

# 中国经典诠释学建构的三个维度

景海峰

**摘要** 经典的理解与解释是延续传统的重要方式,只有在不断的创造性诠释的过程中,一个文化系统的经典才能够保持鲜活的状态和长久的生命力。而在现代性的社会语境中,如何传承与发扬中国文化的基本价值和理念,显然离不开对其核心典籍的重新释读、系统再构与现代转化,这就需要尝试建立一套基本的理论体系和方法。中国经典诠释学的提出,正是因应了这一时代的需求,而它的理论建构至少应该从以下三个维度来考虑:一是能够回应西方现代文化的挑战,在问题域和表达方式上能与西方的解释学形成一种对话的关系。二是能够呈现出中国文化的深厚底蕴,在资源方面能调动一切传统经典解释的记忆与形式,特别是儒家的经学。三是能立定宗旨、明确目的性,其学术形态应重在阐发义理和凝练思想,为当代的中国文化转型寻求意义,在理论的体系化和方法论方面有所突破。

**关键词** 中国经典诠释学 西方解释学 经学 儒家 考据与义理

DOI:10.16240/j.cnki.1002-3976.2017.01.007

什么是中国的经典诠释学?按照一般的理解就是中国历史上注释、考证和诠表经典的基本方法、思想和学说,是对历代处理文献的经验和传统典籍之方式的系统总结和理论升华。这样认识,似乎没有错,也比较容易为常人所理解和接受。但问题是,如果仅限于这样单向度的历史线索之记忆与描述,只从传统的学术脉络来理解和入手,那已有的历史文献学、古典学以及哲学和思想史的研究,不就足够了吗,何必再生出一套新理论?仔细想来,既然是一门尚需建构的学问,那一定就有它的特别之处,和既有的研究方式、规则及思路应该是有所不同的。那它的特性究竟在哪里,又如何能在现有的学术系统之中获得恰当的身份和定位,这也许是首先需要思考的问题。我觉得,中国经典诠释学不是既有的历史文

献学的花样翻新,也不是西方的哲学诠释学的简单移植,而应该是一种新的创造性的融合与会通的形式。它的建构宗旨应该是面对中国文化之当下的,是以自身丰厚的历史文化资源和悠久的经典解释传统作为基础,同时又大力引进和吸收、消化西方解释学的成果,在富有创新性的解释与融通的过程中,逐步地形成自己鲜明的学术特色、独特的研究方式和内容丰厚的理论形态。作为一个学问系统的目标,我认为中国经典诠释学的建构至少应该包括以下三个维度:一是能够回应西方现代文化的挑战,在思考的问题域和表达的方式上能够与西方的解释学有一种文明之间对话式的呼应,而不是闭门造车、自说自话。二是有深厚的文化底蕴,在资源方面能够调动起一切传统经典解释的记忆和形式。其中,经学是

主体,但不是唯一,小学是基础,但不是界域。三是要有明确的目的性,重提经典解释不是为了整理国故,而是重在阐发义理、凝练思想,为当代的中国文化辨明身份、书写证辞和寻求意义,所以需要理论上的创造性和体系化。

## 一、西方解释学的参照

毫无疑问,中国经典诠释学的提出和构想是与西方解释学、特别是哲学解释学的传入及其影响有直接的关系,或者说是西方解释学思潮的刺激和诱发之下所产生出来的一种理论上的创造冲动。早期傅伟勋提出“创造的诠释学”和成中英创构的“本体诠释学”,均是在欧美解释学之思潮涌动的氛围中,激发出灵感,尝试以西释中、中西会通所产生的成果。而稍后汤一介创建中国解释学的构想和黄俊杰提出的经典释义模式,则是在西方解释学思潮的刺激和观照之下,试图从现代的眼界来重建中国经典诠释的范式。近年来,如火如荼的经典诠释学研究和众多参与到其中的学者,在大多数情况下,都是与西方的解释学思潮有所关联的,或者是深受其影响,或者是有意地吸纳之,虽说深浅不一、程度不等,但几乎没有完全能够撇得清关系的。这说明,中国经典诠释学的出场完全是以西方解释学的“先在”作为背景的,如果没有后者的传播、影响和刺激、诱导,就不可能有中国经典诠释学的思考及其所产生的效应。

