

以史解经

——章学诚与现代诠释学

王晴佳

摘要：本文在中西比较的视野中，对章学诚“六经皆史”的学说加以阐释，认为，这一学说本质上是对古代经典的一种解释，与西方诠释学的起源，有明显的相似之处；章学诚解读经典的方法，也与西方诠释学家海德格尔、伽达默尔提出的诠释学理论，有一致之处，这就是他们都试图对经典的含义，作历史的理解和处理，而且，他们还共同追求一种存在论的思维方式。

关键词：六经皆史 章学诚 诠释学 历史

中图分类号：K251 **文献标识码：**A

章学诚的“六经皆史”一说，在近代中国的学术史上，影响极其深远。这一理论为我们掌握中国思想学术从古代到近代的发展，提供了一个重要的线索。从康有为开始，中国近代学人对中国文化传统的诠释和改造，都或多或少地与章学诚的史学、经学研究以及章所继承和归纳的清乾嘉以来的学术精神，产生一种紧密的联系。当然，根据钱钟书等人的考证，章并不是第一个提出“六经皆史”的人，但章学诚毫无疑问是将这一观点加以深入阐发和系统整理的集大成者。¹章学诚的“六经皆史”说不但要求对六经作一历史的解读，而且希望通过这一历史的理解，对经典本身的含义及其所阐述的“道”作出一种诠释。

对章学诚的“六经皆史”理论，我们可以从两个方面加以理解。首先，“六经皆史”的提出代表了一个将史学与经学加以结合的企图。这一企图虽然在以前曾经出现过，但却是在清代的乾嘉学术中，得到了充分的强调。章学诚的说法与乾嘉学派的传统有关，因此有人将章视为清代学术的“殿军”。²在章以后，中国的近代学人如清末国粹学派的代表人物章太炎等人和民初五四的领导者胡适等人，都希望通过古代经典的历史的解读，重新认识中国的文化传统。如此看来，章学诚又是现代中国思想史上的一个先启者。

其次，除了上面的思想史的观察，我们还可以就章“六经皆史”说本身及其对古代文化的理解与诠释，作个别的专题研究。比如美国学者倪文孙（David Nivison）的《章学诚的生平与思想》（*The Life and Thought of Chang Hsueh-cheng*）一书，就是一例。这种专题研究，有助于我们认识章对中国思想传统认识和诠释的独特性。本文的写作，就是想从经典诠释的角度出发，将章学诚对中国古代经典的解读，与西方现代诠释学理论的发展，作一个比较研究的尝试。

这一比较的基础在于两个方面。第一，章学诚的“六经皆史”说，从本质上是对古代经典的一种解释，与西方诠释学的起源，有明显的相似之处。第二，章学诚解读经典的方法，也与西方诠释学家如海德格尔和伽达默尔提出的诠释学理论，有思想一致的地方。这一相同之处就在于他们都希图将经典的含义，加以历史的理解和处理。这里的所谓“历史”在西方语言文字中，也可以作“context”的理解。

一、经、史与道、器

首先，章学诚对古代文化及其表现形式——六经，作了一种近似二元的区分，但同时又强调它们之间的联系。这一作法，表现在他所使用的一系列相辅相成的概念中，如“道”与“器”、“博”与“约”、“经”与“史”、“质”与“文”、“事”与“理”等。自然，这些互相对照而又相互联系的概念，在宋明理学中已经有所阐发，章学诚的阐释，以前人的工作为基础，并非独创。但是，章学诚对它们有一种新颖的理解，使得他的“六经皆史”说，有与众不同的特点。

这些对应概念的存在，在诠释学上有重要的意义，是诠释所以能成立的前提。在章学诚眼里，任何事物都有表 and 里这两面，而问题的关键是如何掌握这两面之间的联系。虽然他没有明言，但显然，为了掌握“经”与“史”和“道”与“器”之间的关系，需要依赖诠释的工作。

事实上，章学诚本人提出和分析这些对应的概念，就已经是一种诠释。比如他引《易经》说，“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，来分析“道”与“器”之间的关系。他的基本态度是，既然“道”是形而上的，因此“道”就不会存在于某一经典或几部经典中，而必然是人所无法轻易掌握的。他说：

故可形其形而名其名者，皆道之故，而非道也。道者，万事万物之所以然，而非万事万物之当然也。人可得见者，则其当然而已矣。^[1]

他甚至认为，如果一味追求“道”，企图觅得“道”之真谛，其结果往往适得其反。他所谓“不知道而道存，见谓道而道亡。大道之隐也，不隐于庸愚，而隐于贤智之伦者纷纷有见也”^[1](132-133)]，就是企图说明这个道理。

