

追问经学与诠释学汇通的底层逻辑

——论“经典诠释学”对“经学诠释学”的误置

周海天

“以文代经”：“经学诠释学”与“经典诠释学”的异质性分野

“经学诠释学”作为一个在中西比较古典学视域下组成的复合概念，其外延与内涵的构成融合了中国经学的诠释传统与西方诠释学的理论资源。这一概念的核心争议在于：经学在何种意义上是“诠释学”？进而言之，“经学诠释学”概念的理论重心究竟应该定位于“经学”还是“诠释学”？在我看来，要厘清这个概念的本质性问题，首先我们需要界定“经学”与“经典”这两个关键术语的根本区别及其内在的学理性关联。从“中西比较古典学”的宏观视角来审视，“经学”是以作为“正典”（canon）的“六经”为诠释中心，并扩展至《十三经》经传注疏及其神圣真理性意义的诠释，从而构成了中国古典学的底层逻辑；而“诠释学”则无疑是扩大化的西方古典学的重要组成部分，其脉络通贯于古希腊对《荷马史诗》的研究、中世纪的西方释经学、近代的一般诠释学直至 20 世纪的哲学诠释学。

中国经学与西方诠释学，在本质上是对神圣真理意义给予理解与解释，并将其视为一种本体论上的动态诠释过程。在二者的历史演进中，历代的经学家、中世纪释经者与哲学家们通过对“正典”的持续性诠释，使得真理性意义在动态的诠释中不断地彰显。由此观之，我们在设问中对“经学”与“诠释学”这两个中西核心概念的并置，共同构成了“中西比较古典学”的理论基础；所以，当我们论及经学诠释学时，不能把“正典”——“canon”泛化地理解为具有普遍意义的“经典”——“classics”，也不可仅凭语文学（philology）的方法论对“正典”进行理解 and 解释。

在当下关于中国诠释学的研究语境中，一些研究者错把“经学诠释学”降解为“经典诠释学”，然而经学诠释学面对的是作为正典的经典，不是作为普遍文本的经典，由此经典诠释学衍生出两种研究方向：其一侧重于对普遍经典的重新诠释，其二聚焦于经典普遍化的历史轨迹。然而这两种研究路径都存在着本质性的学理偏差：前者呈现出“以文代经”的倾向，把正典泛化和降格为一般古典文献中的阐释问题，使得经学诠释学拘泥于一般文本阐释范式，最终消解了正典诠释的神圣性；后者则呈现出“以史代经”的方法论倾向，试图通过一般历史考据的实证研究来替换经学诠释学的神圣性思维的本体论问题。上述由“经典诠释学”范式所衍生的文学阐释学的研究路径，存在着对经学和诠释学的双重疏离。要建构真正意义上的“经学诠释学”，我们必须重新阐明“经”的本体论地位，这不仅是构成经学研究的逻辑起点，也更决定着“经学诠释学”的合法性边界。

在《说文解字》中，汉代古文经学家许慎释“经”为：“织从丝也。从系，丕声。”^① 其以“纵线”追溯“经”的原始含义，该诠释在后世的经学家中得到了广泛的认同与承袭。清代朴学大师段玉裁《说文解字注》中考辨“经”之本义为“织从丝”，取“纵线”作为纺织学的“基础”之意，随后引申出“经”为天地之“常”的抽象义理：“织之从丝谓之经，必先有经而后有纬，是故三纲五常六艺谓之天地之常经。”^②

汉儒对“经”之意义的阐发可谓是系统性地承续并发展了先秦时期的核心要义。汉代古文经学家刘歆在《三统历》中论道：“经，元一以统始。”^③ “元”“一”“统”与“始”都有“始”的含义，刘歆本可选用

①② 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，影印经韵楼藏版，第 644、644 页。

③ 刘歆撰：《三统历》，见严可均校辑：《全上古三代秦汉三国六朝文》第 1 册，影印清光绪年间王毓藻等校刻本，北京：中华书局，1958 年，第 350 页。

“经，始”或“经，元”这类直指本原的训释，但“元一”之说，说明着“经”为“一”，并贯通于“始”中，“一”更着重强调于“经”是全体，所以“经”既是宇宙生成之元始，又是万法归宗之统纪。正如“统”字被段玉裁解释为：

