



The Relationship between Classics' Interpretation and Traditional Scholia

Jing Haifeng

Abstract: Under the influence and stimulation of modern Western thoughts, classics' interpretation has come up as a new research method for understanding and interpreting ancient classics. It is not inherent in Chinese tradition, but it has a natural affinity with old Chinese learning, especially in close connection with various issues of the study of Confucian classics. The investigation of the interpretative sources of ancient classics inevitably encounters Chinese scholia, an important part of traditional primary learning., Scholia were a basic method of studying classics in the era of the Confucian classics but in modern times, have become a major part of Chinese language philology. By tradition, there were obvious tensions between scholia and the study of connotations. Especially with the influence of the Han-Song argument during the Qianjin era of the Qing Dynasty, scholia became a technical philology that was divorced from any interest in thought but focused on interpreting ancient materials as its main task. This scholarly method was powerless in handling the thoughts and meaning of ancient classics, especially in handling the transition of traditional philosophy towards modernity; it was basically in a state of absence. Although we regard scholia as a method of interpretation, which has the flavor of hermeneutics, it is by no means the same thing as today's hermeneutics. After the transition of its methodology from partial to general, hermeneutics has advanced to be a widespread interpretative art and an important way of understanding thoughts, words-apart from classical philology. In addition, being questioned about its ontological meaning, hermeneutics has reached the height of ontology in its activities of understanding and interpretation. This approach to philosophical thinking not only opens up space for contemporary intellectual creation, but also inspires new significance of cultural traditions and classical interpretations. As far as the development of modern Chinese philosophy is concerned, we can see that methodology always occupies an extremely important position, and a great part of learning from the West is bringing in new methods. Because the role of traditional scholia is very limited, this tradition holds back the effective elevation of the local thought resources and holds back the development of internalized philosophical creation. Therefore, it is very important for China's academic circles to re-understand the meaning of "interpretation" and re-establish new classics interpretations. It is an important part of reconstructing the methodology of Chinese philosophy to break away with the boundaries of traditional scholia and move towards a new classical hermeneutics.

Keywords: scholia, classics interpretation, the study of Confucian classics, Chinese philosophy, methodology

Author: Jing Haifeng received his bachelor's and master's in philosophy from Peking University in 1982 and 1985, respectively, and successively studied at the Chinese University of Hong Kong, Harvard University, and Taiwan University. He is currently dean of the Academy of Sinology of Shenzhen University, a professor from the Department of Philosophy, and also an adjunct professor and doctoral supervisor at Wuhan University and Sun Yat-Sen University. He is concurrently a vice president of the Chinese Confucius Institute, a vice president of the Chinese Modern Philosophy Research Association, and a member of the International Confucian Association and its academic committee. His research interest lies in Confucianism and Chinese philosophical history, and his major publications include *Xiong Shili, Biography of Liang Shuming, Modern Interpretation of Chinese Philosophy, Neo-Confucianism and Chinese Thought in the 20th Century, Hermeneutics and Confucianism, and Classics' Interpretation and Contemporary Chinese Philosophy*.



經典詮釋與傳統訓詁是什麼關係

景海峰



[摘要]經典詮釋是在西方現代思潮的激蕩與刺激下，所形成的對於古代經典理解與解釋的一種學問方式。它不是中國傳統中固有的，但與中國的舊學內容有一種天然的融會關係，特別是與解經學諸議題結下了不解之緣。對於古代經學之解釋資源的發掘，必然會涉及“訓詁”的問題；而訓詁學是傳統“小學”的重要組成部分，在經學時代為治經的基本工具，經過現代洗禮之後，已成為漢語言文字學的主要內容之一。在傳統上，訓詁與義理之間具有明顯的張力，尤其是在經過清代乾嘉以還的漢宋之爭的影響後，訓詁學已基本上遠離了思想的興趣，而定格為技術性的語文學，以訓釋古典材料為主要內容。這種治學方法在處理古代經典的思想意義方面，尤其是在傳統哲學的現代轉換過程中，捉襟見肘，應對乏力，基本上處於“缺場”的狀態。訓詁儘管是一種解釋方式，具有“詮釋”的色彩，但與今天流行的詮釋學並不是一回事。詮釋學在經歷了從局部到一般的方法學轉變之後，已經上升為一種普遍的解釋技藝和思想理解的重要方式，而與古典的語文學分道揚鑣；並在哲學詮釋學之本體意義的追問下，將理解與解釋的活動推進到了存在論的高度。這種哲學思考的進路不但為當代的思想創造打開了空間，而且激活了文化傳統與經典詮釋的時代意義。從中國現代哲學的發展來看，方法論始終處在極為重要的位置，而向西方學習，重點也是在不斷地引入新的方法。由於傳統的訓詁所扮演的角色十分有限，使得本土的思想資源不能得到有效的提升，也無法向內在化的哲學創造去展開。所以，重新理解“詮釋”的意義和建立新的經典詮釋，對中國學術界就顯得非常重要；而如何打破傳統訓詁的界域，邁向新的經典詮釋學，便成為中國哲學方法論建構的一個方向。職是之故，借鑒詮釋學的理念、方式、方法，以超越傳統訓詁的有限性，可將中國歷史上的豐厚資源內化為生機勃勃、富有創造精神的哲學動力，從而為中國哲學的創造性發展奠定堅實的方法論基礎。

