

由训诂通义理：以戴震、章太炎等人为线索论清代汉学的哲学方法^{*}

陈少明

摘要：汉学与宋学之争，实迄于清代。汉学擅考据，宋学精义理，各有所长。宋学与汉学是经典研究中追寻意义的两种方法，两者都力求揭示蕴含在经典文本中的义理。汉学重训诂不仅有助于思想史的还原，还可以提供一条不同于宋学的探索义理之路。按照章太炎的语言缘起说，训诂具有解蔽见道之功用，是治学之基本功。借助训诂展开的哲学史探寻，不仅能发挥解构形上学的作用，而且对哲学有深耕力作之功，从而使观念的图景不断充实与整合。在中国哲学史上，汉学是借助字义澄清义理，宋学是透过语义构思义理；汉学是对思想源头的挖掘，宋学则是思想景观的构筑。总结清代汉学的哲学遗产，绝非主张退回传统的训诂学领域，更非在汉宋之争中为一方摇旗呐喊，而是在展望中国哲学的发展前景时回望传统的一个必要环节。

关键词：汉学 义理 考据 训诂

作者陈少明，教育部长江学者特聘教授、中山大学哲学系教授（广州510275）。

汉学与宋学，同属儒家经学。把两者对立起来，则始于清代。汉学擅考据，而宋学精义理，各有所长。转用现代学术的语言，便是就哲学方面的成就而论，宋学高于汉学。王国维说：“近世哲学之流，其胶浅枯涸，有甚于国朝三百年间者哉！”^①然清代汉学，以戴震为代表，其治学问道，本系在义理上与宋学立异。戴氏生前辩称，重视其考据而忽略其义理成就者，“是犹误认轿夫为轿中人也”，^②这意味着义理的探求才是其学问的根本目标。因此，通过进一步分析，揭示汉学与宋学义理追

^{*} 本文为国家社会科学基金重大项目“四书学与中国思想传统研究”（15ZDB005）阶段性成果。

^① 王国维：《国朝汉学派戴阮二家之哲学说》，《静庵文集》，沈阳：辽宁教育出版社，1997年，第95页。

^② 段玉裁：《戴东原集序》，《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第452页。

求之差别,不仅有助于深入探讨清代学术的哲学意义,也有利于讨论传统哲学晚近的走向。更重要的是,对其中训诂与义理关系这一核心问题的再探讨,对时下“做中国哲学”的努力,在某种意义上有更深刻的启示。^①不过,本文的任务不在对整个清代汉学的哲学成就作全面的描述与评估,也非试图对汉学的训诂方法作深入的研究,^②而是借助其代表性成果,探讨训诂对义理建设的价值,包括蕴含在前人的实践中而尚未被清晰讨论的内容。

一、分歧的评价

对清代汉学的哲学认识,在现代学术界存在一定的分歧。了解矛盾之所在,是掌握其理路的关键。为了减少枝蔓,我们以戴震、阮元等代表人物为对象。同时,兼取那些本身对汉学造诣较高,且有自己哲学主张的学者,如章太炎、王国维、胡适等人的观点,分哲学、方法与伦理等不同方面,刻画其基本形象,以彰显本文论题对理解清代哲学的核心意义。^③章太炎被梁启超誉为清代学术之殿军,他就持既重考据,也尊义理的立场:“朴学稽之于古,而玄理验之于心。事虽繁啧,必寻其原,然后有会归也;理虽幽眇,必征诸实,然后无遁辞也。”^④但章太炎对戴震则予以直白的批评:

戴东原之学,根柢不过二端,曰理丽于气,性无理气之殊;理以挈情,心无理欲之界,如是而已。其排斥宋儒以理为如有一物者得之;乃自谓理在事物,则失之甚远也。然要其归,则主乎忠恕……^⑤

清末民初,同样学植深厚,且被冯友兰评价为那个时代“在哲学方面理解比较透彻,见解比较深刻”的王国维,^⑥对清代哲学成就评价同样不高:

-
- ① 20世纪50年代,发生在台湾的徐复观与毛子水等人关于考据与义理的论战,20世纪90年代在香港《二十一世纪》上,杜维明与何炳棣等学人围绕“克己复礼”诠释展开训诂与义理之争,表明问题仍有继续探讨的价值。
- ② 关于清代汉学及其哲学成就的研究成果很多,目前内容最丰富者为吴根友、孙邦金等著的《戴震、乾嘉学术与中国文化》三册(福州:福建教育出版社,2015年)。其中第一编便包括对20世纪相关成果的系统评述。
- ③ 因此,为减少枝蔓,与论题关联度不高的其他学术思想人物,例如清初三大儒中讲考据但不专义理的顾炎武,追随宋学讲义理的黄宗羲、王夫之,还有戴震之前倡汉学甚力且治《易》有成的惠栋,与戴震同时代,有重大义理贡献但非训诂专家的章学诚等,均不论列。
- ④ 章太炎:《与吴检斋论清代学术书》,《章太炎学术史论集》,北京:中国社会科学出版社,1997年,第345页。
- ⑤ 章太炎:《论戴学根柢》,《章太炎学术史论集》,第359页。
- ⑥ 冯友兰:《中国哲学简史》,北京:北京大学出版社,1985年,第374页。

近世哲学之流，其胶浅枯涸，有甚于国朝三百年间者哉！……至乾、嘉之间，而国朝学术与东汉比隆矣。然其中之巨子，亦悟其说之庞杂破碎，无当于学，遂出汉学固有之范围外，而取宋学之途径。于是孟子以来所提出之人性论，复为争论之问题。其中之最有价值者，如戴东原之《原善》、《孟子字义疏证》，阮文达之《性命古训》等，皆由三代、秦、汉之说以建设其心理学及伦理学。其说之幽元高妙，自不及宋人远甚，然一方复活先秦之古学，一方又加以新解释，此我国最近哲学上唯一有兴味之事，亦唯一可纪之事也。^①

王国维认为：“戴、阮二氏之说实代表国朝汉学派一般之思想”。^②依其说法，第一，清学与宋学的哲学竞争，靠“取宋学之途径”，实际是指进入传统儒学的人性论领域。第二，以戴震和阮元为代表的清代义理之学，其成就导向心理学与伦理学，也即广义的哲学建设，而非形上学。第三，虽然这种古经新解在复活古学方面有其意义，但在哲学思辨的深刻程度上，仍“不及宋人甚远”。其实，无论章太炎还是王国维，都有自己的哲学追求。特别是喜欢叔本华、尼采之浪漫精神的王国维，这种褒宋贬清的倾向尤好理解。

但是，站在另一哲学立场上的胡适，对戴震的评价就很不一样：“人都知道戴东原是清代经学的大师，音韵的大师，清代考核之学的第一大师。但很少人知道他是朱子以后第一个大思想家，大哲学家。”^③其特色在于：

戴氏是一个科学家，他长于算学，精于考据，他的治学方法最精密，故能用这个时代的科学精神到哲学上去，教人处处用心知之明去剖析事物，寻求事情的分理条则。他的哲学是科学精神的哲学。^④

