

“读书”与“解经”： 中国儒家经典阐释的两种形态

郑 伟

内容提要 从汉唐经学到宋明理学，儒家经典阐释经历了从“解经”到“读书”的转变。这种转变表现为从“述”到“兴”的阐释范式转移，及其指导下的从还原性阐释向建构性阐释、从同一性阐释向衍义性阐释的过渡，其根柢在于一种体验的真理观，实质是将经学义理从经典作者之维转移到读者接受之维，深刻地反映了理学的自我教化逻辑。理学家读书，在格物穷理的视野下超出了文本中心论，更加重视经典在阅读过程中的意义生成，并把阐释表征为一种我心主导下的文本理解与自我理解的同一过程；在工夫论语境下突破了“道”的客观认识论，通向了一种以体验为中心，具有强烈自省精神与此在性生命诉求的阐释理念；在公理论的观照下走出了此在的形而上学，通向了一种由文本所中介的阐释者与经典作者、接受者之间的公共交往活动，并敞开了一片普遍共享的意义世界。

关键词 解经；读书；体验；公理；公共阐释

中国古代经典解释可以分为“解经”与“读书”两种基本形态。把经典作为“解”的对象，往往联系着训诂、传、笺、解、疏之类的体式，偏重于知识学的实证方法。把经典作为“读”的对象，更注重涵泳、体验、虚心、以意逆志、会心言外等理解方法，往往追求观其大意、随性而得的领悟。可见在“读书”与“解经”之间，其所敞开的意义世界并不相同，连同阐释意识、阐释方法和阐释话语体系也不一样。在当代主要依托“解经”所建立的儒家经典阐释史上，对读书思想的挖掘不够，还没有充分认识到“读书”之个体生命体验进入到经学的意义结构之后，所提出的某些重要的阐释学命题。在古代学术史上，读书思想往往针对汉学解经的弊端而发，古人以读书的心态从事解经的活动，是含纳而非断裂的关系。本文即聚焦宋以来的读书盛况，解析“读书”与“解经”之间的差异，以理学读书法为中心揭示中国儒家经典阐释的基本经验，试图抉发某些可以对话西方、给养当下的思想资源。

一 读书思想的发展脉络

中国古代读书的思想由来已久。王应麟《困学纪闻》说：“《尸子》引孔子曰‘诵诗读书与古人居’。《金楼子》曰‘曾生谓诵诗读书与古人居，读书诵诗与古人期’。孟子‘诵其诗，读其书，不知其人，可乎？’斯言亦有所本。”^① 在子学时代，读书就是与古人交朋友，是一种古今生命相通的精神体验活动。先秦诸子以圣贤之道的传人自居，把读书纳入“学习”的范畴，大凡谈论经典之处就是在谈读书。孔子曾反对子路“何必读书，然后为学”的观点^②，《荀子》也说：“学恶乎始？恶乎终？曰：其数

^① 王应麟：《困学纪闻》，上海古籍出版社2015年版，第183页。

^② 何晏注，邢昺疏：《论语注疏》，北京大学出版社1999年版，第152页。

则始乎诵经，终乎读《礼》；其义则始乎为士，终乎为圣人。”^①从学习的角度看读书，孟子的“尚友古人”落到实处就是通过学习圣人而成为圣人，根本目的是仿效圣人之道成就自身，而不仅在获得对经书的客观知识。我们看先秦诸子的读书方法论，儒家有“兴于诗”“知人论世”“以意逆志”之说，道家有“糟粕六经”“得意忘言”之论，都反对拘泥于文辞解读，并把阐释表征为一个超越语言文字的过程，一种由读者精神力所支配的意义生产行为。

汉代以来出现了一批家贫读书者和不为章句的读书者。在《史记》《汉书》的记载中，如陈平、酈食其、朱买臣等，不以衣食产业为务，往往把读书当作个体生命的安顿。值得注意的是，随着汉代章句之学弊端的显露，经学家内部出现了一批“不为章句”的学者，比如扬雄“少而好学，不为章句，训诂通而已，博览无所不见”^②，王充“好博览，而不守章句”^③，桓谭“博学多通，遍习五经，皆训诂大义，不为章句”^④。他们反对章句之学的拘执、烦琐与门户之见，都是敢于自创己说的学者。这种泛观博览、通脱自得的治学态度与读书精神不谋而合。正是循着这条线索，“好学不为章句”转变为“好读书不为章句”的叙述模式。比如孔明读书“独观其大略”^⑤，董遇称“读书百遍而义自见”^⑥，陶潜亦自称“好读书，不求甚解，每有会意，便欣然忘食”^⑦，颜延之称向秀“探道好渊玄，观书鄙章句”^⑧，阮瞻“读书不甚研求，而默识其要，遇理而辩，辞不足而旨有余”^⑨，江淹称袁炳“任心观书，不为章句之学”^⑩。由此观之，彼时的读书思潮针对汉儒解经的弊端而发，具有了明确的阐释学内涵。首先，相对于汉儒的逐字经义和破碎章句，他们主张观大略、默识其要，强调得意忘言、以意观文的超越。其次，相对于汉儒的精思和研求，主张以心会意、任心观书，他们注重心理体验更甚于客观求知。因此，相对于汉儒解经的对象性认识，读书者事实上强调经典在阅读过程中的意义生成，从而暗示了意义是由经典和读者共同参与的产物。