[關鍵詞] 訓詁學 經典詮釋 經學 中國哲學 方法論

[作者簡介] 景海峰，1982年、1985年在北京大學分別獲得哲學學士和碩士學位，先後在香港中文大學、哈佛大學、臺灣大學做訪問研究；現任深圳大學國學院院長、哲學系教授，武漢大學、中山大學兼職教授、博士生導師；兼任中華孔子學會副會長、中國現代哲學研究會副會長、國際儒學聯合會理事暨學術委員會委員；主要從事儒學和中國哲學史研究，代表性著作有《熊十力》《梁漱溟評傳》《中國哲學的現代詮釋》《新儒學與二十世紀中國思想》《詮釋學與儒家思想》《經典詮釋與當代中國哲學》等。

作為重要的現代哲學思潮，詮釋學對當代學術的影響日見其盛，經典詮釋問題也引起了普遍的關注；在“詮釋”觀念的延展性思考中，中國傳統的解釋性學問越來越受到重視，並引發了若干聯想。這其中，經典詮釋學構想的提出，便是彙聚了古今中西的不同視域，將歷史上的經典或文本解讀經驗及成果融合起來做通盤之考慮，而不刻意地強調詮釋學形態的唯一性和排他性，試圖把非西方的若干理解也包括在裏邊。這樣，如果是以文本為中心，或者對解釋方法做一般化的處理，那麼，中國傳統的學問便自然地進入到討論與分析的範圍之內，而最容易發生聯想的莫過於解經一類的問題了。中國歷史上有發達的經學傳統，歷經兩千餘年，綿延不絕，積累豐厚，這裏邊有關“詮釋”的內容和問題實在是太多了，很值得認真梳理。就經學而言，在解經方法上早已經形成了完整的訓詁系統，有一整套的“小學”功夫，而其中的文字、音韻、訓詁便是最基本的工具，在解釋意義上支撑着經學的發展，構成了其知識系統的重要基礎。^①現代學術中對於訓詁的理解，一般強調它是以釋義為主，兼及音和形，有所謂義訓、聲訓、形訓的分法；但就解釋語義而言，通其義則為訓詁之根本。對文字的訓釋，一方面是在語言表達的模糊或者歧義當中尋求其意義的確定性，另一方面則是通過語用的展開來擴張其語義，以增強語言表達的豐富性與想象力。所以，好的訓詁工作，除了還原原文的意義之外，它還包括了語境的再現化和理解方面的引導力，在原文的基礎上，能够展開一系列的脈絡連接和語義擴展，以豐富字詞之義所顯現的意境。訓詁作為一種積極的語言活動，清人杭世駿（1696—1772）在描述其難處時曾謂：“作者不易，箋疏家尤難，何也？作者以才為主，而輔之以學，興到筆隨，第抽其平日之腹笥，而縱橫曼衍以極其所至，不必沾沾灑祭也。為之箋與疏者，必語語核其指歸，而意象乃明，必字字還其根據，而證佐乃確。才不必言，夫必有什倍於作者之卷軸，而後可以從事焉。”^②訓詁是語言第二序的應用，詮釋過程為原本所牽制，這種粘連或依附的境況使得文意訓釋的空間受到了限制，如果祇是消極地應對之，那就不可能做到“核其指歸”“還其根據”；祇有在局限之中用十倍之力伸展開來，突破其淺表，纔有可能超出原本，甚或立於其上。所以，訓詁的深層意義指向了詮釋活動，通順文意必然涉及語言的擴張性和文本的詮釋性，這就與西方的詮釋學，特別是古典形態的聖經釋義學產生了可比性，也延伸出了很多的聯想。從處理文本的方式而言，訓詁可以說即是一種詮釋，但訓詁學並非就是詮釋學，這中間的相似性和差異性都需要做進一步的分析。

一 訓詁與詮釋

“訓詁”，最初單稱“詁”或“訓”。“訓”是順着語言表達的本來面貌而闡釋說明之意。例如，《說文解字》“訓，說教也”，徐鍇《繫傳》“訓者，順其意以訓之也”，段玉裁《說文解字註》“說教者，說釋而教之，必順其理”，皆為此義。詁，亦作“故”，通“古”，意為不同時代、不同地域之間的語言表達之互釋。例如，《說文解字》“詁，訓故言也”，《說文解字註》“故言者，舊言也，十口所識前言也”，郭璞《爾雅註》“此所以釋古今之異言，通方俗之殊語”，都是指向打通語言之間的隔閡。“訓詁”一詞，首出於《漢書·揚雄傳》：“雄少而好學，不為章句，訓詁通而已，博覽無所不見。”二字連用之書名，有《毛詩故訓傳》。又，《漢書·藝文志》

^① 在中國傳統學問中，有關形、音、義的分法，逐漸清晰，歷時頗久。《隋書·經籍志》在經目的後面列有“小學”類，含訓詁、音義、聲韻、體勢等幾種。歐陽修《崇文總目敘釋》謂：“《爾雅》出於漢世，正名物，講說資之，於是訓詁之學。文字之興，隨世轉易，務趨便省，久後乃或亡其本。《三蒼》之說，始志字法，而許慎作《說文》，於是偏旁之學。五聲異律，清濁相生，而孫炎始作字音，於是音韻之學。”王應麟在《玉海》中，將“文字之學”（小學）分為“體制”“訓詁”“音韻”等三類〔《玉海藝文校證》（南京：鳳凰出版社，2013），第479頁〕。段玉裁也有“小學有形、有音、有義，三者互相求，舉一可得其二；有古形、有今形，有古音、有今音，有古義、有今義，六者互相求，舉一可得其五”的說法〔“王懷祖廣雅註序”，《經韻樓集》（上海：上海古籍出版社，2008），第187頁〕。這些略有出入的歷史綫索，大致已將古代的小學或文字研究區劃出了形、音、義三科；迄晚近，則文字學、音韻學、訓詁學這三大門類便漸成為定式。