在王国维看来，哲学有意味的地方，也许就在它的“玄”，所谓“幽元高妙”就是不要“太实际”，要有观念的想象力，或者有理念。而胡适相反，认为科学才是衡量哲学的价值所在。尽管胡适只是说明科学精神的世界观意义，而没有揭示戴氏具体哲学成就之所在。

上述评论，仅就戴震的哲学论说水平而言，而不涉及其社会伦理倾向。其实，戴震哲学的独特，不仅在他的方法论，还在于他的道德观念。章太炎概括它为“主乎忠恕”。“震自幼为贾贩，转运千里，复具知民生隐曲，而上无一言之惠，故发愤著《原善》、《孟子字义疏证》，专务平恕，为臣民愬上天，明死于法可救，死于理即不可救。又谓衽席之间，米盐之事，古先王以是相民，而后人视之猥鄙。其中坚之

① 王国维：《国朝汉学派戴阮二家之哲学说》，《静庵文集》，第95页。

② 王国维：《国朝汉学派戴阮二家之哲学说》，《静庵文集》，第101页。

③ 胡适：《戴东原在中国哲学史上的位置》，姜义华主编：《胡适学术文集·中国哲学史》下册，北京：中华书局，1991年，第1105—1106页。

④ 胡适：《几个反理学的思想家》，姜义华主编：《胡适学术文集·中国哲学史》下册，第1163页。

言尽是也。”^① 王国维把它归结为伦理学的建设，而后来几乎所有具有启蒙倾向的评论者，对此均予以表扬。^②

但是，从戴震复活孔孟伦理的抱负，以及后人有分歧的评价看，义理是否高超与道义是否高尚，两者似无必然联系。也就是说，站在学术的立场上，伦理观念的正确不一定保证哲学的深刻，两者可以分别开来。同时，可靠的知识方法，如何获致丰富、深刻的哲学成果，仍然是有待继续讨论的问题。如果我们承认，戴震代表的清代学术在义理上挑战宋学并不成功，^③ 进一步的问题便是：究竟是这种科学方法本质上不能达致其义理目标，还是清儒对其方法的运用不够成熟？如果是后者，那我们就得认真面对这份有待进一步评估的思想遗产。

二、训诂及其问题

严格说，我们要讨论的是训诂在义理探究中的运用及其带来的问题，而非训诂学的问题。以训诂求义理是清儒在方法论上的自我标榜。清儒反宋学，目的是寻求对古圣先哲之道的切实理解。其途径当然也是解经，但解经的方法有所不同。对此，戴震有很经典的阐述，我们有必要再来回顾一下：

六经者，道义之宗而神明之府也。古圣哲往矣，其心志与天地之心协，而为斯民道义之心，是之谓道。士生千载后，求道于典章制度而遗文垂绝。今古悬隔……仅仅赖夫经师故训乃通，无异译言以为之传导也者。又况古人之小学亡，而后有故训，故训之法亡，流而为凿空。数百年以降，说经之弊，善凿空而已矣。虽然，经自汉经师所授受，已差违失次，其所训释，复各持异解。……后之论汉儒者，辄曰故训之学云尔，未与于理精而义明。则试诂以求理义于古经之外乎？若犹存古经中也，则凿空者得乎？呜呼，经之至者，道也；所以明道者，其词也；所以成词者，未有能外小学文字者也。由文字以通乎语言，由语言以通乎古圣贤之心志，譬之适堂坛之必循其阶，而不可以躐等。^④

同样视圣人为传道之主，同样以六经为载道之具，但在戴震看来，宋儒距原典时代遥远，字义了解模糊，且不通故训，故“说经之弊，善凿空而已矣”。表面上义理规整，实际则是求道于经外，是道的迷失。问题的解决，是回归原典，其方法是通过训诂来达成：“经之至者道也，所以明道者其词也，所以成词者字也。由字以通

① 章太炎：《释戴》，《章太炎学术史论集》，第356—357页。

② 不仅章太炎、梁启超、胡适，甚至侯外庐、萧蓬父等对此均持肯定立场。

③ 一个显然的事实是，有声称继承宋学，而绝少标榜传承清代汉学的现代儒家。

④ 戴震：《东原文集》卷10《古经解诂序》，《戴震全书》第6册，合肥：黄山书社，1995年，第377—378页。

其词，由词以通其道，必有渐。”^① 宋儒是否无视故训，凿空说经，暂且不论。但读经从识字开始，这一观点，则是清代学术的基本教义。钱大昕也说：“尝谓六经者，圣人之言，因其言以求其义，则必自诂训始；谓诂训之外别有义理……非吾儒之学也。”^② “有文字而后有诂训，有诂训而后有义理，训诂者，义理之所由出，非别有义理出乎训诂之外者也。”^③ 阮元甚至说：“圣贤之言，不但深远者非训诂不明，即浅近者亦非训诂不明也。就圣贤之言而训之，或有误焉，圣贤之道亦误矣。”^④ 至是，从义理不出乎古经之外，径直变成义理仅出于训诂。

所谓训诂，即对故义的解释。以训诂求义理，最具代表性者，莫过于戴震和阮元。前者开其端，后者竟其绪。《孟子字义疏证》与《性命古训》是常被称引的对象，自然也是我们检验其方法论的实践价值的依据。不过，问题仍然是有争议的。王国维也肯定：“自汉学盛行而学者以其考证之眼转而攻究古代之性命道德之说，于是古代北方之哲学复明，而有复活之态度。”^⑤ 但他评论戴、阮关系时说：

故阮氏之说，全袒戴氏，其所增益者，不过引《书·召诰》、《诗·卷阿》之说，为戴氏之未及，又分析性之字义而已。二氏之意，在申三代秦汉之古义，以攻击唐宋以后杂于老佛之新学。……其说与唐宋以来千余年之说，其优劣如何，暂置勿论，要之以宋儒之说还宋儒，以三代之说还三代，而使吾人得以明认三代与唐宋以后之说之所以异，其功固不可没也。^⑥

对这种古义的发掘是否优于唐宋新说，王国维持有怀疑的态度。但他肯定“以宋儒之说还宋儒，以三代之说还三代，而使吾人得以明认三代与唐宋以后之说之所以异，其功固不可没也”，这是有保留的肯定，保留的是对其义理水准的评价，肯定的则是思想史的意义。胡适则将其“科学意义”表达为在哲学史上做“‘剥皮’工夫”：

阮元是有历史眼光的，所以指出古经中的性字，与《庄子》的性字不同，更与佛书中的性字不同。这种方法用到哲学史上，可以做到一种“剥皮”工夫。剥皮的意思，就是拿一个观念，一层一层地剥去后世随时渲染上去的颜色，如剥芭蕉一样。越剥进去，越到中心。^⑦

