

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，不能保持其在社会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)