在晚清经学解体以后,传统的“四部”之学都面临着一个打散重建、自寻家门的过程,也就是在现代学术的洗礼之下,原有的学问体系、学统和方法都经历了一个脱胎换骨的变化。不但经学不复存在了,就是研究经典的态度和方式也发生了根本性的改变,“信古”变成了“疑古”,解经变为所谓“整理国故”,往往一字之差,内涵已有天壤之别。在现代的学科分类体系当中,传统的解经内容被碎片化之后,散落在了文史哲的个别领域内,其中以历史文献学和古典文献学最为集中。现代文献学的研究基本上是把典籍材料化,经典的等级和身份性消失了,所有古籍都只是历史的资料,研究之方式也是以“小学”作业为主,文字、音韵、训诂等最为接近于客观实证性的方法被普遍采用,而义理方面的内容则因时代

之改变而自然淡出。以小学工夫作为“硬通货”的经典整理与解释,不可能对典籍中思想的确信性和选择性负责,而新的意义之阐发又完全被现代观念和政治意识形态所笼罩,原有的传统义理变得越来越模糊。在新的经典解释活动中,文献学所扮演的角色只能是工具性的,而不可能产生思想的主体意识,经典的意义只能在极为有限的方式和界域之内得以保留和延续。在这种情形下,带有强烈的思想创造意识和新颖的文本解证方式的西方解释学传入我国,无疑给现代转型中的中国文化提供了一个重要的参照,为经典解释的方法和途径打开了一片新的天地。尤其是关于作者与文本、理解与解释,诠释者对于经典本身所具有的意义和作为存在之本体的解释活动的意义等,这些深层次问题的探寻,无疑给予现有的典籍整理和释读工作以强有力的刺激与挑战。如何吸收西方解释学的成果,促进我们的经典研究,在整理和发掘这些传统资源的过程中,能够显现出更具有活力和思想创造性的当代意义来,便成为一项非常重要的工作。

西方解释学有着漫长的发展历史,从《圣经》释义学到近代施莱尔马赫、狄尔泰等所致力之革命性变革,再到海德格尔、伽达默尔等将之引入到存在论哲学中,这其中的历史线索和思想旨趣是非常复杂的,形式也多有变化。按照诠释学家帕尔默(R. E. Palmer)的归纳,与词源意义相关联的早期诠释学的内涵,包括了言说、说明和翻译三重向度。“言说”的初意是表达和宣喻,即用口头的方式传递某种信息和旨意,可以是神的召唤、宗教性的启示,也可以是史诗的吟诵和经文的口耳相传。在这种形式中,口语的魔力有充分的展现,声音的穿透性和摄人心魄的力量是阅读文字所无法体验到的,“口头的语言似乎拥有一种几乎是不可思议的力量,但一旦它们成为视觉图像时,就丧失了其中许多力量”,这里映照出了“书面语言的软弱性”<sup>①</sup>。这也就是德里达(J. Derrida)所说的“符号是一种不在场的经验”,只有通过声音才能实现“面对自我的在场的体验”<sup>②</sup>。从口头语言的在场感和直接的聆听、对谈、观赏、体验,

