

“元典之树”何以常青*

冯 天 瑜

“轴心时代”产生的文化元典,凝结着该民族在以往历史进程中形成的集体经验,并将该民族的族类记忆和原始意象第一次上升到自觉意识和理性高度,从而规定着该民族的价值取向及思维方向;又通过该民族特有的象征符号(民族语言、民族文字及民族修辞体系)将该民族文化的类型固定下来,并对其未来走向产生至远至深的影响。元典因其首创性、涵盖面的广阔性、思想的深邃性而成为该民族垂范久远的指针和取之不尽的精神源泉。现代化是传统的转轨过程,元典精神在这一过程中有所扬弃和变异,同时,现代化又与元典精神保持着深刻的内在联系,现代文化遵循否定之否定规律,有一种复归和发扬文化元本的趋向。这一创造性阐释元典的过程是无穷无尽的,而正是这一过程决定了元典的不朽性。

纪元前六世纪前后的几百年间,亚欧大陆的几个文明民族不约而同地编纂出包蕴着原创性精神的典籍。例如,印度的《吠陀》、《佛经》;中国的《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》;希伯莱的《旧约全书》、《新约全书》;古希腊哲学家的论著(如柏拉图的《理想国》、亚里斯多德的《形而上学》等)。笔者将这类典籍称之“元典”,含有“始典”、“首典”、“原典”、“美典”、“宝典”诸意蕴。元典作为历史如椽大笔的巨制,没有在时代的迁衍中暗淡、消弭,反而历时愈久而愈益光耀夺目,正所谓“青山不老,绿水长流”,其原因安在?本文拟从文化发生学和解释学角度试作回答。

如果把一个民族跨入文明门槛(以金属工具和文字发明与使用为标志)之前,称作该民族的“儿童时代”,把跨入文明门槛的初期称作“少年时代”(如中国的殷商时期,希腊的“荷马时代”),那么随着金属工具的普及,国家和城市的发展,较复杂的意识形态应运而生,该民族进入创造力空前旺盛的“青年时代”(如中国“郁郁乎文哉”的周代,特别是晚周;希腊的“群哲时代”)。而元典正是各文明民族“青年时代”的创作物。

就人的个体生命发展史而言,青年期(Adolescence 其词源于拉丁文 Adolescere,意为“生长”

* 本文作者现为武汉大学历史系及中国文化所教授

或“达到成熟”的时期)不仅是躯体生理成熟之时,而且是智慧发展的重要阶段和性格塑造的关键时期,对于人的一生,从世界观、性格到智力,都具有决定性意义。如果说,人们在儿童一少年期,感性认识占据优势,即或有体系性思考,也是“无意识”或“前意识”的,而青年期已首次具有较自觉的理论思考,开始注目于深刻而永久的主题,并洋溢着追求真理的蓬勃英气。儿童怀着好奇、惊讶的心态认识世界,少年带着激情、怀疑的心态认识世界,而青年则深受崇高理想鼓舞,义无反顾地去探索万物的奥秘。他们既保有异常的敏感,又具备思考和反省的能力,并且长于以“气吞全牛”的魄力去把握宇宙、社会、人生的宏大课题,进而作出自己的价值判断。与人的个体生命发展史的青年期颇相类似,各文明民族在其文化发展的“青年期”也有区别于此前、此后的独特性格和异乎寻常的创造。在这一时期,人们思考的深度已从第一序列进入第二序列,即不满足于对现实的直观反映,而开始对世界的本质和运动规律作深层次探索,并思考作为实践和思维主体的人类在茫茫时空中的地位,进而反思自处之道,首次系统地而不是零碎地、深刻地而不是肤浅地、辩证地而不是刻板地表达出对于宇宙、社会和人生的观察与思考,用典籍形式将该民族的“基本精神”或曰“元精神”加以定型。这种典籍便可以称之“文化元典”。

