

从“翻译”看“训诂”与“诠释”

——兼论“圣作贤述”的诠释原则

本次会议将“训诂”与“诠释”并列讨论。其中，“训诂”的含义是明确的，它是中国“小学”的重要组成部分。¹相比之下，“诠释”的意思则不太明确：它既可以指“训诂”理论的诠释规则，又可以被视为对西方诠释学的Auslegung或interpretation概念的翻译。作为“外语概念”的“诠释”代表着西方的哲学学问，即Hermeneutics，诠释学。

基于对“诠释”的这种歧义性理解，国内学界的相关讨论也包含两个层面：其一是对传统“训诂学”的讨论；其二是将这种汉语诠释传统与西方的“诠释之学”进行“格义”的讨论。后一层面的讨论在我们这里似乎具有更重要的价值。因为，如果不考虑西方诠释学的存在，中国“训诂”理论本可以作为一种“地域性的”专门学科而“独立”发展，对它的研究与我们大体无关。只有引入西方诠释学这一参照，我们才会思考：（1）中国是否具有自己的、作为西方 Hermeneutics 之对应物的诠释理论？（2）一旦考虑到西方诠释学的提问方式，我们在中国传统诠释理论中可以开辟出哪些新的问题域？

本文将循着这两个向度的问题进行讨论。

1、从“翻译”角度看“训诂”与“诠释”

中国是否具有自己的、作为西方 Hermeneutics 之对应物的诠释理论？对此，国内学界近年来多有讨论。这里兹列举两种对立观点。

汤一介先生在建立“中国诠释学”等五篇文章中认为，西方诠释理论作为现代之“学”只有一百多年的时间，而中国的包括训诂理论在内的文本诠释理论由来已久。现在需要对后者进行转化，以建立一种“中国诠释学”。这个思路显然与西方诠释学的启发有关。

而余敦康先生在《诠释学是哲学和哲学史的唯一进路》讲座中对汤先生的看法提出质疑：“现在有种看法，认为诠释学好像西方才有，中国没有。汤一介说要建立中国的诠释学，还要你来建立？早就有了。中国的经典诠释学，从先秦就有了。这还要你建立吗？所以那个说法本身就不对。”显然，这种看法相信原生态的中国“小学”就已经是“诠释学”。²

以上讨论实际上已经预设了一种“翻译”视角：汤先生的看法是说，中国固然有作为“小学”或“训诂”的传统诠释理论，但现在需要建立一个与西方的 Hermeneutics “等值的”诠释理论。而余先生则认为，我们早已具有与西方诠释学“等价”或“等效”的诠释理论。要澄清相关的问题，我们显然必须把“翻译”当作重要的诠释学追问手段。由此可以得出以下几个观察：

第一，从“可译性”角度出发，训诂学与西方诠释学之间的共通性一望可知。“训诂重义”，西方诠释学亦可归结为“意义理解或诠释”理论。二者的等价似乎没有问题。

但上述“可译性”观察是十分皮相的。因为“训诂”乃至传统“小学”作为一种“学”，其“思想制度”与西方的hermeneutics十分不同：西方诠释学经历了一个由“特殊的诠释学”（specialized hermeneutics）向“普遍的诠释学”（general hermeneutics）的转变，这一看法已由施莱尔马赫提出，³并由狄尔泰和伽德默尔加以确认。所谓“特殊诠释学”是涉及特定诠释对象的诠释理论，它在施莱尔马赫那里主要指与《圣经》翻译有关的解经学

¹ 中国“小学”包括文字、音韵和训诂三部分。但三部分的分别并不绝对。在涉及“经义诠释”时，人们往往同时需要这三方面的讨论。参见陆宗达等著：《训诂方法论》，中国社会科学出版社，1983年版序。

² 除这两种看法外，另有学者以“洋格义”方式来谈论中国传统诠释理论。如潘德荣在《经典与诠释》一文从“经文的原义”、“圣贤的原意”和“读者所悟之义”等角度阐发朱熹的诠释观念。

³ 参见施莱尔马赫：General Hermeneutics, in The Hermeneutics Reader, edited by K.M-Vollmer, New York Continuum Inc., 1985, P73。