^② [清]杭世駿：《道古堂文集·李太白集輯註序》，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002），第1426冊，第278頁。

謂“魯申公爲《詩》訓故”，《漢書·儒林傳》言：“申公獨以《詩經》爲訓故以教”，“誼爲《左氏傳》訓故”等，皆是合用或者通稱。^①按照孔穎達（574—648）的解釋：“詁訓者，詁者古也，古今異言，通之使人知也；訓者道也，道物之貌以告人也。……詁訓者，通古今之異辭，辨物之形貌，則解釋之義盡歸於此。”^②對語言文字而言，時有古今，地有偏遠，物性不齊，人難盡識，故需要解釋、疏通、描述和言誼，這便是訓詁。訓詁雖然是偏重在解決古今異言的問題，以語言的時間向度爲標的，但又不僅僅局限於古語的今讀今譯，而必然涉及語言文字的各方面，包括不同地域的差別、雅俗之異，以及語言內部的結構、功能、法則等自身的問題，祇有綜合考慮到諸多方面，纔能真正地達到“通”和“順”的目的。所以黃侃（1886—1935）沿着《廣雅》以“順”釋訓之義，強調訓詁的引申和擴展，特別是語言自身意義的普遍性，他說：

詁者，故也，即本來之謂；訓者，順也，即引申之謂。訓詁者，用語言解釋語言之謂。若以此地之語釋彼地之語，或以今時之語釋昔時之語，雖屬訓詁之所有事，而非構成之原理；真正之訓詁學，即以語言解釋語言，初無時地之限域也。^③

也就是說，訓詁不僅僅是簡單地陳述一個事實或者展現其本有的意蘊，而是要窮盡枝葉，建構起解釋的系統性，並且要探討語詞的發展變化，將歷時性語言事實和共時性語言事實結合起來做綜合的研究，纔能够通貫其義。

訓詁所要解決的是語言的差異問題，因爲時代不同而有古今之別，因爲地理間距而有方言之區，這種因爲時空因素所造成的隔閡，影響了意義的傳遞和思想的交流，這就需要通順之。從口語到文字，都存在着間距的問題，而書寫的隱喻特徵使得語義的可解釋性大大地增加了，於是理解便集中在文字的訓釋方面。對文本的詮釋，奠定了訓詁學的結構性基礎，各種體式、義例隨着文獻的積累和釋義的繁衍而不斷地增多，時間越久，問題就越複雜。孔子的時代，所謂“述而不作”，文字訓釋的體式可能還比較簡單；而隨着經學的興起，特別是較爲固定的文本之形成，解釋經文的體例和訓詁的方法變得越來越複雜。作爲個別經驗的文字訓釋需要上升爲一般的解釋通則，於是便有了《爾雅》《說文解字》等總結性的著作，這成爲後世訓詁的典範。所以，傳統的訓詁學是伴隨着經學的發展而成長的，歷史非常悠久，體式也非常繁雜，是一門實踐性、經驗性很強的學問，包含了很多技巧方面的要求；同時，它又不完全是工具化的鉗釘之術，而是有很高的整合性與境遇性，是語言與思想交匯的藝術。有關訓詁的極致之境，按照清人焦循（1763—1820）的描繪：

學者述人，必先究悉乎萬物之性，通乎天下之志，一事一物，其條理縷析分別，不窒不泥，然後各如其所得，乃能道其所長，且亦不敢苟也。其人著撰雖千卷之多，必句誦字索，不厭其煩；雖一言之少，必推求遠思，不忽其略。得其要，挹其精，舉而揚之，聚而華之，隱者標之，奧者易之，繁者囊之，縮者修之，鬱者矢之。善述者，存人之心，故重乎述也。不善述者，拂人之長，引而歸於己之所知，好惡本歧，去取寡當。繪人者嫌眇而着瞭，惡僂而形直，美則美矣，而非其人矣。^④

這是極盡其長、極盡其美而又不掩其實的境界，能够真正地把語言文字表達的完整性、準確性客觀化地呈現出來，那是一門何等高超的藝術，極盡其思蘊。這種融化之境當然是進行訓詁實踐活動的最高目標了。

而現實中的情況，作爲經學的附庸和一般的治學工具，歷史上的訓詁之學又往往是以經書

^① 齊佩瑢對“訓詁”二字的文獻考論頗爲詳細，其曰：“故爲故舊，古字古言的古音古義謂之故，順釋疏解之便謂之訓故……。漢人稱謂以‘訓故’爲最多而普遍，或改名‘解故’，或簡稱‘故’，稱謂雖殊，取義則一。”（齊佩瑢：《訓詁學概論》（北京：中華書局，2004），第8頁。）

