

从诠释学审视中国古代易学

林忠军

(山东大学易学与中国古代哲学研究中心, 山东 济南 250100)

摘要:就文本而言,古代易学有重文本符号和重文本意义两种倾向,从而导致象数易和义理易两种不同的诠释学;而易学诠释活动,汉唐清代偏重文本本意,宋明偏重心理创造;从易学诠释学承传看,易学诠释是以批判为特色的解构,惟有解构才使得易学整合发展成为可能。

关键词:易学; 诠释; 文本; 解构

中图分类号: B 221 **文献标识码:** A **文章编号:** 0511- 4721(2003)04- 0068- 06

成书于殷周之际的《周易》本为卜筮之书,春秋时期以孔子为代表的儒家学者,首先把它视为诠释的对象,以儒家独特的语言和思维对《周易》卦爻辞、符号系统、思想内容、筮法和治易的方法等一系列问题进行了系统的解说,开易学诠释学之先河。自此以后,易学家以儒家《易传》为依据,对易学文本进行理解和诠释。虽然中国古代易学和经学还未像当今西方那样,形成非常严密的、具有哲学意义的诠释学体系,但从其诠释的实践看,易学诠释者多遵循一定的原则和方法去理解和诠释易学和经学文本,并在这个过程中透露出一些关于诠释学方面极为精辟的见解。本文试图从诠释学的理论审视中国的易学诠释学说和易学诠释实践,以就教于各位方家。

一、文本:符号与意义

按照符号学的解释,符号的基本特点在于把感性的、具体的材料提高、抽象,使其具有普遍的意义。“符号本身,是个别与一般相结合的产物。一方面,‘符号’是感性的,它有着物质的外壳,甚至有外物形象的模仿。但是一方面却又有普遍意义,这个意义可以为别人了解,可以交流。……这就是说,‘符号’不是孤立的,个别的,而必定有自己的系统,有自己的规则或逻辑结构。”^{[1](P460)}卦爻象是构成《周易》文本的主要因素,也是《周易》文本区别于其他儒家经典的重要标志。《周易》卦爻象是典型的符号系统。卦

爻象是由--阴—阳两个最基本的符号构成,这两个符号,重叠构成了三画的八卦,再由三画八卦相重构成六十四卦。由阴阳爻构成的六十四卦,是一个严密有序、自成体系的符号系统,这种符号及符号之间构成了一种符号结构。从形式看,《周易》卦爻符号,是确定的、固定的、静止的,但这不是绝对的。《周易》卦爻符号在很多情况下是可以变动的,表现在阴阳爻互变:由阳爻变阴爻,由阴爻变阳爻。因为爻的不确定性,卦与卦可以互变,即由一卦变成了另一卦,即所谓的卦变。这种爻变和卦变正是易道变动不居、周流六虚的生动体现,这种变动规律,其实就是西方结构哲学所谓的“转换”。

在《易传》看来,《周易》符号体系来自于现实,是对客观世界的效法或模拟,它具有着物质的属性。主要表现在这个由三画和六画构成的卦象效法了天地万物的繁杂形态。经过古圣人仰观俯察,化繁为简,从客观世界中抽象出阴阳符号,这个符号就是卦象。卦象有象征之义,它象征的是天地万物。《系辞》云:“易者,象也。象也者,像也。”“象也者,像此者也。”“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象。”“阴阳爻效法了物质的运动。爻,有效法之意。效法的对象就是动。《系辞》:“爻也者,效此者也。”“爻也者,效天下之动者也。”“圣人有以见天下之动,而观其会通,以行其典礼,系辞焉以断其吉凶,

收稿日期:2002- 09- 08

作者简介:林忠军(1960—),男,山东莱阳人,山东大学易学与中国古代哲学研究中心教授,中国哲学博士生导师。主要从事易学与中国哲学研究。

是故谓之爻。”

