

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，局蹐狭隘，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 and 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。