



解释学与“古今之争”

何卫平

摘要：“古今之争”在西方思想史上是一个重要的事件，同时也是一场持续的运动。它由最初的孰优孰劣的问题转化为两者之间的关系问题，促进了西方人的历史意识以及历史主义、历史哲学和辩证法的发展，由此对解释学产生了很大的影响。现代解释学的发展可以说伴随着“古今之争”，其研究内容受到它的规定，从中引发出来的问题及其意义不仅是重要的而且是深远的。

关键词：“古今之争”；历史意识；历史主义；现代性；解释学；伽达默尔；施特劳斯

在我们以往的西方哲学史的研究中，对近代历史意识的兴起以及与之相关的“古今之争”未能给予充分的注意和一定的地位。例如，我们在谈及德国古典哲学中辩证法发展的背景时，往往会提到自然科学的进步和法国大革命的影响等，这些虽然不错，但笔者总觉得还有一个重要的事件不应忽视，那就是持续欧洲百年之久的、时至今日仍有影响的“古今之争”。当人们开始自觉地用一种历史的眼光看待一切的时候，这是思想上的一次质的飞跃和巨大的进步。然而，这一点长期以来却没能在我们的哲学史教科书中反映出来，可能是因为“古今之争”最初更多涉及到的是文艺问题，所以被忽视了。其实，它的意义远远超出了这个范围，极大地推动了西方人历史意识的发展，以及历史主义的形成。

“古今之争”不仅影响到这些方面，而且通过它们，还影响到解释学。西方近现代解释学的发展伴随着“古今之争”，伽达默尔明确地强调应当把近代西方的“古今之争”纳入到解释学史前史的范围来考虑，它是历史意识觉醒的前奏^①。然而在笔者看来，绝不仅如此，其实它所造成的影响贯穿于整个现代解释学的发展之中，包括从古典解释学到新解释学。这个方面我们过去尚未提到一个很高的层次来认识。虽然十几年前笔者在拙著《通向解释学辩证法之途——伽达默尔哲学思想研究》中已谈到了一点^②，但由于受当时的主题以及认识水平的限制，其内容和意义未能充分展开，因此现在想借本文的系统探讨对这个缺憾作点弥补。

一、“古今之争”的历史回顾

“古今之争”是西方近代的一个重要的历史事件，它产生于文艺复兴与启蒙运动之间，背景很复杂，并不是孤立的。在中世纪以后的文艺复兴时期，已开始出现对现代人能与古代人相媲美的伟大功绩和成就的赞美，16 世纪初，同中国有关的三大发明即印刷术、火药和指南针影响了欧洲人交往的扩大，它们为现代西方人在思想的传播和视野上超越古代

① 参见伽达默尔：《科学时代的理性》，薛华等译，国际文化出版公司 1988 年，第 85 页。

② 参见何卫平：《通向解释学辩证法之途——伽达默尔哲学思想研究》，上海三联书店 2001 年，第 1 章。

人提供了重要的条件。在此影响下,17 世纪出现了一个被后来学者称为“欧洲的意识危机”,它的源头是地理大发现和传教士的叙述,这些让西方人眼界大开,开始意识到自己的文化价值不再是绝对的,其他文明(如东方文明,包括中国古老的文明)开始被承认^①。另外,随着自然科学的发展,尤其在诸多领域的大发现时期,如哥白尼日心学的提出、牛顿经典力学体系的建立等,令以往的今人与古人的关系一下子发生了颠倒,在这些领域,今人超过了古人,古代所具有的知识似乎都变得微不足道;亚里士多德的“形式”开始让位于“规律”的表述,这种经验逐步上升为哲学意识,有识之士渐渐从历史的观点洞察到,古代只是人类的童年或少年时期,当下才是人类更成熟的时期^②,培根、笛卡尔都持这样的看法;帕斯卡尔强调应当将时代的更迭和演变视为一个作为整体的人类不断学习、成长的过程;莱布尼兹的单子论认为世界是由从最低级的单子到最高级的单子——上帝所构成的,这隐含有进化论的因素^③。从他们的这些表述中可以明显地看到一种“进步”的观念的滋生,这种观念在西方作为一种普遍的世界观出现于 17 世纪,并在 17 世纪末和 18 世纪初被确立下来,这里的“进步”对于西方人来讲也就意味着向着愈来愈合理、自由和幸福的方向前进。它是伴随着科学、启蒙和理性主义的发展被世俗化的,并取代了“天意”的观念,人愈来愈看重自己的创造性并意识到自己是自己命运的主人^④。