由于八卦和六十四卦效法天地万物，故八卦和六十四卦具有了物性，包含了天地人三才之道。《系辞》：“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有地道焉，有人道焉，兼三才而两之，故六。六者，非它也，三才之道也。”不仅如此，八卦符号表征八种类型的物质及其相关的诸多事物，是八类事物及其相关事物的化身。由八卦构成的六十四卦的许多六画符号直接仿效了某种事物，以抽象线条再现了某种事物的外观形象，如鼎初爻是鼎足，二三四爻是鼎腹，五爻是鼎耳，上爻是鼎铉。尤其《周易》成书之后，卦爻符号作为一种筮占的记号，不再受现实世界所支配，反过来以物化的形式，描述、推演和预知变化的世界。具体地说，八卦和六十四卦符号不仅可以表示多种事物，描述自然社会的变化，而且，通过一系列效法宇宙演化的复杂数字计算，求得卦爻这种符号，然后根据卦爻符号推演自然变化和人之福祸吉凶。在《周易》作者那里，卦爻符号作为物质某种存在的形式支配了物质世界。

文字语言也是一种符号，它与卦爻符号的共同特点在于它们都是“由一个能指和一个所指组成的，能指面构成表达面，所指面则构成内容面”。^{[2](P134)}更为有趣的是，《易纬·坤凿度》曾将八卦符号视为古代最早的八个象形文字，这种说法未必正确，但至少说明了中国早期文字与《周易》符号有共同特征，然而在构成内容层面，卦爻符号又与文字语言有本质的区别。有文字组成的语言作为一种符号系统，所表达的意义是相对清晰的，确定的。而卦爻符号高度抽象、高度概括，所表达的意义是不确定的，宽泛的，多层次的，超时空的，它不仅包含过去的智慧，也彰显未来神妙，这就是《系辞》所谓的“蓍之德圆而神，卦之德方以知”，“神以知来，知以藏往”。同时，它又有外在的排列形式，即直观的、整齐的、富于逻辑的阴阳符号系统，它为后世解释者的理解和解释提供了无限的想象和创造空间。关于《周易》符号与文字语言的关系，《易传》最早作了说明。《系辞》云：“子曰：‘书不尽言，言不尽意。’然则圣人之意其不可见乎？子曰：‘圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言。’”此谓语言是多样复杂的，又是随意的，用有限的和具有相对稳定的文字很难把多样的语言完全表示出来；意义和思想深奥而博大，用复杂和相对确定的语言很难把意义和思想表达穷尽。显然，这里指出文字在语言表达中的局限性，这种局限性在西方人看来是“文字将语言呈现为在说话人缺席情况下运作的一系列物质符号。它们可能是极为含糊

的，或以处心积虑的修辞模式编织而成”。^{[3](P77)}而语言在表达和解释思想和意义时无法排除自身的干扰，无法拓展自己的功能，做到准确、完整和详尽。“本应超越语言和表达之偶然性的哲学思考，有可能为某种语言的能指形式所影响”。^{[3](P77)}那么，卦爻符号的设置和卦爻辞的设置为解决这个困惑找到了出路。《系辞》认为，卦爻象从表现形式上说，它既不是人们一般使用的文字，也不是由一般文字构成的语言，而是直观而抽象、有着丰富而深远内涵的记号。卦爻辞是圣人参照卦爻符号而作（“观象系辞”），其卦名“杂而不越”，其辞立意深远，委婉而适中，条理通达，完全克服了一般语言文字的局限，具有规范化语言特征，成为表达意义和思想的最理想的工具。这就是《周易》文本的象、辞、意三个相互关联的要素。

对三者的关系及其在文本中的地位的理解，体现着易学诠释者不同的思路和方法。汉儒认为，《周易》成书，象数是根本，先有象数，后有文辞，文辞本之于象数。即《系辞》所谓“观象系辞”。文本意义通过文辞表达出来，由此出发，引申出以《周易》符号为核心的诠释文辞的方法。这种方法被称为象数法，以此方法解易者被称为象数派。西汉占主导地位的孟京易学和东汉郑玄、荀爽、虞翻三大家易学则属于此派。他们重视文本字词句的意义和作辞的依据，突出象数符号在卦爻辞形成中的主导作用，把象数符号奉为圭臬，夸大象数，最大限度地挖掘、开显《周易》文辞背后的象数，探求其卦爻辞与卦爻象的内在联系，旨在以象融通《周易》经文以至传文，证明易辞一字一句非圣人随意而作，皆本于象数。为了达到这个目的，汉儒或根据《易传》现成的八卦之象引申推演，以增加象的数量，即所谓的“以象生象”；或在取象方法上下功夫，即为了得到《易传》的某种象，不断地改变取象的方法，如互体法、卦变法、纳甲法、爻辰法、升降法、旁通法、爻体法、消息法等皆是取象常用的方法，即所谓的“象外生象”。实际上他们的诠释已不是传统意义上的文本意义的解说，而是一种符号的转换，即把有一定确定意义的《周易》文辞转换成抽象的符号，经过对符号的解说，把《周易》变为一部象数符号之书。