^② [唐]孔穎達：《毛詩正義》，收入《十三經註疏》（北京：中華書局，1980），第269頁。

^③ 黃侃：《黃侃國學講義錄》（北京：中華書局，2006），第231頁。

^④ [清]焦循：“雕蟲集·述難(五)”，《焦循詩文集》（揚州：廣陵書社，2009），第136頁。

為中心的，它的主要任務就是圍繞着經文做字詞、文句方面的疏通工作，也牽扯到語言表達的體式及篇章的結構等，以解釋和理順文字的意涵為主要目的。訓詁的範式非常多樣，也很複雜，按照章太炎（1869—1936）的分法，大略有通論、駢經、序錄、略例等四種情況^①。章氏弟子黃侃（1886—1935）在闡明訓詁意義的基礎上，也將其內容做了區分，把訓詁具體分為“本有之訓詁與後起之訓詁”“獨立之訓詁與隸屬之訓詁”“義訓與聲訓”“說字之訓詁與解文之訓詁”等四類。^②而“章黃之學”的傳人陸宗達（1905—1988）則從現代語言學的角度，進一步將訓詁所及，歸結為“形與義”“音與義”“義與義”等三種關係，相對應的即為通常所言“形訓”“聲訓”“義訓”這三大類。^③其中，“形訓”“聲訓”與文字學、音韻學多有交叉和重疊，而“義訓”則純為訓詁學；所以，訓詁當以處理語言文字的意義問題為中心。

傳統的訓詁學在清末也經歷了危機，有一個現代轉換的過程。就像經學的內容被打散了重新配置，成為現代學術體系之文、史、哲的一部分，訓詁學則變成了現代的語言文字學。從新舊學術的對接來講，晚清以還的大勢是儘量地向科學靠攏，對舊學術的檢驗和能否“過關”的重要理據，就是看它是不是符合科學的精神，符合現代學術發展之取向和學術專業化、精細化的要求。總的來說，作為古典學術的“小學”之起死回生要來得容易一些，通過不斷地褒揚乾嘉考據之實證精神和引入大量的現代語言學知識，傳統的“小學”不但獲得了合法的身份，而且很快就轉換成了現代的漢語語言學。這其中，音韻學、文字學與現代知識的對接比較徹底，在引進西方語法學、語音學、符號學、詞彙學等語言學科的成果之後，傳統的形態和方式已經脫胎換骨，基本上實現了現代化。而訓詁學的境況則要稍微複雜一些，因為其所涉及的內容不純屬於語言學的範圍，而是處在語言學和歷史文獻學的交叉地帶，在新舊方法和歷史材料的扯動之下，不斷地搖擺，很多內容和現代學術的形態總有一點距離，或者說很難從傳統的材料方法中徹底擺脫出來。這樣，在現代的漢語言學科中，音韻學、文字學的理論化和體系化建設就比較順暢，而訓詁學則相對要弱些，其科學性甚至還常常遭到質疑。

從訓詁學的外圍來看，其學科歸屬和現代哲學的理論形態有着比較大的距離，所以哲學語義學、符號學、邏輯語用學等相關的內容便很難浸入，與之幾無交集，這就缺失了現代融通的可能性。在這種情況下，訓詁學比較多地滯留在歷史資料整理的境況中，而很難呈現出現代語言學的根本面貌，在揭示訓詁經驗的普遍意義方面也缺乏有效的方式，所以，傳統的詞義、語用等學問就很難在理論體系的建構上得到現代性的支持。很明顯，從文本釋義和文字的意義解讀而言，訓詁學有着濃厚的解釋色彩，與“詮釋”的現代理解最為相近，探討詞義本身的特點及其應用過程中的規律性，應該屬於詮釋的本有之意。但與傳統“訓詁”理念的附庸性、材料性特徵相比，詮釋的指向則更具有理解的獨立性和思想的創發力，是一種積極主動的面對文本的“行動”，更接近於哲學性的思考。利科（P. Ricoeur, 1913—2005）在談到“詮釋”概念時指出：“詮釋概念具有和理解概念一樣的外延……它超越了注釋學和語文學的單純方法論，而且界定了與整個詮釋學經驗連接在一起的解釋活動。”這種詮釋是建立在理解的基礎之上的，有一種“先在”的“預先結構”，祇有經過不斷的反思，在一切解釋活動中，“所有的事情都纔能如其本身地被理解”。^④如果說以訓釋字詞、順通文意為中心的訓詁學，基本上是一套古典知識的現代翻版，是處理歷史資料的語文學和技術學，那麼詮釋學就不僅僅是局限在古典文本，而是面對所有的閱讀、意義接受和理解活動，並且是立足於當下境況的，其解釋的思想性也遠遠地超出了對象材料的時空界限。