在这种背景下,产生了“古今之争”。“古今之争”(querelle des Anciens et des Modernes /The quarrel of the Ancients and the Moderns)也就是“古代人和现代人的争论”,这个名称最初用来指称发生在 17 世纪末、18 世纪初法国文学界的一场著名的争论,其主题是古代作品和今天的作品谁优越于谁。我们知道,文艺复兴以后,西方艺术的中心逐步由意大利转向了法国,法国具有深厚的古典主义传统,崇古风气甚浓。在 17 世纪末以前,厚古薄今的倾向充斥法国文坛,随着法国思想日趋发达,上升到当时西方文化的巅峰,这种崇古的风气开始受到质疑和冲击,反对之声渐起,它的导火索是 1660 年前后有人以基督教的神迹为题材创作长篇史诗,招致厚古派的打压,他们不能容忍的是与自己所崇敬和模仿的古希腊罗马文学传统相对立的态度。再就是发生在 1680 年就纪念性建筑的铭文和艺术作品的签名应当用拉丁文还是法文的争论。一位作者用了法文,遭来非议,在当时著名的古典主义者、诗人布瓦罗的强烈要求下,作品的铭文和签名最后用拉丁文代替了法文,表面上看,厚古派占了上风,但却引发了后来更大的冲突。1687 年,法国作家、曾担任铭文和美文学院秘书的沙尔·佩罗在法兰西学院朗诵他的诗作《路易大帝的世纪》(Le Siècle de Louis le Grand),诗中含有对古典作品的贬低,肯定现代作家并不比古希腊罗马作家逊色,这引起了布瓦洛的强烈不满,从而招致两人之间长达 12 年之久的关于古今的争论,影响了法国文坛。但佩罗实际上强调的是,我们既应当赞颂古典作品的成就,同时也应当通过自己的创造为之增添内容,使之更加丰富多彩、日臻完善。当时许多名人都卷入到这场争论中,除了上面提到的布瓦洛外,还有拉·封丹、拉辛等人,他们都属于厚古派,而另外一些名人,如作家丰特奈尔、法兰西学院的大部分院士以及社会上有学问的女士们,则属于崇今派,两大阵营唇枪舌剑,各不相让,这场“古今之争”围绕着是古代作品优于现代作品,还是现代作品优于古代作品展开,是坚持厚古薄今还是厚今薄古,最后厚今派取得了胜利^⑤。

法国文坛上的“古今之争”也蔓延到英国。17 世纪末英国也出现了类似问题的争论,这场争论是 1692 年由厚古派人物威廉·坦普尔爵士引起的,他写了一篇论文《论古今学术》(An Essay upon the Ancient and Modern Learning),竭力推崇《伊索寓言》《发拉利斯书简》(Epistles of Phalaris),认为这些古代作品所达到的水准是现代人无法企及的。这种观点遭到了崇今派人物威廉·沃顿的反驳,后者在《古今学术的反思》(Reflections upon the Ancient and Modern Learning)中指出,时间是不断进步的,今人的作品可以胜过古人,而另一位崇今派人物、当时英国最杰出的古典学者理查德·本特雷经过

① 参见卡洛·安东尼:《历史主义》,黄艳红译,上海人民出版社 2010 年,第 40 页。

② 参见弗兰西斯·培根:《学术的进展》,刘运同译,上海人民出版社 2007 年,第 84 页。

③ 参见乔治·皮博迪·古奇:《19 世纪历史学与历史学家》上册,耿淡如译,商务印书馆 2009 年,第 81~82 页。

④ 参见卡尔·洛维特:《世界历史与救赎历史》,李秋零、田薇译,北京三联书店 2002 年,第 72~73 页。

⑤ 以上资料来自百度百科,http://baike.baidu.com/view/679694.htm。

考证和鉴定指出坦普尔所推崇的《发拉利斯书简》^①实际上并不是古人的作品,而是后人的伪托。这场对垒由于杰出的学者查尔斯·波义耳、诗人德莱顿等人的加入而扩大,这里尤其要提到英国著名作家、《格列佛游记》的作者斯威夫特的参与。他曾担任过坦普尔的私人秘书,深受后者“崇古非今”思想的影响,对古典作品情有独钟。他也卷入到这场争论之中,在选边站中,他支持厚古派,反对崇今派,作为跟进,他写了《书籍之战》(*The Battle of the Books*),此书代表着英国“古今之争”的高潮,也成了英国这场争论的最著名的文献^②,从而对产生于17世纪末的古今孰优孰劣问题的争论起到了推波助澜的作用。后来的列奥·施特劳斯对它评价甚高。可以说,在英国,“书籍之战”就是“古今之争”的别称。在当时,法国的“古今之争”与英国的“书籍之战”遥相呼应,形成了一股强大的势头。

斯威夫特与牛顿是同时代人,后者真正确立了现代自然科学的地位,显现出今人超出古人的典范。这对当时的文艺观点也产生了巨大影响,一些人开始从古典的眼光中走出,认为现代作品能够胜过古代人的水平。然而斯威夫特坚决反对这种看法,认为古典作品的深刻是现代作品所达不到的,宣称它们可以被超越是无知、可笑的。他写下的《书籍之战》就是讽刺、挖苦崇今派的。在这部杰作里,他想象图书馆的各种书籍可以从书架上跳出来相互进行观点的论战, he 把它们描述为类似进行战争的军队,用古代的书籍和现代的书籍之间的“战争”来隐喻古典派阵营和现代派阵营之间进行的激烈交锋,他借用培根《新工具论》中的比喻将古典思想形容为“蜜蜂”,认为它们给人类带来“甜蜜和光亮”,而将现代思想形容为“蜘蛛”,它妄图构造一个世界,但却对人类毫无用处^③。可见这里的“书籍之战”就是文学形式表现出来的“古今之争”,此书作者的立场无疑是保守的、复古的,但其引发出来的问题却非同一般。