有了这个前提，章学诚才提出“六经皆史”、“六经皆器”的说法。他认为不但后人所谈的“道”离开了“道”本身，而且在遥远的古代，也没有专论“道”的著作。因此他对“六经”便下一个不同的定义，称它们为“史”或者“器”。用他自己的话来说：“六经皆史也。古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也。”^{1}在另一处，他又将“六经”比作“器”，“后世服夫子之教者自六经，以谓六经载道之书也，而不知六经皆器也。”其实，章学诚指出，孔子本人也并不这样认为六经能载道：“夫子述六经以训后世，亦谓先圣先王之道不可见，六经皆其器之可见也。”^[1](132)]既然六经并非阐述“道”的经典，那么人们如何认识“道”，就必须通过诠释，必须通过理解。

前面已经说过，上述这些有关“道”的说法，本身即是章学诚对经典文化所作的一种解释。通过这种解释，章学诚对他所提出的道之无形或“理无定形”的说法做了论证。这一论证，是通过发掘六经的“历史性”（historicity）而获得的。我们可以从几个方面来看章学诚对经典所作的历史诠释。

第一，章学诚认为在未有“经”以前，“史”已经存在。他在致友人的书中说：

愚之所见，以为盈天地间，凡涉著作之林，皆是史学，六经特圣人取此六种之史以垂训者耳。子集诸家，其源皆出于史，末流忘所自出，自生分别，故于天地之间，别为一种不可收拾、不可部次之物，不得不分四种门户矣。³

他在这里所谓的“史”，当然指的是史学，但究竟是史学著述还是史料，其含义并不十分清楚，因此引起后人的揣测。⁴但有一点是十分清楚的，那就是“经”的名称，是以后才出现的。

第二，对于“经”的实质内容，也必须加以历史的分析。在章学诚看来，所谓经典无非是古代的典章制度，是当时人治世用的，没有传述“道”的意思。他说：

古之所谓经，乃三代盛时，典章法度，见于政教行事之实，而非圣人有意作为文字以传后世也。〔1〕(P94)

相似的论述，也见于其他地方：

六经之名，起于后世，然而亦有所本也。…六经之文，皆周公之旧典，以其出于官守，而皆为宪章，故述之无所用作。以其官守失传，而师儒之习业，故尊奉而称经。〔1〕(P1021)

在这里，章学诚不但说明了“经”的实质内容，而且分析了“经”的“历史性”，即把“经”之产生，置于不断演变的历史中作了考察，指出了“经”产生的社会、政治和思想的渊源。

第三，在上面分析的基础上，章学诚又将“经”等同于史。这里的“史”主要指的是历史，并不是史学。换言之，章学诚认为“经”只是早期历史的一部分，即在三代官与师尚未区分的时候的一些政典，因此他说：

夫道备于六经，义蕴之匿于前者，章句训诂足以发明之；事变之出于后者，六经不能言，固贵约六经之旨而随时撰述，以究大道也。〔1〕(P139)

由此我们可以说章学诚所谓的“大道”，即是不断变动、发展的历史本身。更确切一点说，是蕴涵在历史之中的一种形上的、超验的精神或理念。如果想窥其涯，必须通过文史的研究，而不能固守于一经，所谓“夫六艺并重，非可止守一经也；经旨闳深，非可限于隅曲也；而诸儒专攻一经之隅曲，必倍古人兼通六艺之功能，则去圣久远，于事固无足怪也”。〔1〕(P138)易言之，后人离开六经的时代已经相当久远，无法对当时的历史状况有深入的、触类旁通的知识，因此不可能从研读一经中获得对“道”的认识。

于是，章学诚把对经典的诠释与认识，等同于一种历史的研究。但是，所有的历史研究，都只能依赖间接的材料，因为历史学家也无法让时间倒转，回到过去来体验古人的生活。章学诚的历史研究，就变成一种寻求文史之中的“通义”的研究。这里的“通义”，与他所阐述的“道”，应该是同义的。

对文史之中的“道”的追寻，必须要在训诂、考据之上，也就是要在古代经典的阅读之中，竭力在文字的背后，领悟其隐含的精神。因此章学诚说：“训诂章句，疏解义理，考求名物，皆不足以言道也。取三者而兼用之，则以萃聚之力，补遥溯之功，或可庶几耳”。〔1〕(P138)由此看来，清代乾嘉以来的考据之学，在章学诚眼里，只是历史研究和经典诠释的一个工具。所谓“训诂明而后义理明”的说法，显然是片面的，因为“训诂明”还只是章学诚诠释学的一个初步阶段。通常的训诂，都集中在几部古代的经典上，而“义理”或“道”则远在这些经典之上。

有关章学诚的“道”的概念，已经有不少人作了论述，在此不想重复他人的论述。我们将在最后一节中，用比较的方式，将章学诚的“道”的观念，再作讨论。我在这里只想引一段余英时的文章，来概括一下有关章学诚“道”的观念的研究，为以后的论述作个准备：