① 章太炎：“明解故”，《國故論衡》（上海：上海古籍出版社，2003），第70頁。

② 黃侃：“訓詁學講詞”，《黃侃國學講義錄》（北京：中華書局，2006），第239—242頁。

③ 陸宗達、王寧：《訓詁方法論》（北京：中華書局，2018），第5頁。

④ [法]利科：《從文本到行動》（上海：華東師範大學出版社，2015），夏小燕譯，第45—47頁。

二 詮釋意義的轉折

古典文本的釋讀、特別是宗教性經典的解釋，構成了早期文字訓詁或“語文學”(philology)活動的主要內容，在中國是圍繞着經學的“小學”，而西方則是對《聖經》的解釋。作為服務於經學內容的工具性知識和治學方法，訓詁學自從漢代起便是一門發達的文本釋讀技術，中間雖有起伏，盛衰不定，但總的來講是積累越來越豐厚，技巧也越來越精密。到了清代，隨着漢學的復盛，訓詁的水平達到了一個高峰，在對歷代的學術成果加以總結的基礎上，很多考據大家都對訓詁的體式、義例、方法等提出了系統的見解，有些還上升到了一種理論探討的高度。例如，王引之(1766—1834)在《經傳釋詞》中專究古書中的“語詞之例”，歸納演繹，觸類旁通，成就專門的釋詞之學，後人總結為“釋詞十法”。^①《經義述聞》在“通說下”列出了訓詁的基本法則，共有十二條，都是一些非常重要的解經體例和相關原理。^②又如，俞樾(1821—1907)在《古書疑義舉例》一書中，將古書中詞語訓釋的實例一一歸類，詳加勘比，發其精要，辨其得失，有數十則之多，達到了前所未有的深度。齊佩瑢(1911—1961)在仔細地梳理了這些成果、搜羅其要點之後說道：

總之，清儒的訓詁學在經學的隆盛下，已經有突飛猛進的發展，幾乎人人皆然，不獨王、俞兩家。他們都能以“就古音以求古義，不限形體”(古韻、文字)作訓詁的機樞，以“比例而知，觸類長之”(歸納、比較、演繹)作訓詁的方法，以“搜考異文，廣覽箋註”、“古人行文之法，立言之例”(輯佚、校勘、古訓、文法、修辭)作訓詁的輔佐；每立一訓，必“以精義古音，貫串證發”，“一字之義，當貫群經、本六書，然後為定”。所以“揆之本文而協，驗之他卷而通”，“發明意旨，渙然冰釋”。凡前人註疏之“扞格難通，詰鞠為病”者，莫不“怡然理順”了。^③

這種舊學的成就，到了清代已達其極，以傳統的訓詁技巧而言，後人祇能望其項背，實難超越。但面對現代學術的新境況，特別是現代語言學的理論形態和規範要求，傳統訓詁學的問題便立馬顯現出來，有很多毛病常常為人詬病。陸宗達等指出：舊有的訓詁之學，大多祇是搜集羅列材料，而理論概括不足，讓人難以把捉其清晰的面貌。它的主要缺點有三：一是“概念模糊，術語含混”；二是“立論不周密”；三是“缺乏發展觀點”。^④由此可見，傳統的訓詁學問未經過改造，就祇能停留在一般經驗的層次上，而很難融入到新的學術形態當中，對於現代思想體系的建構而言，更是難以收到基準之效果。

反觀西方近代的思想變革與現代學術成長的過程，其波瀾壯闊的景象，與中國傳統學術僅有量的積累和變化，而無根本性的範式轉移之境況，則有着根本的不同。與中國傳統的訓詁之學在形態上較為相近的《聖經》釋義學及古典語文學，在西方同樣有着漫長的歷史，至少從猶太教的聖典詮釋活動開始，釋義就成為人與神通過《聖經》為中介而展開的不間斷聆聽和系列的對話方式。早期的猶太教之釋經活動，主要包括了文字的詮釋、經學的詮釋、神秘的詮釋、寓言的詮釋等四種方法，表現出釋義手段的多樣性和詮釋內容的豐富性。到了教父哲學時期，古希臘的神話解釋傳統和理念論哲學彙聚到了《聖經》的解釋學當中，奧古斯丁(A. Augustinus, 354—430)以柏拉圖的二元論為基礎，確立起“理解超越性意義”的詮釋學原則，為聖經釋義學奠定了純然信仰的基礎。整個中世紀，精神生活和世俗生活都籠罩在聖經釋義學的視域之中，對《聖經》的解

^① 錢熙祚在為《經傳釋詞》所作《跋》中，將王氏的釋詞之法，歸納為六條：“有舉同文以互證者”“有舉兩文以比例者”“有因互文而知其同訓者”“有即別本以見例者”“有因古註以互推者”“有採後人所引以相證者”。齊佩瑢又為之補充，舉出了“對文”“連文”“聲轉”“字通”等四種，共合為十法(齊佩瑢：《訓詁學概論》，第316頁)。

^② [清]王引之：《經義述聞》(上海：上海古籍出版社，2018)，第4冊，第1910—1980頁。

^③ 齊佩瑢：《訓詁學概論》，第335頁。

^④ 陸宗達、王寧：《訓詁方法論》，第12—19頁。

釋成為全部知識的基礎。宗教改革之後，開始突破這種信仰的獨斷性，而復活或者創新各種古典語文學的技巧，處理的文本也超出了《聖經》解釋的範圍，並發展出具有現代因素的自解原則，打破了理解的教條方式，從文本自身確立起解釋原則的系統運作，這就為往後詮釋學的現代轉化提供了可能性。

通過處理經典文本的語文學和改革之後的《聖經》註釋方式，逐漸產生了新的詮釋學視域，在方法上也提出了更高的要求，不僅要超越文本的特殊性和解釋的具體性，而且要歸納出一種普遍的法則和技術來。“詮釋學就誕生於這種為了把注釋學和語文學提升到技術學（Kunstlehre）層次而進行的努力。這種技術學並不局限於簡單地彙集沒有聯繫的運行。”^①正是施萊爾馬赫（F. Schleiermacher, 1768—1834），實現了這一從神學的聖經釋義學到哲學的普遍詮釋學的轉折。他把語言訓釋的語文學技巧與哲學思辨的穿透力有機地結合起來，完成了詮釋學的現代過渡。狄爾泰（W. Dilthey, 1833—1911）在《詮釋學的起源》一文中說：