法国的“古今之争”主要集中于文艺领域,英国的“书籍之战”则涉及到更广泛的学术领域,包括自然科学,“书籍之战”中的“书籍”就说明了这一点。法、英“古今之争”的结果是厚今派相对复古派占了上风,它标志着古典主义的衰落,并带来了社会风气的改变,从此人们对古代人、古典作品不再抱着一种顶礼膜拜的心态,进步的观念开始深入人心,而且不再仅仅局限于自然科学领域,人们开始相信,今人通过自己的努力完全可以与古人相媲美,甚至超过古人。可以说,“古今之争”在17世纪和18世纪之间划了一道分界线,它表明旧的时代就要过去,新的时代就要到来^④,这就是启蒙主义的时代。如果只就从法、英的“古今之争”的具体内容而言现在看来价值并不大,但它所产生的问题效应却是重要的、持久的。

接下来一个世纪,整个欧洲都讨论起这个问题。“古今之争”最初是文学史上的表述,所争论的具体问题——古代作品和现代作品孰优孰劣——也就是我们现在常说的今胜昔,还是今不如昔,后来蔓延到历史文化、人文社会科学各个领域。这里有一个重要人物值得提到,他就是18世纪意大利的维柯。

意大利的“古今之争”产生于1703年G.奥尔希批判布乌尔的《心灵活动中正确思维的方法》,这场争论直接影响了后来被誉为西方人文主义之父的维柯^⑤。维柯无疑处于近代欧洲“古今之争”的高潮中,他的思想深刻反映了这场“古今之争”,这是我们理解他不可忽略的一个重要角度和背景。众所周知,维柯是历史哲学的创始人,而“古今之争”对他的历史哲学有着重要的影响。例如,在其标志性的著作《新科学》中,维柯不主张刻板地模仿古人,而是强调要将对古人的研究与今人的评价结合起来,反对受古人的压迫,为过于沉重的历史包袱所累。维柯那个时代的人,要么站在古人的立场上,要么站在今人的立场上,而维柯力图解决他们之间的对立。他从总体上承认历史进步的观点(尽管有循环论的色彩),如他虽然强调想象力的源初地位,但也看到它后来不得不让位于理性,即所谓从“诗性之思”到“散文化之思”的发展——这充分体现了他的历史主义观点,但他同时也承认古代的经典作品有其不可企及性^⑥,只是我们再也回不去了,再也写不出这样的作品了。维柯对“古今之争”的态度具有辩证性,和后

①发拉利斯是阿格里真托(意大利西西里岛西南海岸城市)的暴君/僭主(tyrant of Agrigentum)。资料来自百度百科, <http://baike.baidu.com/cn/>。

②参见《苏格拉底问题与现代性——施特劳斯讲演与论文集》卷2,彭磊等译,华夏出版社2008年,第2页。

③参见 Jonathan Swift, *The Battle of the Books and Other Short Pieces*. London: Echo Library, 2007, pp. 7~8.

④参见吴达元:《法国文学史》上册,台湾商务印书馆1946年,第293页。

⑤参见《维柯论人文教育》,张小勇译,广西师范大学出版社2005年,第114页。

⑥参见刘小枫、陈少明:《维柯与古今之争》,华夏出版社2008年,第136页。

来的黑格尔有相近之处,并通向伽达默尔的解释学所持的立场。维柯在《论我们时代的研究方法》中就指出,“我要讨论的问题是,我们的研究方法在哪些地方比古人优越,在哪些地方不如古人,以及通过何种方法才能使我们不输于古人”^①。

总的来讲,近代的“古今之争”是文艺复兴时期以降逐步孕育出来的。作为一场运动,它是一个较广的概念,是一场伴随许多小运动的持久战,它涉及的问题不少;作为一个纯粹的历史事件,它产生于17世纪末、18世纪初,它在法国的“古今之争”和英国的“书籍之战”中达到了高潮^②。由孰优孰劣的问题引申出是模仿还是超越、是进步还是退步的大讨论,这场争论的结果,大多数人站在了支持今人的立场上,尤其是启蒙运动以后。伽达默尔对这场争论作了这样的评论:17—18世纪那场著名的“古今之争”主要是一场文学之争,它表现为对古希腊罗马诗人的不可超越性的捍卫与文学的新古典主义的作家文学的自我意识之间的竞争,而这场冲突最后消融于历史意识之中,以限制古代的绝对典范性而告终,这场争论可视为“传统与现代之间非历史性争论的最后形式”^③。

二、“古今之争”所带来的世界观的变化

如上所述,近代的“古今之争”刚开始是文学意义上的,而且首先产生于17世纪末的法国,但它却是“从法国古典主义一直到德国古典时期的普遍主题”。它最初限于文艺领域,并冲破了“以古希腊罗马文化为典范的要求”^④,后来这个问题扩大到整个人文社会科学领域,并拓展到全欧洲,持续了百年之久,一直到黑格尔那个时代还没有结束;它在德意志达到了较高的理论深度,并在欧洲其他国家的许多思想家那里都得到了反映或响应;它提升了西方人的时间意识,促进了他们的历史意识的觉醒,因为“古今之争”涉及古与今、过去与现在的对比,有利于激发人们对于历史的思考和历史感的形成。

“古今之争”使西方人的世界观发生了巨大的变化,它包括观念的改变和理论反思的深化,并逐步渗透到精神文化各个领域,促进了现代性的确立。其影响,在思想方面,笔者认为,主要集中在这些方面:历史意识、历史主义、历史哲学,包括辩证法,而所有这些都有着内在的联系。尤其值得一提的是,这场争论推动了辩证法和历史主义的结合,使得现代辩证法具有了与古代辩证法不同的特点,它促进了“进步”观念的全面世俗化,因为在此之前这个观念虽然在自然科学领域已变得显而易见,但在文艺领域和其他精神文化领域尚不明朗。

