲，勿施与人”，其道大矣。今则第为文人，论古必先设身，以是为文德之恕而已尔。

章学诚把知人论世与忠恕之道联系起来，包含着两层深意：其一：无论是“己所不欲，勿施与人”的恕道还是“知人论世”、“以意逆志”的解释方法，都预设了察己可以知人这样一个普遍前提。所以，两者有着内在的一致性。其二：古代经典的解读，也应实践恕道。对古人的理解能否设身处地，不仅关系到解释的有效性，而且关系到解释者的品格修养，关系到“文德”存废。在章学诚这里，“知人论世”的解释方法不但规则化，而且道德化了。

在现代学术中，“知人论世”说依然有其深刻影响。其中最为典型的，就是陈寅恪的思想史观。

陈寅恪先生在《冯友兰中国哲学史审查报告》中说：

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，吾人今日可依据之材料，仅为当时所遗存之最小之一部，欲藉此残余断片，以窥测其全部结构，必须备艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神，然后古人立说之用意与对象，始可以真了解。所谓真了解者，必神游冥想，与立说之古人，处于同一境界，而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣，表一种之同情，始能批评其学说之是非得失，而无隔阂肤阔之论。否则，数千年前之陈言旧说，与今日之情势迥殊，何一不可以可笑可怪目之乎？但此种同情之态度，最易流于穿凿附会之恶习。因今日所得见之古代材料，或散逸而仅存，或晦涩而难解，非经过解释及排比之程序，绝无哲学史之可言，然若加以连贯综合之搜集及系统条理之整理，则著者有意无意之间，往往依其自身所遭际之时代，所居处之环境，所熏染之学说，以推测解释古人之意志。由此之故，今日之谈中国古代哲学者，大抵谈其今日自身之哲学者也，所著之中国哲学史者，即其今日自身之哲学史也。其所论愈有条理系统，则去古人学说之真相愈远。此弊至今日之谈墨学者极矣。

在这段文字里，陈寅恪至少讨论了三个方面的问题：哲学史研究的对象和目的、达成这样的目的必须具备的前提、必须经由的路径。陈寅恪认为：第一，哲学史研究首先在于了解“古人立说之用意与对象”以及“其持论不得不如是之苦心孤诣”，在此基础之上，才可以“批评其学说之是非得失”。这是哲学史研究的对象和目的。第二，为了实现这样的目的，下笔之前必须做到对于古人“所处之环境，所受之背景”完全明了。同时，不能依自身“所居处之环境，所熏染之学说，以推测古人之意志。”否则，所谈

之中国古代哲学不过只是著者自身之哲学，所著之哲学史，即著者自身之哲学史罢了。第三，具备了这样的前提，研究者还需要做到“神游冥想，与立说之古人，处于同一境界，”，由此方能理解古人立说之苦心所在，并对其进行中肯的界说与批评。

如果我们把哲学史(思想史)的研究看成一种解释活动——按照伽达默尔解释学哲学的观点，把它看作一个理解、解释、应用三位一体的活动。对陈先生的哲学史观念，我们或许可以做这样的解读：首先，哲学史作为一种理解和解释的活动，它以历史遗留物——哲学文本为媒介，其理解或者解释的对象乃是文本原作者的意图而非这个表达式本身蕴涵的真理性内容。换言之，理解和解释就是要发掘文本作者在特定历史情境和个人遭际中的心理反应或者心智活动，古代哲学家的思想还原到特定的情境和遭遇中，找寻其特殊的对象和指涉。经过这样一个还原的处理之后，作为特定历史条件产物的思想和学说的特殊性凸显出来。这样，是非得失的批评也就是以历史的标准进行而不再涉及任何超越的价值。其次，作为解释者的今人和作为被解释者的古人在时空上存在巨大的差距。而理解和解释工作所要面对的首先就是巨大的时空差距形成的张力。解释者要达到作者的意图，首先要做的工作就是对于文本作者所处历史环境和个人生活背景的重建，这种重建不是局部的和片段的——不止是对作者创作文本的直接的明显的因素进行重构，而是包括作者所处的整个时代状况以及对所有和作者的创作可能有关的间接的因素进行整体重构。不但如此，解释者的解释行为还必须在摆脱解释者境域之后才能进行。也就是说，解释者的当前境域完全可能使文本对解释者有完全不同于作者本意的呈现，既然解释的目的在于重构作者的意图而不是达到文本的真理性内容，当前境域就是达到有效解释必须排除的障碍。再次，有效解释(这里指符合作者本意的解释)的过程实际上就是解释者在重构的历史情境和生活场景中对文本进行的再创作。这种对解释过程的理解预设了一个前提：历史情境可以重构，创作的心理过程也可以重构，而且在相同的背景之下必然会有相同的心理过程发生。