(exegesis)。而“普遍诠释学”虽可视为施莱尔马赫学说的代名词，但其“普遍性”诉求却使它超越了特定诠释对象，毋宁说它是以“诠释”自身为讨论对象。“训诂”作为对中国传统经义陈述的“意义诠释”的学问，至多只能被归入“特殊诠释学”。因此，余敦康断言“诠释学”在中国古以有之，显然没有注意到特殊诠释学和普遍诠释学的区别。

第二，我们还可以凭借对“翻译”概念自身的分类来进一步观察“训诂”与西方诠释学的“诠释”概念的区别。梁启超在上世纪初叶将“翻译”分为“以内翻外”和“以今翻古”。据此，“训诂”显然属于“以今翻古”，究其原因乃在于，“盖语言易世而必变，既变，则古书非翻不能读也。”⁴换句话说，由于语言的历史流变，那些年代久远的文本看起来更像是“外语文本”。如今大陆研究生考试把“古汉语”列为外语，这就证明了这一点。

与这种“以今翻古”的“训诂”理论相比，当代西方诠释学中的“诠释”概念具有广泛得多的含义。在梁启超后近半个世纪，美国学者雅各布森针对“翻译”概念提出了更加精细的区别，即所谓“语际翻译”(inter-lingual translation)、“语内翻译”(intra-lingual translation)以及“非语词性的符号间翻译”(inter-semiotic translation)。⁵所有这一切均属于诠释学中的“诠释”概念的适用对象。另外，从对象上说，诠释学的“文本”(text)概念也不仅涉及作为古代经典的语词构成物，而且包含一切具有“理解/诠释”可能的诠释对象。由于这个缘故，大陆学界将西方诠释学中的“text”译为“本文”，以区别于常识意义上的语词性文献。由此可以说，西方的作为hermeneutics的诠释学实为“广义翻译之学”。这是我们在谈论“训诂”诠释理论与西方诠释学时不可不察的差异。

第三，旨在“以今翻古”的“训诂学”是中国古代经典的“文本流传”方式。“文本流传”概念取自伽德默尔的Ueberlieferung或美国学者西尔斯的“传统”概念。它是一切传统意义上的“传统”的核心概念。某一传统内部的诠释者与该传统源头处的经典之间存在着“时间间距”，“训诂”一类的诠释一方面体现为对源头经典的“回复”(repeated backward)，另一方面又表现为传统在这“回复”中的“前行”(repeated forward)。必须指出，“回复”与“前行”并非两个分裂的过程，它们共同构成西方“激进的诠释学”所说的“往复”(repetition)过程。按照克尔凯戈尔的说法，Repetition is existence(往复就是生存)。⁶这个论断揭示了人的生存和传统生存的诠释学意义。显然，这种诠释学探讨不是中国经典诠释理论的关注主题，但却揭示着这门具体学科对于传统延续的特殊价值。

不仅如此，除了那种注重“文本流传”意义的诠释学之外，西方当代还出现了一种强调“语际翻译”视野的诠释学取向。在法国思想家布尔迪厄那里，“语际翻译”被视为“文本流通”(circulation of text)。⁷从诠释学立场来说，“文本流通”概念使我们关注到一种新的“文本”生存方式：首先，“文本流通”概念意味着，“流传性”不再是“文本”的唯一重要的生存形态。在诠释者与被诠释的“文本”之间不仅存在着“时间间距”，而且还存在着所谓“(语际性的)空间间距”——“空间间距”的一个重要特性在于，不同“文本流传”的传统在相遇时会显示出不可通约的“时间性”尺度，“空间间距”无非是对这种尺度的空间性描述。其二，也是更重要的，在当今世界中，“可流通性”通常深刻地决定着“可流传性”。换句话说，“流通性”成为一个文本传统能否继续“流传”的重要条件：不进入或不能进入流通的传统，或传统中不能进入流通的成分，都将面临死亡！

我们在“翻译”语境下，并借助“翻译”概念的自身结构，说明了中国“训诂”之学与

⁴ 见梁启超：《中国佛教研究史》，第81页。

⁵ 参见Roman Jakobson: “On Linguistic Aspects of Translation”, in *On Translation*, P233

⁶ 参见克尔凯戈尔以Constantin Constantius这一笔名发表的著作*Repetition: A Venture in Experimenting Psychology*, in *Kierkegaard's Writings*, VI, Princeton University Press, 1983, P131, 149

