

Eksistenz



ARTICLES

潘德荣(Derong Pan)

理解方法论视野中的读者与文本

Leser und Texte aus der Perspektive der Methodologie des Verstehens

Readers and Texts from the Perspective of the Methodology of Understanding

景海峰(Haifeng Jing)

儒家经典诠释学的建构

Die Konstruktion der konfuzianischen klassischen Hermeneutik

The Construction of Confucian Classical Hermeneutics

傅永军(Yongjun Fu)

从哲学诠释学到批判诠释学

Von der philosophischen Hermeneutik zur kritischen Hermeneutik

From Philosophical Hermeneutics to Critical Hermeneutics

彭启福(Qifu Peng)

从“经学”走向“经典诠释学”

Von der “konfuzianischen Exegetik” zur “klassischen Hermeneutik”

From “Confucian Exegetics” to “Classical Hermeneutics”

李清良(Qingliang Li)、王壮壮(Zhuangzhuang Wang)

诠释之道

Das Dao des Auslegens

The Dao of Interpretation

姜哲(Zhe Jiang)

“据文求义”与“惟凭《圣经》”

“Sinnsuche gemäß dem Kanon” und “sola scriptura”

“Exploring Meaning according to Scripture” and “sola scriptura”

Herausgeber:

Karl Kraatz	(Hunan University)
Hongjian Wang	(Hunan University)
Jinliang Zhu	(Universität Wien)

Wissenschaftlicher Beirat (*alphabetisch*):

Steven Crowell	(Rice University, em.)
Alfred Denker	(Martin-Heidegger Archiv, Universidad de Sevilla)
Carsten Dutt	(Universität Heidelberg)
Carl Friedrich Gethmann	(Universität Siegen)
Jean Grondin	(Université de Montréal)
Weiping He	(Huazhong University of Science and Technology)
Friedrich-Wilhelm von Herrmann (†)	(Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)
Xiping Jin	(Peking University)
Jae Chul Kim	(Kyungpook National University)
Hans-Ulrich Lessing	(Universität Bochum)
Qingliang Li	(Hunan University)
Eric S. Nelson	(Hong Kong University of Science and Technology)
Thomas Rentsch (†)	(Technische Universität Dresden)
Alexander Schnell	(Universität Wuppertal)
Thomas Sheehan	(Stanford University)
Harald Seubert	(STH Basel)
Jun Wang	(Zhejiang University)
Holger Zaborowski	(Universität Erfurt)
Ke Zhang	(Guizhou University)

Unterstützt vom Forschungszentrum für chinesische
und westliche Hermeneutik der Hunan-Universität.

Eksistenz

Philosophical Hermeneutics and Intercultural

Philosophy

Vol 2, Special Issue, 2023

Hongjian WANG / Guozheng LI (Hg.)

**Die Verschmelzung der chinesischen
und der westlichen Hermeneutik**

Inhalt

Eksistenz, Vol. 2, Special Issue, 2023:

Die Verschmelzung der chinesischen und der westlichen Hermeneutik

Vorwort der Herausgeber	7
潘德荣(Derong Pan)	13
理解方法论视野中的读者与文本 Leser und Texte aus der Perspektive der Methodologie des Verstehens Readers and Texts from the Perspective of the Methodology of Understanding	
景海峰(Haifeng Jing)	35
儒家经典诠释学的建构 Die Konstruktion der konfuzianischen klassischen Hermeneutik The Construction of Confucian Classical Hermeneutics	
傅永军(Yongjun Fu)	65
从哲学诠释学到批判诠释学 Von der philosophischen Hermeneutik zur kritischen Hermeneutik From Philosophical Hermeneutics to Critical Hermeneutics	

-
- 彭启福(Qifu Peng) 79
从“经学”走向“经典诠释学”
Von der “konfuzianischen Exegetik” zur
“klassischen Hermeneutik”
From “Confucian Exegetics” to “Classical Hermeneutics”
- 李清良(Qingliang Li)、王壮壮(Zhuangzhuang Wang) 95
诠释之道
Das Dao des Auslegens
The Dao of Interpretation
- 姜哲(Zhe Jiang) 109
“据文求义”与“惟凭《圣经》”
“Sinnsuche gemäß dem Kanon” und “sola scriptura”
“Exploring Meaning according to Scripture”
and “sola scriptura”

Vorwort der Herausgeber

Trotz der Tatsache, dass die Hermeneutik für Chinesen zunächst als ein ausländisches Produkt gilt, welche ihren Ursprung in der westlichen Philosophie hat, ist das Nachdenken über die Möglichkeiten einer chinesischen Hermeneutik und der Vollzug eines Dialogs zwischen der chinesischen und der westlichen Auslegungskunst immer ein wichtiges Anliegen der Hermeneutik-Forscher in China gewesen. “Hermeneutik und China” sollte ein zentrales Thema für eine Hermeneutik-Zeitschrift sein, die sich auch mit interkultureller Philosophie beschäftigt. Deshalb gibt Eksistenz in diesem Jahr ein Sonderheft heraus, dessen zentrales Thema die Verschmelzung von chinesischer und westlicher Hermeneutik ist.

Die Autoren dieser Ausgabe sind allesamt Professoren, die an chinesischen Universitäten lehren und sich in der Hermeneutik auskennen, sowohl in der westlichen Hermeneutik als auch in der klassischen chinesischen hermeneutischen Tradition. Alle diese Autoren haben an einer akademischen Konferenz teilgenommen, die im November 2022 am Zentrum für hermeneutische Studien der Yuelu-Akademie der Universität Hunan stattgefunden hat. Wir nehmen diese Konferenz zum Anlass und ergreifen die Gelegenheit, ihre Beiträge hier zusammenzutragen und gemeinsam zu veröffentlichen.

Diese Ausgabe enthält insgesamt 6 Beiträge, die sich in 3 Gruppen unterteilen lassen. Zwei von ihnen befassen sich mit der zeitgenössischen Entwicklung der westlichen Hermeneutik (Derong Pan und Yongjun Fu), zwei mit dem Aufbau der klassischen chinesischen Hermeneutik (Haifeng Jing und Qifu Peng) und die letzten beiden basieren auf dem Dialog zwischen Ost und West und reflektieren die aktuelle und die zukünftig denkbare Entwicklung der Hermeneutik (Qingliang Li und Zhe Jiang). Man kann sagen, dass diese drei Denkrichtungen genau die Hauptrichtung der zeitgenössischen chinesischen Hermeneutik-Forschung darstel-

len; natürlich schließen sie sich nicht gegenseitig aus, sondern ergänzen sich gegenseitig.

Wir beginnen die Sonderausgabe mit einem Aufsatz von Prof. Derong Pan, der 2008 anlässlich des fünften Todesjahres von Gadamer veröffentlicht wurde. Darin tritt er für die Bedeutung der methodischen Forschung in der Hermeneutik durch eine inhärente Kritik der ontologischen Hermeneutik Gadamers ein, auf deren Grundlage er eine Rückkehr zu einer textzentrierten Theorie der Hermeneutik vorschlägt, anstatt sich in der Willkür und Relativität des Verstehens zu verfangen. Der von Pan vorgeschlagene Paradigmenwechsel, nämlich die “Rückkehr von der Ontologie zur Methodologie”, hat lange Zeit viel Aufmerksamkeit auf sich gezogen und die Diskussionen in der Hermeneutik in China dominiert. Dies liegt vor allem daran, dass die klassische chinesische hermeneutische Tradition reich an methodischen Ressourcen ist, während ihr ontologischer Aspekt als relativ schwach angesehen wird. Das von Prof. Qingliang Li in seinem Beitrag vorgeschlagene Konzept des “Dao des Auslegens” ist beispielsweise eine Erwiderung auf diese Herausforderung, indem es einen Ausgleich zwischen Ontologie und Methodologie versucht – denn das traditionelle chinesische Konzept des “Dao” ist sowohl ontologisch als auch methodologisch.

Darüber hinaus zeigt Li die zivilisatorische Bedeutung des Dao des Auslegens auf, d.h. seine Bedeutung für die interkulturelle Kommunikation. Gerade dies macht die Universalität und Weltoffenheit der traditionellen chinesischen Weisheit deutlich. Die Konstruktion einer universellen chinesischen klassischen Hermeneutik macht auch das Hauptinteresse des Aufsatzes von Prof. Haifeng Jing aus, der darauf hinweist, dass die Konstruktion der klassischen konfuzianischen Hermeneutik nicht von der Kommunikation zwischen Osten und Westen getrennt werden darf, während als Schnittstelle einer solchen Kommunikation wiederum die Gegenwärtigkeit angesehen wird. Mit anderen Worten, nur durch die Einbeziehung der Klassiker in den zeitgenössischen Kontext kann die Bedeutung der Klassiker erst wirklich erkannt werden.

Wie man sieht, sind diese Überlegungen Jings genau durch das bestimmt, was Prof. Qifu Peng den Wandel von der “konfuzianischen Exegetik” zur “klassischen Hermeneutik” nennt. Peng beschreibt in seinem Aufsatz das Wesen dieses Wandels aus verschiedenen, sehr aufschlussreichen Blickwinkeln. Tatsächlich bedeutet diese Wende auch eine Umkehr von der Methodologie zur Ontologie. Es ist zu beachten, dass dieser Wandel ein Thema ist, dem sich kein ernsthafter hermeneutischer Forscher in China entziehen kann, trotz der Unterschiede in den jeweiligen Perspektiven. In ähnlicher Weise kann man sagen, dass Prof. Pan – kehren wir zum ersten Beitrag zurück – nicht für die Abkehr von der Ontologie plädiert, sondern lediglich auf die Methodologie aufmerksam macht, die hinter der Ontologie steht. Das bedeutet, dass die Methodologie nicht im Gegensatz zur Ontologie steht, sondern deren Ergänzung darstellt. Die klassische chinesische Hermeneutik, die zu entwickeln ist, ist eine Weiterentwicklung der ontologischen Hermeneutik. Diese Sichtweise gehört zum Konsens der chinesischen akademischen Gemeinschaft.

Es ist erwähnenswert, dass sich chinesische Wissenschaftler nicht nur mit der Debatte zwischen methodologischer und ontologischer Hermeneutik befassen, sondern auch mit anderen Debatten, die die philosophische Hermeneutik von Gadamer betreffen. Prof. Yongjun Fus Artikel spiegelt die Herausforderung der kritischen Hermeneutik wider. Im Hinblick auf die historischen Entwicklungen sind die kritische Theorie und die Hermeneutik in der Tat die beiden Denkströmungen in der deutschen Nachkriegszeit, die den größten Einfluss auf die chinesische Kultur hatten. In diesem Sinne geht es in dieser Untersuchung, obwohl sie sich nicht direkt mit der klassischen chinesischen Hermeneutik befasst, um ein Thema, das für zeitgenössische chinesische Forscher von großem Interesse ist. Wie Prof. Jing sagt, kann die Konstruktion der klassischen chinesischen Hermeneutik nicht von dem zeitgenössischen Problembewusstsein getrennt werden, und in diesem Sinne muss die Spannung zwischen Kritik und Einverständnis, zwischen Toleranz und Emanzipation weiter beachtet und in die moderne Transformation der klassischen chinesischen hermeneutischen Tradition einbezogen werden.

Schließlich kommen wir zum Beitrag von Prof. Zhe Jiang, dessen Ausgangspunkt ein Vergleich zwischen der chinesischen und der westlichen Kultur ist. Überraschenderweise findet man bei diesem Vergleich jedoch nicht nur Unterschiede, sondern auch Gemeinsamkeiten. Jiang studierte an einer anderen Schule der klassischen chinesischen Hermeneutik, die von Prof. Naiqiao Yang geleitet wurde. Neben dem theoretischen Aufbau der klassischen Hermeneutik legt diese ihr Augenmerk auch auf spezifische Fallstudien und die dahinter stehenden theoretischen Elemente. Obwohl sich Jiang in seinem Beitrag auf die klassische Hermeneutik konzentriert, sehen wir durch seine Analysen in der Perspektive der modernen Hermeneutik den konkreten Prozess des Übertritts von der Klassik in die Moderne. Es ist erwähnenswert, dass diese Einsicht nicht nur von Martin Luther, sondern auch von Ou-yang Xiu gewonnen werden kann. Das bedeutet, dass die innere Dynamik der Modernisierung der chinesischen klassischen Interpretationstradition nicht schwächer ist als die des Westens. Dies spiegelt genau die Merkmale der Yang-Schule wider: In gewisser Weise achtet Prof. Naiqiao Yang im Vergleich zu der von Prof. Jing betonten "Gegenwärtigkeit" mehr auf den inneren Zusammenhang zwischen Klassizismus und Zeitgemäßheit.

Die Besonderheit dieser Ausgabe besteht darin, dass jeder Beitrag in chinesischer Sprache verfasst ist. Zum Nutzen unserer Leser, die kein Chinesisch können, sich aber für die chinesische Kultur interessieren, haben wir die Zusammenfassungen der einzelnen Beiträge ins Deutsche und Englische übersetzt, wobei die deutschen und englischen Titel der einzelnen Beiträge im Inhaltsverzeichnis zu finden sind. In Zukunft wird Eksistenz nach und nach weitere neue Überlegungen zur chinesischen Hermeneutik vorstellen, indem die entsprechenden Artikel ins Englische oder Deutsche übersetzt werden, um die Erwartungen unserer Leser zu erfüllen.

Die redaktionelle Arbeit an dieser Ausgabe wurde wie folgt aufgeteilt: Der Kontakt zu allen Autoren wurde von Dr. Guozheng Li hergestellt, der in mehreren Runden langwieriger Kommunikation viel Energie aufwandte; die Zusammenstellung des Textes, die Formatierung, die Übersetzung der

Zusammenfassungen usw. wurden von Dr. Hongjian Wang vorgenommen, der auch das vorliegende Vorwort schrieb. Wir möchten uns bei allen Professoren bedanken, die zu dieser Ausgabe beigetragen haben, und wir sind auch den Kollegen dankbar, die an der oben genannten Konferenz teilgenommen haben. Für das Korrekturlesen des deutschen Textes in dieser Ausgabe gebührt Herrn Reinald G. Schrecker und Herrn Dr. Karl Kraatz Dank. Es sind unsere gemeinsamen Bemühungen, die diese Ausgabe möglich machen, und gemeinsam möchten wir auch auf dem Weg der Entwicklung einer chinesischen Hermeneutik weitergehen.

September 2023

潘德荣(Derong Pan)

理解方法论视野中的读者与文本

提要：判定伽达默尔的理论立场是一个复杂的问题。他的本体论诠释学一般被视为一种文本中心论的理解理论，然而通过对他所出发的现象学前提之分析，可以清楚地看出他的读者中心论的立场。正是基于这一立场，放弃了对作者原意或文本原义之诉求，必然导致对理解方法论的漠视。但是，就人们有意识的理解活动而言，首要的以及根本的任务仍然是努力获得某种相对正确的理解，而普遍有效的方法论就是其必要的前提，诠释学的认识论意义便在于此。本文的目的是，在诠释学经历了本体论的反思后重新注入一种方法论的意识，阐明诠释学回到以文本为中心的方法论立场之必要性。

Zusammenfassung: Die Bestimmung von Gadammers theoretischer Position ist ein komplexes Thema. Seine ontologische Hermeneutik wird im Allgemeinen als eine textzentrierte Theorie des Verstehens betrachtet, doch seine leserzentrierte Position wird aus einer Analyse der phänomenologischen Prämissen, von denen er ausgeht, deutlich. Ausgehend davon führt der Verzicht auf die Berufung auf die ursprüngliche Intention des Autors oder die ursprüngliche Bedeutung des Textes unweigerlich zu einer Vernachlässigung der Methodologie des Verstehens. Was jedoch die bewusste Tätigkeit des Verstehens betrifft, so bleibt die primäre und grundlegende Aufgabe das Bemühen um ein relativ zutreffendes Verstehen, wofür eine allgemeingültige Methodologie eine notwendige Voraussetzung ist, und darin liegt die erkenntnistheoretische Bedeutung der Hermeneutik. Ziel des vorliegenden Aufsatzes ist es, der Hermeneutik nach ihrer ontologischen Neubestimmung wieder ein methodologisches Bewusstsein zu verleihen und die Notwendigkeit einer Rückkehr der Hermeneutik zu einer textzentrierten methodologischen Position zu verdeutlichen.

Abstract: Determining Gadamer's theoretical position is a complex issue. His ontological hermeneutics is generally regarded as a text-centered theory of understanding, but his reader-centered position becomes clear from an analysis of the phenomenological premises from which he proceeds. Based on this position, abandoning the appeal to the author's original intention or the original meaning of the text inevitably leads to a neglect of the method-

ology of understanding. However, as far as the conscious activity of understanding is concerned, the primary and fundamental task remains the effort to achieve a relatively correct understanding, for which a universally valid methodology is a necessary prerequisite, and therein lies the epistemological significance of hermeneutics. The aim of this essay is to restore a methodological consciousness to hermeneutics after its ontological reconsideration and to clarify the necessity of a return of hermeneutics to a text-centered methodological position.

Keywords: 伽达默尔; 理解方法论; 文本原义

由于本体论诠释学以其新颖的本体论以及诠释理念强烈地冲击了人文科学各学科的传统观念, 推动了一元理性向多元理性、从传统的本体论向生存论的本体论、从现代性向后现代性的转化, 并以其澎湃之势淹没了方法论诠释学的呼声。中国的诠释学研究状况可以说是这一趋势的回响, 一个明显的事实是, 我们已翻译了不少海德格尔、伽达默尔的著作, 而方法论诠释学的经典之作, 如施莱尔马赫的 *Hermeneutik und Kritik* (《诠释学与批判》)、狄尔泰的 *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (《精神科学中的历史世界之建构》) 以及贝蒂的 *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften* (《作为精神科学方法论的普遍解释理论》) 等名著, 却少有人问津, 至今也未见中译本¹。但是, 就诠释学本身而言, 方法论乃是其不可或缺的部分, 这不仅是指它原本是作为精神科学的方法论而得以形成与发展的, 而且还是指, 即便是伽达默尔的本体论诠释学, 也同样具有方法论的意义。本文拟从方法论的角度分析伽达默尔诠释学, 意在阐明, 诠释学回到以文本为中心的方法论立场之必要性。

1 其实, 在西方国家、特别是在德国, 本体论诠释学并不具有压倒性的优势, 方法论传统的诠释学仍然受到了广泛的重视。至于我们忽略诠释学方法论的原因何在? 这倒是另一个值得我们深思问题。在我看来, 本体论诠释学的主张与我们自己的经学传统产生了相当大程度上的共鸣。解经重在揭示经典之微言大义, 以读经者的个人体悟、升华为鹤的, 凡此种种, 实与基于“此在”之存在的理解旨趣异曲同工。

一、被“误解”的伽达默尔

首先指出伽达默尔被“误解”的正是他自己：“我启用具有古老传统的诠释学这一术语，已引起某些误解。像古老的诠释学那样作为一门关于理解的‘技艺学’，并不是我的目的。我并不要炮制一套规则体系来描述甚或指导精神科学的方法论程序。”² 在另一文中，他这样写道：“若有人指责《真理与方法》这样的口号，以为这里忽略了现代科学的方法严格性，这显然是一种浅薄的误解。”³ 伽达默尔的自我表白，是对贝蒂·F·维亚克尔等人批评所作出的回应⁴。不过，人们并没有接受伽达默尔的辩解，利科尔、图克（H. Turk）曾将矛头直指《真理与方法》，认为伽达默尔主张真理与方法的对立，并在此对立中选择了真理而抛弃了方法⁵。为此，利科尔甚至认为《真理与方法》改为《真理或方法》更为恰当⁶；而布泊纳（R. Bubner）则将其理解为“真理与非方法”（Wahrheit und **nicht** Methode）⁷。赫施也撰有专文《伽达默尔有关解释的理论》批评伽达默尔，以为伽达默尔的态度，是认为“实际上不会有任何一种解释本文的方法论的存在，因为，解释在根本上不是一门具有客观和稳定认识目标的学科”，在赫施看来“只要我们提出这个简单的问题：一个正确的解释存在于何处？那么，这样也就抛弃了对伽达默尔的理论必须关注的难点和矛盾的有说服力的论证。”⁸

2 伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，第二版序言，上海译文出版社，1999年。

3 Gadamer: “Nachwort zur 3. Auflage”, in: Gesammelte Werke, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, Bd. 2, S. 449.

4 参见伽达默尔：《真理与方法》，第二版序言（1965年），上海译文出版社，1999年。后来在该书的第三版后记（1972年）中又重申了这一点。

5 参见Horst Turk: “Wahrheit oder Methode?“, in: Hermeneutische Positionen, ed. Hendrik Birus, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

6 参见利科尔：“诠释学的任务”，载《哲学译丛》，1986年第3期。

7 参见Ulrich Nassen: “Hans-Georg Gadamer und Jürgen Habermas: Hermeneutik, Ideologiekritik und Diskurs“, in: Ulrich Nassen (Hrsg.): Klassiker der Hermeneutik, Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh, 1982, S.302.

8 参见赫施：《解释的有效性》，北京三联书店，1991年，第283、292页。

伽达默尔学说如此普遍地被“误解”，其原因可能并不像伽达默尔自己所说那样简单，以为他之被误解是因为启用了“诠释学”这一术语，或者是以“真理与方法”作为书名所致，其最深层的原因，显然与伽达默尔诠释学本身的特征有关。

伽达默尔反复申明，他的诠释学是一种本体论学说，他不想构建一套理解的方法论程序，用以指导精神科学的研究；他将原本关于对象的理解理论转化为关于读者的自我理解的理论，以说明人类精神现象的生成性和生存性。细细考之，在伽达默尔那里，理解进程具有双重的建构性意义：首先是建构理解主体。伽达默尔指出，“海德格尔将理解概念深化为生存论意义上的概念，成为一种人的此在范畴的基本规定，这对我来说尤其重要。”⁹ 这意味着，不能把“理解”视为主体指向理解对象的行为方式，它乃是“此在本身的存在方式”¹⁰，换言之，此在是在理解中被构建起来、并随着理解而展开，在这个意义上，作为主体的人的本质就是理解，主体便是在主体的理解活动中所呈现出来的东西。其次是建构理解对象。在伽达默尔诠释学中，作为理解对象的文本，不可视为语法学和语言学意义上的作品，亦即它不是一件成品（Endprodukt），而仅仅是中间产品（Zwischenprodukt），是理解事件中的一个阶段¹¹，正是通过理解与诠释，它才成为真正的被给定物，而文本的意义，是在文本与理解的关联中才得以形成。

这双重意义上的构建，在理解过程中融而为一，质言之，理解不仅是此在的在世之在本身的存在状态，同时也将作为认识客体的文本转化为理解对象，成为此在的自我塑造与确证之中介。如此，文本的诉说被视为对“我”的诉说，其意义成为对“我”而言的意义，亦即被读者所理解到的意义，或者说，是此在的本己存在之意义。正是在这个意义上，伽达默尔称其诠释学扬弃了主-客观的分裂与对立。从中我们亦可看出伽达默尔所从出发、继而超越了的那个起点，即胡塞尔现象学原则：“……每一种原初给与的直观都是认识的合法源泉，在直观中

9 Gadamer: “Text und Interpretation”, in: Gesammelte Werke, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, Bd. 2, S. 331.

10 伽达默尔：《真理与方法》，第二版序言，上海译文出版社，1999年。

11 Gadamer: “Text und Interpretation”, in: Gesammelte Werke, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, Bd. 2, S. 341.

原初地（可说是在其机体中的现实中）给与我们的东西，只应按照如其被给与的那样，而且也只在它在此被给与的限度之内被理解。应当看到，每一理论只能从原初被给与物中引出其真理。”¹² 胡塞尔称之为“一切原则之原则”。这种“原初的给与”的东西，就是通过本质观看而获得的关于对象的认识。反思的任务，就是把握被经验到与“被意识到”的东西¹³。不是相对于主体的客体本身，而是人们与客体相遇时的“被意识到”的东西，即显现于我们的意识之中的东西，构成了伽达默尔诠释学的基础。

毋庸置疑，被胡塞尔称为真正的和正确的“第一哲学”的现象学之主旨仍是认识论的，他赋予直接被给与的、亦即在意识中被构建起来的东西以绝对“纯粹的明证性”，认为事物在本质上只是以其被构造的方式表现出它们之所是，他力图建立的“形而上学的科学”的根本宗旨就是揭示认识的本质与对本质的认识，揭示的是“绝对经受住检验的真理”¹⁴。胡塞尔和伽达默尔的区别正在于此：胡塞尔虽然不接受属于自然科学的任何一条公理，哪怕它有着“完全的明证性”，也依然坚持实证主义的信念，以心理经验的“可重复性”、“可实证性”¹⁵ 作为其科学性的证明。¹⁶ 而在伽达默尔的理解理论中，建立在被构造起来的、意识中的东西，不再是认识的对象，而是标志了理解者自身的存在状态，由此出发，伽达默尔的下列论断就显得顺理成章了：“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。”¹⁷ 我们可以把这种表达当作本体论诠释学区别于传统认识论之旨趣的分界线。认识论以“客观真理”为圭臬，以为正确的认识是对客体的真实反映、“复

12 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，商务印书馆，1995年，第84页。

13 参见胡塞尔：《现象学的方法》，倪梁康译，上海译文出版社，1994年，第168页。

14 参见胡塞尔：《第一哲学》（上卷），王炳文译，商务印书馆，2006年，第32-33页。

15 参见胡塞尔：《现象学的方法》，上海译文出版社，1994年，第183-184页。

16 参见胡塞尔：《现象学的方法》，上海译文出版社，1994年，第134、198-205页。

17 伽达默尔：《真理与方法》（上卷），上海译文出版社，1999年，第381页。

制”，如其所是的那样指明认识对象。虽然人们不能说某种认识绝对准确的把握了客体，但还是能够在其“逼真”的程度上判断知识的高下优劣；伽达默尔主张理解的建构性，理解所表明的是此在的存在状态，因此任何一种理解，就其是此在的展开而言，都有其存在的合理性与合法性，而并无完善与不完善、正确与不正确之分。

按照伽达默尔的思路，确实没有必要再探讨理解的方法论了。事实上，一旦引入方法论概念，诠释学研究必然要返回到它所从出发的起点：如何正确理解文本。所以，伽达默尔清楚地表明了自己的观点：“如果人们把诠释文本的任务置于现代科学理论的偏见、依据科学性的标准之下，真正是目光短浅的。诠释者的任务，事实上从来都不仅仅是从逻辑-技术上查清任何一种言谈的意义，这样做就会完全忽略所说的话语的真理问题。”¹⁸ 他指出：“方法 (Methodos) 便是‘跟随之路’，就如人们在行走时总是能够跟随其后的那样，这就是方法，它标志出了科学的操作进程。但是，如此就必然会限制伴随着真理的要求而出现的東西。”¹⁹

无可否认，对于伽达默尔所坚持的、作为“自我显现”的“真理”而言，方法论非但不能有所助益，而且阻碍着真理的实现，它的作用基本上是消极的。这也就是诸多学者认为伽达默尔反对方法论的原因。但是，伽达默尔又为何声称自己被误解了呢？如果我们深入思考他的辩解，就会发现这种辩解本身所传达出来的深刻含义，它使所有伽达默尔以为已经解决了的诠释学问题重又成为争论的焦点，这里面包括了对伽达默尔学说本身的理解问题。

伽达默尔清楚地看到，自他的《真理与方法》问世以来遭遇到哲学界的激烈批评，尤其是贝蒂出色的方法论诠释学体系，使得他不得不重新面对诠释方法论的挑战，并不得不作出某种程度上的让步，正因如此，他在作于1965年的《真理与方法》第二版序言中，只是说他的“目的”不是建立关于理解的“技艺学”，其潜台词就是，他并不否认

18 Gadamer: "Rhetorik und Hermeneutik", in: *Gesammelte Werke*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, Bd. 2, S. 285.

19 Gadamer: "Was ist Wahrheit", in: *Gesammelte Werke*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, Bd. 2, S. 49.

作为方法论的诠释学。但是，如果我们细读《真理与方法》的“导言”，再回顾上文所述，当会产生与图克同样的印象——即最没有价值的东西就是方法。²⁰

对于理论探究而言，仅仅指出伽达默尔上述表达上的不一致性是远远不够的，在我看来，这种不一致的表达，恰恰反映了伽达默尔学说内在包含着一个深刻的冲突，亦即他所宣称的主张（消解理解的方法论）与其思想深处所隐含的那种根深蒂固的观念（对于理解中的“客观意义”之诉求）之矛盾性。在对伽达默尔自己所主张的东西的理解上，无论是赞同者还是反对者，并没有实质性的分歧。问题在于，我们究竟在什么程度上可以说，伽达默尔背离了他的主张而“诉求客观意义”？虽然，当伽达默尔指责别人“误解”了他的学说时，已经隐含了这样一个结论，即他承认有某种可以被称为作者“原意”的东西，也承认对于理解对象有“正解”或“误解”。为被误解而作辩解，表明了伽达默尔与其他思想家一样有着相同的愿望：其理论能被“正确”地理解与接受。然而，站在伽达默尔诠释学的立场上，对于理解作品而言，作者的原意本身就是一个无足轻重的因素，伽达默尔曾说，“艺术家的自我解释显然都是很成问题的”²¹，这句话当然也适用于作为哲学家的他本人；在他那里，作品的意义，归根到底乃是作品“说出的东西”在读者的视域及其所预期的意义方向上的展开，是视域融合的结果。正是从这一点出发，我们对伽达默尔著述的解读，虽然与伽达默尔所宣称的主旨有所不同，仍然有其合理性，并从中发现可能是伽达默尔自己未曾意识到的那种内在矛盾。

首先，我们注意到，虽然伽达默尔主张消解（或者如他自我辩解时说的并不试图构建）理解理论中的方法论，但是他的诠释学体系本身具有方法论的意义。具体地说，他关于“时间间距”和“效果历史”等思想的重要论述，实际上是在阐述他方法论观念。他写道：“时间间距通常能使诠释学的真正批判性的问题得以解决，这就是说，才能区分出

20 参见Horst Turk: “Wahrheit oder Methode?”, in: Hermeneutische Positionen, ed. Hendrik Birus (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982) .

21 Gadamer: “Klassische und philosophische Hermeneutik”, in: Gesammelte Werke, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, Bd. 2, S. 104.

我们进行**理解的真的前见** (die wahren Vorurteile) 和导致我们产生**误解的假的前见** (die falschen Vorurteile)。”²² 他认为, 在时间间距尚没有给出确定的尺度时, 人们根本没有能力作出判断, 只有当作品所述说的事件与读者生存于其中的时代的一切关系都消失后, 才能对其进行普遍有效的理解, 才能理解作品的“真正”的意义。就此而言, 时间间距具有一种过滤“假的前见”的方法论功能, 同时也具有实现作品真正的意义之功能。

在伽达默尔那里, 时间间距并不是指文本与读者之绝对间隔, 而是指向在时间的进程中产生的新的东西, 一种新的“理解源泉”, 其中也包含了对于被理解的事件的各种意见, 由于它们的出现, 才有可能使读者经过比较而区分真的或假的前见。因此, 时间间距本身恰恰表明了理解事件的连续性, 亦即历史性, 从中引出了著名的“效果历史原则”。历史不再被视为孤立的历史事件之集合体, 而成了通过述说与再述说而流传下来的流传物, 在时间间距中产生的一切新因素都在影响、改变着历史的流传物。流传物本身代表了一个已经逝去的、即流传物得以形成的视域, 读者所拥有的是他置身于其中的时代之视域, 理解就是这两个视域的融合, 通过这一融合, 读者获得了更大的视域, 或者说, 被提升到一个具有更高的普遍性的视域。伽达默尔的“视域融合”思想, 经常被用作理解本体论的合理性证明, 用以说明历史在理解中的被构建性与此在的生成性, 但是, 它同样具有方法论的意义。正如伽达默尔所说, “获得一个视域, 我们学会了超出近在咫尺的东西去观看, 但这不是为了避而不见这种东西, 而是为了在一个**更大的整体中按照一个更正确的尺度去更好地观看**这种东西。”²³

主张任何一种方法论, 其依据不外乎是认为这种方法论能够“更好”、“更准确”地把握对象; 主张任何一种本体论, 必然包含着对这一本体论的合理性与优越性之证明。这种证明的过程, 正是作者有意、或无意地运用某种方法进行论证的过程。在上述从方法论角度理解伽达

22 伽达默尔:《真理与方法》(上卷), 上海译文出版社, 1999年, 第383页(译文据原文略有改动)。

23 伽达默尔:《真理与方法》(上卷), 上海译文出版社, 1999年, 第392页(重点号为笔者所加)。

默尔学说的分析中，并非是我们刻意挑选出来的特例，众所周知，在海德格尔与伽达默尔那里备受重视的“诠释学循环”，其方法论意义其实更甚于本体论意义。因此，毋庸置疑，本体论诠释学也具有方法论的意义，在诠释实践中，特别是当其被运用于文学批评时，也确实被当作一种新的方法论来理解²⁴。如果从方法论的角度来概括伽达默尔学说，它就是一种读者中心论的观点。

正是人们不仅从本体论意义上、而且也同样在方法论意义上理解伽达默尔诠释学，才会指责他，认为他的理论导致了理解的相对主义。是我们误解了伽达默尔、还是他误解了自己？这一问题，在这里并不重要。我们通过上述分析意在说明，即使是在伽达默尔主张消解理解方法论的学说中，方法论仍然是其不可或缺的要素。因此，笔者宁可将伽达默尔在表述上不一致性，视为诠释学领域的本体论与方法论之冲突在他自己思想中的表现，通过揭示这种冲突来阐明这一点：诠释学在经由海德格尔、伽达默尔的本体论变革之后，重新返回方法论的必要性。以为方法论诠释学是被本体论诠释学所超越的、扬弃了的、没有生命力的旧有传统，因而只具有思想史的价值，才是对诠释学的真正误解。

二、读者中心论：对伽达默尔的另一解读

判断伽达默尔的理论立场一直是一个复杂的问题。他曾说：“我们在一部艺术作品中所真正经验到的和所指望得到的，其实是这作品的真实性如何，也就是说，我们如何在其中更好的认识和再认识事物和我们自己本身。”²⁵ 尧斯（另译“姚斯”）据此而将伽达默尔的理解观念视为“‘认识’的‘模仿’概念”²⁶；在论及伽达默尔关于“流传物”的论述时，尧斯甚至说是“唯物主义在他（指伽达默尔——笔者注）的历史阐释

24 参见R. Palmer: *Hermeneutics*, Northwestern University Press 1988, Part III, "A Hermeneutical Manifesto to American Literary Interpretation".

25 伽达默尔:《真理与方法》(上卷),上海译文出版社,1999年,第147页。

26 参见H. R. 尧斯与R. C. 霍拉勃:《接受美学与接受理论》(李泽厚主编),辽宁人民出版社,1987年,第39页。

中故态复萌”²⁷。在尧斯看来，伽达默尔指出“流传物”（即文本、艺术作品等）本身向我们提出了问题，我们乃是就此一发问进行理解与解释，这种观点是“唯物主义”的²⁸。另一方面，伽达默尔也曾明确指出：“惟有从诠释的概念出发，文本概念才能作为语言性结构的中心概念建立起来；这标明了文本概念的特征，它惟有与诠释相联系、并从它出发，才表现为真正的被给定之物（Gegebene）、要理解之物（zu Verstehende）。”²⁹他强调：“只有从艺术作品的本体论出发——而不是从阅读过程中出现的审美体验出发——文学的艺术特征才能被把握。”³⁰

上述所引表明，伽达默尔乃以文本（历史流传物）为“本体”，文本自身所提出的问题成为理解的出发点，人们通过对问题的理解进而理解文本，把握文本的意义。基于此，便可得出以下结论：伽达默尔认为文本既是“本体”，又是理解活动的出发点和对象，因此他的诠释学是“文本中心论”的；若将文本——而不是审美体验——视为诠释活动的本体与核心，就其哲学而言便具有“唯物主义”的性质；站在这一立场上，伽达默尔诠释学也就包含了对于认识的某种客观性要求：了解文本的真实性，更好地认识文本和我们自己。

这样的推论难道还有问题吗？确实如此。无论是尧斯出于读者中心论的立场而对伽达默尔进行的反驳，还是依据伽达默尔自己的论述作出的结论，其实都忽略了一个关键性的问题，这就是伽达默尔学说的现象学前提：理解对象不是某种客观意义上存在的东西，而是在意识中被构建起来、并被我们意识到的东西。在此意义上，“文本”作为理解对象，正就是呈现于读者的意识之中的意识现象。只有从这一前提出发，才能真正理解伽达默尔学说的独特性质。

27 参见H. R. 尧斯与R. C. 霍拉勃：《接受美学与接受理论》（李泽厚主编），辽宁人民出版社，1987年，第81页。

28 据尧斯，问题与回答的辩证运动常常产生于人们的现实兴趣，而非基于传统所保留下来的问题。尧斯显然是从一种主观的立场批评伽达默尔的“唯物主义”倾向的。（参见参尧斯与霍拉勃：《接受美学与接受理论》，第82页。）

29 Gadamer: “Text und Interpretation”, in: Gesammelte Werke, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, Bd. 2, S. 359.

30 伽达默尔：《真理与方法》（上卷），上海译文出版社，1999年，第211页（重点号为引者所加）。

首先要说明的是伽达默尔的“文本”概念。如果我们像通常那样将“文本”理解为对应于主体、先于主体的理解活动而存在的理解对象，那么从上述引证伽达默尔的话中确实可以引申出“文本中心论”以及“认识论”的结论。但是，在伽达默尔那里，“文本”概念恰恰不是在通常意义上被使用的：其一，“文本不是一个被给定的对象，而是理解事件之进程中的一个阶段。”³¹ 这就是说，文本不是独立于读者的阅读而存在的，换言之，它在理解中被构造出来，并通过其被构造而被理解。因此，其二，文本的意义不是预先给定的，而是在诠释中被创造出来的，是对于读者而言的意义。伽达默尔追随的是海德格尔早期在弗莱堡时期开创的路线，他同意德里达的观点，认为后期海德格尔并未破除形而上学的逻各斯中心论（Logozentrismus），在他追问真理的本质或者存在的意义时，他所说的还是一种形而上学的语言，将意义视为现成在手的、可以被发现的东西³²。其三，“所有这种理解最终都是自我理解（Sichverstehen）。……谁理解，谁就知道按照他自身的可能性去筹划自身。”³³ 如此，“此在在它的存在和它的世界中进行的理解也绝不是和某种认识客体打交道，而是它的在世存在（In-der Welt-Sein）本身。”³⁴ 循着这一线索，我们可以清楚地看出伽达默尔理论所从出发的基础和归宿，即立足于读者中心论的立场理解文本，最终将文本的理解当作此在的自我理解与其真实的在世之存在。

伽达默尔的“对话”与“视域融合”理论经常被当作他超越于主-客体两分的理解理论之证明。“对话”是日常生活中普遍存在的现象，它发生于进行对话的主体之间。在对话中，“我”的表达并不是独白，乃是对“你”的话语的理解与回答，反之亦是如此。故而伽达默尔特别强调“倾听”，积极的对话之所以可能，就在于能倾听对方的言说。由于对话双

31 Gadamer: “Text und Interpretation”, in: Gesammelte Werke, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, Bd. 2, S. 345.

32 参见Gadamer: “Text und Interpretation”, in: Gesammelte Werke, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, Bd. 2, S. 333.

33 伽达默尔: 《真理与方法》(上卷), 上海译文出版社, 1999年, 第335页。

34 Gadamer: “Text und Interpretation”, in: Gesammelte Werke, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, Bd. 2, S. 331.