① 戴震：《东原文集》卷9《与是仲明论学书》，《戴震全书》第6册，第370页。

② 钱大昕：《潜研堂文集》卷24《臧玉林经义杂识序》，陈文和主编：《嘉定钱大昕全集》第9卷，南京：江苏古籍出版社，1997年，第375页。

③ 钱大昕：《潜研堂文集》卷24《经籍纂诂序》，陈文和主编：《嘉定钱大昕全集》第9卷，第377页。

④ 阮元：《论语一贯说》，《擘经室集》（上），北京：中华书局，1993年，第53页。

⑤ 王国维：《国朝汉学派戴阮二家之哲学说》，《静庵文集》，第101页。

⑥ 王国维：《国朝汉学派戴阮二家之哲学说》，《静庵文集》，第100页。

⑦ 胡适：《戴东原的哲学》，姜义华主编：《胡适学术文集·中国哲学史》下册，第1082页。

剥芭蕉不如比作剥洋葱，后者才可以一层一层剥下去。而这种剥皮工夫如果做彻底，越剥进去，中心越小，最终将无物存在。这样做哲学史，实质变成对哲学的解构。因此，与胡适同一条战线，对考据积极追捧的傅斯年，便将其应用领域从哲学史改为思想史，并断定这种方法的思想史作用比哲学建设更重要。傅斯年这样评价戴、阮之异：

然而戴氏之书犹未脱乎一家之言，虽曰疏证《孟子》之字义，固仅发挥自己之哲学耳。至《性命古训》一书而方法丕变。阮氏聚积《诗》《书》《论语》《孟子》中之论性命字，以训诂学的方法定其字义，而后就其字义疏为理论，以张汉学家哲学之立场，以摇程朱之权威。夫阮氏之结论固多不能成立，然其方法则足为后人治思想史者所仪型。其方法惟何？即以语言学的观点解决思想史中之问题，是也。^①

傅斯年的《性命古训辨证》，正是其立场的继续伸张。他肯定阮元，但只承认其有思想史贡献，而否认其哲学价值。问题在于，作为一种思想史方法的清学，在什么意义上对一种哲学论说的宋学构成挑战？在经学时代，宋学与清学不是现代学术体系中的哲学与史学，而是经典研究中追寻意义的两种方法。两者共同的问题意识，是如何让蕴含在经典文本中的义理得到呈现或复活。清学反宋学，在于其具体的思想内容，而非义理追求。换言之，反对某种哲学主张不等于反对哲学本身。有西学背景的王国维，对哲学与思想史的区分已有清楚的了解，因此，他对戴、阮的评价顾及并区分两方面的不同意义。傅斯年的观察与王国维其实相近，但学问立场不同。他用思想史取代哲学史，想否认的不是某种哲学，而是整个哲学本身，所以他也不屑于戴震“发挥自己之哲学”。因此，这种敌视哲学的立场，引起了原本是思想史家，但对义理之学持更多同情的徐复观的反对。徐复观的批评从训诂问题上立论：

清阮元《揅经室集》中有《性命古训》一文，用训诂字义的方法，欲复“性命”一词的原有字义；由此原有字义以批难宋儒；其固陋可笑，固不待言。傅斯年氏作《性命古训辨证》，以为阮氏“训诂字义之方法，足以为后人治思想史者所仪型”；遂沿阮氏之方法，而更推进一步，以为“性”字出于“生”字，遂以“生”字之本义为古代性字之本义；更倡言“独立之性字，为先秦遗文所无；先秦遗文中，皆用生字为之”。……傅氏所用的方法，不仅是在追寻当下某字的原音原形，以得其原义；并进而追寻某字之所自出的母字，以母字的原义为孳乳字的原义。……这在语言学上，也未免太缺乏“史”的意识了。^②

徐复观指出，用原义批判宋儒采用的引申义，特别是用原型字代替孳乳字道理

① 傅斯年：《性命古训辨证》引语，《民族与古代中国史》，石家庄：河北教育出版社，2002年，第241页。

② 徐复观：《中国人性论史（先秦篇）》，上海：上海三联书店，2001年，第4—5页。

更不通。不但义理之学如此，即使对于研究思想史而言，简单追寻文字本义的方法，对理解变迁中的思想史而言，也是历史意识不足的表现。徐复观当然不是简单反训诂，而是反对唯有训诂才能讲义理的主张，以及用训诂解构义理之学。他要守住宋明理学中由其义理主张所支持的思想性的内容。戴震批评宋儒解经有凿空之弊，就是“缘词生训”，而“缘词生训者，所释之义，非其本义”。^①词由字组成，自然比字后起，且含义趋于抽象。观念需要更抽象的词义表达，宋儒取义以义理自洽为准。如天理、义理之理，如果局限于原义，那就是攻玉或纹理而已。问题在于，故训是否只有还原本义，甚至如傅斯年所期待的，起瓦解抽象义理的作用？戴、阮传道的抱负，可能远超出胡、傅经验主义的知识视野之外。阮元同戴震一样，强调训诂与问道不悖：“圣人之道，譬若宫墙，文字训诂，其门径也。门径苟误，跬步皆歧，安能升堂入室乎。……或者但求名物，不论圣道，又若终年寝馈于门庑之间，无复知有堂室矣。”^②傅斯年本来就非阮元同道。其实，清儒未有比肩宋学的义理成就，也可能是学业积累未足，未必就是意图或方向的错误。说不定，它也可以是重新理解或者继续寻找义理的新的出发点。

三、解蔽与见道

通过训诂解释文字的古义，不仅对一般经典解释有用，对义理的阐明同样重要。虽然章太炎对清学的哲学成就评价不高，但作为清代学术殿军且又倾心于义理之学的大师，依然强调训诂与真理的相关性：“弟近所与学子讨论者，以音韵训诂为基，以周、秦诸子为极，外亦兼讲释典。盖学问以语言为本质，故音韵训诂，其管籥也；以真理为归宿，故周、秦诸子，其堂奥也。”^③所谓“以音韵训诂为基”、“以真理为归宿”，正好表明其力图将训诂与义理相贯通的立场。^④章太炎关于语言演化的观点有助于对问题的理解：

语言者，不冯虚起。呼马而马，呼牛而牛，此必非恣意妄称也，诸言语皆有根。先征之有形之物，则可睹矣。……一实之名，必有其德若，与其业相丽。故物名必有由起。虽然，太古草昧之世，其言语惟以表实，而德业之名为后起。……故牛、马名最先；事、武之语，乃由牛、马孳乳以生。世稍文，则德、

① 戴震：《东原文集》卷10《古经解诂序》，《戴震全书》第6册，第378页。

② 阮元：《拟国史儒林传序》，《揅经室集》（上），第37—38页。

③ 章太炎：《致国粹学报社书》，《章太炎政论选集》上册，北京：中华书局，1977年，第497页。

④ 石井刚对章太炎哲学的清学背景，以及他同戴震的思想关系有深入的分析，参见石井刚：《“言”和“文”的真理表述——章太炎的语言实践，或者哲学话语方式》，《齐物的哲学：章太炎与中国现代思想的东亚经验》，上海：华东师范大学出版社，2016年。

业之语早成，而后施名于实。故先有引语，始称引出万物者曰神；先有提语，始称提出万物者曰祇。此则假借之例也。^①

根据这个观察，语词最初起于对“有形之物”的称呼，其指称的对象可以为人类的感官所感知，也即具体名词。但名词在运用过程中，其含义会转移到相关对象的属性，或者其活动后果上来，即从表实，到表德或表业，具体名词变抽象名词。当语言进一步发展后，通过假借，又可把抽象词汇应用到其他具体对象上。在章太炎看来，导致语义变化的机制，是通过假借与转注两种方式实现的。

引伸之义，正许君所谓假借。转注者，繁而不杀，恣文字之孳乳者也；假借者，志而如晦，节文字之孳乳者也。二者消息相殊，正负相待，造字者以为繁省大例。知此者希，能理而董之者鲜矣。^②

