

## ※ 經典詮釋專輯 ※

# 經典在闡釋學上的意義

張隆溪\*

縱觀世界各民族的文化，凡有較強生命力而且在世界上發生一定影響的傳統，都往往有文字記載的歷史，有在民族文化和社會生活中佔據特殊地位的經典及其評注。古埃及文化、古希臘羅馬文化、印度文化、猶太、伊斯蘭和基督教文化，都無不如此，中國文化亦不例外。闡釋學在德國哲學中最早產生，就與研讀希臘拉丁古典和詮釋基督教聖經的評注傳統密切相關。最先建立普通闡釋學理論的施萊爾馬赫（F. E. D. Schleiermacher）既是神學家，又是一位古典學者，曾把柏拉圖對話翻譯成德文，並討論對話形式本身在闡釋學上的意義。這一點絕非偶然，說明西方經典對於闡釋學的產生和發展有非常重要的作用。因為經典包含了一個文化傳統最基本的宗教信條、哲學思想、倫理觀念、價值標準和行為準則，而對經典的評注和闡釋則是文化傳統得以保存和發展的重要手段，所以討論經典在闡釋學上的意義，在文化研究中很有必要。

中國古代於文字著述有經、史、子、集之分，經為各類著作之首。《莊子·天運》篇記載孔子曾問道於老子，對老子說：「丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經，自以為久矣。」在古代典籍中，這大概是最早關於「六經」的提法，而六經在這裡的排列次序合乎經今文學派的意見。《漢書·藝文志》的〈六藝略〉對六藝即六經的排列次序，以《易》為首，然後是《書》、《詩》、《禮》、《樂》、《春秋》，則是經古文學派的看法。經今文學派和古文學派不僅在經典的排列次序上不同，而且所認定為經典著作的數量也不一樣，兩派在經學史上有許多不同甚至相反的意見，我們在此不必細究。在中國傳統中，由古代認定的六經（其中《樂》本無經，實為五經）到唐初時有九經，後更增加《論

---

\* 香港城市大學比較文學與翻譯講座教授。

語》、《爾雅》、《孝經》、《孟子》四書，一共為十三經；所有這些經典在儒家學說乃至整個中國文化中都佔有極為重要的地位。究竟什麼是經，歷來也有各種不同的解說。有人說經為官書，不同於私人著述，有人說經乃聖人所作，為萬世法程。如劉勰《文心雕龍·宗經》篇就說：「經也者，恆久之至道，不刊之鴻教也。」但這類說法顯然是已經有了經典概念以後，再反過來界定「經」字的意義，所以並不能告訴我們所謂經的原始含義。近人章炳麟的解釋似乎就更切實一些，他說：「經者，編絲連綴之稱，猶印度梵語之稱『修多羅』也。」中國古代用絲把竹簡連綴起來，編為書卷，所以「經」本來指編織書簡的絲帶，後來就用以代稱書卷。佛教的書梵文稱修多羅（sūtra），也是用絲把貝葉編綴成書，譯為漢語也稱經。所以蔣伯潛在《十三經概論》中認為，章炳麟此說「最為明通」，「經」本來只是「書籍之通稱；後世尊經，乃特成一專門部類之名稱也」<sup>①</sup>。這裏值得注意的是，無論「經」字本來的含義如何，古代的文字著述一旦成為經典，就立即歸入一個「專門部類」，具有特殊的意義和價值。

什麼是經典，其在文化闡釋上的意義如何，的確是人們常常討論的一個問題。在當代闡釋學最重要的著作《真理與方法》中，伽達默特別提出經典的概念來說明過去與現在的歷史聯繫，並說明理解的歷史性。在我們思考中國文化中的經典與詮釋問題時，伽達默提出的這個概念應當引起我們注意，也值得我們進一步去討論。伽達默提出經典概念的理論背景，是希望人文學科能擺脫自然科學的認識模式。他認為自然科學把研究對象作為外在客體來看待，是一種客觀主義的模式，但人文學科自我意識所關注的對象並不是自然客體，卻與理解者自身有密切的歷史的聯繫。在伽達默看來，傳統並不是外在於我們的死的過去，而是與我們的現在緊密相聯的。事實上，現在正是從過去當中產生，現在也就是傳統在目前的存在。歷史意識因此是對過去與現在乃至將來之間關係的認識，歷史意識的主體處於所認識的對象即歷史過程本身之中，因此完全不是自然科學那種主體與外在客體的關係。在伽達默的闡釋學理論中，歷史和文化傳統都不是與理解者隔絕的純粹過去，而對現在仍然有積極意義，對我們現在各種觀念意識的形成，起著塑造的作用。所謂經典就最能顯示這種歷史和文化傳統的作用。經典體現一種規範性和基本價值，而且這種規範和價值總是可以超越時間的限制。伽達默說：「所謂『經典』是超乎不斷變化