与此相反，另一派认为从易学起源看，象数并不是源头，还有比象数更根本的东西，那就是意义世界，也就是说象数本于意义而立，这就是《说卦传》所谓的“幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻。”以此为据，他们更加关注《周易》文本的意义（或称义理），把诠释文本意义作为易学诠释的终极目标，认为符号的价值不

单是系辞的根据,更重要的是它自身所呈现的意义,或者说赖于卦爻符号而成的卦爻辞所表达的意义。因为卦爻辞源于卦爻符号,研究卦爻辞的目的是为了把握卦爻符号,然后通过把握卦爻象符号追求文本中更为深刻的意义。如魏晋王弼曾明确指出:“夫象者,出意者也。言者,明象者也。尽意莫若象,尽象莫若言,言生于象,故可寻言以观象;象生于意,故可寻象以观意。意以象尽,象以言著,故言者所以明象,得意而忘言;象者所以存意,得意而忘象,犹蹄者所以在兔,得兔而忘蹄;筌者所以在鱼,得鱼而忘筌也。”^[4]《周易略例·明象》按照王弼的理解,在《周易》文本中,意义是第一位的,象符号本于意义而立,故它有表达意义的功能;文辞本于象符号而系,故它可以显现象符号,因此,理解和诠释《周易》文本的意义,首先从卦爻辞解释过程中观察和把握象符号,然后通过理解和解释象符号获得文本真正意义。一旦获得了象可以不停留在文辞的层面上,一旦获得了意义可以不停留在象层面上,就像用蹄捕兔、用筌捕鱼一样,只要得到了兔和鱼,就可以不顾及或不留恋那些工具。在这里,王弼把文本的意义视为第一位,把象和文辞降为附属工具地位。显然他不同意汉儒把揭示文辞背后的象数符号作为易学诠释的目的,过分夸大象数在《周易》文本中作用的做法,他认为这样做的结果不但不能解释出文本所包含的意义,反而掩盖或者背离了易作者的本义。如他所言“案文责卦,有马无乾,则伪说滋漫,难可纪矣。互体不足,遂及卦变,变又不足,推致五行,一失其原,巧愈弥甚,纵复或值,而义无所取,盖存象忘意之由也。”^[4]《周易略例·明象》

王弼易学诠释观得到了后世崇尚义理的易学家的认可。北宋著名理学家程颐给王弼易学很高的评价,认为理解和诠释《周易》,“只看王弼、胡先生、王介甫三家文字,令通贯,余人《易》说,无取枉费功。”^[5](P613)《与金堂谢君书》并从哲学高度论证了象数理的关系,指出:理是无形的,抽象的,是宇宙之本。从先后言之,先有理后有象,有象而后有数。理和象的关系又是不分离的。二者是显微、体用、动静关系。他提出体用同源,显微无间的命题。“至微者,理也;至著者,象也。体用同源,显微无间。”^[5](P689)《程氏易传序》因理无形,故可因象以明理,假象显义。“理见乎辞,可由辞观象”;有象后有数,可以由象知数。故得其义象数在其中矣。程氏后学南宋杨万里指出:“君子学《易》者,因辞求象,象不能外乎辞。因象求道,道不能外乎象。”^[6](卷17)程颐等人进而把《周易》文本定为明理或明道之书,而以获取道或理作为易学诠

释追求的目标。如程颐云:“易是个甚?易又不只是这一部书,是易之道也。不要将易又是一个事,即事尽天理,便是易也。”^[7]《二先生语二上》“古之学者,先由经以识义理。……后之学者,却先须识义理,方始看得经。如《易》,《系辞》所以解《易》,今人须看了《易》,方始看得《系辞》。”^[7]《伊川先生语一》程氏等人所说的“理”或“道”类似于王弼等人的“道”或“无”,也就是广义上的“意”。不同的是程颐等人将王弼等人追求的《周易》文本中的道或无赋予了客观属性,使这个“道”或“理”,既表示形而上本体,又表示自然社会必然法则。