实斋“六经皆史”之论是和他对“道”的新观念分不开的。戴密微(P. Demieville)谓实斋之“道”即存乎具体的历史实际中；倪文孙(David S. Nivison)亦言实斋所谓“道”是人性中企求文明生活的一种基本潜能，而在历史中逐渐展现者。总之，实斋的“道”具有历史的性质，是在不断发展中的。正因如此，实斋看重当前的现实过于以往的陈迹，主通今而不尚泥古。我们可以说，实斋所以最重视“道”正由于他把“道”看作一种“活的现在”(living present)，而不仅是像多数考证学者一样，把“道”当作“古典的过去”(classical past)也。〔2〕(P49-50)

在章学诚对“道”的追寻中，历史研究因此成为一个核心的部分。他提出“六经皆史”，以史来解经，成为中国经典诠释的传统中独特和重视的思想遗产。

二、诠释学在现代西方的转折发展

章学诚的经典诠释方法，特别是他的以史解经的作法，与诠释学的西方的发展似乎有相合之处。经典诠释，也就是对宗教经典的解释在西方已经有很长的历史，其中至少产生了三次比较重大的事件。第一次是在希腊的古典时代学者对荷马史诗的渊源和作者所进行的讨论。第二次是在西元一世纪基督教兴起的时候，教会人士有关教义的论争。这一论争的结果产生了不少基督教的经典著作，如著名神学家奥古斯丁的《上帝之城》等，都在西方的思想史上，垂诸久远。第三次则是宗教改革时代由于教会的分裂所激起的有关基督教教义的剧烈争论，其中也包括将《圣经》译成各种文字的工作。

但是，经典诠释作为一门学问，则要在 18 世纪才真正成立，其中德国神学家、语言学家施莱尔马赫（F.E.D.Schleiermacher）对诠释理论的探索，有奠基之功。施莱尔马赫对诠释学理论的研究，受到了康德哲学的影响，他希图从种种诠释活动的背后，寻找一种形上的东西。他的诠释研究因此便颠倒了顺序，不再从经典开始，而是从诠释开始，即将诠释本身视为研究的对象。

有趣的是，像章学诚一样，施莱尔马赫在构筑他的诠释学理论时，也采取了一种二分法，即将对文字的训诂处理与理解文章本身的内在含义视为诠释工作的两个部分。对施莱尔马赫来说，诠释学因而包括了两个部分，第一是语言学的研究。研究者从训诂文字、专研语法出发，不但求得对经典的逐字逐句的理解，也了解了经典的内在含义。但诠释学的第二方面则是所谓“心理学的解释”，即要通过对经典的反复钻研，求得一种“贯通”，达到一种“神意”的体会，真正理解经典的作者的原创性和个别性。如果用章学诚的话来说，就是想求得对“道”的认识。施莱尔马赫所谓的“神意”（divinatory），与章学诚对“道”的强调，并无二致。于是施莱尔马赫有点大言不惭地说：诠释者“不但了解作者，而且其了解更甚于作者本人”。^[3]

在施莱尔马赫以后，诠释学的理论为德国历史学家兰克（Leopoldon Ranke）及其弟子德罗伊森（Gustav Droysen）所采用并作了进一步的补充，由此可见，历史研究在西方诠释学的发展中，扮演了一个重要的角色。由于兰克等人的研究，诠释学不再将几部经典孤立起来解释，而是把它们视为人类历史的一个记录。诠释经典因此必须带有一种历史的眼光，将经典置于历史的长河中去理解。这与我们上面讨论的章学诚的诠释学理论，有更多的相似之处。在兰克眼里，历史背后有上帝的意志。历史学家只有“如实直书”才能将其丝毫不遗地展现出来。⁵而章学诚认为“经”只是“史”的一部分，即“史”大于“经”；“史”是“道”的展现，也表达了同样的意思。

在章学诚对经典的解释中，“道”显然是一种形上的存在。经典诠释的目的是为了揭示和理解“道”。这种揭示和理解，必须通过历史而获得。如果从这一角度出发，我们可以进一步将章学诚的诠释学，与西方诠释学在现代的发展作比较分析。在施莱尔马赫以后，狄尔泰对西方诠释学的发展有一定的贡献。他的主要论点是，人们认识活动的主体内容并不是所谓客观的自然界，而是人们自己，也即人类的历史活动。换言之，人们要想认识的，正是他们自己本身的活动，如思想概念的形成和影响、个别人物的丰功伟业和精美绝伦的艺术作品等等。因此所谓诠释，就是要在自然界中发现人们自己；从所谓“客体”中发现“主体”。于是，西方诠释学的基本出发点便开始有所转变。原来的主体、客体之间的截然区分，不再明显，也不再必要。诠释的目的开始从认识外在世界，转而认识自身。狄尔泰的哲学理论，是西方诠释学上的一个过渡阶段。我们将在这一过渡阶段完成之后，再来探讨、分析其意义。