<sup>①</sup> 帕尔默:《诠释学》,潘德荣译,商务印书馆2012年版,第29页。

<sup>②</sup> 参见德里达《声音与现象》,杜小真译,商务印书馆1999年版,第76~87页。

到书写与文字阅读的沟通,其中意义传递与接受的方式发生了巨大的改变,理解的原初性和活生生的感知度消失了,代之以对意义传达形式的关注,从而成为理智在系统表达一件事物的真实判断时的基本活动<sup>①</sup>。作为“说明”的诠释,是面对文本所展开的更为深层意义上的对话,诠释的意义从“如何有效的接受”转移到了“怎样更好的理解”,阅读者拥有了更大的释义空间和解释的权力,也因此承担了更多的还原文本意义的责任。“说明性的诠释,使我们意识到说明是语境性的,是‘视域性的’。必须在一种已被认同的意义和意图之视域内才能进行说明。在诠释学中,这种预设的理解领域被称为‘前理解’”<sup>②</sup>。在诠释的过程中,“说明”的依据和理由实际上已经远离了意义的原初性,而带有了大量的理解因子,其资源的丰厚和介入的程度又会直接影响到“说明”的效果,所以其“理解”本身就已经是具体化和情景化的诠释活动,而不仅仅是释读和接受的过程。这便是“视域融合”,在做出任何富有意义的说明之前,主体的视域和境遇、自我的理解和把握,已经进入到了阅读的活动当中,使理解暗含了说明,“说明”又建立在前理解的基础之上。所谓“翻译”,涉及到跨语际传通和不同的文化系统在意义的交流方面所要面对的方式和技巧。“诠释学在其早期的历史阶段中,无论是作为古典语文学的诠释学,或是作为圣经诠释学,都确实始终涉及语言的翻译,翻译现象是诠释学的真正核心”<sup>③</sup>。如果将古与今的差异性也考虑在内,则翻译就不止是语际间的现象,也含有文化系统内部在时间之矢上的意义。清代陈澧就说:“盖时有古今,犹地有东西、有南北,相隔远,则言语不通矣。地远则有翻译,时远则有训诂,有翻译则能使别国如乡邻,有训诂则能使古今如旦暮,所谓通之也。”<sup>④</sup>从意义的传通而言,训诂实际上也是一种翻译。言说、说明和翻译这三重向度,是从早期诠释学的词源意义上所做的分析,但在其后续的发展中,不管历史线索有多么复杂,诠释学的基本内容也是时时地返回到这三重向度的意蕴之中。

西方解释学的内涵分析或从问题入手所做的理解,在一定程度上是具有普遍性的,对于中国经典的理解也可以从类似的方式或者角度来着手,这些理论资源移植东土,为我所用,应该是没有问题的,至少会对我们的经典诠释工作起到启发的作用。但回

到历史的情景中来看诠释学,或者从西方解释学发展的历程来做具体的比较分析,则问题就变得不那么简单了。帕尔默在《诠释学》一书中同时归纳了解释学的六种形态(六个定义),实际上也是解释学在西方发展的六个阶段:作为圣经注释的理论(圣经释义学),作为语文学的方法论(古典学),作为理解技艺学的一般科学(施莱尔马赫),作为精神科学(人文学)的方法论基础(狄尔泰),作为存在论的哲学解释学(海德格尔、伽达默尔),作为既恢复意义又破坏偶像的诠释系统(利科等)。这些具体的内容是和西方文化悠久的历史发展之环节及其一个个的思想理论体系结合在一起的,有着深厚的历史文化根源和差异性极大的学术背景,很难说与中国的情形有相似性,更不能简单地拿来与中国经典解释的历史做比观。利科(P. Ricoeur)早在《弗洛伊德与哲学》(1965年)一书中就已指出:“不存在一般的诠释学,也不存在解释的普遍准则,只有一些根本不同和相互对立的有关解释原则的理论。诠释学领域和诠释学本身并非内在一致。”<sup>⑤</sup>这样一来,我们要想移植或者借用西方解释学的某一个具体的系统或者理论,就需要先对其做背景的分析 and 问题的梳理,而不能笼而统之,简单地画等号。一般说来,对于西方的“前诠释学”(圣经释义学和古典语文学),我们可以做平行的比较,既可以用西方的资源来评价中国的传统,也可以用中国的资料来说明西方的情况。因为从“诠释”的观念背景和展开形式来讲,两者之间确实有相像的地方,大可以参比一番。而“古典诠释学”,即施莱尔马赫以来成为一门技艺的“理解的艺术”,或作为一般方法论的普遍的诠释学,在我国却并不存在。当然,中国经典诠释的历史中也有可以称作“一般”