由此出发,他们在易学诠释的实践中,注重义理的诠释和阐发,王弼易学以老注《易》,其易学诠释体现老子的玄理。如王弼以“无”释“大衍之数”,以“自然无为”释《坤》六二、《革》上六和《临》六五,以“静本动末”释《复·象》。“王弼的这些解释,从哲学史上看同汉易以卦气说为主体而形成的哲学体系有很大的差别。总的倾向是,对《周易》原理的理解,进一步抽象化或逻辑化了。”^[8](P286)程氏在其《易传》中更注重易学中“理”的阐发。注《泰》六二象:“理当然者,天也。”注《无妄》六二:“因其事理之固然,非心意之所造。”他认为,理有消衰,有息长,有盈满,有损虚,顺之则吉,逆之则凶。注《损》卦辞:“损,减损也。凡损,抑其过以就义理,皆损之道也。损之道必有孚诚,谓至诚顺于理也。损而顺理则大吉。……人之所损,或过或不及,或不常,皆不合正理,非有孚也。非有孚,则无吉而有咎。”

二、解释:本义与创造

按照狄尔泰的说法,解释学是关于理解和解释文本意义的理论和哲学。在中国古代,易学解释学主要探讨了对待文本的态度、文本与解释者的关系问题、解释的客观与主观问题、解释的尺度、解释方法等问题。汉唐和清代易学家绝对崇拜易学文本和圣贤权威的言论,认为《周易》与其他经学典籍一样,字里行间蕴涵着绝对的、永恒的、普遍的真理,以孔子为代表的儒家圣贤与天地同德,是智者和真理的化身,体现着古代理想人格,他们所阐发的就是经典,就是千古不变的真理。司马迁说:“易著天地、阴阳、四时五行,故长于变。”^[9]《太史公自序》班固曾说:“有五常之道,故曰五经,乐仁、书义、礼礼、易智、诗信也,人情有五性,怀五常,不能自成,是以圣人象天五常之道,而明之以教人,成其德也。”^[10]《五经》“孔氏为之象、象、系辞、文言、序卦之属十篇,故曰易道深矣。”^[11]《艺文志》此谓《易》包含阴阳五行变化之道,五经含有五常之道,“而易为之原”。故诠释者在诠释时

首先当以《周易》文本作为崇高的、神圣的、不可更改的经典,以儒家圣贤的言论和诠释作为理解和解说《周易》文本的最权威根据或标准。作为解释者的理解和解释,必须以经传本身为依据,做到注不破经,疏不破注。如董仲舒所言:“夫义出于经,经传,大本也。”^[12]《重政》诠释的任务就是力求借助圣贤的注解或对圣贤的解释再解释,进入易作者的语境和视野,透显易作者“原本”的思想和《周易》文本的“真实”的意义。在这个意义上说,易学的解释是不断地接近或完全符合易作者和孔子所固有的思想或真理。基于此,此时期的易学家不断修订易学诠释原则,纠正易学偏失,追求圣人原义。东汉郑玄有感于当时两汉易学学分众家,一家有众说,有违圣人之本的易学诠释格局,在《戒子益恩书》中提出了“念述先圣之元意,思整百家之不齐”的诠释目标。郑玄易学之所以能一统天下,并得到当时学界的认可,成为汉代以后很长时期的官学和清学的主要内容,关键在于“他继承了古文学派的求实学风,不尚空论,又吸收今文学派的经世精神,以礼注经,……形成了以‘述先圣之元意’为解释目的,以语言文字、名物制度为解释对象的经典解释观。”^[13]由此出发,以训诂考据为主要手段,揭示出《周易》文本的字词句所固有的意义,通过梳理和诠释易学和经学,创立了气势恢弘、一以贯之的郑氏解释学,整合出一套错误较少的、比较完备的易学文本和无门户之见的、博综众说的经学体系。与汉代其他易学相比,其易学更接近或“符合”易作者和圣贤易学的原义,因而他也成为被人尊重的圣贤。三国时虞翻凭借深厚的易学素养和渊博的易学知识,经过对两汉以来象数易学的研究成果的梳理、剥离、筛选和整合,融旧铸新,赋予了卦变、纳甲、互体等已有象数范畴新的含义,提出了旁通、反卦、两象易、之正、半象等新的概念,又以这些象数概念和原则为基石,建立了最完备的、最条理化的象学诠释方法,并以这种方法构筑起一个易学史上最为庞大而复杂的象数易学体系。虽然今天看来用这些方法注《易》,大多与《周易》和《易传》本义不相符,但在作者个人看来,这些注释完全本于《周易》文本,优胜于两汉训诂章句易学。如他明确说过:“前人通讲,多玩章句,虽有秘说,于经疏阔。”^[14]《虞翻传》注引《虞翻别传》而他的易注则是“蒙先师之说,依经立注。”^[14]此是说,前儒崇尚训诂章句,其易学“未得其门”,“义有不当实”,远离经义。自己以象数注《易》,以经文为据,“以就其正”。