所谓假借，造成一名多义。转注，则致一意多字。两者思维方式相反，但共同推动知识、思想的联系、转化与繁荣。章太炎说，“盖字者，孳乳而浸多。字之未造，语言先之矣；以文字代语言，各循其声。”^③其所论之语言包含语音与文字，就经典而言，其论语义更多是指字义。章太炎与前贤立异之说准确与否，可以搁置不论。但是，他指出以字为单位的词语，其含义的历史演变具有一定的内在机制（从表实到表德、表业），正是阅读古典需要从训诂开始的原因或理由。^④就哲学或观念史而言，语义之变化，一方面是新见叠出的表现，另一方面则可能导致原意（或故义）屡被新义所遮蔽。因此，在研治经典中，训诂具有解蔽的意义，是治学的基本功。章太炎还引申荀子，把解蔽用到认知评论上来。他认为，今人把过去的道、道学（或理学、心学）称为哲学，其实在古人那里，就叫作“见”：

九流皆言道。道者彼也，能道者此也。白萝卜书谓之陀尔奢那，此则言见，自宋始言道学（理学、心学皆分别之名）。今又通言哲学矣。道学者，局于一家；哲学者，名不雅故，搢绅先生难言之。孙卿曰：“慎子有见于后，无见于先；老子有见于拙，无见于信；墨子有见于齐，无见于畸；宋子有见于少，无见于多。”（《天论》）。故予之名曰见者，是葱岭以南之典言也。见无符验，知一而不通类，谓之蔽（释氏所谓倒见见取）。诚有所见，无所凝滞，谓之智（释氏所谓正见见谛）。^⑤

① 章太炎：《语言缘起说》，《国故论衡》，上海：上海古籍出版社，2011年，第31—32页。

② 章太炎：《转注假借说》，《国故论衡》，第39页。

③ 章太炎：《转注假借说》，《国故论衡》，第36页。

④ 假借、转注之说源于汉代，含于《汉书·艺文志》与《说文》所述六书之法中，其意义后世众说纷纭，参见张其昀《“说文学”源流略考》的相关论述（贵阳：贵州人民出版社，1998年，第229—251页）。章太炎立论与前贤有同有异，本文引其说，焦点不在证实其转注假借说，而在于其对语言现象的观察所带来的思想启发。

⑤ 章太炎：《明见》，《国故论衡》，第124页。

见是一妙喻。见也即观，观看总是基于一定的角度，有见则有蔽。因此，观察全局之见，就不是一次性的观看行为，而是一个不断解蔽的过程。对字义的理解是如此，对事物的领悟也是这样。前者通过训诂去掌握，后者则是拨开观念积习的迷雾，洞察事物真相的智慧行动。戴震就声称，其作《原善》的目的，“惧学者蔽以异趣也，复援据经言疏通证明之”，解蔽就是杜绝“习所见闻，积非成是”。^①在古典哲学研究中，两者正是一致的。

以见道为例。诸子百家皆言道，《老子》声称“道可道，非常道”，而《庄子·天下》以为那正是“道术为天下裂”的表现。道家虽然一度争得“道”的冠名权，但没能完全垄断对它的使用。历经汉唐之后，宋儒仍将其学问目标定为求道，《宋史》为之专设“道学传”。除《淮南子·原道训》外，后世以《原道》题文者，便有韩愈、章学诚、章太炎，还有今人唐君毅、庞朴等。面对“道”头绪纷繁的意义，戴震反宋学时，虽非难“理”，但维持“道”。不过，两者都借训诂的手段。先说“道”：

问道之名义。

曰：古人称名，道也，行也，路也，三名而一实，惟路字专属途路。诗三百篇多以行字当道字。大致在天地则气化流行，生生不息，是谓道；在人物则人伦日用，凡生生所有事，亦如气化之不可已，是谓道。故《易》曰“一阴一阳之谓道”，此言天道也；《中庸》曰“率性之谓道”，此言人道也。^②

这是说，道之初义为行，即走路。而行既引申出路，也喻生生不息，变化流行。既可以言天道阴阳，自然之现象；也可以言人道，人伦日用之行。这是通过训诂来剥离宋人对道的形而上的发挥。^③如果我们用太炎之说释道，其衍生义之复杂可通过假借的线索来理解。据《说文》，道的初始义是行。地上本无路，人行之而成，因而有了路义。路是达到特定目的地的必经之途，途径便引申为达致目的之手段。但是，由于达到目的地的途径不止一条，且实际上不同的路途长短与方便程度不一样，甚至有些只是歧路，因此有正道邪路之别。能够带路指方向者，就是导引或引导。在社会实践中，目标有具体抽象或规模大小之别，那些远大的社会理想需要思想纲领来指引，凡是有抱负者都宣称自己的主张最符合社会公共理想，因此自称为道或道术。而有序且稳定发展的社会，就誉为天下有道。反之，则是无道。最后，每家每派都声称自己的谈论是在传道，结果说话竟变成“说道”。这也引来老子的反对：“道可道，非

① 戴震：《孟子字义疏证》，北京：中华书局，1982年，第61页。

② 戴震：《孟子字义疏证》，第79页。

③ 戴震同时或之后的学者，如钱大昕、凌廷堪、焦循等人，论道均取戴震强调气化流行，人伦日用之倾向。阮元在方法上更效仿戴震，直言“圣人之道，譬若宫墙，文字训诂，其门径也。”（参见吴根友、孙邦金等《戴震、乾嘉学术与中国文化》中册，第295—328页的相关论述）

常道。”老子那个“非常”之“道”，则存在于经验以外的领域。这一过程，是道字由实名向章太炎所说的表德与表业交替转移的过程。人走而成路是表业，而由具体道路比喻抽象手段，则是表德。诸子之道就是在社会或人生理想意义上的展开。

与戴震不同，章太炎不反形上学。但其《原道》三篇，也非申幽玄飘渺之义，而是围绕着与老子思想的关系，对韩非、墨子及庄子诸家社会政治观点展开的一些评论。^①倒是今人庞朴，论道一方面讲训诂，一方面探讨形而上的义理问题。他说：“人生在世，除了行走以外，更多的活动是在行各种事。行事正是生命的行走。所以，行走之路的道字，很自然便引申为行事之路，以及所行之事之路，成为一个抽象名词‘道’，指称各种活动以及事物的法术、规范、法则等等。”^②而《老子》“道可道”中的后一个“道”的含义，则是从前者引申出来的后起义。在西方，由赫拉克利特引入、而后被亚里士多德定型的逻各斯，“多被用来表示事物的定义或公式，以致铸成了西方各门学科的名字都以-logy 缀后的习惯。所有这些，以及由此更引申开去的哲学的、神学的种种解释……万变不离其宗，都并未跳出言谈及展示言谈让人来看这个原始樊篱。”^③西方理性主义的根源由此而来。如果道与逻各斯都被看成形上学，对比而言，一动一静。以道为最高范畴的中国哲学，体现的主要是一种实践的智慧。由庞朴的观点引申开来，对道的理解，与其论道器，不如讲道技。