胡塞尔的现象学诠释，循着狄尔泰的方向更进了一步。他想追寻的是一种超验的现象，希图在对这一现象的分析中找出客体的含义。但为了做到这一点，胡塞尔认为只有在认识的过程中排除一切先有的概念才能做到。这些先有的概念也包括近代西方哲学中的主、客体之分。但是，虽然排除了这些先有的概念，但人们的认识活动，在胡塞尔看来，仍然离不开一种固有的意识。这一意识将人们所想认识的世界，置于其范围之内。因此，人们的认识只是一种对外在世界的现象学的“化约”（*reduction*）。在这化约以后所存在的，只是一种纯粹的意识活动。这一意识活动像溪流一样，不断流动，将所见到和接触到的事物与其他事物作同质和异质的比较，以确定它的性质。像狄尔泰一样，胡塞尔将人们对外在世界的认识，转化为一种内心的意识活动。诠释的工作不再是主体对客体的认识，而是主体本身的活动，即在“超验的主体性”（*transcendental subjectivity*）的范围内对外在世界的现象学的重新构造。

但是，胡塞尔的现象学虽然反对把人们的认识活动视为一种对外在世界的反映，可他仍然没有真正摆脱近代西方哲学的“二元论”，即把世界分为主体与客体的取径。易言之，他提出“超验的主体性”，是为了让主体来涵盖客体、承载客体、化约客体，但没有完全否认客体的存在。不过，从狄尔泰到胡塞尔，西方诠释学已经明显地走上了与笛卡儿的“二元论”观念相反的道路。如所周知，诠释世界的最终目的是为了认识世界的本原。因此诠释学自然带有一种本体论或存在论（*ontology*）的倾向。但这里的问题是，探究世界的本原的这种存在论，可以以外在世界为研究的重点，也可以将其重点移到人自身这一存在上面来。狄尔泰以后的西方诠释学，就朝着这一方向发展，而在这一方面成就最大的是海德格尔。

海德格尔的主要贡献在于，他不但将存在论即本体论引入了诠释学，而且对存在论本身作了一种革命性的改革，从根本上抛弃了自笛卡儿、康德以来主、客观二分的哲学传统。因此，诠释学原来的基础动摇了，有人甚至认为海德格尔的诠释理论根本就是对诠释学的否定。

⁶这一说法，正好表明海德格的诠释学理论有其独特之处。而众所周知，海德格尔是现代西方哲学家中唯一的一个对中国古典哲学有浓厚兴趣的人物，他的诠释学理论与章学诚对“道”的解释，于是便更有许多可比之处。

首先，我们需要对海德格尔的哲学思想作一简单评述。对海德格尔而言，离开主体的客体没有任何意义，任何客体都是相对主体而言的，因此没有认识论意义上的客体。世界只有一个，而这世界都是围绕主体，即人而言的。既然海德格尔想突破原有的主、客体二分法，他就不愿使用原来的哲学名词。他于是提出“此在”（*Dasein*）这一概念。⁷这一“此在”，代表了哲学意义上的人，是一个存在者。存在论的目的是讨论、分析存在，而存在总首先是存在者的存在，于是便必须由存在者出发。但是，在所有世界上的存在者中，只有人才思考、探究自己的存在，于是哲学存在论必须从人出发。换言之，存在之所以成为存在，是由于人们对之思索的缘故。存在通过人而展开，哲学家所关心的也就是人的存在，这就是所谓“此在”。现在让我们来看一下海德格尔自己的说法：

此在是一种存在者，但并不仅仅是置于众存在者之中的一种存在者。从存在者状态上来看，这个存在者的与众不同之处在于：这个存在者为它的存在本身而存在。于是乎，此在的这一存在建构中就包含有：这个此在在它的存在中总以某种方式、某种明确性领会着自身。这种存在者的情况是：它的存在是随着它的存在并通过它的存在而对它本身开展出来的。对存在的领悟本身就是此在的存在规定。此在作为存在者的与众不同之处在于：它存在论地存在。^[4]

由上所见，海德格尔对“此在”的界定，是基于这样一个前提，那就是人对存在的“领会”，而照一般人的理解，领会正是诠释的目的和结果。因此，海德格尔的学说对诠释学的发展自然有影响。从表面上看，海德格尔对“此在”的解释与笛卡儿的“我思故我在”十分类似，都希望从人的认识行为出发来说明存在及其性质。但是在笛卡儿那里，作为人的存在之证明的“我

思”，主要是对物质世界的一种“思”，而海德格尔的“领会”，则是有关“此在”在世界中的位置的“思”。用 Tohn B. Thompson 的话来说就是：

理解不仅仅是一种认知的方法，甚至也不是人文学科所特有的一种研究手段。相反，理解就是此在存在于世界中的一个存在论的特质。海德格尔的最基本的论点就是，理解就是要理解人在存在中的位置；这种理解就是设想一种最利于自己的存在位置的可能性。^[5]