当我们用上述标准去衡量冯友兰的《中国哲学史》一书时，我们会惊奇的发现冯著与陈寅恪心目中理想的哲学史著作存在着相当大的距离。冯友兰说：“吾人本亦可以中国所谓义理之学为主体，而作中国义理之学史，并可就西洋历史上各种学问中，将其可以义理之学名之者，选出而叙述之，以成一西洋义理之学史。就原则上言，此本亦无不可之处。不过就事实言，则近代学问起于西洋，科学其尤著者。若指中国或西洋历史上之某部分，而谓为义理之学，则其在近代学问中之地位，与其与各种学问之关系，未易知也。若指而为哲学，则无此困难。此所以近来只有中国哲学史之作而无西洋义理之学史之作也。”可见，冯友兰所要做的工作是使中国传统的义理之学(之一部分)取得现代学术的形态，而这一目标使得他的工作不得不借助于(现代)西方的概念工具和分析方法。既然借助西洋的概念工具和分析方法那就无法完全做到对古代经典产生的环境以及作者的写作意图的重构，而这恰恰就是陈寅恪所批评的“依其自身所遭际之时代，所居处之环境，所熏染之学说，以推测解释古人之意志。”陈认为用上述方法“所著之中国哲学史者，即其今日自身之哲学史也。其所论愈有条理系统，则去古人学说之真相愈远。”在这里我们看到的不仅仅是两种不同的思想(哲学)史观念，可能还更多的包含着中国的经典解释传统与现代学术观念的冲突。

## 二

例举从孟子、章学诚到陈寅恪在经典解释问题上一脉相承的论述，并不意味着我们把中国经典解释经验简单的归结为这样一个带有浓厚儒家色彩的历史学和心理学的解释传统——至少我们还可以观察到另外一个道家背景的“得意忘言”的解释方法以及它在历代经典解释中产生的深刻影响——这里只是强调作为传统学术精神的现代阐述，陈寅恪的思想史观与自觉表现学术现代性的冯友兰哲学史观念的对立。同样的对立我们在西方解释学发展的历程中也可以观察到类似的情形。

冯友兰对哲学（思想）史的写作有着同时代其他学者——除了翦适以外——所不具备的方法论自觉。撇开他曾经两易其史不说，单就他对于哲学史作法而言，就曾先后有过叙述式的哲学史和选录式的哲学史、照着讲的哲学史和接着讲的哲学史、抽象象意义和具体意义的划分等等许多论述。这些论述发表于不同的时间，针对不同的议题，表面上看内容也互不统属，实际上却有着一以贯之的方法论旨趣。

冯友兰并不反对“知人论世”，但他认为哲学史作为一门专史，无论是写法还是关注的问题自有与一般史学不同的特点。在其《中国哲学史》的《绪论》中，冯友兰区分了叙述式的哲学史和选录式的哲学史：

写的哲学史约有两种体裁：一为叙述式的，一为选录式的。西洋人所写之哲学史，多为叙述式的。用此方式，哲学家可尽量叙述其所见之哲学史。但其弊则读者若仅读此书，即不能与原来史料相接触，易为哲学史家之见所弊；且对于哲学家所叙述亦不易有明确的了解。中国人所写此类之书皆为选录式的：如《宋元学案》、《明儒学案》，即黄梨洲所著之宋、元、明哲学史；《古文辞类纂》《经史百家杂抄》即姚鼐、曾国藩所著之中国文学史也。用此方法，哲学史家文学史家选录各哲学家文学家原来著作；于选录之际，选录者之主观的见解，自然亦需掺入，然读者得直接与原来史料相接触，对于其研究之哲学史或文学史，易得较明确的知识。惟用此种方式，哲学家或文学家之所见，不易有系统的表现，读者不易知之。

冯友兰两种哲学史区分的背后实际上预设了两种解释效果的区分：解释的客观性和解释的有效性。在冯友兰看来，解释的有效性并不一定意味着客观性。我之所以这样认为乃是基于他对于哲学与哲学史的关系做出的“接着讲”和“照着讲”的区分：