方都为对方的话语所导引，并且自身表现为一种以提问与回答方式展开的对话逻辑，所以它被视为“客观的”，因为对话进程与结果超越了任何一方的主观意愿³⁵；它是真实的，因为这里所表达的是在对话者的意识中真实发生的东西。“视域融合”也在此得以说明。对话的每一方都拥有自己独特的视域、以及通过这一视域所达到的理解，通过相互倾听，实现了彼此的相互理解，不同的视域也由此而实现了“融合”。

如果我们的分析到这里为止，那么无论如何也不能将伽达默尔归结为“读者中心论者”。但是，一旦我们深入伽达默尔他所描述的理解过程，从他创导的理解之“应用性”（实践性）来思考他的理论，就会得到一个我们意想不到的结论。“诠释学现象本身也包含了谈话的原始性质和问答的结构”³⁶，伽达默尔如是说，并由此而顺利地由“对话”转入对“文本”理解的分析。问题恰恰出现在这里，与“我”进行对话的“你”，难道可直接等同于读者意欲理解的“文本”？须知，在伽达默尔那里被极度扩展了“文本”，乃是包括了一切语言性和非语言性的对象，诸如图画、历史流传物、文学作品等等。在“我”与“你”真实进行的对话中，彼此是相互敞开的，可以因对方的提问或回答作出相应的调整，作出回答或进一步追问。但是，某个被理解的文本，其本身却是确定的、已经完成了的东西，即便是某些未完成构想、不完整的残篇，当我们理解它们时，总是把它们当作一个现存的、有待于理解的整体。在此意义上，它的述说就是“独白”，除了它已经述说过的，它不可能再述说或追问什么。它无奈却又很固执，一如既往地如其所是的那样重复自身，如果读者反复阅读某一文本的话。

以此观之，与文本进行对话似乎是根本不可能的。可是伽达默尔仍然成功地构建起了这样一种对话理论。其前提是，将理解本体论化，把对作品的理解转变为作品对于读者而言所开显的意义，把“你”（文本）的述说转变为“我”（读者）所理解到的东西，进而成为构成阅读主体本身的东西。伽达默尔正确地指出，文本是作者对某个问题的回答，因此要理解某一文本，就要首先理解作者所关注的、意欲回答

35 伽达默尔：《真理与方法》（上卷），上海译文出版社，1999年，第472-473页。

36 伽达默尔：《真理与方法》（上卷），第475页。

的问题。只有找出文本作为其回答的那个问题，才能理解文本。³⁷ 因此，对伽达默尔而言，问题乃优先于陈述³⁸。困难在于，文本常常并未指明它所要回答的问题，这个问题是读者通过阅读文本、参诸其他文献以及历史背景而重构出来的。正是通过对于问题的“重构”之分析，伽达默尔诠释学体系中的隐含着的读者中心论凸显出来。由于读者只能在自己的视域中重构作者在撰写文本时要回答的“问题”，被重构出来的问题于是“变成了我们自己的提问”³⁹，被视为作者所面临的问题，其实是我们反思自己置身于其中的现实情境而意识到的问题；文本也就变成了我们所提的问题之回答，或者确切地说，我们试图从中找出自己所提的问题之回答。惟基于此，文本意义的多义性和生成性才能得到合理说明。让我们梳理一下伽达默尔思维进路：理解的起点为读者的“前见”，基于此“前见”重构出文本之问题，并且通过问题的重构而规定了文本意义的方向（意义预期），最终将人们对文本的理解定位为“自我理解”——这是此在本身之存在的规定性，因为在理解中被构造的东西本身与构造者同时作为一种真实的存在⁴⁰。所有这一切，都是基于“读者”的立场而展开的，一言以蔽之，对于伽达默尔而言，理解过程始于读者（理解主体）之前见，终于读者之自我理解。伽达默尔著名的“视域融合”理论也与此同属一脉。虽然，视域融合被表述为作者（历史、传统）的视域与读者（当下）的视域之融合，但事实上，在伽达默尔那里，并不承认各自独立存在的“历史视域”或“现在视域”。历史视域无非是在读者的理解过程中被建构起来、被读者视为不同于他自己的视域的东西，在它被构建的同时，就已经融入了读者的当下视域。因此，存在的只是这样一个“惟一的”、始终“运动着的”视域。⁴¹

在我们看来，这足以表明，隐含于伽达默尔学说中的基本理念，归根结底是一种读者中心论的观点。正如他自己所表白的那样：诠释学

37 伽达默尔：《真理与方法》（上卷），第473-474页。

38 Gadamer: "Was ist Wahrheit", in: Gesammelte Werke, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, Bd. 2, S. 55.

39 参见伽达默尔：《真理与方法》（上卷），第480-481页。

40 Gadamer: "Was ist Wahrheit", in: Gesammelte Werke, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, Bd. 2, S. 55.

41 参见伽达默尔：《真理与方法》上卷，第391-393页。

的立场“就是每一个读者的立场”⁴²。现在我们再回到尧斯对伽达默尔的批评。尧斯指责伽达默尔在论述历史阐释时具有唯物主义倾向，他“所死守的古典主义艺术的概念”是认识论意义上的“模仿”，不能“成为接受美学的普遍基础”，指责他承认柏拉图的图式会导向某种非时间性的真理。尧斯显然更为强调读者“积极的接受意识的参与”、亦即理解的“创造性功能”⁴³。但是，在我们看来，所有这些批评都出于对伽达默尔理论的误解⁴⁴，而形成这些误解的根本原因，是尧斯忽略了伽达默尔本体论诠释学所从出发的理论基础——现象学。如前所述，当伽达默尔谈论“传统”、“文本”等时，根本不是那种作为先于理解活动而存在的认识对象，相反地，它们乃是在读者的意识之中显现出来的、被意识到的东西，它们在理解过程中被构建起来、并伴随着理解的深入而不断地被重构。重构不是人们一种方法，人们凭借它来再现文本的意义、并由此而达到对文本的认识；它本身是一种创造活动，从根本上说，“所有理解性的阅读始终是一种再创造和解释”⁴⁵，并标志了此在的存在状态。正是在这个意义上，伽达默尔宣称：“想象（Phantasie）是学者的决定性任务。”⁴⁶

因此，虽然尧斯对伽达默尔多有指责，但是他们在基本观点上保持了一致性，这就是尧斯所说的：“我力图以接受美学为基础建立一种可能的文学史，伽达默尔的影响史（另译“效果历史”——笔者注）原则的终点在于把古典主义概念提高到过去与现在的历史调节的原型层次上去，我们的观点基本上一致。”⁴⁷ 如果尧斯没有忽略这一点，即伽达

42 Gadamer: “Text und Interpretation”, in: Gesammelte Werke, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, Bd. 2, S. 341.

43 参见H. R. 尧斯与R. C. 霍拉勃: 《接受美学与接受理论》(李泽厚主编), 辽宁人民出版社, 1987年, 第39、81页。

44 伽达默尔也曾明确指出过尧斯对他的某些误解。可参见Gadamer: “Die Universität des hermeneutischen Problem”, in: Gesammelte Werke, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, Bd. 2, S. 223.

45 伽达默尔: 《真理与方法》上卷, 第210页。

46 Gadamer: “Die Universität des hermeneutischen Problem”, in: Gesammelte Werke, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, Bd. 2, S. 227.

47 H. R. 尧斯与R. C. 霍拉勃: 《接受美学与接受理论》(李泽厚主编), 辽宁人民出版社, 1987年, 第38页。

默尔“效果历史”的意识——这种意识被利科尔誉为伽达默尔对精神科学基础进行思考的最高成就——与“文本”概念以及“视域融合”等有着共同的现象学基础，尧斯就会意识到，他的接受美学与伽达默尔诠释学没有实质上的区别。然而，正是通过对伽达默尔的批评，尧斯阐述了他更为彻底的那种读者中心论的“接受美学”之主张。从中也显示出了他们的某种程度上的区别：尧斯立足于审美体验，一种纯粹的主观感受；而伽达默尔毕竟考虑到了“文本”对于读者的作用，虽然“文本”被视为读者重构出来的意识之中的存在，但是这种重构活动也受到了文本自身因素的影响，这种影响，是在阅读任何一部有影响力的作品时都能够感受得到的。由于尧斯的批评，也使人们注意到了在伽达默尔表述中若隐若现的“认识论”。不过，伽达默尔的认识论并不是表现在尧斯所指出的地方，其实，当伽达默尔为自己理解理论何以不是一种“相对主义”的立场作出辩解时，才真正表现出了一种认识论的倾向。而在这时，他已将“效果历史”、“诠释学循环”、“时间间距”等转换成诠释的方法论，用以证明，在理解中所构建的东西，亦即在读者的意识中所呈现的东西，为何超出了理解者的个人意愿，而表现出一种客观性。

正因如此，在伽达默尔理论的主旋律中便出现了一些不协调的音符：若根据伽达默尔读者中心论的主张，将一切理解最终归结为“自我理解”，当然可以舍弃方法论，因为“自我理解”所指向的是理解者各自不同的理解，而不是那种需要通过恰当的方法得到的正确理解；另一方面，他又不得不建构方法论，以避免陷入为人所诟病的相对主义泥潭，于此处，他的论述明显地表现出了对理解的客观性之诉求，其立场也转向了文本中心论——由读者的“自我理解”转向了对文本的“更好”理解。以此观之，在伽达默尔的理论内在地包含了双重的冲突，其一是读者中心论与文本中心论的冲突，其二，与此一冲突相应的，是消解方法论与建构新方法论的冲突。我们在前面已经指出，伽达默尔主要倾向是读者中心论的，这也是从他的本体论基础——亦即把理解视为此在（在阅读过程中也就是读者）的构成与呈现——出发可以得出的合乎逻辑的结论，而消解方法论的主张，其实是这种本体论的副产品。有鉴于此，上述的双重冲突，就其实质而言，可概括为伽达默

尔所高扬的理解本体论（自我的理解与生成）与传统的认知方法论（对文本的正确理解）的冲突。这就是说，那个伽达默尔力图扬弃的东西，亦即方法论，重又进入了伽达默尔的思想中，成为他的新本体论的对立面。

三、方法论诠释学：返回文本中心论

现代诠释学形成之初，原本就是理解的方法论学说，它指向的是作者原意，运用的主要方法是语法学、语义学，并在援入了心理学方法之后达到了顶峰。但是，由于人的心理活动实际上比语言的意义更难确定，借助于心理学的诠释方法也走到了它的尽头，事实上，在施莱尔马赫与狄尔泰之后，追求作者原意的方法论诠释学就一直在走下坡路。虽然赫施曾不遗余力地为之呐喊，出版了《解释的有效性》一书，但他所提供的新的论证甚少，诚如他自己所说，“我的整个论证在根本上就是企图把狄尔泰的一些解释学原则建立在胡塞尔的认识论和索绪尔的语言学基础上”⁴⁸，因而应者寥寥。

与此同时，人们对施莱尔马赫一脉的诠释学之批评却不绝于耳，日甚一日。正是这种批评，催生出两个具有积极意义的成果，它们代表了当代诠释学发展的两种不同的取向。

其一是海德格尔和伽达默尔的本体论诠释学。这里所高扬的“本体”概念，并非基于某种认识论立场而提出的一种作为认识对象、并成为这种认识论之基础的“本体”，而是在理解过程中自我展开与形成的东西。他们对传统理解理论的批判，乃是他们批判传统认识论的一个示例，并试图以此为突破口，完成对整个认识论的超越。在这个意义上，本体论诠释学是认知性质的现代哲学向后现代哲学转化的中介，因此具有现代性与后现代性的双重特征：就其主张的新本体论观念而言，已经奠定了后现代非认知性哲学的反本质主义、反逻各斯中心论的基石，否认哲学是知识的一种形式，凡此种种，都表明了它已经具有了后现代哲学的性质⁴⁹；就其以一种新的本体论来取代传统本体论

48 赫施：《解释的有效性》，北京三联书店，1991年，第280页注释①。

49 罗蒂的新实用主义就受到了诠释学的影响，他坦言，“《哲学和自然之镜》打算成为一种解释学的活动”，在该书的导论中还申明，他运用伽达默尔的思想

而言，仍然打上了传统形而上学的记印。于是，在后现代哲学家看来，由于海德格尔一直使用着“存在”概念，力图在“存在”与“存在者”之间作出“存在论区分”，表明他未能彻底摆脱传统形而上学的桎梏⁵⁰；而另一些哲学家则从不同的认识论角度批评诠释学的相对主义倾向。哈贝马斯基于语言共同性、经验和在正常的日常交往中形成的主体间性，指出了达到某种普遍有效的、正确的理解之可能性，而伽达默尔推崇的“意见一致”很可能是无效交往的结果⁵¹，哈贝马斯赞同阿佩尔的见解，“真理独具那种趋向非强迫的普遍承认的强制力”⁵²。

其二是贝蒂所推动的方法论诠释学研究，它所坚持的是一种认识论的立场，认为解释过程（Auslegungsprozeß）在根本上就是“解决理解中的认识问题”⁵³。在贝蒂看来，作者原意说中所坚持的认识论信念却是无论如何不可舍弃的；外在于理解主体的对象有其客观的意义，这种意义是我们通过合适的方法能够获得的。但是贝蒂并不想徒劳无益地复活作者原意说，他力图把握某种客观的意义。在认识论的框架中谈论诠释学，如果人们不得不放弃作者原意、并出于同样的理由不得不放弃读者领悟之意的话，那么剩下来的惟一选择就是文本意义了。在这里，我们看到了诠释学从作者原意说向文本原义说转化的必然性。与无可捉摸的作者原意不同，文本作为思想——通过书写而固定下来的思想之言语表达——的客观化了的对象，毕竟使人们的理解有了某种可以称为客观依据的东西。此外，无论人们如何坚持作者原意说，他们的解释对象主要仍然是语言性的文本，他们在寻求作者原意

来比较“系统的”哲学和“教化的”哲学。（参见罗蒂：《哲学与自然之镜》（李幼蒸译），商务印书馆，2003年，第9、388页。）顺便指出，罗蒂对诠释学的看法是不全面的。他“用认识论和解释学这两个词来代表两种观念的对立”（参见罗蒂《哲学与自然之镜》第300页），表明他对于认知性的、即施莱尔马赫和狄尔泰一脉的诠释学缺乏深入的了解，忽略了诠释学诉求关于精神现象的客观知识的方面。

50 参见理查德·罗蒂：《后哲学文化》，上海译文出版社1992年，第100-101页。

51 参见Jürgen Habermas: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973, S.319-320.

52 哈贝马斯：“解释学要求普遍适用”，载《哲学译丛》，1986年，第3期。

53 E. Betti: Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1962, S. 11.

的方法论时比较可信可行的部分，也主要是语言学的方法，因此，认识论方向的诠释学，从作者中心论转向文本中心论，几乎是不可避免的；若着眼于理解本体论，则转向了读者中心论，就像伽达默尔的诠释学所表明的那样。据此，我们就可从两个角度来表达它们的关系：

一方面，就方法论诠释学与本体论诠释学的分野而言，作者原意说与文本意义说同属方法论诠释学，具有认知的性质，在这个意义上，后者是前者在同一方向上的延伸。而本体论诠释学则是对方法论诠释学的否定（按照诸多诠释学家的断语），或者是与方法论无涉的东西（按照伽达默尔的自我辩护）。

另一方面，诠释学中的作者说、文本说与读者说，虽然各自站在自己的立场上旗帜鲜明地反对其他的主张，但并不绝对排除其他的因素。在我看来，现代诠释学真正研究的是诠释学三要素——作者原意、文本原义与读者领悟之意——之间的关系，这些要素是任何诠释学理论都无法回避的，只是在侧重点上有所不同。比如，施莱尔马赫诠释学追寻作者原意，但其方法论的第一部分便是与文本意义有关的语法解释，第二部分才是指向作者原意的心理学规则，虽然施莱尔马赫后来将心理学的规则渐而上升为主要的方法，但始终没有放弃语法学方法。他也坦言读者可能比作者更好地理解文本⁵⁴；利科尔强调文本原义，也曾断言，我们通过文本所理解到的是一个放大的自我⁵⁵；伽达默尔对视界融合、（文本与读者的）对话之分析，也已说明了作者与文本对于理解的作用。如此等等，不一而足。

如果我们从整体上反思诠释现象的内在三要素，就可以对它们的关系作出下列两种描述：

按照三要素出现的先后顺序，则是：作者→文本→读者

而在理解进程中，则为：

54 参见F. Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977, S.94.

55 参见利科尔：《解释学与人文科学》，河北人民出版社，1987年版，第188页。



由此不难看出，无论从什么视角出发，文本在解释过程中始终是处于中心地带。文本乃作者的精神客观化于其中的意义形式，诠释者通过阅读进入这一意义形式而与作者相逢，寓于此形式中的意义，也由此被移入与其创作者不同的另一主体——诠释者——之中。以此观之，文本事实上是联结作者与读者的桥梁，也是一切理解的起点。正因如此，虽然主张读者中心论的本体论诠释学在目前大行其道，但诠释学本身的前提与核心问题仍然是文本的诠释问题。没有对于文本在某种程度上正确的理解，一味谈论作者原意或读者的领悟，都是缺乏依据的。关于作者原意说，由于已经逐渐淡出了人们的视线，我们暂且存而不论；在我看来，伽达默尔立足于读者的学说的可质疑之处，并不在于他使用了容易使人产生误解的“诠释学”一词，而是混淆了“理解”与“赞同”或“接受”在诠释现象中的区别。显然，伽达默尔在阐明“Verstehen”（理解）一词时，机智地通过对一些与之有语源关联的词的联想性分析，得到了他所需要的结论。按照他的分析，“Verstehen”首先是指“相互理解”，这个词的名词形式为“Verständnis”，其含义首先是相互的“认同”或“赞同”（Einverständnis），其中包含了“同意”（Verständigung）⁵⁶。伽达默尔由此想证明，理解中总是包含着赞同或同意，而我所赞同的东西就是构成我自己的此在之在的东西，正如海德格尔所说的，理解是此在的展开状态⁵⁷，或者如伽达默尔一再强调的，理解是此在本身的存在方式⁵⁸。这种论述方式颇有说服力，我们可以设想，通常人们说某人是某某主义者，实际上是说他“赞同”、或“同意”、或“信仰”某某主义，

56 参见伽达默尔：《真理与方法》（上卷），上海译文出版社，1999年，第233-234页。

57 M. Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986, S. 152.

58 参见伽达默尔：《真理与方法》（上卷），上海译文出版社，1999年，第6页。

某某主义成为他的生活方式与思维方式，他所赞同的某某主义就是成其为所是的东西。但是，这只是问题的一个方面，而不是全部。依我之见，“理解”首先意味着一种“区分”，这种“区分”也就是对不同的理解之界定，它是建立在有所“认识”的基础上的；基于区分与界定，才有可能进一步作出“选择”。根据我们自己的阅读经验，“理解”并不必然地意味着“赞同”，事实上，我们所反对的东西，也是出于对这种东西的理解。进而言之，因为即使是在伽达默尔的意义之上，所谓“赞同”也不是“自我赞同”，而是“相互”赞同，是对外在于我的某种观念的赞同，它首先包含了对所“赞同”的东西之认识，也就是认识论意义上“理解”。“赞同”无非是我们“选择”的结果，而不是懵懵懂懂地与“理解”同一的东西。

基于上述思考，我们主张返回作为理解方法论的文本诠释学，重新确立诠释学的认知性意义与作用，以修正时下流行的本体论诠释学的过正矫枉，这对于我国学界诠释学研究的状况而言，显得尤为必要。综述返回认知性的文本诠释学的理由，可以概括为以下几点：

(1) “理解问题”产生的前提：(A) 首先是相信文本有其客观的意义。若文本无客观意义可循，我们费力地解读文本从根本上说是徒劳无益的；(B) 我们对文本有所理解，当然也有所误解或不解。在完全理解或根本不理解的地方，都不会产生理解问题。按照伽达默尔的说法，诠释学的真正位置就在于“流传物对于我们所具有的陌生性和熟悉性之间的地带”⁵⁹。我们还可以补充说，“理解问题”就产生于我们将陌生的东西转化为熟悉的东西的过程之中。而只有综合运用诠释学的各种方法，才能实现这一转化。基于此，以把握文本意义为宗旨的方法论诠释学就有其必要性；

(2) 我们的阅读经验表明，通过阅读文本通常可以在某种程度上正确地理解文本，达到某种共识，此乃基于语言本身所具有的意义之传达作用。容易引起“误解”、或可能产生多重理解的地方，事实上可以作为“特例”来处理，尽管这些“特例”可能频频出现，但也不能因此而否认我们能够在某种程度上达到正确的或者共同的“理解”。即便是

59 参见伽达默尔：《真理与方法》（上卷），上海译文出版社，1999年，第379页。

伽达默尔，也不会断然否认这一点，否则他就根本没有必要写作《真理与方法》，更没有必要在遭到批评后作自我辩解。因而，尽管我们无法绝对无误地还原文本的意义，依然可以将其设为一个努力追寻的目标，以期获得“更好的”理解；

(3) 我们所说的理解，首先是指对某一文本（泛指一切伽达默尔意义上的理解对象）的理解，即使是在我们论及作者原意和读者所领悟之意时，也主要是通过阅读我们意欲理解的文本以及与之相关的文本来实现的。以“文本”为中心，并不是说将“文本”视为诠释的惟一因素，而是指，以文本为基础来合理地安顿作者与读者。只有在对文本有了某种程度的正确理解的基础上，读者的体悟和义理发挥才具有合理性与合法性的基础。我们必须区分文本的意义与我们自己受其启发而引申、发挥出来的意义。就文本理解而言，我们要恪守意义的客观性原则（亦即贝蒂所说的文本的自主性规则），尽量避免主观臆测，这是对于读者的要求。不能因为我们不可能完全排除主观性、不可能达到对文本的绝对认识而听凭自己的主观性任意驰骋，有意曲解文本。

我想以贝蒂的一句名言作为本文的结束语：“我们作为精神科学的守护者之职责便是：捍卫这样的（即精神科学的诠释之结果的客观性——笔者注）客观性，而且揭示其认识论意义上的可能性条件。”⁶⁰

（华东师范大学哲学系 华东师范大学诠释学研究所）

60 E. Betti: Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1962, S.35.

景海峰(Haifeng Jing)

儒家经典诠释学的建构

提要：儒家经典诠释学并不是既有的儒家历史文献学的花样翻新，也不是西方的哲学诠释学的简单移植，而应该是一种新的创造性的融合与会通的形式。它的建构宗旨应当是面对中国文化之当下性的，是以自身丰厚的历史文化资源和悠久的经典解释传统作为基础，同时又大力地引进和吸收、消化西方诠释学的成果，在富有创新性的解释与融通的过程中，逐步地形成自己鲜明的学术特色、独特的研究方式和内容丰厚的理论形态。作为一门建构性的学问系统，我认为儒家经典诠释学的成立至少应该包括以下的三个维度：一是能够回应西方现代文化的挑战，在思考的问题域和表达的方式上能够与西方的诠释学有一种文明之间相互对话式的呼应，而不是仅仅回到自身的传统，在自己的系统里面闭门造车、自说自话。二是要有深厚的文化底蕴，在历史资源方面能够调动起一切传统经典解释的记忆和形式。这其中，经学当然是主要的挖掘对象，但它不是唯一的，小学是十分重要的基础，但它不应该成为画地为牢的一个界域。三是要有问题意识和明确的目标性，我们重提儒家经典解释问题，不是为了整理国故，而是重在阐发义理和凝练思想，为当代的中国文化辨明身份、书写证辞和寻求意义，所以，这就需要在理论上追求创造性和体系化的动能。

Zusammenfassung: Die klassische konfuzianische Hermeneutik ist weder eine Erneuerung der bestehenden konfuzianischen Geschichtsliteratur noch eine einfache Verpflanzung der westlichen philosophischen Hermeneutik, sondern sollte eine neue Form der kreativen Verschmelzung und Integration sein. Ihr Aufbau sollte darauf abzielen, sich der Aktualität der chinesischen Kultur zu stellen, basierend auf ihren eigenen reichen historischen und kulturellen Ressourcen und der langen Tradition der klassischen Interpretation, und gleichzeitig sollte sie dazu führen, die Ergebnisse der westlichen Hermeneutik energisch einzuführen, zu absorbieren und zu verdauen, und im Prozess der innovativen Interpretation und Integration allmählich ihre eigenen unverwechselbaren akademischen Merkmale, einzigartigen Forschungsmethoden und reichen theoretischen Formen zu bilden. Als konstruktives Wissenssystem sollte die konfuzianische klassische Hermeneutik meiner Meinung nach zumindest die folgenden drei Dimensionen umfassen: Erstens sollte sie in der Lage sein, auf die Herausforderungen der modernen westli-

chen Kultur zu reagieren und einen Dialog zwischen den Zivilisationen mit der westlichen Hermeneutik in Bezug auf die Problemfelder des Denkens und die Ausdrucksweisen zu führen, anstatt sich nur auf ihre eigenen Traditionen zurückzuziehen und hinter verschlossenen Türen in ihrem eigenen System mit sich selbst zu reden. Zweitens sollte sie, da wir über ein tiefes kulturelles Erbe verfügen, versuchen, alle Erinnerungen und Formen der traditionellen klassischen Auslegung im Sinne von historischen Ressourcen zu mobilisieren. Darunter gilt natürlich die konfuzianische Exegetik (jingxue, 经学) als das Hauptobjekt der Ausgrabungen, aber nicht das einzige. Die Philologie (xiaoxue, 小学) ist eine sehr wichtige Grundlage, aber sie sollte nicht zu einem Grenzbereich werden. Drittens sollte eine klare Vorstellung von dem Problem und von dem Ziel vorhanden sein. Wir greifen das Thema der Interpretation der konfuzianischen Klassiker nicht auf, um die antiken chinesischen Literaturen zu ordnen, sondern um ihre Bedeutungen zu erhehlen und die darin enthaltenen Gedanken zu verdichten, und schließlich, um für die zeitgenössische chinesische Kultur unsere Identität zu identifizieren, die Zeugnisse zu schreiben und die Bedeutungen zu suchen. Daher erfordert es eine theoretische Anstrengung, um dieses Ziel mit Kreativität und Systematisierung zu verfolgen.

Abstract: Classical Confucian hermeneutics is neither a renewal of existing Confucian historical literature nor a simple transplantation of Western philosophical hermeneutics, but should be a new form of creative fusion and integration. Its construction should aim at facing the actuality of Chinese culture based on its own rich historical and cultural resources and long tradition of classical interpretation, and at the same time vigorously introduce, absorb and digest the results of Western hermeneutics, and gradually form its own distinctive academic features, unique research methods and rich theoretical forms in the process of innovative interpretation and integration. As a constructive knowledge system, Confucian classical hermeneutics should, in my opinion, include at least the following three dimensions: First, it should be able to respond to the challenges of modern Western culture and engage in a dialogue between civilizations with Western hermeneutics in terms of problem areas of thought and modes of expression, rather than just retreating to its own traditions and talking to itself behind closed doors in its own system. Second, we should have a deep cultural heritage and be able to mobilize all the memories and forms of traditional classical interpretation in terms of historical resources. Among them, Confucian exegetics (jingxue, 经学) is, of course, the main object of excavation, but not the only one. Philology (xiaoxue, 小学) is a very important foundation, but it should not become a border-

line field. Third, there should be a clear sense of the problem and the goal. We take up the topic of interpreting the Confucian classics not to arrange the ancient Chinese literatures, but to illuminate their meanings and condense the thoughts contained in them, and for contemporary Chinese culture to identify, write the testimonies and search for the meanings, so it requires a theoretical effort to pursue creativity and systematization.

Keywords: 儒家经典诠释学；西方诠释学；经学；义理之学

什么是儒家经典诠释学？按照一般的理解就是儒家注释、考证和训诂经典的基本方法、思想和学说，是对历代儒者处理文献的经验和传诵经典之方式的系统总结和理论升华。这样认识，似乎没有错，也比较容易为常人所理解和接受。但问题是，如果仅限于这样单向度的历史线索之记忆与描述，只从传统的学术脉络来理解和入手，那已有的历史文献学、古典学以及中国哲学和思想史的研究，不就足够了吗，何必再生出一套新的学说来？仔细想想，既然是一门尚需建构的学问，那一定就有它的特别之处，和既有的研究方式、规则及思路应该有所不同。那它的特性究竟在哪里，又如何能在现有的学术系统中获得恰当的身份和定位，这也许是我们首先需要思考的问题。我觉得，儒家经典诠释学并不是既有的儒家历史文献学的花样翻新，也不是西方的哲学诠释学的简单移植，而应该是一种新的创造性的融合与会通的形式。它的建构宗旨应当是面对中国文化之当下性的，是以自身丰厚的历史文化资源和悠久的经典解释传统作为基础，同时又大力地引进和吸收、消化西方诠释学的成果，在富有创新性的解释与融通的过程中，逐步地形成自己鲜明的学术特色、独特的研究方式和内容丰富的理论形态。由此而言，这一学问形式之尝试一定是具有强烈的时代感和针对性的，是突破既有的话语模式的愿望表达，也是中国文化在当代发展的境遇之下的一种迫切需求。因为在经历了长时段的“以西释中”的方式之后，如何从文化的自主性来体现我们自身的特点，把本有的丰厚文化资源在现代语境下呈现出来，就成为摆在我们面前的重要任务。

对经典的不断解释构成了每一个文明形态延续和发展的基本形式，作为具有悠久历史传统的中华文明，它的成长和扩展正是在一代代人

对基本元典的把握和传承中得以实现的，而发达的解经传统又使得这种延续性的内涵变得无比的丰富和精微，需要我们认真的体悟和辨识，而对于以经典注释为基本形式的儒学体系来讲，这种抽丝剥茧的细微工夫尤显得重要。如何承续传统，在汗牛充栋的解经历史资料中披沙拣金，特别是疏解、提捻和呈现出这些材料的现实意义，和当代中国文化的历史延续性与时代创造性融合在一起，是理解这些经典、解释这些经典的要义所在。所以，我们急需一种新的容纳形式，将传统与现代、中国与西方汇聚在一起，建立一种富有生气的解读经典的方式。作为一门建构性的学问系统，我认为儒家经典诠释学的成立至少应该包括以下的三个维度：一是能够回应西方现代文化的挑战，在思考的问题域和表达的方式上能够与西方的诠释学有一种文明之间相互对话式的呼应，而不是仅仅回到自身的传统，在自己的系统里面闭门造车、自说自话。二是要有深厚的文化底蕴，在历史资源方面能够调动起一切传统经典解释的记忆和形式。这其中，经学当然是主要的挖掘对象，但它不是唯一的，小学是十分重要的基础，但它不应该成为画地为牢的一个界域。三是要有问题意识和明确的目标性，我们重提儒家经典解释问题，不是为了整理国故，而是重在阐发义理和凝练思想，为当代的中国文化辨明身份、书写证辞和寻求意义，所以，这就需要在理论上追求创造性和体系化的动能。

一、作为参照物与接谈对象的西方诠释学

毫无疑问，儒家经典诠释学的提出和构想与西方诠释学（特别是哲学诠释学）的传入及其影响有直接的关系，或者说是在西方诠释学思潮的刺激和诱发之下所产生出来的一种理论上的创造冲动。早期傅伟勋提出的“创造的诠释学”和成中英创构的“本体诠释学”，均是在欧美诠释学思潮涌动的氛围之中，激发出灵感，尝试以西释中、中西会通所产生的成果。而稍后汤一介创建中国解释学的构想和黄俊杰提出的东亚儒学经典释义模式，则是在西方诠释学思潮的刺激和观照之下，试图从现代的眼界来重建儒家经典诠释的范式。这些早期的想法和尝试，均是在上个世纪的最后十余年间，西潮涌动、文化浪卷、比较盛行之大背景下所出现的成绩。而近些年来，两岸三地如火如荼地开展

起来的经典诠释学研究和众多的参与到其中的学者，在大多数情况下，他们的工作都是与西方的诠释学思潮有所关联的，或者是深受其影响，或者是有意识地吸纳之，或者是受到了刺激而有所兴发。虽说这其中的表现深浅不一、程度不等，但几乎没有完全能够与西方思潮的影响撇得清关系的。这就说明，儒家经典诠释学的理念是在中西互动的境况底下产生的，而作为一种学术活动的大规模兴起，则完全是以西方诠释学的“先在”性作为其条件，如果没有西方诠释学在中国的传播、影响和刺激、诱导，就不可能有近些年来儒家经典诠释学的思考及其所产生的种种效应。

从中国文化的现代境遇来看，在清未经学解体以后，传统的“四部”之学都面临着一个打散重建、自寻家门的过程，也就是在现代学术的冲击和洗礼之下，原有的学问体系、学统和方法都经历了一个脱胎换骨的变化。不但经学不复存在了，就是研究经典的态度和方式也发生了根本性的改变，学术面貌由传统的“信古”变成了现代的“疑古”，由过去的解经变为所谓的“整理国故”，这个转变可能往往只是一字之差，但其内涵已经有了天壤之别。在现代的学科分类体系当中，传统的解经内容被彻底肢解，众多材料碎片化之后，散落在了文史哲的个别领域之内，其中以历史文献学和古典文献学最为集中。现代文献学的研究基本上是把典籍材料化，经典的等级和身份性消失了，所有古籍都只是历史研究的资料，处理的方式也是以小学作业为主，文字、音韵、训诂等最为接近于所谓科学实证性的学术及方法被普遍采用，而义理方面的内容则因为时代之改变而逐渐淡出。以小学工夫作为“硬通货”的文献整理与解释工作，不可能对典籍中思想的确定性和理据的选择性负责，而新的思想意义之阐发又完全被现代观念和政治意识形态所笼罩，原有的传统义理变得越来越模糊。在新的经典解释活动中，文献学所扮演的角色只能是工具性的，而不可能产生思想的主体意识，经典的意义只能在极为有限的方式和界域之内得以保留和延续。在这种情形下，带有强烈的思想创造意识和新颖的文本解读方式的西方诠释学传入我国，无疑给现代转型中的儒家思想提供了一个重要的参照，为经典解释的方法和途径打开了一片新的天地。尤其是关于作者与文本、理解与解释，以及诠释者对于经典本身所具有的意义

和作为存在之本体的解释活动的意义等，这些深层次问题的探寻，无疑给了现有的典籍整理和释读工作以强有力的刺激与挑战。如何吸收西方诠释学的成果，促进我们的经典研究，在整理和发掘这些传统资源的过程中，能够显现出更具有活力和思想创造性的当代意义来，便成为一项非常重要的工作。

对西方诠释学的了解和吸收，可以是翻译传播式的，重在把握其历史迁延的脉络，每个历史环节的独特性和其代表人物的思想观点都应该详加梳理和有所区隔，这样作为移植意义的西方诠释学才能够保证其完整性和准确性。而西方诠释学本身有着漫长的发展历史，从《圣经》释义学到近代施莱尔马赫、狄尔泰等所致力革命性变革，再到海德格尔、伽达默尔等将之引入到存在论哲学中，这其中的历史线索和思想旨趣是非常复杂的，形式也多有变化，所以需要专门的研究和仔细的辨识。这一传播工作必得精通西方哲学的专家或学有所长的翻译家才能够完成，而对于一般的理解来说，却不必也不可能做到与之丝丝相扣的对应性，只能是把握其大旨，重在精神气质上的体悟与领会。伽达默尔 (H.-G.Gadamer) 说：“研讨对本文的理解技术的古典学科就是诠释学”。就解读和理解的一般对象而言，普遍的诠释学就在于意义的寻求、确立和活化，即“对于所有本文来说，只有在理解过程中才能实现由无生气的意义痕迹向有生气的意义转换”。¹这样，围绕着本文的意义之发掘与逼显，从历史性和整体性上，展开一种有目的的、合理性的理解与解释活动，便是诠释学的根本义旨所在。故潘德荣认为，意义的成立、流转和把握是诠释学概念的核心，“可将作者原意、文本原义与读者接受之义理解为诠释学的三大要素，它们是何种诠释学理论都必须正视的，只是重点不同而已”。²如果不是仅仅局限在文本阅读和意义接受的论域，而是将诠释的形式再作扩展，或者从诠释学更为普泛化的意涵来理解，则我们还可能寻找得到更多的认识途径。譬如说，帕尔默 (R.E.Palmer) 在《诠释学》一书中，考察了诠释观念的起源问题，指出：与词源意义相关联的早期诠释学的内

1 伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海译文出版社，1999年版，第215页。

2 潘德荣：《诠释学导论》，广西师范大学出版社，2015年版，第12页。

涵，即包括了“言说”、“说明”和“翻译”等三重向度。这一提示便具有更大的普遍性，对我们理解何为诠释的本质很有启发意义。

“言说”的初意是表达和宣喻，即用口头的方式来传递某种信息和意旨，可以是神的召唤、宗教性的启示，也可以是史诗的吟诵和经文的口耳相传。在这种形式中，口语的魔力有充分的展现，声音的穿透性和摄人心魄的力量是后起之文本形式和阅读文字时所无法体验得到的，“口头的语言似乎拥有一种几乎是不可思议的力量，但一旦它们成为视觉图像时，就丧失了其中许多力量”，此种情景映照出了“书面语言的软弱性”。³这也就是德里达（J.Derrida）所说的“符号是一种不在场的经验”，只有通过声音才能实现“面对自我的在场的体验”。⁴从口头语言的在场感和直接的聆听、对谈、观察和体验，到书写与文字阅读的沟通，其中意义传递与接受的方式发生了巨大的改变，理解的原初性和活生生的感知度消失了，代之以对意义传达形式的关注，从而成为了理智在系统表达一件事物的真实判断时的基本活动。对“言说”的理解或文字之形声转换中所含蕴的语言问题，便构成了诠释发生的重要基础，具有很大的普遍性，不论古今，也无分中外。比如清人陈澧（1810-1882）就曾从历史演变的角度，区分了“以声达意”和“以形（文字）达意”。他说：

上古之世，未有文字，人之言语，以声达意。声者，肖乎意而出者也。文字既作，意与声皆附丽焉。象形、指事、会意之字，由意而作者也。形声之字，由声而作者也，声肖乎意，故形声之字，其意即在所谐之声。⁵

由言说而来的差别和达意方式上的转变，必然带来理解的歧义和解释的多样性与复杂性，随之而起的诠释活动便会自然展开。

作为“说明”的诠释，是面对文本所展开的更为深层意义上的对话，诠释的意义从“如何有效的接受”转移到了“怎样更好的理解”，阅读者拥有了更大的释义空间和解释的权力，也因此承担了更多的还原文本

3 帕尔默：《诠释学》，潘德荣译，商务印书馆，2012年版，第29页。

4 参阅德里达《声音与现象》第五章“符号与瞬间”，杜小真译，商务印书馆，1999年版，第76-87页。

5 陈澧：《说文声表序》。《陈澧集》，黄国声主编，上海古籍出版社，2008年版，第一册，第124-125页。

意义的责任。“说明性的诠释，使我们意识到说明是语境性的，是‘视域性的’。必须在一种已被认同的意义和意图之视域内才能进行说明。在诠释学中，这种预设的理解领域被称为‘前理解’”。⁶在诠释的过程中，“说明”的依据和理由实际上已经远离了意义的原初性，而带有了大量的理解因子，其资源的丰厚和介入的程度又会直接影响到“说明”的效果，所以其“理解”本身就已经是具体化和情景化的诠释活动，而不仅仅是释读和接受的过程，这便是“视域融合”。在做出任何富有意义的说明之前，主体的视域和境遇以及自我的理解和把握，已经进入到阅读的活动当中，使理解暗含了说明，“说明”复又建立在前理解的基础之上。利科（P.Ricoeur）在分析言说与书写的关系时指出：言说的及时性和在场感随着书写形式的出现而彻底的改变了，书写使得文本获得了自主性，并且产生了理解活动过程中的间距化效果，而这一间距使得作为“材料”的文本超越了作者有限的意向和视域，而进入到无限可能性的读者之心灵世界中，读者的参与由此共建了一个“敞开的世界”，使得理解具有了更加丰富的内涵。“从说话到书写的过渡以数种方式影响了话语”，“那就是，它能在一个新的环境中得以‘重构语境’”。⁷这一“思想打开的意向”使得“说明”能够更好地揭示出话语内在的相互依存关系，将读者自身置于文本解释的路径之中，从而展开创造性的诠释行动。

所谓“翻译”，涉及到跨语际传通和不同的文化系统在意义的交流方面所要面对的方式和技巧。“诠释学在其早期的历史阶段中，无论是作为古典语文学的诠释学，或是作为圣经诠释学，都确实始终涉及语言的翻译，翻译现象是诠释学的真正核心”。⁸如果在操两种不同语言的人之间进行沟通、传达和交流，必须要进行翻译和语言之间的转换，翻译者要在不同的语境间不停的切换，才能够实现相互的理解和对话的有效性，话语的意义才可呈现出来。按照伽达默尔的说法：“一切翻译就已经是解释，我们甚至可以说，翻译始终是解释的过程，是翻译

6 帕尔默：《诠释学》，潘德荣译，商务印书馆，2012年版，第40页。

7 利科：《诠释学与人文科学》，孔明安等译，中国人民大学出版社，2012年版，第99-100页。

8 帕尔默：《诠释学》，商务印书馆，2012年版，第48页。

者对先给予他的语词所进行的解释过程。”⁹所以，翻译行为本身就天然地包含了理解与解释的内容，翻译即是诠释。如果我们再将语言之古与今的差异性也考虑在这一活动内，则翻译就不止是语际之间互转的现象了，也含有文化系统内部在时间之矢上保持连贯性的意义。清代陈澧就说过：

盖时有古今，犹地有东西、有南北，相隔远，则言语不通矣。地远则有翻译，时远则有训诂，有翻译则能使别国如乡邻，有训诂则能使古今如旦暮，所谓通之也。¹⁰

皮锡瑞（1850-1908）亦谓训诂的意义与翻译相当：

此如后世翻译，一语言也，而两译之，三译之，或至七译之，译主不同，则有一本至七本之异。未译之先，皆彼方语矣；既译之后，皆此方语矣。其所以不得不译者，不能使此方之人晓殊方语故；经师之不能不读者，不能使汉博士及弟子员悉通周古文故。¹¹