因此，领会或理解就是要寻求如何存在、怎样存在，即存在的潜在可能性，而不是对所谓客观世界或外在之物的认识。诠释学在海德格尔那里，完成了朝存在论方向的革命性转变。在现代诠释学大师吕科（Paul Ricoeur）看来，这一“哥白尼式的革命”，并不会帮助完善经典解读的方法，而是将诠释学引上了一个新的道路。这一新道路的标志是，诠释的工作不再问“我们怎样认知”那样的问题，而是问“什么是存在于理解中的那个存在的存在方式”这样的问题。^[6]

这一转变，自然遵循着西方哲学发展的轨迹，是西方哲学从近代到现代演变发展的结果，因此在中国学术史上无法寻见。但这一转变的结果，却使得中西文化的思维方式逐渐靠拢，而不是分离，因为在中国思想史上，本来就没有对主、客观的绝对划分；天、人之间本来就有着密不可分的有机联系。中国古代有所谓“天视自我民视，天听自我民听”的说法，就表明了天人之间的那种水乳交融的存在论关系。

有关诠释目的和对象的分析，我们将在下节详谈，现在还是回到海德格尔的诠释学上来。海德格尔的“此在”，将诠释工作的重点从认识外在世界转向认识人自身在此时、此刻的位置，因此就使得原来就存在于诠释学中的时间性和历史性，显得格外重要。如所周知，诠释经典的工作离不开历史的研究，而历史研究的目的就是为了确证经典的时间性。在狄尔泰的诠释学理论中，这一历史性和时间性都有所强调。诠释工作的重心就在于如何正确地将经典定位在历史的某个时刻，而为此目的，诠释学家必须找出经典的历史相关性（Zusammenhang）。诠释经典与解释历史便在狄尔泰那里得到了统一。这一统一的基础来自于这样一种信念，认为人类历史有其内在的一致性。狄尔泰的学说因此成为德国历史主义思想传统的重要组成部分。⁸

虽然海德格尔年轻时追随胡塞尔，但他受狄尔泰的影响甚大。狄尔泰为其崇敬之人。在写作《存在与时间》时，海德格尔把自己对历史的研究视为狄尔泰工作的继续，而他对现代诠释学的认识，也主要通过狄尔泰的著作。^[7]因此，海德格尔的诠释学重视历史与时间，似乎理所当然。在海德格尔的诠释学理论中，历史至少有三层重要意义。第一，“此在”在时间的延续中展开，呈现一个历史的过程。虽然“此在”是“暂存”的，但却有着深厚的历史性（人们之所以能认识事物的暂时性，正因为由于历史作为其参照框架）。第二，“此在”不但自身是历史的存在，而且将与之有关的实体都做了历史性的处理。换言之，所有的存在都是历史的存在。第三，“此在”的历史性使得人们得以沟通过去与现在，进而认识存在。^{[4](P493-532)}

历史研究、历史认识因此成为诠释工作的基础。从存在论的观点出发，海德格尔认为人们在诠释之前，已经对被诠释的事物或文本有了某种领会，如果再将这种领会上升为概念，那就是海德格尔所谓的理解。于是，海德格尔将诠释的过程颠倒了过来：人们不是通过理解而获得领会，而是由领会达致理解。这是因为，海德格尔的诠释学是建立在存在论基础之上的。作为生存着的人，自然对其生存在世界中的位置有所领会，即海德格尔所说的“在世界之中存在”。让我们引一段海德格尔本人的话来作进一步说明：

领会的筹划活动具有造就自身的本己可能性。我们把领会的造就自身的活动称为解释。领会在解释中有所领会地具有它所领会的东西。领会在解释中并不成为别

的东西，而是成为它自身。在生存论上，解释植根于领会，而不是领会生自解释。解释并非要对被领会的东西有所认知，而是把领会中所筹划的可能性整理出来。^{[4](P206)}

为什么领会能先于理解，就是因为“此在”的历史性，使得人们有一种“先行具有”（Vorhabe）的能力。实际上，领会本身就是这一“先行具有”能力的集中表现。换言之，人们生活在这个世界中，自然而然地对自己所处的位置有所领悟，并有一种把这一位置改善的愿望，因此人们在认识和解释世界时，便会将那种改善生存的愿望投射到诠释过程中。解释因此就是把这一存在论的愿望概念化而已。

三、历史在诠释学中的意义

海德格尔的诠释学理论，并不仅仅想证明诠释的过程只不过是主观意识的投射。他的诠释学理论无法用主观主义这样的术语来概括，这与他哲学的宗旨不符。在他对“此在”的论述中，我们已经可以发现他希求超越主观与客观的分野。《存在与时间》的译者陈嘉映对此有比较清晰的分析。他认为，海德格尔会这样说明：“人从其特定的历史环境来领会其存在，这是生存的实情，既不主观也无所谓客观。……有时我们辩不过某些如簧之舌或持刀的辩士，会说：‘随你怎样解释，事情还是那么一回事’。海德格尔指的就是这类现实”。^{[7](P228)}