盖汉学遵循注不破经、疏不破注的解经原则，无论是对经书本文本义的章句训诂，还是对师法、家法等门户之见的烦琐论证，都说明汉学的义理主要是继承而来的。在这个意义上，我们说章句之学缺乏自我革新的能力，正是读书精神激励了汉晋时期的著作者意识与玄学变革。以郭象注《庄》、王弼注《易》为例，古人通过注书和著书两个概念，说明玄学家读书意识及其主体精神的觉醒。清代钱澄之说：“著书者，欲自成一家言耳，其有言也，己为政。注书者，己无心而一以作者之心为心，其有言也，役焉而已。故曰：著书者无人，注书者无我。然自孔子《系辞》以来，如郭象之注《庄》，王辅嗣之注《易》，旁通发挥，往往出于古人意言之外，亦何尝不用我也？曰：非我也，古人之意之所在也。书不尽言，言不尽意，以意逆志，是为得之。”^⑪就阐释结构而言，“注书者无我”是以还原作者义为中心的客观认知活动，特点是“取”于经书之言；而“著书者无人”是由读书心态主导的意义生产活动，重在发挥自己的思想。钱澄之反对章句训诂之学，主张像郭象、王弼那样处于无我和用我之间，以己为政、以意逆志地探求经书的言外之意。这种“己心”灌注的注书行为，也便是经典解释领域的著书，根本上

① 王先谦：《荀子集解》上册，新编诸子集成本，中华书局1988年版，第11页。

② 班固：《汉书》第11册，中华书局1962年版，第3514页。

③④ 范晔：《后汉书》第6册，中华书局1965年版，第1629页，第955页。

⑤⑥ 陈寿：《三国志》第4册，中华书局1959年版，第911页，第420页。

⑦ 陶渊明：《五柳先生传》，《陶渊明集》，逯钦立校注，中华书局1979年版，第175页。

⑧ 颜延之：《五君咏·向常侍》，颜延之撰，李佳校注：《颜延之诗文选注》，黄山书社2012年版，第39页。

⑨ 房玄龄等：《晋书》第5册，中华书局1974年版，第1363页。

⑩ 江淹：《袁友人传》，江淹撰，俞绍初、张亚新校注：《江淹集校注》上编，中州古籍出版社1994年版，第245页。

⑪ 钱澄之：《田间文集》卷12，黄山书社1998年版，第229页。

反映了解经与读书之于文本理解的主体性问题。

关于读书的这种意义生产性质，段玉裁说得很明白：

《庸风》传曰：“读，抽也。”《方言》曰：“抽，读也。”盖籀、抽古通用。《史记》：“紬史记石室金匱之书。”字亦作紬，抽绎其义蕴至于无穷，是之谓读。……汉濡注经，断其章句为读。……拟其音曰读，凡言读如、读若皆是也。易其字以释其义曰读，凡言读为、读曰，当为皆是也。人所诵习曰读，如《礼记注》云“周田观文王之德，博士读为厥乱劝宁王之德”是也。……讽诵亦可云读，而读之义不止于讽诵。讽诵止得其文辞，读乃得其义蕴。^①

读书具有诵书和籀书两重含义，前者“止得其文辞”，后者“得其义蕴”。在段玉裁看来，汉儒读书止于拟其音、易其字、断其章句、人所诵习而已，只是诵书，并不涉及经书的意蕴问题。一旦转到意蕴问题上，读书的精神属性得以凸显，成为一个“抽绎其义蕴至于无穷”的过程。读书就是要将经典的深隐之意抽引出来，或顺着经典的“端绪”替古人讲出来、接着他们继续说话。由此看来，读书与解经的最大区别，实在于它是一种以读者之我揣摩、逆求和续说古人之意的交往方式。就这种意义的开放性和生成性而言，也便是今天意义上的阐释了。

可以根据段玉裁的提示，勾勒出古代读书思想的历史脉络。大体而言，先秦诸子读书尚友，初步给出了读书作为交往活动所具有的精神体验性质。汉儒读书止于“诵书”，以离章析句、文辞训释为主，擅于考证经书的文本知识，难以通达其背后的圣人之道。魏晋时人以读书的心态从事解经活动，而玄学作为古代读书思想应用于经学解释的自觉尝试，比较清晰地反映了读者主体精神对经典意义的生成作用。但真正把古代读书思想推向极盛，并形成系统的读书理论，则要等到宋代之后。特别是理学家好论读书之法，诸如体验、体认、虚心涵泳、熟读精思、玩味义理、咀嚼滋味、切己省察等构成了理学读书法的关键词，组成了迥异于汉儒解经的另一套阐释话语系统。这套话语继承了先秦以来读书尚友的传统，涵摄并超越了汉儒的章句训诂之学，并随着理学对人的内在生命的开拓，把古代读书思想带到了阐释哲学的高度。其中涉及文本理解与自我理解、个体理解与公共理解之间的关系，都是当代中国阐释学建构所应思考的基本问题。