翻译是为了使不同地域的人能够相互沟通，而训诂则是为了将古人的意思传达给今人，所以从话语意义的传通上而言，训诂活动实际上也就是一种翻译。

“言说”、“说明”和“翻译”，这三重向度虽然是从早期诠释学的词源意义上所做的分析，但在其后续的发展中，不管历史线索有多么复杂，诠释学的基本内容都是时时地返回到这三重向度的意蕴之中，或是围绕着这三重向度所衍生和展开的问题来论说。正像利科所说的：“诠释，就是使远处的东西（时间上的，地理上的，文化上的，精神上的）变得近在眼前。”¹²

所以，我们对西方诠释学的内涵分析或从问题入手所做的理解，在

9 伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海译文出版社，1999年版，第490页。

10 陈澧：《东塾读书记》卷十一。《陈澧集》，上海古籍出版社，2008年版，第二册，第215页。

11 皮锡瑞：《经学通论》，吴仰湘点校，中华书局，2017年版，第70页。

12 利科：《从文本到行动》，夏小燕译，华东师范大学出版社，2015年版，第51页。

一定程度上是具有普遍性的，对于中国经典的理解也可以从类似的方式或者角度来着手；这些西方的理论资源移植东土，为我所用，应该是没有问题的，至少会对我们的经典诠释工作起到某种启发的作用。但是，如果回到历史的情景中来看诠释学，或者从西方诠释学发展的历程来做具体的比较分析，则问题就变得不那么简单了。帕尔默在《诠释学》一书中同时也归纳了诠释学的六种形态（或曰六个定义），实际上也就是诠释学在西方发展的六个阶段：作为圣经注释的理论（圣经释义学），作为语文学的方法论（古典学），作为理解技艺学的一般科学（施莱尔马赫），作为精神科学（人文学）的方法论基础（狄尔泰），作为存在论的哲学诠释学（海德格尔、伽达默尔），作为既恢复意义又破坏偶像的诠释系统（利科等）。这些不同阶段和具体的内容，是与西方文化之长久的历史发展环节及其一个个的思想理论体系结合在一起的，有着深厚的历史文化根源和差异性极大的学术背景，很难说与中国文化的情景有相似性，更不能简单地拿来与中国经典解释的历史做比观。利科早在《弗洛伊德与哲学》（1965年）一书中就已指出：“不存在一般的诠释学，也不存在解释的普遍准则，只有一些根本不同和相互对立的有关解释原则的理论。诠释学领域和诠释学本身并非内在一致。”¹³这样，我们若想移植或者借用西方诠释学的某一个具体的系统或者理论，就需要先对其做背景的分析 and 问题的梳理，而不能笼而统之，简单的划等号。一般说来，对于西方的“前诠释学”（圣经释义学和古典语文学），我们可以作平行的比较，既可以用西方的资源来评价中国的传统，也可以用中国的资料来说明西方的情况。因为从“诠释”的观念背景和展开形式来讲，这两者之间确实有很多相像的地方，大可以参比一番。而“古典诠释学”，即施莱尔马赫以来成为一门技艺的“理解的艺术”，或作为一般方法论的普遍的诠释学，在我国却并不存在。当然，中国经典诠释的历史中也有可以称作“一般”的东西，也有一些普遍性的原则，但这毕竟不同于近代西方，因为它没有经历过类似的现代性的学术转换。所以，古典诠释学对于我们而言，可以拿来做一些扩展性的思考，或者参考之有意识地去挖

13 Paul Ricoeur: *Freud and Philosophy*. translated by Denis Savage, Yale University Press, 1970, p.8.

掘一些类似的线索和方法，这在提升我们相关的古典思想资料之诠释学意义方面，将会发挥巨大的启迪作用。而对于当代的哲学诠释学来说，即作为存在论本体建构的一种特殊方式，中国传统的“诠释”资源与之相比较，在目标和路径上都差得很远，很难做实质性的比观，所以主要是借鉴和吸收的问题，即如何“拿来”作为我们当代思想体系建设的一种养料，运用到传统的现代转化事业中去。¹⁴

二、从中国传统的经学资源中挖掘宝藏

中国的经典诠释，历史悠久而场域深广。《国语》中就有“昔正考父校商之名颂十二篇于周太师，以《那》为首”的记载，¹⁵这是在周宣王时代，宋国大夫正考父所做的文本整理与校雠工作，即包含了对于经著的理解与解释的内容。而称“经”之作，年代也很早。《国语》中就有“挟经秉枹”之语，韦昭注：“经，兵书也。”《墨子》一书中，有《经》和《经说》，《庄子·天下》谓：“南方之墨者……，俱诵《墨经》。”《管子》的前九篇称“经言”，而与后面的“内言”、“区言”等篇相对。这些出现得比较早的文献记载，被称为“经”的作品，归属不明，系统来源也十分散乱，和后世所言之经可能不是一个意思。故章太炎（1869-1936）在《原经》篇中分析到：

案《吴语》称“挟经秉枹”，兵书为经。《论衡·谢短》曰：“五经题篇，皆以事义别之，至礼与律独经也。”法律为经。《管子》书有“经言”、“区言”，教令为经，说为官书诚当。然《律历志》序庖牺以来帝王代禅，号曰《世经》。辨疆域者有《图经》，挚虞以作《畿服经》也。经之名广矣。仲尼作《孝经》，汉《七略》始傅六艺，其始则师友雠对之辞，不在邦典。《墨子》有《经》上、下。贾谊书有《容经》。韩非为《内储》、《外储》，先次凡目亦揭署经名。《老子》书至汉世，邻氏复次为经传。孙卿引《道经》，曰“人心之危，道心之微”，《道经》亦不在六籍中。此则名实固有施易，世异变而人殊化，非徒方书称经云尔。¹⁶

14 参阅拙著《中国哲学的现代诠释》第一章第二节“中国哲学的诠释学境遇及其维度”，人民出版社，2004年版，第15-16页。

15 《国语·鲁语下》，“闵马父笑子服景伯”。《国语译注》，郭国义等撰，上海古籍出版社，1994年版，第178页。

16 章太炎：《国故论衡》，上海古籍出版社，2003年版，第56-57页。

这些较早出现的称经之作，大多和远古的政教律令有关系，所以章氏概括为“故诸教令符号谓之经”，这显然与后世的经不是同义，而属另外的一途。后来所谓的经或者经学，往往是专就儒家的系统而言，虽然最早的“经”名，不一定是儒家的专用品，但一说到“经”，还是要回到儒家。尽管后世的释、道二氏，其著作也大多以经言，甚或是百家杂书，亦用到经名，可系统的本源学说，还是当以儒家之经学为大宗。正像章学诚（1738-1801）所说的：

儒者著书，始严经名，不敢触犯，则尊圣教而慎避嫌名，盖犹三代以后，非人主不得称我为朕也。然则今之所谓经，其强半皆古人之所谓传也。古之所谓经，乃三代盛时，典章法度，见于政教行事之实，而非圣人有意作为文字以传后世也。¹⁷

故“经”对于华夏文明而言，实有着极其特殊的意义，只有儒家所承续的历史脉络才能够和这样一种本源性的通贯起来。也正是在这个意义上，我们下面的讨论，大体上是以儒家的经典与经学作为论言之范围。

从儒家的起源来说，其与三代文化的关系是具有很强的传承性的，而直接的纽带就是文献的整理与编纂，孔子所谓“述而不作”，实可以理解为是对先王典册的删削、筛选和叙述、诠释，这实际上就是一种理解和解释的工作。《庄子·天运》载：“孔子谓老聃曰：‘丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经，……论先王之道，而明周、召之迹。’”又，《天下》篇言：“……其明而在数度者，旧法、世传之史尚多有之；其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者，邹鲁之士、搢绅先生多能明之。《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。其数散于天下而设于中国者，百家之学时或称而道之。”从这些记载中可以看到，孔子与“六经”的关系，其诠释的入路和层级，是十分清楚的，是由“治”而“论”而“明之”，进而见其宗旨。可见，“六经”是经过孔子之手后，才具有了完整的文本之意义，而儒家和远古文明的

17 章学诚：《文史通义·经解上》。《文史通义校注》，叶瑛校注，中华书局，1985年版，第94页。

关系便是由这些传承性的文献整理工作所体现的，这是对以往典册的一网打尽，构成了历史转换的一个枢纽。所以我们谈论中国文化的经典，只能从“六经”入手，而儒家的经学也就成为探讨经典解释问题的渊藪。

但严格说来，经的解释始于孔子，而系统的经学则是成于汉代。“经学”一名，首出《汉书》。《邹阳传》记邹阳与齐人王先生的对话，“阳曰：‘邹、鲁守经学，齐、楚多辩知，韩、魏时有奇节，吾将历问之。’”¹⁸又，《兒宽传》曰：“及汤为御史大夫，以宽为掾，举侍御史。见上，语经学。上说之，从问《尚书》一篇。”¹⁹《儒林传》的开头也说：“及高皇帝诛项籍，引兵围鲁，鲁中诸儒尚讲诵习礼，弦歌之音不绝，岂非圣人遗化好学之国哉？于是诸儒始得修其经学，讲习大射乡饮之礼。”²⁰之后汉武帝罢黜百家、独尊儒术，立五经博士，使得经学建制化、系统化、威权化，成为主导性的学术和帝国的意识形态。自汉以后，经学就是中国学术的主脑，不管是思想义理的根据、学者操业的对象，还是典籍划分的四部类别、经典解释的效应及状况，如果离开了经学，中国经典诠释学的思考和建构就无从谈起了。但经学的内容十分复杂，牵扯到的学术流派、文本系统和解释方法也是非常多样化的。就经典的序列来讲，最早是“六经”，后来扩展到了“十三经”，在长达一千多年的历史，文本的增减、拆分、升格以及排序等，所引带出来的问题可以说是层出不穷，甚至聚讼至今。就经学的流派而言，有汉宋之分，或今古文之别，此构成了经学之两系；又有在汉宋（或今古文）两系之外单列出清代学术者，此为三派说；还有将影响比较大的朱子学、乾嘉考据学等特别划出者，由此形成了多派说。这些从形态上来考察经学、区划流别的研究，所描绘出的经学地图，阵形复杂，统绪多端。就经学发展的历史来说，更是线索复杂、众说纷纭。譬如，刘师培的《经学教科书》（1905年）就采用“四派说”，即将经学史分为四期。皮锡瑞的《经学历史》（1907年）于经学历程详加考察，区别出了十个时代。而周予同的《经学历史》

18 班固撰：《汉书》卷五十一，中华书局，1962年版，第八册，第2353页。

19 班固撰：《汉书》卷五十八，中华书局，第九册，第2629页。

20 班固撰：《汉书》卷八十八，中华书局，第十一册，第3592页。

注释本（1928年）则仍然坚持“经学的三大派”说。马宗霍的《中国经学史》（1936年）按照历史顺序划分出十二个段落。甘鹏云的《经学源流考》（1938年）则将经学史划分为四个时期。这种复杂的图景，一如浩瀚无垠的汪洋，浪花相逐，几条履痕，我们只能在岸上观其胜景；如果非要厘清楚其中的是非曲直，辨析毫芒，那一定会眼花缭乱，不胜其力。的确，对经学的历史加以总结、划出条理的经学史研究只是在经学接近于尾声、甚至是在结束之后才正式开始的；而具有现代学术意义的经学史系统，甚至至今仍旧是处在构筑的过程之中。

为什么这么说呢？因为晚清以来，人们对经学的认识和叙述基本上采取了“离场者”的姿态，学界一般是将章太炎视为古文经学的殿军，而康有为则是今文经学的绝响，章门弟子和康氏后学则不再被作为经学人物来看待。不但他们的后辈被划入到了现代学者的行列之中，分门别类，头衔全变；即便是章、康二人，也尽量地被归拢于现代学术，着染了不少新（西）学的色彩。在这种情况下，大家都是局外人，都是从外缘来看待经学和研究经学，而经学本身已绝亡则殆无疑义。在西学的冲击和现代意识的刺激下，大家对于过去历史的总结往往是站在当下立场上的，所以我们熟悉的经学史画卷也是从晚清以来才逐渐绘就的。职是之故，若从历史渊源上追溯，江藩（1761-1831）的《汉学师承记》和《宋学渊源记》还搅扰在汉宋之争的漩涡之中，处于“站边”的状态。而皮锡瑞的《经学历史》虽获得了“公允”之好评，被誉为是中国经学史的开山之作，但也难以完全摆脱今古文之别的干系。所以，我们熟悉的经学史图景和对于经学的基本理解与认识，大体上是在现代学术兴起以后才逐步确立的。而一般的记忆，经学资源的分布地图和关注向度，也是在现代学术的辨识之下，或者在新旧学术交班换岗的过程当中，才渐渐地形成的。在这种情况下，到底什么是经学？怎样来理解经学？实际上仍然有模糊之处，乃至于众说纷纭。按照现代学者的理解，经学在一定程度上变成了一张任意涂抹的大花脸。譬如周予同（1898-1981）说：“所谓‘经学’，一般说来，就是历代封建地主阶级知识分子和官僚对上述‘经典’著述的阐发和议论。”²¹这是在阶级斗争的年代所下的定义，不但毫无识见，而且

21 周予同：《经学和经学史》，上海人民出版社，2012年版，第20页。

逻辑上同义反复。又如较早间日本学者本田成之说：“所谓经学，乃是在宗教、哲学、政治学、道德学的基础上加以文学的、艺术的要素，以规定天下国家或者个人的理想或目的的广义的人生教育学。”²²这个定义貌似有学术含量，但是在现代的学科中绕了一大圈，早就让人晕菜了，还是不得要领。所以现代的经学理解，用明确的下定义的方式，其实是难乎其难的，我们一直在摸这头大象，但总是画不出它清晰的全貌来。

在这种情况下，学界对于经学资源处理的方式基本上是现代式的，即更多的是具体的、可操作的路子。要么从文字、音韵、训诂等“小学”工夫入手，接近于语言学的研究；要么从古籍整理和典籍校释工作做起，接近于历史文献学的活计；要么走思想义理的诠释之路，和哲学的兴趣稍许相像。这些路向与现代学科的区域分配庶几相合，故能够使裂散之后的经学残片容身于其中，而相安无事，传统的资源在现代学术中以碎片化的方式获得了一席之地。从大的时代环境来讲，经学被看作是“僵尸”，经学资源被认定为“国故”，所以和现代科学的理念与方法能够符合的那部分内容，存身的空间就大一些，存在的合理性也会充足些；而与时代观念相抵触的内容，便栖身艰难，即便是被暂时留存下来，也必定已经改头换面。另外，作为材料化的身份和碎片化的状态，经学的残留物是和晚清的学术余波联系在一起的，乾嘉考据范式的强势化记忆在现代科学实证精神的加冕与护持下，在学术界得到了一定的延续。就像利科在分析“记忆化”的效果时所说的，这种被唤醒的意识，“包括学习的方法，关涉到知识、本领、能力，它们因此被固定下来，并继续应用到行动当中去”。²³对于适应现代需求的，所谓科学化、实证化的经学转换工作，乾嘉考据学提供了可以想象的范例，所以传统的小学工夫便成为了“硬通货”，在现代学术之中拥有了比较大的知识兑换权，甚至被看作是经学存活的象征和经学形态得以现代转化的代表。久而久之，在一般人的心目中，研究经学就是处理古典的材料，就是整理国故，经学的主要内容便是以乾嘉考据

22 本田成之：《中国经学史》，孙俚工译，漓江出版社，2013年版，第2页。

23 利科：《记忆，历史，遗忘》，李彦岑等译，华东师范大学出版社，2018年版，第73页。

为典范的小学。美国学者韩大伟 (David B.Honey) 在最近出版的《中国经学史》一书中写到:

严格地讲, 经学是对经书的专门研究, 包括统摄于小学之下的校勘、语法、古音、目录、注释等必要的分支学科——阐明文本所需的任何技巧或方法都隶属小学。尽管品鉴与阐发也是经学家的本色行当, 然而似乎并不属于小学; 按照现代的专业分科, 把它们归在文学批评家、哲学家或思想史家的名下更自然。²⁴

也就是说, 经学即是小学, 参照西方近代语文学史或古典学的范例, 他的经学史书写是不涉及到宋、元、明的, 因为以“小学史”为主线的经学, 在这一时段“被过度的形而上学思辨所淹没”。²⁵

这种已成定式的狭窄化的理解, 完全是在现代文化的背景之下塑造与引导出来的, 是对经学形象的偏识和扭曲。因为我们看清代学者自己所理解的经学, 并不是如此的狭隘。如焦循 (1763-1820) 谓:

经学者, 以经文为主, 以百家子史、天文术算、阴阳五行、六书七音等为之辅, 汇而通之, 析而辨之, 求其训故, 核其制度, 明其道义, 得圣贤立言之指, 以正立身经世之法。以己之性灵, 合诸古圣之性灵, 并贯通于千百家。²⁶

这是乾嘉时代学界中坚人物的看法, 其经学视野比我们想象的要宽广的多, 绝不是仅仅局限于考据。稍后的陈澧也说:

所谓经学者, 贵乎自始至末读之、思之、整理之、贯串之、发明之, 不得已而后辩难之, 万不得已而后排击之。唯求有益于身, 有用于世, 有功于古人, 有裨于后人, 此之谓经学也。有益有用者, 不可不知; 其不甚有益有用者, 姑置之; 其不可知者, 阙之。此之谓经学也。²⁷

24 韩大伟:《中国经学史总序》。《中国经学史·周代卷》, 唐光荣译, 社会科学文献出版社, 2018年版, 第4页。

25 同上。

26 焦循:《与孙渊如观察论考据著作书》,《雕菰集》卷十三。见《焦循诗文集》, 刘建臻点校, 广陵书社, 2009年版, 上册, 第246页。

27 陈澧:《与王峻之书五首》,《东塾集》卷四。《陈澧集》, 上海古籍出版社, 2008年版, 第一册, 第179页。

陈氏是当时汉宋兼采的人物，又受到了经世观念的影响，故他对于经学的理解和看法，比之乾嘉时期的学者又有了新的境地。这说明，即便是在最为排斥思想性、高标“朴学”的清代，人们对于经学的认识也不像我们今天所理解的那么狭窄。现代学科的分门别类，和高度的知识化、专业化的形态，使得古典学术的完整性很难再保持下去，所以经学的意义只能在加以区隔之后的有限的学科范围内被理解与肯认。

从历史的实际境况看，经学不即是考据学，不能等同于“小学”，经学的涵盖面和纵深度可能要比我们今天的理解宽广的多。其可以采掘、吸收和运用的资源，也要比现代学科格局之中的情形要好的多，这完全可以成为今天建构中国经典诠释学的富矿。早在清代中叶，焦循著《辨学》篇，即对当时的经学状况做了全景式的描述，他说：

今学经者众矣，而著书之派有五：一曰通核，二曰据守，三曰校讎，四曰摭拾，五曰丛缀。此五者，各以其所近而为之。通核者，主以全经，贯以百氏，协其文辞，揆以道理，人之所蔽，独得其间，可以别是非，化拘滞，相授以意，各慊其衷；其弊也，自师成见，亡其所宗，故迟钝苦其不及，高明苦其太过焉。据守者，信古最深，谓传注之言，坚确不易，不求于心，固守其说，一字句不敢议，绝浮游之空论，卫古学之遗传；其弊也，局踖狭隘，曲为之原，守古人之言，而失古人之心。校讎者，六经传注，各有师授，传写有讹，义蕴乃晦，鸠集众本，互相纠核；其弊也，不求其端，任情删易，往往改者之误，失其本真，宜主一本，列其殊文，俾阅者参考之也。摭拾者，其书已亡，间存他籍，采而聚之，如断圭碎璧，补苴成卷，虽不获全，可以窥半；是学也，劬力至繁，取资甚便，不知鉴别，以贗为真，亦其弊矣。丛缀者，博览广稽，随有心获，或考订一字，或辨证一言，略所共知，得未曾有，溥博渊深，不名一物；其弊也，不顾全文，信此屈彼，故集义所生，非由义袭，道听途说，所宜戒也。五者兼之则相济。学者或具其一而外其余，余患其见之不广也，于是乎辨。²⁸

在这里，焦循所提到的五派，都是在做经学的工作，都属于经学的范围，其所涉及到的形式是十分多样的，领域也很宽广；而这还仅仅是清代经学的面貌，如果将之放大到整个经学时代，则我们今天可以

28 焦循：《辨学》，《雕菰集》卷八。见《焦循诗文集》，广陵书社，2009年版，上册，第139页。

吸纳的资源 and 可以借鉴的方法，那将是非常丰富的。

三、以义理之学的阐扬与时代性为目标

在经过现代性之濡染的学科形态下，除了作为历史材料学和语言学宝库的经学之外，它的思想义理对于今天的社会和人们的价值观念还有没有意义、还起不起作用？如果是在十多年前，对此的回答可能大半是否定的，因为现代文化已经终结了传统的形态，四部之学为现代的学科知识所取代，人们的日常生活也与经学所反映和展现的境况大不相同了，所以其义理上的价值必然归于消亡。另外，在现代学术的条件下，受到西学刺激和影响的经学史研究，大多是致力于材料的梳理，且在学界已经极度的边缘化；而更多与经学的内容相关的碎片式整理工作，则主要是在历史和文献学的领域内进行。这些现代方式的研究基本上与人生观、价值论无涉，不属于精神科学的范畴，只是纯粹的客观知识的探究而已，这实际上便与经学的本质相差了很远。所谓“经之至者，道也”，“凡学始乎离词，中乎辨言，终乎闻道”。²⁹“凡经学，要识义理，非徒训诂考据而已”。³⁰这是古人的基本看法，经学若无义理，则成一驱壳耳！在历史上，即便是讲“经以明道，而求道者不必空执义理以求之也”（王鸣盛），以及“诂训明则古经明，而我心所同然之义理及因之而明”（钱大昕）的乾嘉学者，他们也从来不否认义理在经学之中的主脑意义，只是在“求道”的路径上，与宋明儒相异而已。胡承珙（1776-1832）谓：

说经之法，义理非训诂则不明，训诂非义理则不当，故义理必求其是，而训诂则宜求其古。义理之是者，无古今，一也，如其不安，则虽古训犹宜择焉。每见著述家所造不一，类有数端：或据摭细碎，非阅意渺旨之所存；或务为新奇可喜之论，求胜于前人，而不必规于不易；或贵遐而贱近，择其最古者而坚持之，徇过遂非悍然不顾。三者于义皆无当也。³¹

29 戴震：《戴震文集》，上海古籍出版社，1980年版，第165页。

30 陈澧：《与菊坡精舍门人论学》，《东塾集外文》卷一。见《陈澧集》，上海古籍出版社，2008年版，第一册，第317页。

31 胡承珙：《寄姚姬传先生书》，《求是堂文集》卷二。

也就是说，讲求义理、明辨是非是古今学术的大道，没有了义理上的追求，也就失去了学问的根本目的。在学问的方式上，训诂虽然与义理相资相助，但说到底还是为义理服务的。训诂是阐明义理的工具，如果两者发生了矛盾，仍当以义理为归，因为“义理之是者，无古今，一也”。所以，求理、求道才是经学的大义所在。

传统学术之求道，以经学的形式表现出来，显然不在“小学”之列，或者说这方面的特长并不属于训诂之类的学问。那这一脉的经学资源，从今天的学术视野来看，可能更多的是保留在宋明时代的义理学问当中；或者说我们想要发展儒家经典诠释学的义理向度，就需要从理学的学术形态中去汲取营养。近代以来在西学的冲击下，儒学的现代转型走上了一条哲学化的路径，主要对接的传统形态就是宋明理学，人们对于哲学的理解与理学的形式是最为相像的，所谓“中国哲学”的成立，也就和理学的传统形态结下了不解之缘。早在上个世纪初，“哲学”之名传入我国，在与中国本土学术“相互打量”时，首先勾起记忆的相似者便是宋代理学。王国维在《哲学辨惑》（1903年）一文中谓：

今之欲废哲学者，实坐不知哲学为中国固有之学故。今姑舍诸子不论，独就六经与宋儒之说言之。夫六经与宋儒之说，非著于功令而当时所奉为正学者乎？周子“太极”之说，张子“正蒙”之论，邵子之《皇极经世》，皆深入哲学之问题。³²

后来，冯友兰（1895-1990）写作“中国哲学史”，最为看重的内容亦是理学，他所谓的“接着讲”便讲出了“新理学”。就中国学问的特点而言，重视人自身，即人而言天，儒学在主旨上就是一套如何做人和如何成人的学问，所以经学的根本义理也就是围绕着人来展开的。冯友兰说：“至于我，我所说的哲学，就是对于人生的有系统的反思的思想。”³³而“新儒学可以说是关于‘人’的学问。它所讨论的大概都是关于‘人’的问题，例如，人在宇宙间的地位和任务，人和自然的关系，人与人之间的关系，人性和人的幸福。它的目的是要在人生的各种对立面

32 王国维：《王国维哲学美学论文辑佚》，佛维校辑，华东师范大学出版社，1993年版，第5页。

33 冯友兰：《中国哲学简史》，涂又光译，北京大学出版社，1985年版，第4页。

中得到统一”。³⁴所以，如何从宋明理学中挖掘资源，将理学的现代意义阐发出来，就成为建构“中国哲学”的重要工作。亦因为这个缘故，钟情于理学之形态并发挥其思想义理的学者，也就大多成了现代学科中的哲学家，他们的学术取向与理学的关系最为密切，而他们的学说也就很自然地被视为是“新宋学”或“新宋明理学”。

我们试以熊十力（1885-1968）为例，他在《读经示要》、《原儒》等书中，提出了要回到经学去，以经典的重新理解和阐释作为基础来转化儒学，期望与现代社会的价值观念相衔接。但他所说的这个经学，并不是传统意义上的，不是旧有形态的照搬或者复述，既非汉唐注疏，也非清代考据，面貌上反倒是与宋学稍许相像。但更有进者，他出入于释、道二家，融合了大量的中西思想素材，使得其体系又超出了旧儒学的范畴，实际上是重新打造之后的一个新形态。就儒家经学而言，熊十力旗帜鲜明地贬汉崇宋，将之区分为“释经”和“宗经”两派。“释经之儒”，纯为注疏之业，虽有保存古义、服膺经训、确立信条的功绩，但走到极端，便拘泥于考据工夫，于“六经”之全体大用毫无所窥，量狭而识偏，失去了经学的根本义旨，特别是当清末把经学变成了纯粹的知识或语文技巧之后，治经便成为了“剥死体”的工作。而“宗经之儒”，则能够追求高明之学术，虽然是归依于经旨，但往往能兼采异说，自有创发，成立一家之言，此一“经学是德慧的学问，何谓非哲学乎？须知，哲学固不以理智或知识为止境，必至德慧具足，而后为哲学极旨耳”。³⁵此经学形式接近于其理想之中的哲学，熊十力认为这样的经学便是儒家的“哲学”。他说：

余以为经学要归穷理、尽性、至命，方是哲学之极旨。可以代替宗教，而使人生得真实归宿。盖本之正知正解，而不杂迷情。明乎自本自根，而非从外索。是学术，不可说为宗教。是哲学，而迥超西学。非宗教，而可代替宗教。经学之特质如是，焉可持科学万能之见，以屏斥经学，谓其绝而不可续哉？³⁶

34 冯友兰：《中国哲学史新编》，第五册，人民出版社，1988年版，第12页。

35 熊十力：《读经示要》，《熊十力全集》，湖北教育出版社，2001年版，第三卷，第733页。

36 熊十力：《读经示要》，《熊十力全集》，第三卷，第731页。

熊十力先是用其着力塑造的“经学”来等同于哲学，又以这样的“哲学”来代替宗教（以哲学代宗教），此显然已非经学的固有之意，也不是大多数史学家所可以接受的那种现代研究方式的经学。即便是叫做哲学，也非西方近代的那种形态，而是接近于儒家的理想。他即是用这样的“经学”来置换了西方的哲学，其偏重仍在于思想义理的发挥，反倒是不包括一般人所理解的考据工夫，而是特指传统的那种义理之儒。

从熊十力的例子可以看出，现代新儒家对于传统儒学形态的改造，坚持了义理在中国文化中的主导地位，为儒家经典诠释的思想向度提供了一种现代的模式，与当代的诠释学、特别是哲学诠释学的思考方向倒是有了很多可以衔接的地方。二十世纪以来的西方诠释学，经历了从方法向本体的过渡，这恰恰是要从外部化的认知活动回到作为理解和解释境遇之中的人自身去。现代的科学逻辑为说明客观世界的存在状况提供了一种独断的方式，一切人文创造的意义只能在这套编码中才能证成其合理性，古典经籍资源的价值说明亦不例外。所以，在此一科学方法的导引下，中国现代的经学研究只能做些材料化的处理工作，方能与客观描述的历史图景融合在一起，而其本身的义理面相，即作为求道与见道的人文学意义，则完全被遮蔽掉了。如何保存传统经典的人文性，在经学向现代学术转换的过程中，彰显其思想义理的价值，是百年来中国学者所苦苦追寻的目标。而作为哲学学科形态的儒学恰恰是在中国文化的现代转型过程中登场的，它也是在中国社会结构发生了巨大改变之后所选取的新的表达范式。伴随着现代性的成长，儒学之哲学叙事的内涵日渐地丰富化，既会通融合了古今的各种元素，也吸收消化了中西交流中所激荡生成的养分，成为儒学在新的时代得以延续并有所发展的主要形式。

在这种新的儒学形态中，义理性的哲学表达扮演了十分特殊的角色，近代以来中国人所讲的宇宙观、人生观及真理与价值诸问题，皆寄寓在里面。所以，“中国哲学”并不是一种单纯的知识，而是学习和评判如何做人，这也许是西哲东传之后在定位上所发生的最大改变。正是基于这样的理由，儒学在新的时代，当然选择了哲学，在哲学学科的叙事和说辩中，儒家的义理和价值功能得到了尽可能多的发挥，

它的众多思想命题和丰富的历史资源也被转化成了现代人精神世界的养料。儒学之所以选取哲学化的表达方式，除了在现代学术系统中谋得一合法性的身份之外，更为重要的是，哲学的宽广视域和其特有的伸缩性，为儒学的容身空间和现代思想发挥提供了便利的条件，可以使得儒学的话语形式及其现代转换工作，在一个有纵深度而又较为宽阔的平台上来进行。以哲学方式所展开的经典诠释活动，以及重在义理发挥的现代思想创造，虽然有着不同的方法和路径，侧重点也不一样，但他们均可以汇聚到哲学的旗帜下，在哲学学科范属和方法的意义上来进行义理的探索。

但这一重在思想义理阐发的取向，在科学主义盛行的时代，往往遭到抵制和贬斥，总认为其缺乏客观性，与追求实证的知识路向背道而驰。尤其是对于整理古代思想材料和进行经学史研究而言，小学才是硬功夫、硬道理，经学非哲学，义理学问和典籍研究的关系不大。为了扭转经学之学问日渐地材料化的现代方式，徐复观（1903-1982）曾提出了一种分治方案：

经学史应由两部分构成。一是经学的传承，一是经学在各不同时代中所发现所承认的意义。已有的经学史著作，有传承而无思想，等于有形骸而无血肉，已不足以窥见经学在历史中的意义。³⁷

所以，对于经学的理解和现代的经学史研究应该嵌入思想史的意义，大力恢复历史上经学作为中国古代文化之基础和中国人安身立命之根本的本来面貌。近年来，姜广辉也提出了“经学思想”的概念，试图把经学史和思想史的写作结合起来，拿出一套不同于既有经学史的“经学思想史”来。他在《中国经学思想史》的前言中说：

我们的目标不是把经学当作一种古董知识来了解，而是通过经典诠释来透视其时代的精神和灵魂；不只是对经学演变的历史轨迹做跟踪式的记叙，而是对经学演变的历史原因做出解释；不只是流连那汗牛充栋的经注的书面意义，而是把它当作中国古代价值理想的思想脉动来理解。³⁸

37 徐复观：《中国经学史的基础》，台湾学生书局，1982年版，第1页。

38 姜广辉主编：《中国经学思想史》，中国社会科学出版社，2003年版，第一卷，第2页。

这些在既有之经学概念和经学史研究中为思想义理伸张正义的努力，扩展了经学的视野，也加强了义理之学本身在经学研究中的地位。

从现代学术的格局来看，儒家经典诠释学的构建是绝对离不开思想义理之维度的，义理之学应该是这一系统的核心内容，是其理论建设的重要目标，也是其未来形态的精与魂。儒家思想的现代转化需要激活其经典中所蕴含的巨大能量，而经典解释的活动就是将当代的思想参与和渗入到其中的过程，解释者在阅读和理解经典的活动中，同时把自己所处时代的精神要素，以及转化传统的意向，或隐或显地融入到各种线索与环节当中，从而形成呼应时代需求的新的形态。所以，不管是经学解释的哲学化努力，还是经学史研究之中的思想归趋，都是想要通过重新面对经典的形式，以发掘经典中所包含的思想内容，活化其中的普遍价值，从而充分地彰显出义理之学的重要意义来。在今天强调义理之学的重要性，于“回到经典”的现实诉求而言，别有一番含义，因为我们要重新回到经典，或者要重构“新经学”，显然不是简单地复兴现代式的经学史研究，更不是要回到旧经学的形态中去，而是需要有一套新的思路和方法，也必须要有新的目标。就经学的现代理解而言，“真正的经学绝非时下许多人宣称的，仅仅是可供驱遣的传统资源。经学是对经典视域的如实呈现，本身就是理解宇宙时空不可或缺的一种精神维度。只有在这个意义上，经学才是一个完整的知识体系”。³⁹就重新发掘经学的资源，将中国传统的解经学和西方的诠释学结合起来考察研究，以建构具有时代特色的中国经典解释系统来说，正像汤一介先生所说的，这些努力“当然不是要求创建如西方的‘前诠释学’或‘古典诠释学’，而是希望能有和西方‘当代诠释学’并驾齐驱的‘中国诠释学’”。⁴⁰所以，儒家经典诠释学这个新的形态，必然是充满创造性的，也是充满想象力的，是在努力发扬一种新的时代精神和探索思想义理的艰苦过程中，才能够慢慢地呈现出来的。

39 《新经学》（第一辑），邓秉元主编，上海人民出版社，2017年版，第3页。

40 汤一介：《中国现代哲学的三个“接着讲”》，《思考中国哲学》（汤一介集，第六册），中国人民大学出版社，2016年版，第243页。

四、在历史文献与哲学思想的融会中创新范式

从儒家经典诠释学建构的三个维度来看，西方的诠释学相当于提供了一个可以借鉴和参考的模板，尤其是在问题意识和传统形态的现代转换方面，非常值得我们学习，其中的很多内容都需要大力吸收和慢慢消化。作为古典学术形态的经学，其形式已经为现代的学科所肢解和取代，更多的已化为了一种材料的身份和资源的意义，“经学的复兴”或者经学史的研究也只能在这一现代的境遇和条件下来理解和处理。而儒家经典的现代诠释更需要的是如何打开视野，扩充经学的既有意涵，所以除了挖掘宝藏、掘井及泉的材料工夫之外，新的研究方法和富有时代气息的阐释，未必不是在恢复一种传统的记忆和建设一种新的经学。义理价值的凸显和理论创造的时代召唤，更使得这些设想与努力获得了一种定向，在传统与现代、中国与西方的交汇性思考中，古老的经典所蕴含的意义，在新的理解与阐发中焕发出青春，成为时代之思的源泉活水。以经典本身为中心的大集结，调动了各种可能的资源，其相互间的融合只能在诠释的活动中来完成，而经典诠释学恰恰提供了最好的平台。清代杭世骏（1696-1772）有言：

诠释之学，较古昔作者为尤难。语必溯原，一也；事必数典，二也；学必贯三才而通七略，三也。……诠释之苦心与作者之微旨，若胶之粘而漆之濡也，若盐之入水而醍醐奶酪之相渗和也。⁴¹

这一水乳交融的情状和我中有你、你中有我的会通，正是今日所急需的，而这恰恰是经典解释活动的目标所在，也是建构儒家经典诠释学应该努力的方向。当传统与现代的互释互转，进入到这样一种创造性融合的状态之中，一种新的思想义理的生成也就成为可能。

随着传统文化的复兴，历史上的儒学资源和我们现实生活的关系由过去的疏离而变得日渐地紧密，人们对于儒家思想的关注也越来越

41 杭世骏：《李义山诗注序》，《道古堂文集》卷八。《续修四库全书》，上海古籍出版社，2002年版，第1426册，第280页。

多。除了走向大众和生活化的新局面之开显以外，儒学在理论探讨和现代阐释方面也出现了新的动向，各种新思潮、新学说和新观点层出不穷，搅动着社会的神经，也在学界掀起层层波澜。从发展的路径来看，这些年的儒学研究呈现出了各行其是、多元多样的景象，比以往的任何时候都要丰富多彩，同时又略显得杂乱无章。各种新观念和围绕着这些观念所展开的讨论，其目标诉求和表达方式都存在着极大的差异，儒学资源的调动和学术运行的路径也是在不同的学科背景下进行的。有的关注重在思想义理，近于哲学；而学界主流仍是以历史研究为主调，重文献考据；也有些是致力于文艺创作或者倡言实践的，表现出了比较强的现实性和大众化色彩。这些不同的取向，以及致力各异的方式，所呈现出的儒学面貌是差异性极大的，甚至有相互抵牾之处。但在如此纷乱的局面当中，有一点是共同的，那就是都要回到儒家的经典中去，寻章摘句，试图以经典为据来展开各式各样的理解与解释工作，以作为各自思想立场与独特诉求的合理性依凭。这样一来，经典诠释就成为了当代儒学研究中采用各种路径和方式的研究者们所共同关注的话题，也可以说是构成了所有研究活动之共有的基础，故经典解释问题就逐渐成为了一个焦点，儒学研究发生了明显的诠释学转向。

儒学研究向经典的回归以及经典诠释问题的凸显，当然有西方现代哲学诠释学的刺激和影响的因素，但更为重要的是，这个路向和我们自身的特点有关，它是一种历史记忆的唤起和文明传统的觉醒。因为中国文化就是在漫长的经典解释的过程中不断地建构与重构的，也是在经典解释的积累和丰富化之中得以延续下来的；如果离开了经典注释，包括儒家在内的这些思想就无法得以展示，也不能得到很好的说明。所以，中华文化的复兴就是对历史传统的重新体认，而回归自身的文化传统首先就是要回归经典，即如何在现代的社会条件下，面对这些经典，重新理解与解释这些经典，使得这些经典的思想内容和我们当下的历史境遇与社会实践活动融合在一起。从中国文化的历史境况和延续方式来看，儒家经典确实扮演了分外重要的角色，它是这一文化传统最深刻的那份记忆，是其核心价值理念的重要载体和多民族多元文化不断融合的粘合剂，一部中华文化发展的历史就是这些经典

不断的积累、传衍和思想加厚的历史。我们要想进入这一“历史”，特别是要想深刻地理解和把握它，就必须面对这些经典，因为可以理解的历史就是语言文字，只能透过对这些历史流传物的不断辨识和创造性承接才能完成这种“理解”。正像伽达默尔所说的：

对于历史科学来说，其实并不存在任何历史的终结和任何超出历史之外的东西。因此，对于世界史全部历程的理解只能从历史流传物本身才能获得。但是，这一点却正是语文学诠释学的要求，即本文的意义由本文本身才能被理解。所以，历史学的基础就是诠释学。⁴²

过去的历史意义集中体现在对于经典的不断解释之中，解释的记录形成了一个文本，犹如文化延续的印迹和历史行走的脚印，我们接踵前进，既是在重温这些经历，也是在探索新的意义。而作为古典学术传承的基本方式，文本解释和意义呈现便成就了诠释的学问，解释衍生了各种复杂的技艺，出现了不同的路径和特色各具的定式。总的来讲，古典形态的诠释学不外乎就是语文学和解经学两种形式。诠释学家斯特万在分析近代诠释学兴起的两个背景时说：

语文学是力图确立由传统流传下来的文本，并力图重新实现文本的意义；解经学则除此之外还力求译解隐藏在字面意义背后的意义。语文学主要是进行考定工作，以便将继承下来的东西忠实地传给后代；而解经学却力图重新唤起一种灵感，这种灵感超出文本范围，要求对世界有一个完整的理解（在信仰的指导下），并对服务于这种理解的文字有一个完整的理解。⁴³

解经学和语文学的相对剥离，这是西方文化的特有情景，不一定适合于对中国古代文化形态的分析，但儒家经典的诠释学问在大体上也包含了同样的内容，只不过是二者合一的形态罢了。