① 清人陈澧(1810—1882)曾从历史演变的角度,区分了“以声达意”和“以形(文字)达意”。他说:“上古之世,未有文字,人之言语,以声达意。声者,肖乎意而出者也。文字既作,意与声皆附丽焉。象形、指事、会意之字,由意而作者也。形声之字,由声而作者也,声肖乎意,故形声之字,其意即在所谐之声。”陈澧:《说文声表序》,载《陈澧集》第一册,上海古籍出版社2008年版,第124~125页。

② 帕尔默:《诠释学》,第40页。

③ 帕尔默:《诠释学》,第48页。

④ 陈澧:《东塾读书记》卷十一,载《陈澧集》第二册,第215页。

⑤ Paul Ricoeur: *Freud and Philosophy*, translated by Denis Savage, Yale University Press, 1970, p. 8.

的东西,也有一些普遍性的原则,但这毕竟不同于近代西方,因为它没有经历过类似的现代性的学术转换,所以古典诠释学对于我们而言,仍有着巨大的启迪作用。而对于当代的哲学解释学来说,中国传统的“诠释”资源与之相较,离得比较远,很难做实质性的比观,所以主要是借鉴和吸收的问题,即如何“拿来”作为我们当代思想的养料,运用到传统的现代转化中去<sup>①</sup>。

## 二、经学传统的开掘

中国的经典诠释,历史悠久而场域深广。《国语》中就有“昔正考父校商之名颂十二篇于周大师,以《那》为首”的记载,这是在周宣王时代,宋国大夫正考父所做的文本整理与校雠工作。而称“经”之著,年代亦早。《国语》中就有“挟经秉枹”之语,韦昭注:“经,兵书也。”《墨子》一书中有《经》和《经说》,《庄子·天下》谓:“南方之墨者……俱诵《墨经》。”《管子》的前九篇称“经言”,而与后面的“内言”、“区言”等篇相对。虽然最早的“经”名,不一定是儒家的专用品,但一说到“经”,还是要回到儒家;尽管后世的释、道二家,其著作也多以经言,甚或百家杂书,亦用经名,可系统的学说,当是以儒家之经学为大宗。所以我们后面的讨论,大体上还是以儒家的经典与经学作为范围。从儒家的起源来说,其与三代文化的关系是具有很强的传承性的,而直接的纽带就是文献的整理与编纂,孔子所谓“述而不作”,实可以理解为是对先王典册的删削、筛选和叙述、诠释,这实际上就是一种理解和解释的工作。《庄子·天运》载:“孔子谓老聃曰:‘丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经……论先王之道,而明周、召之迹。’”又《天下》篇言:“……其明而在数度者,旧法、世传之史尚多有之;其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者,邹鲁之士、搢绅先生多能明之。《诗》以道志,《书》以道事,《礼》以道行,《乐》以道和,《易》以道阴阳,《春秋》以道名分。其数散于天下而设于中国者,百家之学时或称而道之。”这其中,由“治”而“论”而“明之”,进而见其宗旨。可见“六经”是经过孔子之手后,才具有了完整的文本意义,而儒家和远古文明的关系便是传承性的文献整理,是典册之一网打尽。我们谈中国文化的经典,只能从“六经”入手,而儒家