纪也……按此其本义也，引申为凡纲记之称。《周易》：“乃统天。”郑注云：“统，本也。”《公羊传》：“大一统也。”何注：“统，始也。”^①

“统”有“始”之意，同时也有“纲纪”之意，而“纲纪”意味着规范性；所以，用“统始”来修饰“经”也隐含着“经”也具有先在的规范性，是价值确立之准则的根据。

以“常”论“经”，揭示出“经”蕴含着“常”与“变”的互文统一性，即“常中之变”。在《左传·昭公二十五年》中有云：“夫礼，天之经也。地之义也。民之行也。天地之经，而民实则之，则天之明。”^②晋经学家杜预注曰：“经者，道之常。”^③而“礼”是天道之“经”的体现，根据唐代经学家孔颖达的解释，礼是效法天地而成：“天以光明为常义，地以刚柔为常义。”^④天地之规范并非凝滞不变的终极真理，而必显发于“礼”的因革损益之中，换言之，以“经”立其“常”，以“礼”通其“变”。

综上所述，“经”是“全体性”（“一”）的存在；“经”是“常”，但为“常中之变”——“动态性”；同时“经”亦为“规范性”的“始”——“先在性”。“经”的三重定性使得“经”超越了单纯的时间性之开端，而成为一种动态的兼具本体论与价值论的绝对存在；因此，解经者对正典的注疏实际上是作为由“经”所承载的动态性真理意义的必要中介，如此，正典才具有神圣性。

在西方诠释学的视域中，“诠释循环”（der hermeneutische Zirkel）乃是抵抗终极真理，并促使真理性意义自我展开的逻辑途径。近代诠释学家施莱尔马赫在1826年的演讲中认为：“完整的知识总是处于这样一个显而易见的循环中，即每一个特殊只能通过一般被理解，反之亦然。同时，每一部分的知识只有通过这一种方式的形成才是科学的。”^⑤此处“科学”（Wissenschaft）概念，须置于德意志观念论的特定哲学语境中把握，其特指通过先验逻辑建构的理性知识系统，其内涵迥异于现代实证主义的“自然科学”（Naturwissenschaft）范式。

狄尔泰在《人文科学引论》中证实了这一点：“对于‘科学’这一词，我们通常赋予它一系列复杂的命题，（1）‘科学’的组成是概念，而概念是被完整定义的，譬如，其在所有逻辑体系中是永远和普遍有效的；（2）科学的联系是有根据的；（3）最终这些部分为了交流而组成一个整体。”^⑥狄尔泰对“科学”概念的界定与施莱尔马赫在诠释学的方法论上呈现出内在的一致性：首先强调通过对部分（如文本、历史事件）的理解逐步把握精神世界的整体性，其次把建立在共通性基础上的“普遍有效性”（Allgemeingültigkeit）作为理解的可能性，这也是精神科学的终极目标。

海德格尔在《谢林论人类自由的本质》中总结道：

在德国观念论时代，科学首先和真正说来正意味着哲学，这种知识是最初和最终存在的根据，与这种根本知识一致的是，其呈现出的本质方面与任何可理解事物具有根本性的联系。^⑦

“诠释循环”的科学性根基，正在于部分与整体在“存在论”层面的关联——这种关联并非简单的机械叠加，而是基于“世界”内在的有机统一性。伽达默尔提出一种新的循环，并由此揭示出动态真理意义的可能性：个体的理解是借由“历史意识”对传承物进行质询而产生的“效果历史”，传承物也对个体的“前理解”进行检视，在此“诠释循环”中，真理意义的动态性是通过诠释者与流传物的“视域融合”而实现的。^⑧

① 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，影印经韵楼藏版，第645页。

②③④ 杜预注，孔颖达等正义：《春秋左传正义》，见《十三经注疏》下册，影印世界书局阮元校刻本，第2107页。

⑤ Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, Andrew Bowie (ed., trans.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 24.

⑥ Wilhelm Dilthey, *Introduction to the Human Sciences (Selected Works - Volume I)*, Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi (eds.), Princeton: Princeton University Press, 1991, pp. 56-57.

⑦ Martin Heidegger, *Schelling's Treatise: On the Essence of Human Freedom*, Joan Stambaugh (trans.), London: Ohio University Press, 1985, p. 16.

⑧ Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Hans-Georg Gadamer *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck, 1990, S. 296-305.