⁷ 参见P. Bourdieu: *Language and Symbolic Power*, Harvard University Press, 1991. 语出其中第一篇(Part I)“语言交换的经济学”(The Economy of Linguistic Exchange)。关于语言市场的文本生产和流通，参见该书37-40页。

西方“诠释”之学的可能差异。它表明，至少到目前为止，“训诂”仍是一种“地域性”的专门学科，是中国古代经典“文本流传”的重要方式。而西方“诠释”之学在其发展中已不限于对特殊对象的诠释，它是“关于诠释的诠释”，“关于理解的理解”，因而是一种哲学。

“诠释”作为一种哲学，按照伽德默尔的看法，那就不像解经学或训诂理论那样试图成为旨在提供某种诠释规范的工艺学。它的目标在于指出：当人们如此这般地进行理解时，“什么东西超越了我们的愿望和行为而与我们一道发生”。⁸

依据上述澄清可知，那种主张诠释学在中国古已有之的说法是犯了“范畴误置”的错误。作为哲学的诠释学和中国“训诂”理论在思想制度和提问方式方面并不相同。如果一定要从哲学诠释学的立场来评论中国的“小学”传统，它应当关注的是以下这类问题：

第一，传统“训诂”理论依据的那些基本理论假定是怎样的？

第二，通过对“训诂”乃至中国“小学”的研究，我们能否揭示出传统汉语的特定语言构成制度以及与之相关的中国传统思想制度？特定语言与特定思想制度有怎样的关系？

第三，作为使中国传统经典得以“流传”的诠释手段，“训诂”在今天这个“文本流通”居于主导地位的时代具有怎样的意义和命运？

限于篇幅，本文下面只想进入上述第一个话题的讨论，它将揭示“训诂”理论所依赖的“原本中心论意识”，这种意识在“圣作贤述”观念中得到了集中体现。

2、话题过渡：所谓“原本中心论意识”

“原本中心论意识”是笔者在“翻译”研究中概括出的“自然态度”概念。“翻译”的原初概念结构是“原本/译本”，如何看待“原本/译本”之间的间隔符号“/”一向是个问题。所谓“原本中心论”是说，“原本”在传统的诠释理解中一向具有未加反省的、先天的支配性作用，其基本提问形态是：如何超越“原本/译本”之间“/”，使“译本”最大限度地逼近“原本”？

“原本中心论”有多种形态：在“语际翻译”中，任何“源文本”都具有支配性作用；在隐喻意义上，它也可以标志那种实在论认识论的理想，即存在着一个作为“原本”的实在，对该实在的“原原本本的认识”无非是翻译。而“以今翻古”的“训诂”传统中，“原本”不仅是古代经典的特殊身份，而且这种特殊身份通常还具有一种“神圣性”光环。

“训诂”理论所具有的“原本中心论意识”在这个词的含义中已经呈现：“诂者，古也，本来之谓也；训者，顺也，引申之谓也”。⁹这种“文义顺古”之义提示着“源头性经典”作为传统中“第一原本”的意义。必须看到，“本”这个概念在中国传统思想中具有双关含义：既有“文本”之“本”的意思，又有作为真理含义的“原原本本”之“本”的意思。东汉许慎在《说文·叙》中指出：“盖文字者，经艺之本，王政之始，前人所以垂后，后人所以识古。故曰本立而道生。知天下之至赜，而不可乱也。”这里赋予“训诂”乃至中国传统“小学”以十分重要的地位：文以载道——本立而道生，本失而道亡。

不仅如此，“源头性经典”之所以具有“第一原本”的地位，乃是因为它们承载着“圣人之道”。宋代著名学者郑樵在《六书略·序》说：“圣人之道，惟籍六经。六经之作，惟籍文言，文言之本，在于六书。六书不分，何以见义？”¹⁰在这种以“小学”而通“大道”的解释中，“原本”因为与“圣人之道”的关联而获得了一种神圣品格。

“圣贤”假定是中国传统诠释理论的一个根基性原则。由此派生出等级性的“经-传”和“作-述”体制。它们是传统“小学”乃至“训诂”理论一向承诺的基本假定。

⁸ 黄季刚先生未刊稿《训诂学讲词》，转引自《训诂方法论》，第3页。

⁹ 参见洪汉鼎译：《真理与方法》，上海译文出版社，1992年版，第4页。

¹⁰ 见《六书序》，载《通志二十略》，中华书局1995年版，第233页。明代学者吕楠在为汉代刘熙的《释名》一书所作的《重刊后序》中也说：“今夫学者将以为道也。欲为道而不知义，则于道不乐进。欲知义而不辨言，则于义不可精。欲辨言而不正名，则于言不能审。”