这样一种含有温情、敬意乃至信仰的经典解释活动，随着现代性的蔓延而戛然而止，西方是圣俗分离，圣典的崇高意义只在神学领地有

42 伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海译文出版社，1999年版，第257页。

43 B.斯特万：《解释学的两个来源》，《哲学译丛》，1990年第3期。

限保留，而儒家经典则完全降格为普通的书籍，神圣光环荡然无存。

面对自然科学的兴盛和知识图景的改变，现代的诠释学调整了解释的策略，将解释的有效性做了重新界定。施莱尔马赫引入“移情”概念，将诠释活动划为语文学和心理学两个部分，试图用心理过程的预知和重构来实现解释活动的客观性。狄尔泰则烘托“体验”在理解活动中至关重要的作用，严格区分了自然科学和精神科学两个领域，前者是一套科学逻辑的方法论，依此建构一整套的知识系统，而后者则属于历史和人文领地，有另外的一些解释原则。“确实，在狄尔泰的思想里，这两者之间的区别构成一种必须互相排斥的抉择：要么你以自然科学家的方式进行‘说明’，要么你以历史学家的方式进行‘诠释’”。⁴⁴这些划界的方式，有限论证了解释的有效性和诠释学的合法性，提供了解释活动客观性的依据，在一定程度上消弭了其与科学逻辑方法论之间的紧张，似乎获得了科学知识形态的准入条件。但正像利科所分析的，这种有限的区分和论证，一旦要追问起诠释的科学性，则这些区别又都会模糊不清，从而被逐出科学的领地。“冲突将在诠释概念的核心处重现：一方面，诠释概念被从属于理解的心理化概念，具有从理解的心理化概念而来的直觉的不可证实的特征；另一方面，它要求具有与精神科学的概念连接在一起的客观性。”⁴⁵所以，这种寻求解决趋于心理化和保有诠释逻辑之间分离性的办法，依然有它的不完美性，这就引出了哲学诠释学的根本思考和诠释本体论的建构。

儒家经典在经学解体之后，其现代的命运则表现的更为“悲催”：一是打破了四部类别，与诸子、释道、艺文之典无别，原有的神圣光辉不复存在，直降为普通的古籍；二是经典身份的材料化，学者们以实证的方法、史学的眼界、小学的工夫来处理之，只剩下史料的价值；三是内容反复地被检讨和验证，做思想观念之清洗，名为取其精华去其糟粕，但大部分情况下是被作为封建的、落伍的和保守的象征来对待的，因为其主旨与时代精神格格不入。此一境况，在相当长的一段时间内成为了常态，所以少数专治经学史的研究就成为了“打扫封建经

44 利科：《从文本到行动》，夏小燕译，华东师范大学出版社，2015年版，第153页。

45 利科：《从文本到行动》，华东师范大学出版社，2015年版，第155页。

学的肮脏马厩的工作”，⁴⁶而绝大部分人只是在其所治之文、史、哲各领域的具体科目当中，才会与这些典籍材料来打交道，而无所谓“经”与非经。在这种情况下，学界对于这部分典籍的处理方式和解读手段与其他的古代材料并无二致，都是用现代的研究方法来对待之，或以文献考据为重，或以思想分析见长，但基本的心态都是在做一段历史研究的工夫，在处理一些历史的资料，如此而已。对于社会大众的接触而言，这些典籍就更不能构成所谓经典的特殊意义了，更遑论现实的应用与实践。

人们对于儒家经典的认识和理解是和儒学的现代时运联系在一起的，随着传统文化走向复兴，儒学的命运发生了根本扭转，作为整体性的儒家经典观念才开始浮出水面，才有了一种活的形态之理解与实践性解释的可能性。而在这一翻转出现之后，作为历史研究文献的儒家典籍和作为具有现实意义的儒家经典之间，也出现了微妙的冲兑和变化，二者的身份性完全不同了。现在我们讲儒家经典，除了正面的意义和整体的背景之外，更为重要的是对其活性的肯定和对其现实性的寄望。也就是说，回到经典或者以经典诠释为中心的儒学研究，除了传统的材料工夫之外，更为重要的是如何在解释中呈现经典的现实意义，把文本内容与时代精神结合起来，将历史上的这些流传物活化成为社会实践的思想动力。近些年来，从儒家经典中汲取营养，转化之而为面对当下问题的资凭，已经蔚成风气。或作为治国理政之依照，转相诠释；或作为社会风气之鼓荡，觉民化俗；或作为世道人心之扭转，洗涤尘垢；或作为个人品行之校准，浸润心灵。这中间的种种努力、种种尝试，此起彼伏，蔚为大观。就学术界来说，只是把儒学作为历史陈迹来看待、把儒学作为历史材料来研究的积习也正在发生着改变，有更多的学者试图把儒学和当代的社会生活结合起来，把儒家思想和我们时代的境遇及其所面临的问题结合起来，这种转换与活化的意识日渐地成长，这方面的思考和创作也已经取得了不俗的成绩。从儒家经典出发，以经典诠释为中心成为了这一类研究的重要基础，在对经典的重新释读和不断阐释中，逼显出新的意义来，以解决我们时代的问题。

46 参见朱维铮所编的《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社，1983年版，第834页。

从诠释学的视角来看经典，这些历史文献就不是过去的陈迹和一堆死材料，而是人的精神活动的连续性积累和丰富多样性的记录。理解它们，需要当代人“精神的当下或在场”（伽达默尔语），通过对文本等历史传承物的解读和体会，使每个生命个体能够与过去的历史情景发生契合，以融贯于人类命运共同体的长河之中。所以，有深度的历史研究不应该只是简单的陈述历史事件，或对已经存在的文本做白描式的展示，而应该努力发现其附属的一切意义，在极其有限的文字表达和浅显易知的表象背后，捕捉到更为深刻的含义，从而领悟人类精神活动的内涵与真谛。阅读这些经典，不是为了勾画僵固的图式和寻求简单的确定性，而是要不断地去发掘新的意义，在创造性的诠释活动中，关照与默会我们当下的精神生活。伽达默尔说：

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。一种名副其实的诠释学必须在理解本身中显示历史的实在性。因此我就把所需要的这样一种东西称之为“效果历史”。⁴⁷

历史不仅是可叙述的对象，而且也是一个不断被重构的过程，并不存在一个既定的、凝固的历史。也就是说，历史是在理解中不断建构的，也是在复杂的理解活动中一一呈现的；那么，作为一种思想体系的儒家，我们对于它的历史的理解，就更应该是如此。

作为可以诠释的儒学史，能够准确地把握其内涵的基本中介物，便是历代儒家人物所存留下来的著作，正是通过对这些文字的阅读和体会，通过一代代人不断的理解和阐释，我们才能够和古代儒者的心灵发生交汇与碰撞。而文字所记录与表达的意旨是在反复的阅读与叩问之中才逐渐地展现出来的，当下的理解对于凝固的文字来说是一个不断打开的过程，阅读的意义就在于不断的挑战与突破既有的表达形式，在时时生成的视域融合之下，加入到“效果历史”的呈现过程当中。与“效果历史”观念相当契合的是，当代的儒学研究已经逐渐摆脱了机械历史观的羁绊，而更加注重阅读者个人的体悟与理解，更加关

47 伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海译文出版社，1999年版，第384-385页。

注儒学的活性意义及当下现实性的揭示。对于历代儒者所存留下来的文本，在阅读的过程中，也早已经超越了历史文献学的心态，即不只是把它们看作是过去的遗产和僵死材料，而是可以不断叩问、可以与之交谈的心灵之友。通过阅读活动，通过与文本之间的“对话”，来寻求人类精神持续绵延的意义，领会这些经典中所蕴含的文化普遍价值，体悟和印证我们当下的实存性感受。这一交互、双向的思想活动，就像利科所说的，“在诠释的反思中，自身的建构和意义的建构是同步的”。通过反复的阅读，一方面我们更加深入地了解文本所表达的内容，同时也由意义的接受过程和反思性的映照，使得我们自己更加理解了作为思想者存在的自我。“诠释就是‘靠近’、‘使平等’、‘同步和相似’，就是真正地让首先是陌生的东西成为自己的”。⁴⁸这一“化为己有”的过程，使外在的文本话语在境遇性的体悟中变成了自身的理解，也使遥远的历史在记忆性的重构中融入了现实，经典就不再是陌生的，也不再是外在的，而是成为活生生现实的组成部分。也就是说，儒学研究的这一诠释学转向，使得儒学不再局限于历史学的眼界和已有的框架之内，而是更多地包含了叙事与重构的意味，儒学研究也就不再仅仅是儒学史的研究了，而为之迈向新的理论创造拓展出了可能的空间。

(深圳大学国学院)

48 利科：《从文本到行动》，夏小燕译，华东师范大学出版社，2015年版，第165页。

傅永军(Yongjun Fu)

从哲学诠释学到批判诠释学

提要：在哈贝马斯看来，哲学诠释学对理解何以可能的解决，意在建立理解与同意的统一。而社会批判理论更关心如何有效消除宰制社会的因素，实现理解与批判的统一。因此，批判理论必须纠正哲学诠释学对待理解条件的非反思性态度。通过将18世纪德国观念论的批判精神与哲学诠释学相嫁接，为批判理论开放出可运用于社会批判、且能够在社会理论与历史哲学层面体现出主体间性效应的理性反思的诠释学视域，从而将诠释学从一种解释人类经验的理解模式发展为进行意识形态批判的反思模式。

Zusammenfassung: Für Habermas zielt die philosophisch-hermeneutische Lösung der Frage, wie Verstehen möglich ist, auf die Herstellung einer Einheit von Verstehen und Einverständnis. Der kritischen Gesellschaftstheorie geht es dagegen eher darum, die gesellschaftszerstörenden Faktoren wirksam zu beseitigen und eine Einheit von Verstehen und Kritik zu erreichen. Die kritische Theorie muss daher die unreflektierte Haltung der philosophischen Hermeneutik gegenüber den Bedingungen des Verstehens korrigieren. Indem man den kritischen Geist des deutschen Idealismus des 18. Jahrhunderts mit der philosophischen Hermeneutik verbindet, werden der kritischen Theorie hermeneutische Horizonte eröffnet, die sich auf die Gesellschaftskritik anwenden lassen und die die Auswirkungen der Intersubjektivität auf die rationale Reflexion auf der Ebene der Gesellschaftstheorie und der Geschichtsphilosophie reflektieren können. So entwickelt sich die Hermeneutik von einem Verstehensmodus zur Interpretation menschlicher Erfahrung zu einem Reflexionsmodus für die Ideologiekritik.

Abstract: For Habermas, the philosophical-hermeneutic solution to the question of how understanding is possible aims at establishing a unity of understanding and agreement. Critical social theory, on the other hand, is more concerned with effectively eliminating the factors that destroy society and achieving a unity of understanding and critique. Critical theory must therefore correct the unreflective attitude of philosophical hermeneutics toward the conditions of understanding. By combining the critical spirit of eighteenth-century German idealism with philosophical hermeneutics, criti-

cal theory is opened up to hermeneutic horizons that can be applied to social criticism and that can reflect on the implications of intersubjectivity for rational reflection at the level of social theory and the philosophy of history. Thus, hermeneutics evolves from a mode of understanding for the interpretation of human experience to a mode of reflection for the critique of ideology.

Keywords: 理解; 传统; 反思; 哲学诠释学; 批判 (深层) 诠释学

在伽达默尔与哈贝马斯之间发生的“诠释学之争”是哲学领域中的一个重要事件。这场争论涉及哈贝马斯新的社会批判理论对待哲学诠释学的基本态度，因此，争论是全面的，主要涉及如何评价哲学诠释学的方法论建构，和是否能将诠释学的要求理解为普遍性论题。法国哲学家利科从四个方面勾勒出这场论战所涉及的问题：①理解的前提条件是成见，还是旨趣？②妨碍理解的原因是误解还是“扭曲的交往”？③证成诠释学要求的参照物是人文学科，还是批判的社会理论？④理解的基础及其实现是对话 (**dialogue**)，还是沟通 (**communication**)？本文的意图不是评析发生在伽达默尔和哈贝马斯之间的这场论战，而是通过比较研究伽达默尔与哈贝马斯在诠释学问题上的分歧，探究哈贝马斯如何将诠释学从一种人类理解经验的模式发展为进行意识形态批判的社会理论模式，这是伽达默尔与哈贝马斯诠释学之争所产生出来的一个积极后果。

从诠释学自身发展的历史角度看，将诠释学所内蕴的批判-解放社会的功能阐扬出来，与哈贝马斯对伽达默尔哲学诠释学的扬弃密不可分。如上所言，伽达默尔与哈贝马斯的诠释学之争是一场议题广泛的哲学论战，但概而言之，论战的主要目的是辩论诠释学的主要学术旨趣。伽达默尔受海德格尔诠释学现象学（或此在诠释学）的影响，强调诠释学的本体论地位，将诠释学规定为关于理解和对所理解东西的正确解释的哲学，意在探究人类一切理解活动得以可能的基本条件，揭示人类经验（真理）借以显现自身的经验方式。哈贝马斯在很大程度上赞同伽达默尔的哲学诠释学，并且，伽达默尔所主张的诠释学经验及其诠释过程中的对话逻辑都对哈贝马斯产生了重要影响。但是，在如何理解诠释学的旨趣问题上，坚持社会批判的哈贝马斯与主张真

理性地把握人类经验的伽达默尔发生了分歧，哈贝马斯批评伽达默尔“完全脱离了传统并把传统客观化了”，他并不了解“即使一种破碎的传统，也不是通过惯性或单纯权威的力量，而是通过创造性应用于新情境，继续存在着”。¹ 只有反思才能把握沉浸在历史之中的理性自身的立足点，并批判地改变理性与自身处境之间的关系。就此而言，诠释学的旨趣不是解决理解如何可能，而是对社会现象进行批判诠释，其使命是通过宰制社会的因素进行批判反思以实现解放的旨趣。为此，哈贝马斯与伽达默尔就诠释学问题在上述四个方面展开论战，但概而言之，论战的焦点问题是对“传统”(包括“语言”和“权威”)的理解，特别是对传统在理解活动中的位置与作用的辩论，构成了哈贝马斯批判诠释学生成的“前见”。因此，研究诠释学在哈贝马斯那里如何由一种理解的哲学转变为意识形态批判的深层诠释学(或批判诠释学)，最佳路径是分析伽达默尔与哈贝马斯对待传统的不同态度。

我首先分析伽达默尔对待传统的态度。按照学界通常的理解，现代与传统两元对立的叙事模式起源并完成于启蒙。根据伽达默尔的分析，启蒙思想家至少从三个方面批判了传统、权威和成见²：首先，启蒙思想家“规定了对启蒙的浪漫主义理解，即将传统视为理性自由的对立面”³，理性须在传统面前保持沉默，因为，“传统仍被视为自由自我规定的抽象对立面，因为它的有效性不需要任何合理的根据”⁴；其次，传统是一成不变和丧失了生命力的历史陈迹和守旧的陈规陋俗，是一种“可以轻易被抹除的不真实的结构”⁵，也就是说，传统不是属于“自由

1 Jack Mendelson, The Habermas-Gadamer Debate, *New German Critique*, No. 18 (Autumn), 1979, p.59.

2 我这里使用的“传统”(tradition)一词，含义是广泛的，包括了伽达默尔为之辩护的“权威”(authority)与“成见”(prejudice)，因为，按照哲学诠释学的观点，真正的权威和成见都是历史性地获得自身合理性的，实际上进入传统，成为理解所以可能的条件。有关启蒙对传统的批判，详尽的内容请参见H.-G.伽达默尔在《真理与方法》(诠释学I)“为权威和传统正名”中的论述(《真理与方法》(诠释学I)，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2007年，第377-387页)。

3 H.-G.伽达默尔：《真理与方法》(诠释学I)，第382页。

4 H.-G.伽达默尔：《真理与方法》(诠释学I)，第382页。

5 安东尼·吉登斯：《失控的世界》，周红云译，南昌：江西人民出版社，2001年，第36页。

和历史本身的一个要素”⁶；第三，传统不过是一些毫无根据的偏见或轻率的前见，是理性轻率使用的结果，亦是导致理性错误的真正源泉，因此，传统与未来无关，是历史与自由前进中必须要打破的东西。正是基于这样一种理解，启蒙思想家坚持把传统与权威、成见联系在一起，将其看做是阻碍真理性认识的主要因素。为此，启蒙思想主张：一方面“应该确定我们的民族（或者至少我们直接面对的公众）在理解的方向、思想方式以及成见和伦理中的缺点和不足，研究迄今为止它们已经得到了多大的改进。”另一方面，“我们首先应该攻击和清除那些最有害的成见和错误，培养和传播那些最必须得到普遍认识的真理。”⁷这样，在启蒙视域中，根本没有传统要素的地位。传统是轻率的、非理性的，是成见或偏见的渊藪，如笛卡尔认为的那样，是人们“在使用理性时造成一切错误的根源”⁸。因此，应当用理性克制权威，用启蒙现代性取代传统，用反思后澄清的意识剔除成见。

在《真理与方法》中，伽达默尔将启蒙的这种成见视为启蒙运动完成的标志。伽达默尔承认启蒙思想在权威、传统与理性之间划界的合理性，但指责启蒙思想夸大并事实上僵硬化了权威、传统与理性之间的对立，因而错误理解了理性与传统之间的关系。伽达默尔要求对传统、权威及成见在历史与自由的进程中所发挥的作用作出一种辩证的理解。在他看来，启蒙思想家对待传统与理性的态度是一种抽象的态度，这种态度并未考虑到抽象地谈论权威、传统及成见这些概念时会发生歧义，因而，这种对待权威、传统及成见的认识本身就是一种成见。伽达默尔指出：

启蒙运动所提出的的权威信仰和使用自己理性之间的对立，本身是合理的。如果权威的权威取代了我们自身的判断，那么权威事实上也是一种偏见的源泉。但是，这并不排除权威也是一种真理源泉的可能性。当启蒙运动坚决诋毁一切权威时，它是无视了这一点。⁹

6 H.-G.伽达默尔：《真理与方法》（诠释学I），第383页。

7 约翰·卡尔·默森：《我们应该对公民的启蒙做些什么》，载詹姆斯·施密特编《启蒙运动与现代性》，徐向东、卢华萍译，上海：上海人民出版社，2005年，第52页。

8 H.-G.伽达默尔：《真理与方法》（诠释学I），第378页。

9 H.-G.伽达默尔：《真理与方法》（诠释学I），第379页。

实际上，传统以及权威，与理性之间并不存在一种绝对对立的关系。传统和权威能被某个时代或某个（些）群体接受为“传统”和“权威”，不是“基于某种服从或抛弃理性的行动，而是基于某种承认和认可的行动——即承认和认可他人在判断和见解方面超出自己”¹⁰，也就是说，认可传统和权威的行动是一种理性行动。“理性知觉到它自己的局限性，因而承认他人具有更好的见解”¹¹。从这个意义上说，传统也好，权威也好，都是帮助人们进入新的历史与自由运动的必要的“成见”。由于人们不可能脱离了既有的成见以一种纯粹主体的身份去理解自己的历史与行为，因此，传统和权威，作为理解所以可能的成见，就是理解所以可能的条件。在人们的理解活动中，传统决定着进行理解活动的人们，是理解活动的前提，理解活动不可能在传统之外发生。当然，理解活动与传统的关系并不止如此。人们进行的理解活动本身还是实际地介入传统的进化之中，构成传统的一部分。伽达默尔指出：

精神科学的研究不能认为自己是处于一种与我们作为历史存在对过去所采取的态度之绝对对立之中。在我们经常采取的对过去的态度中，真正的要求无论如何不是使我们远离和摆脱传统。我们其实是经常地处于传统之中，而且这种处于决不是什么对象化的（vergegenstaendlichend）行为，以致传统所告诉的东西被认为是某种另外的异己的东西——它一直是我们自己的东西，一种范例和借鉴，一种对自身的重新认识，在这种自我认识里，我们以后的历史判断几乎不被看作为认识，而被认为是对传统的最单纯的吸收或融化（Anverwandlung）。¹²

由此可见，传统在理解过程中，作为前见成为理解的一部分。由于传统的介入，理解活动就变成了一种与传统进行攀谈的对话活动。在这种对话性的理解活动中，传统不再以阻碍正确认识的成见面目出现，或者被当做必须清除的因素而被摒弃在理解大门之外。理解的现实性恰恰就在理解对自身与历史流传物的关联性意识中生成，理解

10 H.-G.伽达默尔：《真理与方法》（诠释学I），第380页。

11 H.-G.伽达默尔：《真理与方法》（诠释学I），第380页。

12 H.-G.伽达默尔：《真理与方法》（诠释学I），第383页。

活动由此实现的就是一种具有历史性的诠释学经验。当然，诠释学经验是一种视域融合的效果历史意识。通过历史理解所形成的诠释学经验，理解者不断扩大和丰富意义的范围。这就是人经验世界的基本模式。诠释学对传统、权威和成见之价值的揭示，意义就在如此。我们可以在《真理与方法》中发现伽达默尔对此的专门论述，他说：

继续存在的传统的效果 (Wirkung) 和历史研究的效果形成了一种效果统一体 (Wirkungseinheit)，而对这种效果统一体的分析可能只找到相互作用的一种结构。因此，我们确实不把历史意识认作某种完全新的东西——好像它是第一次出现的，而是把它认作那种向来构成人类与过去的关系的东西里的一个新要素。换言之，我们必须在历史关系里去认识传统要素，并且探究这一要素在诠释学上的成效性。¹³

二

伽达默尔哲学诠释学对传统和权威的重视，根基于他对诠释学的重新理解，而这种新理解又源自海德格尔。海德格尔率先抛弃了专注于文本解释和人文科学方法论的古老诠释学传统，在他那里，“理解不是一种使人文科学方法得到改善的认知探究，而是我们适应在世状态的主要方式。我们现实的生命借助理解被抛进这个世界中（这就是他后来所说的，‘此在’：Dasein）。依据 sich auf etwas verstehen——‘认识什么的方式’，‘能够’——的德文表意，海德格尔赋予理解一种新的意义，即更应将理解视为一种能力而非一种智性的理解。”¹⁴伽达默尔进

13 H.-G.伽达默尔：《真理与方法》（诠释学I），第384-385页。还需要指出的是，尽管伽达默尔远离了方法论诠释学，但并未完全决绝。实际上，伽达默尔虽然批判狄尔泰——他坚持认为人文科学中真理的经验依赖于方法——的观点，但其诠释学的出发点毫无疑问是狄尔泰对人文科学方法论的诠释学探究，伽达默尔的创造性在于，他一方面恢复了理解与真理的联系，另一方面重新强调对话传统在理解活动中的积极作用。因此，伽达默尔诠释学经常受到的批评是，他的思想背弃了诠释学作为人文科学方法论之传统。实际上，我个人认为，伽达默尔本人对诠释学的方法功能有着自己独特的理解，他自己对理解所以可能的人文科学“方法”的解说是，任何一个理解者在进行理解活动时必须遵循自己的成见、权威和传统。就此而言，伽达默尔诠释学仍然具有方法论意义，只不过这种意义比起伽达默尔对诠释学的本体论转向来说，实属微不足道，更不为伽达默尔本人所重视。由于这个问题不在本文探讨范围之内，故在此存而不论。

14 Marianne Cline Horowitz (ed.), *New dictionary of the history of ideas*, volume 3, Detroit: Thomson Gale, 2005, p.983.

一步阐扬了海德格尔的诠释学思想，在他看来，“理解和对所理解东西的正确解释的现象，不单单是精神科学方法论的一个特殊问题。[……]因此，诠释学问题从其历史起源开始就超出了现代科学方法论概念所设置的界限。理解文本和解释文本不仅是科学深为关切的事情，而且也显然属于人类的整个世界经验。”¹⁵如同海德格尔，伽达默尔反对传统意识哲学将理解解释为认识主体的意识活动，这种意识活动指向一个与世隔绝、抽象存在且接受理性主宰的认识主体概念。根据伽达默尔的观点，理解是理解者以真理方式显现自身的经验方式，理解者总是存身传统之中，因而理解者的理解必定以保留在历史流传物及传统中的前理解结构为前提条件。“因为历史上特定的前理解总是在我们努力构建理论时起作用，而再多的反思也不能完全清除掉这种视域，因而要求克服这种前理解蕴含的其应用范围界限的一般理论是不可能的。”¹⁶可见，理解者的理解总是在一种前见中进行并因此成为可能，传统哲学所期望的通过剔除成见而实现绝对客观理解的理解旨趣绝不可能实现。如此一来，传统在伽达默尔的哲学诠释学中必然要占据不可替代的重要位置。

哈贝马斯基本赞同伽达默尔的观点。他本人就主张知识必然以某种旨趣为指导，人类的理解深受诸种旨趣即那种理性证成了的人类基本生活形式（因而绝非人之日常意义上的主观偏好）的影响，不同的旨趣支配着不同的认知活动，促成理解者获得不同的知识。¹⁷哈贝马斯相信，“这种诠释学的洞见能够有助于由精神分析和意识形态批判开启的把社会科学从对于知识和科学过于客观主义的理解中解放出来。”¹⁸然而，这并不意味着哈贝马斯无批判地接受了伽达默尔的诠释学学说。只是在将历史主义引入人文科学，反对坚持具有实证主义倾向的

15 H.-G.伽达默尔：《真理与方法》（诠释学I），第3页。

16 Jack Mendelson, The Habermas-Gadamer Debate, pp.63-64.

17 在《知识与旨趣》中，哈贝马斯认为，旨趣，作为一种关注行动的理性旨趣，与对象的存在和行动的存在之表象相关联，既包括了认识的品格，又包括了实践的品格，是认识与行动的基础。有三种旨趣，相应地产生三种知识：①技术的旨趣导致经验-分析的知识 ②实践的旨趣导致历史-解释性知识 ③解放的旨趣导致批判性解放知识。

18 Marianne Cline Horowitz (ed.), New dictionary of the history of ideas, volume 3, p.986.

绝对客观主义问题上，哈贝马斯认同伽达默尔。在哈贝马斯看来，伽达默尔通过批判狄尔泰的诠释学思想，为历史主义正名，对于清算人文领域中坚持描述性解释立场的客观主义，重建人文科学的逻辑具有重要意义。伽达默尔指责人文科学中客观主义漠视历史意识复杂性，指出这种客观主义坚持认为，“已经遗传下来的历史事件和历史文献并不要求自身的‘意义’，描述性的把握是诠释学理解的目标，它独立于事件，亦独立于追随事件的解释。”¹⁹这就是说，客观主义对文本的理解是一种纯粹理性的单纯解读，这种解读要求剔除可能影响客观解读的先入为主的成见，因而，客观主义立场没有意识到文本解读“对意义的理解依赖于语境，而语境要求我们永远从由传统支持的前理解出发”²⁰，因此，对于任何一种文本理解活动，“从本体论上说，比起意义理解的语境依赖关系，必定是语言的传统最为重要”²¹。这样，伽达默尔让我们确信，“卓越传统的应用性理解，带来权威性的主张，提供了诠释学理解的范型”²²。

哈贝马斯对伽达默尔观点的认同也仅止于此。他认同伽达默尔用历史主义对抗客观主义，但坚决抵御伽达默尔对传统、权威、成见之影响力和合法性的过度张扬。正如杰克·门德尔松所指出的那样，“哈贝马斯反驳伽达默尔恢复偏见概念之意图，他在伽达默尔的意图中看到了对反思力量的同样否定。”²³也就是说，伽达默尔的哲学诠释学并没有认真考虑这样一种理解与解释中经常发生的情况：一切进入理解活动中寻求理解者对其进行解读活动的文本，在理解者对其意义的解读中，被理解者及其促成理解的前提条件也会在理解活动中发生改变。理解者只有自觉地意识到这种变化，才能在理解者和被理解者之间建立起主体间性关系，一个被理解的文本才能被掌握而落成为一种历史

19 J.Habermas, *On the Logic of the Social Sciences*, translated by Shierry Weber Nicholsen and Jerry A.Stark, Cambridge & Massachusetts: The MIT Press, 1988, p.155.

20 洪汉鼎主编：《理解与解释——诠释学经典文选》，北京：东方出版社，2001年，第295页。

21 洪汉鼎主编：《理解与解释——诠释学经典文选》，第295页。

22 J.Habermas, *On the Logic of the Social Sciences*, p.162.

23 Jack Mendelson, *The Habermas-Gadamer Debate*, p.59.

意识，即，“只有在此行动主体的回溯性参考架构内，行动者以预期未来的环境来评估现在的环境，两个连续的历史事件可被理解为‘过去-现在’到‘过去-未来’的关系。”²⁴就此而言，伽达默尔的哲学诠释学并未把理解与批判统一起来，而仅仅将理解与“同意”即将理解与被理解者的视域统一起来。实际上，作为理解条件的传统在进入理解者视域时，已经成为理解者批判与反思的对象，并且理解者对传统的批判也总会引发传统发生深刻的变化。哈贝马斯说：

与之相反，诠释学的洞见是正确的，无论怎样被控制，理解不能简单地越过解释者的传统架构。这种结构性理解与传统的联合，通过他用而继续发生，然而这并不能证明这样一个结论，即传统的媒介并没有完全转变成科学反思的结果。²⁵

依照哈贝马斯，在诠释学的理解活动中，作为理解前提条件的传统决不能拒绝对其的反思关系而促进一种实质性解释。任何一种对被理解对象的实质性理解都必须将理解的前提分解于反思中，因为反思不只是规定理解活动无遮蔽地进行，而且反思具有打破阻碍理解之教条的作用。也就是说，只有在理解者的反思活动中，传统的存在和作用才会更加稳固有效，才能将自身的权威转变为理解结构中的客观权威。这样，“由反思传达的认知行动，不会改变事实，传统仍然是前判断有效性的唯一基础”²⁶。

然而，遗憾的是，伽达默尔的哲学诠释学在对待传统问题上坚持一种“保守”的观点，他强调传统没有被历史意识剥夺权威，并以解释的历史相对性和开放性来应对他人对自己理论的指责，这就改变了理性与权威、传统与理解的均衡关系，而不得不对实证主义对诠释学的攻击做出让步，他承认诠释学经验与科学经验有本质性区别，而诠释学经验超越了科学方法的控制。但是，“‘真理’与‘方法’的对置，并没有导致伽达默尔在观念上反对诠释学经验和方法论知识是一个整体。这是解释学科学的基础，即使它是将人性从科学领域完全抽离的问题，行动的科学亦无法避免地被加入经验分析方法和解释学方法。解释学合

24 J.Habermas, On the Logic of the Social Sciences, p.157.

25 J.Habermas, On the Logic of the Social Sciences, p.168.

26 J.Habermas, On the Logic of the Social Sciences, p.170.

法地被带往一般经验科学方法论的专制主义，这是实践上的结果。”²⁷

有鉴于伽达默尔哲学诠释学的这种错误，“哈贝马斯在他自己的学说中不仅建构了带有诠释学特征的历史理解理论，而且建构了社会理论与历史哲学层面上的主体间性概念。”²⁸如此一来，在哈贝马斯那里，批判理论就不会将自己的任务仅仅局限为建构一种正确理解的程序，批判理论必将诠释学的历史意识发展为一种解放的社会理论。“同时，这样一种理论应当成为意识形态批判：通过将传统把握为客观情境的一种因素，它能够透视其意识形态功能。”²⁹

三

哈贝马斯通过与伽达默尔在传统问题上的论战，将诠释学引向对理解背后意识形态因素的反思与批判。但总的说来，哈贝马斯与伽达默尔有关诠释学的争论是一种“家族”内的争吵，所谓哈贝马斯的批判诠释学不是伽达默尔哲学诠释学的超越与转向，它只不过是哈贝马斯改变诠释学的任务所导致的必然后果。

如所周知，哈贝马斯是德国社会批判理论传统的继承人，他的理论活动有着直接而鲜明的实践旨趣。哈贝马斯本人就毫不掩饰地声称自己是18世纪德国观念论精神遗产的继承人，因此，他的社会批判理论绝不会受对社会和历史进行经验性描述的实证社会学所限制，他要求自己的社会批判理论必须在经验的实证社会学所观察到的经验事实及规则基础上继续前进，去辨认那些宰制和支配正常社会生活且被“意识形态牢结”了的依存关系，而这些关系只有在反思和批判的深层视域（而非经验观察的浅层视域）内才得以显现。哈贝马斯的理论旨趣是一种解放的旨趣，它大大异于伽达默尔发现真理性诠释学经验的理论旨趣，后者着力于恢复人文经验与真理之间的内在关系，因而它关注的是具有历史性品格的人类经验如何历史地生成，它要求在我们人文经验的历史生成中发现现实的审美经验、哲学经验和语言学经验。这种旨趣使得伽达默尔绝不会像哈贝马斯那样，关注现存经验对未来可能

27 J.Habermas, *On the Logic of the Social Sciences*, p.167.

28 Jack Mendelson, *The Habermas-Gadamer Debate*, p.57.

29 Jack Mendelson, *The Habermas-Gadamer Debate*, pp.64-65.

经验的理论倾向上的压制，并要求从构划的解放理想出发去揭露不完善的现实通过制度化的经验对主体自由的宰制，并通过反思与批判，迫使主体从对那些制度性经验的驯服转变为反抗性需求，在自己现实的活动摧毁压制性意识形态，获得解放。有鉴于此，在哲学诠释学中，反思与批判的要求只能作为一种有限状态被提及，这种有限状态也只有依赖于前理解结构才能被发展出来，因为伽达默尔的诠释学历史意识所揭示出来的真理表明，理解与意义是人之存在的基本维度。而人的理解活动总是在不断地将包含误解的先在理解置入对话模式的问答逻辑之中，通过问与答的不断相互修正把误解整合到正确理解的程序中，消除错误，显现真理。

从这种观点出发，伽达默尔的诠释学方案和哈贝马斯的诠释学方案之间自然会出现分裂的鸿沟。出于对理解可能性条件的探究，伽达默尔最为关心的是诠释学要对不能理解和理解错误的表达方式进行说明，为此必须回到一种一致意见，而这种一致意见恰恰是通过趋于同一的传统来确立的。职是之故，伽达默尔认为，哲学诠释学必须把传统看成是理解可能的客观存在的条件，尽管不能要求传统原则上都要符合真理。从这个意义上说，“理解的前判断结构，不仅禁止我们去探究那构成我们误解和不理解之基础的事实上已确定的意见一致，而且认为这样一种努力是没有意义的。”³⁰由此进一步推论，对传统进行反思和批判既无理论上的要求，也无现实上的必要。而按照我在上文的分析，对伽达默尔是多此一举的事情，恰恰是哈贝马斯社会批判理论必须要做的事情。在哈贝马斯看来，批判诠释学作为一种意识形态批判理论，不是把“误解”，而是把“系统扭曲的交往”看做理解的障碍。当哈贝马斯提出矫正被现实语境扭曲的交往时，他就不能像伽达默尔那样，只注意如何在一致同意的前提条件下去说明历史性的理解如何可能，而必须提供出一种普遍的规范和标准用以对形成交往扭曲的语境进行反思与批判，从而达到通过意识形态批判消除“虚假交往”之目的。哈贝马斯指出：

如果我们能够确定，在语言传统的中介中达到的每一种意见一致，都是在不受压制情况下取得的，那么，我们只有把

30 洪汉鼎主编：《理解与解释——诠释学经典文选》，第296页。

支持的意见一致与既定的事实上的同意等同起来，才是合理的；按照伽达默尔的观点，这种支持一致总是在相互理解不发生问题以前存在的。但是我们从深层诠释学体验中认识到，传统语境的武断不仅一般地受语言客体性的支配，而且也受种种抑制力量的支配，也就是这些抑制力量使同意本身的主体间性变形，并一贯地歪曲日常交往。因此，人们怀疑每一种意见一致，作为意义理解之结果，基本上是通过伪交往而被迫产生的：在早期阶段，当人们看到表面上真实的意见一致，但误解和自我误解并未改变时，他们谈到欺骗或误会的问题。深入理解的前判断结构之洞察，并不是用一种真正意见一致的识别去掩盖那种事实上已取得意见一致的识别。相反，这一洞察导致语言的本体论化，导致把传统的语境看做实在。一种批判的、有启迪性的、区分洞察与误会之诠释学，综合了元诠释学对一贯扭曲的交往之可能条件的认识，它把理解过程同合理谈话的原则结合起来，根据这一原则，真理只能以那种意见一致来保证，即它是在没有控制、不受控制和理想化的交往条件下取得的，而且长久保持下去。³¹

从引文中可以看出，哈贝马斯理性的反思与批判并不是要取消伽达默尔所期望的、促成理解可能的“意见一致”的客观形式——传统，而是要根据理性化的话语原则，在理想的交往条件下借助对作为理性化语言行为依存发生的语境进行反省，将既存接受来的“意见一致”理性形塑为反思后的“意见一致”，由此确立一种可以对交往行动合理性进行判断的规范和标准。斯托尔曼 (Emilia Steuerman) 指出，“哈贝马斯在这一框架中仍然想要确认的是批判的作用与合理性的自由观念的可能性。”³²而伽达默尔却拒斥这一趋向，在回应哈贝马斯的质疑时，他坦承对传统的固守与坚持使他的哲学诠释学有一种保守的倾向，不可能像哈贝马斯那样为诠释学反思制定批判与解放的功能，并指责哈贝马斯错误理解了反思在哲学诠释学中的表现形式与作用。但把解放当做一种独立的、自主的和自洽的旨趣的哈贝马斯，就只能走向一种超越使用的反思意识。诚如伽达默尔所指出的那样，“这是与诠释学反思不同意义上的批判反思，诠释学反思，如我所描述的，是要摧毁不

31 洪汉鼎主编：《理解与解释——诠释学经典文选》，第297页。

32 Emilia Steuerman, *The Bounds of Reason-Habermas, Lyotard and Melanie Klein on rationality*, London: Routledge, 2000, p.8.

正确的自我理解，揭露方法运用的失当”³³，而哈贝马斯所说的反思是一种追求解放的反思，在这种反思作用中，“就有了精神分析³⁴对于诠释学批评和在社会交往内部的批判所具有的典范意义，解放性反思在此起到它的治疗作用。这种反思通过使未看清的东西变成可看清的，从而摆脱了那种强行支配个人的东西”³⁵。只是在这种视域转换意义上，人们可以发现对待传统的两种不同诠释学经验：保守性的和激进性的。正是这种态度差异促使“哈贝马斯断然地与将语言与传统本体论化的哲学诠释学决裂”³⁶，为交往行动理论建构了批判诠释的方法和主体间性的理论思维。只有从这个视域为哈贝马斯辩护才是有力的。为从现存语境的束缚中获得自由，也为了将真理与有利于真理发生的条件相结合，促使系统扭曲的交往所造成的社会异化经由一种批判诠释得到解除，诠释学必须是一种意识形态批判理论。

(山东大学哲学与社会发展学院)

33 H.-G.伽达默尔：《真理与方法》（诠释学II），洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2007年，第311页。

34 将批判反思精神引入诠释学，是哈贝马斯将哲学诠释学转变为批判诠释学最为关键的一步。在这个过程中，弗洛伊德的精神分析理论对哈贝马斯的影响至为关键。至于哈贝马斯是如何将心理分析引入批判诠释学之中，将心理分析的诠释学改造成社会意识形态批判的深层诠释学，以批判的力量清除社会宰制，清除系统扭曲性交往，重建理性化生活世界之问题，不是本文研究范围，需要另外行文论述。

35 H.-G.伽达默尔：《真理与方法》（诠释学II），第311页。

36 Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge & Kegan Paul, 1980, p.163.