<sup>①</sup> 蔣伯潛：《十三經概論》（上海：上海古籍出版社，1983年），頁3。

的時代及其趣味之變遷的。」<sup>②</sup>他反覆強調這一點，說明經典一方面超越時間的局限，另一方面又不斷處在歷史理解之中，這兩者之間顯然有一種張力，形成一種辯證關係。他說：

經典體現歷史存在的一個普遍特徵，即在時間將一切銷毀的當中得到保存。在過去的事物中，只有並沒有成為過去的那部分才為歷史認識提供可能，而這正是傳統的一般性質。正如黑格爾所說，經典是「自身有意義的（selbst bedeutende），因而可以自我解釋（selbst Deutende）」<sup>③</sup>。但那歸根到底就意味著，經典能夠自我保存正是由於它自身有意義並能自我解釋；也就是說，它所說的話並不是關於已經過去的事物的陳述，即並不是仍需解釋的文獻式證明，相反，它似乎是特別針對著現在來說話。我們所謂「經典」並不需要首先克服歷史的距離，因為在不斷與人們的聯繫之中，它已經自己克服了這種距離。因此經典無疑是「沒有時間性」的，然而這種無時間性正是歷史存在的一種模式。<sup>④</sup>

所謂經典「自身有意義」而且「可以自我解釋」，這不僅是黑格爾的看法，而且是西方《聖經》闡釋傳統中一個重要的觀念。這一觀念最早由奧古斯丁提出，認為《聖經》是一部意義明確的書。他說：《聖經》既有意義顯豁的段落，也有晦澀難解的段落，但「晦澀之處所講的一切，無一不是在別處用曉暢的語言講明白的」<sup>⑤</sup>。托瑪斯·阿奎那也說：「凡信仰所必需的一切固然包含在精神意義裏，但無不是在經文的別處又照字面意義明白說出來的。」<sup>⑥</sup>後來在新教改革中，馬丁·路德繼承了這一觀念，宣稱聖靈「只可能有最簡單的意思，即我們所說的書面的、或語言之字面的意義」<sup>⑦</sup>。這一傳統強調基督教經典文字本身的意義，而反對把《聖經》的字面意義與精神的解釋對立起來。在路德看來，就像在

<sup>②</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd revised ed., translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Crossroad, 1989), p. 288.

<sup>③</sup> 同前註，頁 289-290。

<sup>④</sup> St. Augustine, *On Christian Doctrine*, II.vi.8, trans. D. W. Robertson, Jr. (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1958), p. 38.

<sup>⑤</sup> Thomas Aquinas, *Basic Writings of St. Thomas Aquinas*, ed. Anton Pagis, 2 vols. (New York: Random House, 1945), 2:17.

<sup>⑥</sup> Martin Luther, *Works*, ed. Helmut T. Lehman, trans. Eric W. Gritsch and Ruth C. Gritsch, vol. 39 (Philadelphia: Fortress Press, 1970), p. 178.

奧古斯丁和阿奎那看來一樣，《聖經》本身就是自己的解釋者（*scriptura sui ipsius interpres*），所以在討論路德的《聖經》闡釋時，卡爾弗里德·弗雷利希認為，在那樣一個基督教的闡釋傳統裏，「字面意義並不排斥精神意義，反之亦然。其實這二者是相輔相成的關係」<sup>⑦</sup>。黑格爾的經典概念顯然以奧古斯丁到路德這一闡釋傳統為背景，而伽達默又在當代的闡釋學中作了進一步的發揮。

上面所引伽達默那段話的最後一句，大概最能表明他所理解的經典概念本身包含的張力和辯證關係。在最一般的意義上，經典之所以是經典，就在於它不僅屬於某一特定的時間和空間，而且能克服歷史距離，對不同時代甚至不同地點的人說話。經典因此「沒有時間性」，然而按伽達默的意見，這種超越歷史的特性本身正是歷史存在的一種模式，這就值得我們進一步去探討其含義。在中國歷史相當長的時期內，嚴格意義上的經典曾在文化和社會生活中發生重要作用，尤其通過科舉考試制度，成為讀書人入仕的基本途徑，因而在文化和政治生活中影響極大。然而就是較寬泛意義上的經典，即儒家四書五經之外的經典，無論道家的《道德經》、《南華真經》或各種佛教的經書，也同樣有持久的生命力。更廣義的文藝作品中的經典，無論漢魏樂府、唐宋詩詞、元明以來的戲曲和小說，都一直有許多讀者，對無數代人產生影響。因此，我們可以說經典的「無時間性」是不難理解的。但說這種無時間性本身「正是歷史存在的一種模式」，又應當作何理解呢？