正如一个人的青年时代是秉赋、性格和世界观确立期,因而对其一生至关重要一样,一个民族“青年时代”的精神创造也有着特殊意义。这一时期涌现的文化元典凝结着该民族在以往历史进程中形成的集体经验,并将该民族的族类记忆和原始意象第一次上升到自觉意识和理论高度,从而规定着该民族的价值取向及思维方式;又通过该民族特有的象征符号(民族语言、民族文字及民族修辞体系)将这种民族的集体经验和文化心态物化成文字作品,通过特定的典籍形式使该民族文化的类型固定下来,并对其未来走向产生至远至深的影响。文化元典因其首创性、涵盖面的广阔性、思考的深邃性成为该民族垂范久远的指针和取之不尽的精神源泉。

二

元典的不朽性,与元典建立在现实性基础上的超越性直接相关。

元典的不朽,主要并非因为元典讲述了一些具体知识(这些具体知识很可能早已陈旧过时),而是由于元典包藏的基本精神能够观照久远岁月。千百年间,人们依托这些基本精神,不断加以重新铸造、反复发挥,从而对相关民族的价值取向、行为方式、审美情趣、思维定势造成深远而又常新的影响,这是元典超越性的关键所在。这种超越性并非由神秘因子所造成,乃是由元典的基本特质所导致——元典的思想对宇宙、社会和人生的普遍性问题具有指导作用,而这些问题又是各个时代、各个地域的人们所始终关心的,也就是说,元典讨论的是不朽的主题。同时,元典在回答这些始终激动着、困扰着人类的普遍性问题时,所提供的是一种哲理式的原型,而并非实证性的结论;是一种开放性的框架,而并非封闭式的教条。这就使元典不致因内容和形式的时代局限沦为明日黄花,而以一种灵感之源,一再发挥启迪功能。《周易》、《佛经》、《圣经》、《理想国》等东西方元典都具有上述特性。

元典能够成为后世取之不尽的启示渊薮,还与元典的内涵和外延拥有广阔的“不确定域”大有干系。这种“不确定域”使元典在历史进程中可以被人们不断作出新的诠释,以适应各个不同发展阶段的人们的特殊需要。诚如今人金岳霖所指出的:

中国哲学非常简洁,很不分明,观念彼此联结,因此它的暗示性几乎无边无涯。结

果是千百年来人们不断地加以注解,加以诠释。^①

金先生这番话揭示了中华元典在后世被赋予各种各样解释的奥秘所在。两千年前的司马迁也

说过与金先生类似的话：

居今之世，志古之道，所以自镜也，未必尽同^②。

认为诠释包蕴在元典中的“古之道”，不过是各代人“自镜”（自己发现自己）的办法，元典的诠释是一个以今判古、推陈出新的过程，因而元典的诠释史就无限丰富多彩，而元典自身在这一过程中成为本民族甚至域外民族历史上一棵永不凋谢的“常青树”。

三

元典是历史作品，却能在后世不断获得现时代意义，一再为后人所用，成为千百年来人们精神生活中不可或缺的因素。中国人对“经”的解释，颇能表达元典的这种特殊功能：

经，经也，如径路无所不通，可常用也^③。

元典的“常用”不衰这一现象，提出一个解释学的基本问题——一代又一代的人们能够“常用”元典，是因为元典文本确乎“放之四海而皆准”，适合千秋万代的需要，还是因为后人借助元典文本的躯壳，不断注入他们当下的时代所要求的东西？或者说，人们在着手理解和解释元典文本时，是认定“文本”原来已经包含着独立于理解和解释之外的意蕴（可称之“本义”），还是“文本”的意蕴原是处于未定状态，只有经过人们的理解、解释和发挥（可称之“引申义”），其意蕴方得以确立和完成？