彭启福(Qifu Peng)

从“经学”走向“经典诠释学”

提要：如何实现中国传统文化的传承与发展？如何去发掘中国经典文本中蕴含的思想价值？合理的方式不应该是重拾“经学”，走“经学”重构之路，而应该是通过对西方诠释学的批判性反思，结合中国本土文化的特点，建构一种中国式的“经典诠释学”，即从“经学”走向“经典诠释学”。与“经学”相比较，“经典诠释学”有着很大的不同：1) 在研究对象上，从“经”（狭义）转变为“经典（广义）诠释”；2) 在研究立场上，从“宗经”转变为“尊经”；3) 在理解向度上，从“回溯”转变为“延展”；4) 在理解方法上，从“还原的方法”拓展到“对话辩证法”。这种不同，也使得“经典诠释学”在经典文本的理解上，不仅能够保持“经学”本有的文化保存与文化继承的长处，而且能够消解其活力不足的弊端，推进中国本土文化的前拓与发展。

Zusammenfassung: Wie kann das Erbe und die Entwicklung der traditionellen chinesischen Kultur vollgezogen werden? Wie kann man den in den klassischen chinesischen Texten enthaltenen Wert erforschen? Der vernünftige Weg sollte nicht darin bestehen, die konfuzianische Exegetik (jingxue, 经学) wiederzugewinnen und den Weg der Rekonstruktion von Exegetik einzuschlagen, sondern eine chinesische “klassische Hermeneutik” durch kritische Reflexion der westlichen Hermeneutik zu gewinnen und mit den Merkmalen der lokalen chinesischen Kultur zu verbinden, um von der konfuzianischen Exegetik zur “klassischen Hermeneutik” zu gelangen. Im Vergleich zur “konfuzianischen Exegetik” ist die “klassische Hermeneutik” sehr verschieden: 1) In Bezug auf den Forschungsgegenstand wechselt sie von “Kanon” (jing, im engen Sinne) zu “Klassik” (jingdian, im weiten Sinne); 2) Bezüglich der Forschungsposition von “Glaube an” (zongjing, 宗经) zu “Respekt vor” (zunjing, 尊经); 3) In Bezug auf den Aspekt des Verstehens von “Rückblick” zu “Erweiterung”; (4) In Bezug auf die Methode des Verstehens von der “Reduktion” zur “Dialektik als Dialog”. Dieser Unterschied ermöglicht es der “klassischen Hermeneutik”, nicht nur die der Exegetik innewohnenden Stärken des kulturellen Erbes zu bewahren, sondern auch ihre mangelnde Vitalität beim Verständnis klassischer Texte auszugleichen, um so die Ausbreitung und Entwicklung der chinesischen Landeskultur zu fördern.

Abstract: How to realize the heritage and development of traditional Chinese culture? How to explore the value contained in the Chinese classical texts? The reasonable way should not be to recover Confucian exegetics (jingxue, 经学) and take the path of reconstructing exegetics, but to construct a Chinese “classical hermeneutics” by critically reflecting Western hermeneutics and combining it with the characteristics of local Chinese culture, that is, from Confucian exegetics to “classical hermeneutics.” Compared to “Confucian exegetics”, the “classical hermeneutics” is very different: 1) In terms of the object of research, it changes from “canon” (jing, in the narrow sense) to “classical” (jingdian, in the broad sense); 2) In terms of the research position, from “belief in” (zongjing, 宗经) to “respect for” (zunjing, 尊经); 3) In terms of the aspect of understanding from “retrospection” to “expansion”; 4) In terms of the method of understanding from “reduction” to “dialectic as dialogue”. This difference enables “classical hermeneutics” not only to preserve the inherent strengths of cultural heritage in exegetics, but also to compensate for its lack of vitality in understanding classical texts, so as to promote the spread and development of Chinese national culture.

Keywords: 经学; 经典诠释学; 理解向度; 理解方法

如何实现中国传统文化的传承与发展? 目前学术界形成了两种不同的思路: 其一, 是“新经学”之路, 力图通过对“经学”的重塑, 引导人们去关注传统经典, 挖掘传统经典的价值, 焕发传统文化的当代活力; 其二, 是“经典诠释学”之路, 即主张通过对西方诠释学的批判性反思, 建立一种中国式的“经典诠释学”, 开启传统经典文本的当代意义, 推进中国传统文化的当代转化。应该说, 上述两种思路均有其各自的理据和优点, 但偏重却有所不同, 而我们则更倾向于超越“经学”的框架, 走向“经典诠释学”之路。因为, 在我们看来, “经学”与“经典诠释学”有着诸多层面上的重要区分, 而后者更加地适合当代中国社会和文化发展的现实语境。

一、研究对象: 从“经”到“经典诠释”

“经学”和“经典诠释学”在研究对象上是有着重要区别的。虽然在汉语中, “经学”与“经典诠释学”, 都内含着“经”与“学”两个字, 意味着两者在一定程度上具有相关性与相通性, 但是, 我们却不能简单地把“经典

诠释学”看做“经学”的现代形式，也不能把“经学”看成“经典诠释学”的古代形式。

首先，“经学”之“经”与“经典诠释学”之“经”或“经典”，虽然在语词形式上相同或相近，但在涵盖范围上却是有较大差别的。

周予同先生在《经学与经学史》一书中指出：“所谓‘经’，是指中国封建专制政府‘法定’的以孔子为代表的儒家所编书籍的通称；所谓‘经学’，一般说来，就是历代封建地主阶级知识分子对上述‘经典’著述的阐发和议论。”¹尽管这一表述带有特定的时代印痕，但其所指无疑是符合经学发展史的。

清代今文经学家皮锡瑞认为，“经学开辟时代，断自孔子删定‘六经’为始。孔子以前，不得有经”。²而按照古文经学家的观点，“孔子之前已有所谓‘六经’，经非始于孔子。”³尽管两派对“六经”是否出自孔子或者始于孔子尚存争议，对“六经”权威版本的厘定亦有不同，但“六经”在经学史上地位的确立得益于孔子及其儒学继承人则几成共识。⁴尽管清末章太炎提出了“通名说”，认为“经之名广也”，如“兵书为经”、“法律为经”、“教令为经”等等⁵，但其所辨者，乃是“经”的字义及使用情况，而不是自两汉以降“经学”中所指向的“经”；始于两汉的“经学”，尽管“经”所指向的文本有所变动（如“六经”或“五经”、“九经”、“十三经”），但其范围不外乎儒家典籍。至于道、释二家的文本以及其他文本虽然也有称为“经”的（如《道德经》、《涅槃经》、《楞严经》乃至其他“经典”等等），但却不属于“经学”所指称的“经”之范围。这也是章

1 周予同：《经学与经学史》，朱维铮编校，上海：上海人民出版社，2012年，第19-20页。

2 皮锡瑞：《经学历史》，周予同注释，北京：中华书局，2011年，第1页。

3 皮锡瑞：《经学历史》，周予同注释，北京：中华书局，2011年，第2页脚注①。

4 比如蔡方鹿教授认为，“孔子作为中国古代卓越的思想家和文献整理家，在创立、传播他的思想及教学实践中，以他的思想为依据，对搜集来的大量古代文献做了整理修订，编订‘六经’，以‘六经’为教。这些经孔子整理的‘六经’成为儒家学派的经典。而对这些经典的研究，便形成了经学。故孔子是中国经学之所以产生的关键人物，世无孔子，则无经学。”蔡方鹿：《中国经学与宋明理学研究》（上），北京：人民出版社，2011年，第2页。

5 章太炎：《国故论衡》，载刘梦溪主编《中国现代学术经典·章太炎卷》，石家庄：河北教育出版社，1996年，第52页。

太炎之“通名说”未获得普遍认同的原因所在。

与本土自生的“经学”不同，“经典诠释学”乃是在西方诠释学传入中国之后衍生的一个概念。因此，要厘清“经典诠释学”所意谓的“经”或“经典”之涵盖范围，就不能撇开西方诠释学的背景。

西方诠释学乃是一种关于文本的理解和解释及其相关问题的学问。在西方诠释学历史演进的不同阶段上，作为其核心术语之一的“文本”一词，在内涵和外延上并非是始终如一、固定不变的。洪汉鼎先生有言：作为西方诠释学的一种早期形式，“圣经诠释学在当时就是圣经学（Sakralsphaere），即上帝的话的注释学（Exegese）。这种情形就像我们中国的‘经学’，……只是对经典著作的注释。”⁶可见，圣经诠释学意义上的“文本”是专指的或者说特指的，即指的是《圣经》这一特定的文本，这也是圣经诠释学被看做是一种“特殊诠释学”的原因所在。但其后施莱尔马赫所创立的一般诠释学，却将文本的概念从神圣文本拓展到世俗文本，从特殊文本拓展到一般文本，他把诠释学定义为“避免误解的艺术”，其任务也从确立《圣经》解释的原则转变为确立一般文本的理解原则。而到了狄尔泰、伽达默尔等精神科学的捍卫者那里，诠释学意义上的“文本”概念被进一步宽泛化，一切人类精神的客观化物都可以被视作“文本”。但毫无疑问，在西方诠释学中，最具有典型意义的“文本”形式乃是利科尔所讲的“由书写所固定下来的任何话语”。⁷

“经典诠释学”，顾名思义，有两点可以明确：其一，作为“诠释学”，它本质上乃是关于文本的理解和解释及其相关问题的学问；其二，作为“经典诠释学”，它所指向的文本就不是一般性文本或者说普通文本，而是“经典”。

那么，经典诠释学意义上的“经典”是否可以等同于“经学”之“经”呢？在我看来，答案是否定的。

“经典诠释学”意义上的“经典”乃是一种大文化概念。一方面，它超越了儒家文化的范围，不仅指向儒家经典，而且也指向中国传统文

6 洪汉鼎：《理解与解释——诠释学经典文选》，北京：东方出版社，2001年，第20页。

7 利科尔：《解释学与人文科学》，陶远华等译，石家庄：河北人民出版社，1987年，第148页。

化中其他各种各样的“经典”，包括道家经典、佛家经典等等；另一方面，它超越了意识形态的范围，不仅涵盖带有意识形态特征的政治文化经典，而且也涵盖不带有意识形态特征的非政治文化经典。凡是那些具有重大的思想原创性、持久的历史影响力和广泛的空间播布性的著作，都可以成为“经典诠释学”意义上的“经典”。也就是说，与“经学”之“经”相比，“经典诠释学”之“经典”一词，更具有文本上的开放性。“经典诠释学”意义上的“经典”，并不局限于先秦儒家创始人孔子删定的“六经”，或经由汉代以降封建统治者基于政治需要所厘定的各种“经典”，也不局限于中国传统社会长期发展中被认定的其他各类“经典”，在其宽泛意义上，它还应该包括那些潜在的“经典”，即在历史发展进程中被遮蔽或湮没而未能呈现其经典性的古代文本以及开始展露其经典性的近现代文本。“经典诠释学”不仅关注对既有经典的理解与解释，而且更关注通过对文本的理解与解释来开启其当代意义，因此，在“经典诠释学”看来，一部作品能否成为“经典”，不仅取决于作者的创作，而且也取决于读者的理解与解释。如果说好的作品是“千里马”的话，那么，好的理解和解释就是其“伯乐”。

其次，“经学”与“经典诠释学”在研究对象上的区别，更重要的还体现在“经学”所专注的是对“经”本身的诠释或再诠释（包括“传”、“注”、“疏”、“解”等），而“经典诠释学”所专注的则是“对经典的诠释”本身。前引洪汉鼎先生有关圣经诠释学与中国“经学”相类似的说法，其实已经以一种迂回的方式说明了中国“经学”与“经典诠释学”在这一层面上的区别。

上个世纪末，汤一介先生在大陆发出创建“中国解释学”（即中国诠释学）的倡言之后，中国诠释学逐渐成为中国哲学界的热门话题之一。不仅老中青各代学者都对对中国诠释学问题的探讨表现出浓厚的兴趣，而且不少期刊杂志也设立专栏或发表专文探究诠释学问题。饶有趣味的是，国内学界常常出现一种现象：即将对某些古代经典文本进行诠释或再诠释的论文或论著归入到中国诠释学研究之中。换言之，在不少学者看来，对中国传统经典文本的诠释直接就是一种诠释学研究，或者说，直接就是中国诠释学研究。

对中国经典文本的诠释或再诠释，在某种宽泛意义上，确实可以归入到“诠释学”研究的范围，因为，“经学”式的经典诠释毫无疑问地类

同于西方诠释学的早期萌芽形式——即作为《圣经》诠释技艺的圣经诠释学（或称圣经注释学）。但如果从严格意义上讲，施莱尔马赫一般诠释学的诞生意味着西方诠释学已经发展出了自己的成熟形态，它不再是有关某类特定文本（如《圣经》）的诠释技艺，而是关于普遍文本的理解和诠释的方法论指南。可以说，它已经真正实现了从“诠释”到“诠释学”的跃升。在施莱尔马赫那里，一般诠释学不再像圣经诠释学那里专注于神圣文本的理解与诠释，而是专注于对“理解与诠释”的诠释，真正以关于文本的理解和诠释的学问这一面目立足于世。而伽达默尔哲学诠释学的诞生，则进一步实现了从方法论诠释学到本体论诠释学的转向，人的理解如何展开以及伴随着这种理解发生了什么成为哲学诠释学关注的核心。

由此可见，经典诠释学作为一种形成中的当代诠释学形式，显然不是要把自身定位于某些特定经典文本的诠释技艺，驻足于诠释，从而回归西方诠释学的早期形式，它的定位应该是作为“理解和诠释之学”的诠释学成熟形式。也就是说，经典诠释学的研究对象不是经典文本本身，而是有关经典文本的理解和诠释以及其他对经典文本的意义开启方式。但经典诠释学作为一种“理解和诠释之学”，既不是施莱尔马赫式的纯粹方法论诠释学，也不是伽达默尔式的纯粹本体论诠释学，它应该是一种崭新的诠释学形式——方法论与本体论相统一的诠释学。

二、研究立场：从“宗经”到“尊经”

“经学”与“经典诠释学”的差异，还体现在研究立场上。“经学”在儒学经典诠释中通常采用的是“宗经”的立场；而“经典诠释学”在对待经典的立场上，采用的则是一种“尊经”的立场。

从西汉经学发端起，经学研究绵延二千余年，《四库全书总目》收录到经部的书籍就达到一千七百七十三部，二万零四百二十七卷。虽然对经学史上派别的划分还存在分歧，有“三大派”（西汉今文学，东汉古文学和宋学）之说，亦有“两大派”（如《四库全书总目提要》将经学史归结为“汉学”和“宋学”）或者“四大派”（如刘师培《经学教科书》中称“两汉为一派，三国至隋、唐为一派，宋、元、明为一派，

近儒别为一派。”)之说,⁸但概略地看,这些经学派别普遍持一种“宗经”的立场,“宗经”也成为儒门经学的基本特征之一。

陈少明教授在《汉宋学术与现代思想》一书中,将“在学术文化的层次上,对经的研究不必站在宗经的立场上”作为“走向后经学时代”的两大标志之一,⁹可谓是一针见血。自汉代董仲舒开始至近代康有为,经学家们尽管有着诸多的分歧但却普遍保持着一种“宗经”的面貌。在经学家们看来,“离经”必然“叛道”,甚至“离经”即是“叛道”。因此,尽管汉代的董仲舒、宋明的程朱陆王以及近代的康有为等经学家出于各自时代的政治或学术需要,对儒学做出了不同的变革,或吸纳诸子百家中其他学派的思想,或吸纳佛道思想,或吸纳西学,但他们毫无例外地宣示其“宗经”的立场。董仲舒的“独尊儒术”、宋明理学的“直承孟子”以及康有为的“托古改制”,都可以看成是这种“宗经”立场的外在化表现。

与这种“宗经”立场相联系,汉代以降的传统经学奋力打造出一条“经-传-注-疏”构成的“解释之链”,帮助封建统治者引领黎民百姓体察古圣先贤的微言大义,推行其政治道德理念,稳定封建社会秩序。这条“解释之链”的第一个环节就是“六经”,它们被认为是古圣先贤留下的“载道”之文,亦是儒门后学理解和解释的对象,传注疏解都是围绕着“六经”打造出来的“解释之链”的不同环节。早期经学家们显然注意到了历史本身的疏远化作用及其给理解者带来的理解困难,并由此坚信六经需要借助于“传注”才能得到合理的解释和正确的理解,“留情传注”亦成为汉宋之间儒门理解和解释六经的基本途径。但吊诡的是,经过历代传注作者的努力,“经-传-注-疏”这条通达六经的“解释之链”被打造得越来越长,越来越粗,却使得理解之途纷繁复杂,歧路迭出,不仅未能便捷地导引儒门众生领悟古圣先贤微言大义,反而使得他们如入迷宫,晕头转向。于是,才有了陆九龄“留情传注翻藁塞”¹⁰的断

8 周予同:《经学和经学史》,朱维铮编校,上海:上海人民出版社,2012年,第1-3页。

9 陈少明:《汉宋学术与现代思想》,广州:广东人民出版社,1995年,第128页。

10 陆九渊:《语录上》,《陆九渊集》卷三十四,钟哲点校,北京:中华书局2014年,第427页。

言，也才有了陆九渊另辟蹊径的“减担法”之萌生。但不管是留情传注的“添担法”，还是直承往圣的“减担法”，在“宗经”立场上是一致的，“宗经”是儒门经学的根本立场。

而“经典诠释学”在对待经典的立场上，直接受到西方诠释学发展的启迪，从“宗经”走向了“尊经”。

西方诠释学在萌芽时期即圣经诠释学阶段是采取一种“宗经”立场的。在基督教神学内部，《圣经》诠释被看做是维护基督教宗教信仰的重要手段。在宗教改革运动之前，《圣经》诠释权被牢牢地垄断在罗马教会手中，任何对《圣经》中的上帝旨意或者教义的怀疑与批评都会被视作有害的“异端”。其后，《圣经》诠释权的争夺亦成为马丁·路德宗教改革运动的一个制高点。众所周知，《圣经》在内容上有《旧约》与《新约》之分，在版本上有希伯来文、希腊文和拉丁文之别，此外还有作者、年代、篇目等诸多差异，甚至在圣经诠释史上还引发过“正典”（Canon）与“次经”、“伪经”的争论，因此，圣经诠释学所谓的“宗经”立场，与其说是宗奉《圣经》文本，毋宁说是宗奉对上帝与基督的信仰。由此我们可以理解，马丁·路德为什么能够声称，“感谢上帝，我从德意志语言中听到和找到我的上帝。然而，我本人以及我的同事过去从未在拉丁语、希腊语，甚至在希伯来语中找到上帝。”¹¹在圣经诠释学看来，信仰高于理性，理性为信仰服务。人们理解和领悟《圣经》中上帝宣示的微言大义，是为了在实际生活中按照上帝的旨意行事，以期得到上帝的拯救。

从施莱尔马赫创立的一般诠释学实现诠释学的世俗化发展之后，诠释学意义上的文本就不再局限于宗教经典，而是拓展到世俗作者的作品。文本“原意”也更多地从圣经中的“上帝旨意”转化为世俗作者的“原初意图”。一般诠释学作为一种“避免误解的艺术”，与其说是把握“上帝意旨”的学问，毋宁说是帮助人们正确把握世俗作者主观精神的学问，也正因此，它能够被奠定为精神科学的方法论基础。从施莱尔马赫的一般诠释学开始，经由狄尔泰的体验诠释学，至伽达默尔的哲学诠释学，西方诠释学的研究重心逐渐转向了对人类主观精神的

11 马丁·路德：《路德文集》，第一卷，上海：上海三联书店，2002年，第63页。

探究，本质上可以视作一种精神诠释学。在这种精神诠释学看来，作为理解对象的文本，实际上就是人类主观精神的客观化物。从神圣文本到世俗文本的转换，使得理解不再是为了遵从，而是为了沟通，这样，理解既可以走向对作者主观精神的认同，也可以走向对作者主观精神的不认同，甚至可以走向对作者主观精神的否定性批判。施莱尔马赫强调“避免误解”，狄尔泰强调“重新体验”¹²，伽达默尔强调“倾听”¹³与“问-答逻辑”¹⁴，都表现出对文本和世俗作者主观精神的尊重，但这种尊重不是无条件的认同与遵从。尤其典型的是，尽管伽达默尔意识到，“每一时代都必须按照它自身的方式来理解历史传承下来的文本，因为这文本是属于整个传统的一部分”¹⁵，但他依然坚定地主张，效果历史进程中展开的理解“不只是一种复制的行为，而始终是一种创造性的行为”。¹⁶可以说，伽达默尔哲学诠释学的立场，不再是一种“宗经”的立场，而是一种“尊经”的立场，用他自己的话来说，就是“我们只是要求对他人的和文本的见解保持开放的态度”。¹⁷这种开放态度，并不要求从文本理解通往对作者主观精神的认同与遵从，而是保持着一种认同、否弃或反对的多元可能性。

经典诠释学在如何对待经典的问题上，既不能采取历史虚无主义态度，也不能采取复古主义态度，而应该采取一种尊经主义的立场，即在尊重历史经典、努力发掘经典价值的同时，保持一种当代视域下的批判意识和创造精神，实现传统文化的当代转化，推动中华文化的新发展。

12 彭启福：《狄尔泰Nacherleben概念中的诠释学循环思想——兼论狄尔泰生命诠释学的中介意义》，《江海学刊》2012年第6期。

13 伽达默尔：《论倾听》，潘德荣译，《安徽师范大学学报》2001年第1期。

14 伽达默尔：《诠释学Ⅰ：真理与方法》，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2007年，第491-513页。

15 伽达默尔：《诠释学Ⅰ：真理与方法》，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2007年，第403页。

16 伽达默尔：《诠释学Ⅰ：真理与方法》，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2007年，第403页。

17 伽达默尔：《诠释学Ⅰ：真理与方法》，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2007年，第366页。

三、理解向度：从“回溯”到“延展”

经学在经典诠释上的“宗经”立场，决定了它在理解和诠释向度上必然选择一种“回溯”的取向。

按照皮锡瑞的说法，孔子“晚定六经以教万世。尊之者以为万世师表。自天子以至于士庶，莫不读孔子之书，奉孔子之教。天子得之以治天下，士庶得之以治一身。有舍此而无自立者。此孔子之所以贤于尧舜，为生民所未有，其功皆在删定六经。”¹⁸无论是“修身”“齐家”，还是“治国”“平天下”，都必须奉行孔子晚年删定的《六经》。尧舜虽为古圣，但在孔子删定《六经》之前，尧舜之道只能由“见”“闻”相传，久而久之难免错失；而孔子删定《六经》，则使尧舜之道以文本的形式得到固定化表达，即便后人未曾“见”“闻”尧舜之道，亦可借由研读《六经》，领悟尧舜之道。这也是皮锡瑞认为孔子贤于尧舜的依据。

被尊奉为儒门“亚圣”的孟子，主张“法先王”，他孜孜不倦地阐述《六经》和孔子言论，彰显尧舜之道，其根本用意恰恰在于引导后人遵行尧舜之道，以达到“宗孔氏，崇仁义，贵王贱霸”¹⁹的目的。他明确提出：“欲为君，尽君道；欲为臣，尽臣道。二者皆法尧、舜而已矣。不以舜之所以事尧事君，不敬其君者也；不以尧之所以治民治民，贼其民者也。”²⁰

而起始于汉代的经学，更是宗奉《六经》，专注于“经-传-注-疏”，以把握和阐发《六经》以及其他儒家经典的原意为己任。由“经-传-注-疏”构成的“解释之链”，本质上是一条“回溯”的链条，它通过“传注疏解”等解释环节，帮助后人体悟古代经典中蕴含的圣贤原意。汉代经学开启的这种不断添加解释环节的学问方式不妨称之为“添担法”，它通常被经学家认为是弥合后世读者与古代经典之间诠释学距离的有效方式。但南宋大儒陆九渊则认为不断添担只会使后世学者精神疲惫

18 皮锡瑞：《经学通论》序，北京：中华书局，2011年，第1页。

19 朱熹：《四书集注》，长沙：岳麓书社，1985年，第239页。

20 朱熹：《四书集注》，长沙：岳麓书社，1985年，第346-347页。

不堪，正确的方式应该是在“发明本心”的基础上采用“减担法”，即撇开汉唐以降的各种传注，直面古代圣贤的文字，反而易于理解。他指出：“某读书只看古注，圣人之言自明白。且如‘弟子入则孝，出则弟’，是分明说与你入便孝，出便弟，何须得《传》《注》？学者疲精神于此，是以担子越重。到某这里，只是与他减担，只此便是格物。”²¹但“添担法”与“减担法”之争，只是通达经典文本中圣贤原意的方式和路径上的不同，就其理解目标而言是一致的，都是回溯到经典文本中的作者原意，使尧舜之道得以继承和流传。

依据上述，经学的要义在于理解和阐发经典文本的含义或者经典作者的原意，“回溯”乃是经学在儒门经典理解和诠释向度上的根本特征。无需否认，在传统文化尤其是儒家文化的保存与传承方面，经学起到了至关重要的作用；甚至在中国封建制度的稳定和维系上，经学也起到不容忽视的作用。但是，经学也有其自身难以克服的痼疾。当代学者傅伟勋曾经反思以经学为主线的中国传统哲学研究何以活力不足的问题，并毫不留情地质问：“论述或梳理中国传统哲学思想，为何仍要使用两千多年来无甚变化的语言表达？为何永远脱离不了大量的引经据典？假如从这类著作中去掉经典的引据，到底剩下多少作者本人真正的观点或创见？为什么在这类著作中很少看到一种锐利的批评精神？”²²在当代西方诠释学的启示下，他倡导一种“创造的诠释学”，强化“批评精神”和“创造精神”在中国文化发展中的重要性。

我们知道，在伽达默尔（以及海德格尔）之前的方法论诠释学，以追寻作者原意为理解的根本目标，其理解和诠释向度也是回溯的，这与经学相一致。但作为一个诠释学的重要变革者，伽达默尔却一再声称自己的哲学诠释学是一种作为实践哲学的诠释学，其中很重要的原因就在于它强调理解的应用性，认为对文本的真正理解只有在将文本的理解应用于读者自身所处的特殊情境之中才能实现。而这种应用中实现的理解（understanding by application），不是对文本含义或作者原意的简单复制，而是蕴含着一种理解的创造性，实际地开启着文

21 陆九渊：《陆九渊集》卷三十五，钟哲点校，北京：中华书局，2014年，第441页。

22 傅伟勋：《从西方哲学到禅佛教》，北京：三联书店，1998年，第224页。

本在不断变更的具体情境中的新意义。在伽达默尔看来，帮助读者追寻文本的作者原意甚至不能被认为是诠释学的根本任务，从历史性、语言性和应用性诸层面去澄明读者对文本的理解是如何在效果历史运动中展开的，对于哲学诠释学来说更为重要。作为一种实践哲学的哲学诠释学，肯定传统在理解中的效果历史作用，但同时也强调传统总是在蕴含创造性的理解中得到延续和拓展。

在经典诠释学看来，“回溯”是必须的，但仅仅“回溯”是不够的。如果沉迷于“回溯”而流连忘返，则是有害的。²³经典诠释学在经典理解和诠释的向度上，不应该去重拾与固守经学的“回溯”向度，而应该吸纳伽达默尔哲学诠释学的精华，开拓出一种“延展”的向度。

所谓“延展”，内在地蕴含着回溯但却不局限于回溯，它要以回溯的方式把握经典文本的含义和作者原意，并以其为基础进一步开启文本的新意义。一方面，经典诠释学肯定“经以载道”的断言，承认中国古代经典蕴含着儒佛道乃至诸子百家对世界的认识和对人生的体悟，其中不乏优秀的思想文化成果，并认可经典解读理应包含对文本含义的把握和对作者原意的追寻，因为没有必要的“回溯”，这种文本含义和作者原意的把握都是不可能实现的。对古代经典文本的理解和诠释，对古代圣贤原意的追寻与彰显，是继承中国古代优秀传统文化不可或缺的路径。但另一方面，经典诠释学又意识到“经未穷道”，无论是自然还是社会都是不断变化的，过往的经典文本只是对过去生活的体悟，它不可能已然穷尽一切“道”、“理”，因此经典文本的解读不能只是回溯过去，还应该返回当代现实，在经典文本与当代现实的交汇中开拓新知。在经典诠释学看来，“离经”未必“叛道”，在某种意义上，甚至只有“离经”才能“悟道”。当然，这里所说的“离经”之“离”，不是一种背离，甚至不是一种脱离，而是一种对经典文本与当代现实之间距离的明察与反思。只有充分意识到当代社会与古代社会之间的诠释学

23 蔡方鹿教授指出：“经学流传演变至唐代，已经僵化，仍沿袭汉代经学以来的章句训诂注疏之学和笃守师说之家法，如此束缚了人们的思想和创造力，……表明旧儒学已陷入困境，不能保持其在中国意识形态领域的主导地位，其对儒家经典的诠释，以训诂注疏为主，而缺乏时代性，已落后于社会和思想发展的客观要求。”这种判断，直指经学研究范式的要害，即钟情于“回溯”，因循守旧，容易束缚人们思想的创造力。参见蔡方鹿：《中国经学与宋明理学研究》（上），北京：人民出版社，2011年，第173页。

距离，意识到社会的新变化和新发展，凝练出当代的“问题意识”，进而展开与经典文本的对话，才能真正达到对经典文本的当代理解，开启经典文本的现实意义。经典诠释学开拓的“延展”向度，是一种继承与批判、回溯与前拓辩证统一的向度。只有这种“延展”的向度，才能够使古代经典文本成为推动我们时代列车奔驰的“燃油”，而不是拖累其前行的包袱。

四、理解方法：从“还原的方法”到“对话辩证法”

周光庆曾经将中国古典诠释学（很大程度上是经学）的释经方法概括为三种解释：1）语言解释，主要有释词方法（包括形训方法、声训方法和义训方法等）、析句方法（包括语法分析法、修辞分析法和上下推求法等）以及近代科学化方法（包括假设求证法、归纳演绎法和二重证据法等）；2）历史解释，主要有“以事解经法”和“知人论世说”；3）心理解释，主要有“以意逆志说”、“唤醒体验说”等。²⁴这种概括不仅注意到中国语言文字自身的特异性在理解方法上的反映，而且也符合经学发展的基本史实。

而意大利方法论诠释学家艾米略·贝蒂认为，解释者要做出正确的解释，就必须在理解中实现一种相对于文本创作而言的“创造过程的倒转”。他指出：“在诠释学过程中，解释者必须通过在他内在自我内重新思考富有意义形式而从相反的方向经历原来的创造过程。”²⁵所谓“从相反的方向经历原来的创造过程”，实际上就是一种精神上的“回溯”。回归经典，回归原创，不仅是中国经学的要求，也是西方方法论诠释学的要求。如何回归经典，回归原创呢？方法论诠释学的肇始者施莱尔马赫强调“心理学移情方法”向诠释学的引入。在他看来，理解文本作者原意的关键在于，从心理上重建作者创作文本时的历史情境，设身处地站在作者的立场，去重新经历作者创作文本时的心路历程，体悟作者创作文本的原初意图。这样，“在理解的过程中，不仅要把词语置于语句中，把语句置于文本整体中，把文本置于语言系统中，还

24 周光庆：《中国古典解释学导论》，北京：中华书局，2002年。

25 贝蒂：《作为精神科学方法论的一般诠释学》（1962），载洪汉鼎《理解与解释——诠释学经典文选》，北京：东方出版社，2001年，第130页。

必须结合其他的相关材料，比如历史背景、作者传记等等，从整体上把握作者的精神世界，特别是要弄清楚作者的创作动机，以期进入与作者同样的心理角色，才能揭示文本中的语言所隐含的内在的丰富意义。”²⁶由此可见，施莱尔马赫对理解方法的思考中，已经从语言学、历史学推进到了心理学，实现了“语言学方法”、“历史学方法”和“心理学方法”的统一。而在圣经诠释学中曾经一度盛行的“寓意式解经法”，在以世俗作品的理解为主要对象的一般诠释学中，已经退出历史舞台了。

就此而论，中国经学以及西方方法论诠释学，在理解方法上都归属于“还原的方法”，它们同样都涉及到文本学意义上的还原、历史学意义上的还原和心理学意义上的还原等三个基本的层次。在“回溯”这个理解向度上，中国经学与西方方法论诠释学在理解方法上是可以相媲美的。

但是，经典诠释学基于“尊经”的立场和“延展”的理解向度，在理解方法的思考上当然不能停留在回溯性地把握“作者原意”这一传统维度上，它必须拓展到对文本意义的开启这一新的维度。

经典诠释学不再奉行“宗经”的立场，不再认为把握了往圣先贤的微言大义之后在现实中加以应用就能够解决形形色色的当代问题。在经典诠释学看来，任何经典文本都是在历史中诞生的，是历史的产物，它必然受到特定历史条件的局限，而时代的发展，历史条件的改变，也总是不可避免地引发新的问题，需要有新的思考。如果说，经学主张的是理解之后的应用，那么经典诠释学则强调应用之中的理解。理解之后的应用本质上是一种听从，而应用之中的理解本质上则是一种“问-答”方式的对话，是一种“视域融合”。在“问答辩证法”中展开的“视域融合”，乃是一种古今之间的精神性沟通，既意味着对作者和文本视域的批判性引入，也意味着对读者自身视域的某种拓展，或者说，它本质上意味着经典文本意义的当代开启。

以“问-答”方式展开的“对话辩证法”，作为开启经典文本意义的理解方法，是经典诠释学超越以往经学的重要方法。这种“对话辩证法”在理论重心上有了转移，即从理论哲学转向了实践哲学。理论哲学的

26 潘德荣：《西方诠释学史》，北京：北京大学出版社，2013年，第262页。

要义在于对普遍性、一般性的把握，它力图从变化之中把握不变的东西，从个别之中把握一般的东西，从特殊之中把握普遍的东西，进而利用这种把握到的一般性和普遍性的道理，去认识个别的东西和特殊的东西。归纳法和演绎法就成为理论哲学中重要的和基本的方法。而实践哲学作为理论哲学的深化和补充，在以对一般性和普遍性的把握为出发点去认知个别事物和特殊事物的时候，不是以一般性和普遍性去消融个别性和特殊性，而是注重个别性和特殊性本身，尤其是注重超出一般性和普遍性的东西。在实践哲学看来，以归纳法为基础把握到的一般性和普遍性，本身是相对的和不完全的，以之为前提进行的演绎，结论必然不是绝对正确的。因此，注重对个别性和特殊性的把握，注重对“变化”的把握，能够提升和完善对一般性和普遍性的把握。实践哲学所内在蕴含的批评性维度，为经典诠释学从“宗经”向“尊经”立场的转变，从“回溯”向度向“延展”向度的开拓，提供了不可缺少的理据，也为理解过程中“对话辩证法”的展开留下了空间。

在经典诠释学的视域中，对经典文本的理解不是对作者原意的单向度追寻，而是一种围绕着经典文本展开的作者与读者之间的跨时空对话。既然是对话，那么，就意味着有“倾听”，有“言说”，有“提问”，有“应答”。经典文本表达了作者基于历史情境而产生的伟大见解，即往圣先贤“所悟之道”，当代读者借助于“还原的方法”澄明经典文本的作者原意，实际上是以理解的方式聆听往圣先贤的言说；当代读者还必须基于对不同于历史情境的现实情境的考察与反思，凝练出自己的问题，在理解过程中围绕这些问题与往圣先贤展开讨论，才能够真正形成创生性的“问-答”式对话，开启出经典文本的当代意义。

如果说，在经典文本理解的“回溯”向度上，语文学知识、历史学知识和心理学知识构成了追寻作者原意必备的三大基础知识，那么，在经典文本理解的“延展”向度上，政治学知识、经济学知识、社会学知识以及朝向当代社会问题研究的其他知识则具有更为重要的意义。缺乏语文学知识、历史学知识和心理学知识会使当代读者无法“倾听”往圣先贤的“言谈”，而缺乏一定的政治学知识、经济学知识、社会学知识以及其他有关当代社会问题研究的知识则会使读者拙于“提问”，进而无法与往圣先贤形成诠释学意义上的有效“对话”。无力“倾听”，固

然会造成与丰厚的文化传统断裂；但拙于“提问”，亦会使丰厚的文化传统渐趋枯竭。“问渠那得清如许，为有源头活水来。”当我们强调回归经典、拥抱传统的时候，千万不要忘记当代的“开源”。如果我们不是带着当代问题去展开对经典文本的理解，或者说，不能在经典文本的理解过程中展开“提问”，就无法实现理解中的创造性。这种与“提问”无缘的经典文本理解方式，最多只能做到对传统的“回溯”，而无力做到对传统的“延展”。它造成的实际后果就是，读者置身于经典文本的宝库中流连忘返，乃至葬身于经典文本的宝库之中。

综合前述，“经典诠释学”在经典文本的理解上，不仅能够保持“经学”本有的文化保存与文化继承的长处，而且能够消解其活力不足的弊端，推进中国本土文化的前拓与发展。

(安徽师范大学政治学院)

李清良(Qingliang Li)、王壮壮(Zhuangzhuang Wang)

诠释之道

——现代诠释学探索的中国视角

提要：所谓“诠释之道”，是指用以解释、规范和引导诠释活动的一套基本观念、规则、技艺和方法等。在现代语境下根据中国学术传统提出的这个概念比西方“诠释学”更具综合性、层次性和贯通性，同时也意味着一种文明论视角。古今中外各种不同形态的“诠释学”都是对于诠释之道的探索，但不同文明和学术流派对诠释之道的领会各不相同，因而各有一套自成一体的诠释之道，它们之间可以相互对话和借鉴，但无法完全照搬和替代。通过“诠释之道”这个概念，我们不仅可以更为贯通地理解和把握各种形态的诠释学，也可以从根本上阐明中国诠释学的合法性，更重要的是，通过这个概念我们可以将中国学术传统中有关“道”的思想和智慧导入现代诠释学探索之中，从而可为整个现代诠释学的发展提供一个不同于西方的中国视角和中国方案。

Zusammenfassung: Das so genannte “Dao des Auslegens” bezieht sich auf eine Reihe grundlegender Konzepte, Regeln, Techniken und Methoden, die zur Erklärung, Regelung und Anleitung von Interpretationsaktivitäten verwendet werden. Im modernen Kontext der chinesischen akademischen Tradition ist dieses Konzept umfassender, deutlicher und kohärenter als das Konzept der westlichen “Hermeneutik”. Es impliziert auch eine zivilisatorische Perspektive. Die verschiedenen Formen der Hermeneutik in der Antike und in der Neuzeit, in China und im Ausland sind allesamt Erkundungen des “Dao des Auslegens”, aber verschiedene Zivilisationen und akademische Schulen haben unterschiedliche Auffassungen vom “Dao des Auslegens”, und so hat jede eine Reihe von in sich geschlossenen Interpretationsweisen, die miteinander im Dialog stehen und voneinander lernen können, aber nicht vollständig kopiert und ersetzt werden können. Durch das Konzept des “Dao des Auslegens” können wir nicht nur verschiedene Formen der Hermeneutik kohärenter verstehen und erfassen, sondern auch die Legitimität der chinesischen Hermeneutik grundlegend klären, und, was noch wichtiger ist, durch dieses Konzept können wir die Gedanken und die Weisheit über das “Dao” in der chinesischen akademischen Tradition in die Erforschung der modernen Hermeneutik einbringen. Das kann eine chinesische Perspektive und ein

chinesisches Programm, das sich von dem des Westens unterscheidet, für die Entwicklung der modernen Hermeneutik als Ganzer bereitstellen.

Abstract: The so-called “Dao of Interpretation” refers to a set of basic concepts, rules, techniques, and methods used to explain, regulate, and guide interpretive activities. In the modern context of Chinese academic tradition, this concept is more comprehensive, explicit, and coherent than the concept of Western “hermeneutics.” It also implies a civilizational perspective. The various forms of hermeneutics in ancient and modern times, in China and abroad, are all explorations of the “Dao of interpretation,” but different civilizations and academic schools have different understandings of the “Dao of interpretation,” and so each has a set of self-contained modes of interpretation that can dialogue and learn from each other, but cannot be completely copied and replaced. Through the concept of “Dao of interpretation,” we can not only understand and grasp various forms of hermeneutics more coherently, but also fundamentally clarify the legitimacy of Chinese hermeneutics, and more importantly, through this concept, we can bring the thoughts and wisdom about “Dao” in Chinese academic tradition to the study of modern hermeneutics. This can provide a Chinese perspective and a Chinese program, different from that of the West, for the development of modern hermeneutics as a whole.