宋明道学也称理学，核心范畴为理。戴震反宋学，自然要反“理”，而且也是借助训诂的方法：

理者，察之而几微必区以别之名也，是故谓之分理；在物之质，曰肌理，曰腠理，曰文理；亦曰文缕。理、缕，语之转耳。得其分则有条而不紊，谓之条理。孟子称“孔子之谓集大成”曰：“始条理者，智之事也；终条理者，圣之事也。”圣智至孔子而极其盛，不过举条理以言之而已矣。……天下事情，条分缕（晰）[析]，以仁且智当之，岂或爽失几微哉！《中庸》曰：“文理密察，足以有别也。”《乐记》曰：“乐者，通伦理者也。”郑康成注云：“理，分也。”许叔重《说文解字序》曰：“知分理之可相别异也。”古人所谓理，未有如后儒之所谓理者矣。^④

宋儒合仁、义、礼而统谓之理，视之“如有物焉，得于天而具于心”，因以此为“形而上”，为“冲漠无朕”；以人伦日用为“形而下”，为“万象纷罗”。盖由老、庄、释氏之舍人伦日用而别有所（贵）[谓]道，遂转之以言夫理。^⑤

① 参见章太炎：《原道》（上、中、下），《国故论衡》。

② 庞朴：《解牛之解》，《当代学者自选文库·庞朴卷》，合肥：安徽教育出版社，1999年，第433页。

③ 庞朴：《解牛之解》，《当代学者自选文库·庞朴卷》，第435页。

④ 戴震：《孟子字义疏证》，第1页。

⑤ 戴震：《孟子字义疏证》，第45—46页。

这种强调对事物的观察，由此而具分类推论作用的“理”论，当然是为对抗宋儒“视之而有物焉，得于天而具于心，因以此为形而上”的那个理。戴震的思路，后来也为王国维的《释理》所承袭。他说，依《说文》及段注，理原意为治玉，即剖析之意。“类推而种种分析作用皆得谓之曰理。”^①即《中庸》所谓“文理密察”。往后动词变名词，一切物都具有可分之条理如地理、物理之谓。进而，又分出广义的理由与狭义的理性。最终，才被假定为客观存在之天理。其基本理路，就是：

吾人对种种之事物而发见其公共之处，遂抽象之而为一概念，又从而命之以名。用之既久，遂视此概念为一特别之事物，而忘其所从出，如理之概念，即其一也。^②

故理之为物，但有主观的意义，而无客观的意义。易言以明之，即但有心理学上之意义，而无形而上学上之意义也。然以理性之作用为吾人知力作用中之最高者，又为动物之所无，而人之所独有，于是但有心理学上之意义者，于前所述形而上学之意义外，又有伦理学上之意义。此又中外伦理学之所同，而不可不深察而明辨之者也。^③

王国维的讨论，显然比戴震走得更远。但就其依训诂方法，以原义为出发点而言，在反形上学的倾向上，两者恰好是一致的。

依章太炎的语言缘起说，由假借而来的字义的变化，导致新见遮蔽旧识。随着时间的拉长，关键字眼意义转折的机会就增加。同时，原义就会被掩盖更深。故后世读者，常会被流行的意义所误导。哲学史上有些重要的学说，可能就是建立在误解的基础之上。因此，训诂成了解蔽的基本手段。它在寻求原义的同时，也是对既成学说解构的过程。就如戴、阮为代表的清儒，矛头直接指向宋儒，包括其伦理观的形上学基础。从不少现代学者的评论看，其哲学建树并没有超过被解构的对象。但是，形上学未必是哲学的全部，从王国维、章太炎以至庞朴的论述可见，训诂导致的思考，未必一定是观念的解构，也可以是对更根本的思想特质的揭示。解蔽为了见道，但这种见不是寻找某种超验的东西，而是获取对事物意义的洞见。哲学不是知识，而是一种有态度的思想方式。即使以徐复观对傅斯年的批评为例，传说以性均为生固然可疑，但是，至少它显示性本于生，这本身就有其意义。现代汉语常常“性质”连用，基本上只是以事物的规定性理解本质，而这个事物当然也包括与生命无关的东西。但由生观性，不但有助于理解中国哲学中人性论包括生命观及天人观的关系，同时也透露中国传统文化看待万物的眼光中蕴含的生命意识。这也意味着，某些关键字眼的本义，有可能与人类的生命或生活有着更根本的关联。

① 王国维：《释理》，《静庵文集》，第38页。

② 王国维：《释理》，《静庵文集》，第37页。

③ 王国维：《释理》，《静庵文集》，第46页。

四、可扩展的图景

一般而言，现代新儒学承续的学脉是宋学而非汉学，李泽厚就称其为现代的宋明理学。^①但这并不意味着，汉学在当代哲学领域已成绝响。除了启蒙派强调戴学对下层社会的同情心及平等意识外，其借训诂通义理的方法，也不乏新的实践者。有人把庞朴的学问特点，概括为“汉学的方法，宋学的结论”。庞朴对此曾加以推辞，其原因有他的谦虚，但也有他的自负，自认为是超越两者之外的所谓“三”。^②但平心而论，说他是“宋学的结论”，也许可以商榷，而“汉学的方法”则是能够举证的。

众所周知，在《老子》中，道有一义叫“无”。它本是对道的非物质特征的某种理解，但至魏晋时代，则演化为王弼的“以无为本”说，且由此而产生玄学中的贵无、贵有之争。庞朴的探讨别出蹊径，在《说“無”》中，他一开始就谈训诂：“汉字有形、音、义的纠纷，或一字多形，或一字多音，或一字多义。……研究这些，是文字学的任务。但另有一种情况，例如‘亡’、‘無’、‘无’三字一也，便不仅仅是字形演化的问题，更涉及到了人类认识的发展，乃至哲学范畴的深化等等。”^③庞朴借助训诂，从语源史的探究，看“亡”、“無”、“无”三字的演化。甲骨文中，“无”由有的亏欠而来，故为亡；而“無”则与敬神的舞相关，与巫同音，表面上无形无象的背后，存在某种神秘的力量；而“无”则是后起字，表达纯粹空无之意。从而提出“無”（或“无”）有三义：（1）有而后无；（2）似无实有；（3）无而绝无。据此，不仅试图揭示这些转化的思想逻辑，或者思想史的深化过程，同时以此为参照，说明老子、王弼的无，是其中的第二义；崇有派的无，其实是第三义。后者并不构成对前者的有效否定。这样，通过训诂阐明字义的演变，成为一个解蔽明见的过程。这一分析并不造成意义的退化，而是为它提供一种根植于传统且更丰富的理解。

谈玄说无属于本体论领域，论仁释义则是伦理学问题。《易·说卦》：“立人之道曰仁与义。”韩愈站在为儒家卫道的立场上，强调“博爱之谓仁，行而宜之之谓义；由是而之之谓道，足乎己无待于外之谓德。仁与义，为定名；道与德，为虚位。”（《原道》）以仁义为儒学核心，当无疑问。然后世仁义连缀为一词时，常是以仁带义，甚至以仁掩义，即侧重点在于弘扬本性中仁爱良善的一面。而孟子“四端”之说中仁、义对举的涵义，则常被忽略。庞朴讲儒家辩证法，从义字的训诂入手，恢复且深化对孟子为何重义的理解。《礼记·中庸》：“义者，宜也。”而甲骨文中的宜