伽达默尔说,历史意识产生于“古今之争”^⑤,这样讲很有道理。而“历史意识”与“历史主义”是相关联的。据说,德文的“历史主义”(Historismus)出现于1800年前后,这可以在德国浪漫人物派诺瓦里斯和F·施莱格爾的著作中找到根据^⑥。18世纪中叶出现了“历史哲学”一词。在18世纪(启蒙主义时代)和19世纪(浪漫主义时代)历史主义和历史哲学获得了空前的发展,这方面的思想家大量涌现,例如,维柯、赫尔德、康德、黑格尔、兰克、德罗伊森、马克思、狄尔泰、克罗齐、柯林伍德,等等,而且还促进了历史从文学、修辞学中分离出来,逐步成为一门独立的科学,所有这些都与“古今之争”的推动是分不开的。

可以说,现代性的发展伴随着“古今之争”和历史主义的成长,它涉及古与今、过去与现在之间的关系的认识。而“古今之争”的焦点是今胜昔还是今不如昔,反映后一种观点的主要有温克尔曼、卢梭等;反映前一种观点的主要有康德、黑格尔等,它表现出一种启蒙主义的理性乐观主义。例如,康德就曾批评过那些过分依恋古代而对今天采取一种鄙视态度的人是“愚蠢”的,他和培根、笛卡尔一样,认为古代并不是真正的古老,而是人类的幼年时代,我们才是真正的古人,好古之人只不过是想要回到人类的幼年时代。康德在《重提这个问题:人类是在不断朝着改善前进吗?》(1797年)一文中,谈到了历史的进步,

①参见《维柯论人文教育》,第115页。

②刘小枫、陈少明:《维柯与古今之争》,第106~108页。

③参见伽达默尔:《诠释学Ⅱ:真理与方法》,洪汉鼎译,商务印书馆2007年,第502页。

④参见伽达默尔:《诠释学Ⅰ:真理与方法》,洪汉鼎译,商务印书馆2007年,第244页。

⑤参见 Gadamer, *On Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics*. New York: State University of New York Press, 1992, p. 126.

⑥参见 G. 舒尔茨:《诠释学中的历史主义之争》,林维杰译,载成中英:《本体与诠释:中西比较》,上海社会科学院出版社2003年,第289~290页。

并将这种进步主要归之于道德的进步^①。而黑格尔更是在“古今之争”中明显地支持现代性,相信历史的进步基于理性的进步,每一个时代都是理性发展的某个阶段的标志,历史总的趋势是上升的,而凡是持历史进步观点和立场的人,都必然会为现代性辩护。黑格尔就说,“精神在我们的时代已经征服的东西不应该被视为某种微不足道的东西。我们当然必须尊重古代,尊重古代人的必要贡献,它们是神圣链条上的一环,但那只是一个环节,当前是最高的东西”。黑格尔还说,“我们是否应该认为现代比不上古代?在许多方面,这是毫无疑问的,但就原则的深度和广度而言,我们总体上处于一个更高的层面”,因为“‘现代精神’能够穿透‘心灵’和客观的良知的最深处,所以它必定会被认为优越于‘古代精神’”^②。注意,黑格尔这里并没有简单地说在所有的方面“今胜昔”,而只是说总体上如此。后来的伽达默尔断言,近代的“古今之争”在黑格尔那里“得到了划时代的解决”,他尤其看重黑格尔“寻求的乃是一种‘古代人’和‘现代人’之间的和解”,指出黑格尔所揭示的精神发展过程正是他“教导我们在‘现代人’的立场中认出‘古代人’的立场时所遵循的发展过程”^③。这与伽达默尔本人的解释学追求方向是一致的。

在“古今之争”方面,黑格尔的解决方式体现了启蒙主义的基本精神,而不是浪漫主义所强调的回到过去——古代或中世纪。德罗伊森的历史观也信奉一种进步观,它是相对道德的目标而言的,这一点康德的影响十分明显。狄尔泰则进一步发展了这一点,将普遍史与进步融合起来^④,后来的伽达默尔的效果历史原则在一定意义上同样体现了对“古今之争”的一种态度,它涉及到古今之间的关系。伽达默尔说,“历史性的认识只能这样才能被获得,即在任何情况下都必须从过去与现在的连续性中去考察过去”^⑤。当然对于古代,人们的心情是比较复杂的,这一点在近代的许多思想家那里都有所表现,而不是绝对的谁优谁劣的问题,例如,莱辛就说,我们比古人见得多,但古人比我们更有眼力,古今之间整体比较要以此为出发点^⑥,等等,就说明了这一点。

虽然自18世纪以来,历史主义一路高歌猛进,逐步成为整个现代思想的特征和时代精神,但是由于它对自然法(自然的正确、自然的公正)或普遍原则的否定,也就存在着自身的危机,这种危机指的是它隐含相对主义和虚无主义的倾向^⑦,所以历史主义自诞生之日起就面临着来自这方面的攻击。表面上看,近代的“古今之争”即“古代人和现代人的争论”最后以“现代人”的胜利而告终,然而这只是暂时的。到了20世纪30年代初,狼烟又起,列奥·施特劳斯在当代的语境中又复兴了“古今之争”,自20世纪以来没有任何人像他那样在这个问题上投入如此多的热情和精力,并产生如此大的影响。1930年他发表的第一部著作《斯宾诺莎的宗教批判》就已选择了这个方向^⑧,他最成熟的代表作《自然的正确与历史》更明确地以“古今之争”为主题,并作了深刻的阐释。