的经学就成为探讨经典解释问题的渊藪。

严格说来,经的解释始于孔子,而系统的经学则是成于汉代。“经学”一名,首出《汉书·兒宽传》:“及汤为御史大夫,以宽为掾,举侍御史。见上,语经学,上说之,从问《尚书》一篇”。武帝罢黜百家、独尊儒术,立五经博士,使得经学建制化、系统化、威权化,成为主导性的学术和帝国的意识形态。自汉以后,经学就是中国学术的主脑,不管是思想义理的根本、学者操业的对象,还是典籍划分的四部类别、经典解释的效应及状况,如果离开了经学,中国经典诠释学的思考和建构就无从谈起了。但经学的内容是十分复杂的,牵扯到的学术流派、文本系统和解释方法是非常多样化的。就经典的序列来讲,最早是“六经”,后来扩展到了“十三经”,在长达一千多年的历史,文本的增减、拆分、升格以及排序等,所引带出的问题可以说层出不穷,甚至聚讼至今。就经学的流派而言,有汉宋之分或今古文之别(两派说),有汉宋(或今古文)之外单列清代学术者(三派说),还有将影响比较大的朱子学、乾嘉考据等特别划出者(多派说),阵形复杂,统绪多端。就经学发展的历史来说,更是线索复杂、众说纷纭。譬如,刘师培的《经学教科书》(1905年)就采用“四派说”,即将经学史分为四期;皮锡瑞的《经学历史》(1907年)于经学历程详加考察,区别出了十个时代;而周予同的注释本(1928年)则仍坚持“经学的三大派”说;马宗霍的《中国经学史》(1936年)按照历史顺序划分出十二个段落;甘鹏云的《经学源流考》(1938年)则将经学史划分为四个时期。这种复杂的情况,一如浩瀚无垠的汪洋,浪花相逐,几条履痕,我们只能在岸上观其胜景。的确,对经学加以总结、画出条理的经学史研究就是在经学接近尾声、甚至是结束之后才开始的,而具有现代学术意义的经学史系统至今仍处在构筑的过程之中。

晚清以来,人们对经学的叙述基本上采取了离场者的姿态,一般是将章太炎视为古文经学的殿军,而康有为则是今文经学的绝响,章门弟子和康氏后学不再被作为经学人物来看待。不但他们的后辈被划入现代学者的行列之中,分门别类,头衔全变;即

<sup>①</sup> 参见拙著《中国哲学的现代诠释》,人民出版社2004年版,第15~16页。

便是章、康二人,也尽量被归拢于现代学术,着染了不少新(西)学的色彩。在这种情形下,大家都是局外人,经学已绝,殆无疑义。而对于过去历史的总结往往是站在当下立场上的,我们熟悉的经学史图景也是从晚清以来才逐渐绘就的。是故,若从渊源上追溯,江藩的《汉学师承记》和《宋学渊源记》还搅扰在汉宋之争的漩涡当中,处于站边的状态;而皮锡瑞的《经学历史》虽获得公允之评、被誉为开山之作,但也难以完全摆脱今古文之别的干系。所以,我们熟悉的经学图景和对经学的基本理解与认识,大体上是在现代学术兴起以后才逐步确立的;而经学资源的分布地图和关注向度,也是在现代学术的辨识之下,或者在新旧学术交岗接班的记忆当中,才渐渐地形成的。在这种情况下,到底什么是经学?实际上仍然有模糊之处,乃至众说纷纭。按照现代研究者的理解,譬如周予同说:“所谓‘经学’,一般说来,就是历代封建地主阶级知识分子和官僚对上述‘经典’著述的阐发和议论”<sup>①</sup>。这是在阶级斗争的年代下的定义,不但毫无识见,而且逻辑上同义反复。又如较早日本人本田成之说:“所谓经学,乃是在宗教、哲学、政治学、道德学的基础上加以文学的、艺术的要素,以规定天下国家或者个人的理想或目的的广义的人生教育学”<sup>②</sup>。这个定义貌似有学术含量,但是在现代学科中转了一大圈,还是不得要领。所以现代的经学理解,用明确的下定义的方式,其实是难乎其难,我们一直在摸这只大象,但总是画不出它清晰的全貌来。

对经学资源处理的现代方式,更多的是具体性的、可操作的。要么从文字、音韵、训诂等小学工夫入手,接近于语言学的研究;要么从古籍整理和校释工作做起,接近于历史文献学的活计;要么走思想义理的诠解之路,和哲学的兴趣稍许相像。这些路向与现代学科领域分配庶几相合,故能够容身于其中,相安无事,传统的资源在现代学术中以碎片化的方式获得了一席之地。从大的时代环境来讲,经学被看作是“僵尸”,经学资源被认定为“国故”,所以和科学的理念与方法能够符合的那部分内容,存身的空间就大些,存在的合理性也会充足些,而与时代观念相抵触的内容,便栖身艰难。另外,作为材料化的状态,经学的记忆是和晚清的学术脉络联系在一起的,乾嘉考据范式的强势在现代科学实证精神的加