因此，无论是中国的“六经”或《十三经》还是西方的圣经，作为古典学意义上的正典，其意义已非囿于文学阐释学所指涉的文学文本或常规文献文本。这种认识并非源于独断论的信仰立场，而是正典之为正典，在于它是承载动态真理意义的历史性表征。就中国经学诠释学而言，历代释经者通过对正典的不断诠释，最终指向“天人之际”的终极追问；在西方释经学中，超验性的存在与旨意正是通过对圣经的诠释活动得以彰显；在哲学诠释学中，动态的真理性意义是不断涌现的存在。

经学诠释学的本质在于：“六经”作为正典并非静态的文本客体，而是通过历代解经者的理解与解释不断地实现“经”之存在论意义的动态生成。在中国经学传统中，释经活动中的创造性解释绝非经学家主观意识的单向投射，而是“经”通过经学家这一“此在”得以展开与显现的诠释过程。在《存在与时间》中，海德格尔认为由“λόγος”（逻各斯）指示的存在（Sein）是使此在（Seiende）从其遮蔽状态中“被看见”——此即解释（Auslegung）的本真意义。解释并非对文本的单纯解析，也绝非仅为主体性之运作，而是存在自身之结构化（Strukturform）的形式，也是真理性意义自行置入作品的显现过程：“λόγος 之为 ἀπόφασις（展示性的言说），其功能在于把某种东西展示出来让人看；只因为如此，λόγος 才具有 συνθεσις（综合）的结构形式。”^① 因此，中西诠释学从根本上就区别于“读者反应理论”的接受美学或新批评的“文本自治论”。把现代文学理论的阐释范式强加于经学的经传注疏传统之研究，实则是遮蔽了“六经”正典作为动态化神圣真理性意义的本真性与本体论存在。

从“经”作为正典的“先在性”“全体性”和“动态性”三重维度出发，经学诠释学必然超越一般的文本阐释，同时它面临着一个根本性的方法论抉择：其诠释路径究竟应当侧重于内在理路——以正典为中心的真理性的阐释；还是应当强调外在的维度——以历史和现实的外在应用展开？抑或是寻求二者的逻辑统一？若取统合之径，是以内在义理统摄外在展开，还是以外在致用引导内在阐释？这一系列的追问最终必然指向经学诠释学的核心命题：真理系统与经世致用如何在自身的展开过程中共同彰显以正典为中心的“经”之存在的本体论意义？

“以史代经”：“经典诠释学”对“经学诠释学”的本体性遮蔽

就内在理路和外应用而言，经典诠释学对于经学诠释学的误置存在着两个面向。首先，以内在理路为例，经典诠释学在本体论上模糊了正典与一般经典的界限，进而使得其在方法论上，以一般经典文本的语文学研究、文学文献学或文学阐释学的研究替代了经学诠释学的天人之际之学。如此，经典诠释学只囿限于经学诠释学所包含的“技艺诠释学”这一层面上，进而意味着“经”无法通过诠释把从本体界展开于现象界，这就是前文所批评的“以文代经”之倾向。其次，经典诠释学的外部研究是在现代实证主义史学的逻辑下展开的，而这与经学诠释学以“经”为正典的本体论产生了悖论。

“以史代经”这一派经学研究理路可追溯至“五四”时期，以顾颉刚为代表的“古史辨派”以西方的历史实证主义企图颠覆了“经”的本体论地位。虽然“辨古”理念受到今文学家康有为和崔适的“辨伪”方法论的影响，但“古史辨派”的学者们依托实证主义史学思潮不仅把今古文经学全盘否定，更是彻底地将“经学史学化”了。顾颉刚在《古史辨序》中断言道：“经是政治史的材料，子是思想史的材料。”^② 在实证主义的视域下，“经学”被拆解和降格为必须依托历史考据才得以成立的“学科”。

经典诠释学的外部研究侧重于探究不同历史时期一般经典诠释面貌差异的生成原因，并据此构建出一套“意义生产机制”的分析模型。该模型将一般经典文本阐释的时代特征归因于历史思潮或政治经济等外部因素的综合作用，最终以实证主义的史学观，而非经学传统中经世致用的本义视角，描述一般经典文本在“客观”历史中所经历的“经典化”过程。这一意义生产机制与西方圣经诠释学中的正典化（canonization）研究形成了悖论性的差异：“正典”——“canon”一词最初出现在大约 4 世纪的西方释经学中，原义为“一系列的书籍”，而这些书籍是“神圣典籍”（holy scripture），承载着强烈的正典化之意味。然而圣经的正典化是基

① Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Martin Heidegger Gesamtausgabe, Bd. 2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, S. 33.