施特劳斯对近代的“古今之争”有自己独特的认识,他关注的不是文艺与美学方面,而是科学与哲学方面。在他看来,早在16世纪人们就已开始感受到与早期哲学的一种对立^⑨,但总的来说,中世纪之后的文艺复兴是要复兴古典的学术、文化,前现代的古老传统依然保留着,而到了17、18世纪的“古今之争”才开始发生根本性的变化。这场争论的实质是一场古代与现代的对抗,是一场持续的现代性反叛古代传统的运动,青年反对老人的运动,它标志着现代性的兴起和真正的开端。如此看来,17、18世纪的“古今之争”便具有了历史转折点的意义。虽然这场争论导致了现代性的全面胜利,但这只是表面现象,它的正当性并没有真正确立起来,反而产生了普遍的精神危机。施特劳斯认为,西方现代的普遍危机实际上是政治哲学的危机,这是现代性所特有的。而施特劳斯理解的政治哲学并不是一门历史学科,它探讨的是政治事物的本性(nature)或自然,涉及有关最好或正当的政治秩序的哲学问题^⑩,这在古典政治

①参见康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,商务印书馆1991年,第145、156页。

②转引自洛苏尔多:《黑格尔与现代人的自由》,丁三东等译,吉林出版集团有限责任公司2008年,第321~322页。

③伽达默尔:《伽达默尔论黑格尔》,张志伟译,光明日报出版社1992年,第5、79页。

④参见狄尔泰:《精神科学中历史世界的建构》,安延明译,中国人民大学出版社2010年,第260页。

⑤伽达默尔:《诠释学I:真理与方法》,第445页。

⑥参见施特劳斯:《古典政治理性主义的重生》,郁振华等译,华夏出版社2011年,第127页,注①。

⑦参见卡洛·安东尼:《历史主义》,第3页。

⑧参见伽达默尔:《诠释学II:真理与方法》,第360~361页。

⑨参见施特劳斯:《什么是政治哲学》,李世祥等译,华夏出版社2011年,第48页。

⑩参见施特劳斯:《什么是政治哲学》,第48、47页。

哲学中得到了明确的表达,而在现代政治哲学中却遭到了忽视。现代政治哲学像别的精神科学一样割裂了事实和价值关系,将研究限制在事实领域,而不讨论价值的基本原则和标准,从而陷入到一种“历史主义”的泥潭,这种历史主义将一切都看成是由历史的具体情况或处境所决定的,进而导向相对主义和虚无主义,这是由于放弃了理性的目的和意义的必然结果。因此,为了抵制相对主义、虚无主义,反对历史主义、坚持古典的理性主义便成了施特劳斯政治哲学的鹄的。

施特劳斯认为,对亘古不变的人世问题的理解,古人往往比今人理解得更深刻^①,过去的学说有可能是正确的,今天的学说有可能是错误的,换言之,“古今之争”不一定是今天优于古代,这一认识促使他去研究古典政治哲学。施特劳斯研究古典不是为了古典而古典,而是由“现代性的问题”所激发的。他本人是从现代性回溯到古典的,这一历程意味着施特劳斯“古今之争”的出发点是现代性的危机。如前所述,对自然正确的抛弃,必然会导致历史主义、相对主义和虚无主义,而施特劳斯一生都在与虚无主义作斗争,对于他来讲,最大的敌人就是虚无主义。不过,施特劳斯并没有简单地鼓吹复古,也没有简单地主张古典的观点比今天落后,而只是强调我们应当不要带上今天的偏见或有色眼镜去看待古典的观点,既要摆脱对古代的迷信,也要摆脱对今天的迷信,这就是他为什么要重新挑起“古今之争”的缘故^②,而这又引起新一轮的思想较量,如他和伽达默尔之间的争论等(详后)。

总的来看,近代最初局限于文学艺术的“古今之争”中的不少表达多是一种愿望和断想,缺乏哲学上的论证和深入的反思,而在后来的发展中这个方面得到了大大的加强,并触及到了哲学世界观上的许多重大问题,同时又进一步暴露出这些问题的复杂性,引起更多、更深入的思考和讨论,尤其是当代的施特劳斯出现以后,这表明“古今之争”还远没有完,它仍在不断地推动着人们的哲学反思向着纵深挺进。