Keywords: 诠释学；诠释之道；中国诠释学

我国学者于20世纪九十年代明确提出创建现代“中国诠释学”。这一主张虽然获得了广泛关注 and 响应，但也不断有学者表示怀疑。为此，笔者特别提出“诠释之道”这一概念，试图由此阐明“中国诠释学”研究与探索的合法性及其基本的努力方向。¹现综合近年探索心得，对此作进一步讨论。

一、“诠释之道”的提出与基本涵义

早在20世纪七八十年代，三位得风气之先的美籍华裔学者，已试图利用中国传统思想资源提出不同于西方的诠释学构想，傅伟勋教授从1974年开始提倡“创造的诠释学”，叶维廉教授、成中英教授则在八十

1 洪汉鼎、李清良：《如何理解和筹建中国现代诠释学》，《湖南大学学报》2015年第5期；李清良、夏亚平：《从“诠释学”到“诠释之道”——中国诠释学研究的合法性依据与发展方向》，《湖南大学学报》2016年第3期。

年代中叶分别提出“传释学”、“本体诠释学”。²其中傅、成两位的主张最为汉语学界所关注。至上世纪九十年代，台湾大学黄俊杰教授明确提出，通过清理和总结中国经典诠释传统特别是儒家经典诠释传统可建构“中国诠释学”。³他与其研究团队为此陆续推出了多种论著。1998年以来北京大学汤一介教授也连续发表多篇论文，呼吁以中国经典诠释传统为基础创建“现代中国解释学”：“中国有比西方长得多的解释经典的历史，并在经典解释中创造出丰富的解释经典的原则和方法，我相信，在今天我们有了创建‘现代中国解释学’的自觉的基础上，迟早会创建出不同于西方解释的中国解释学，为人类的学术文化作出我们应有的贡献。”⁴进入本世纪之后，参与此项研究的中国学者日益增多，他们一方面深入研究中国经典诠释传统，一方面积极探索如何构建现代“中国诠释学”。近十年来，由于中国政府大力倡导实现中华民族伟大复兴，实施中华优秀传统文化传承发展工程，这项研究愈发开展得如火如荼。⁵

与此同时，质疑之声也不断出现，并主要有如下三类意见。（1）所谓中国古代诠释学不过是“一只想象中的怪兽”；因为“诠释学”乃是一门基于西方文化传统、有着系统理论与方法的现代学科，直到19世纪才在西方正式形成，中国虽有源远流长的经典解释传统，但不可与之同日而语。⁶试图以这个传统建构现代“中国诠释学”最多可为现代西

2 傅伟勋：《从西方哲学到禅佛教》，三联书店1989年版，第416页。叶维廉：《叶维廉文集》第2卷，安徽教育出版社2003年版，第33页。成中英：《成中英文集》第1卷《本体诠释学（一）》，中国人民大学出版社2017年版，《总序》第6页。

3 黄俊杰：《孟学思想史论》卷二，“中研院”中国文哲研究所筹备处1997年版，第57-59、480-482页。

4 汤一介：《解释学与中国》，《光明日报》2002年9月26日。

5 李清良、张洪志：《中国诠释学研究40年》，《中国文化研究》2019年冬之卷。

6 参见李幼蒸：《结构与意义》（增订版），中国人民大学出版社2015年版，第585-586页。Wolfkang Kubin, "Chinese 'Hermeneutics'——A Chimera? Preliminary Remarks on Differences of Understanding," in Ching-I Tu, ed., Interpretation and Intellectual Change: Chinese Hermeneutics in Historical Perspective, New Brunswick: Transaction Publishers, 2005, pp. 311-320. 中译文见杨乃乔、伍晓明主编《比较文学与世界文学》第一辑，商务印书馆2004年版，第58-67页。

方诠释学补充些资料和经验而已。(2)不存在所谓的“中国诠释学”，只有“诠释学在中国”、“诠释学在西方”等；因为诠释学是一门具有普遍性的学科，不同国别的学者所利用的思想资源固然有别，但都是围绕普遍的诠释学问题，寻求普遍的诠释学原理和方法。(3)根本没有必要东施效颦地创建“中国诠释学”；因为要真正理解文本尤其是经典，恰恰不能采取诠释学这种“现代学问的样式”，正确的做法应是像西方“解经大家”列奥·施特劳斯那样，自觉地“反对任何诠释学理论”，回归到“古典学问的样式”，“从文本的表面（整体结构、形式）入手，并按照作者自己来理解作者（探求作者的意图）”。⁷

这些质疑意见彰显了两个根本问题：一是究竟如何理解“诠释学”，是否只有西方现代诠释学才算是诠释学，或者说诠释学是否只是西方文化的产物？二是建立现代“中国诠释学”的必要性究竟何在，是否真像德国汉学家顾彬所嘲笑的那样，这只是出于某些中国学人奇怪的思维习惯，西方有什么就一定要说中国也已有或应有？对于“中国诠释学”的研究与建构而言，这两个问题是原则性的，前者关乎其可能性，后者关乎其必要性，如果不能予以合理回应，这种研究与建构就既不可能也无必要。

有鉴于此，我们认为，很有必要依据中国学术传统，从“诠释之道”角度来理解和把握“诠释学”。

正如金岳霖所说，中国传统学术中的各家各派莫不以求道、合道、行道为最高目标，“不道之道，各家所欲言而不能尽的道，国人对之油然而生景仰之心的道，万事万物之所不得不由，不得不依，不得不归的道才是中国思想中最崇高的概念，最基本的原动力”。⁸在中国古人看来，道无往而不存，“事事物物，莫不有其道。……夫以一日之间，起居则有起居之道，饮食则有饮食之道，见是人则有待是入之道，遇是事则有处是事之道。道不可须臾离也，一失所宜，则为废是道矣。是故君子战兢自持，颠沛必于是，造次必于是，惟惧其失之也”。⁹也就是

7 刘小枫：《关注我们这个时代的哲学：经典与解释——文本解读与古典学问的样式（笔谈）》主持人话语，《求是学刊》2008年第3期。

8 金岳霖：《论道》，商务印书馆1994年版，第16页。

9 张栻：《张栻集》，邓洪波校点，岳麓书社2010年版，第138页。

说，凡事皆有其道，因此皆须求其“道”、合其“道”。“道”有多层涵义，也有多种用法。唐君毅曾将《老子》所言之“道”的具体涵义解析为六个方面：通贯异理之用之道、形上道体之道、道相之道、同德之道、修德之道及其他生活之道、事物及心境人格状态之道。¹⁰傅伟勋进一步将其调整为六大层面：道体（Tao as Reality）、道原（Tao as Origin）、道理（Tao as Principle）、道用（Tao as Function）、道德（Tao as Virtue）、道艺（Tao as Technique）；后五个层面又合成“道相”（Tao as Manifestation）。¹¹唐、傅二人的这一分析，不仅适用于《老子》所说的“道”，也普遍适用于中国古代其他思想家所说的“道”。

依据中国学术传统的上述观念，对于诠释活动自然也需讲求并遵循“诠释之道”。“诠释之道”与“为学之道”、“修身之道”、“治国之道”等等一样，属于唐君毅所谓“修德之道及其他生活之道”，或如金岳霖所谓“分开来说的道”。¹²这种意义上的“道”虽不是从整体上说的“道体”“道原”之道，但也包含“道理”、“道用”、“道德”、“道艺”诸层面，并且同样是一种“体用兼赅”之道。正如胡宏所说“道者，体用之总名。……合体与用，斯为道矣”，“学圣人之道，得其体，必得其用。有体而无用，与异端何辨？井田、封建、学校、军制，皆圣人竭心思致用之大者也”。¹³这些话不仅指出儒家所说的圣人之道兼赅体用，还明确将制度、规则之类纳入与“体”相对的“用”中。

诠释之道作为体用兼赅之道，包括“道理”层面的“诠释之理”（理念与观念）、“道德”层面的“诠释之德”（修养与德行）、“道用”层面的“诠释之例”（体例与规则）、“道艺”层面的“诠释之技”（方法与技艺）。其中“诠释之理”是指诠释活动本身固有的本质与规律，属于诠释之道的“体”；“诠释之德”、“诠释之例”及“诠释之技”则是诠释者为顺应“诠释之理”所必须具备的德行和必须遵循的规则与方法，属于诠释之道的“用”。（根据中国古人的用法，相对于形上之“理”而言，“德”为“用”

10 唐君毅：《中国哲学原论·导论篇》，中国社会科学出版社2005年版，第225 - 234页。

11 傅伟勋：《从西方哲学到禅佛教》，三联书店1989年，第384 - 388页。

12 金岳霖：《论道》，商务印书馆1994年版，第17 - 18页。

13 胡宏：《胡宏集》，吴仁华点校，中华书局1987年版，第10、131页。

；但相对于形下之“例”与“技”而言，“德”又为“体”。)因此，仅讲“诠释之理”而不讲“诠释之德”、“诠释之例”及“诠释之技”，可谓“有体而无用”；反之，仅讲“诠释之德”、“诠释之例”及“诠释之技”而不讲“诠释之理”，则可谓“有用而无体”。

但“诠释之道”有两种不同的用法，因而也有两种不同的意义。一是如上文这样一般、抽象地讲“诠释之道”时，它是指诠释活动固有的“诠释之理”与诠释者必须具备的“诠释之德”和必须遵循的“诠释之例”及“诠释之技”。二是具体地讲某人、某学派、某文化的“诠释之道”时，它是指对于“诠释之道”的理解和把握，因而表现为各不相同的一套解释、规范和引导诠释活动的观念（包括诠释之理与诠释之德）、规则和方法（亦即诠释之例与诠释之技）。比如当我们讲儒家、道家或整个中华文明的诠释之道时，就是在这个意义上讲的。

成中英在阐述其“本体诠释学”时曾说：“事实上，诠释自身即可被看为宇宙不息创造的实现。……因之，诠释可以是对本体之道的诠释，也可以是自本体的理解中进行诠释。无论对本体或自本体的诠释都可说是在本体之中。……诠释是语言的道的活动，因而‘本体诠释学’也可以看成‘道的语言学’或‘道的道说学’。”又说：“道是本体概念，但道也可以是方法概念。就事物与宇宙整体言，道是本体，但就个别事物与目标言，道却可以是方法、途径与功夫。”¹⁴这表明，成中英实际上已试图根据中国学术传统所说的“道”来讲“诠释学”，只是没有明确提出“诠释之道”概念并以此为中心展开其思考。最近也有学者提出，在中国文化中，理解便是“知道”，因而从中国文化角度来看诠释学便是“知道”学。¹⁵这个说法是有一定道理的。

应当指出的是，“诠释之道”这个提法虽然主要来自中国学术传统，但它的提出却是源于中与西、古与今的视域融合。事实上，中国学术传统虽然极重诠释活动尤其是经典诠释，但常将其纳入广义的“学—习”活动中加以反思，故而更多地讲“为学之道”，而很少专讲“诠释之道”。我们今天之所以特别关注诠释之道并加以专题式反思和探

14 成中英：《成中英文集》第1卷，中国人民大学出版社2017年版，第60页。

15 沈顺福：《理解即感应——论传统儒家诠释原理》，《北京大学学报》2020年第4期。

究，实是由于西方现代诠释学特别是伽达默尔哲学诠释学的广泛流行促使我们对于人类诠释活动有了前所未有的理解和关注。当然，从更深一层来看，这又是由于中华文明进入现代社会之后，原有的诠释传统已不再完全适用，必须建立一套现代的诠释观念和诠释模式。

由此可见，相较于“诠释学”而言，“诠释之道”实际上是一个更具综合性的概念，也是一个更强调层次性和贯通性的概念。通过这个概念，我们可以将中国学术传统中有关“道”的思想和智慧，顺理成章地导入诠释学思考与探索之中，这就为我们对诠释学的理解与研究开启了新的视野和思路。

二、诠释之道开启的新视野和新思路

从诠释之道出发，我们对西方所谓诠释学将有一种基于中国智慧的更为贯通的理解，由此不仅可以阐明中国诠释学研究的合法性，更可为现代“中国诠释学”的探索与建构确定基本的发展方向。

（一）从更为综合、贯通的视野理解和把握诠释学的不同形态。

仔细考察上述对于中国诠释学研究的质疑，可以发现它们的一个共同特点是，都将西方现代诠释学视为诠释学的唯一形态。然而，如果认同此种观点，那么西方诠释学就不仅是断裂的，而且是分裂的。所谓断裂，是指西方现代诠释学无法与其诠释传统贯通，也就是说，从古希腊到文艺复兴的西方诠释传统“与现代意义上的诠释学有很大的区别，而且从总体上看，包括完备的《圣经》注释学体系在内，它也并非是‘诠释学’的”；¹⁶所谓分裂，是指如果没有诠释之道这类更具综合性的概念，现代西方以施莱尔马赫、贝蒂等人为代表的方法论诠释学，与以海德格尔、伽达默尔为代表的存在论诠释学就永远只能处于截然对立的状态而无法贯通，这也正是当前西方诠释学发展所面临的最大困境。

诠释之道概念却能使我们依据“道”的智慧从一个更高的层次来理解和把握“诠释学”。如上所述，诠释之道是一个结构性整体，既有“诠释之理”，也有“诠释之德”、“诠释之例”与“诠释之技”，也就是说它同时包含了本体论、德性论和方法论等不同层面和维度。依此眼光，方法

16 潘德荣：《西方诠释学史》，北京大学出版社2013年版，第19页。

论诠释学与存在论诠释学虽然所关注的层面不尽相同，却都是探索诠释之道所不可或缺的内容，并且要确立完整系统的诠释之道，就必须在这些不同层面和导向的诠释学之间实现沟通和整合。

从诠释之道的视野来看，现代西方以施莱尔马赫、贝蒂、赫施等人为代表的方法论诠释学主要侧重于“诠释之例”与“诠释之技”，而对“诠释之理”与“诠释之德”则较少关注，因此对理解活动本身的理解未能达到本体论高度，可以说是“明于用而暗于体”。与之相反，海德格尔、伽达默尔等人的存在论诠释学虽从存在论高度阐明了“诠释之理”，却由于过分强调“在现代科学范围内抵制对科学方法的普遍要求”以捍卫精神科学的独立性与合法性¹⁷，因而又在方法论层面或者说“诠释之例”与“诠释之技”层面缺乏积极探索。所以尽管伽达默尔明确说“诠释学是哲学，而且作为哲学它是实践哲学”¹⁸，但其哲学诠释学并不能很好地引导和规范诠释实践，而只是从理论上阐明理解活动是一种实践智慧活动，这说明哲学诠释学实际上仍是一种未完成的实践哲学。¹⁹就此而言，这种存在论诠释学可以说是“明于体而疏于用”。故而法国著名哲学家利科认为，无论是海德格尔的事实性诠释学还是伽达默尔的哲学诠释学，虽然达到了“理解的存在论”高度，却取消了“理解的认识论”（方法论）基础，人们在诠释实践中碰到的各种问题“依然悬而未决”；为此，利科主张“用由语言分析出发的长程途径来替代此在分析的短程途径”，“并将拒绝把理解特有的真理与由源自解经学的学科所操作的方法分隔开来这样的诱惑”，简言之，即必须打通存在论诠释学和方法论诠释学。²⁰成中英的“本体诠释学”也有见于此，主张根据中国传统哲学智慧将本体论与方法论贯通为一体。

总之，要建立一种真正合乎诠释之道的诠释学，就必须对诠释之

17 伽达默尔：《诠释学 I：真理与方法》（修订译本），洪汉鼎译，商务印书馆2010年版，第4页。

18 伽达默尔：《科学时代的理性》，薛华等译，国际文化出版公司1988年版，第98页。

19 详细分析可参见李清良、张洪志：《经典诠释学对哲学诠释学之扬弃》，《天津社会科学》2000年第6期。

20 保罗·利科：《解释学的冲突——解释学文集》，莫伟民译，商务印书馆2008年版，第9-10页。

理、诠释之德、诠释之例与诠释之技等层面加以全方位的探索，并在不同层面的探索之间实现贯通和整合。这也意味着，将西方现代诠释学视为诠释学唯一形态，或将哲学诠释学视为诠释学最高典范，其实是一种很片面的看法。

（二）从文明论视角展望现代诠释学的多元发展。

正如金岳霖所说，“道可以合起来说，也可以分开来说……自万有之合而为道而言之，道一，自万有之各有其道而言之，道无量”，就知识和人事而言，讲明“万有之各有其道”尤其重要。²¹ 根据这个观念，人类各大文明也可以说是“各有其道”，无论就整个“生存发展之道”而言，还是单就诠释之道而言（后者是前者的一个重要方面）。这就为我们理解各大文明的诠释传统和诠释之道提供了一个文明论视角。

从长时段来看，各大文明都有其自成一体的诠释之道，并且不断在探求和调整，因而在发展过程中形成了各种不同形态和导向的诠释观念和诠释模式。²² 美国学者韩德森（John B. Henderson）曾著《典籍、正典与注疏：儒家与西方注疏传统之比较》一书，旨在揭示中、西、印、阿等文明的经典诠释传统在注疏假设及策略上异曲同工，但也不能不承认中国经典诠释传统有两个显著特点在其他文明中并不常见，一是其经典系统的边界总是“保持开放或至少是可协商的”，因而儒家经典“并未被正式或最终固定下来”，二是“后世大师和注家的作品也被正式提升到经典或经文层次”。²³ 美国著名汉学家宇文所安（Stephen Owen）则通过深入比较中西文论指出，中西诠释传统由于分别追索各自的一套问题，因而有着不同的关注焦点和基本假定，形成了不同的解决方案。²⁴ 我国著名学者余敦康也认为：“从世界史的角度来看，每一个有文化的富有创造性的民族，必然对理解的本质进行过长期的探索。惟其如此，它的文化才能形成一道生命洋溢、奔腾

21 金岳霖：《论道》，商务印书馆1994年版，第17-18页。

22 李清良、夏亚平：《从“诠释学”到“诠释之道”——中国诠释学研究的合法性依据与发展方向》，《湖南大学学报》2016年第3期。

23 John B. Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Princeton University Press, 1991, p.53, p.56.

24 宇文所安：《中国文论：英译与评论》，王柏华、陶庆梅译，上海社会科学院出版社2003年版，第2-6、18-22页。

向前的洪流”；因此各大文明都有自己的诠释学，“中国有中国的诠释学，西方有西方的诠释学，印度有印度的诠释学”。²⁵当然，根据本文所论，余氏所谓“诠释学”实指诠释之道。各大文明在探索诠释之道的历史过程中都形成了多种不同的“诠释学”（诠释观念和诠释范式），譬如中华文明就有儒、释、道等不同的诠释导向并有“汉学”、“宋学”等不同的诠释范式。

各大文明对于诠释活动的反思与探索确有不少相通之处，但由于生存境遇和历史传统的差异毕竟“各有其道”，而有不尽相同的观念预设、问题意识和解决策略。即使同一文明内部，不同时代和流派对于诠释之道的探索和领会也不尽相同，各种不同的诠释导向和诠释范式既互相竞争又互相借鉴，共同构成一个“和而不同”的诠释学系统，这就是从整体上说的每个文明的诠释之道。正如每种诠释导向和诠释范式都只有相对的合理性，各大文明的诠释之道也只有相对的普遍性，因而彼此之间虽然可以也应该相互借鉴和吸收，却绝不可能完全照搬和替代。换言之，各大文明之间无论怎样相互吸收和借鉴，最终都不可能只有一种对于诠释之道的理解与领会。

进入现代社会之后，由于价值观念、社会结构和生存方式等方面发生了极大变化，各大文明的诠释之道都需要从传统形态走向现代形态。西方文明最早进入现代社会，因而也最早对现代诠释之道加以探索，由此产生了各种不同导向的现代诠释学（如方法论诠释学、存在论诠释学、后现代诠释学等），并在近百年以来对非西方文明产生了深刻影响。但正如亨廷顿所说，随着现代化进程的普遍化与不断深化，非西方世界逐渐出现了“去西方化”（de-Westernization）的潮流，“本土化已成为整个非西方世界的发展日程”。²⁶随着“后西方”时代的逐步到来，非西方文明的文化主体性意识逐渐自觉，对于现代诠释之道的探索也必将走向多元发展，因而现代诠释学必将从西方诠释学的一枝独秀走向各种非西方式诠释学的百花齐放。中国学者要求创建

25 余敦康：《中国哲学对理解的探索与王弼的解释学》，《中国诠释学》第1辑，山东人民出版社2003年版，第53页；《诠释学是哲学和哲学史的唯一进路》，《北京青年政治学院学报》2005年第2期。

26 塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪等译，新华出版社1999年版，第67-69、91页。

现代“中国诠释学”，就正是这一趋势的重要表征之一。²⁷从深层来看，现代诠释学的这种多元发展趋势，正源于各大文明本来就“各有其道”。

应当指出的是，人类文明“各有其道”并不意味着“文明冲突”，因为冲突的根源不在于存在差异，而在于无视差异而强求一致。中国“和而不同”的古老智慧和历史经验表明，揭示差异、尊重不同，恰恰有助于化解冲突而增进相互理解。因此，各大文明虽然“各有其道”，但通过对话和协调，完全可以像《中庸》所说的“道并行而不相悖”。

(三) 从中华文明的内在需求阐明中国诠释学研究的合法性依据。

如上所述，各大文明都有自成一体的诠释之道。中华文明也不例外，其源远流长的经典诠释传统中包含了对于诠释之道的不懈反思和探索。如果不将“诠释学”等同于现代西方诠释学，而是将其视为对诠释之道不同层面的探索，我们甚至可以说中国古代有多种不同形态和导向的“诠释学”。美国汉学家范佐仁 (Steven Van Zoeren) 指出，中华文明“比起历史上任何其他文明也许更注重解释问题”，它不仅很早就有了各种特殊的经典诠释学，更在宋代代理学家的努力下发展出一种“普遍的经典诠释学” (general hermeneutics of the classics)，这种普遍的经典诠释学不断得到完善和制度化，成为宋代之后中国近千年的主流诠释学，深刻影响了文学、绘画和音乐作品的理解与创作。²⁸

进入现代社会之后，和西方文明一样，中华文明也面临着由古今巨变导致的诠释学困境，也需要扬弃传统的诠释之道而确定现代的诠释之道。正如当年“新文化运动”时胡适说，“向来不发生问题的，现在因为不能适应时势的需要，不能使人满意，都渐渐的变成困难的问题，不能不彻底研究，不能不考问旧日的解决法是否错误；如果错了，错在什么地方；错误寻出了，可有什么更好的解决方法；有什么方法可以适应现时的要求”，这种“重新估定一切价值”的态度“总表示对于旧有学术思想的一种不满意，和对于西方的精神文明的一种新觉悟”。²⁹所以早在1914年胡适就意识到，“今日吾国之急需，不在新奇

27 详细分析可参见李清良、夏亚平：《从“诠释学”到“诠释之道”——中国诠释学研究的合法性依据与发展方向》，《湖南大学学报》2016年第3期。

28 Steven Van Zoren, *Poetry and Personality: Reading Exegesis and Hermeneutics in Traditional China*, Stanford University Press, 1991, pp.1-16.

29 胡适：《新思潮的意义》，见欧阳哲生编《胡适文集》（2），北京大学出

之学说，高深之哲理，而在所以求学论事观物经国之术。以吾所见者言之，有三术焉，皆起死之神丹也：一曰归纳的眼光，二曰历史的眼光，三曰进化的观念。”³⁰在他看来，对于中国学术而言，当务之急就是通过吸收西方现代观念，建立中国现代学术的方法论。笔者已指出，现代中国学者对学术方法论的探索实际上就是对现代中华文明诠释之道的探索。从主张科学方法的胡适、顾颉刚、傅斯年，到强调科学方法之外还有传统的体认、直觉方法的现代新儒家，再到主张唯物辩证法的郭沫若、范文澜、侯外庐等，一直到当代中国有关“失语症”和“中国哲学合法性”的大讨论，包括明确提出建立现代意义的“中国诠释学”，其实都是在努力探索并力求确定现代中华文明的诠释之道。³¹

可见中国学者的中国诠释学研究与探索，虽是受到西方诠释学的影响与激发，但这既不是因为仰慕西学而欲东施效颦，也不只是为了增加一门新兴的流行学问，而主要是源于中华文明自身要求确定其现代诠释之道。若非有这样一种内在要求，便很难解释中国现代学术何以会反复出现有关方法、话语和合法性的大讨论，也很难解释西方诠释学传入中国之后何以会受到如此广泛而持久的关注。

因此，从根本上看，“中国诠释学”研究的合法性，源于中华文明本来就有不懈探求诠释之道的悠久传统，进入现代社会之后更是内在地要求确定其自成一体的现代诠释之道。

（四）依据诠释之道的特点确定现代中国诠释学的基本发展方向。

如上所述，建构现代中国诠释学本质上是为了探索并确定中华文明的现代诠释之道。由于不同文明“各有其道”，现代中国诠释学的建构固然需要充分吸收和借鉴现代西方诠释学的理论成果，但更需要在中国学术传统尤其是诠释传统的基础之上进行创造性转化和创新性发展，只有这样，现代中国诠释学才能既在理论上具有普遍性，又在精神上充分体现中国智慧、中国经验和中国价值。因此，现代中国诠释

出版社1998年版，第553、555页。

30 转引自罗志田：《再造文明的尝试：胡适传（1891-1929）》，中华书局2006年版，第174页。

31 李清良、张丰赟：《论中国诠释学研究的兴起缘由》，《山东大学学报》2015年第5期。

学基本的努力方向就是探索既有中国特色又有普遍性的现代诠释之道。具体而言，这个努力方向将有如下两个特点。

一是探索路径多样化。“一隅不足以尽道”，探索中华文明现代诠释之道的中国诠释学也不会只有一种，而必会像传统中国那样，由于探索路径不同，对于诠释之道的领会也各有侧重，因而将有多种不同的诠释导向，它们既相互竞争又相互影响，既相对独立又有主次之别，最终以“和而不同”的方式共同形成中华文明的现代诠释之道。这意味着，现代中国诠释学的探索与建构将是一个长期的系统工程而绝非一时一人所能完成，最终形成何种现代诠释之道也将是在诸种因素共同作用之下自然形成，而绝非一家一派所能左右。

二是注重“以道观之”。即充分利用中国传统学术中有关“道”的智慧与思想来反思诠释活动及相关问题，提出一套合乎诠释之道的诠释学理论。比如，由于诠释之道同时包含“道理”、“道德”、“道用”、“道艺”诸层面，现代中国诠释学不仅要注重“诠释之理”与“诠释之技”及“诠释之例”，还要特别强调“诠释之德”，力求实现本体论、方法论与德性论、价值论诸维度的贯通和统一。³²诠释活动本来就是塑造和阐发社会共识与核心价值的活动，也是不能不讲“道德”“道义”的人际交往活动；各大文明的诠释之道也都阐发、形塑并体现了该文明的核心价值。又如，依据中国学术传统，道不离人、道由人显，诠释活动必须由“知人”（理解作者之言、行、志）而“知道”，脱离了“知人”也就无法真正“知道”；同时，“知道”不仅是为了诠释者自身的“明道”与“修德”，也是为了“行道”，即通过如实地“知人”而在精神层面“安人”。简言之，诠释活动不是简单地“知道”，而必须是既“知人”又“知道”、既“知道”又“行道”，因此诠释活动的最终目的实可借用孔子的话概括为“修己以安人”。³³这种观念在亟需“文明对话”的今天尤其显得重要。总之，这种“以道观之”的探索，将使现代中国诠释学呈现一幅有别于西方诠释学的理论图景。

32 潘德荣近年已提出将“德行诠释学”作为“中国诠释学”的发展方向。参见潘德荣：《“德行”与诠释》，《中国社会科学》2017年第6期。

33 参见李清良、张丰赉：《论儒家“实践诠释学”的外王学关怀——从黄俊杰先生的近作谈起》，《中国诠释学》第17期，山东大学出版社2018年。

综上所述，对于中国诠释学研究探索而言，“诠释之道”既是阐明其合法性的基础概念，也是促使它走向文明自觉、确定基本发展方向的理想视角。

(湖南大学岳麓书院)

姜哲(Zhe Jiang)

“据文求义”与“惟凭《圣经》”

——中西经学诠释学视域下的“舍传求经”及其“义文反转”

提要：清代经学家皮锡瑞称自宋庆历始为“经学变古时代”，而在基督教释经学的历史中亦有所谓“宗教改革”之变。因此，若以“中西比较诠释学”观之，则马丁·路德所倡导的“惟凭《圣经》”正可与欧阳修之“据文求义”相提并论。作为中西“经学变古时代”极富挑战意义的诠释学方法和命题，“据文求义”与“惟凭《圣经》”均以捍卫或重申“圣经权威”为己任，并以之反对各自经学传统因层累演进而导致的“繁琐失真”。因由“圣经权威”之诠释诉求，欧阳修与马丁·路德遂共同体现出“舍传求经”的释经理路，进而又以“经义显明”为其释经策略。在具体的解经操作之中，两位经学变古者均假借某种“单一”的“本义观”，以摆落各自经学中的“四重意义说”。欧阳修将《诗》之本义归于“圣人之志”和“诗人之意”，从而贬黜“太师之职”与“经师之业”。路德也曾在《诗篇讲疏》中不断强调，《圣经》只有“一个”意义（有似于欧阳修之“本义”），且这个意义既是字面的又是灵意的。然而，由于“本义观”的“先行”及其内在的“二元性”——圣人之志/诗人之意、灵意/字句，“据文求义”与“惟凭《圣经》”亦在信仰与理解的诠释循环中反转为“据义求文”。而若“求之不得”，则“义文反转”又恰好可以澄明二者何以会再度悖离其所捍卫的“圣经权威”。

Zusammenfassung: Pi Xirui, der konfuzianische Exeget der Qing-Dynastie, ist der Ansicht, dass das Reformzeitalter der konfuzianischen Exegese mit der Qingli-Periode (1041-1048) der Song-Dynastie beginnt. Ebenso gibt es in der Geschichte der christlichen Exegetik die “Reformation”. Aus der Perspektive der vergleichenden Hermeneutik betrachtet, kann das von Martin Luther vertretene “sola scriptura” genau mit Ou-yang Xius “Sinnsuche gemäß dem Kanon (konfuzianischen kanonischen Texten)” übereinstimmen. Als herausfordernde hermeneutische Methode und These in der “Exegetischen Reformation” Chinas und des Westens treten sowohl die “Sinnsuche gemäß dem Kanon” als auch “sola scriptura” für die “Autorität des Kanons” ein bzw. bekräftigen sie, um die Überinterpretation und Widersprüchlichkeit ihrer jeweiligen exegetischen Tradition zurückzuweisen. Indem sie sich auf die “Autorität des Kanons” berufen, wählen Ou-yang Xiu und Martin Luther

natürlich den Weg, den Kanon selbst zu untersuchen, indem sie die offiziellen exegetischen Werke aufgeben, und wählen außerdem den Ansatz “der konfuzianische Kanon/Bibel ist klar” als ihre exegetische Strategie. In der konkreten Auslegungspraxis setzen die beiden exegetischen Reformer dem “vierfachen Sinn” ihrer jeweiligen Exegese auch den einfachen “Grundsinn” entgegen. Ou-yang Xiu führt die “Offenbarung des Weisen” und die “Absicht des Dichters” auf die “fundamentale Bedeutung” des Shi Jing (einer der konfuzianischen Kanons) zurück, während er die “Position des Musikoffiziers” und die “Lehre des offiziellen Exegeten” als nicht fundamentale Bedeutung abwertet. In den Operationen in Psalms bekräftigt Luther, dass es in der Bibel nur eine Bedeutung (wie Ou-yang Xius Grundbedeutung) gibt, die sowohl wörtlich als auch geistlich ist. Aufgrund der Präexistenz der Grundbedeutung und ihrer inneren Dualität - Offenbarung des Weisen/ Absicht des Dichters, Geist/Buchstabe - kehren sich jedoch die “Sinnsuche gemäß dem Kanon” und das “sola scriptura” im hermeneutischen Kreis des Glaubens und des Verstehens in “Kanonsuche gemäß dem Sinn” um. Die “Umkehrung von Sinn und Kanon” macht also deutlich, warum Ou-yang Xiu und Luther die von ihnen vertretene “Autorität des Kanons” verletzen würden, wenn sie den “grundlegenden Sinn” oder den “geistigen Sinn”, der im Voraus projiziert wird, nicht herausfinden könnten.

Abstract: Pi Xirui, the Confucian exegete of the Qing dynasty, considers that the Reform age of Confucian Exegetics begins from the Qingli period (1041-1048) of the Song dynasty. Likewise, there is also the “Reformation” in the history of Christian Exegetics. If examined from the perspective of comparative hermeneutics, “sola scriptura” advocated by Martin Luther can exactly parallel Ou-yang Xiu’s “exploring meaning according to Scripture (Confucian canonical texts).” As the challenging hermeneutical method and proposition in the “Exegetical Reformation” of China and West, both “exploring meaning according to Scripture” and “sola scriptura” champion or reaffirm the “authority of Scripture” to reject the overinterpretation and contradiction of their respective exegetical tradition. Appealing to the “authority of Scripture,” Ou-yang Xiu and Martin Luther naturally select the way of investigating Scripture itself by abandoning official exegetical works, and further take “Confucian Scripture/Bible is clear” as their exegetical strategy. In the specific operation of interpretation, the two exegetical reformers also oppose the “quadriga/fourfold sense” of their respective exegetics by employing the simple “fundamental meaning.” Ou-yang Xiu attributes the “Sage’s revelation” and the “Poet’s intention” to the “fundamental meaning” of Shi Jing (one of the Confucian Canons), meanwhile degrading the

“music officer’s position” and the “official exegete’s teaching” as the “non-fundamental meaning.” In the *Operationes in Psalmos*, Luther reiterates that there is only one meaning (like Ou-yang Xiu’s fundamental meaning) in the Bible, which is both literal and spiritual. However, due to the preexistence of fundamental meaning and its internal duality—Sage’s revelation/Poet’s intention, spirit/letter, “exploring meaning according to Scripture” and “sola scriptura” are reversed to “exploring Scripture according to meaning” in the hermeneutic circle of faith and understanding. So, the “reversal of meaning and Scripture” makes it clear why Ou-yang Xiu and Luther would violate the “authority of Scripture” championed by them, once they cannot find out the “fundamental meaning” or the “spiritual sense,” which is projected in advance, in some scriptures.

Keywords: 欧阳修; 马丁·路德; 据文求义; 惟凭《圣经》; 义文反转

引言

在《魏晋玄学论稿》一书中，汤用彤将中国经学置放于世界宗教诠释史“复古式演进”的宏阔语脉之中，其指出：“大凡世界宗教演进，如至于繁琐失真，则常生复古之要求。耶稣新教，倡言反求圣经（return to the Bible）。佛教经量部称以庆喜（阿难）为师。均斥后世经师失教祖之原旨，而重寻求其最初之根据也。夫不囿于成说，自由之解释乃可以兴。思想自由，则离拘守经师而进入启明时代矣。”¹就中国经学而言，汉初经今文学以“训说”“传记”为主，后“章句蔚起”以致而为“俛拾青紫”之“筌蹄”。²东汉官方经学，业已不堪“章句烦多”之负，遂以“减省”，³同时经古文学亦大兴。至于魏晋时期则更为“轻视章句”，力行“反求诸传”或“以传证经”之路。⁴当然，其在复汉初“训说”“传记”之“古”的同时，又增添了“玄学化”的“新义”。唐代经学则奠基於《五经正义》，其一方面以之终结“经学分立时代”而归於“一

1 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，上海：上海古籍出版社，2001年，第79页。

2 参见汤用彤：《魏晋玄学论稿》，第79页。

3 按：《后汉书·肃宗孝章帝纪》载曰：“中元元年诏书，‘五经’章句烦多，议欲减省。”见范晔撰、李贤等注：《后汉书》（第一册），北京：中华书局，1973年，第138页。

4 参见汤用彤：《魏晋玄学论稿》，第79页。

统”，另一方面也确有化解“章句繁杂”之意。⁵但是，《五经正义》所采用的“义疏”诠释体例及“疏不破注”的诠释原则，既无法摆脱汉代章句之学“师说法家”的固陋与暴力，也不能从根本上杜绝其“繁琐”与“破碎”之弊。我们甚至可以说，《五经正义》以“新”的诠释体例和诠释原则，仍不免于复“汉代章句”之“古”。

可见，在中国历代经学对“五经”或《十三经》的传、注、笺、记、章句、义疏之下，实暗涌着“古今”“新旧”“繁简”之间的潮汐消长，进而形成了既往复循环又错综交叠的“诠释动力学”（hermeneutical dynamics）。⁶唐以后的宋代经学亦是如此，清经今文学大师皮锡瑞在《经学历史》中称其为“经学变古时代”，即“经学自汉至宋初未尝大变，至庆历始一大变也”。⁷然而，颇为吊诡的是，宋代的“经学变古主义者”却大都以“宗经复古”（包括“古文复兴运动”）为己任。胡适在《中国的文艺复兴》（“The Chinese Renaissance”）一文中亦提出“中国的文艺复兴”当肇始于宋代，并将欧阳修、司马光、朱熹等人作为“独

5 按：关于“经学分立时代”和“经学统一时代”，参见皮锡瑞著、周予同注：《经学历史》，北京：中华书局，2008年，第170-219页。

6 按：捷克学者阿丽丝·克里科娃（Alice Kliková）在一篇有关德国生命符号学家雅各布·冯·乌克斯库尔（Jakob von Uexküll）的研究论文中使用了“hermeneutical dynamics”一词，其指出：“生命的这种诠释动力学确保了生活世界是一个完整而统一的意义场域。”（Alice Kliková, “Lived Worlds and Systems of Signs: Uexküll’s Biosemiotics”, in Johannes Fehr and Petr Kouba, eds., *Dynamic Structure: Language as an Open System*, Prague: Litteraria Pragensia, 2007, p. 166.）其实，克里科娃所谓的“完整而统一的意义场域”也就是乌克斯库尔“周围世界”（Umwelt）这一重要概念的主要内涵，后者认为：“每个周围世界都会构成一个自我闭合的整体，其所有部分均受制于对于主体而言的意义。”（Jakob von Uexküll, “Bedeutungslehre”, in Jakob von Uexküll und Georg Kriszat, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen / Bedeutungslehre*, Hamburg: Rowohlt, 1956, S.109.）此外，美国学者安妮·哈灵顿（Anne Harrington）还通过文献考证进一步表明，德国哲学家马丁·海德格尔（Martin Heidegger）在《存在与时间》（*Being and Time*）中所提出的“在世界中存在”（*Being-in-the-world*）这一概念应该受到过乌克斯库尔“周围世界”的影响。（参见Anne Harrington, *Reenchanted Science: Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler*, Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. 53-54.）因此，本文即是在综合乌克斯库尔“周围世界”与海德格尔“在世界中存在”这两个概念之内涵的基础上，借用克里科娃的“诠释动力学”这一术语以之指称“在中西经学的意义场域中诠释话语生成的内在机制”。

7 皮锡瑞著、周予同注：《经学历史》，第220页。

立思考与批判性学术研究”的代表。⁸而前述汤用彤所谓“耶稣新教，倡言反求圣经”，指的即是主要由马丁·路德（Martin Luther）、让·加尔文（Jean Calvin）等神学家发起的“宗教改革”（Reformation）运动。众所周知，西方的“宗教改革”又与“文艺复兴”（Renaissance）存在着深刻且复杂的内在关联。作为深受“文艺复兴”影响的《圣经》神学家和西方“经学变古”的重要开创者，路德不仅反对中世纪的“寓意解经”（allegorical exegesis）及“经院神学”（Scholasticism），而且还对教会释经的权威性予以否定，从而倡导“惟凭《圣经》”（sola scriptura）的诠释原则。⁹然而，“惟凭《圣经》”也并非路德的“发明”，“《圣经》至上”（der Primat der Schrift）之说大约在“教父时代”（die Patristik）就已经被确立。¹⁰可见，在“西方经学史”中，“变古”与“复古”、“改革”与“复兴”，亦是难分难解且交相辉映。¹¹

那么，在汤用彤之“比较诠释学”（comparative hermeneutics）和胡适之“比较思想史”（comparative history of thought）的视域之中，马丁·路德倡导的“惟凭《圣经》”正可与欧阳修在《诗本义》中所提出的“据文求义”相提并论，且二者都体现出“舍传求经”的诠释理路。¹²在宋

8 参见胡适：《中国的文艺复兴》，《胡适全集》（第三十五卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第636-637页。

9 按：李秋零主张将拉丁文“sola scriptura”中的“sola”译作“惟凭”，而不是“惟有”或“惟独”，因为此处的“sola”是“离格”（ablative），俗称“工具格”，所以应改译为“惟凭”。（参见李秋零：《从释经原理看康德对路德神学的态度》，《国学与西学》2019年第16期，第72页注5。）确实，在英语中“sola scriptura”通常被译为“by scripture alone”，因此本文也遵从此种译法。而且，“惟凭《圣经》”这一更为“准确”的译名，还能更好地与欧阳修“据文求义”的诠释学命题相对应，因为在汉语中“凭”“据”既可互释亦可连用。

10 Jean Grondin, Einführung in die philosophische Hermeneutik, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, S. 60.