二 “述”与“兴”：两种阐释范式

在解经与读书之间，透过训诂之学与义理之学各所擅长的表象，实际上经学的阐释意识及其意义世界都发生了很大变化。毕竟汉儒处在古今文化的断层期，古文的失传隐匿了经典的历史信息，故而以“述”的态度接续儒家经典文化，更显当务之急。“述”就是“遵循”的意思，汉学语境下具体地理解为“识礼乐之文者能述”^②、“述谓训其义”^③、“述谓明辨其义而循行也”^④，都指向了经典的本文本义，落实于训诂考据之学，而解经者充当了经典的翻译者角色。当然这并不是说汉儒缺乏自己的思想创造，而是指在一个由古今之变所激起的再现性认知图式中，解经意味着解密，而一切创新自得的理解都被纳入到经本义的范围。《说文叙》《尔雅序》和《方言序》都谈到，儒家经典经历了古今语言文字的变迁，在汉代成为难懂的“故言”。因此，汉儒解经的发生依据就是通过“释故言”的方式恢复经典的固有之意，而不是另起炉灶地创造一套新的东西。正是在这个意义上，汉代经学阐释主要是一种以经本义为中心的还原性认识活动，也是在作者意、文本意和读者接受义之间所达成的同一性阐释。

① 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，上海古籍出版社1981年版，第90—91页。

②③ 孔颖达：《礼记正义》中册，北京大学出版社1999年版，第1089页，第1089页。

④ 班固：《汉书》第4册，第1029页。

汉儒把经典看成历史的载籍，乃得通过训诂考据的方式解开经典所蕴含的治道消息。但对理学家来说，经典传递着圣人之心，更倾向于体验、体认、省察、推究、理会和玩味的态度，想要从经典之中体贴出潜在的人生意义。关于这一点，理学家提倡为己之学：当他们把天理植根于人的心灵深处，则所谓“读书穷理”根本上“只就自家身上讨道理”^①，实际上是把经义安放在读者接受之维。理学家读书强调“兴”，强调感发志意的领悟，但汉儒认为是引譬连类的劝谕，都很能见出理学阐释从依托于作者意向读者义的拓展。

从解经到读书，伴随着从述到兴的阐释范式转移。述者，遵循本意，恢复经典的固有之意；兴者，感发己意，追求自得，体会经典的言外之意更强调经典在阅读过程中的意义生成。理学阐释的重心就在读者之兴，真德秀引张栻之语说：

君子之教人，引而不发，引之使向方，而发则系于彼也。跃如者，言其自得之，如有所兴起于中也。盖理义素存乎其心，向也陷溺，而今焉兴起耳。道以中为至，中道而立，其能者固从之；其不能者，亦莫可如之何也已。亦犹大匠设绳墨，羿为设毂率以示人，其能与不能，则存乎其人耳。中道而立，能者从之，此正大之体而天地之情也。虽然，学者于圣贤之言，当以身体之，以心验之，循其所谓绳墨毂率者而勿舍焉，及其久也，将自有得。不然，而先起求跃之意，则是蕲获助长，为害滋甚矣。^②

这里谈论读书贵在兴起的道理：一曰“君子之教人，引而不发”，就是说经典之义并不是现成的，而是有待于读者之兴的实现，读书须是接着圣贤的话头更进一步推衍大义；二曰“学者于圣贤之言，当以身体之，以心验之”，就是说经典之义的精髓不在“闻见之知”，而是指向了人的精神生命，只有诉诸人的生命体验才能够真正地实现它；三曰“礼义素存乎其心，向也陷溺，而今焉兴起耳”，认为经典之义不假外求，而是人心固有之理，读书的目的就是把人人自具的天赋的善根接引出来。因此在理学语境下，读书者接着古圣贤说话，以自家之心遥契古圣人之心，也便是其自证本心、自我实现的过程。

由此，经义生产方式也发生变化。首先，从客观认识论走向一种体验的真理观。杨时曰：“夫至道之归，固非笔舌能尽也，要以身体之，心验之，雍容自尽于燕闲静一之中，默而识之，兼忘于书言意象之表，则庶乎其至矣。反是，皆口耳诵数之学也。”^③这句话被理学家奉为读书的圭臬。所谓“体验”，是一种虚心静虑、超言得意的文本阅读之法，而根柢在于“以心明经”“以身试经”的工夫论；又联系着知识、学问的终极关怀，如果读书不能亲身验证我心的灵明觉知，则只是一堆自外于人的“口耳诵数之学”，是毫无意义的。宋明理学把读书从抽身旁观的认知活动，转变为一种旨在探寻人的内在生命之可能性的过程。理学家摆脱汉唐经注的依据就在于“为人之学”和“为己之学”的深刻差异。程颐说：“为己，欲得之于己也。为人，欲见知于人也。”^④又说：“学莫贵于自得，得非外也，故曰自得。”^⑤在理学语境下，读书的目的是成就自我，即是“为己”；读书者以自我之力证得本我之善，即是“自得”。