① 参见李泽厚：《何谓“现代新儒学”》，《杂著集》，北京：三联书店，2008年，第273页。

② 参见《当代学者自选文库·庞朴卷》，“自序”。

③ 庞朴：《说“無”》，《当代学者自选文库·庞朴卷》，第348页。

是杀俘或杀牲以祭的意思，至战国中后期才用义代宜，但《说文》界定：“义，己之威仪也”，虽然相关的血腥气味有所掩盖，但义与宜相连的意义仍然保留着。孟子的义与仁并提，其“羞恶之心，义也”。依后人解释，羞是羞己之非，恶则是恶人之恶。强调的是悔过疾恶的一面，与仁的好善乐施形成对立统一。后世义正辞严、大义灭亲、舍生取义、义不容辞、义愤填膺等成语，依然透露出义的本义固有的某种威严肃杀的历史信息。这意味着，虽然儒家倡言性善说，但它正视现实世界中恶的现象的存在，同时对之持有刚直严正的态度。它刷新我们对儒学正义形象的认识。^①

庞朴论义，有揭蔽之功，言仁则仍停留于“爱人”层面。延续其方法，在仁的背后，我们也可作更深入的发掘。《中庸》说“仁者人也，亲亲为大”，孟子讲“亲亲，仁也”，“亲亲而仁民，仁民而爱物。”（《孟子·尽心上》）意味着爱源于亲。而亲字也有深义可究。《说文》：“亲，至也。从见，亲声。”段玉裁注为：“至部曰：到者至也。到其地曰至，情意恳到曰至，父母者，情之最至者也，故谓之亲。”准此，造字的原意取眼光所向，视线与目标相切之义。而人的眼光随时能直接打量到的，就是自己的身体。亲的原义即为亲身。《广雅·释亲》的内容，既包括与婚姻及血缘相关的社会关系即亲属关系的介绍，也包括人从结胎、诞生到身体各个部位的说明。其中亲属名目 31 条，而身体名目则有 42 条。这意味着，在古代，己身是亲的基本含义。今日讲亲身、亲自、亲眼、亲口、亲手，均沿此而来。其引申义则是主体与对象无距离，无中介，直接相即的意思。而能与己身血脉相连的，便是父母双亲。由此而派生出人与人态度的亲情义，以及人与人关系的亲属义。后世描述情感态度的相关词如亲密、亲热、亲近、亲切，亦由此来。相反之义，则是疏离、疏远。一个显然的事实是，亲亲是最直接最根本的人类情感经验。无论古今，不分中西，父亲与母亲均为最普遍的赞美对象。这一解释的意义在于，儒家的伦理起点，基于人性的基本经验。其情感伦理的扩展逻辑，是由己及人，由近及远，由人及物，由兹热爱人生，承担责任。

训诂不仅有益于我们深化现成的思想范畴的哲学内涵，而且有助于发现某些常用字被日常用法所掩盖的内在意义，即从中发现未被揭示的义理问题。例如，从“我”到“自我”的哲学探讨，案例来自《庄子·齐物论》中“吾丧我”。依常规，“吾”、“我”是自称，即两者在同一使用者那里，其指称对象均系使用者本身。故两字也可互换使用，饱学如章太炎，也有这种看法。但只看日常用法或单纯关注指称对象，则为何是“吾丧我”而非“我丧吾”或“吾丧吾”，问题就难以索解。而追索其语源便知，“吾”在古语中一般是自称，它常作为主语使用；“我”则相对于与非我时使用的自称，如今天沿用的你我、人我甚至物我等说法，它可以用作宾语，也可以用作主语。这样看，“吾”是自足的我，而“我”是与非我相对立的存在，丧我

^① 参见庞朴：《“中庸”平议》，《当代学者自选文库·庞朴卷》，第 659—707 页。

或无我则是对立的消除，是回到自立的吾的根本途径。置于《齐物论》的语境中，便能理解王夫之的诠释：“夫论生于有偶：见彼之与我异，而若仇敌之在前，不相下而必应之。而有偶生于有我：我之知见立于此，而此以外皆彼也，彼可与我为偶矣。”^①同时，“我”通过非我来确定，“我”自然也呈现在非我的世界中。在非我者的心目中，所谓“我”只是你。因此，自我认同与被非我辨认，不是一回事。由此可推，吾与我本指称同一对象，但在“吾丧我”的主宾结构中，分裂为主体与客体，我成了吾的对象，这就是“自我”的哲学问题的提出。这一分析不仅适应于解释庄子，也有助于理解先秦儒家。^②

当然，即使对字义的训诂意见一致，也不意味对它只能表达相同的义理见解。我们可以在“吾丧我”中导出关于自我的概念框架，有学者已经发现其中隐含着“主体间性”的问题：“追索庄子思想的基本线索，‘吾丧我’的‘吾’，乃就己而言，乃单性个体之吾，即主体间性之外的本身。我，乃谓因人而言，是与他人共在之我，即主体间性之中的本身。吾本体的忘己忘物，超然自得，是且仅是吾本体弃我、忘我的结果。庄子如此主张彻底地忘我，更加深刻地证明，人世间的我是一种共在，共在之我不可摆脱。”^③可见，训诂之一致并不妨碍思想的创新。

借助训诂展开的哲学或思想史探寻，可能发挥解构狭义的形上学的作用，就如阮元以至傅斯年所为。但如上述数例所示，由训诂入手对原义的再探讨，对广义的形上学或者一般哲学仍可有深耕力作之功。前者可以撕破一张先验的观念之罩，后者则力图重建经验背后的义理结构。因此，它并非魔法般地给出只有上帝才能掌握的全知的理念图景，而是一起参与思想的拼图游戏。每一个论题，可能只是提供一个相对独立的图景，但它可以从不同的角度出发，或呼应、或扩展、或调整、或更新，使观念的图景不断充实与整合。这一图景不是先天预定图式的复活，而是人的创作，与知识的其他园地一样，是一个可以持续发展的领域。与其说是拼图，不如理解为众多艺术家参与的中国画长卷的创作。因此，哲学是观念的艺术。

五、重提语言的哲学意义

训诂与义理的关系，本质上是语言特别是历史语言学与哲学的关系问题。不过，这种关系可以存在正反两方面的理解。^④清代汉学从训诂入手反宋学，至少在戴震的

① 王夫之：《庄子解》，北京：中华书局，1981年，第11页。

② 参见陈少明：《“吾丧我”：一种古典的自我观念》，《哲学研究》2014年第8期。

③ 张江：《“阐”“诠”辨——阐释的公共性讨论之一》，《哲学研究》2017年第12期。

④ 从语言哲学角度谈清代训诂学的意义，已有若干可资参考的作品。例如，李开的《戴震评传》专章谈“戴震的人文科学语言解释哲学”（参见李开：《戴震评传》，南京：南京大学出版社，1992年）；吴根友等在《戴震、乾嘉学术与中国文化》中也专章论“戴