在論及我們上面所引伽達默那段話時，杰拉德·布朗斯認為伽達默的經典概念「很容易被人誤解」。人們也許會以為經典之所以能超越時間，是由於經典表現普遍人性或普遍真理，而在當代西方的各種後現代批評理論中，普遍人性已經成為可疑的或虛假的概念而被很多人拋棄了。所以布朗斯覺得有必要辯解說，「對伽達默說來，經典的眞理性卻並非如此」<sup>⑧</sup>。他進一步闡述伽達默的概念，認為經典不是被動接受我們的閱讀，而是主動影響我們。我們閱讀一部經典著作時，就好像在與蘇格拉底對話：「每部著作對於要來解釋它的人說來，都佔據著蘇格拉底的位置，所以當我們力圖通過分析和詮釋，在形式上化解這著作的文本時，不管我們是否意

<sup>⑦</sup> Karlfried Froehlich, "Problems of Lutheran Hermeneutics," in John Reumann with Samuel H. Nafzger and Harold H. Ditmanson (eds.), *Studies in Lutheran Hermeneutics* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), p. 127.

<sup>⑧</sup> Gerald L. Bruns, *Hermeneutics Ancient and Modern* (New Haven: Yale University Press, 1992), p. 155.

識到，我們其實都總是像蘇格拉底的對話者那樣，處在被詢問並將自己打開和暴露出來的地位上。」<sup>⑨</sup>這裡強調的不是解釋者基於共同普遍的人性而理解經典所包含的內容，而是經典對我們的教化作用，就像蘇格拉底對他周圍的對話者發生影響一樣。這也就是經典的「規範性」所在，因此經典概念本身必然帶有價值判斷的成分，或者說經典本身就意味著肯定性的或正面的價值。

不過這種規範和價值並非完全外在於解釋者的現在。正如威因顯默在闡述伽達默的思想時所說：「經典的價值不是現在已經過去而且消失了了的時代的價值，也不是一個完美得超脫歷史而永恆的時代之價值。經典與其說代表某種歷史現象的特色，毋寧說代表歷史存在的某一特定方式。」<sup>⑩</sup>這一特定方式說到底，就是過去與現在的融合，就是意識到現在與過去在文化傳統和思想意識上既連續又變化的關係。威因顯默說得很清楚：「在解釋中，當經典從它的世界對我們說話時，我們意識到我們自己的世界仍然是屬於它的世界，而同時它的世界也屬於我們。」<sup>⑪</sup>換言之，經典並不是靜態不變的，並非存在於純粹的過去，不是與解釋者無關的外在客體。因此，經典的所謂「無時間性」並不意味著它超脫歷史而永恆，而是說它超越特定時間空間的局限，在長期的歷史理解中幾乎隨時存在於當前，即隨時作為當前有意義的事物而存在。當我們閱讀一部經典著作時，我們不是去接觸一個來自過去、屬於過去的東西，而是把我們自己與經典所能給予我們的東西融合在一起。如果說自然科學是日新月異，過去的東西往往很快失去價值和意義，體現人文傳統的經典則恰恰相反，代表著文化積累的價值而對現在起積極作用。經典是文化傳統的體現，經典的文本是超越時代及其趣味的變化的，所以成為現在與過去聯繫的最佳途徑。這的確是自然科學與人文學科一個根本的區別。因此伽達默堅持把闡釋學與自然科學的客觀主義相區別，認為解釋者與經典不是主體與客體的關係，而是相互對話的參與式關係。他說：

浪漫闡釋學把人性普遍類同作為其理解理論之非歷史的基礎，從而使氣質相合的理解者擺脫一切的歷史條件，而歷史意識的自我批判則最終使我們認識到，

<sup>⑨</sup> 同前註，頁 156。

<sup>⑩</sup> Joel C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method* (New Haven: Yale University Press, 1985), p. 174.