冕与护持之下,在学术界得到了一定的延续。所以,小学工夫便成为“硬通货”,在现代学术中拥有比较大的知识兑换权,甚至被看作是经学存活的象征和传统形态转换之后的代表。久而久之,在一般人的心目中,研究经学就是处理古典的材料,就是整理国故,经学的主要内容便是以乾嘉考据为典范的小学。这种狭窄化的理解完全是在现代文化的背景下塑造与引导出来的,是对经学形象的偏识和扭曲。我们看清代学者自己所理解的经学,并不是如此的狭窄。如焦循(1763—1820)谓:“经学者,以经文为主,以百家子史、天文术算、阴阳五行、六书七音等为之辅,汇而通之,析而辨之,求其训故,核其制度,明其道义,得圣贤立言之指,以正立身经世之法。以己之性灵,合诸古圣之性灵,并贯通于千百家。”<sup>③</sup>这是乾嘉时代学界中坚人物的看法,其经学视野比我们想象的要宽广得多,绝不是仅限于考据。稍后的陈澧(1810—1882)说:“所谓经学者,贵乎自始至末读之、思之、整理之、贯串之、发明之,不得已而后辩难之,万不得已而后排击之。唯求有益于身,有益于世,有功于古人,有裨于后人,此之谓经学也。有益有用者,不可不知;其不甚有益有用者,姑置之;其不可知者,阙之。此之谓经学也。”<sup>④</sup>陈澧是当时汉宋兼采的人物,又受到了经世思潮的影响,故他对于经学的理解和看法,比之乾嘉时期的学者又有了新的境界。

从上述分析可以看到,经学的涵盖面和纵深度可能要比我们今天的理解宽广得多,其可以采掘、吸收和运用的资源,也要比现代学科格局之中的情状要好得多,这完全可以成为今天建构中国经典诠释学的富矿。早在清代中叶,焦循著《辨学》篇,即对当时的经学状况做了全景式的描述:“今学经者众矣,而著书之派有五:一曰通核,二曰据守,三曰校讎,四曰摭拾,五曰丛缀。此五者,各以其所近而为之。通核者,主以全经,贯以百氏,协其文辞,揆以道理,人之所蔽,独得其间,可以别是非,化拘滞,相授以意,

① 周予同:《经学和经学史》,上海人民出版社2012年版,第20页。

② 本田成之:《中国经学史》,孙俚工译,漓江出版社2013年版,第2页。

③ 焦循:《雕菰集》卷十三《与孙渊如观察论考据著作书》,载《焦循诗文集》上册,刘建臻点校,广陵书社2009年版,第246页。

④ 陈澧:《东塾集》卷四《与王峻之书五首》,载《陈澧集》第一册,第179页。

各嫌其衷；其弊也，自师成见，亡其所宗，故迟钝苦其不及，高明苦其太过焉。据守者，信古最深，谓传注之言，坚确不易，不求于心，固守其说，一字句不敢议，绝浮游之空论，卫古学之遗传；其弊也，局踏狭隘，曲为之原，守古人之言，而失古人之心。校讎者，六经传注，各有师授，传写有讹，义蕴乃晦，鸠集众本，互相纠核；其弊也，不求其端，任情删易，往往改者之误，失其本真，宜主一本，列其殊文，俾阅者参考之也。摭拾者，其书已亡，间存他籍，采而聚之，如断圭碎璧，补苴成卷，虽不获全，可以窥半；是学也，劬力至繁，取资甚便，不知鉴别，以贗为真，亦其弊矣。丛缀者，博览广稽，随有心获，或考订一字，或辨证一言，略所共知，得未曾有，溥博渊深，不名一物；其弊也，不顾全文，信此屈彼，故集义所生，非由义袭，道听途说，所宜戒也。五者兼之则相济。学者或具其一而外其余，余患其见之不广也，于是乎辨”<sup>①</sup>。这里所说的五派，都是在做经学，所涉及到的内容是十分宽广的，而这还仅仅是清代经学的境况，如果将之放大到整个经学时代，则我们今天可以吸纳的资源和可以借鉴的方法，那将是非常丰富的。