元典作为在特定的历史时代由若干特定作者群创制的“文本”，自然有着反映特定时代和特定作者群思维成果的具体内涵，也就是说，文本的“本义”是一种客观的历史存在。而对客观存在的文本本义的认识，不能脱离对文本的语言文字的真实把握，以及对文本所涉及到的社会背景的具体了解。汉代经学家在这方面做过不少开创性工作，如刘歆提出“六书”是汉字造字法则，许慎（约58—约147）《说文解字》更吸收前人成果，成为一部汉字学的系统专著，为正确理解元典文义奠定基础，而郑玄（127—200）则遍注诸元典，从字音、字义的考究，到典章制度的追溯都下过深入功夫，故“郑学”在其发掘元典“本义”方面劳绩甚著。由于郑玄信奉谶纬，故他所发挥的元典“引申义”多不足为训。一千多年后，清代乾嘉学派承接汉儒，在发掘元典本义方面进行了更加浩大的工程，他们以文字学为基点，从训诂、音韵、典章制度、历史、地理、天文、历法研究入手，力求逼近元典本义的奥秘。这一派杰出代表戴震（1723—1777）说：“经之至者道也，所以明道者其词也，所以成词者字也。由字而通其词，由词而通其道。”^④这是力求通过文字训诂开掘元典本义的一种努力。戴震还从自身治学经历出发，就把握元典本义的途径作出概括：

仆自十七岁时，有志闻道，谓非求之《六经》，孔、孟不得，非从事于字义、制度、名物，无由以通其语言。宋儒讥训诂之学，轻语言文字，是欲渡江而弃舟楫，欲登高而无阶梯也^⑤。

这里讨论的是探求文本本义的方法问题。这种讨论的前提，当然是承认文本本义的客观存在。既然文本本义是客观存在的，阐释者的任务就是通过文本语言去开掘它、确认它。

文本除客观存在“本义”之外，在阅读者和解释者那里，还有一个理解问题，以及由不同的理解导致的不同解释和多样发挥。例如，《圣经》的《雅歌》无疑是爱情的颂歌。但是，它所表现的是谁对谁的爱？历来却有不同的解释。犹太人把它看作上帝对犹太民族之爱，并将其视为犹太民族的一部史诗，包括她的过去、现在与未来。然而，基督教徒却看不出《雅歌》的诗中有犹太史，而只看到基督对教会和个人灵魂的爱心。中世纪的经院学者则从《雅歌》中发现了“智慧之爱”，发现了知识分子对真理之爱。这便是同一文本在不同接受者那里产生不同理解的典型例

证。美国哈佛大学比较宗教名誉教授史密斯说过一段颇有意昧的话:“篇章本身并不等于是圣典,也没有一个篇章会自行成为圣典。只有当一个篇章被看成圣典时,只有当某一民族或社团以一种特殊的方式看待它时,它才成为圣典。”^⑥我们也可以说,元典文本最初也不具备特别的意蕴,只有当该民族以神圣待之,它才成为具有神圣意蕴的典籍。总之,元典丰富的意蕴是由文本自身特征和解释者在解释过程中共同造就的,而且,在很大程度上,是解释者不断“重铸”所赋予的。

四

元典的“不朽”,是在元典的阐释史中体现出来的,其机制既寓于文本的特质,又寓于文本丰富的内涵给阅读者、解释者、信奉者提供多方面的阐释路向,从而贴近各种不同时代人们的精神要求。而中华元典的重于诗学编码、疏于逻辑编码,更增加了其“不确定域”的广度和深度,导致日后阐释的“亡羊歧路”。董仲舒深悉此中奥妙,他指出:

《诗》无达诂,《易》无达占,《春秋》无达辞。^⑦

宋人颇服膺此说,而明清之际的王夫之又有“《诗》无达志”^⑧之说。“《诗》无达志”与“《诗》无达诂”分别揭示了元典本义多歧和阐释多歧这两个重要现象。“《诗》无达志”讲的是:由于作者内心世界的复杂多面,导致作品的思想情志的错综纷纭;“《诗》无达诂”讲的是:由于阅读者知识、经验、情志、心境的千差万别,导致对作品理解的林林总总。而作者与阅读者、文本本义与引申义的纷纭多歧,造成各种不同的元典阐释路向。

鲁迅在论及人们阅读《红楼梦》的不同感受时,说过一番颇富于解释学哲理的话:

《红楼梦》是中国许多人知道,至少,是知道这名目的书。谁是作者和读者姑且勿论,单是命意,就因读者的眼光而有种种:经学家看见《易》,道学家看见淫,才子看见缠绵,革命家看见排满,流言家看见宫闱秘事……^⑨

这种“仁者见仁,智者见智”现象的出现,一是由于文本内涵的丰富性、多面性导致了广阔的“不确定域”,二是由于不同的接受者、解释者有不同的视角、不同的接受心态和阐发方向,因而对同一文本,可以有大不相同的理解和诠释。

各种解释学学派对文本的“本义”和“引申义”各有不同的侧重,由此推引出迥然相异的元典诠释路线。

五

在西方,古典的解释学主要用以诠释古希腊诗文(如《荷马史诗》)和希伯来《圣经》。这种解释学承认文本本义的存在,从而把解释的任务确定为通过语法上的阐释,又参照古代典籍所提供的有关背景材料,力图发现文本的本义,再现历史典籍的原有内蕴。当然,古希腊也有注重文本引申义的解释传统,如基督教的希腊教父克雷芒(约150—约215)认为,哲学是归向基督的预备,他继承并发展了亚历山大学派“寓意释经法”传统,主张《圣经》的字句后面隐伏着更深的含义,诠释者的任务便在于开掘这种含义,他的《杂记》等论著,都在《圣经》某一句子之后,引申出一大段“深意”来。

西方近代的诠释学理论大体承继并发展了上述两种诠释传统,但居优势地位的近代诠释学是沿袭后一传统,这种诠释理论设想历史典籍的意蕴是流动未定的,诠释的任务在于使文本

流动、模糊的意蕴通过解释明晰起来。

西方近代解释学开端于意大利哲学家维科(1688—1744)。他认为“真理与事实是可以改变的”,文本中使用的符号与概念,其规则与约定都是人造的,因而是任意的。19世纪,西方解释学回复到把理解和解释视作一种“意义的重建”,也即再现文本的原意,达到文本与解释者、作者与读者间的沟通,这里强调的是解释的客观性。本世纪崛起的现代解释学对文本意义的客观性又有新的认识。德国哲学家伽达默尔(1900—)创立的“哲学释义学”,认为人文科学与自然科学的对象和方法都有不同,自然科学的对象往往与解释者无内在联系,研究者可以客观地审视它,自然科学关心的是真;人文科学的对象直接同人的经验相联系,它关心的不仅是真,还有善与美,因而人文科学不能满足于自然科学的实证方法,还要有价值判断,审美判断;人文科学也不能局限于自然科学的客观考查,还要有主观的参与,对一个文本的解释,必须有阅读者、解释者的主观体验、想象的参与,才能实现意义的重建。

正因为对于文本本义的客观存在与否有着分歧的理解,随之而来的,就产生“解释一元”与“解释多元”的分野。肯定文本本义的客观存在,就认定解释只能是一元的,也即对文本本义的复归,认为文本本义不是一个简单的认识客体,其发掘必须伴之以阅读者的主观感受,这就对解释采取开放态度,承认多元解释的合理性。

中国虽然没有出现自觉的解释学理论及其学派,但是实际上,自汉代以来,围绕对经典的诠释,产生过各种理论和学派,其影响最大者为汉学与宋学。大体言之,汉学是用训诂考据方法治经,注意发掘元典的“本义”,力求窥见元典内蕴的“本来面目”,这有些近似西方古典解释学和19世纪传统解释的追求;宋学在解释元典时不大讲求元典的本义,而着重开出其“引申义”^⑩,这又有些与维科的解释学理论与西方现代解释学的旨趣相类。出于对元典“本义”和“引申义”的不同侧重,形成汉代至清代两大元典诠释体系——汉学与宋学。汉、宋之争,除与各时代政争相关外,从学理层面而言,主要是由对元典本义客观性的确认与否,以及对元典引申义合理性的肯定与否造成的。