三、“古今之争”对解释学的影响

现代解释学是伴随着历史意识和历史主义的发展而发展起来的,从这里面我们可以看到“古今之争”的影子。而“古今之争”在解释学方面演变为“历史主义之争”,可以说,“解释学与古今之争”的关系实际上涉及到“解释学与历史主义”的关系,正如伽达默尔所指出的那样,解释学的发展受到历史主义立场的支配^③。的确,自近代以来,解释学总是与历史主义交织在一起,它们相互影响,一道前行,但是历史主义并没有一个统一的规定。如果我们将现代西方具有哲学意义的解释学区分为古典解释学和新解释学,那么前者以施莱尔马赫、德罗伊森和狄尔泰为代表,后者以海德格尔和伽达默尔为代表,在他们那里分别体现了历史主义的两种形式,德国学者 G. 舒尔兹将其表述为:历史客观主义和历史相对主义^④,而古典解释学对应的是历史客观主义,新解释学对应的是历史相对主义。但这种划分有点过于简单、过于绝对,海德格尔、伽达默尔能否被归结为历史相对主义仍是一个问题,至少他们本人是不会承认的。所以笔者更倾向于用“第一层次上的历史主义”和“第二层次上的历史主义”或“古典的历史主义”和“新的历史主义”这样的术语来表达^⑤。

在“古今之争”以前,西方占主导地位的解釋理论将文本的意义等同于作者的原意,相对读者,作者就是权威,“作者”(auctor/Autor/author)和“权威”(auctoritas/Autorität/authority)在拉丁文中同属一个词根,德文和英文也一样,这表明了两者之间的联系。而在“古今之争”以后,这种观念有所变化,作者的权威性地位开始下降。现代解释学之父施莱尔马赫的著名口号——我们首先要像作者一样去理解,然后要能比作者理解他自己理解得更好——就有“古今之争”的因素。伽达默尔甚至称,近代解释学的全部历史都表现在对这句话的后半句的各种不同解释中,而且强调它包含了解释学的全部问题^⑥。施莱尔马赫对这句话的理解是基于从浪漫主义的立场上对康德天才论美学的发挥和应用,但却含有启蒙

① 参见施特劳斯:《苏格拉底与阿里斯托芬》,李小均译,华夏出版社 2011 年,中译版说明第 2 页。

② 参见刘小枫:《施特劳斯的路标》,华夏出版社 2011 年,第 345 页。

③ 参见伽达默尔:《论解释学 II:真理与方法》,第 472 页。

④ 参见 G·舒尔兹:《论解释学中的历史主义之争》,第 293~294 页。

⑤ 参见何卫平:《德国历史学派解释学初探》,载洪汉鼎、傅永军:《中国诠释学》,山东人民出版社 2011 年,第 9 辑。

⑥ 参见伽达默尔:《论解释学 I:真理与方法》,第 265 页。

主义的“进步”观念。所以伽达默尔说,“这个用语乃是启蒙运动时代的一项批判原则转用于天才论美学基础上的产物”^①。它表明过去的作者对自己作品的理解并不比现在的读者更具权威性,作者天才的无意识创造必然要为读者天才的有意识再创造所替代,它暗示后来的理解相对于原来作品的优越性,即能够达到更好的理解。然而这里所说的“更好的理解”是通过解释者置身于原作者的位置,并将后者无意识的东西带入到意识中实现的,因此它与施莱尔马赫的“重构论”(即重构作者的原意)并不冲突。狄尔泰肯定了施莱尔马赫的这一思想,认为它包含有一种心理学的真理^②。

作为施莱尔马赫和狄尔泰之间的过渡,德国历史学派的解释学也涉及“古今之争”的问题,它的主要代表是兰克、德罗伊森。兰克虽然反对简单地用古代优越或现代优越、进步或退步这样的字眼来主导历史的理解,但他还是从生命有机体、目的论、历史联系来对世界史作为一门科学进行了表述。他强调,历史联系的结构“是一种目的论的结构,标准就是后果(Erfolg)”,先行东西的意义是由“后继的东西所决定的”,成功和失败与有意义和无意义相关,它若产生一个持续意义的结果就是有意义的,相反,不能产生这种结果就是无意义的。历史虽然没有目的,但却是目的论的,用康德的说法,它是人类通过反思判断力所得到的,对历史联系的理解“为一种无意识的目的论所规定,这种目的论统一这些要素,并将无意义的东西从这种联系中排斥出去”^③。德罗伊森也强调历史是人类的自我意识,人类的进步是指人类对不同历史发展的终极目的认识的加深、拓展和提升^④。

由于以作者原意或文本本义为目标,古典解释学所突出的是方法论,它所尊崇的历史主义是历史客观主义。而伽达默尔反对这种客观主义,认为,“更好的理解”不应是指读者通过回到过去作者的本意以消除两者之间的时间距离来实现的,每一时代的读者都是按照他们的兴趣和方式来理解前人留下的文本的。文本的真正意义并不依赖原作者和最初读者所表现的偶然性,至少并不完全由这里决定,文本的真正意义总是同时由解释者的历史处境所规定,它本身表现为一种历史的过程,并受这个过程的影响,所以伽达默尔强调,文本的意义大于作者的原意,理解不是复制性的,而是创造性或生产性的^⑤。

伽达默尔的上述观点深受他的老师海德格尔的影响。海德格尔的历史主义是建立在此在的历史性的基础上的,克服这种历史主义没有任何意义,我们只能将其视为一种原则承担下来。伽达默尔在《真理与方法》第2部分就明确地强调要将理解的历史性上升为一种普遍的原则^⑥。古典的历史主义没有考虑到作为理解者自身的历史性,而伽达默尔所奉行的一种新型的历史主义(他称之为“第二等级的历史主义”)则将这一点考虑进来。在他眼里,前一种历史主义是一种天真幼稚的历史思维,而一种真正的历史思维必须考虑到其自身的历史性,他所主张的第二个层次上的历史主义就体现为将时间距离和视域融合包含在内的效果历史原则或效果历史意识,它强调“真正的历史对象根本就不是对象,而是自己和他者的统一体,或一种关系,在这种关系中同时存在着历史的实在以及历史理解的实在”。但要注意,伽达默尔提醒人们,对效果历史原则的理解经常会存在这样一种危险,那就是将它者“同化”于自身,忽略它者之它在性^⑦,这是伽达默尔要竭力避免的。

