

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。”<sup>1</sup>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”。<sup>2</sup>东汉官方经学，业已不堪“章句烦多”之负，遂以“减省”，<sup>3</sup>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。<sup>4</sup>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。<sup>5</sup>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）。<sup>6</sup>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”。<sup>7</sup>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 and 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。<sup>8</sup>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。<sup>9</sup>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。<sup>10</sup>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。<sup>11</sup>

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。<sup>12</sup>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。”<sup>13</sup>《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。”<sup>14</sup>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。”<sup>15</sup>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”。<sup>16</sup>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》。<sup>17</sup>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。”<sup>18</sup>而董仲舒在《春秋繁露·玉英》中即将“一元”释为“大始也”。<sup>19</sup>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。”<sup>20</sup>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。”<sup>21</sup>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。”<sup>22</sup>

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。”<sup>23</sup>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”。<sup>24</sup>欧阳修亦与之相似，汉、唐之“训说”“传记”“义疏”，虽不乏“补缝”之功，<sup>25</sup>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。”<sup>26</sup>

“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……”<sup>27</sup>《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。”<sup>28</sup>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。”<sup>29</sup>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。”<sup>30</sup>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。”<sup>31</sup>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。<sup>32</sup>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。”<sup>33</sup>

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。<sup>34</sup>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。<sup>35</sup>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。<sup>36</sup>

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。”<sup>37</sup>

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。”<sup>38</sup>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！”<sup>39</sup>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。”<sup>40</sup>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”；<sup>41</sup>“圣经之所不著者，不足信也”。<sup>42</sup>

## 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。”<sup>43</sup>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”。<sup>44</sup>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。<sup>45</sup>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！”<sup>46</sup>

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。<sup>47</sup>

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）。<sup>48</sup>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。”<sup>49</sup>

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。”<sup>50</sup>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。<sup>51</sup>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)。”<sup>52</sup>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。”<sup>53</sup>“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。”<sup>54</sup>

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）。<sup>55</sup>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。”<sup>56</sup>

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。”<sup>57</sup>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。<sup>58</sup>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。”<sup>59</sup>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。<sup>60</sup>

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。<sup>61</sup>

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。”<sup>62</sup>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。<sup>63</sup>

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。<sup>64</sup>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。”<sup>65</sup>至于“纬书”中通过“感生”“异相”和“受命”对“圣人”的“神化”，<sup>66</sup>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，<sup>67</sup>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。”<sup>68</sup>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)<sup>69</sup>意指“法利赛主义或律法正义”，在神秘义上 (anagogically)<sup>70</sup>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”。<sup>71</sup>

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。”<sup>72</sup>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，其于圣人得有得失，此经师之业也。<sup>73</sup>

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。<sup>74</sup>

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。<sup>75</sup>

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”；<sup>76</sup>若徒“讲太师之职”且“妄自为说”，则是“逐其末而忘其本”，<sup>77</sup>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。”<sup>78</sup>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。”<sup>79</sup>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？”<sup>80</sup>

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）。<sup>81</sup>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。”<sup>82</sup>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）”。<sup>83</sup>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。<sup>84</sup>

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。<sup>85</sup>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.)”<sup>86</sup>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。”<sup>87</sup>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)。”<sup>88</sup>

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”。<sup>89</sup>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。”<sup>90</sup>

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）”。<sup>91</sup>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）。”<sup>92</sup>

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。”<sup>93</sup>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”。<sup>94</sup>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。”<sup>95</sup>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。<sup>96</sup>

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。”<sup>97</sup>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”。<sup>98</sup>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”。<sup>99</sup>

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。”<sup>100</sup>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。’”<sup>101</sup>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。<sup>102</sup>

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。<sup>103</sup>

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。”<sup>104</sup>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。”<sup>105</sup>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。”<sup>106</sup>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。”<sup>107</sup>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。”<sup>108</sup>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。<sup>109</sup>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）。”<sup>110</sup>

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。”<sup>111</sup>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）。<sup>112</sup>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。<sup>113</sup>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）。<sup>114</sup>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）。<sup>115</sup>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”。<sup>116</sup>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。”<sup>117</sup>众所周知，“意”“志”在古汉语中可以互训，<sup>118</sup>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”。<sup>119</sup>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》的传笺时，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。<sup>120</sup>此外，在《破斧》篇和《蓼莪》篇中，欧阳修亦分别以“不以辞害志”<sup>121</sup>和“以文害辞”<sup>122</sup>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”。<sup>123</sup>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。”<sup>124</sup>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”。<sup>125</sup>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. Jeanrond*）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）。<sup>126</sup>

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，<sup>127</sup>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”。<sup>128</sup>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，<sup>129</sup>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。”<sup>130</sup>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。)”<sup>131</sup>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)。<sup>132</sup>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。”<sup>133</sup>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。<sup>134</sup>

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)。<sup>135</sup>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)。”<sup>136</sup>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。<sup>137</sup>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。<sup>138</sup>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。”<sup>139</sup>

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”。<sup>140</sup>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.