3、“圣作贤述”：对神圣原本的“听-写”

在任何文明的源头处，具有强烈“原本指向”的“原本中心意识”通常都出现于一种特殊的“语际翻译”中，这就是神/人或天/人翻译。它是文化源头的源头性事件。

在《旧约·创世记》第11章的“巴别塔的隐喻”中，我们清楚地领略到上帝的语言与人的语言的不对称关系。随着“语言变成方言”，上帝的语言从人的世界隐去。上帝开始在彼岸对人说话，有资格传递这一彼岸logos(神的言语)的人在《旧约》中是众先知(prophets)。在希腊神话中，神的信使是赫尔墨斯，它是神意的传达者和翻译者，“赫尔墨斯”(Hermes)这个名在希腊文中就有“诠释者或翻译者”的意思。¹¹而在伊斯兰教的《可兰经》中，我们看到“最后一个先知”穆罕默德也承担着传递神的言语的责任。

值得关注的是，先知的原始身份不是神的logos的“作者”，而是“听者”或“记述者”。记述就是翻译。上帝的logos与由特定语言记录的文本是“原本”与“译本”的关系。上帝与先知具有一种“听-写”关系：即所谓“你说我听”；而作为翻译和记述者的先知与众人则相应形成“我写你看”的关系。“听上帝之言”成为文化源头的源头性事件。西方当代著名神学家K.拉纳将其代表作命名为《上帝之言的倾听》，他说：“人是精神（其规定性承载着人的整个存在）的存在，并有一双开放的耳朵，去倾听任何可能出于永恒者之口的圣言。这是一个如何从原初把握人的本质的命题，也是一个我们试图理解其意义和真理的命题。”¹²

“开放的耳朵”一语使人们联想到古汉语中“圣人”的“圣”字。该字在中国古代是个品格极高的语词：儒家以尧舜禹汤文武周公孔孟等为“圣”。《孟子》曰：“大而化之之谓圣。”并由此论断说：“伯夷，圣之清者也；伊尹，圣之任者也；柳下惠，圣之和者也；孔子，圣之时者也。”《荀子·礼论》说：“圣人者，道之极也。”而《老子》中也不乏关于“圣人”的描述。

有趣的是，虽然“圣”可以指示我国文化源头处的代表人物，可以刻画许多被神化了的特殊品质，但这个字的原初含义却与《圣经》中的“先知”十分类似。按“圣”的繁体为“聖”。《甲骨文字典》对此解释说：

从耳从口。乃以耳形著于人首部位，强调耳之功用。从口者，口之言咏，耳得感知者为聿。以耳知声则为聽。耳具敏锐之听闻之功效为聖。聖、聽、聿三字同源，其始本一字。后世分化，其形音义始有别，然典籍中此三字亦互相通用。聖之会意为“聽”，既言其听觉功能之精通，又谓其效果之明确。故其引申义亦训“通”、训“明”、训“贤”，乃至以精通者为“聖”。¹³

繁体字的“圣”写作“聖”，它由“耳”、“口”和“壬”（音ting）三部分构成。其中“壬”意味着“大人”。因此，这个字的原始含义便是“以口就耳，聆听彼岸——即‘天’——的‘声音’，由此成为‘大人’”。¹⁴它提示着“圣人”是处于彼岸和此岸界线处的“听-

¹¹ 参见《克拉迪鲁篇》408A。另见海德格尔著作*Ontology---The Hermeneutics of Facticity*, Indiana University Press, 1999, 第6-9页中关于Hermes和Hermeneutics（诠释学）的考证。J.Grondin在其著作*Sources of Hermeneutics*一书中也谈到Hermeneutics这个词在希腊语中的源头处同时包含着“诠释”与“翻译”的意思。见该书，State University of New York Press, 1995, P25

¹² 参见朱雁冰的中译本，三联书店出版社1995年版，第73页。必须说明的是，原中译本的题目是《圣言的倾听》，但鉴于本文特别要突出“圣”与“神”的不同含义，因此我将其题目改写为《上帝之言的倾听》。