<sup>⑪</sup> 同前註，頁 175。

歷史的運作不僅存在於事件之中，而且也存在於理解過程本身。理解不應當被構想成是一種主體的行動，而應當被構想成是參與到傳統的事件中去，是一個傳播的過程，在此過程中過去與現在不斷匯合。<sup>⑫</sup>

由此可見，伽達默把普遍人性作為十九世紀浪漫闡釋學的概念而擯棄，認為那種永恆不變的普遍人性缺乏對歷史的理解。他的闡釋理論則以理解過程本身的歷史性和參與的觀念來取代普遍人性的概念。因此在伽達默看來，研習經典便是與之對話，而在這種柏拉圖式的對話中，經典代表了傳統的智慧，可以給我們教益，就好像蘇格拉底之於他的對話者們。正是在與經典的這種對話或闡釋中，文化作為傳統對一代代人發生影響，形成一種具有強大生命力的文明。在這個意義上說來，經典之所以重要，還在於研讀經典可以為一般的理解和解釋過程提供最具典型意義的範例。

然而無可否認的是，當代世界無論東方或西方都發生了很大變化，在這劇烈的變化中，各種文化傳統及其經典都受到挑戰。中國自清末以來，儒家經典的權威地位就急劇下降，辛亥革命之前幾年就已廢除科舉考試，建立新式學堂，經典的地位被根本動搖。五四以後，對儒家傳統的批判更使正統儒學的經典失去原來的意義。這當然與近代中國的整個歷史有關，但傳統經典地位的衰落卻並非中國或東方所獨有。在西方，固然基督教的《聖經》仍然有一定影響，但文藝復興和宗教改革以來，世俗化的發展已經使教會的權威無法與中世紀以前相比，對《聖經》的闡釋也愈來愈採用歷史的、語言的、人類學等等的方法，而減少了神秘的和非理性的成分。神學本身由服務於宗教教會而愈來愈成為獨立的宗教研究，於是宗教研究和宗教信仰分道揚鑣。《聖經》固然仍舊處於經典的地位，但對很多人說來，它已經失去中世紀那種絕對權威，而和其他世俗的經典一樣，應當對之作合於理性的解釋。闡釋學本身就正是以理性解釋為出發點。正像康德的批判哲學希圖在討論各種具體的理解之前，首先探討人的理性本身那樣，施萊爾馬赫也是想在各種具體的理解和解釋之上，建立探討理解和解釋本身規律的普通闡釋學。因此，我們可以說闡釋學對於經典，是取理性探討的態度，而非宗教信仰式的盲從。

在近代中國，顧頡剛等人所作的《古史辨》對於古史和典籍，雖然以激烈批判的態度為主，其實也是以理性的理解為歸依。他們對儒家傳統經典的討論，往往以理解經的本文為出發點，由此而攻擊傳統評注，尤其是評注中明顯歪曲本文的地

<sup>⑫</sup> 同前註，頁 290。

方。如顧頡剛在《古史辨》第三册自序開頭所說：

於《易》則破壞其伏羲神農的聖經的地位而建設其卜筮的地位；於《詩》則破壞其文武周公的聖經的地位的而建設其樂歌的地位。但此處說建設，請讀者莫誤會為我們自己的創造。《易》本來是卜筮，《詩》本來是樂歌，我們不過為它們洗刷出原來的面目而已；所以這裏所云建設的意義只是「恢復」，而所謂破壞也只等於掃除塵障。<sup>⑬</sup>

這種理性的態度正是使《古史辨》在中國近代學術和思想上，發生極大影響的原因。不過古史辨派在疑古辨偽當中，也有一些具體的判斷錯誤，由於以對古代典籍的懷疑為出發點，往往得出現在看來過於急切輕率的結論。近來有不少學者根據新近考古發現的材料，指出《古史辨》的某些錯誤，這也是必要的。不過我們當然不能因此而全盤否定《古史辨》的成績及其理性的態度，因為我們現在對歷史和經典的態度，已絕不可能回復到上古或中古的時代，不可能是盲從式的信仰，而只能是理性的理解。而這在根本上，與顧頡剛等人當年的態度，並無不同。王元化先生對此有明通之論，一方面他認為從崔東壁到顧頡剛「以懷疑精神探究古史本無可非議」，但同時又指出「以辨偽規範古史，則未免過於簡單」<sup>⑭</sup>。他認為漢代的評注仍然值得研究，並比較漢學與宋學，指出漢代注疏在闡釋學上的意義：「就思想通豁，兼綜各家而言，宋明確優勝於兩漢。宋明儒學，融貫釋老，擅發義理，長於思辨，而漢人多墨守師說家法，但就經籍注疏來說，漢人成果亦不可廢棄。」又說：「學人多鑽研海外詮釋學，而對兩千年來前人注疏未加注意。倘將兩千年來前人注釋，爬梳整理，總結其成敗，對今後傳統文化研究定有極大幫助。」<sup>⑮</sup>