② 顾颉刚等编撰：《古史辨》第 1 册，上海：上海古籍出版社，1982 年，第 6—7 页。

于信仰而累进并确证的，而非纯粹的实证主义历史研究范畴所能够统辖。

既然经典诠释学的外部研究自限于实证主义史学中，那么经学诠释学如何把对正典的理解与解释展开为经世致用？根据伽达默尔的观点，诠释学中已然包含和叠加了理解（Verstehen）、解释（Auslegung）与应用（Applikation）的三重面向。^①无论是西方释经学抑或经学诠释学，其内涵都要比执着于一般文本阐释或历史考据的经典诠释学更为深刻。换言之，当解经者在对正典进行理解与解释时，体现出的是“理解、解释与应用”三者之统合，如此，经学诠释学的正典本身就蕴含着超越自身的必然性，它不可能仅仅囿于一般文本的封闭系统中，因为“经”在历代释经者的理解与解释中必须从正典的神圣高度扩展至现实领域，如是它已然消解了内/外的二元对立。

经学诠释学中真正的“外部研究”，即“致用”之道早在春秋时期便已植根于“六经”之中，并一路延伸其思想至清代经学诠释的内部。《周易·系辞上》道：

法象莫大乎天地；变通莫大乎四时；悬象著明，莫大乎日月；崇高莫大乎富贵。备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人。^②

“致用”是圣人明通天地之变，并效法其秩序，而应用于人道的“用”。宋、元、明时期，理学家明确地提出了“穷理致用”的命题，此“理”来源于正典，是“经”的替换性表述，其上承“六经”时代“天人之学”，下启清代“通经致用”之先声，强调释经者要以蕴含“经”之内涵的正典为“用”。清代训诂学家桂馥力倡“通经致用”，在表述上正式地明确了以正典为本源，导向现实“致用”的路径：“士不通经，不足致用；而训诂不明，不足以通经。”^③

经学诠释学之“致用”所承担的主要职责就是“教化”，这同时也是其在古典伦理学中呈现出的从内部研究到外部应用的转化和应用。“教化”在本质上是“成人之学”，施教的主体是“圣人”或“圣王”，经学家通过对正典的理解、解释与应用，而把握天道秩序，并据此教化民众，其结果最终落实为“国家意识形态”；因此，“教化”不应仅被视为统治者用以规训和建构政治意义的手段，也应该被理解为“人”从特殊性向普遍性的发展过程，这一发展历程与“经”的自体演进具有内在一致性。唯其如此，“天人合一”才能在理论与经世致用中得以彰显。

尽管我们认为经典诠释学把历史实证主义作为外部研究的启动点，存在着令人质疑的问题，但是必须承认，在经学诠释学的历史进程中，政治变革、经济规律及学派博弈的确在某种程度上塑造了正典的形态。然而这种塑形过程不应如经典诠释学那般，被理解为一般经典诠释主体之间的博弈行为，而应从本体论层面诠释为“经”自身演化所具有的动态性之表征——它依循“常中之变”的经学的本质性逻辑，借助历代经学家的主体性与时代精神之间的深度交融，不断地实现自我更新。正典、圣人、政治与历史并非只是“经”的外在附庸，而是内在于其有机结构中的基本要素。正因为“经”是一种融汇概念与现实、历史与当下，并具有“全体性”“动态性”“先在性”的存在，它才得以在释经学与哲学层面，与西方诠释学所指向的神圣文本与真理概念相呼应；因此，我们需要将“经”理解为一个从先秦至清代兼具概念与现实，并在历史中不断演进的动态整体，从而真正地把握经学诠释学正典化的深层机制。

若以“经”作为经学诠释学本体论的前提，则意味着经典诠释学的研究范式需要实现双重转向：从“外部发生论”的实证主义历史研究和从“一般经典诠释”的文本表层分析转向对“经”之自我诠释历程的考察。在诠释活动发生时，看似静态的正典对诠释主体具有双重的作用：既通过其内在的理路规约着解经者的思维方法，又以其动态性和超越性的内涵引领着提问范式的更新。这种双向互动的关系最终促使解经者不断地突破既定的诠释框架，同时，正典诠释方法与范式的历次转型，本质上映射着“经”自身的诠释运动。正如伽达默尔在《真理与方法》中对“问答逻辑”的表述证明了这一点：“一个流传下来的文本（überlieferter Text）成为解释的对象，已经意味着，它向解释者提出了一个问题。从这个意义上说，解释总是已经包含着

① Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Hans-Georg Gadamer *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck, 1990, S. 314.