¹³ 台湾李孝定在《甲骨文字集解》中表达了类似的意思：“象人上着大耳，从口，会意。圣之初谊（义）为听觉官能之敏锐，故引申训‘通’。贤圣之意，又其引申也。……聽、聿、聖三字同源，其始当本一字。”

¹⁴ 此外，王夫之解“圣”字曰：“聖，从耳，从呈；呈，本训平也，听得其平，则通明矣。听，从聖省。听者，聖人之德也。盖聖狂之分，唯听司之。故舜以‘无稽之言勿听’为‘精一’、‘执中’之要。心已明知理之自然，而人言乱之，贤者不免，唯聖人审言而得其平，是为‘耳顺’。”见《船山全集》，岳麓书社，

说者”。我们这个文化统一体似乎也是从“听”开始的。

佛教也不例外。相传释迦牟尼生时未留下任何成文经典。在他涅槃后，为保存他的思想，其门徒 500 人举行第一次结集，由记忆超群的阿难口述他的思想，再由其他弟子相互参证，这是后来文字性佛教典籍赖以生成的依据。因此，重要的佛教经典如《金刚经》《地藏菩萨本愿经》等通常以四个字作为序语：“如是我闻。”这是佛教起于印度时的情形。同样，中国佛教的诞生亦是一个“听-写”过程。这个“写”当然就是翻译。在佛教入中土之初，许多西来僧人并无佛教现成典籍。任继愈先生主编的《中国佛教史》指出：“口授佛经是佛教的传统作法。在公元前一世纪以前，佛教经典没有成文记载，全靠口头传诵，甚至东汉时我国早期的译经，也多从口授。”¹⁵不论佛经传入中土之初是否有原始写本，随着佛经翻译的深入，人们已不满足于“口授佛经”了。在这个背景下，中国僧人开始了迁延数百年、涉及数百人次的取经历程。所谓“取经”，就是要获取原始写本，是为“真经”。

归纳以上叙述，我们可以得出以下看法：

(1) 彼岸世界的“神圣原本”是文化源头处的基本假定，它是那些属人的、诉诸特定文字的文献的神圣依据。这些文本被视为人的世界的“第一译本”。

(2) 任何文化源头处的先行者大都是以“听-写者”身份存在的翻译者或记述者。“听-写”观念在文化源头性诠释中具有特别重要的意义。

(3) “缺席”、“不在场”——即无文字性——是“神圣原本”获得超验性、全能性、超世界性身份的基本原因。而人在“听-写”时使用自己的特定语言，针对自己的特殊问题，在翻译神的语言的同时也“把自己翻译进语言”。这标志着一个特定历史传统的出现。

4、等级性的“作-述”观念：作者性=权威性

“文化起源于听-写”，但原初“译者”的记述对一个与该记述一同诞生的特定文化共同体来说意味着“立德”和“立言”。这一“立”字表明，原初“听-写者”完成了从“译者”到“作者”的身份转变——这是历史上第一次的身份转变。在此背景下，“神作圣述”格局转换为“圣作贤述”格局：即“作者”成为“先知”或“圣人”的特殊身份或权力象征，其余的人只能是“述者”、“注释者”或“翻译者”。

“神作圣述”与“圣作贤述”清晰地表现出“作”与“述”是一种等级性的文化制度。在当今世界上，“作者”是很普通的名称，可以指称任何独特文本的生产者。但无论在西方还是中国古代，“作者”曾是一个极为郑重的名称。中国古人说“夫圣人为天口，贤人为圣译”。¹⁶而古希腊的柏拉图也只满足于作为苏格拉底的记述者。也就是说，并不是随便什么文本的生产者都可以被称为“作者”的。

按“作者”之“作”在古汉语中本为“造作”之义。王夫之曾训“作”字曰：

作，起也。“三嗅而作”，“舍瑟而作”，其本训也。借为“造作”之作，……。人将有为，必从“作”起，从人从乍，乍然而起，将有为矣。故缓曰“造”，急曰“作”。乍然而起，无所因仍，故创始曰“作”；乍为之，前未有也，故与“述”对。¹⁷

在古代典籍中，“作”的含义常指示“创造”、“创始”。如《诗·周颂》：“天作高山。”