讲哲学则必须从哲学史讲起，学哲学亦必须从哲学史学起讲哲学都是“接着”哲学史讲的底。专就历史方面说，我们可以说讲任何一门学问，都是“接着”它的历史讲底，即科学也不能例外。

接着中国哲学史讲，而不是照着中国哲学史讲。照着哲学史讲，所讲的是哲学史而不是哲学。（《论民族哲学》）

对于什么是“接着”讲，冯友兰有明确的论述：

他的哲学对以前底哲学必有批评，必有反对。就他的哲学的发展说，这些批评反对即是他的哲学的开端，就哲学的继续说，这些批评反对就是他的哲学“接着”哲学史的地方。（《论民族哲学》）

哲学史家对以往的哲学文本进行解释的过程必须是以自己的哲学观念为基础，凡有

批评和反对,实际上都是自己哲学思想的展开,也是他的哲学接着哲学史的地方。换言之,要使哲学史家的解释成为哲学的解释,就必须以解释者自己的哲学为基础,有所批评,有所反对,这样的解释才是有效的解释。否则,即使最大限度的展现了以往哲学家的真实思想那也仅仅是具有了客观性,“所讲的是哲学史(具有客观性)而不是哲学(具有有效性)”

依据客观性和有效性的划分,冯友兰也许会认为:西洋人哲学史的写作方式,即所谓叙述式的哲学史,其优点在于明确表达了作者于哲学史之所见(其所见之哲学史),解释具有有效性;其缺点在于读者没有接触原始材料,容易以哲学史家所见为是,解释的客观性要受到怀疑。而按照中国学术传统写作的哲学史,即所谓选录式的哲学史,其优点在于读者能够接触到原始材料而获得比较明确的知识,解释更多客观性;其缺陷在于哲学家之所见不大可能有系统表现,因而缺乏哲学解释特有的有效性。冯友兰意识到哲学史作为一种解释活动,其有效性和客观性之间的张力,在《中国哲学史》的写作中他力图使二者取得某种平衡——即不牺牲客观性的前提下追求有效性。

按照冯友兰的说法,对哲学史只要能“接着讲”就一定具有有效性,也只有接着讲才具有有效性。但是,“照着讲”是不是一定就具有客观性呢?对于这一点他始终不能肯定。如前所引:即使在他认为具有更多客观性的选录式的哲学史中“选录者之主观的见解,自然亦需掺入”,因而也难以确定其是否真正客观或者在何种程度上具有客观性。既然在哲学史写作中或者说哲学文本的解读中能否达到客观性是不确定的,那么解释活动有效性的追求就被凸现出来了。这一点突出表现在他晚年对“抽象的继承”的强调上:

在中国哲学史中有些哲学命题,如果做全面的了解,应该注意到这些命题的两方面意义;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有些命题差不多完全注意它们底抽象意义,这当然是不对的。近几年来我们才发现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的具体意义放在第一位,因为这是跟这些哲学家所处的具体社会情况直接关系的,但它们的抽象意义也应该注意。忽略了这一面也是不全面的。(《中国哲学遗产的继承问题》)

冯友兰提出“抽象的继承”自然有其原因:“我们近几年来,在中国哲学史底教学中,对中国古代哲学似乎否定的多了一些。否定的多了,可继承的遗产也就少了。”能否做到“抽象的继承”是在“中国哲学史研究工作中带有原则性的。”为了说明抽象意义和具体意义的区分,冯友兰举出很多例子:比如孔子曰“学而时习之,不亦乐乎”,其具体意义即孔子所指乃是对诗书礼乐时,而其抽象意义指可以应用于一切学习的态度;又比如孔子曰“节用而爱人”的人,具体意义是指西周的贵族,而其抽象意义则可以泛指一切人。

抛开提出“抽象的继承”的特定的社会历史背景,我们可以看到在其早期就已经困扰冯友兰的哲学解释的有效性与客观性的问题依然若隐若现。所谓注意哲学命题的具体意义是指对于哲学命题做完全历史的处理,指实它产生的社会环境,探索文本作者如是表述的真实动机和确实指向。要达成这样的目的可以采用语言文字的训诂和社会历史的