11 按：2012年，美国学者（非华裔）韩大伟（David B. Honey）在中国由华东师范大学出版社出版了以汉语书写的《西方经学史概论》一书。作者以“经学”这一异质文化中的学术术语为自身文化中的“古典学”命名，其中由术语的逆向转换所蕴涵的身份解构与理论挑战对中西方学界都有着巨大的启示意义。然而，本文借用“西方经学史”一词，指称的并非西方“古典学”，而是与“经学”更为接近的“基督教释经学”。

12 按：欧阳修之《诗本义》亦常被称作《毛诗本义》，虽一字之差却使其诠释学内涵大变，故不可不与深究。就现存版本而言，《诗本义》主要有宋本和明本两个流传系统。两个版本系统的详细情况，可参见王学文著：《欧阳修

代经学史中，欧阳修也是较早具有“变古/复古意识”和“诠释方法之自觉”的经学家。《朱子语类》载曰：“旧来儒者不越注疏而已，至永叔原父孙明复诸公，始自出议论……此是运数将开，理义渐欲复明于世故也。……便如《诗本义》中辨毛郑处，文辞舒缓，而其说直到底，不可移易。”¹³《四库全书总目》亦云：“自唐以来，说《诗》者莫敢议毛、郑，虽老师宿儒，亦谨守《小序》。至宋而新义日增，旧说几废。推原所始，实发于修。”¹⁴欧阳修之《诗本义》敢于非议毛《传》

《诗本义》传世版本之我见》，《兰台世界》2010年第14期，第72-73页；袁媛著：《明本〈毛诗本义〉价值述略——以〈诗本义〉的流传为中心》，《北京大学中国古文献研究中心集刊》（第十三辑），北京：北京大学出版社2014年版，第92-102页。《通志堂经解》《四部丛刊》以及《四库全书》和《四库全书荟要》本均直接或间接以宋刊本为底本，该本据张元济考证为南宋孝宗刊本。参见张元济著：《诗本义跋》，见于[宋]欧阳修著：《诗本义》（三），《四部丛刊三编经部》，上海：商务印书馆1936年影印吴县潘氏滂惠斋藏宋刊本，第1页a。而明本则可分为刊本与抄本两类，其书名均题为《毛诗本义》。对于书名之不同的问题，前人已有所述及。清人张金吾认为欧阳修此书之原题即为《毛诗本义》，其曰：“是书每篇冠以《小序》、经文，下备列《传》《笺》，后乃系之以论与本义。通志堂本删去《小序》、经、注，止以篇名标题，盖非欧阳氏之旧矣。”见于[清]张金吾撰：《爱日精庐藏书志》，见于《续修四库全书（九二五）·史部·目录类》，上海：上海古籍出版社2002年影印华东师范大学图书馆藏清光绪十三年吴县灵芬阁集字版校印本，第263页。然而，民国学者关文瑛却提出“夫修既不主毛《传》，何得以《毛诗》命名”的问题，其曰：“故钱曾述古堂藏宋板是书，并无‘毛’字……故特为辨正，所以还欧阳氏之旧也。其书不载经文，惟择其有可发明者先为论，以辨毛、郑之失，而后断以己意。”见于关文瑛撰、陈惠美点校：《通志堂经解提要》，见于林庆彰、蒋秋华主编，黄智明编辑：《通志堂经解研究论集》（下），台北：中研院文哲所2005年版，第558页。关氏之论恰与张金吾针锋相对且切中要害。台湾学者车行健亦持明本增补之说，其指出：“明本加上经、《序》、《传》、《笺》文的做法可能纯是基于方便读者的目的，而当书中加上《毛诗》经传的相关文字之后，则书名被称做《毛诗本义》似乎也是极自然的事。不过，这么一来，则反而可能失去了欧阳修当初著书的‘本义’。”见于车行健著：《诗本义析论——以欧阳修与龚橙诗义论述为中心》，台北：里仁书局2002年版，第144页。因此，笔者亦认为《毛诗本义》乃欧阳修《诗本义》原书书名之“讹变”。然而，这一“讹变”却恰好向我们绽露出一个重要的经学诠释学问题：欧阳修何以据《毛诗》之文以求得《诗》之“本义”？其实，本文即是以《诗本义》的版本目录问题为基点，从而对欧阳修的经学思想进行诠释学的观照与反思，并进一步展开其与马丁·路德之基督教释经学的会通性研究。

13 黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》（第六册），北京：中华书局，1986年，第2089页。

14 永瑢、纪昀等：《四库全书总目》，北京：中华书局影印浙江杭州本，1965

与郑《笺》，其在《诗经》诠释史上实为一部开风气之先的经学著作。《四库全书总目》又曰：“是修作是书，本出于和气平心，以意逆志。故其立论未尝轻议二家，而亦不曲徇二家。其所训释，往往得诗人之本志。”¹⁵其实，不独《诗经》，欧阳修对《易经》《春秋》诸经的理解与解释也都贯穿着“据文求义”的诠释学方法。

一、“圣经权威”的诠释诉求

中西经学中的“舍传求经”，其实就是对“圣经权威”的重申或再度强调。当然，我们在此所谓的“圣经”，其首先指涉的并非西方基督教的“Holy Bible”或“Holy Scripture”，而是中国经学中的“五经”“六经”或《十三经》，因为这才是“圣经”一词在汉语中的“本义”。以“圣经”之名指代基督教的“Holy Bible”或“Holy Scripture”，本是因“翻译”而形成的“后起之义”。¹⁶然而，即便是在当下的汉语学术语境之中，这一“后起之义”却早已取代和遮蔽了“圣经”的“本义”。因此，本文有意为“圣经”一词在汉语学术术语中“正名”，其既应理所当然地被“还原”为“五经”“六经”或《十三经》，亦可被用以转喻性地（metonymically）指称基督教的《旧约》和《新约》。¹⁷此外，更为重要的是，当我们将“圣经”一词有了“自觉”之后，以此来看视“惟凭圣经”这一汉语译名就不再是单纯的语言转换，而是自然而然地带入了“比较经学”（comparative exegetics）的多重意涵，还可以顺理成章地将“惟凭圣经”与“据文求义”置放于“中西经学诠释学”的互文性场域之中。

让我们再度回到“圣经权威”这一命题上来，其实在中西经学中这本应是一个不证自明的问题，即“圣经”是一切信仰和知识的来源与仲裁者。汉刘歆在《三统历》中赋予“经”以“意义起源和归宿”的统摄性力

年，第121页中栏。

15 永瑢、纪昀等：《四库全书总目》，第121页中栏。

16 按：对“圣经”一词在汉语语境中的追溯及其作为“译名”而被“补充”和“替换”的问题，可参见拙文《作为“补充”的“译名”——理雅各中国经典翻译中的“上帝”与“圣经”之辨》，《中国人民大学学报》2012年第5期，第29-36页。

17 按：在本文中，仅当“圣经”加上“书名号”时才特指基督教的《圣经》，引文除外。

量，其曰：“经，元一以统始。”¹⁸而董仲舒在《春秋繁露·玉英》中即将“一元”释为“大始也”。¹⁹其于《重政》篇又曰：“唯圣人能属万物于一而系之元也。终不及本所从来而承之，不能遂其功。……元犹原也，其义以随天地终始也。故人唯有终始也而生，不必应四时之变，故元者为万物之本，而人之元在焉。”²⁰除了“一元”“终始”之义，由班固等人撰定的《白虎通》亦训“经”为“常”，其曰：“经所以有五何？经，常也。有五常之道，故曰五经。《乐》仁、《书》义、《礼》礼、《易》智、《诗》信也。人情有五性，怀五常，不能自成。是以圣人象天五常之道，而明之以教人，成其德也。”²¹而刘勰在《文心雕龙·宗经》中，则把“经”的“恒常性”与“真理性”内涵推演到了极致：“经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。故象天地，效鬼神，参物序，制人纪，洞性灵之奥区，极文章之骨髓者也。”²²

然而，就宋代经学的“诠释处境”而言，以唐《五经正义》为代表的“义疏之学”，其所维护的仍旧是经学内部的“师说法家”。有“宋初三先生”之誉的经学家孙复，在《寄天章书二》中即对之大为不满，其曰：“国家以王弼、韩康伯之《易》，左氏、公羊、穀梁、杜预、何休、范甯之《春秋》，毛萇、郑康成之《诗》、孔安国之《尚书》，镂板藏于太学，颁于天下。又每岁礼闈设科取士，执为准的。多士较艺之际，有一违戾于注说者，即皆驳放而斥逐之。”²³且对孙复而言，“数子之说”不仅不能“尽于圣人之经”，反使后人“专守”不离以致经义“

18 刘歆：《三统历》，严可均校辑：《全上古三代秦汉三国六朝文》（第一册），北京：中华书局影印清光绪年间王毓藻等校刻本，1958年，第350页下栏。

19 董仲舒：《春秋繁露》，《二十二子》，上海：上海古籍出版社缩印浙江书局汇刻本，1986年，第773页上栏。

20 董仲舒：《春秋繁露》，《二十二子》，第779页中栏。

21 班固等：《白虎通》（二），《丛书集成初编》，上海：商务印书馆影印《抱经堂丛书》本，1936年，第248页。

22 刘勰著，黄叔琳注、李详补注、杨明照校注拾遗：《文心雕龙校注》，北京：中华书局，1959年，第13页。

23 孙复：《孙明复小集》卷2《寄天章书二》，清光绪十五年问经精舍刊本，第6页a。

郁而不章”。²⁴欧阳修亦与之相似，汉、唐之“训说”“传记”“义疏”，虽不乏“补缝”之功，²⁵但其对“经义”仍多有“遮蔽”。因此，在《春秋或问》一文中，欧阳修以“拟问答”的形式指出：

或问：“子于隐摄，盾、止之弑，据经而废传。经简矣，待传而详，可废乎？”曰：“吾岂尽废之乎？夫传之于经勤矣，其述经之事，时有赖其详焉，至其失传，则不胜其戾也。其述经之意，亦时有得焉，及其失也，欲大圣人之反小之，欲尊经而反卑之。取其详而得者，废其失者，可也；嘉其尊大之心，可也；信其卑小之说，不可也。”问者曰：“传有所废，则经有所不通，奈何？”曰：“经不待传而通者十七八，因传而惑者十五六。日月，万物皆仰，然不为盲者明，而有物蔽之者，亦不得见也。圣人之意皎然乎经，惟明者见之，不为他说蔽者见之也。”²⁶

“圣人之意皎然乎经”，可以说是一个“内外兼修”的“释经前提”（exegetical prerequisite）或“释经策略”（exegetical strategy）。经不待传“明”，则能于内祛除汉、唐注疏之“蔽”；而经义“皎然”，亦当无外求于“佛、老”而自显（宋儒释经的实情则另当别论）。

那么，就“西方经学史”而言，“《圣经》权威”（the authority of Scripture）同样是不言而喻的，其根本则建基于“上帝”或“上帝之言”（the Word of God）的“权威性”。《新约·提摩太后书》（3:16）有言：“圣经都是神所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的……”²⁷《新约·彼得后书》（1:20-21）亦曰：“第一要紧的，该知道经上所有的预言没有可随私意解说的；因为预言从来没有出于人意的，乃是人被圣灵感动，说出神的话来。”由“上帝之言”或“上帝所默示之言”的“权威性”，遂引申出《圣经》的“真理性”“完美性”和“

24 参见孙复：《孙明复小集》卷2《寄天章书二》，第6页a-7页b。

25 按：《淮南子·要略》载曰：“佞言者，所以譬类人事之指，解喻治乱之体也。差择微言之眇，佞以至理之文，而补缝过失之阙者也。”见刘安撰、高诱注、庄逵吉校：《淮南子》，《二十二子》，第1307页上栏。

26 欧阳修：《居士集》卷18《春秋或问》，《欧阳文忠公文集》（五）卷18，《四部丛刊初编·集部》，上海：商务印书馆影印元刊本，1919年，第12页a-b。

27 按：《圣经》中文译文均出自“新标点和合本”，下同。

自足性”。在《致哥林多会众书》（Πρὸς Κορινθίους）即《革利免一书》（First Epistle of Clement）中，使徒教父（Apostolic Father）罗马的圣革利免（St. Clement of Rome）言道：“汝等悉查经文，其因圣灵而为真理之属（ἀληθείας）也；汝等当知，其绝无不义甚或虚假之言，书于其中。”²⁸希腊教父（Greek Father）里昂的圣爱任纽（St. Irenaeus of Lyons）在《驳异端》（Adversus haereses）中亦曰：“吾人宜将其异者归于创造吾等之上帝，亦应笃信经文之美善（perfectæ），因其所道悉为上帝及其圣灵之言耳。”²⁹亚历山大的圣阿塔那修（St. Athanasius of Alexandria）在《驳异教徒》（Contra gentes）中又曰：“实极自足（αὐτάρκεις）矣，神圣及神所默示之经文，其之明乎真理（ἀληθείας）也。”³⁰可见，在“西方经学”中，其《圣经》亦可谓“恒久之至道”（eternal Truth）或“不刊之鸿教”（infallible Teachings）！

然而，对于古代及中世纪的普通信众而言，《圣经》之于“真理”的“自足性”却难以为继。因为当时的大部分信众既不可能拥有也无法阅读《圣经》，所以教会及教父的“释经传统”必然成为信众与上帝之间相互沟通的中介。圣阿塔那修在申明《圣经》的“自足性”之后，又曰：“然亦有圣贤为此而述论者，使人读其文章，以谓《圣经》之有解悟，得其所欲之知也。”³¹由是以至于路德所处的晚期中世纪（the late Middle Ages），基督教所沉淀的“厚重”的“释经传统”，亦同样难免于“繁琐而失真”。与宋初“经为传蔽”的局面相较，路德的时代则可谓“弃经求传”，因为即使是在修道院中《圣经》也常常遭到藐视。³²对此，德国教会史学家马丁·布莱希特（Martin Brecht）在《马丁·路德：通往宗教改革之路，1483-1521》（Martin Luther: His Road to Reformation, 1483-1521）

28 Clement, “The Genuine Epistle to the Corinthians”, in J. B. Lightfoot and J. R. Harmer, eds. and trans., *The Apostolic Fathers*, London: Macmillan and Co., Ltd, 1907, p. 29.

29 Irenaeus, *Libros quinque adversus haereses*, Tom. 1, ed. W. Wigan Harvey, Cantabrigiae: Typis Academicis, 1857, p. 349.

30 Athanasius, *Contra Gentes and De Incarnatione*, ed. and trans. Robert W. Thomson, Oxford: Clarendon Press, 1971, pp. 2-3.

31 Athanasius, *Contra Gentes and De Incarnatione*, pp. 2-3.

32 Martin Brecht, *Martin Luther: His Road to Reformation, 1483-1521*, trans. James L. Schaaf, Minneapolis: Fortress Press, 1993, p. 83.

一书中，给出了较为详尽的说明：“没有人理解《诗篇集》（Psalter），《罗马书》被认为是保罗时代的一系列争论，无益于当代。而必须被阅读的却是经院神学家、圣托马斯·邓斯·司各脱和亚里斯多德的著作。这一指责直接针对的是大学，在这里《圣经》或者不被阅读，或者处处以亚里斯多德那些异质的和不恰当的范畴而被理解。”³³

对于路德而言，造成这种局面的首要原因，当然要归于“教会权威”对《圣经》意义的“垄断”。而“《圣经》权威”的恢复，还要应对“唯名论”（nominalism）和“人文主义”（humanism）的“人类学乐观主义”（anthropological optimism）。路德反对二者对“人的自然能力”所持有的“非圣经的”（nonbiblical）观点，即人的意志和理性可以开启并建立与上帝的关系以达成救赎。³⁴然而，这并不等于路德赞成当时的“经院神学”和“伯拉纠主义”（Pelagianism），前者的思辨倾向妄图参透神性的本质与必然，而后者的“事功称义”（works righteousness）则以极不恰当的方式被当时的天主教会所强调。³⁵虽然上述思想之间也存在着诸多对立，但它们均有绕过《圣经》——“上帝之言”——而自行言说或行事的危险。至于“寓意解经”及其背后的“教会传统”，亦与汉代经学“训说”“传记”所维护的“师说法家”无二，其作为一种“学说”（doctrine）极有可能“悖离”《圣经》，因而“遮蔽”经义。

在1521年的“沃尔姆斯议会”（Reichstag zu Worms/Diet of Worms）上，路德与论辩者的一些“真实问答”明确体现了其对“《圣经》权威”的誓死捍卫。当被要求明确回答是否撤回在《为澄清赎罪券之效力的论辩》（“Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum”，1517），即著名的《九十五条论纲》（95 Thesen）和其他著作中的“异端言论”时，路德给出了之后曾无数次被引用的回答：

我无法将我的信仰臣服于教皇或（宗教）会议（councils），因为这一点是极为清楚的，他们经常会陷入错误，甚至是巨大的自相矛盾。那么，如果我不能被经文中的段落

33 Martin Brecht, *Martin Luther: His Road to Reformation, 1483-1521*, p. 83.

34 Kenneth Hagen, “Martin Luther”, in Donald K. McKim, ed., *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1998, p. 213.

35 Kenneth Hagen, “Martin Luther”, p. 213.

(passages of Scripture) 或清晰的观点驳倒；如果我不能被引用的段落说服，并因此从良知上使我听从上帝之言 (the word of God)，我绝不能也不会撤回任何东西，因为对一个基督徒而言违背他的良知是危险的。³⁶

在后续的会议中，还有一段重要的问答体现出路德对“《圣经》权威”，即“上帝之言”的绝对服从：

路德——“我全心地同意君主、亲王，甚至是最谦卑的基督徒，审查和评判我的著作。但有一个条件，即他们要以‘上帝之言’作为标准。人除遵守之外别无选择。我的良知有赖于它（上帝之言），并服从于它的权威（authority）。”

勃兰登堡选侯——“我完全理解了您，博士。您不承认除《圣经》（Holy Scripture）之外的任何评判？”

路德——“是的，阁下，确实。那就是我的立场。”³⁷

在晚期中世纪的“教会圣统”（ecclesiastic hierarchy）之下，若将“《圣经》权威”置于其上，则不仅会被宣判为“异端”（heresy），更有可能付出生命的代价。然而，面对“教会圣统”既保守且敏感的“暴力性”，路德仍然强调：“我不会允许任何人将其自身凌驾于上帝之言。”³⁸那么，相比于此，欧阳修则是在较为宽弛的文化氛围中，降黜诸“传”还位于“经”的。其在《春秋论上》中亦通过诉诸“圣人权威”（与“上帝权威”相似），以维护作为“圣经”之《春秋》的至上地位，其曰：“孔子，圣人也。万世取信，一人而已。若公羊高、穀梁赤、左丘明三子者，博学而多闻矣，其传不能无失者也。孔子之于经，三子之于传，有所不同，则学者宁舍经而从传，不信孔子而信三子，甚哉其惑也！”³⁹进而，欧阳修指出了“学者宁舍经而从传”的原因：“经简而直，

36 J. H. Merle d'Aubigné, *History of the Reformation in the Sixteenth Century*, Vol.2, trans. Henry Beveridge, Glasgow: William Collins and Co., 1846, p. 182.

37 J. H. Merle d'Aubigné, *History of the Reformation in the Sixteenth Century*, Vol.2, p. 192.

38 J. H. Merle d'Aubigné, *History of the Reformation in the Sixteenth Century*, Vol.2, p. 194.

39 欧阳修：《居士集》卷18《春秋论上》，《欧阳文忠公文集》（五）卷18，

传新而奇，简直无悦耳之言，而新奇多可喜之论，是以学者乐闻而易惑也。”⁴⁰正是针对这一“舍本逐末”之举，欧阳修遂倡言其“惟凭圣经”之论——“经之所书，予所信也，经所不言，予不知也”；⁴¹“圣经之所不著者，不足信也”。⁴²

二、“经义显明”的释经策略

如前所述，与路德的“上帝之言”相似，在欧阳修看来，作为“六经”之一的《春秋》，其权威性之根本亦在于“圣人之言”（the Word of Sage）。那么，相较于“教皇”与“宗教会议”的“错误”与“矛盾”，《春秋》三传之“新奇”，也经常会导致其“自相乖戾”与“互相抵牾”。而作为“圣人之言”的“物质铭刻”，《春秋》经“简而直”，不假于“传”自可“皎然而明”。不止《春秋》，于《易》欧阳修亦认为：“何独《系辞》焉，《文言》《说卦》而下，皆非圣人之作，而众说淆乱，亦非一人之言也。”⁴³至于“圣人”之《易》，则“其文已显，而其义已足”，或“其言愈简，其义愈深”，绝不至“繁衍丛脞之如此也”。⁴⁴其于《诗》也，在驳斥毛《传》、郑《笺》之时，亦有“文显而义明，灼然易见”之论。⁴⁵此外，欧阳修还提出了“六经简要”之说，其曰：“妙论精言，不以多为贵，而人非聪明，不能达其义。余尝听人读佛书，其数十万

第5页b。

40 欧阳修：《居士集》卷18《春秋论上》，第6页a-b。

41 欧阳修：《居士集》卷18《春秋论上》，第6页b。

42 欧阳修：《居士集》卷43《帝王世次图后序》，《欧阳文忠公文集》（九）卷43，第11页a。

43 欧阳修：《易童子问》卷3，《欧阳文忠公文集》（十七）卷78，第1页a。

44 参见欧阳修：《易童子问》卷3，第1页b-3页a。

按：其实，欧阳修借“众说淆乱”“繁衍丛脞”以否定《系辞》《文言》《说卦》等为“圣人之言”的作法，亦如法国哲学家米歇尔·福柯（Michel Foucault）所言，是将“作者”确定为“观念或理论之一致性（cohérence）的某个领域”。（Michel Foucault, «Qu'est-ce qu'un auteur?», dans Michel Foucault, Dits et Ecrits, 1954-1988, Tome I, 1954-1969, éd. Daniel Defert, François Ewald et Jacques Lagrange, Paris: Gallimard, 1994, p. 801.）

45 欧阳修：《诗本义》卷3，纳兰性德辑：《通志堂经解》，清康熙十九年刻本，第2页a。

言，谓可数谈而尽，而溺其说者以谓欲晓愚下人，故如此尔。然则六经简要，愚下独不得晓耶！”⁴⁶

其实，路德在废黜“教会圣统”舍传求经之后，也必须面对“愚下人”如何“直接”理解《圣经》的问题。对此，意大利学者毛里齐奥·费拉里斯（Maurizio Ferraris）在《诠释学史》（Storia dell'ermeneutica）一书中指出：

因此，路德所捍卫的原则是个人信徒必须转向《圣经》——其自身显明而易晓（chiara e comprensibile），而不是教会圣统（gerarchia ecclesiale）。只有《圣经》而非教会，才是信仰之真理的府库。这一原则突显出一个诠释学问题，如果天主教圣统不再承担解释《圣经》意义的任务，那么厘清规则和方法就变得极为重要，通过这些规则和方法人们才能自主地理解《圣经》的意义。⁴⁷

与很多学者相似，费拉里斯也认为“惟凭《圣经》”并非路德的发明；那么，在他看来，真正新颖的是“路德看视《圣经》的观点（prospettiva）”，即“《圣经》显明”（la Bibbia è chiarissima）。⁴⁸在《〈圣经〉重要诠释者历史手册》（Historical Handbook of Major Biblical Interpreters）一书的“马丁·路德”词条中，美国学者肯尼思·哈根（Kenneth Hagen）也将路德的“《圣经》观”及其内在理路表述为：“《圣经》是自己的权威，因为它是显明的（clear），无需其他的权威来透视其意义。”⁴⁹

然而，在《新教〈圣经〉诠释》（Protestant Biblical Interpretation）一书中，美国神学家伯纳德·拉姆（Bernard Ramm）却指出：“罗马天主教教会有其关于《圣经》显明的理论。在该理论中，基督和圣灵均神秘地居存于罗马教会，教会则分有基督和圣灵的思想。因此，知晓《圣经》的意义是其得到的馈赠，并且在对这一馈赠的使用中罗马天主教教会解决了《圣经》显明的问题。”⁵⁰那么，区

46 欧阳修：《六经简要说》，《欧阳文忠公文集》（二十九）卷130，第9页b。

47 Maurizio Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Milano: Bompiani, 2008, p. 52.

48 Maurizio Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, p. 52.

49 Kenneth Hagen, “Martin Luther”, p. 215.

50 Bernard Ramm, *Protestant Biblical Interpretation*, Grand Rapids: Baker Book

分两种“《圣经》显明”的关键就在于是承认“教会圣统”使经义显明，还是“《圣经》自解” (Scripture was self-interpreting) 以显明。⁵¹当然，以路德为代表的新教《圣经》诠释学只认可后者。不过，严格来说，“《圣经》显明”既非规则也非方法，将其视为一种“释经策略”也许更为恰当。而且，其与前述欧阳修“经义粲然”“六经简要”的诠释学论断也如出一辙。

至此，我们仍需进一步追问的是，路德所谓的“《圣经》显明”究竟是何所指？费拉里斯在其书中给出了简要而准确的解答：“尽管某些言辞可能不明，但其（《圣经》）重要的，即其‘事件’ (res)，也就是宗教事件，是显明的 (chiara)；因为其内容，即‘启示’ (la Rivelazione)，是显明的 (chiaro)。”⁵²具体而言，这一“启示”或“事件”就是“基督的救赎”。哈根在前文中从神学家的立场指出：“基督 (Christ) ——并非一种学说或原则，是《圣经》的中心；路德始终认为，基督是马槽 (manger) 中的婴儿 (babe)，《圣经》是呵护他的马槽。”⁵³“基督”本身固然不是一种学说或原则，但“基督论” (Christology) 则不能不是一种学说，而“基督中心论” (Christocentricity) 也完全可以是一种原则。在《路德的〈圣经〉诠释原则》 (Luther's Principles of Biblical Interpretation) 一书中，英国学者卫理公会牧师斯凯文顿·伍德 (A. Skevington Wood) 通过引用路德而阐明了这一问题：

路德对《圣经》的诠释既是基督中心的 (Christocentric)，也是基督论的 (Christological)。其是基督中心的在于路德将主耶稣基督视为《圣经》的中心。他问伊拉斯谟 (Erasmus)：“将基督从《圣经》中去掉，你还会在其中找到什么？”“在整部《圣经》中什么都没有，只有基督，无论在明显的字句中，还是在相关的字句中。”“如果我们看向其内在意义 (inner meaning)，则整部《圣经》每处关涉的都只是基督 (Christ alone)，尽管表面上看可能会有所不

House, 1970, p. 84.

51 参见Gerald Bray, *Biblical Interpretation: Past and Present*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1996, p. 192.

52 Maurizio Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, p. 52.

53 Kenneth Hagen, "Martin Luther", p. 218.

同。”基督是“《圣经》中的太阳和真理”。他是《圣经》的几何中心。他是那个使整个圆形得以画出的点。《圣经》所包含的“除了基督和基督教的信仰之外什么也没有”。而且，这一明确的断言不仅适用于《新约》，也同样适用于《旧约》，“因为这一点是不容置疑的，即所有经文指向的都只是基督（Christ alone）”。路德说道：“整部《旧约》都涉及基督并与之一致。”⁵⁴

因此，伍德指出这一对《圣经》的“基督中心定位”是路德的主要“诠释原则”（hermeneutical principle）。⁵⁵而在《教会的〈圣经〉观：从早期教会到路德》（“The View of the Bible Held by the Church: The Early Church Through Luther”）一文中，美国学者路德宗牧师罗伯特·普罗伊斯（Robert D. Preus）不仅持有与伍德相似的观点，而且还认为：“《圣经》的基督中心论原则，并非由路德继承自早期教会，进而施加（imposed）于《圣经》。他是从《圣经》本身（Scripture itself）得出这一原则的，通过合理而审慎的解经加以归纳，路德发现基督就在那里，正如在他的《创世记》《申命记》《诗篇》和《以赛亚书》注释中所清晰展现的那样。”⁵⁶

如果说路德的《圣经》诠释原则是“基督中心论”或“惟凭基督”（Solo Christo），那么欧阳修的经学诠释原则亦可以被称为“圣人中心论”（Sage centrism）。这一点在《代曾参答弟子书》一文中体现得至为明显，其曰：“如欲师其道，则有夫子之六经在，《诗》可以见夫子之心，《书》可以知夫子之断，《礼》可以明夫子之法，《乐》可以达夫子之德，《易》可以察夫子之性，《春秋》可以存夫子之志。”⁵⁷至于欧阳修“圣人中心论”的实际所指，我们基本上认同日本学

54 A. Skevington Wood, *Luther's Principles of Biblical Interpretation*, London: The Tyndale Press, 1960, p. 33.

55 A. Skevington Wood, *Luther's Principles of Biblical Interpretation*, p. 33.

56 Robert D. Preus, “The View of the Bible Held by the Church: The Early Church Through Luther”, in Normal L. Geisler ed., *Inerrancy*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1980, p. 375.

57 欧阳修：《外集》卷9《代曾参答弟子书》，《欧阳文忠公文集》（十三）卷59，第28页a-b。

按：据李之亮考证，该文为欧阳修“庆历中在汴京时作”，然其亦按《

者吾妻重二在《道学的“圣人”观及其历史特色》一文中的说法，即欧阳修将“圣人”作为“教人垂世”的教化主体。⁵⁸而这一“教人垂世”的具体内涵，亦于“六经”中有着不同的展开。

欧阳修在《易或问三首》中对作为“六经”之《易》的表述极具代表性，其曰：“《易》者，文王之作也，其书则六经也，其文则圣人之言也，其事则天地、万物、君臣、父子、夫妇、人伦之大端也。”⁵⁹又曰：

文王遭纣之乱，有忧天下之心，有虑万世之志，而无所发，以谓卦爻起于奇耦之数，阴阳变易，交错而成文，有君子、小人、进退、动静、刚柔之象，而治乱、盛衰、得失、吉凶之理具焉，因假取以寓其言，而名之曰“易”。至其后世，用以占筮。孔子出于周末，惧文王之志不见于后世，而《易》专为筮占用也，乃作《彖》《象》，发明卦义，必称圣人、君子、王、后以当其事，而常以四方万国、天地万物之大以为言，盖明非止于卜筮也，所以推原本意而矫世失，然后文王之志大明，而《易》始列乎六经矣。⁶⁰

而《春秋》之作，则更著圣人孔子垂教后世之良苦用心。对此，欧阳修在《春秋论中》一文中言道：

孔子何为而修《春秋》？正名以定分，求情而责实，别是非，明善恶，此《春秋》之所以作也。……夫不求其情，不责其实，而善恶不明如此，则孔子之意踈，而《春秋》缪矣。《春秋》辞有同异，尤谨严而简约，所以别嫌明微，慎重而取信，其于是非善恶难明之际，圣人所尽心也。⁶¹

此外，欧阳修对“六经”亦有总论，其仍不离王道教化之旨。在《问

四部丛刊》卷末“补注”指出“或疑此篇非欧公所作”。[参见欧阳修撰、李之亮笺注：《欧阳修集编年笺注》（四），成都：巴蜀书社，2007年，第78页。]笔者则仿照“补注”，存其文以待方家之证。

58 吾妻重二：《道学的“圣人”观及其历史特色》，《朱子学的新研究——近世士大夫思想的展开》，北京：商务印书馆，2017年，第97页。

59 欧阳修：《居士集》卷18《易或问三首》，《欧阳文忠公文集》（五）卷18，第1页a。

60 欧阳修：《居士集》卷18《易或问三首》，第1页b。

61 欧阳修：《居士集》卷18《春秋论中》，《欧阳文忠公文集》（五）卷18，第7页a-8页a。

进士策三首》第一首中，其曰：“六经者，先王之治具，而后世之取法也。《书》载上古，《春秋》纪事，《诗》以微言感刺，《易》道隐而深矣，其切于世者《礼》与《乐》也。”⁶²在《夫子罕言利命仁论》一文中，欧阳修则更有详论：

昔明王不兴而宗周衰，斯文未丧而仲尼出，修败起废而变于道，扶衰救弊而反于正。至如探造化之本，躋几深之虑，以穷乎天下之至精，立道德之防，张礼乐之致，以达乎人情之大窦。故《易》言天地之变，吾得以辞而系；《诗》厚风化之本，吾得以择而删；《礼》《乐》备三代之英，吾得以定而正；《春秋》立一王之法，吾得以约而修。其为教也，所以该明帝王之大猷，推见天人之至隐。道有机而不得秘，神有密而不得藏，晓乎人伦，明乎耳目，如此而详备也。⁶³

大略而言，欧阳修的“圣人观”似乎并无“新奇”之处；然而，摒除“新奇”也正是其经文“简直”之断言下某种合理的释经操作。如若具体言之，则欧阳修自与宋代“道学家”（周张、二程、朱子等）的“圣人可学论”不同。对其而言，“君子”与“圣人”之间尚有不可逾越之处。⁶⁴但是，欧阳修“教人垂世”的“圣人”可能与汉代《白虎通》中“神通广大”的“圣人”亦存在一段不小的距离，后者载曰：“圣人者何？圣者，通也，道也，声也。道无所不通，明无所不照。闻声知情，与天地合德，日月合明，四时合序，鬼神合吉凶。”⁶⁵至于“纬书”中通过“感生”“异相”和“受命”对“圣人”的“神化”，⁶⁶则必为欧阳修所斥。这一点也体现在其辨伪《今文尚书》之《泰誓》篇上，《泰誓论》一文虽申之已详，⁶⁷但欧阳修在《诗本义》中复辨之曰：“其后鲁恭王坏孔子宅得

62 欧阳修：《居士集》卷48《问进士策三首》，《欧阳文忠公文集》（十）卷48，第2页a-b。

63 欧阳修：《外集》卷25《夫子罕言利命仁论》，《欧阳文忠公文集》（十六）卷75，第4页a-b。

64 参见吾妻重二：《道学的“圣人”观及其历史特色》，第97页。

65 班固等：《白虎通》（一），《丛书集成初编》，第175页。

66 参见任蜜林：《汉代内学——纬书思想通论》，成都：巴蜀书社，2011年，第340-367页。

67 参见欧阳修：《居士集》卷18《泰誓论》，《欧阳文忠公文集》（五）卷18，第12页b-14页b。

真《尚书》，自有《泰誓》三篇，初无怪异之说。……然则（伪《泰誓》）白鱼、赤乌之事甚为缪妄，明智之士不待论而可知。”⁶⁸然则，《新约》中三部“对观福音”（Synoptic Gospels），即《马太福音》《马可福音》和《路加福音》，所载基督之“降生”、所行之“神迹”及其被钉十字架而“复活”，也同样会被欧阳修视为“怪异”与“缪妄”。这一点可以说是欧阳修之“圣人中心论”（经学）与路德之“基督中心论”（神学）的重要分歧。

然而，无论如何，欧阳修与路德在反对各自经学传统之“迂曲”与“破碎”时，均以维护“圣经权威”为己任，并且都选择了“经义显明”的释经策略。综观中西方“经学变古”时期的两位“经学家”，其“诠释诉求”与“释经策略”可谓互为表里、相辅而相成。二者之释经理路亦不妨被表述为：“六经简要”方可“据文求义”，“《圣经》显明”遂能“经文自解”。但是，欧阳修与路德在释经策略和诠释理路上的相似转向，却绝不能被理解为其将释经权力下放给每一位普通信众或“愚下人”。“圣经权威”只是释经权力的上层位移罢了，“经义”之所以“显明”，则必以“圣人之垂教”或“基督之救赎”为前提和旨归。而这一“单一”的“本义观”，虽可为摆落各自经学中“四重意义说”之利器，但与此同时也给自身留下了难以弥合的裂痕。

三、以“本末论”摆落“四重意义说”

总体而言，路德反对中世纪的“寓意解经”，然而在早期的《诗篇口义》（*Dictata super Psalterium*, 1513-1515）即“第一《诗篇》讲义”中，路德还是沿用了著名的“四重意义说”（*quadriga/fourfold sense*）。在《马丁·路德的解经与诠释》（“*The Exegetical and Hermeneutical Work of Martin Luther*”）一文中，德国福音教派神学家西格弗里德·雷德（Siegfried Raeder）较为详尽地给出了路德对“锡安山”（Mount Zion）的释义：

与必朽的“字句”（*letter*）相关，“锡安山”在字面义上或历史义上（*literally or historically*）意指“迦南地”，在寓意上（*allegorically*）意指“犹太会堂或同一意义上的卓越之人”

68 欧阳修：《诗本义》卷12，第5页b。

，在比喻义上 (tropologically)⁶⁹意指“法利赛主义或律法正义”，在神秘义上 (anagogically)⁷⁰意指“以肉身为据的未来荣耀”。另一方面，与给予生命的“灵意” (spirit) 相关，“锡安山”在字面上或历史意义上意指“在锡安生存的人们”，在寓意上意指“教会或卓越的教师及主教”，在比喻义上意指“信仰之义或其他美德”，在神秘义上则为“天上的永恒荣耀”。⁷¹

进而，雷德还指出：“因此，带来死亡的‘字句’只有借助所谓‘灵意的’ (spiritual) 解释，即寓意义、比喻义和神秘义，才能发挥作用；而另一方面，给予生命的‘灵意’也要借助正确的字面解释或历史解释方可发挥作用。”⁷²可见，这一时期的路德不仅承袭“四重意义说”，更将其与“字句”和“灵意”两相交叠。若仅就《诗篇口义》而言，我们确实可以藉此窥见当时路德释经之“繁琐”。然而，若从路德《圣经》解释之全程来看，这种“繁琐”亦可被视为摆落“四重意义说”而不得的纠葛与支绌。

其实，在《诗本义》第十四卷的《本末论》一文中，欧阳修也提出了《诗经》诠释的“四重意义之说”，其曰：

69 按：路德倾向于使用“tropological”（比喻的）来指称该重意义，就“四重意义说”而言，“tropological”可与“moral”（道德的）同义互换（参见John Simpson and Edmund Weiner, eds., Oxford English Dictionary, Oxford: Clarendon Press, 1989, s. v. “tropology”）。因此，该重意义也被称作“道德义”（moral sense）。

70 按：“anagogically”的名词形式为“anagoge”或“anagogy”，后者主要有两个相互关联的意义：其一为“精神上的提升或觉悟”；其二为“神秘的或精神的解释”。二者均与《圣经》诠释相关。而形容词“anagogical”则几乎专指“四重意义说”中的第四重意义。（参见John Simpson and Edmund Weiner, eds., Oxford English Dictionary, s. v. “anagoge” and “anagogical”。）因此，“anagogical(ly)”通常被译作“神秘的（地）”或“精神的（地）”。但是，在现代汉语中，无论是“神秘”还是“精神”都鲜有“宗教性”内涵。在别无选择的情况下，笔者只能以“神秘的（地）”或“神秘义的（地）”来翻译“anagogical(ly)”。然而，尤其是在“四重意义说”的语境之中，我们必须将“神的奥秘”即“上帝之救赎与恩典”的意涵“补入”汉语译名之中。

71 Siegfried Raeder, “The Exegetical and Hermeneutical Work of Martin Luther”, in Magne Sæbø, ed., Hebrew Bible/Old Testament The History of Its Interpretation II: From the Renaissance to the Enlightenment, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, p. 373.