第九册“说文广义”，第 209 页。

¹⁵ 《中国佛教史》，中国社会科学出版社，1985 年版，第 91 页。此外，梁启超在《中国佛教研究史》第 95-96 页也讨论了佛教写本究竟最先产生于印度还是中国的问题。他引述《法显佛国记》的两段记载：“法显本求戒律，而北天竺诸国，皆师师口传，无本可写。”“法显西游，在东晋隆安三年后，尚云‘无本可写’。”由此断定：“则印度写本极为晚出，可以推见。以故我国初期译业，皆无原本。”

¹⁶ 语见汉代王符《潜夫论·靠绩》。

¹⁷ 参见《船山全书》，第九册，第 94 页。重号为笔者所加。

《老子》：“万物并作，吾以观复。”这个意义上的“作”显然具有“创世”、“创造万物”的意思。而“作者”（creator）显然是完全处于彼岸世界的“上帝”或“天”。他是第一作者。

如前所述，作为“听-写者”的先知或圣人显然不是上述意义的“作者”。但由于他们将彼岸的声音转译为诉诸特定文字的典籍，使之流传，由于他们根据所听的东西确立了相关的制度、规范和礼仪，所以在不同文化共同体中便也具有了“作者”身份。

《孟子》：大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神。

《礼·乐记》：圣人作则。

《荀子·礼论》：圣人者，道之极也。

《韩非·杨权》：能象天地是谓圣人。

《易·乾》：圣人作而万物睹。

总之，圣人立德、立言，这些都是“作”。与那些处于彼岸世界的“上帝”或“天”相比，他们是“第二作者”（co-creator 或 co-author）。

与“作”相对的字是“述”。《中华字源》训这个字曰：“述，循也。”如《中庸·十八章》论“周文王”时便有“父作之，子述之”的说法，这里的“作”有开创之意，而“述”自然也就是“循道而行”的“守成”了。正是在这个意义上，《礼记·乐记》中说：“作者之谓圣，述者之谓明。”显然，这是“圣作贤述”的题中应有之意。¹⁸

由于“作-述”的分别，汉代以后的今文经学和古文经学派对于孔子究竟是“（经的）作者”还是“（经的）述者”曾有长期的争论。晚清学者皮锡瑞所著《经学历史》是中国经学史研究的经典之作，其中论列了两派的基本论证焦点。

古文经学：以为孔子之前已有所谓六经，经非始于孔子。其主要论据是孔子自述：“述而不作，信而好古，窃比于我老彭。”¹⁹在谈到所谓“集大成”的观念时，皮锡瑞更是引述了以下“非孔者”的论述：

周公成文武之德，适当帝全王备，殷因夏监，至于无可复加之际，故得为制作典章，而以周道集古圣大成。斯乃所谓集大成者也。孔子有德无位，即无制作之权，不得列于一成，安有大成可集乎？²⁰

今文经学：以为有孔子而后有六经，孔子之前不得有所谓经。其支持性证据源于孟子：“孔子作春秋而乱臣贼子惧。”作为今文大师，皮锡瑞是支持这一观点的。他在该书第一章“经学开辟时代”卷首便申明：

经学开辟时代，断自孔子删定六经为始。孔子之前不得有经，犹之李耳既出，始著五千之言，释迦未生，不传七佛之论也。……《春秋》，鲁史旧名，止有其事其文，而无其义；亦如晋乘、楚zhou 杌，止为记事之书而已。晋乘、楚zhou 杌不得为经，则鲁之春秋亦不得为经矣。

本文无意介入今文经学与古文经学关于孔子究竟是“作者”还是“述者”的争论，而是要以此表明，“原本/译本”这个翻译二项式与“作/述”，连同下面将要讨论的“经/传”制度具有相同的结构。在这里，“原本”是一个与“作者”相对应的文本概念。“原本的神圣

¹⁸ 元代曾追封孔子之孙子思为“述圣公”；明代将孔子门人称为“述圣”。

¹⁹ 语见《论语·述而》。

²⁰ 参见《经学历史》，载《民国丛书》，第8页。

性”来源于“作者的神圣性”。有趣的是，在西文的语词中，我们可以清楚地看到，“作者”、“原本”意识构成了“权威性”意识的基本内涵。按“作者”一词在英语中写作 author、德语中为 Autor。由此引申出英语语词 authority 和德语语词 Autoritaet，其意思恰恰是“权威性”。换句话说，“权威性”=“作者性”。