### “了解之同情”与“抽象的继承”

分析两种手段，前者可以考释出命题语言的确切知识而后者可以为作者重构生存的背景。在给定背景之下对我们之有确切语言知识的命题进行分析，这实际上是一种还原。用这样一种还原的方法我们固然可以达到对哲学命题尽可能客观的了解，但是它对于解释者自身哲学的发展所具有的意义就要大打折扣。所谓注意哲学命题的抽象意义是指对于哲学命题做形而上的处理，指出它具有的超越它产生的社会环境和历史时期，对于不同时间和空间普遍有效的超越价值。要达成这样的目的就不能仅仅拘泥于语言文字的本来意义，更不能过分强调文本作者特定的生活处境和个体遭遇。强调哲学命题的抽象意义时，解释者本人的哲学观念必然发挥作用，而哲学命题本身所具有的抽象意义也会作用于——或许会成为解释者本人哲学观念的一部分。这样的解释必然是有效的解释，但其客观性必然受到广泛质疑。在这样一个两难境遇中，冯友兰本人无论从情感上还是价值上似乎都更倾向于抽象意义的发挥——如他所言：“过去我个人对中国哲学史中有些命题差不多完全注意它们底抽象意义”。虽然他也说“这是不对的”，“了解哲学史中的某些哲学命题时我们应该把它的具体意义放在第一位”，但是我们宁愿把它看成当时特殊氛围下所作的政治的表态而非学术观点的阐释。

哲学命题的抽象意义与具体意义的划分完全可以转换成一个解释学的问题，即解释或者理解的对象究竟是文本作者的真正意图（意指）还是文本本身蕴涵的真理性内容。通过这一转换，我们得以看出冯友兰“抽象的继承”和陈寅恪“了解的同情”在解释学层面的对立之所在。

### 三

如果我们把“了解的同情”和“抽象的继承”都转换成解释学的问题，我们可以看出他们至少存在三个方面是根本对立的：第一：关于理解或者解释的对象，陈寅恪认为应该是作者的意图；冯友兰承认作者的意图固然重要，但是文本本身的真理性内涵才更具根本性。第二：关于理解或者解释的方法，陈寅恪认为应该首先是由解释者境域的转换到被解释者的境遇，解释活动才能有效进行；而冯友兰认为解释活动必须从解释者本人境域出发。第三：关于解释活动的有效性或者意义，陈寅恪认为应该是在被解释者境域对文本的再创作和再理解；而冯友兰则认为应该是发掘哲学文本的超越性价值（抽象的意义）。而这三个方面的对立恰好可以对应西方解释学第二次飞跃的理论线索。

保罗·利科认为西方解释学的历史曾经有过两次飞跃：第一次是从局部解释学演变为一般诠释学的飞跃，关键人物是施莱尔马赫；第二次飞跃是解释学由认识论演变成本体论，关键人物是海德格尔。伽达默尔哲学解释学是继承海德格尔人存本体论发展而来。作为解释学发展历史中的关键人物，施莱尔马赫的思想在很多方面和更倾向于中国传统的解释理论的陈寅恪思想史观有相似之处。

施莱尔马赫的解释学首先必须回答这样两个问题：解释的过程是什么？解释何以可能？

施莱尔马赫把解释定义为“避免误解的艺术”，“那里有误解，那里就有解释”是他的名言。所谓“误解”实际上就是指超出了（并不一定完全违背）作者原意的解读。也就是说施莱尔马赫在这里对理解活动许可的范围作出了限制和设定了标准。施莱尔马赫

认为理解的对象和理解的过程是不同的,前者应该被还原到产生它的历史语境之中而和后者区分开来;同样,作者的个人意图和作品的可能意涵也是不同的,解释的有效性取决于能否达到前者而非后者。文本的意义就是作者的思想或者意向,所谓解释就是重构作者的思想或者意向。重要的不是文本中究竟蕴涵着什么,而是作者想通过文本表达什么。为了探索作者究竟通过文本表达了什么,我们可以进行两种重建:我们应该对语言具有象作者所使用的那种知识;我们应该具有作者内在生活和外在生活的知识。如果我们既拥有了和作者一样甚至更多的关于作者的知识,又能在处境上、心态上和作者处于同一层次,那么我们就完全有可能重新构建出作者的思想、动机和目的。如果文本是作者生命活动的表现,那么我们就通过这样一种重建达到了作者的生命。