其次，从还原性阐释到建构性阐释。汉唐经学从章句训诂发展到义疏之学，前者重在训释经文，后者还需解说旧注，总之服务于对经本义的再现。比如毛诗学一脉的传授，先是《毛传》训诂、独标兴体，继而《郑笺》表明所兴者何事何义，最后《孔疏》揭示毛、郑所据者何文。在这个“传—笺—疏”的发展脉络中，后来者不断地为前说解密，而阐释表现为一个不断地追加言说的过程，目的不是创造新

① 《朱子语类》第1册，黎靖德编，王星贤点校，中华书局1986年版，第188页。

② 真德秀：《西山读书记》，影印文渊阁四库全书第705册，台湾商务印书馆1986年版，第639页。

③ 杨时：《杨时集》，林海权校理，中华书局2018年版，第480—481页。

④ 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第155页。

⑤ 程颢、程颐：《二程集》第1册，王孝鱼点校，中华书局1981年版，第316页。

经义，而是调动文字学、历史学、文献学资源证实经本义。但在理学语境下，“体验”不仅是获取知识的途径，而且就是知识的存在方式本身，读书就是经典之义向着人的体验生成的过程，也是人的内在生命渐次展开的过程。如果说汉儒解经是基于经典的历史属性“照着说”，理学家读书则是顺着经典的话头“接着说”，更倾向于通过经典来发挥自己的道论。在前者，汉学义理大部分是继承而来的，解经即解密，关乎经义之显晦；而在后者，理学家“借经以通乎理耳”，离开了阐释也就无所谓意义。

再次，从同一性阐释到衍义阐释。宋代以来出现了一批“衍义”类经学著作，侧重于对经典“引而不发”之意的发挥、补充和创说。汉学解经者是没有这个诉求的，无论是注不破经、疏不破注的体例，还是以经释经、以史释经的方法，都旨在还原圣人作经的本义，经典的文本意和读者义都是指向作者义的，三者是同一性的关系。但在理学阐释中，由于读者意识的介入，出现了经本义与读者义之间的分裂。朱熹说：“且如伊川解经，是据他一时所见道理恁地说，未必便是圣经本旨。”^①他还指出：“大凡看人解经，虽一时有与经意稍远，然其说底自是一说，自有用处，不可废也。不特后人，古来已如此。”^②在他看来，任何解经都必然地内含着读者“据他一时所见道理”的创造性发挥，所以衍义阐释是古来有之的，而且构成了思想史嬗变的动力之源。这是极为宏通的见解。

需要指出的是，在衍义阐释中，也是由于读者意识的介入，造成了经典之教与经典之文之间的内在紧张。特别是在诗经学领域，经学义理与诗歌自性往往相冲突。根据汉儒的同一性阐释模式，“美刺”被看成作者的创作意图，内含在经典文本中，是以解经成为一个定向破解政教符号的过程，一开始就把诗性排除在《诗经》的意义结构之外。但根据理学的自我教化逻辑，它把经义寄望于读者的自我领悟，从而在客观上置换出一个相对独立的诗意空间。如果说《诗经》的文学阐释是一个只有在经义得到保障的前提下才能够讨论的话题，那么理学家的这种“诗”与“经”不妨两看，前者联系着诗人的自然情性，后者寄望于读者切己而思的自我教化，也就敞开了《诗经》文学阐释的大门。

三 “训诂”与“体验”：阐释的主体问题

在古今之变的背景下，一切关于古代文化的解释都属于训诂的范畴，就落脚在以小学为中心的言解释系统。远古的文字崇拜和先秦以来的“名实之辨”影响到汉儒，在他们亟需借重经典构建王道政治的背景下，极大地拓展了经书语辞的符号隐喻功能。汉代毛诗学以“兴喻”解诗，春秋学主张“深察名号”“求其辞指”，还有一派象数易学往往“定马于乾，案文责卦”^③地解说经文。汉儒把经典看成“名”的集合，必然导致经典之文的碎片化，致使解经在很大程度上成为了破解语辞密码的过程，而一条固化的符号示意链联系着一种隐喻的政治学，往往偏离了由训诂通义理的阐释初衷。

清代汉宋学之争以来，汉主训诂、宋主义理之说渐成对立之势，抑或认为汉儒对义理、宋人对训诂各有精胜之处，其实都出自同一个由训诂通义理的观察角度。那么，这一角度是否全然适用于理学家读书？朱子曰：“读书不可只专就纸上求理义，须反来就自家身上推究”^④，“训诂字义，随句略解，然后反求诸心，以验其本体之实为如何”^⑤。朱熹是一个深于训诂之道的学者，但训诂对他来说毕竟还是“纸上求理义”，更重要的是从自家身上“推究”“合验”圣人之道。这一点，理学家盛谈“闻见之知”

① 《朱子语类》第7册，第2625页。

② 《朱子语类》第5册，第1941—1942页。

③ 王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》下册，中华书局1980年版，第609页。

④ 《朱子语类》第1册，第181页。

⑤ 《朱子全书》第22册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第2222页。

与“德性之知”的区别，当他们把天理安置在人的心灵深处，追问天理与人的当下之我相互实现的时候，实际上隐含了从传统认识论向存在论的提升。正是在这一提升中，理学读书法超越了由训诂通义理的解经传统，开启了一条以体验为中心、具有鲜明的自我问询精神和此在性生命体验的阐释之路。