心里，并非一般反义理之学，而是指向不同的义理目标。之所以要借训诂说事，是因为无论汉宋，都以经典为载道之具，故都需要通过经书的解释来表达自己的见解。然以原义为目标的运动，有可能产生反形上学的义理之学，甚至可能是对义理的解构。例如，从阮元到傅斯年，便是导向后者，而且傅的思想性格，还颇有科学色彩。傅斯年便直接提出“以语言学的观点解决思想史中之问题”的纲领性主张：

思想既以文化提高了，而语言之原形犹在，语言又是和思想分不开的，于是乎繁丰的抽象思想，不知不觉的受他的语言之支配，而一经自己感觉到这一层，遂为若干特殊语言的形质作玄学的解释了。……希腊语言之支配哲学，前人已多论列，现在姑举一例：亚里斯多德所谓十个范畴者，后人对之有无穷的疏论，然这都是希腊语法上的问题，希腊语正供给我们这么些观念，离希腊语而谈范畴，则范畴断不能是这样子了。^①

思想不能离语言，故思想必为语言所支配，一思想之来源与演变，固受甚多人文事件之影响，亦甚受语法之影响。思想愈抽象者，此情形愈明显。性命之谈，古代之抽象思想也。吾故以此一题为此方法之试验焉。^②

哲学是语言的产物，但依傅说，不仅特定的哲学受限于特定的语言，甚至哲学本身就是语言的误用，即“为若干特殊语言的形质作为玄学的解释”的后果，故回到“语言之原形”，便是对这种玄思的解构。听起来，很像早期分析哲学拒斥形上学的立场。艾耶尔曾这样分析形上学“实体”论的根源：“它是从这种情况产生的，即在我们的语言中，我们不能涉及一个事物的感觉属性，而没有引进一个用以代表事物本身、并且与表述这个事物的词相对立的词或短语。而由于这种情况，那些沾染了原始迷信的人，认为每一个名字必须有一个单一的实在的东西与之符合，他们假定有必要在逻辑上把事物本身与它的任何的或全部的感觉属性区别开来。所以，他们用‘实体’一词去指事物本身。”^③简单说，这谬误是以为每个名词后面都有一个对应的东西的思想产物。其实，王国维对“理”的起源的分析，也颇近这种思路。^④

然而，反形上学未必就是反对任何义理之学，而谈语言也可以谈得很哲学。讨论语法还是讨论语义，后果可是大异其趣。大名鼎鼎的海德格尔，其基础存在论，

震的语言哲学思想”及“阮元哲学思考的语言学路径及其得失”。本文通过区分两种相反的语言哲学观念展开对问题的分析。

- ① 傅斯年：《论哲学乃语言之副产品》，《民族与古代中国史》，第187—188页。
- ② 傅斯年：《性命古训辨证》，《民族与古代中国史》，第244页。
- ③ 艾耶尔：《语言、逻辑与真理》，尹大贻译，上海：上海译文出版社，1981年，第42页。
- ④ 有的研究者认为，在戴震那里，也能找到通过语言分析，消除形上学的某种尝试。如他通过虚、实词性的区分，对理的实体化的质疑。参见刘梁剑：《汉语言哲学发凡》，北京：高等教育出版社，2015年，第37—38页。

也包含来自古典语言的灵感。请看他借古希腊语词论哲学的例子：

希腊存在论像任何存在论一样，其成问题之处必须从此在本身觅取线索。此在，也就是说，人的存在，在流俗的“定义”中正如在哲学的“定义”中一样被界定为 ζῶν λογὸν ἔχον [会说话的动物]，即这样一种生命物，它的存在就本质而言是由能说话来规定的。如果我们着眼于存在谈及存在者，从而使存在者前来照面，那么， λέγειν [说]（参见第七节 b）就是一条指导线索，引导我们获得以这种方式前来照面的存在者的存在结构。因而在柏拉图时期形成的古代存在论就变成了“辩证法”。随着对存在论的进一步清理，也就是说，随着对 λογος [逻各斯]的“诠释”的进一步清理，就越来越有可能更彻底地把捉存在问题了。^①

来自《存在与时间》的这则引文中，由“会说话的动物”揭示“说”导向对存在结构的洞悉，以及古代存在论与辩证法，甚至是逻各斯与诠释的内在关系的领悟。就方法论而言，引用海德格尔的重点，不在于判断他对希腊语言的理解是否精确，而是假定其语义解释无误的情况下，如何导出重要的哲学思路来。

比较语言学告诉我们，所有古老语言的语义大都经历一个复杂的变迁过程。因此，只懂通行的语义未必能够对经典文本获致正确的理解，这也是汉语训诂学存在的理由。但是训诂所取之义系语义之义，它与义理之义不同。义理是个复合词，要点不在义，而在理，系超越字面含义，背后更深广的意义脉络。因此，它往往不是对字义的孤立理解，而是对文本的整体领会。无论清儒还是宋儒，解经都需要释文义，只是清儒强调从识字开始才能掌握原义。但宋儒并非不讲训诂，只不过字义本身就是演变的，经典也非文字草创之初的作品，因此，需要掌握的不是文字的原始意义，而是最恰当的意义。以“物”字的训释为例，朱子释“格物”为：“格，至也。物，犹事也。穷至事物之理，欲其极处无不到也。”^②而王引之则说：“物之训为事，常训也。又训为类。”“物训为类，故又有法则之义。《大雅·烝民》：‘天生烝民，有物有则。’《孟子·告子》篇引此而释之曰：‘有物必有则。’言其性有所象类，则其情必有所法效。”^③其实，训物为类，固然有本有义，但释物为事，就《大学》文本而言，意义更为妥帖。阮元的《大学格物说》同样循汉儒训物为事。^④就如道并非都是走路，理也非只是攻玉一样，未必需要事事追求本义。完整理解文本，其解释的基本单位便不限于字，有时还要转移到词及语句上来。同时，由于宋儒的抱负在于把握事物的总体意义，其观念的逻辑指向便是形上学。

① 海德格尔：《存在与时间》（修订译本），陈嘉映等译，北京：三联书店，2014年，第30页。

② 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第4页。

③ 王引之：《经义述闻》，南京：江苏古籍出版社，2000年，第738页。

④ 参见阮元：《擘经室集》（上），第54—55页。

现在的问题是，字的原义为何具有理解义理的条件，以及如何把字义转变为理义？这可能涉及对人类思维中隐喻机制的理解。简言之，“隐喻的本质就是通过另一种事物来理解和体验当前的事物。”“隐喻不仅仅是语言的事情，也就是说，不单是词语的事。相反，我们认为人类的思维过程在很大程度上是隐喻性的。我们所说的人类的概念系统是通过隐喻来构成和界定的，就是这个意思。”^① 前述章太炎关于假借导致字义变化的论述，也可以从隐喻的角度来理解。一如借道路理解途径，借途径理解手段，或者借手段理解策略，等等，可以通过具体理解抽象。隐喻导致字义的引申。或者说，对于眼不能看，手不能抓的对象，只有借助隐喻才能在观念上建立它的存在。这些观念上的存在一旦建立起结构性的关系，它就形成思想甚至学说。因此，那些对理解生活或文化有重大价值的概念，背后往往是借助某些原始经验来理解的。进言之，一种伴随着文字发展的源远流长的文化，其关键字的字源中，必定包含有根基性的意义。但这种意义会因历史的变迁而被后起的观念所遮蔽，而后起的观念不一定能取代原始经验的全部价值，有时甚至会误导对生活的理解。