施莱尔马赫在《18199年演讲纲要》里说:“解释的首要任务不是要按照现代的思想去理解古代文本,而是要重新认识作者和他的听众之间的原始关系。”这恰恰可以和陈寅恪对“依其自身所遭际之时代,所居处之环境,所熏染之学说,以推测解释古人之意志”的批评以及强调要对“古人立说之用意与对象”要有“真了解”互为注脚。陈寅恪和施莱尔马赫认定的都是一种历史学和心理学解释。这种解释不但假定了思想为环境的产物,而且假定了同样的历史环境或者个体处境必然产生同样的思维过程和心理体验。它强调了文本意义的特殊性而否认解释可以寻找一种共通感或者能被不同时空的人们共同分享的东西。文本的意义既然被认定与特殊的社会环境和历史语境是一种因果关系,那么解释的重构就是了对于这一因果链条的还原。

至于有效解释的可能性条件,施莱尔马赫认为:解释之所以可能是因为解释者可以通过某种方式使自己置身于文本作者的位置。按照陈寅恪的表述,就是“神游冥想,与立说之古人,处于同一境界”,这样就能对文本作者“持论所以不得不如是之苦心孤诣,表一种了解之同情”。施莱尔马赫认为解释和理解之所以必要和可能,就在于解释者和文本作者处于不同的时间和空间之中,因而必然是有差别的,但是这种差别并非不能克服。正是因为这种差别的存在,所以必然产生误解,因而有解释的必要;正是因为这种差别可能消除,所以解释才会有效进行。解释者和被解释者的时候差别可以消除,这就意味着解释者可以通过某种途径由当前视域转换到被解释者的视域。这种视域的转换理所当然的预设了一个前提:即解释者可以完全脱离或者排除当前境遇对解释过程的影响。——我们可以看到,无论是施莱尔马赫和海德格尔、伽达默尔的分歧还是陈寅恪和冯有兰的不同,焦点都在这里。

海德格尔的此在解释学有着非常复杂的蕴涵,而其对于解释学的重要贡献之一就是强调理解和解释的境缘性以及提出了理解的前结构这一重要概念。海德格尔认为,境缘性是理解的本质基础:“境缘性是此之在活动于其中的生存论结构之一。”“境缘性向来就有其理解,即使境缘性抑制着理解。理解总是带着境缘性的理解。”在海德格尔看来,理解和解释从不是没有任何前提的把握被给定的事物,而是在某种理解的前结构的作用下进行的活动。这种理解的前结构就是所谓前理解。“把某某东西作为某某东西来加以理解,这在本质上是通过先有、先见和先把握来起作用的。”“任何解释工作之初都必然有这种先人之见。作为随着解释就已‘经设定了’的东西先行给定了的,这就是说,是在先有、先见和先把握中给定了的。”先有是指此在与存在在境缘性作用下的先

## “了解之同情”与“抽象的继承”

行占有关系；先见是指理解和解释活动具有的先行立场和判断；先把握则是指对理解活动的筹划和预期。先有、先见和先把握构成的前结构就是前理解。通过强调境缘性，海德格尔否定了任何摆脱解释者当前视域的可能；而通过前理解概念的提出，海德格尔肯定了解释者当前视域在理解活动中的积极意义。

在这里我们可以找到冯友兰哲学史观念与现代西方解释学哲学的相通之处。如前文所引，当冯友兰把哲学史区分为叙述式和选录式的时候，也涉及到对前理解的看法。叙述式的哲学史最大的缺陷就在于读者容易为哲学史家的意见所蔽，这说明解释者的前理解过度参与，使得解释的客观性受到质疑；而即使是选录式的哲学史，选录者的主观见解也会参与选录过程之中，这时候作为解释的选录活动中仍然有解释者的前理解渗透其中。由此可见，和陈寅恪不同，冯友兰否定了解释者可以摆脱自身当前视域而完全转换到文本作者的视域。不仅如此，冯友兰对什么是“接着讲”的论述还在某种程度上肯定了做为先理解的先见和先把握对哲学解释活动所具有的积极意义。在冯友兰看来：在哲学解释活动中，解释者观念的主观参与，对以往哲学有所批评、有所反对，这样的解释才是哲学的解释，才能成为有创造性的解释。在冯友兰看来：解释的有效性是建立在创造性基础之上的。也就是说，只有前理解充分参与的创造性解释才是真正有效的解释——而陈寅恪和施莱尔马赫认定的有效解释都是指复原了作者意图的解释。换言之，他们是以是否“客观”作为判断解释有效性的标准。如果我们引进伽达默尔作为参照，它们的区别就更加凸显出来。