的确,人们可以从伽达默尔的文本中读出某种相对主义的东西,例如,他过于强烈地突出“先见”是一切理解的前提条件,这同传统的符合论相对立,与之相关,对理解的历史性的强调,认为一切理解都是历史的,无法摆脱传统,无法超越效果历史,因此也就没有存在本身的认识了。再就是强调“能够被理解的存在就是语言”似乎隐含这样的观念:理解是由语言决定的,最终陷入到一种带有相对主义的视角主义之中^⑧。尤其是我们在伽达默尔那里还可以找到这样的说法:理解没有更好,只有不同^⑨。虽然它与

①伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法》,第403页。译文略有改动。

②参见狄尔泰:《精神科学中历史世界的建构》,第199页。

③伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法》,第279~281页。

④参见德罗伊森:《历史知识理论》,胡昌智译,北京大学出版社2006年,第88页。

⑤参见伽达默尔:《诠释学 II:真理与方法》,第402~403页。

⑥参见伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法》,第362页。

⑦伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法》,第407、417页。

⑧Jeff Malpas, etc. *Consequences of Hermeneutics*. Chicago: Northwestern University Press, 2010, pp. 193~194.

⑨参见伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法》,第403页。

“怎么都行”的无政府主义的解释学并不是一回事,但还是难同相对主义划清界限,将这一立场用到法学、伦理学和政治学这类实践学科中易遭攻击,也难行得通,贝蒂在这方面就对伽达默尔提出过批评。

但对这个问题,伽达默尔思想本身中存在着矛盾:一方面,他在解释学上反对简单地从启蒙主义的进步观念出发来主张后来理解的优越性,并基于解释学的本体论,反对有更好的理解;但另一方面,他又深受黑格尔辩证法的影响提出视域融合和效果历史的原则,这个原则实际上包含有“进步”的因素,因为在他眼里,理解既不是将我们的视域回归于过去的视域,也不是使过去的视域受现在视域的宰制,它向着一个更高的普遍性提升,这种普遍性不仅克服了我们自己的个别性,也克服了文本的个别性,达到一种更大的视域,在一个更大的整体中按照一个更好、更正确的尺度去理解^①。视域融合不是一次性的,而是一个不断叠加的过程,不断统一的过程,解释学辩证法的精神贯穿于其中。可见,这似乎与伽达默尔上面所讲的理解没有更好、只有不同是不协调的,从他的效果历史原则中得不出这一结论,相反,这个原则会支持他自己仍然是施莱尔马赫“更好的理解”的一种注脚。

不过从总体上我们多少能看出,伽达默尔用他的效果历史原则来调解那场著名的“古今之争”,体现出一种对历史意识的反思,根据这种反思,“古今之争”中所反映的古代和现代之间的对立不再是绝对的,也就是说,“那场著名的‘古今之争’不再是一个真正的非此即彼的选择问题”^②。不过伽达默尔对“古今之争”的这种态度明显地受到黑格尔的影响,他的效果历史原则所体现的乃是黑格尔辩证法的正、反、合,虽然他不赞成后者走向最大的综合。

20世纪60年代初列奥·施特劳斯与伽达默尔就后者刚刚出版的《真理与方法》发生过一场争论,被施特劳斯定性为“古今之争”,并认为他们各自只是站在不同的一边,至于他们在解释学观点上的对立只不过是“古今之争”的一个结果^③。这场争论实质上是围绕着“历史主义”展开的。伽达默尔后来公开发表的《解释学与历史主义》对它作了总结性的回应。关于“古今之争”这个问题,伽达默尔说他考虑了几十年^④,虽然他充分肯定施特劳斯在这方面的重要贡献,但却不同意后者的一些基本观点。

我们知道,施特劳斯将历史的反思作为克服现代性的一种手段,主张这种反思应来自于真正的历史理解,这种理解表现为首先是对作者原意的回归,而不是站在“现代”优越性的立场上,用今天的“先入之见”或“偏见”去理解“古代”的作者,这样就能避免历史主义的错误,因为它要求“像作者本人理解自己一样去理解过去的思想”,而不是根据现在的情况去理解过去,这是恰当解读经典的要求,在他看来,也唯有如此才能克服相对主义。显然,施特劳斯这一观点是方法论意义上的,它与传统或古典的解释学的原则相一致。

可是,伽达默尔反对这种原则。譬如,他赞同施特劳斯说明其思想的这样的例子:古代的“友谊”概念是正确的,而现代的“友谊”概念是错误的,但伽达默尔向施特劳斯提出这样的质疑:我们能否做到通过一种历史科学训练过的眼光去阅读古典思想家的作品,从而重构作者的原意,并能肯定这种重构是正确的?他以一种逆向思维进一步要追问的是:“如果我们发现亚里士多德所讲的要比现代理论(他根本不可能知道的现代理论)更正确,那我们就说亚里士多德不能像我们理解他的方式那样理解他自己,这种说法是否有意义?”^⑤