我“体验”是理学读书法的精髓所在。在理学家看来，读书应当虚心平气，超然无执，以自家身心体验圣人之心，从而领悟文本的言外之旨。理学家读书的根本目的不是获得道的知识，而是成为道的一部分。由于理学之道表现为“操存于己”的生命意义，于是读书穷理展开为人的内在实践，或曰“一件事”，乃是读书者从事上磨炼心性、体证当下之我的工夫过程。对此，钱穆曾以朱熹为例指出，“朱子教人读书，同时即是一种涵养，同时亦即是一种践履”，还提醒我们“慎勿以为此等乃是理学家之教人读书而忽之”^①，说的就是这个道理。所以，理学家的读书体验并不轻松。真德秀说：

沉潜乎训义，反复乎句读；以身体之，以心验之；循序而渐进，熟读而精思，此其法也。然所以维持此心而为读书之地者，岂无要乎？亦曰敬而已矣，子程子所谓“主一无适者，敬之存乎中者也；整齐严肃者，敬之形于外者也”。平居斋栗如对神明，言动酬酢不失尺寸，则心有定主而理义可入矣。盖操存固，则知识明；知识明，则操存愈固。子朱子之所以教人大略如此。^②

这篇序言包含了理学读书法的众多关键词。它们既是文本理解的方法论，又在根本上指向了人的内心践履。这样从“心”上把握理学读书法的精髓，大大超越了汉儒解经的知识还原性倾向，并把阐释通向了一种旨在探寻自我生命之可能性的过程。具体来说，理学家的读书体验作为工夫，有以下几层内涵：

（一）“敬”。程颐曰“主一无适”，朱熹曰“笃志虚心”，亦即我心“专静纯一”不受物欲遮蔽，“虚心平气”排除杂念和私意干扰。理学读书法的熟读、吟哦、细看、涵泳、讽诵等，都含摄于“主敬”的工夫。其中有两层含义：一是“虚心之静”，主张“放宽着心”“胸次放开”，反对“先责效”“先立说”“强探力取”的阅读态度；二是“笃志之敬”，强调吾心的收摄和主宰，主张“收拾精神”和“埋头理会”，即真德秀所说“心有定主而理义可入矣”。朱熹以“敬”统“静”：一般来说，“虚心之静”联系着经典的文本意义，认为“放宽着心，道理自会出来”^③“虚心涵泳，令其本意了然心目之间”^④；“笃志之敬”则主张在自家之心上醒察，反对“不付自己力量去观书”^⑤。所谓“敬便精专，不走了这颗心”^⑥，就是说理学家读书无论是面对本文本义，还是面对自家之心，始终是一个维持此心在道理上穷究的工夫。这样读书者面对经书求义理，更须面对自我讨道理，所以主敬之功也就格外重要，是被当作“维持此心而为读书之地”来看待的。

（二）“思”。“思谓研穷其理之所以然也”^⑦，表现为心的知觉作用。理学读书法的“体认”“省察”“推究”“理会”“思量”“玩味”，都体现了“思”的工夫。这也有两层意思：一是对象之思，例如需要决疑问难，不妨“先使一说自为一说，而随其意之所之，以验其通塞”^⑧，据此判断义理之当否；二是切己之思，即把思的对象转向自我，自己和自己较量，具有剔骨扒皮一般的自我质询精神。理学家读书的重心就在这里，朱熹强调“就自家身上切要处理会”^⑨“反来就自家身上推究”^⑩“体验是自心里暗自讲量一次”^⑪。这是典型的理学逻辑：复性之教就建立在那个内在自具的天理基础上，读书穷理

① 钱穆：《朱子学提纲》，生活·读书·新知三联书店2002年版，第159页。

② 真德秀：《西山先生真文忠公文集》第5册，商务印书馆1937年版，第473页。

③⑤⑥⑨⑩ 《朱子语类》第1册，第164页，第166页，第168页，第161页，第181页。

④ 《朱子全书》第22册，第2262页。

⑦ 《朱子全书》第23册，第2664页。

⑧ 《朱子全书》第24册，第3583页。

⑪ 《朱子语类》第7册，第2879页。

的终极关怀在于领悟“欲使己得其原本，如性自有之然也”^①的境界，所以读书学做圣人本质上还是自作圣人。这只能诉诸“我思”的工夫，实则把经典作为对照反省的人性教材，也是把自家之心当作格致的对象与场所看待的。

（三）“切己”。“体认者，实有诸己之谓耳”^②，就是把自己摆进去，反对那种抽身旁观的对象化知识。理学家把读书问学作为生命修养之事，目的是求得真理之切于己身的完满，工夫是从自家身上一层层地剥离出一个粹然至善的自我。“切己性”还联系着理学阐释的意义生成机制。前面提到，理学之教不是通过训诂释义的方式“顺取”得来，而是由于读者意识的介入，造成了文本意与教化义之间的紧张。在这种情况下，又该如何重建经典之教呢？我们看朱熹是如何“切己”地处理所谓“淫诗”的。《诗集传序》说：诗之作也，“心之所感有邪正，故言之所形有是非”；诗之教也，“则上之人必思所以自反，而因有以劝惩之，是亦所以为教也”^③。朱熹先讲实然之气，就是说“淫诗”联系着“有黑有白”的世俗人情，其存在是天然合理的；后面又讲应然之理，认为读者以诗观我，反身而诚，所以“淫诗”充当了教化的功能。“淫诗”之教的秘密就在于：“彼虽以有邪之思作之，而我以无邪之思读之，则彼之自状其丑者，乃所以为吾警惧惩创之资耶！”^④在朱熹看来，“淫奔”者自曝其丑而不自知，更能见出人性尚未觉醒的可怜来，因此更能引起吾心的惊醒自惕。这样就在“切己而思”的自我教化下，解放了诗歌的自然人情。只有明白了理学家对人的信心和期待，才能够解开“淫诗”之教的奥秘。