② 王弼注，韩康伯注，孔颖达等正义：《周易正义》，见《十三经注疏》上册，影印世界书局阮元校刻本，第82页。

③ 赵尔巽等撰：《清史稿》，北京：中华书局，1997年，第3388页。

与被问到的问题的本质关系。理解文本意味着理解这个问题。”^①

[本文系国家自然科学基金重大项目“中国经学诠释学思想史研究及释经文献整理”(23&ZD236)的阶段性成果]

[作者周海天, 上海大学中文系副教授(上海 200444)。]

在“注”与“註”之间

——论陆九渊心学诠释学与西方诠释学的对话

王越凡

陆九渊命题的心本体论及其探究型诠释学立场

在中国经学诠释学注疏传统上,围绕诠释主体“我”与“六经”之注解关系,历代释经者存留了丰富的论述与辩难。其中最为精粹的经学诠释学思想,可追溯至南宋心学家陆九渊所提出的那个著名的命题:“‘六经’注我,我注‘六经’。”自提出以来,该诠释学命题在象山学派及后世学者中被反复重释与演绎。“‘六经’注我,我注‘六经’”由前后两个子命题构成,当代学人普遍认为其在逻辑上指向两种不同的解经方法论:前者强调诠释主体之能动性(agency),降解了“六经”作为神圣正典(canon)所蕴含的真理意义与权威性,是今文经学的立场;后者则封闭了诠释主体对“六经”的主动阐发,是古文经学的视域。然而,这一命题最为关键的存在论(Ontologie)向度却在现代学者的简要征引与误读中逐渐沉寂了。

面对当下中西古典学之比较研究兴起与躁动的学术语境,我们有必要回到上述命题的源出背景与书写形态,准确把握“注”这一联结“我”与“六经”的动词所承载的意义,由此方能厘清陆九渊的心学思想与诠释学立场,进而探索其与西方诠释学对话的可能性。陆九渊一生并未留下专著,其亲笔所撰之文字仅存与友人沟通往来的书信、奏表、讲义、策问、诗作及杂著等,后由其子整理遗稿、谥议,以及陆氏门人编纂的语录和年谱等,编为《象山先生全集》。现存中华书局1980年版之《陆九渊集》乃以上海涵芬楼影印、嘉靖四十年(1561)王宗沐校订刊刻之《象山先生全集》为底本,同时参校其他传世刻本编校而成,是陆九渊研究的重要参考文献。《陆九渊集·语录上》载:

或问先生何不著书。对曰:“‘六经’注我,我注‘六经’。韩退之是倒做,盖欲因学文而学道。”^②

这则著录出自陆九渊右门人傅季鲁,列于《语录上》的第一部分。由其转录方式及编次位置可推知,此著录具有较高的还原度。就语法释读而言,“‘六经’注我,我注‘六经’”是古代汉语中典型的“无标识被动句”,即这一命题在结构形式上无直接表示被动的标志字,但在语义上具有被动指向。^③若依现代汉语的逻辑加以转写,其意义可表述为“‘六经’被我所注解,我被‘六经’所注解”。事实上,无论从被动结构抑或主动结构理解,这一命题均内含两种不同的解经方法论。

在《陆九渊集·年谱》中,陆门弟子杨慈湖之学生赵彦械对“‘六经’注我,我注‘六经’”的转述为我

① Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Hans-Georg Gadamer Gesammelte Werke, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck, 1990, S. 375.

② 陆九渊撰,钟哲点校:《陆九渊集》,北京:中华书局,1980年,第399页。按:此版《陆九渊集》全书为繁体字,此处依学术惯例,把引文转写为简体字,又因现代汉语中无“註”之简体字,故使用当下通用之“注”。

③ 郭锡良等编著:《古代汉语》上册(修订本),北京:商务印书馆,2012年,第301页。