施特劳斯承认“历史”或“历史的经验”,但并不认为它们就构成了历史主义的合法化的推论,而是更看重它们对人类历史中存在着共同或同一性的东西的证明,这种同一性只不过是存在于或贯穿于不同的历史变化的情况中,因此,历史的经验并不能导致对某种普遍东西的怀疑,如正义等观念,它们在一切变迁中保持着某种同一性或一致性^⑥。对此其实伽达默尔并不否定,正如他在《真理与方法》第1部分中所谈的艺术真理内容,在那里伽达默尔通过对艺术游戏本质的现象学描述表达了这样一个基本观点:

①参见伽达默尔:《诠释学Ⅰ:真理与方法》,第414~415页。

②伽达默尔:《诠释学Ⅱ:真理与方法》,第539页。

③参见施特劳斯等:《回归古典政治哲学》,朱雁冰、何鸿藻译,华夏出版社2006年,第403、419页。

④参见伽达默尔:《诠释学Ⅱ:真理与方法》,第361页。

⑤伽达默尔:《诠释学Ⅱ:真理与方法》,第507页。

⑥参见刘小枫:《施特劳斯与古典政治哲学》,北京三联书店2002年,第339~340页。

艺术构成物类似“节日”在变迁和重返的过程中保持着某种同一性,并以此来反对“解释学的虚无主义”(hermeneutischer Nihilismus)^①。与之相关,伽达默尔和海德格尔一样,基于一种现象学的立场,既强调一切理解都是自我的理解,又强调一切理解都是事情的理解,在他们那里,两者可以并行不悖。

不过,施特劳斯旗帜鲜明地将事实和价值统一起来,反对将两者分离,主张对以往的哲学家的思想要么将它们看成是真理加以接受,要么将它们看成是谬误加以摒弃,或承认自己的水平有限尚不能断定,因而有进一步学习的必要,而不能用这些思想很难脱离它们的时代、条件和偏见来加以搪塞、敷衍。相对于施特劳斯,在强调普遍的原则和标准方面,伽达默尔和海德格尔一样的确有做得不够甚至忽视的地方,这也是毋庸置疑的事实。

总的来说,施特劳斯的解释学的基本思想可以归结如下:我们必须回到作者的原意,除了作者所提供的信息之外,我们还可能从其他途径获得相关的信息,但这些信息应当与作者提供的基本框架相吻合,而不是相背离,“我们需要学会一种为作者的当代人所熟悉而我们却不熟悉的术语。……甚至一部伟大的著作我们也必须将其放在具体背景中去阅读,但却必须像作者一样去理解它,而不是将其放进我们学者们所编造出来的背景中加以理解”^②。对于这些观点,伽达默尔其实也并没有完全否定,甚至还有一定的意义上强调他同施特劳斯有一致之处,只不过他更关心的是:我们能否真正和完全做到这一点?做不到怎么办?即便我们能做到这一点是否就够了?在伽达默尔眼里,施特劳斯虽然反对历史主义,主张一种非历史主义的研究方式^③,但他所奉行的仍是一种历史主义,即古典的历史主义,也就是历史客观主义。而施特劳斯也不加区别地将伽达默尔的解释学纳入到他所批评的“历史主义”中,只不过把它和海德格尔联系在一起,将其看成是一种更复杂、更激进的历史主义而已。

四、结 论

从上所述,“古今之争”在西方思想史和哲学史上既是一个重要的事件,也是一场持续的运动,时至今日它并没有结束,其重要意义日益凸显出来。它由最初的古与今、过去与现在谁优谁劣的问题转化为二者的关系问题,由古与今、过去与现在的区分、对立转化为二者的联系和统一,其内容是广泛的、多层面的,它促进了西方人的历史意识的成长^④和历史主义及历史哲学(包括历史辩证法)的发展,并由此极大地推动了解释学的研究,使解释学与历史主义、解释学和辩证法得到了愈来愈深层次的结合。不仅如此,由“古今之争”所引发出来的哲学世界观的一系列重大的问题,如历史观念、进步观念、客观主义、相对主义和虚无主义,等等,至今仍引导着人们对它们继续深入地思考和探索。“古今之争”既为现代性的确立开辟了道路,又为现代性的批判开辟了道路,从而打通了解释学与政治哲学的关联,它再次说明,解释学的意义绝非一种简单的方法、技艺所能涵盖的,囿于方法主义的研究走向是不得要领的。从根本上讲,理解和解释牵涉到我们的生存状况、终极关怀和价值观,与人类追求善和幸福的理想、目标分不开。因此,解释学归根结蒂是一门实践哲学,最终通向政治哲学。在这一点上,伽达默尔与施特劳斯殊途同归。

●作者简介:何卫平,华中科技大学人文学院哲学系教授,哲学博士,博士生导师;湖北 武汉 430074。

Email:wph.06911@gmail.com。

●基金项目:武汉大学2011年人文社会科学研究项目

●责任编辑:涂文迁

①参见伽达默尔:《论解释学I:真理与方法》,第134~136页。

②列奥·施特劳斯:《政治哲学史》下卷,李天然等译,河北人民出版社1998年,第1049~1050页。

③参见列奥·施特劳斯:《政治哲学史》下卷,第1047页。

④笔者甚至相信,任何民族在历史意识形成的过程中,都会出现自己的“古今之争”。