### 三、义理之学的阐扬

除了作为历史材料和语言宝库的经学之外，它的思想义理对于今天的社会和人们的价值观念还有没有意义、还起不起作用？如果是在几十年前，对此的回答可能大半是否定的，因为现代文化已经终结了传统的形态，四部之学为现代的学科知识所取代，人们的日常生活也与经学所反映和展现的境况大不相同了，所以其义理上的价值必然归于消亡。在现代条件下，受到西学刺激与影响的经学史研究，大多是致力于材料的梳理，且极度的边缘化；而更多与经学的内容相关的碎片式整理工作，则主要是在历史和文献学的领域内进行。这些现代式的研究基本上与人生观、价值论无涉，不属于精神科学的范围，只是纯粹的客观知识的探究而已，这实际上便与经学的本质差了很远。所谓“凡经学，要识义理，非徒训诂考据而已”<sup>②</sup>，这是古人的基本看法，经学若无义理，则成驱壳耳！即便是讲“经以明道，而求道者不必空执义理以求之也”（王鸣盛），以及“诂训明则古经明，而我心所同然之义理及因之而明”（钱大昕）的

乾嘉学者，也从来不否认义理在经学之中的主脑意义，只是在求道的路径上与宋儒相异而已。胡承珙（1776—1832）谓：“说经之法，义理非训诂则不明，训诂非义理则不当，故义理必求其是，而训诂则宜求其古。义理之是者，无古今，一也，如其不安，则虽古训犹宜择焉。每见著述家所造不一，类有数端：或摭摭细碎，非闳意渺旨之所存；或务为新奇可喜之论，求胜于前人，而不必规于不易；或贵遐而贱迩，择其最古者而坚持之，徇过遂非悍然不顾。三者于义皆无当也。”<sup>③</sup>训诂虽然与义理相资相助，但说到底还是为义理服务的，如果两者发生矛盾，仍当以义理为归，因为“义理之是者，无古今，一也”，求理、求道才是经学的大义所在。

这样的经学资源从今天的学术视野来看，可能更多的是保留在宋明理学当中，或者说我们想要发展中国经典诠释学的义理向度，就需要从理学的学术形态中去汲取营养。近代以来在西学的冲击下，儒学的现代转型走上了一条哲学化的路径，主要对接的传统形态就是宋明理学，人们对于哲学的理解与理学的形式是最为相像的，所谓“中国哲学”的成立，也就和理学的传统形态结下了不解之缘。由此，发挥思想义理的儒者大多都成为现代学科中的哲学家，其学术取向与理学的关系最为密切，而他们的学说也就自然地被视为是“新宋学”或“新宋明理学”。我们以熊十力为例，他在《读经示要》、《原儒》等书中，提出了要回到经学，以经典的重新理解和阐释作为基础来转化儒学，期望与现代社会的价值观念相衔接。但这个经学，并不是传统意义上的，不是旧有形态的照搬或者复述，既非汉唐注疏，也非清代考据，面貌上或与宋学稍有相像，但出入释道、融合中西的大量思想素材，又使之超出了儒学的范畴，实际上是重新塑造之后的一个新形态。熊十力认为这样的经学就是儒家的“哲学”，他说：“余以为经学要归穷理、尽性、至命，方是哲学之极旨。可以代替宗教，而使人生得真实归宿。盖本之正知正解，而不杂迷情。明乎自本自根，而非从外索。是学术，不可说为宗教。是哲学，而迥超西学。非宗教，而可代替宗