所谓“人从其特定的历史环境来领会其存在”，也就是“此在”的含义。因此，海德格尔的存在论既包含历史的过程，又特指时间上的某一点；既有历史性，又有时间性。这种存在论或以存在论为基础的诠释学理论，与中国人对世界和自身的认识有异曲同工之处。在章学诚对经典的诠释中，我们无法找到西方诠释学那种从认识论到存在论的转变。正确地说，在章学诚的著作中，两者是有机地组成在一起的。在一方面，章学诚的认识论有一种“二分”的趋向，如他对“道”和“器”的划分等等，这与海德格尔以前的西方诠释学相一致。但在另一方面，章学诚又显然有一种存在论的诠释方式，具体表现在他对“道”的阐述上。章学诚的“道”，并不完全是一个超验的客观精神之类的存在，而是活生生地生存在人的历史之中的。用他的话说：

人生有道，人不自知；三人居室，则必朝暮启闭其门户，饔飧取给于樵汲，既非一身，则必有分任者矣。或各司其事，或番易其班，所谓不得不然之势也，而均平秩序之义出矣。又恐交委而互争焉，则必推年之长者持其平，亦不得不然之势也，而长幼尊卑之别形矣。至于什伍千百，部别班分，亦必各长其什伍，而积至于千百，则人众而赖于干济，必推才之杰者理其繁，势纷而须于率俾，必推德之懋者司其化，是亦不得不然之势也；而作君作帅，画野分州，井田封建学校之意著矣。故道者，非圣人智力之所能为，皆其事势自然，渐形渐著，不得已而出之，故曰天也。^{[1](P119)}

“道”因此便是所谓的“不得不然之势”，是人们生活在社会上、世界中所不得不遵循的自然法则，并非某个圣人特意制定或想象出来的。章学诚对“道”的这种存在论的解释，与海德格尔的理论，有很明显的类似之处。

换言之，章学诚的“道”，有其深厚的生存论基础，并非仅是朱熹的“理一分殊”的概念，把“道”的实质与“道”的表现相分离。对章学诚来说，“道”就是生活、“道”就是存在。研究章学诚的美国学者倪文孙对此有比较透彻的分析。他说：

章学诚的“道”因此是人性中一种最基本的、向往一种有秩序的和文明的生活的潜能。这一潜能慢慢在历史中展现出来，并在人所公认的对和真中实现自己。“道”来自于天。但“天”对章学诚来说其实是一种自然的秩序，为人所遵守。因此他的“道”

尽管不是超自然的，却概括了一个宗教神的所有功能。他强调说“道”在其自身必须与它在历史中的表现，即“器”相分别，但是他又说没有这些“器”，“道”便无从知晓。由此可见，章学诚虽然对人的道德秩序有一种宗教般的虔诚，但在同时他却又认为这一道德秩序完全是逐步演化的和自然而然的。^[8]

这一分析，更让我们看出章学诚的思想与海德格尔的相似之处。如上所述，海德格尔提出所谓理解就是人的理想的投射，是为了实现“此在”的“潜能”，而倪文孙在这里所用的“潜能”(potential; potentiality)，正是同一个词。章学诚所谓“人生有道，人不自知”，就指的是这样一种“潜能”的存在。这一“潜能”只有在历史的演化中，由于生活的自然需要，慢慢为人们所认识。于是，人们就慢慢接近了“道”。所谓“滥觞积而渐为江河，培 积而至于山岳。……法其道之渐形渐著者也”^{[1] (P120)}。因此“道”是逐渐在人类历史中展现出来的。

正是章学诚“道”的历史性，使得他的学说与程朱理学相异。倪文孙指出，程颐将“道”作为一种形上的理解，认为“道”在物质世界之前和之上，但章学诚却认为无法与实际的事物和制度机构相分离，即所谓“古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也”；或“则夫子所言，必取征于事物，而非徒托空言，以为明道也”^{[1] (P1-140)}。在章学诚那里，“道”不可能是抽象的，而是不断变化的，以适应变化中的历史的存在。余英时由此提出，章学诚对经典的认识还与当时的考证家，特别是戴震的“因事见理”的观念也大相迥异。因为戴震的“事”是“具有经常性与普遍性的”，而章学诚的“事”则是“历史性的”。^{[2] [P50-51]}一言以蔽之，对章学诚来说，“显然，没有一种道德规范是绝对的，但是人类价值的总体揭示了人性中的‘道’”^{[5] (P142)}。换言之，人类历史才是“道”展开的场所。