5、体制性的“经-传”传统：真理是密写的

“作-述”分野直接导致了传统文本的制度性分类。这个分类在中国古代被概括为“经-传”。在一个文化共同体内，原初性的“翻译作品”，即对彼岸声音的听-写作品成为后人诠释活动的“源头性原本”。它被称为“经”或“经典”。“经典”的首要含义在于，它一向是一个共同体精神活动的资源性母题、回溯性母题、权威性母题和认同性母题。即使在今天这样一个“后经典”时代，我们依然可以感受到“经典”在学术评价上的重要意义。

“经典”总会涉及两个层面的问题：其一，作为属人的作品，“经典”总是有人称物主代词的。它总是有“作者”的。这个“作者群”构成了一个文化共同体中的“神圣谱系”。而“经典”的诠释者、翻译者、回顾者统统被归入“述者”的范畴。其二，在漫长的历史中，“经”与围绕着它的其他文本形成了一套体制性的“经-传”传统。

“经”在古汉语中本指纺织物品的纵线，贯通南北的大道，随后便引申为载道的文字、框定行为的规范。清儒傅山曾对“经”字有过如下夸张的描述：

以字求之，经本“一”字。“一”即天；“川”即川；《说文》：“一”，水脉也。而加“工”焉，又分“二”为天地，“1”以贯之。²¹

而“传”则是“经”的附属衍生物。汉代学者刘熙在《释名》中说：

经，径也，如径路无所不通，可常用也；……传，传也，人所止息而去，后人复来而转相传，无相王（忘）也；傳（zhuan），传（chuan）也，以传示后人。

类似的理解在中国传统典籍中俯拾皆是。²²从文献体例来说，“经传”只是笼统说法，它具体可以表现为“经-传-说-记”的文体区别；可以表现为“经-子”之别。近人丁福宝在《佛学大词典》序中对中国传统“经-传”分别作了归纳，兹摘录如下：

（1）先儒释经之书，或曰传，或曰笺，或曰解，或曰学，今通谓之注。六书有“注”字，无“zhu”（繁体）字。义取灌注之注。义于经下，若水之注物。一曰解书之名，注者著也。言为之解说，使其义明也。……

（2）解说经义曰传，亦传受之义。谓传受师说而阐发之也。又传者，传通其义也。博释经义，传示后人。如春秋左氏传、公羊传、穀梁传是也。

（3）笺之云者，说文云，表识书也。谓书所未尽，待我而表识之也。康成诗笺，昔人谓所以表明毛意，记识其事，故特称之为笺。

（4）解者释也，解释结滞，徵事以对也。有所谓集解者。……

（5）先已有注，复逐条疏通其义者，谓之疏。疏之属，有义疏，有正义。义疏者，引取众说，以示广闻。……正义者，正前人之疏义，奉诏更裁定名曰正。谓论归一定，无复歧途也。……

²¹ 参见《傅山全书》，山西人民出版社，第一册，“卷三十五·杂记”，第631页。

²² 王夫之考“傳”说：“傳，本训‘递’也。‘递’者，驿递也。传人于邮舍以待，命至斯行也。……借为‘经传’之传者，传所以递述经意，令通达也。”见《船山全集》，第九册，第92页。

大抵注不破经，疏不破注，注或迂曲，疏必繁称博引以明之，此古来注疏之体例然也。²³

以上论述揭示了作为“原本/译本”的“经-传”传统所表现出的制度性结构。“经”的中心地位是一切“原本中心论”的原型。这种制度并非中国古代所独有。我们已经指出，西方历史在相当长的时间内亦有“注经学”（exegesis）传统。由于其强大的神学背景，这种传统更加夸张“经”所具有的彼岸性特征。按照维科的看法，上帝的logos往往只能用“神话”或“隐喻”记录下来。“经”通常是由“神话”、“故事”、“隐喻”或“隐语”这些多义性语言写成的，它表达了一种古典的真理观：**真理总是密写的**。近来，有学者在对列奥·斯特劳斯的研究中谈到，斯特劳斯在希腊哲人那里发现了两种特殊的写作方式（a peculiar manner of writing），一个是所谓“俗白写作”（exoteric writing），另一个是“隐晦写作”（esoteric writing），后者只有那些训练有素的人经过反复琢磨才能领会。²⁴