伽达默尔写道：“理解就不只是一种复制的行为，而是一种创造性的行为。”“实际上，理解并不是更好的理解，不管这种理解是由于有更清楚的概念因而有更完善的知识这种意思，还是因为有意识性对于创造的无意识性具有基本优越性这个意思。我们只消说，如果我们一般有所理解，那么我们总是以不同的方式在理解，这就够了。”伽达默尔反对把理解和解释当成一种文本作者原意的复制行为，实际上是反对这样一种假定，即文本中有这样一种只是依赖于作者而不是解释者的意义本身。他批评那种认为文本作者的原意可以无限接近的看法是一种天真的想象，但这并不意味着他陷入某种相对主义或者主观主义。按照伽达默尔的看法：文本作为传承物有它自己的生命和价值。在每一个时代面对不同的问题它有不同意义。我们带着不同的问题对文本不断的重新理解重新解释，而文本也面对不同的问题而以不同的方式显示自己。这是一个不断更新的视域融合的过程。解释学包含了一个问答结构。“某个传承下来的文本成为解释的对象，这已经意味着该文本对解释者提出一个问题。所以，解释经常包含着与提给我们的问题的本质关联。理解一个文本，就是理解这个问题。”文本包含着问题，问题又与它的对象有某种本质关联。把握了这种本质关联，也就理解了文本。这样，解释行为的最终指向就是发掘文本潜藏的真理性内容。

尽管冯友兰没有如此清晰的讨论过解释问题，但是他对“抽象的继承”的看法中无疑包含或者认可了伽达默尔对解释的论述。无论是“接着讲”还是“抽象意义”的强调，都表明冯有兰认定作为传承物的哲学文本具有超越任何时空的真理性内容。对于真理性内容肯定的同时他反对历史还原论的做法。把一个哲学命题区分为抽象和具体两部分，实际上是他区分了当它分属于哲学和历史两个场域时的不同显示。这样，在纯粹

哲学的解释活动中我们就可以忽略或者剥离他的历史属性,使它面对解释者的问题重新显现。这样,解释者的期待、筹划和文本的显现之间,以及解释者和文本的相互提问和回答之间,就会不断的发生视域的融合。这里我们再一次观察到冯友兰力图在哲学史写作中剥离的文本的具体,恰好是陈寅恪强调并力图重建的历史属性。

#### 参考文献:

- [1] 周光庆《中国古典解释学导论》对中国古代解释理论有系统梳理,可参考,中华书局2002年9月。
- [2] 冯友兰《中国哲学史》432页,华东师范大学出版社,2001年。
- [3] 冯友兰《中国哲学史》6页,华东师范大学出版社,2001年。
- [4] 冯友兰《中国哲学史》14页,华东师范大学出版社,2001年。
- [5] 冯友兰《三松堂全集》第五卷310—315页,河南人民出版社,1994年1月。
- [6] 同上。
- [7] 冯友兰《中国哲学的精神》336页,上海文艺出版社,1998年。
- [8] 洪汉鼎主编《理解与解释——诠释学经典文选》409页——432页,东方出版社,2001年5月。
- [9] 施莱尔马赫《18199年演讲纲要》,见《理解与解释——诠释学经典文选》47—74页。
- [10] 同上。
- [11] 同上。
- [12] 可参看洪汉鼎《诠释学——它的历史和当代发展》,人民出版社2001年9月。
- [13] 海德格尔《理解与解释》,见《理解与解释——诠释学经典文选》110—124页。
- [14] 同上。
- [15] 伽达默尔《真理与方法》第一卷301—302页,上海译文出版社,1992.1。
- [16] 伽达默尔《真理与方法》第一卷375页,上海译文出版社,1992.1。

## Comprehending Sympathetically and Inheriting Abstractly ——Inspect two Conception of the History of Chinese Philosophy in the View of Hermeneutic

*Li Changchun*

**[Abstract]** Chen Yinque considers that the writing of the history of philosophy should be based on comprehending the object sympathetically, while Feng Youlan emphasizes the proposition of ancient philosophy should be divided into the material meaning and the abstract meaning. In the view of Hermeneutic, The former thinks the validity of interpretation is restructuring the author's intention, the latter considers the validity of interpretation bases on opening out the real meaning of the text. The former opinion is the modern form of one tradition of Chinese interpretation that is called "understand the man, understand his time", and approximates to epistemological Hermeneutic; the latter opinion based on the thought of responding to the academic modernity, which can communicate with ontological Hermeneutic.

**[Key words]** The Conception of the History of Chinese Philosophy Hermeneutic Validity

(本文作者系中山大学哲学系04级硕士生;责任编辑:袁静)