在施萊爾馬赫的思想裏，這種語文學技巧是第一次與一種天才的哲學能力相結合，並且這種能力是在先驗哲學裏造就出來。正是先驗哲學首先為一般地把握和解決詮釋學問題提供了充分的手段：這樣就產生了關於闡釋（Auslegung）的普遍科學和技藝學。^②

作為一門技藝學的普遍詮釋學，掙脫了《聖經》釋義的限制，也超出了傳統的神學或法學文本解釋的範圍，將過去零散的訓釋技巧進行了整合，系統化為一種普遍的認識方法論。“祇有施萊爾馬赫纔使詮釋學作為一門關於理解和解釋的一般學說，而擺脫了一切教義的偶然因素。”^③尤為重要的是，他把詮釋活動從獨斷性的教條方式中解放出來，從而賦予了其獨立的意義。施萊爾馬赫的詮釋學重新定義了“理解”的內涵，理解不是對文本預先有一個設定，更不是簡單地附會或者印證文本，而是通過心靈的介入，來重新表述或重構作者的意向，以達到對作者原初意見的瞭解。狄爾泰進一步發展了這樣一種內在的心理學解釋之路向，把生命哲學引入到理解和詮釋的基礎部分，系統地建構了精神科學的大廈，他說：“人是詮釋學的動物。”^④就精神科學而言，生命是其研究的基本對象，理解就是從生命去認識生命，從生命去解決生命的問題。生命在本質上就是體驗，而體驗又離不開表達和理解，所以，對體驗、表達、理解的考察和認識就構成了精神科學的基本內容。

伴隨着科學實證精神的彌散化和普遍化，科學方法論也取得了獨斷的地位，一切認識活動和理解活動都籠罩在了科學的解釋之下，人文學術的傳統幾乎被打斷，其說辭也處處碰壁，難得認可。狄爾泰深切地感受到了近代自然科學的成長和技術的飛速發展對傳統哲學和人文科學的巨大衝擊，這種壓迫感使之致力於對人類精神生活的重新反思，以及重新確認精神科學的必要性和現實性。他指出：“人文科學並不來自於邏輯建構的、與自然科學系統結構相類的一個整體，人文科學系統的發展是不同的，我們現在必須依據其歷史發展而予以考慮。”^⑤這一認知，在一定程度上奠定了當代詮釋學的基本走向；尤其是其拒斥唯科學主義和泛科學方法論的堅定態度，為後續的詮釋學家們所繼承。像伽達默爾（H-G. Gadamer, 1900—2002）就十分在意精神科學（人文）與自然科學（邏輯）的區別，注重人文知識的自主性和獨立性，反對實證主義，尤其反對在哲學和人文科學中普遍仿照或者採用自然科學的方法。儘管當今時代受到了社會一體化以及主宰這種一體化的科學技術的制約，科學主義的意識和方法已經影響到了一切領域，但還是應意識到人文精神的獨特性。“如果我們是以對於規律性不斷深化的認識為標準去衡量精神科學，那麼，我們就不能正確地把握精神科學的本質。社會一歷史的世界的經驗是不能以自然科學的歸納程

^① [法]利科：《從文本到行動》，第79頁。

^② 洪漢鼎主編：《理解與解釋——詮釋學經典文選》（北京：東方出版社，2001），第89頁。

^③ [德]伽達默爾：《真理與方法》（上海：上海譯文出版社，1999），洪漢鼎譯，第718—719頁。

^④ 洪漢鼎：《詮釋學——它的歷史和當代發展》（北京：人民出版社，2001），第114—117頁。

^⑤ [德]狄爾泰：《人文科學導論》（北京：華夏出版社，2004），趙稀方譯，第24頁。

序而提升為科學的。”^①也就是說，科學方法不能取代一般的理解，而理解的意義是具有普遍性的，是人之存在的基礎，這種理解的意義是無所不及的。理解與解釋的普遍有效性，便不再局限於一種方法學的意義，而是深入到了人的存在自身，“詮釋”本身就是人的類本質，詮釋學也就成為有關本體問題的一門學問。

三 通向中國哲學的建構之路

詮釋學對於“理解與解釋”問題之認識的深化，將文本的意義探尋從文字之“迹”引向了“所以迹”，文本的多重意義在思想連貫性和形式整體性的要求下，從各種具體的境遇性還原之中向一個普遍的存在聚集。思想所面對的是一整套的意義世界，要處理語言的內在形式與外在形式的關係，以最大限度地呈現其意指的完整性，實現從具體的歷史事項描述向一般精神法則的過渡。這種整體性意義的探討，在現代學科的規劃與分際之中，理所當然地落到了哲學的頭上；所以，詮釋學是一種哲學思維的形式，而不是語言學的從屬。作為精神科學的一部分，詮釋學從它誕生起就與濃厚的歷史意識、古典學傳統、人文主義綫索聯繫在一起，而與科學邏輯有所區別，這與現代語言學的實證性科學之途恰成爲對反。所以，在漢語言文字學的現代轉換和“中國哲學”的現代建構過程中，前者更多地呈現出了“科學”的面貌，而後者則比較多地保留了“玄學”的色彩。從屬於語言學的訓詁學，在現代化的過程中，也是不斷地向技術化的科學靠攏，以追求語義詮釋的明晰性、確定性、可驗證性爲目標，這與哲學思考的辯證性、發散性很不一樣，已經明顯地屬於不同的範式。