（四）“自得”。朱熹释孟子“深造自得”之说云：“君子务于深造而必以其道者，欲其有所持循，以俟夫默识心通，自然而得之于己也。自得于己，则所以处之者安固而不摇；处之安固，则所藉者深远而无尽；所藉者深，则日用之闲取之至近，无所往而不值其所资之本也。”^⑤朱熹解释“自得”，就是说道是虚心平气、自然而然地出来的，也是自己切身地体验到的。理学家强调一种自得的生命状态，主张抱道自处，则日用伦常之间莫非天理之流行，非是道德义理之外袭也。他们常用心上见得、实见得等来描述这种“道”之亲在于我的性质，也用从容中道、不思而得、不勉而中表达一种从容自适、率性洒落的生命风范。要之，理学家读书并不满足于求得“义理之当”，更追求“与理为一”的存在体验。诚如朱熹所说，“读书，须是以自家之心体验圣人之心。少间体验得熟，自家之心便是圣人之心”^⑥，意即通过体验圣人重新发现自我，达到与圣人同心、与理为一的存在领悟。这在根本上指向了人的生命自由与实现。

以上我们分析了解经与读书的阐释特征，指出它们超越了传统的训诂、义理之二分的评价观点。大概说来，汉儒解经循着“述”的现实需要，由训诂通义理，总体上不出文本理解方法论的范畴，而问题在于“循名责实”的隐喻求解往往偏离了经典的本文本义。在理学语境下，学者们强调读者之兴，追求切己自得，而体验既是认识义理、读书决疑的方法，又是开启人的此在生命的心性践履，从而把阐释表征为一个经义与阐释者自我相互生成的同一过程。在理学家那里，由训诂通义理构成了读书问学的基础，但仍需更进一步，把义理映现并持存在自家心体之上，随处洒落而能从容中道，这样的学问才是真正地落到了安稳之处。正是在这个意义上，汉儒解经奠定了知识基础，理学阐释从认识论向存在论提升。这是一个连续性的思想史进程，是超越而非断裂。

① 赵岐注、孙奭疏：《孟子注疏》，北京大学出版社1999年版，第220页。

② 王守仁：《王阳明全集》上册，上海古籍出版社1992年版，第218页。

③ 《朱子全书》第1册，第350页。

④ 《朱子全书》第23册，第3371页。

⑤ 朱熹：《四书章句集注》，第292页。

⑥ 《朱子语类》第7册，第2887页。

四 “本义”与“公理”：关于阐释的公共性

“理解”一词出自庖丁解牛的典故，本意是以道理解之、以义理解之，泛指一般性的了解和知道，特指一种深刻而独到的见识。古代汉语中常见理解精醇、理解精深、深有理解的语例，比如，《说文》段注曰“知，识敏”^①，《增韵》曰“知也，能别识也。见识也”^②，《法言》曰“多闻见而识乎正道者，至识也”^③。这里的识敏、别识和至识，显示为一种个人的能力，是别人认识不到、只被理解者自己占有的东西。后来理学家们提倡自得之学，强调切己而思，清楚地表明了理解的这种个体性。

对此，张江曾提醒我们：“理解是理解，阐释是阐释，两者不是一回事。当然，在阐释过程中，有加深理解的意思，但它们绝对是两个过程，是两个时间段的任务。理解是自己的理解，是一种私人行为，而阐释一定是把自己的理解告诉别人，所以阐释是一种公共行为。”^④ 这种理解之个体性与阐释之公共性的区分，要旨在于对照“理解即阐释”的西方观念，重新发现中国阐释传统。正如韩愈所言：“由周公而上，上而为君，故其事行；由周公而下，下而为臣，故其说长。”^⑤ 可见知识分子也渴望像周公那样掌握威权去推行治道，然而现实只提供了“说”的位置，只允许他们通过话语建构的方式引领社会政治文化方向，结果就是把“道”从个体理解的对象转换为公共阐释的对象。要之，“理解”就其自性来说，其实是一种私意，无需对外言说；但理解者谋求普遍的意义流通，所以又需要面对公众自证其说，这就通向了阐释，诸如汉、宋之学都是对理解的公共阐释形式。