因此，“道”可以说是历史的一种自然延续和发展。章学诚说：“孰为近道？曰：不知其然而然，即道也”。这显然是一种存在论的解释。他举例说道，“周公以天纵生知之圣，而适当积古留传，道法大备之时，是以经纶制作，集千古之大成，则亦时会使然，非周公之圣智能使之然也”。同样，孔子与周公相比，“无从得制作之权”，因而无法集大成，“非孔子之圣，逊于周公也，时会使然也”^{[1] (P120-121)}。既然圣贤如周公、孔子，都依赖历史的变化——“时会”才能揭橥“道”，那么后人要想仅仅通过解读经典来获得对“道”的认识，脱离了经典产生的历史背景，可不正是在企求无本之木？

对“道”作这样一种历史的理解，也就是要有时间性的观念，因为历史正是人类活动在时间上的延续、变化。这里并不是说“道”本身有其时间性，而是说“道”的展现通过历史的时间而为人所觉察和认识清楚，所谓“时会使然”，或“渐形渐著者也”。章学诚对历史的时间性，也即时代之间的不同、过去与现在的差异，有深刻的分析。比如，他借讨论学问之道的发展，来揭示时代的演变。他指出：“今人不学，不能同于古人，非才不相及也，势使然也”。具体说来，有三处不同。第一，古代官师合一，而后代两分，造成教育方法的差异。第二，这一差异又导致道器之间的分离。第三，后人对古书的理解，由于失去了师承，无法与古人尽同。因此，章学诚总结道：“天时人事，今古不可强同，非人智力所能为也。”^{[1] (P165)}近代史学家何炳松注意到了章学诚的这一观念，认为章具有历史进化论的思想。^[9]

历史时代的不同和演化，自然会反映到人对“道”的认识上来。章学诚之所以不认为“训诂明而义理明”，就是因为“道”是活生生的，是人类历史的总体，而不是某一阶段的产物，更无法强制性地分割。“道本无吾，而人自吾之，以谓庶几别于非道之道也。而不知各吾其吾，犹三军之众，可称我军，对敌国而我之也；非临敌国，三军又各有其我也”^{[1] (P138)}。章学诚用这个例子说明，“道”并不存在于一部或几部经典中。后人如儒家单单专注一部经典的解读，忽视经典的历史性，不是求“道”的正途。因为“人自率道而行，道非人之所能据而有也”^{[1] (P133)}。

由上所述，我们可以说章学诚对“道”的诠释，采取的是一种存在论的取径，与海德格尔有神似之处，而与中国传统的诠释学传统甚至清代的学术思想，都有显著的差别。他的以史

解经的诠释手段，代表了清代学术史的一个新方向，不但让人从一个新的角度看待经，也使人对历史的研究，有一个新的认识。难怪中国近代的学者如胡适、何炳松等人，都不约而同地对章学诚产生了浓厚的兴趣。^[10]于是，从历史的角度研究中国的文化传统，成为勾勒中国近代学术的一个重要方面。比如在五四一代的学者中，都希求从历史研究出发，来批判和整理中国的文化传统，以求与现代世界作更广泛的交流。⁹

但是，就诠释学而言，章学诚所开辟的这一存在论取径，却在很长一段时间内，没有成为近代中国学术的主流。胡适和顾颉刚等人对中国的学术文化的诠释，虽然不可避免地带有存在论的关怀（如他们对如何让中国文化传统与现代世界的衔接问题的关注），但在方法论上，却是主要继承了乾嘉学派的传统，也即章学诚所想纠正的、强调训诂而不重视人生体验的方法。当然，在那时也有一些明显的例外，如钱穆对中国历史和经典的认识，就与胡适等人大相径庭。钱穆的取径，在1960年代以后兴起的海外新儒学中，为不少人所进一步继承和发扬。不过，对新儒家诠释方法的评价，已经超过了本文的讨论范围，应当另文处理。

虽然我们说章学诚的诠释学方法，代表了清代学术的一个新的取向，但就古代中国人对“道”的认识而言，章学诚的解释自有其高人之处。换言之，古代中国人对“道”的追求，根据张祥龙的比较研究，的确靠的是一种存在论的方式，加以体认和领会。只是到了后来（始自荀子、韩非），人们才慢慢将天人、主客、道器和理境逐步区分开来。张祥龙因此认为，“我们可以区分开中国古代本土思想的两个大阶段：天道流行的阶段（自商周之际迄于战国）与道之理化的阶段（自战国后期以降）”。但是，与西方的哲学传统相比，天道在中国人心中，仍然是活生生的、活泼泼的。它既不是完全形而上的、超验的，又不是代表了人的欲望、意志和理想的人格化了的神，而是体现在饱满的人世生活、即历史活动之中。^[11]要想对“道”有充分的理解，只有进入一种历史和生活当中，经过深刻的人生体验，才能取得一种出神入化的领会。

章学诚和海德格尔虽然负有几乎完全不同的思想承载，但却表达了一种类似的向往。他们所追求的是一种存在论的思维方式，其过程没有终点，其思考也无所谓终极问题。只是一种不断变化的人生经验，无法用任何观念术语来表达或概括——“天何言哉，天何言哉！四时行焉，百物生焉！……”

参考文献

[1] 叶瑛. 文史通义校注[M]. 北京: 中华书局, 2000, 120.