72 Siegfried Raeder, “The Exegetical and Hermeneutical Work of Martin Luther”, p. 373.

《诗》之作也，触事感物，文之以言，美者善之，恶者刺之，以发其揄扬怨愤于口，道其哀乐喜怒于心，此诗人之意也。古者，国有采诗之官，得而录之，以属太师，播之于乐，于是考其义类，而别之以为风、雅、颂，而比次之以藏于有司，而用之宗庙朝廷，下至乡人聚会，此太师之职也。世久而失其传，乱其雅、颂，亡其次序，又采者积多而无所择。孔子生于周末，方修礼乐之坏，于是正其雅、颂，删其繁重，列于六经，著其善恶，以为劝戒，此圣人之志也。周道既衰，学校废而异端起，及汉承秦焚书之后，诸儒讲说者整齐残缺，以为之义训，耻于不知，而人人各自为说，至或迁就其事，以曲成其己学，其于圣人得有得有失，此经师之业也。⁷³

与基督教释经学逐层提升的“四重意义说”——“字面义”（literal sense）、“寓意义”（allegorical sense）、“比喻/道德义”（tropological/moral sense）和“神秘义”（anagogical sense）——不同，欧阳修依《诗》之“兴作”“采录”“删述”和“传授”，而将其《诗经》的四重意义具体表述为“诗人之意”“太师之职”“圣人之志”和“经师之业”。

然而，值得我们注意的是，欧阳修的“四重意义说”似乎又可以追溯至《汉书·艺文志》，后者载曰：

《书》曰：“诗言志，歌咏言。”故哀乐之心感，而歌咏之声发。诵其言谓之诗，咏其声谓之歌。故古有采诗之官，王者所以观风俗，知得失，自考正也。孔子纯取周诗，上采殷，下取鲁，凡三百五篇，遭秦而全者，以其讽诵，不独在竹帛故也。汉兴，鲁申公为《诗》训故，而齐辕固、燕韩生皆为之传。或取《春秋》，采杂说，咸非其本义。与不得已，鲁最为近之。三家皆列于学官。又有毛公之学，自谓子夏所传，而河间献王好之，未得立。⁷⁴

由是可知，欧阳修所谓“诗人之意”即《艺文志》中的“哀乐之心感而歌咏之声发”，“太师之职”即“古有采诗之官”，“圣人之志”即“孔子纯取周诗”，而“经师之业”正以鲁、齐、韩、毛四家《诗》为代表。且尤为重要，是《艺文志》还以否定的方式提出了《诗》的“本义”问题，即

73 欧阳修：《诗本义》卷14，第5页b-6页a。

74 班固撰、颜师古注：《汉书》（第六册），北京：中华书局，1964年，第1708页。

鲁、齐、韩三家“或取《春秋》，采杂说，咸非其本义”。那么，欧阳修的《本末论》一文，也可谓是承续《艺文志》中的“本义”问题而来。只是其所据之毛《诗》，在汉代则根本未立学官，毛《诗》虽“自谓”传之于子夏，恐亦难全《诗》之“本义”，而郑《笺》则更不必多言。

对此，欧阳修具体的释经操作，是将《诗经》之“四重意义”别为“本末”，从而也间接地回应了《艺文志》的相关问题。其曰：

作此诗，述此事，善则美，恶则刺，所谓诗人之意者，本也。正其名，别其类，或系于此，或系于彼，所谓太师之职者，末也。察其美刺，知其善恶，以为劝戒，所谓圣人之志者，本也。求诗人之意，达圣人之志者，经师之本也；讲太师之职，因其失传而妄自为之说者，经师之末也。⁷⁵

欧阳修以“诗人之意”（美刺）和“圣人之志”（劝戒）为《诗》之“本义”，而“太师之职”则为其“末义”。至于经师，若能“求诗人之意”以“达圣人之志”，便可使“本义粲然而出”；⁷⁶若徒“讲太师之职”且“妄自为说”，则是“逐其末而忘其本”，⁷⁷遂使“本义”隐而弗现。

同样，对于欧阳修而言，“本末”问题也不止于《诗经》，其“舍传求经”的根本原因即在于世人“颠倒本末”舍经以从传。而前引《易或问》《易童子问》《春秋论》《春秋或问》诸文，其亦在或具体或统观地辨明“本末”。如欧阳修反对《易》学研究中的“象数学派”，其曰：“大衍，《易》之末也，何必尽心焉也。……大衍，筮占之一法耳，非文王之事也。”⁷⁸又曰：“得其大者可以兼其小，未有学其小而能至其大者也，知此然后知学《易》矣。”⁷⁹可见，其“大小之论”也就是《易》学之“本末问题”。而在《本末论》中欧阳修亦曰：“今夫学者，得其本而通其末，斯尽善矣；得其本而不通其末，阙其所疑可也。虽其本有所不能通者，犹将阙之，况其末乎？”⁸⁰

75 欧阳修：《诗本义》卷14，第6页a-b。

76 欧阳修：《诗本义》卷14，第6页b。

77 欧阳修：《诗本义》卷14，第6页a。

78 欧阳修：《居士集》卷18《易或问三首》，第1页a。

79 欧阳修：《居士集》卷18《易或问三首》，第1页a。

80 欧阳修：《诗本义》卷14，第6页b。

若以此观之，则路德在《诗篇口义》之后，也逐渐将“寓意解经”斥为“末义”，称其是加诸“本义”（the main and legitimate sense）之上的“额外装饰”（extra ornamentation）。⁸¹不仅如此，“寓意解经”还极易产生误导，路德亦曾因此对“亚历山大学派”（Alexandrian School）神学家奥利金（Origen）提出了批评。在发表于1520年的《教会被掳于巴比伦》（De captivitate Babylonica ecclesiae）中，其指出：“如此而言，奥利金在过去被拒斥是正确的，由于语法的（grammatica）意义遭其蔑视，他将树和天堂里描述的所有其他事物均转变为寓意（allegorias），而以此就可能做出树并非由上帝所造的推断。”⁸²与此同时，路德在“第二《诗篇》讲义”《诗篇讲疏》（Operationes in Psalmos, 1519-1521）中则不断强调，“《圣经》只有一个（unus）字面的（literalis）、合理的（legitimus）、本来的（proprius）、真正的（germanus）、纯粹的（purus）、简单的（simplex）和恒常的（constans）意义，且这一意义同时是字面的（literal）和灵意的（spiritual）”。⁸³那么，毫无疑问，这才是路德日后所一直主张的《圣经》之“本义”。而在《路德诠释学的起源》（“Die Anfänge von Luthers Hermeneutik”）一文中，德国福音教派神学家格哈特·埃贝林（Gerhard Ebeling）也将《诗篇讲疏》开始的1519年作为路德诠释学成熟的标志。⁸⁴

然而，这一“成熟的标志”，一方面仍需回溯至《诗篇口义》及之后的《罗马书》（1515-1516）、《加拉太书》（1516-1517）和《希伯来书》（1517-1518）讲义，另一方面亦与“字句/灵意”（letter/spirit）的对待关系密不可分。⁸⁵如所周知，这一对待关系源于使徒保

81 参见Randall C. Gleason, “‘Letter’ and ‘Spirit’ in Luther’s Hermeneutics”, *Bibliotheca Sacra*, No.157, 2000, p. 473.

82 Martin Luther, *De captivitate Babylonica ecclesiae*, Straßburg: J. Schott, 1520, p. biii.b.

83 Siegfried Raeder, “The Exegetical and Hermeneutical Work of Martin Luther”, p. 375.

84 Gerhard Ebeling, “Die Anfänge von Luthers Hermeneutik”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Jg. 48, H. 2, 1951, S. 175.

85 参见Siegfried Raeder, “The Exegetical and Hermeneutical Work of Martin Luther”, p. 374.

罗 (Paul the Apostle) 在《哥林多后书》(II Corinthians 3:6) 中的教诲: “因为那字句是叫人死, 灵意是叫人活。(for the letter kills, but the Spirit gives life.)”⁸⁶雷德指出奥利金对二者关系的解释是“以一种柏拉图的方式”(in a Platonic way) 进行的: “‘字句’是物质的、可见的、易逝的事物的世界, ‘灵意’是智慧的、不可见的、永恒的事物的世界。……寓意义、比喻义和神秘义与不可见的、灵意的和永恒的事物之域相关, 高于历史的、可见的和易逝的事物之域。”⁸⁷而路德则追随奥古斯丁 (Augustine) 反对这一解释中的“二元论”(dualism) 和以之为基础的“四重意义说”: “而且, 严格地说, 根据这位使徒 (保罗), 既不是‘字句’等同于历史, 也不是‘灵意’等同于比喻义或寓意义。如奥古斯丁在其《论灵意与字句》(De spiritu et littera) 中所言, 事实上‘字句’是所有的教义或律法, 其缺乏恩典 (grace)。因此, 这一点是很清楚的: 根据这位使徒, 历史义也包括比喻义、寓意义和神秘义都是‘字句’; 而‘灵意’则是恩典本身, 其由律法或律法的诫命所意指 (signified)。”⁸⁸

由此, 我们确实可以说, 路德基本上清除了“寓意解经”的“繁琐”, 但就另一层面而言, 他却未能彻底消弭其中的“二元论”, 因为其所谓之“本义”仍然无法摆脱“字面”与“灵意”的“二分”。⁸⁹只是为了降解这一“二分”之下的“对立”, 路德才将其转换 (遮蔽) 为一种看似“自然”的“符号关系”: “字句”或“律法”是“能指” (signifier), “灵意”或“恩典” (即“福音”) 是与之相对应的“所指” (signified)。然而, 这一暗含降解的“符号关系”又迫切于升华到“索绪尔的模式” (Saussurean model), 因

86 按: 此处译文在“新标点和合本”《圣经》中为“因为那字句是叫人死, 精意是叫人活”, 其在括号中还指出“精意”或作“圣灵”。因此, 笔者主张将与“letter”相对应的“spirit”译作“灵意”, 一方面可使“圣灵”的意涵通过这一译名在汉语中直接出场, 另一方面亦能与“spiritual”的相关汉语译名“属灵的”“灵意的”保持一致。

87 Siegfried Raeder, “The Exegetical and Hermeneutical Work of Martin Luther”, p. 372.

88 Siegfried Raeder, “The Exegetical and Hermeneutical Work of Martin Luther”, p. 374.

89 按: 埃贝林认为, 即便是在《诗篇口义》时期, 路德的“二元论”也不是“哲学的”或“本体论的” (ontologisch), 而是“神学的”和“生存论的” (existential)。(参见 Gerhard Ebeling, “Die Anfänge von Luthers Hermeneutik”, S.187-197.)

为在路德看来，“律法”只是刻在“石板”上“叫人死”的“字句”而已，唯有“声音”的“救赎”才能使其“复活”（resurrection）。所以，路德将作为“宣告”的福音（the gospel as “preached”）置于非常重要的地位：“律法需要我们拥有爱和耶稣基督，但福音却给予并向我们显现（presents）二者。我们要这样来读《诗篇》第45章第2节：‘在你嘴（lips）里满有恩典（Grace）。’因此，如果我们不如其所是地接受福音，那么它就如同‘书写的法典（written code），即字句（letter）’。恰当而言，当宣告基督时它才是福音。”⁹⁰

诚如雷德所强调的那样，“路德的诠释与其说是基督论的，不如说是福音中心的（evangelio-centric）”。⁹¹当然，这福音所宣告的也正是耶稣基督。然而，更为重要的则是，在路德的这段话里回荡着“声音中心主义”（phonocentrisme）的洪音——若没有在“宣告之声”中“显现”的“基督”，“福音”也会沦落为物质性的“字句”或“书写”，从而不再给予“生命”。美国学者兰德尔·格里森（Randall C. Gleason）在《路德诠释学中的“字句”与“灵意”》（“‘Letter’ and ‘Spirit’ in Luther’s Hermeneutics”）中亦指出：

对于路德而言，除非恩典之词被聆听（heard）为“好的消息（good news）”即福音，其仍然只是“字句”。通过这种方式，路德将作为“字句”的书写之词（the written word）与作为“灵意”的宣告之词（the preached word）加以对比。这反映出路德所强调的是，作为消息被宣布（proclaimed）而非仅仅被阅读（read）的上帝之言。“终其一生，路德都在强调这种口传之言（oral Word）在教会生活与事务中的中心性。‘基督没有要求使徒们去书写（write），而仅仅是去宣告（preach）。’其（路德）又言道：‘教会不是笔的庙堂（pen-house），而是嘴的庙堂（mouth-house）。’其再次言道：‘福音不应被书写（written）而应被喊出（screamed）。’当人们在路德的著作中遇到‘上帝之言’的表达时，其通常指的是这种宣布的口传之言（oral Word of Proclamation）。”⁹²

90 Randall C. Gleason, “‘Letter’ and ‘Spirit’ in Luther’s Hermeneutics”, p. 479.

91 Siegfried Raeder, “The Exegetical and Hermeneutical Work of Martin Luther”, p. 377.

92 Randall C. Gleason, “‘Letter’ and ‘Spirit’ in Luther’s Hermeneutics”, p. 479.

在这段评述及其对路德的引用中，除了“灵意”与“字句”的对立，我们不难发现还存在着一系列与之相呼应的“等级序列”（hierarchy）：“聆听”与“阅读”、“宣告/宣布/喊出/口传”与“书写”、“嘴”与“笔”等等。而且，在这些“等级序列”之中，前者均为给予生命之“灵”，而后者则是带来死亡之“文”。究其原因，则前者之“灵性”实导源于其是作为“声音”的“能指”，可以如招“魂”（spirit）般起死回生，“重现”上帝的“终极语音”（ultimate phōné）及以之维系的“超验所指”（transcendental signified）。

与路德略有不同的是，对于欧阳修而言，六经之“文”（letter）即是“圣人之言”或“圣人之志”的物质铭刻，其根本无需假求于“声音”的出“崇”（spirit）。然而，这却并未妨碍其将“六经”之“本义”设定为如“圣灵临在”（immanence of Holy Spirit）一般的“恒常显现”（constant presence）。欧阳修在《本末论》中即已指出：“吾之于《诗》，有幸有不幸也。不幸者，远出圣人之后，不得质吾疑也；幸者，《诗》之本义在尔。”⁹³那么，对于其他诸经而言也是如此，其“本义”之“显现”绝不会因圣人之歿而被遮蔽。即便六经之“文”在流传过程中发生了残损与讹变（如《诗》之仅存《毛诗》），亦无法从根本上动摇其超越时空的“本义”及“自我同一”（self-identity）。如欧阳修在《时世论》中所述，“《诗》以讽诵相传，五方异俗，物名字训，往往不同，故于六经之失，《诗》尤甚”。⁹⁴然而，尽管如此，欧阳修仍然能够凭据这些“有失之文”以求得《诗》之“本义”！

四、“据文求义”还是“据义求文”

在《诗本义》中，“据文求义”一词虽然只出现过四次（另有“考文求义”两次，其他类似表述亦散见于各处），但这一方法不仅贯穿于欧阳修对《诗经》“本义”的探求，实际上也潜在地深入到其他各经的诠释之中。既然“圣经权威”无须依附传统与传注，则必凭据“经文本身”；同时，经文之“本义”亦须“显明”或“单一”，否则难以“据文”而得之。我们首先来看欧阳修对《邶风·静女》之义的明辨，其曰：“《静女》

93 欧阳修：《诗本义》卷14，第5页b。

94 欧阳修：《诗本义》卷14，第2页b。

之诗，所以为刺也。毛、郑之说，皆以为美，既非陈古以刺今，又非思得贤女以配君子。直言卫国有正静之女，其德可以配人君，考《序》及诗皆无此义。”⁹⁵进而，欧阳修对《静女》一诗做了文本“细读”（close reading）：

诗曰：“静女其姝，俟我于城隅，爱而不见，搔首踟蹰。”据文求义，是言静女有所待于城隅，不见而彷徨尔。其文显而义明，灼然易见。而毛、郑乃谓“正静之女，自防如城隅”，则是舍其一章，但取“城隅”二字，以自申其臆说尔。……据《序》言《静女》刺时也，卫君无道，夫人无德，谓宣公与二姜淫乱，国人化之，淫风大行。君臣上下，举国之人，皆可刺而难于指名以遍举。故曰刺时者，谓时人皆可刺也。据此乃是述卫风俗男女淫奔之诗尔，以此求诗则本义得矣。⁹⁶

欧阳修将《静女》首章解作“静女有所待于城隅，不见而彷徨尔”，是明显以“字面义”解经。而毛、郑则以“比喻义”解“城隅”一词，遂将其“引申”为“自防如城隅”，且有割裂上下文义之嫌。

再以《卫风·竹竿》为例，欧阳修同样反对毛、郑“以淇水为喻”，其曰：“《竹竿》之诗，据文求义，终篇无比兴之言，直是卫女嫁于异国，不见荅而思归之诗尔。其言多述卫国风俗所安之乐，以见己志，思归而不得尔。”⁹⁷依欧阳修之见，《竹竿》终篇无比兴，则是皆以“赋”为言，所以据“字面”即可得其“本义”。至于毛、郑之“比喻义”，欧阳修认为前者将“籊籊竹竿，以钓于淇”解作“钓以得鱼，如妇人待礼以成为室家”，是“取物比事，既非伦类，又与下文不相属”。⁹⁸而郑玄在二、三章中“以淇水喻夫家”，又在末章“以淇水喻礼”，“不唯淇水喻礼，义自不伦”，且“诗人不必二三其意，杂乱以惑人也”。⁹⁹

当然，欧阳修并非一味排斥“比喻义”，毕竟“比”是《诗经》“六义”之一，其只是反对毛、郑不顾“文理”的“滥用”，以致“二三其意”罢了。因此，在解释《召南·鹊巢》一诗时，欧阳修提出了“比兴但取一义”之

95 欧阳修：《诗本义》卷3，第1页b-2页a。

96 欧阳修：《诗本义》卷3，第2页a-b。

97 欧阳修：《诗本义》卷3，第8页a。

98 欧阳修：《诗本义》卷3，第8页b。

99 欧阳修：《诗本义》卷3，第8页b-9页a。

说，其曰：“古之诗人，取物比兴，但取其一义以喻意尔。此《鹊巢》之义，诗人但取鹊之营巢用功多，以比周室积行累功以成王业；鸠居鹊之成巢，以比夫人起家来居已成之周室尔。”¹⁰⁰其实，欧阳修的“一义说”正是其“六经简要”之论及“经义显明”的诠释策略在解经中的具体体现，而在《诗本义》中这一观念亦有不同的表达方式，也不仅仅限于“比喻义”。如在《关雎》篇中，欧阳修反对郑玄将毛《传》“鸟挚而有别”之“挚”转释为“至”，其自问自答道：“或曰：‘诗人本述后妃淑善之德，反以猛挚之物比之，岂不戾哉？’对曰：‘不取其挚，取其别也。’”¹⁰¹又如《周南·螽斯》篇，其曰：

《螽斯》大义甚明而易得。惟其序文颠倒，遂使毛、郑从而解之，失也。蛰螽，蝗类，微虫尔。诗人安能知其心“不妒忌”？此尤不近人情者。蛰螽，多子之虫也。大率虫子皆多，诗人偶取其一以为比。所比者，但取其多子似螽斯也。¹⁰²

欧阳修认为，以“蛰螽”喻“不妒忌”，“尤不近人情”。“大率虫子皆多”，诗人只是“偶取”蛰螽，并“但取”其多子之“一义”以喻意尔。且在《诗本义》中，如“（据）序但言……”“（据）诗但言……”“诗（乃）但言……”“诗人但言……”及“但言……”的断语亦为数不少，其均可视为欧阳修对“本义”之“单一”或“显明”的“修辞性”表达。

与这一“本义观”及“一义说”相应，欧阳修之“据文求义”特别强调《诗经》文本的“统一性”“自足性”与“封闭性”。在《诗本义》中，也曾多次出现“文意相属”“上下文义”“以文理考之”“文意/义散离”“文义散断”“不成文理”等表述。其中，最为突出的体现当属欧阳修对《召南·野有死麕》之义的辩释：

然皆文意相属以成章，未有如毛、郑解《野有死麕》文意散离，不相终始者。其首章方言“正女欲令人以白茅包麕肉为礼而来”，以作诗者代正女吉人之言，其意未终。其下句则云“有女怀春，吉士诱之”，乃是诗人言昔时吉士以媒道成思春之正女，而疾当时不然。上下文义各自为说，不相结以成章。其次章三句言女告人欲令以茅包鹿肉而来。其下句

100 欧阳修：《诗本义》卷2，第1页b。

101 欧阳修：《诗本义》卷1，第1页b。

102 欧阳修：《诗本义》卷1，第5页a。

则云“有女如玉”，乃是作诗者叹其女德如玉之辞，尤不成文理，是以失其义也。¹⁰³

欧阳修之所以如此强调“文意”“文理”“上下文义”，自与其坚持“本义”的“单一性”与“同一性”相关。然而，其作为“文学复古者”（古文复兴运动）的“写作实践”及隐于其中的“作者身份”亦不容忽视。

欧阳修在《尹师鲁墓志铭》中对尹师鲁的“古文写作”评价极高，其曰：“师鲁为文章，简而有法。”¹⁰⁴然而，在“世之无识者”看来，这一评价却颇为“单薄”。因此，欧阳修藉《论尹师鲁墓志》一文加以反驳，其曰：“述其文，则曰：‘简而有法’。此一句，在孔子六经，惟《春秋》可当之，其他经非孔子自作文章，故虽有法而不简也。修于师鲁之文，不薄矣。”¹⁰⁵确实，经过欧阳修的解释，“简而有法”的评价不仅“不薄”，甚至堪称“古文写作”之“终极高标”——师鲁之文实“依经以立义”，是对“孔子作《春秋》”的“摹仿”或另类的“诠释”。而欧阳修作《尹师鲁墓志铭》则可谓“摹仿”之“摹仿”或“诠释”之“诠释”，其在文末亦曰：“慕其（师鲁之文）如此，故师鲁之《志》，用意特深而语简，盖为师鲁文简而意深。”¹⁰⁶此外，在面对“世之无识者”的误读或“文意散离的”（discursive）解读时，欧阳修指出：“《春秋》之义，痛之益至，则其辞益深，‘子般卒’是也。诗人之意，责之愈切，则其言愈缓，《君子偕老》是也。”¹⁰⁷又曰：“其语愈缓，其意愈切，诗人之义也。而世之无识者，乃云铭文不合不讲德，不辩师鲁以非罪。”¹⁰⁸欧阳修居“作者之位”以辩“世之无识者”，实际上是以“作者之意”的“同一性”和“单一性”驳斥“（无识）读者之理解”的“散离性”（discursivity）与“差异性”（difference）。而这一驳斥的理路与其辨“毛、郑之失”亦极为相似，欧阳修在《诗本义》中也曾反复强调其所谓的“诗人之意”（即“作者之意”）。

103 欧阳修：《诗本义》卷2，第6页a-b。着重号为笔者所加。

104 欧阳修：《居士集》卷28《尹师鲁墓志铭》，《欧阳文忠公文集》（七）卷28，第10页a。

105 欧阳修：《外集》卷23《论尹师鲁墓志》，《欧阳文忠公文集》（十六）卷73，第5页a。

106 欧阳修：《外集》卷23《论尹师鲁墓志》，第7页a。

107 欧阳修：《外集》卷23《论尹师鲁墓志》，第6页a。

108 欧阳修：《外集》卷23《论尹师鲁墓志》，第6页b。

同样，马丁·路德在与其反对者之一希洛尼莫斯·艾姆泽（Hieronymus Emser）的一系列论战中（1519-1521），也显露出与欧阳修颇为一致的诠释操作。¹⁰⁹格里森在前文中指出：

为了反对艾姆泽的寓意化解释，路德首先表明经文只有一个意义（only one meaning），即简单的字面意义（the simple literal meaning）。“圣灵（The Holy Spirit）是天堂和尘世最简单的作者和教导者（the simplest writer and adviser）。这即是为什么他的话本就不会超过一个最简单的意义（the simplest meaning），我们称之为书写的意义或言语的字面意义。但是[书写的]话语和[言说的]语言不会再有意义，如果通过简单的言词（a simple word）而被解释的拥有简单意义（a simple meaning）的事物，被给予额外的意义（further meanings）并由此[通过不同的解释]而成为不同的事物，以致某一事物具有了另一事物的意义。……因此，人们不应该说《圣经》或上帝之言拥有不止一个意义（more than one meaning）。”¹¹⁰

诚如罗兰·巴特（Roland Barthes）在《作者之死》（«La mort de l'auteur»）一文中所言：“给予文本作者（un Auteur），就是给这个文本强加了中止，就是给它提供了最终的所指（un signifié dernier），就是封闭了这一书写。”¹¹¹或者说，“给予文本作者”是“以某种神学的方式”（en quelque sorte théologique）使文本“释放出唯一的意义（un sens unique）”，即“作者-上帝的‘启示’”（le «message» de l'Auteur-Dieu）。¹¹²而且，罗兰·巴特还指出，“作者”是现代社会的产物，是在中世纪末期伴随着“英国经验主义”（l'empirisme anglais）、“法国理性主义”（le rationalisme français）及“宗教改革对个人之信任”（la foi personnelle de la Réforme）而出现的。¹¹³那么，作为“宗教改革”之领袖的马丁·路德，其对《圣经》意义之“简单性”的主张，以及将这种“简单性”系之于“作者-圣灵”的诠释理路，也确实印证了罗兰·巴特

109 参见Randall C. Gleason, “‘Letter’ and ‘Spirit’ in Luther’s Hermeneutics”, p. 480.

110 Randall C. Gleason, “‘Letter’ and ‘Spirit’ in Luther’s Hermeneutics”, p. 481.

111 Roland Barthes, «La mort de l'auteur», dans Roland Barthes, *Le Bruissement de la langue: Essais critiques IV*, Paris: Éditions du Seuil, 1984, p. 65.

112 Roland Barthes, «La mort de l'auteur», p. 65.

113 Roland Barthes, «La mort de l'auteur», pp. 61-62.

对“作者”与“意义”之间内在关联的论断。

以此观之，在“经学变古”或“中国之文艺复兴”的“宋代”，欧阳修所倡言的“诗人之意”其实也已初具“作者”之“诠释功能”（hermeneutical function）。¹¹⁴在《论尹师鲁墓志》这篇同样是关于“作者之死”的文章中，欧阳修便以“诗人之意”为“已死之作者”正名，也为同是“作者”的自己正名，并将其与《春秋》中的“圣人之志”相条贯。实际上，欧阳修所谓的“诗人之意”与“圣人之志”，关乎中国经学史上“作、述关系”的复杂纠葛与诠释反转（hermeneutical reversal）。¹¹⁵因为，对于中国经学而言，除了《春秋》是“孔子自作文章”之外，其余诸经孔子均为“述者”而非“作者”。当然，即便是《春秋》，其“作者”是否为孔子亦是聚讼纷纭的经学公案。而且，“述而不作”也的确是“孔子”之窃比，其从未以“生而知之”或“创发性”的“圣人”自居。然而，皮锡瑞却从经今文学的立场声称“孔子以前，不得有经”。¹¹⁶欧阳修虽未明言，但“六经”之为“六经”，尽管其“作者”大都不是“孔子”，亦必经其“删述”“始列乎六经矣”。

为了解决这一“作、述关系”的矛盾与失衡，欧阳修在《诗本义》中的诠释操作是将“诗人之意”与“圣人之志”同一化。即如前述之《本末论》所言：“作此诗，述此事，善则美，恶则刺，所谓诗人之意者，本也。……察其美刺，知其善恶，以为劝戒，所谓圣人之志者，本也。”¹¹⁷众所周知，“意”“志”在古汉语中可以互训，¹¹⁸这似乎更从“字

114 按：关于“作者功能”（la fonction-auteur）的问题，参见Michel Foucault, «Qu'est-ce qu'un auteur?», pp. 789-821.

115 按：对“述而不作”这一经学命题的诠释学讨论，参见杨乃乔：《中国经学诠释学及其释经的自解原则——论孔子“述而不作，信而好古”的独断论诠释学思想》，《中国比较文学》2015年第2期，第2-37页；郭西安：《缺席之“作”与替补之“述”——孔子“述而不作”说的解构维度》，《中国比较文学》2015年第2期，第38-54页。关于“作、述之反转”，亦可参见郭西安：《述而不作：一个中国诠释学命题的反转》，《“中西诠释学与经典诠释传统国际学术工作坊”会议手册》，上海：复旦大学2018年10月26-28日，第12-15页。

116 皮锡瑞著、周予同注：《经学历史》，第19页。

117 欧阳修：《诗本义》卷14，第6页a-b。

118 按：《说文解字·心部》载曰：“志，意也。从心，之声。”又曰：“意，志也。从心，察言而知意也。从心，从音。”见许慎：《说文解字》，北京：中华书局影印清同治十二年陈昌治刻本，1978年，第217页。

面义”的底层证明了二者的“同一性”。然而，就“孟子”之“以意逆志”而言，“意”“志”却被“一分为二”并“各有所指”。按赵岐所注，“志”为“诗人志所欲之事”，“意”为“学者之心意也”，而“人情不远，以己之意逆诗人之志，是为得其实矣”。¹¹⁹那么，此处的“诗人”即为“作者”，而“学者”也就是孟子所谓的“说《诗》者”，即“诠释者”或“述者”。对于欧阳修而言，其不可能不知晓“意”“志”于此处之分殊。不过，就“字句”本身而言，“以意逆志”一语却不曾在《诗本义》中真正“出场”。但值得注意的是，《诗本义》之开篇处，即欧阳修驳斥毛、郑对《关雎》的传笈时，其已经提到了孟子“不以文害辞，不以辞害志”这一“以意逆志”的前文。¹²⁰此外，在《破斧》篇和《蓼莪》篇中，欧阳修亦分别以“不以辞害志”¹²¹和“以文害辞”¹²²为据。然而，更为重要的是，《诗本义》通篇都未曾出现过“诗人之志”的表述，而均易之以“诗人之意”“诗人之本意”或“诗人之本义”。至于“圣人之意”一语，则仅出现在《诗本义》第十五卷的《周召分圣贤解》《十五国次解》《商颂解》诸篇之中，而未见于对《诗经》具体篇章之本义的索解，且这些篇什本为后人所“增补”。¹²³当然，所谓“圣人之志”也仅见于《本末论》一篇之中，且同样不是具体诗义的解释。但是，对于欧阳修而言，“诗人之意”与“圣人之志”本为同一，所以其在解诗时仅言“诗人之意”亦不足为怪，且暗含着对“作者”及其“创发性”的尊崇。

然而，与历史上作为“人格实体”（如尹师鲁、欧阳修）而出场的“作者”毕竟不同，《诗经》的所谓“作者”其实只是“虚位”而已。不过，这

119 赵岐注、孙奭疏：《孟子注疏》，《十三经注疏》（下册），北京：中华书局影印世界书局阮元校刻本，1980年，第2735页下栏。

120 欧阳修：《诗本义》卷1，第1页b。

121 欧阳修：《诗本义》卷5，第8页b。

122 欧阳修：《诗本义》卷8，第4页b。

123 按：“《四部丛刊》本”《欧阳文忠公文集·外集》第十卷卷末注云：“公《墓志》等皆云《诗本义》十四卷，江、浙、闽本亦然，仍以《诗图总序》《诗谱补亡》附卷末。惟蜀本增《诗解统序》并《诗解》凡九篇，共为一卷，又移《诗图总序》《诗谱补亡》自为一卷，总十六卷。”见欧阳修：《外集》卷10，《欧阳文忠公文集》（十三）卷60，第17页a。而文中所提到的诸篇，亦存于“《通志堂经解》本”《诗本义》第十五卷，卷后附《诗谱补亡》《诗图总序》，但并未自为一卷，故该本凡十五卷。

反而使欧阳修可以“乘虚而入”，其在《诗本义》中不仅将“诗人之意”据为己有，且以之逆“圣人之志”。从“意”“志”在字义上的“互训”到实际内涵的“互换”，亦即将“兴作”之“志”颁给“圣人”，因而只能把“阐述”之“意”转赠“诗人”；欧阳修不仅暗自“扭曲”了孟子的“以意逆志”，而且还轻易“反转”了经学中的“作、述关系”——“孔子”是一位“超越作者”的“述者”，或可谓“终极作者”（ultimate author）。所以，在《诗本义》的表层虽然弥散着“诗人之意”，但其均可或本应被潜伏的“圣人之志”所“替换”。其实，这一“反转替换”的关系也适用于路德的诠释学，无论其多么强调“语法的”和“字面的”意义，《圣经》之“本义”首先且必然是“灵意的”。同样，历史上的《圣经》“作者”亦均为“述者”，其只是为“作者-上帝”之灵所附，用叫人死的“字句”记录了给予生命的“上帝之言”。

若究其根本，则中西经学中内蕴的“反转替换”现象实源于“生存论-存在论的诠释循环”。德国哲学家马丁·海德格尔（Martin Heidegger）在《存在与时间》（*Sein und Zeit*）一书中，对“理解的循环”（*der Zirkel des Verstehens*）问题给出了“生存论”和“存在论”的解释：“这一理解的循环不是由一个任意的认知方式活动于其间的圆圈，而是对此在自身的生存论上的先行结构（*existenzialen Vor-Struktur*）的表达。”¹²⁴因为，“理解中的‘循环’属于意义的结构，这一现象根植于此在的生存论构成，根植于解释着的理解。作为在世界中存在而关注其自身的存在的存在者，具有存在论上的（*ontologische*）循环结构”。¹²⁵而在《神学诠释学：发展与意义》（*Theological Hermeneutics: Development and Significance*）一书中，德国神学家维尔纳·耶安洪特（*Werner G. Jeanron*d）正是以此为基础从而指出了路德诠释学的“循环性”：

路德的诠释学是循环的（*circular*）：《圣经》首先激起的是一个是否信靠“圣灵”的重要的生存决断（*existential decision*）。其次，只有在这个信靠灵意之存在的重要决断的基础上，读者才能够着手于解释《圣经》的具体工作。于是，在微观的诠释活动（*micro-hermeneutical activity*）得

124 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, in Martin Heidegger Gesamtausgabe, Bd.2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, S.203.

125 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.204.

以开始之前，即对《圣经》的具体的神学解读之前，路德的诠释学首先需要来自于诠释者的宏观的诠释决断（macro-hermeneutical decision）。¹²⁶

其实，路德的“宏观的诠释决断”，就是对《圣经》之“本义”（耶稣基督的启示或给予生命的“上帝之言”）的“先行信靠”，也即路德所同样倡导的“惟凭信仰”（sola fide）。且对路德而言，这种“信仰”或“信靠”完全可以不依赖于“教会圣统”。而只有在“微观的诠释活动”中，路德才会展求之于“经文”的所谓“字面义”和“语法义”，并以之证明《圣经》的“灵意”。因此，只有在“信仰”与“理解”的循环之中，¹²⁷我们才能够真正领悟“惟凭《圣经》”的诠释学意涵——路德所凭据的并非《圣经》“经文本身”，而是其对《圣经》“本义”的先行理解与信靠。

那么，在“诠释循环”的透视下，欧阳修之“据文求义”也应该被“反转”或“还原”为“据义求文”。因为欧阳修实际上与毛、郑分有着相同的“本义观”，只是在“美”“刺”的具体归属上有所分歧罢了。比之毛、郑，其确实更为“理性”地关注“经文”之“文理”及“上下文义”。费拉里斯认为，对于路德而言，“传统必须始终凭据《圣经》来考量自身，以证明自己的有效性”。¹²⁸这一点在“微观的诠释活动”中亦同样适用于欧阳修。然而，若以“宏观的诠释决断”观之，费拉里斯的观点则略显狭窄。也许，路德确实会认同《圣经》“无需传统即可被理解”的断言，¹²⁹但是路德正是因循着“某种信仰的传统”来“重新”理解《圣经》的，即便其不是当时的“教会圣统”，即便如耶安洪特所言，路德对“寓意解释”的应用不同于之前的阅读模式：“其（寓意解释）不再是神学结论的基础，而是源于一种新的神学（如基督论）基础的结论。”¹³⁰同样，若

126 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London: Macmillan Academic and Professional Ltd, 1991, p. 33.

127 按：法国哲学家保罗·利科（Paul Ricoeur）曾提出过“为了信仰而理解，为了理解而信仰”（Il faut comprendre pour croire, mais il faut croire pour comprendre）的诠释学命题。（参见Paul Ricoeur, *Finitude et culpabilité II: La Symbolique du mal*, Paris: Éditions Mouton, 1960, p. 326.）

128 Maurizio Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, p. 52.

129 Maurizio Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, p. 52.

130 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 34.

无“宏观的诠释决断”，欧阳修之“据文”本身也根本无法求得圣经之“本义”。这一“恒常显现”的“本义”，不是依靠“经文”而是依靠“对某种传统的信仰”才得以维系的！至此，我们方能给出欧阳修“据文求义”这一诠释学方法或命题背后的“循环性”内涵——凭据《毛诗》所载《诗经》之文或“整齐残缺”之后的“六经”之文，以“求证”其“已知之义”。

结语

既然中西经学史上的“据文求义”与“惟凭《圣经》”，均出现了“义文反转”和“义文循环”的现象，那么我们不禁要追问：若“据义求文”而不得，则又当如何？于路德而言，最为明显的一例即是对《新约·罗马书》第3章第28节的“增字译经”，其德语译文为：“So halten wir es nu / Das der Mensch gerecht werde / on des Gesetzes werck / alleine durch den Glauben. (所以我们看定了，人称义是惟独因着信，不在乎遵行律法。)”¹³¹众所周知，路德在“因着信”之前“断以己意”，增加了“惟独”(alleine)一词。而在面对质疑之时，路德却以“文本的神学观点应当取代语言本身的性质”作为回应，这也就是说其《圣经》翻译“不是文对文而是义对义”(not word for word but sense for sense)。¹³²所以，若《圣经》之“文”与路德所据之“义”不合，则应“当仁不让”地“改易”那些“叫人死的字句”。然而，这是否也是以“灵意”之名将“己意”凌驾于其所宣称的绝对不可凌驾于其上的“上帝之言”呢？

至于宋儒，亦如皮锡瑞所言：“宋人不信注疏，驯至疑经；疑经不已，遂至改经、删经、移易经文以就己说，此不可为训者也。”¹³³那么，这一点似乎也与宋儒“宗经复古”的初衷背道而驰。然以“据义求文”观之，则不难寻绎其交错往复的释经理路，无论尊经、疑经甚或改经，均执著于以一种“若出其里又超乎其上”的“本义”“天理”或“道体”

131 Martin Luther, *Biblia: Das ist: Die gantze Heilige Schrift: Deusch, Bd.2*, Wittenberg: Hans Lufft, 1545, S. cccxxvi.b. 按：路德的《新约》德译本出版于1522年，而《圣经》全译本（包括《旧约》、“次经”和《新约》）则出版于1534年。本文使用的“1545年版”是路德生前手订的最后一版，某些德文的拼写与现代德语略有不同。

132 Carter Lindberg, *The European Reformations*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2010, p. 88.

133 皮锡瑞著、周予同注：《经学历史》，第264页。

为鹄的。在《问进士策四首》的第二首中，欧阳修即以“子不语怪力乱神”为据遍疑经传：

子不语怪，著之前说，以其无益于事而有惑于人也。然《书》载凤凰之来舜，《诗》录乙鸟之生商，《易》称河洛出图、书，《礼》著龟龙游宫沼。《春秋》明是非而正王道，“六鹢”“鸛鹄”，于人事而何干？二《南》本功德于后妃，“麟”暨“驹虞”，岂妇人而来应？昔孔子见作俑者，叹其不仁，以谓开端于用殉也。况六经万世之法，而容异说，自启其源。自秦、汉已来，诸儒所述，荒虚怪诞，无所不有。推其所自，抑有渐乎？夫无焉而书之，圣人不为也。虽实有焉，书之无益而有害，不书可也。然书之亦有意乎，抑非圣人之所书乎？予皆不能谕也，惟博辩明识者详之。¹³⁴

此外，前述欧阳修因《春秋》为“孔子自作文章”，遂将其置于六经之首，实为《春秋》最合“己意”——“简而有法”。其他诸经则只能居于《春秋》之下，因其“虽有法而不简也”。

而路德所秉持的“基督中心论”，也必然促使其追寻“正典中的正典”（the canon within the canon）。¹³⁵英国牧师弗雷德里克·法拉尔（Frederic M. Farrar）在《解释的历史》（History of Interpretation）一书中业已指出：“他（路德）宣称保罗书信是比《马太福音》《马可福音》及《路加福音》更为重要的福音，而《约翰福音》《罗马书》及《彼得前书》则是‘所有经卷的真正核心与精髓’（the right kernel and marrow of all books）。”¹³⁶与此相对，拉法尔又较为详尽地臚列出被路德怀疑其“正典性”（canonicity）的经卷，如《历代志》《以斯帖记》《希伯来书》《雅各书》《犹大书》《启示录》等。¹³⁷在其《圣经》德译本中，路德还通过后移《希伯来书》和《雅各书》的位置，仅将其置于《犹大书》和《启示录》之前以降低二者的“权威性”。而在《新约》的目录中，路德又把这四部经卷的篇名缩进排版，且

134 欧阳修：《居士集》卷48《问进士策四首》，《欧阳文忠公文集》（十）卷48，第9页b-10页a。

135 Frederic M. Farrar, History of Interpretation, London: Macmillan and Co., 1886, p. 336.

136 Frederic M. Farrar, History of Interpretation, 1886, p. 335.

137 Frederic M. Farrar, History of Interpretation, 1886, pp. 335-336.

未予编号。¹³⁸因此，这四部经卷也被称作“路德的争议经卷”（Luther's Antilegomena）。对此，普罗伊斯也不得不承认：“正是当他未能在《旧约》和《新约》的某些经卷（所有的争议经卷）中找到基督和因信称义时，才促使路德贬低这些经卷的价值并质疑其正典性。”¹³⁹

其实，路德的上述操作与朱子以“四书”压倒“五经”并无本质上的不同，亦与欧阳修将《春秋》列于“六经”之首别无二致。然而，值得我们注意的是，晚期现代的西方文化及其神学，对路德以“惟凭《圣经》”之名行“灵意”规训“字句”之实的诠释学，又再度进行了“德里达式的反转”（Derridean reversal），即“灵意叫人死，字句叫人活”。¹⁴⁰而这一“诠释反转”的目的，即是反对以本义的“单一性”宰制经文的“混杂性”（hybridity）、“多义性”（polysemy）和“互文性”（intertextuality）。那么，在当下建构中国经学诠释学的学术境遇中，我们是否也应该在透视欧阳修“据义求文”的诠释事实之后，解构性地重构“据文求义”这一经学命题的诠释学内涵？

（沈阳师范大学文学院）

138 参见Martin Luther, *Biblia: Das ist: Die gantze Heilige Schrifft: Deusch*, Bd.2, S. ccxluiii.b.

139 Robert D. Preus, "The View of the Bible Held by the Church: The Early Church Through Luther", p. 375.

140 参见Paul S. Fiddes, "The Late-modern Reversal of Spirit and Letter: Derrida, Augustine and Film", in Paul S. Fiddes and Günter Bader, eds., *The Spirit and the Letter: A Tradition and a Reversal*, London: Bloomsbury, 2013, pp. 105-130.



Eksistenz

ISSN: 2940-1070 (PRINT), 2940-1739 (ONLINE)

Impressum: xenomoi Verlag, Heinersdorfer Str. 16, D-12209 Berlin

Phone: +49(30)755 11 712, Email: info@xenomoi.de