汉儒解经是一种典型的对象化认识活动，目的是恢复那个被遮蔽的经典原意。因此“理解”意味着“符合”，须是经得起客观检验。在汉儒那里，公共理解聚焦经本义，遵循知识理性原则。无论是古文家的“实事求是”，还是今文家对“微言大义”的引申，都以回归经本义相号召，还衍生出许多的本义师法。汉学家几乎调动了一切可能的小学、历史学、考据学和文献学资源来还原经本义，也擅长把自己的见解置于一个通学的知识系统或一个传承有序的学术统绪中来证明其合理性。当然，这并不必然导致对经典的正确理解，更不是说汉儒缺乏思想上的建树，而是说他们在客观性评价原则的导引下，试图以非个人化的方式参与竞争，并以知识的周密和确当达成社会认同的基础。

但对宋学特别是程朱理学而言，求得经本义并不是阐释的终极关怀，而是通向自得之学过程中的一个认识论阶段，并对个体性理解起到边界约束的作用。在理学语境下，据文求义、以意逆志仍是基本的解释方法，但最根本的还不是获得圣人作经的本意，而是在自己身上合验圣人之意，从而栖身于那片由圣人所开辟的生命世界。自得之学既在认识论上强调对经义的独自获得，更在存在论意义上通向了人的此在领悟。当理学家把理解的个体性纳入阐释学结构之后，必然面临“己意”与“本意”、“成己”与“成物”之间的关系问题，或曰自得之学是如何上升为公共理解的问题。在理学语境下，诸如公共之理、公共之心、同然之理之类的表述十分普遍。理学家使用“公理”，落实在至善至仁的性本体，强调“理”之贯通古今、人己的普遍性质，即为一颗古今同然之心。在理学语境下，天理构成了世界同一性的基础，公理则是推行恕道的依据，而公共之心极大地启发了从自家身上去体验和度量世界的自信心。

① 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，第227页。

② 毛晃增注，毛居正重增：《增修互注礼部韵略》，影印文渊阁四库全书第237册，台湾商务印书馆1986年版，第577页。

③ 汪荣宝：《法言义疏》上册，中华书局1987年版，第215页。

④ 张江、哈贝马斯：《关于公共阐释的对话》，《学术月刊》2018年第5期。

⑤ 韩愈撰，马其昶校注：《韩昌黎文集校注》，上海古籍出版社1986年版，第18页。

先秦汉代强调的是“分理”，其体现了事物之间的区别性特征，因之就是人们辨别与整理事物秩序的
依据^①。理学家强调的是“公理”，如程颢说：“诗、书中凡有个主宰底意思者，皆言帝；有一个包含徧覆
底意思，则言天；有一个公共无私底意思，则言王。”^②这说的就是天理的本源性、普遍性和公共性。在理
学语境下，天理既是世界万物分化演变的本源，又是人们看待世界同一性的依据，所谓读书穷理的目的就
在实现道通为一的境界。这样，宋明理学的公理论，在生命之学的观照下达成了相通、相恕的世界关系，
主体间性的体验超越了主客二元的认知图式。对理学家而言，时间间距根本不是问题，毋宁说正是时间间
距维系着两个古今人殊的主体，而在天理语境下达成了一种“我”与“你”之间对话交流的关系。理学读
书法强调体验，就根柢于这种世界同一性基础上的对话思想，并敞开了一片可以共享的意义空间。

更重要的是，理学家以化民易俗为己任，把经学从高深知识转换为可以普遍接受的生命学问，也
总是努力把一己自得的^③理解扩充为普遍的真理，这其实就是向着阐释的公共性生成的过程。薛瑄《读
书录》论“圣人不矜”说：“只为道理是天下古今人物公共之理，非己有之私，故不矜。天地公共之理，
人得之为性，人能尽其性，是亦公共之理耳，无可矜伐者。”^④换言之，读书者一己自得地理解圣人，
也便是克服己心之私向着普遍伦理生成的过程。在解经与读书之间，汉儒重在摆事实，以知识理性达成
公共理解的基础，实际上取消了“己意”的问题；而理学把“自得”纳入经义结构，它的“公理”话语
就是面对理解的个体性展开的，也必然是以“讲道理”为主的。归根到底，理学家面对世俗生活展开教
化，起点是有黑有白的自然情性，终点指向了心所同然之善，一己自得的体验来自共同的人性本源，所
以理学阐释本质上就是公共阐释。

这种世界共同体的思想及其本质主义意蕴，显然不是西方哲学阐释学的重点。比如海德格尔从现
象学角度发问存在，一开始便搁置了世界的本质：“只要问之所问是存在，而存在又总意味着存在者的
存在，那么，在存在问题中，被问及的东西恰就是存在者本身。不妨说，就是要从存在者身上来逼问出
它的存在来。”^⑤就是说，存在并非某个普遍本质，而是表现为世界的意义向着人敞开的过程，因而只
能从当下之我去逼问存在的显现。这样通过现象学建立的人与世界之间的关系，虽然也涉及公共性，但
主要是由此在的时间性所绽出的，意味着在此在之域中，过去、现在、将来之我及其关联物一并敞开，
一种“此在的存在是共同存在”^⑥。在很大程度上，西方哲学阐释学的对话精神都是在这个封闭的在世
结构中发生的，并不涉及生活交往中的双方主体语境。