此外,在元典的汉学诠释体系内部,又有今文经学和古文经学两大流派。今文经学以元典为政治教科书,着重发挥经文的“微言大义”,也即更多地“在引申义”上下功夫;而古文经学以元典为历史文献,偏重于“名物训诂”,也即较注目于“本义”的开掘。

确认文本本义,追求文本本来面目的恢复,对阐释者来说是一种历史的、客观的工作,提供了元典研究的基础,可用“我注六经”概括之;而发挥元典引申义,对元典文本作现代化的价值评估和阐释者主观意图的申述,即陆九渊(1139—1193)的所谓“六经皆我注脚”^⑪,则是一种现实的、主观的工作,能使“元典之树”保持常青,可用“六经注我”概括之。“我注六经”与“六经注我”是两种极端之论。实际上,这两种努力应当是双向同构的,分则两伤,合则双美。较完善的元典阐释路径是:

各还他一个本来面目,然后评判各代各家各人的义理是非。不还他们的本来面目,则多诬古人。不评判他们的是非,则多诬今人,但不先弄明白了他们的本来面目,我们决不配评判他们的是非。^⑫

对于中国传统的两种元典诠释体系——汉学与宋学,清代开始进入综汇其长的阶段,有些学者认为不要限于汉、宋门户之见,而应使二者相得益彰,这便是“合汉宋”的元典诠释路线,即以训诂立足,开掘文本“本义”,又着意发挥文本“引申义”,并作出时代价值评判。纪昀在《四库全书总目提要》中,归纳汉代以降的“学凡六变”,最后总括道:

要其归宿,则不过汉学、宋学两家互为胜负。夫汉学具有根柢,讲学者以浅陋轻

之,不足服汉儒也;宋学具有精微,读书者以空疏薄之,亦不足服宋儒也。消融门户之见,而各取所长,则私心祛而公理出,公理出而经义明矣。^⑬

总之,元典作为历史文献,自有存在的客观内蕴。揭示这种客观存在的内蕴(即文本的“本义”)及其在原时代的价值,是一种“我注六经”的过程;元典作为后世反复研读、阐释的文本,又必然要不断注入一代又一代晚出的阅读者和解释者的感受和理解,不断被重新铸造,从而以更新了的精神被后人所利用,这又是一种“六经注我”的过程。而元典正是在我们反复地“我注六经”和“六经注我”的双向过程中,赢得历史典籍的客观地位和生活教科书的常青性。

六

元典既是历史的,又是不朽的;既属于过去,又属于现在和未来。诚如意大利哲学家、历史学家克罗齐(1866—1952)所说:“每一种真正的历史都是现代史”^⑭,他又强调,在使用这一命题时,应当“排除一种似是而非的东西”^⑮。克罗齐指出:

死亡的历史会复活,过去的历史会变成现在,这都是由于生命的发展要求他们的缘故。罗马人和希腊人躺在他们的坟墓里,直到文艺复兴时代,才被欧洲精神新的成熟所唤醒。文明的原始形式,那样粗糙,那样野蛮,躺在那里被人遗忘,很少为人注意,甚或被人误解,一直要到欧洲精神的新阶段,即大家知道的浪漫主义或恢复运动才来“同情”它们——那就是说,承认它们作为自己现在特有的兴趣。就是这样,历史的伟大论著现在对我们说来是编年纪录,许多文献目前是默默无声,但是等到时来运转,生命的新的闪光又会从它们的身上掠过,它们又会重新侃侃而言。^⑯

作为历史“编年纪录”的元典,其文本“本义”自文本诞生之日就客观地存在着,如同矿物藏在深山一样。在人们开掘它以前是“默默无声”的,但当人们出于现时代的需要,勘探它、采掘它(即发现文本“本义”),进而还要去冶炼它、加工它(即发挥文本“引申义”),元典就从寂寞的古董变得生机盎然、异采焕发,并展示出全新的功能,“重新侃侃而言”。