“隐晦写作”具有“微言大义”的特征，这就注定了一切关于“经”的诠释或翻译的“不可完备性”——人们很难一次性的、以毫无遗漏的方式对“经”进行诠释。这恰恰表明了上帝言语与人的言语的异质性——上帝的语言即使在此岸性的人的言语中也依然顽固地保留着彼岸性特征。犹太教中的“第二摩西”——摩西·迈蒙尼德在《迷途指津》这一经典文献中特别指出：

神的目的是不能违背的，它对于普通人掩盖真相，……因此之故，这些问题在先知书中才以比喻出现，我们的先贤效法先知书，也用谜语、比喻来谈论此类问题。……须知，一个达到某种完善程度的人，当他试图根据自己的完善性向他人讲授他所理解的这些秘密的时候，他并不能像传授人们所熟知的科学那样去透彻、连贯地讲解，甚至连他理解的那部分秘密也无法说清。²⁵

我们在“作-述”背景下描述了“经-传”这一书写制度中呈现出的“原本的神圣性”意识。归纳起来可以有如下特征：“经”为原本；“传”为解本或译本；“经”为圣言；“传”为圣译；“经”为密写的隐讳教导；“传”为注疏性的俗白教导。当然最重要的，“经”为作；“传”为述。这一切都展示了一种书写等级体制，一种支配-附属关系。

6、小结：“圣作贤述”的体制在当今“文本流通”时代的意义

以上所说“作-述”、“经-传”体制在中国古典诠释传统中具有支配性地位。这在清初学者熊赐履的《正统》一书中得到了强烈的表现。从中国“小学”所承诺的这种“作-述”或“经-传”传统中我们可以得出以下几个结论：

（1）雅斯贝尔斯所说的“轴心时代的文明”²⁶有个明确的“本文指标系统”，那就是上面所讨论的体制性的“经-传传统”。虽然宽泛的说，每个国家都有自己的传统，但严格说来，像澳大利亚、加拿大那样的国家尚不足以形成独立的“经-传体制”。推而广之，西方各国虽然语言各异，但出于宗教和教育等因素，它们分有着相近的“经-传传统”。

（2）体制性的“经-传传统”是世界上那些伟大文化共同体的基本单位。当两个“原本系统”或“经-传传统”相遇时，它们便分别显示出各自的“有效性”权威标准或各自的“时间性尺度”。W. 本雅敏在《讲故事者》一文中写到：“从遥远的地方传递来的智慧产品（the

²³ 《佛学大词典》，第1页。

²⁴ 参见甘阳：《政治哲人斯特劳斯》，牛津大学出版社中国出版公司2003年版，第79页。

²⁵ 参见该书中文译本，第7-8页。

²⁶ 参见魏楚雄等所译《历史的起源和目的》，华夏出版社1989年版，第14页。雅斯贝尔斯当时只提到中国、印度、西方这三个轴心文明，但后来有人将崛起于公元7世纪的伊斯兰文明也列入轴心文明。

intelligence that came from afar) ——无论这种遥远是指空间意义的外国，还是指时间意义的传统——都拥有某种赋予其有效性权威性 (an authority which gave it validity), 这种权威性甚至是不需要证实的。²⁷

(3) 由于“经-传传统”是文化共同体的基本骨干，因此，一个“经-传传统”的消失也就意味着该文化共同体的断裂或被覆盖。然而，如何判定一个“经-传传统”的断裂或消失呢？那就要看它是否还是现代人的“历史回溯意识”对象？是否还在现代人的思想诠释活动中成为“资源性母题”？是否还在现代人的认同意识中的主要根据？如果人们普遍把通过“语际翻译”传递过来的另一个“经-传传统”视为“原本”，并进入对该传统的模仿性诠释，我们便说他固有的那个传统断裂或被覆盖了。这就是今天“文本流通”时代的现实。因此，我们今天面临的问题主要不是“是否应当恢复作为一种独特诠释传统的‘训诂学’”的问题，而是“训诂学”的对象，即汉语古代经典，是否还具有“原本资格”的问题。

²⁷ 参见“The Storyteller”，载W.本雅敏文集，*Illuminations*，英文版，第89页。