在理学语境下，天理赋予人的平等主体地位，亦使得读书作为一种关联于体验的阐释者与作者、
接受者之间的公共阐释成为可能。理学家提倡“以意逆志”的读书法，并设想“如与古人对面说话，彼
此对答，无一言一字不相肯可”^⑦，即根据一颗天理同然之心。在他们看来，“道理是天下公共的，心中
皆有此理，便皆可商量”^⑧；“公最近仁，人循私欲则不忠，公理则忠矣。以公理施于人，所以恕也”^⑨。
所谓“商量”和“恕道”，强调理解的同情性，乃是个人走向社会的基本遵循。与海德格尔、伽达默尔
的对话概念不同，后者谈理解的自性，认为人的此在与世界是共在的，意义是境遇性地生成的，落实

① 参见戴震《孟子字义疏证》卷上“理十五条”，中华书局1982年版。刘师培《理学字义通释》中也有对“分理”之义的辨析。参见《刘师培清儒得失论》，吉林人民出版社2013年版。

② 程颢、程颐：《二程集》第1册，第30—31页。

③ 薛瑄：《薛文清公读书录》卷5，影印文渊阁四库全书第711册，台湾商务印书馆1986年版，第621页。

④⑤ 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节合译，生活·读书·新知三联书店2006年版，第8页，第143页。

⑥ 《朱子全书》第23册，第2986页。

⑦ 李光地：《榕村语录》上册，中华书局1995年版，第154页。

⑧ 程颢、程颐：《二程集》第2册，第372页。

于人的自我理解，所以先见构成了理解的基本条件，也必然导向了理解的个体性差异。但在理学家那里，对话是在生活世界中展开的，是以强调对话的双方主体及其理解共情，所以虚心成为理解的前提，而公理奠定了共同理解的基础。理学家主张克服己意对作者原意的篡夺，以公理建立主体之间的心理共情。这种阐释意识在根本上反映了公共交往的伦理，是把阐释作为一种公共言说看待的。

推广而言，西方自施莱尔马赫等学者把阐释等同于理解以来，开启了阐释学的形而上学道路。伽达默尔指出，“诠释学问题是因为浪漫派认识到理解和解释的内在统一才具有其重要意义的”^①。其重要意义就在于“施莱尔马赫把理解活动看成对某个创造所进行的重构”^②，通过引入一种“直接的自我意识”，启发了西方阐释学对理解问题的关注。从浪漫派的移情和体验，到海德格尔、伽达默尔的自我理解和自我存在，西方阐释学以理解为中心走向了此在的形而上学。还需要指出，海德格尔、伽达默尔遵从现象学的指引只关心存在之显现，并在言论转向的背景下把世界关系归结为语言关系，从理解和解释的内在统一走向了理解与语言的内在统一。语言是存在的显现，更是意义的建构者，走到极端则认为理解是一种语言行为，意义只是语言游戏带给人的幻象。总之，抽离了对话的生活基础，也就只能在人的此在之维上把握理解的自性，即在时间之维上谈论人与世界的共在，在体验之维上谈论世界的意义向着人的展开，在语言之维上谈论人的理解对真理的实现与表现。西方哲学阐释学与宋明理学的区别在于：前者正是一种有“用”无“体”之学，通过“理解”把“阐释”封闭在人的此在自得，既不面对、也没有能力解决人的公共交往问题；后者是一种以“用”显“体”之学，保证了对话的主体间性与意义确定性基点，并通过“阐释”把“理解”带到了社会生活的实践领域。理学阐释的精髓就是贯通自得与公理，落实为文本阐释、自我阐释与公共阐释之间的关系。这既是文本理解的方法论，又具有本体阐释学的内涵，更是天理基础上的阐释者与作者、接受者之间的公共交往活动。

余 论

中国当代阐释学建构旨在用中国理论解决中国问题，也只能是中国问题意识指导下的传统面向现代的生成，而不仅是对西方理论的回应。我们已经迈进了伟大复兴的新征程，中国式现代化需要与之适应的阐释体系，诸多全球性问题召唤“人类命运共同体”框架下的解决方案。这些都凸显了公共交往的时代主题，显然比理解的自性问题更加重要。当然，西方也在寻找生活世界里的交往之道。比如哈贝马斯以普遍语用学模式建立的主体间性交往理论，通过设想一个“真实性”“真诚性”“正确性”的理想性言语情景，达到某种普遍有效的共识性真理。这种共识真理观与理学家的“公理”论有着基本的区别，就在于“公理”是对话的前提而非结果，是意义生产之源而不仅仅是代表了多数人的意见。前者聚焦主体间性话语规则，后者为对话提供了坚实的意义基点，彼此是可以相互借鉴的。中国儒家经学阐释从来都是作为一种公共话语存在的，其所包含的阐释方法论与本体论、个体理解与公共理解、意义的开放性与确定性之间的统一，比较完整地反映了中国当代阐释学的基本问题域，值得继续深入挖掘。

[本文系国家社科基金重点项目“理学读书法与中国当代阐释学话语资源研究”(24ZWA00942)的阶段性研究成果]

[作者单位：山西大学文学院]

责任编辑：罗雅琳

①② 伽达默尔：《真理与方法》上卷，洪汉鼎译，上海译文出版社1999年版，第395页，第248页。