雖說詮釋學所具有的哲學性在西方文化的發展歷程中也經歷過曲折的變化，但它卻始終保持了思想的向度。到了近代，施萊爾馬赫所規定的詮釋學的三種興趣（歷史的興趣、藝術的興趣、思辨的興趣），其中最爲重要的還是思辨的興趣。^②這說明，在詮釋學的一貫傳統中，它不僅有作爲語言工具的技藝性層面，而且有作爲認知工具的哲學化向度。與詮釋學的這種思想性特徵相比，訓詁學恰恰缺乏哲學的思辨性和認知功能上的獨立性。作為技藝的訓詁，從一開始就是經學的附屬品，不在“六藝”之列，祇能以“小學之屬”的名目附贅在經部。“小學”本爲語言工具之學、思維技術之學，但在中國古代並沒有得到獨立的發育和成長。漢代的小學之書《爾雅》僅爲“附經”，《說文解字》是字書，這些傳統訓詁學的典範之作，並沒有延續先秦哲學的名辯傳統，與思想創造的方法學有了比較大的距離。這樣，在漢代經學興起以後，與哲學認知方法相關的邏輯工具論便沒有得到發展，“小學”逐漸地定格在了有限的語文學的範圍之內。特別是在後續的發展中，在經學時代的大部分時段裏邊，訓詁變成了依賴於經文語境和寄生在語詞之間的餽飣蛾術，完全喪失了整體性、思想性和獨立的學問意義。

訓詁學的工具化和技術化，使之遠離了思辨的興趣和精神的理解，而同“義理之學”明顯形成了內在的抗力。歷史上的漢宋之爭，在一定程度上即表現了疏離於精神理解的訓詁考據之學與發揮哲學思辨性的心性義理之學之間的衝突和緊張。宋明儒一反漢唐經師好古崇實的治學風格，而轉爲以“理”說經，從性命之學來體證經義，從而推倒了漢唐人視爲神聖的經學原則，連同名物訓詁的方式也大多廢置不用了。這一重大轉折，創闢了輕訓詁考據而重義理發揮的新的經學途徑，成功了所謂“儒學第二期發展”的宏業。到了清代，在“經世致用”觀念的影響下，乾嘉學者又力詆宋明儒之空疏，將宋學系統連根拔起，標揭“漢學”以攻其壘，這便加劇了訓詁考據之學與義理性命之學相對峙的緊張狀態。乾嘉時期，“小學”受到崇高禮遇，也取得了空前的成就，成爲有清一代學術的標誌性內容。在漢宋之爭的影響下，訓詁學似乎與“漢學”牢牢地畫上了等號，成爲漢學的專利；而宋學則無功於訓詁，甚至對訓詁學原則破壞極大，背負下罪名。之

^① [德]伽達默爾：《真理與方法》，第4頁。

^② [德]施萊爾馬赫：“詮釋學講演”，《理解與解釋——詮釋學經典文選》，第69—70頁。

後，對漢宋學術之普遍的定式化理解，不但加深了考據和義理之間的隔閡，而且狹窄化了訓詁學的內容。將宋學的治經方法與正統化的“小學”形態對立起來，這就阻隔了容納精神性理解之詮釋方向的可能性。

將思想創造活動和工具化的“小學”方式對立起來，本來就已經壓制了精神性的理解，造成了清代哲學的貧乏狀態。而隨着西學的傳入和傳統學術的現代轉換，訓詁歸入了文史之學或語言科學，與哲學的所屬不同，兩者間的距離又被體制化的學科形式所再度地分割和強化。章太炎便是將傳統的訓詁學劃歸到了現代的語言學科當中，在《論語言文字之學》一文中，他說：“今欲知國學，則不得不先知語言文字。此語言文字之學，古稱小學。”^①這一評斷真是有畫龍點睛之妙，前半句可以說是乾嘉學術精神的迴響，後半句則是西學觀照下的一種新定位。這樣，從“章黃之學”開始，訓詁學便在語言學的家族裏安頓下來，以新的身份在現代學術體系中謀得了一席之地。如此一來，訓詁學的重新定位，便與新學術系統之中的所謂“哲學”就離得越發遠了，在思想義理和工具方法之間又隔了一重。在隨後普遍化的分科而治的學術格局當中，訓詁歸了語言文學，義理歸於哲學，就更沒有了讓詮釋與理解在這兩個學科之間自由穿梭的可能性。作為語言學的訓詁遺產在整個20世紀不能激蕩起新的時代思想之火花，也不能有效地介入到哲學思考的領域當中，與思想系統的建構就幾乎沒有了關係。