关于生、性渊源关系的探讨，同样是一有力的例证。阮元说：“‘性’字本从‘心’从‘生’，先有‘生’字，然后造‘性’字，商、周古人造此字时即已谐声，声亦意也。然则告子‘生之谓性’一言本不为误，故孟子不骤辟之，而先以言问之曰：‘生之谓性也，犹白之谓白与？’盖‘生之谓性’一句为古训，而告子误解古训，竟无人物善恶之分，其意中竟欲以禽兽之生与人之生同论，与《孝经》‘人为贵’之言大悖。”^②《说文》云：“生，进也。象草木生出土上。”段注：“下象土，上象出。”《广雅》：“生，出也。”《广韵》：“生，生长也。”戴震此前说过：“有天地，然后有人物；有人物，于是有人物之性。人与物同有欲，欲也者，性之事也；人与物同有觉，觉也者，性之能也。事能无有失，则协于天地之德，协于天地之德，理至正也。”^③ 其实，再往前溯，荀子也有清晰的表述：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气、有生、有知，亦且有义，故最为天下贵也。”（《荀子·王制》）这是从生命开始理解物性及人性的内容线索。这意味着，就儒学而言，生命的认识不仅是理解人性的前提，甚至也是理解自然宇宙的关键。这种古典的人生观同那种以工业制作模式为背景的世界观，形成鲜明的对比。因此，通过澄清语义的手段，去追寻积淀在文字中的原始意义，可以为理解生活提供更深远的思想资源。海德格尔对希腊语言中蕴涵的哲学意义的揭示，对我们的论题，构成一种比较研究上的方法论支持。

哲学是追求普遍意义的学问。通过训诂发掘义理问题，意味着这种研究受特定

① 莱考夫、约翰逊：《我们赖以生存的隐喻》，何文忠译，杭州：浙江大学出版社，2015年，第3页。

② 阮元：《性命古训》，《肇经室集》（上），第230页。

③ 戴震：《孟子字义疏证》，第181页。

语言条件的约束。这很容易引起一种疑问，这种思想成果可以称作哲学吗？这个问题其实同样可以提给海德格尔。然而，如果《存在与时间》的中译可以传达作者精深的思想，那就意味着，类似的研究虽然需要或得益于特定语言的馈赠，不懂古希腊语的人无法获得海德格尔那样的灵感，但其研究包括论述方式，有超越特定语言的可理解性，因此不会妨碍哲学的普遍性理想。对古希腊语如此，对古代汉语亦如是。从哲学的观点看，这些始源性的概念有两类，一类如道与德、仁与义、性与命，是中国文化中特有的观念，另一类则是超越文化限制的概念，如有无、是非、物我等。前者未必能在其他文化中找到恰当的可对译词汇，后者则比较容易，两者均为意义挖掘提供语言基础。相对而言，在中国哲学中，汉学是借助字义澄清义理，宋学是透过语义构思义理。汉学是对思想源头的挖掘，宋学则是思想景观的构筑。宋儒强调所谓“天理”是自家体贴出来的，就表示它是思想构造的产物。总之，思想而非语言才是精神世界的内容。

现象世界丰富多彩。采用化约的方式，从中整理一套系统或者局部性的观念体系，是哲学的一种冲动。用形而上的眼光看，整个观念领域都可以归结为某一基本原理所引导的概念系统。宋学的义理形态对理解文化及其意义，自有其整体掌握的价值。但人类生活赖以进行的知识或观念，并非只是从单一或者若干原则为起点的可演绎系统，很多前提就如生活中的常识，是离散并存的，有些也互相联系或缠绕，甚至互相冲突。因此，正视精神的自然状态，从不同的线索入手，追索各种观念的起源，揭示在文化或经验的堆积层覆盖下的各种原型或要素，也是哲学的使命。汉学的义理目标，更贴近这种形态。就此而言，中国哲学便不是不同观念学说互相倾轧的斗兽场，而是一片可以合作开垦的广袤的原野。当然，训诂不等于义理，从前者到后者，也非一个自动生成的过程。今日中国优秀传统文化之复兴，重要的是精神价值的发展。它不是对经典的自动承受，而是需要在新时代背景下做创造性转化的工作，以期有创新性发展。哲学的洞见，需要超越语言的思想功夫才能呈现。总结清代汉学的哲学遗产，正视其方法论的启发，绝非主张退回传统的训诂学领域，^①更非在汉宋之争中为一方摇旗呐喊，它是在展望中国哲学的前景时，回望传统的一个必要环节。

〔责任编辑：郑 飞 责任编审：赵培杰〕

^① 强调经典诠释必须突破传统训诂学的限制，参见景海峰：《从训诂学走向诠释学——中国哲学经典诠释方法的现代转化》，《天津社会科学》2004年第5期。

epistemology and the philosophy of social sciences. These highlight the distinction between internal and external perspectives, between individual and collective orientations, and between strong and weak tacit knowledge. Expanding epistemological research proposes adopting an intrinsic perspective, identifying individual orientations, and adhering to Wittgenstein's distinction between strong and weak tacit knowledge, and argues that personal knowledge and "know-how" are the two basic forms of strong tacit knowledge. This standpoint not only highlights the shortcomings of British and American epistemology with its obstinate adherence to propositional knowledge, but also lays the foundation for building a solid epistemology.

(3) From Semantic Exegesis to Free Interpretation: On the Philosophical Method of the Qing Dynasty's Han Learning as Traced through Dai Zhen, Zhang Taiyan and Others
Chen Shaoming • 41 •

The contest between Han learning (*hanxue*) and Song learning (*songxue*) actually ended in the Qing Dynasty. The former was strong on textual research, while the latter's expertise lay in examination of implications, so each had its strong points. As two research strategies for pursuing the meaning of the classics, both sought to reveal the meaning contained in the classical texts. Han learning's emphasis on exegesis not only helps to trace the sources of intellectual history, but also provides an approach to the exploration of meaning that differs from that of the Song learning. According to Zhang Taiyan's explanation of the origin of language, semantic exegesis functions to illuminate obscurity and reveal the Dao, and is thus a basic skill for the conduct of research. Explorations of the history of philosophy that draw on semantic exegesis not only serve to deconstruct metaphysics, but also contribute to in-depth philosophical research, thus continuously enriching and integrating conceptual schema. In the history of Chinese philosophy, Han learning drew on the meaning of words to clarify the sense, whereas Song learning used semantics to develop the sense. Thus Han learning unearthed the sources of thought, while Song learning constructed an intellectual landscape. Summing up the philosophical heritage of Qing dynasty Han learning definitely does not mean returning to traditional semantic exegesis, nor does it call for taking sides in the dispute between Han and Song learning; instead, it is a necessary link enabling us to look back at the tradition as we look forward to the developmental prospects of Chinese philosophy.

(4) The Relationship between Asset Shortage and the Virtual and the Real Economy: A Regional Viewpoint
Yang Shenggang and Yang Yang • 59 •

The asset shortage has uncoupled the virtual economy from the real economy and the coexistence of asset shortages and leaving the real for the virtual economy has become a feature of the Chinese economy. Taking our sample from provincial panel

• 205 •