七

元典是距今两三千年的“轴心时代”的创作物,包藏着该民族在后世将要逐步演绎出来的各种精神性状的基元。但是,在某一特定历史时段,这种“全息性文化基元”究竟是哪些部分活跃起来,哪些部分却继续“沉睡”,则取决于某个特定时段的文化氛围和社会需求。同时,元典既然是先民的创造,是古代社会的观念产物,它所蕴藏着的“基元”能够在后世的某一时段苏醒过来,运作起来,并且发挥新的社会作用,必须仰赖后人的创造性转换。

在近代中国,首先是与近代社会运动相切近的那一部分元典精神苏醒并活跃起来。这便是

忧患意识;

变易—自强观念;

“汤武革命,顺天应人”思想;

华夷之辨,内华夏外夷狄的民族意识;

民为邦本的政治理念。

中华元典精神的上述成分切合了近代中国历史或某一时段的需要,而中国人在近代社会实践

中又对上述古老观念加以转型与重铸,并与西学的某些对应部分接轨,使其如同火中凤凰,在涅槃中赢得全新的生命,构成在近代中国发生重大影响的救亡思潮、更法—自强思潮、社会革命论、近代民族主义、近代民主主义。至于中华元典所贯穿的一天人,合知行、同真善、兼内外的融通精神,健行不息、生生不已的好勤乐生主义,人道亲亲的人文传统,以及德业双修观念、变化日新观念、社会改革意识、厚德载物的文化包容意识,不走极端的时中精神等,经过现代社会实践的过滤式选择和创造性转换,无疑将成为现代人克服撕裂主体与客体有机联系的“现代病”的良药。

现代人求教于元典精神,当然不是要放弃文明,回归远古,去过“小国寡民”、“刀耕火种”的原始生活,或像托尔斯泰那样,脱离喧嚣的城市,到农村去用木犁耕田,而是在“退却与重回”中获得民族原创性动力,赢得解救“现代文明病”的“精神处方”。这既是“以复古为解放”,也是探索用新见变化古典气质的“革故鼎新”之路。现代人在这一过程中将因获得灵感启示而有所受益,元典精神也将在新的诠释中赢得新的生命。现代化进程与元典精神的这种双向性辩证运作,有可能探寻出防范“文明悖论”的途径,使文明进步这柄“双刃剑”更多地发挥其利,而限制其弊端的蔓延。当然,文明进步既然是一柄“双刃剑”,人类要想只享其利,全然不受其害,也是一厢情愿的幻想,我们所能做到的只是:对弊害的自觉认识 and 有效控制,从而给中华文化的现代化过程创造较为健全的社会心态,规定较为稳健的前行步履。

注 释:

- ① 金岳霖:《中国哲学》,载《哲学研究》1985年第9期。
- ② 见《史记》
- ③ 见《释名·释书契》
- ④ 戴震:《与是仲明论学书》
- ⑤ 《孟子字义疏证·与段若膺论理书》
- ⑥ 见史密斯1989年5月在中国社会科学院世界宗教研究所座谈会上的发言:《圣典及其学术研究》。
- ⑦ 见《春秋繁露·精华》
- ⑧ 见《唐诗评选》卷四
- ⑨ 鲁迅:《集外集拾遗补编·〈降洞花主〉小引》,载《鲁迅全集》第8卷,第145页。
- ⑩ 宋学中的心学派对于元典的阐释抱有极端的看法,如陆九渊认为,对经书集注、章句与经书本义无关,不过是“好事者藻绘以矜世取誉而已。”(《象山全集》卷一四,《与侄孙潜》之三)。
- ⑪ 见《象山全集》卷三四,《语录》。
- ⑫ 胡适《〈国学季刊〉》发刊宣言,载《胡适文存》第2集第1卷。
- ⑬ 见《四库全书总目提要》卷一
- ⑭⑮⑯ 克罗齐:《历史和编年史》,转引自《现代西方史学流派文选》,上海人民出版社1982年版,第334、334、344—345页。

(责任编辑 吴友法)