同為處理文本，同樣是面對古代的材料，哲學的理解與訓詁的方式明顯地拉開了距離，現代的中國哲學更多地傾向於義理之學的傳統，在方法論上也是直接地吸收西方哲學的成果，而不是簡單依賴訓詁的形式。在哲學的視域中，古代思想家的言說和文字是一種活的情志的表達，所謂“言不盡意，書不盡言”“得意忘言”之寄言以出意，或“以意逆志”“知人論世”之境由情生、境隨心轉，皆是語言文字所無法表達和傳遞的內容。而對於這些文本之意義的領會、體悟和把握，顯然不是文字訓釋所能够達到的，它要依靠閱讀的具體過程和接受者的心理狀態，更多地屬於精神性的理解活動，這就超離了語言科學所限定的文本之確定性的範圍。所以，與訓詁學所追求的文本之意義的準確性與單一性不同，經典詮釋所理解的文本意義則是多向的、多維度的，它的解釋活動是處在語言學與非語言學之間。在詮釋學看來，文本的這種多重意義並不是顯性的，也不是固定的，而是需要在理解與解釋的活動過程中來不斷地展開；這樣，文本潛在的或可能的意義呈現，便完全有賴於詮釋者的接受過程及其精神狀態。因為，“在詮釋學中，並不存在符號世界的封閉系統。語言學是在一個自足領域的範圍內運作並且祇面對意指內的關係，借用皮爾士的詞匯說，就是祇面對符號與符號之間的相互解釋關係，而詮釋學則受制於符號世界的開放性”^②。這種理解活動的開放性特質，決定了詮釋學必然是一種哲學思考的方式，而不是邏輯科學，更不是語言科學；與語言學的種種限定與規則相比，詮釋學是完全敞開的，是人的精神活動之複雜性的具體呈現。

在現代的學術體系中，語言學和哲學分屬於不同的學科，語言學被歸入到文學類，與古代的文史之學關係顯得要近些，而與哲學一科則相去甚遠。這就使得現代的中國哲學研究與傳統的訓詁學資源逐漸地拉開了距離，祇是在所謂“史料學”裏纔有限地包含了其部分內容。但中國哲學的史料學並沒有形成自己系統的體系，與文史之古典文獻學的內容沒有多少實質性的差別，這就難以構成一種獨特的方法學。所以，在中國哲學的現代轉化與理論創造方面，方法論就祇能依賴於西學，從思想範式的提出到理論系統的更新，大多靠引進西方的資源。從中國現代哲學的發展來看，方法論始終處在極為重要的位置，而向西方學習，重點也是在不斷地引入新的方法。這樣一來，傳統的訓詁所扮演的角色就十分有限，因為闡發新的思想和創造新的體系基本上是依靠西哲的方法論。這種境況在一定程度上嚴重影響了中國哲學的當代發展，使得本土的思想資源

① 章念馳編：《章太炎演講集》（上海：上海人民出版社，2011），第6頁。

② [法]利科：《解釋的衝突》（北京：商務印書館，2008），莫偉民譯，第78頁。

不能得到有效的提升，也無法向內在化的哲學創造去展開。所以，重新理解“詮釋”的意義和建立新的經典詮釋，對中國學術界就顯得非常重要；如何打破傳統訓詁的界域，而邁向新的經典詮釋學，便成為了中國哲學方法論建構的一個方向。經典詮釋的開展當然會涉及傳統的經學和訓詁方法，但這決非是簡單的復舊，也不是要回到訓詁學的懷抱。因為傳統的訓詁學有着很大的局限性，並不能真正解決目前中國哲學所遇到的問題，也就是怎樣纔能把古代的經典變成人們日常生活中的源頭活水。職是之故，詮釋學的理念和方式便為人們提供了新的視角；通過詮釋的方法，將中國歷史上的豐厚資源內化為生機勃勃、富有創造精神的哲學動力，以實現中國哲學的現代轉化。利科指出：“詮釋學的使命，就是要憑藉語言學家的語義學、心理分析、現象學以及各宗教的比較歷史和文學批評等這些相互不同的學科，來對雙重意義的不同使用以及解釋的不同功能進行對照。”^①在現代學術的視野下，各種資源的調動，各個學科內容之間的融會，為經典的重新理解與解釋提供了更為廣闊的空間，這必能超越傳統訓詁的有限性，而為中國哲學的創造性發展奠定更為堅實的方法論基礎。

[編者註：此文是作者承擔的中國國家社會科學基金重點項目“儒家經典解釋學的體系與方法研究”(16AZX015)中期研究成果。]

① [法]利科：《解釋的衝突》，第324頁。

·學術微信·

2019年8月16日，由澳門特區文化公所組織的“澳門出版界廣州交流團”來到羊城廣州，上午參觀“2019南國書香節暨羊城書展·澳門館”，下午與廣東人民出版社、廣東經濟出版社主要領導就粵澳兩地出版與文化共融互通等話題進行交流座談。澳門大學《南國學術》總編輯田衛平編審作為交流團成員隨團參訪。

2019年9月3日，由澳門大學澳門研究中心和中國語言文學系合辦的“澳門文學研究三十年”研討會在澳門大學圖書館演講廳舉行，來自海峽兩岸暨港澳地區的專家學者對三十年來澳門文學的研究狀況進行回顧，檢視澳門文學研究的發展方向和軌迹。澳門大學《南國學術》總編輯田衛平編審應邀出席。

2019年9月5—6日，由澳門基金會、中國社會科學雜志社、澳門大學、澳門理工學院、澳門科技大學、暨南大學聯合舉辦的“第六屆澳門學國際學術研討會”在澳門科學館會議中心舉行。此次會議以“澳門學與澳門民間文化”為主題，邀請了五十位研究澳門學的專家學者參與研討。澳門大學《南國學術》總編輯田衛平編審應邀出席。