在此應當約略提一提西方近年來有關所謂經典（ canon ）和經典地位問題（ canonicity ）的爭論。這主要指從種族、性別、階級等角度出發對傳統經典的質疑和批判，乃至希望以另一些作品取代傳統經典的努力。這裏所謂經典主要是經典文學作品，而這一爭論也主要是在文學研究領域裏展開。不過對經典的懷疑和批判絕不僅止於文學批評的範圍，例如從女性主義（ feminism ）觀點出發對基督教

<sup>⑬</sup> 顧頡剛編著：《古史辨》（香港：太平書局，1962年），第3册，頁1。

<sup>⑭</sup> 王元化：〈與友人談古史辨書〉，見其《清園論學集》（上海：上海古籍出版社，1994年），頁525。

<sup>⑮</sup> 同前註，頁528。

《聖經》作出解釋，在當代西方的宗教研究中也頗值得注意。伽達默所謂超越時代及其趣味之變遷的、「無時間性」的經典，在許多激進的後現代主義批評家看來，就難免顯得保守落後，而關於經典的討論與其說爭論什麼是經典，毋寧說是爭論什麼作品由什麼人奉為經典，即經典形成過程中的政治與意識形態問題。在這些批評家看來，經典之為經典並不是因為經典作品本身有任何內在的價值，而是因為某些作品代表了文化的主流思想，得到社會上掌握權力的少數人的贊同，由於編輯、出版商及其所代表的利益集團的支持，才獲取了經典的地位。他們把經典的形成幾乎視為少數人的共謀或歷史的偶然，認為傳統的經典大多是白種男人的著作，排斥了女性和少數民族，而且既然經典的形成是一個政治權力和意識形態的決定，那就可以通過政治手段和意識形態的改變，推翻原來的經典，重新建立合乎某一團體利益的新的傳統和新的經典<sup>①⑥</sup>。

這種對傳統經典的挑戰在西方學術界，尤其在文學和文化批評理論中，頗有影響，其中某些理論通過譯介，也逐漸影響到對中國文化傳統和經典的討論。首先應該承認，經典的形成確實有許多複雜因素，包括政治和佔統治地位的意識形態的因素，而時代形勢的變化的確會影響經典的權威性和對經典的接受與解釋。在近代中國，經學和傳統經典地位的衰落就可以說明這一點。然而以為經典的產生可以是一部分人的陰謀策畫，甚至以為完全可以通過權力的運作硬造一批經典出來，則實在是荒謬無稽之談。這種說法顯然不能解釋何以某些經典著作可以數百甚至數千年發生影響，為大多數人接受，而在這樣的長時間內，政治和意識形態往往改朝換代，經歷了無數次的變化。雖然經典的形成可能有許多複雜因素，但完全否認經典作品本身有任何內在因素或價值，也很難使人信服。當然，價值判斷是一個相當困難的問題，尤其在人文學科的領域，價值判斷往往不可能最後訴諸純粹的邏輯概念來證明其普遍的合理性。康德在《判斷力批判》中所要討論的就是這樣一個困難的問題，即基於個人趣味的審美判斷，在什麼意義上可以說具有普遍性。也許我們在討

<sup>①⑥</sup> 有關討論的文章書籍不少，我們可以隨意列出以下幾種：

1. Robert von Hallberg (ed.), *Canons* (Chicago: University of Chicago Press, 1983).
2. Darryl J. Gless and Barbara Herrnstein Smith (eds.), *The Politics of Liberal Education* (Durham: Duke University Press, 1992).
3. David H. Richter (ed.), *Falling into Theory: Conflicting Views on Reading Literature* (Boston: Bedford Books of St. Martin's Press, 1994).



論經典在闡釋學上的意義時，最終也避免不了要討論這樣的難題。對於今天的我們，傳統的經典在哪些方面仍然有意義，仍然可以為我們提供文化和精神的資源，並有利於我們在將來的發展；在討論闡釋和理解的問題時，傳統經典及其注疏又可以為我們提供什麼樣的範例。所有這些問題，都確實值得我們去進一步地研究和探討。