① 焦循：《雕菰集》卷八《辨学》，载《焦循诗文集》上册，第139页。

② 陈澧：《东塾集外文》卷一《与菊坡精舍门人论学》，载《陈澧集》第一册，第317页。

③ 胡承珙：《寄姚姬传先生书》，载《求是堂文集》卷二。

教。经学之特质如是，焉可持科学万能之见，以屏斥经学，谓其绝而不可续哉？”<sup>①</sup>他是以改造后的经学等同于哲学，又以哲学来代替宗教，这显然已非经学的固有之意，也不是多数史学家所可以接受的那种现代研究方式的经学。这个经学置换了哲学之名，重在思想义理，反倒不包括一般人所理解的考据之业，而是特指传统的义理之学。

从熊十力的例子可以看出，现代新儒家对于传统儒学形态的改造，坚持了义理在中国文化中的主导地位，为中国经典诠释的思想向度提供了一种现代的模式，与当代诠释学、特别是哲学解释学的思考方向有很多可以衔接的地方。作为哲学的儒学是在中国文化的现代转型过程中登场的，也是在中国社会结构发生了巨大改变之后所选取的新的表达形式。伴随着现代性的成长，它的内涵日渐丰富化，既会通融合了古今的各种元素，也吸收消化了中西交流中所激荡生成的养分，成为儒学在新的时代得以延续并有所发展的主要形式。在这种新的儒学形态中，哲学扮演着十分特殊的角色，近代以来中国人所讲的宇宙观、人生观及真理与价值诸问题，皆寄寓其中。“中国哲学”并不是一种单纯的知识，而是学习和评判如何做人，这也许是西哲东传之后在定位上所发生的最大改变。正是基于这样的理由，儒学在新的时代，当然选择了哲学，在哲学学科的叙事和说辩中，儒学的义理和价值功能得到了尽可能的发挥，它的众多思想命题和丰富的历史资源被转化成了现代人的精神世界之养料。儒学选取哲学化的表达方式，除了在现代学术系统中谋得一个合法性的身份之外，更为重要的是，哲学的宽广领域和其特有的伸缩性，为儒学的容身空间和现代发挥提供了便利的条件，可以使得儒学的话语形式及其现代转换工作，在一个有纵深度而又较为宽阔的平台上来进行。以哲学方式所展开的经典诠释活动，以及重在义理发挥的现代思想创造，虽然有着不同的方法和路径，侧重点也不一样，但均可汇聚于哲学的旗帜下，在哲学学科范畴和方法论的意义上来进行义理的探索。正像姜广辉在《中国经学思想史》的前言中所说的：“我们的目标不是把经学当作一种古董知识来了解，而是通过经典诠释来透视其时代的精神和灵魂；不只是对经学演变的历史轨迹做跟踪式的记叙，而是对经学演变的历史原因做出解释；不只是流连那汗牛

充栋的经注的书面意义，而是把它当作中国古代价值理想的思想脉动来理解。”<sup>②</sup>从现代学术的格局来看，中国经典诠释学的构建，绝对离不开思想义理的维度，而经典解释的过程就是当代的思想参与和渗入其中的过程，解释者在阅读和理解经典的活动中，同时把自己所处时代的精神要素和转化传统的意向，或隐或显地融入到了各种线索与环节当中，从而形成了新的形态。清代杭世骏(1696—1772)有言：“诠释之学，较古昔作者为尤难。语必溯原，一也；事必数典，二也；学必贯三才而穷七略，三也。……诠释之苦心与作者之微旨，若胶之粘而漆之澑也，若盐之入水而醍醐奶酪之相渗和也。”<sup>③</sup>此一水乳交融的情状和我中有你、你中有我的会通，恰恰是经典与解释的活动、传统与现代的转化进入到了一种创造性的形态，也为新的思想义理的生成搭建了平台和提供了可能性。

本文系国家社会科学基金重点项目“儒家经典解释学的体系与方法研究”(项目号：16AZX015)的阶段性成果。

(本文作者：景海峰 深圳大学人文学院院长、哲学系教授)

责任编辑：赵景来

① 熊十力：《读经示要》，载《熊十力全集》第三卷，湖北教育出版社2001年版，第731页。

② 姜广辉主编：《中国经学思想史》第一卷，中国社会科学出版社2003年版，第2页。

③ 杭世骏：《李义山诗注序》，载《道古堂全集》文集卷八。