[2] 余英时. 论戴震与章学诚: 清代中期学术思想史研究 [M]. 台湾: 台北华世出版社, 1997, 49-50.

[3] John B. Thompson. Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jurgen Habermas [M]. New York: Cambridge University Press, 1981, 37.

[4] 海德格尔. 存在与时间 [M]. 王庆节、陈嘉映译. 台北: 久大与桂冠, 1990, 17.

[5] John B. Thompson. 前揭书 [M]. 40.

[6] Paul Ricoeur. Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation, ed. [M], trans. & intro. John B. Thompson, London: Cambridge University Press, 1981, 54.

[7] 陈嘉映. 海德格尔哲学概论 [M]. 北京: 三联书店, 1995, 224.

[8] David Nivon. The Life and Thought of Chang Hsueh-ch'eng. [M] (1738-1801) (Stanford: Stanford University Press, 1966). 141.

[9] 何炳松.章学诚史学管窥.[A]《何炳松论文集》[C].刘寅生等编校.北京:商务印书馆.1990,89-119.

[10] 王晴佳.胡适与何炳松比较研究 [J]. 史学理论研究 1996,(3):63-72.

[11]张祥龙.海德格尔思想与中国天道: 终极视域的开启与交融[M].北京:三联书店,1996, 263、353.

Interpreting the Classics by History —ZhangXueCheng and Modern Interpretation

Wang Qingjia

(Professor of History, Luo Wan University in American)

Abstract The essay explain the theory of "Liu Jing Jie Shi" in the view of comparing China with west. It thinks that the theory is in essentially an explanation on ancient classics and it clearly different from the origin of west interpretation. Zhang's way of explaining the classics clearly different from the theory of interpretation what was advanced by Heidegger and Gadamer. The same is to try to understand and handle the classics by history, moreover, they seek a thought pattern of existence.

Key words LiuJingJieshi Zhang Xuecheng Interpretation History

收稿日期: 2002-01-07;

作者简介: 王晴佳, 美国罗湾大学历史系教授, 华东师范大学中国现代思想文化研究所访问学者。

¹ 有关钱钟书等人对“六经皆史”的研究, 仓修良的《章学诚和“文史通义”》(北京中华书局 1984 年版) 有比较详细的评述, 第 101-103 页。仓修良还和叶建华合著有《章学诚评传》(南京大学出版社 1996 年版), 又与其女儿仓晓梅合著有《章学诚评传: 独树一帜的史学评论家》(南宁广西教育出版社 1996 年版)。

² 仓修良在《章学诚和“文史通义”》中称章为“浙东学派”的“殿军”(第五章), 但其实章的学术渊源与整个清代学术都有联系。

³ 《报孙渊如书》,《文史通义·外篇三》, 引自余英时:《清代学术思想史重要概念通释》,《中国思想传统的现代诠释》, 第 470 页。

⁴ 有关章学诚“六经皆史”中的“史”之理解的不同, 可参见朱敬武:《章学诚的历史文化哲学》(台北文津出版社 1996 年版), 第 136-144 页。

⁵ 有关兰克的历史观念, 可参见王晴佳. 西方的历史观念: 从古希腊到现代.[M]台北允晨文化, 1998, 207-210.

⁶ 参见陈嘉映. 海德格尔哲学概论 [M]. 北京: 三联书店. 1995, 222-232, 特别是第 225 页。另, 海德格尔. 存在与时间[M]. 王庆节、陈嘉映译. 台北久大与桂冠. 1990, 206-221。有关海德格尔对诠释学发展的“革命性”影响, 见 Gerald L. Bruns “On the Radical Turn in Hermeneutics,” *Hermeneutics Ancient & Modern*. New Haven: Yale University Press, 1992, 213-228.

⁷ 有关 Dasein 的译法有许多种, 如“亲在”、“缘在”等。此处采用陈嘉映的译法, 陈的解释详见其著:《海德格尔哲学概论》, 第 56-62 页。

⁸ 有关德国历史主义的最近著作, 可见 Friedrich Jaeger & Jorn Rüsen, *Geschichte des Historismus*. München, 1992. 中文可见王晴佳. 西方的历史观念[M]. 240-246。有关现代诠释学与历史学之间的关系, 可见 Wolfhart Pannenberg, “Hermeneutics and Universal History,” *Hermeneutics and Modern Philosophy* ed. Brice Wachterhauser. Albany, NY: SUNY Press, 1986, 111-146.

⁹ 我在我的英文著作 *Inventing China through History: The May Fourth Approach to Historiography* (Albany, NY: SUNY Press, forthcoming) 中, 对这一现象作了专题研究。