唐孔颖达有感于象数之学过于烦琐,义理之学过于浮华,皆有违于《周易》本义和圣人之旨,试图在

诠释王弼易的大框架下,规范易学研究,使之更符合易作者和孔子原意。他明确提出:“考察其事,必以仲尼为宗,义理可诠,先以辅嗣为本,去其华而取其实,欲使信而有征。”^[15]《序》以此为出发点,他考察了《周易》卦爻辞的形成、内涵和特点,总结出“不可定为一体”、“不可一例求之”、“不可一类取之”等更加符合《周易》文本和圣人旨意的、灵活的诠释原则。依据这一原则,“圣人之意,可以取象者,则取象也,可以取人事者,则取人事也。”^[15]《卷1》由于古代疏不破注的体例所限,孔颖达很难将他所总结的易学诠释原则贯穿始终,终因过多阐释易学玄理,而导致崇王抑郑,成为宋明理学的先声。

清代易学从主流看,是重考据的朴学易。他们在强调恢复汉易诠释传统的同时,更加关注诠释的客观性和普遍性。他们认为易学研究之所以会出现门户纷争而不能真正达到统一,关键就是一个“私”字。只要各家消除私字,取长补短,易学诠释就会趋向一致,浮现一个普遍的、客观的真理。四库馆臣在论清代经学时表达了这样一个思想:“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,亦不足以服宋儒也。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。盖经者非他,即天下之公理而已。”^[16]《卷1》显然,清儒把《周易》和儒家其他经视为最高的、唯一的公理,作为诠释者在理解和诠释时决不能越雷池半步,更不能随意更改。毛奇龄曾提出经学诠释必须遵循的“勿武断”、“勿误章句”、“勿自误误经”、“勿人之误以误经”、“勿改经以误经”、“勿借经”、“勿自造经”、“勿自执一理以绳经”等原则,^[17]《经集·凡例》按此原则,易学诠释当排除己见,绝对以与经文或圣人之意合为目标,这是易学诠释成功的标志。焦循自创了“旁通”、“相错”、“时行”的易学方法,用于易学诠释中,但他却认为这三方法是“孔子所以赞伏羲、文王、周公者也”,“益觉非相错、非旁通、非时行,则不可以解经文传文,则不可以通伏羲文王周公孔子之意。十数年来,以测天之法测《易》,而此三者乃从全《易》中自然契合。”^[18]《附《易图略叙自》》从焦循易学可以窥见清代朴学易学诠释的特点。

与汉唐清代易学相反,宋明易学诠释不过分崇拜《周易》文本和先圣的言论,不以追求《周易》文本的字句及其意义为终极目标,更关注自己的心理感受和通过心理活动体悟出的天道或天理。具体地说,天道或天理,不单单存在《周易》文本和圣贤言语里,也存在于主观的诠释创造中,理解和诠释的重点不是转述、复制,凸显易作者的本来思想和意义,而是

通过对易学文本字词句的理解和诠释,感受易作者和圣人心,然后发现和揭示出与天地合同的圣人之道或与圣人同性的天地之理。在唐后期经学“疑经”、“惑经”风气影响下,宋代的欧阳修作《易童子问》,对被尊奉为官学的《周易》文本,确切地说是《易传》文本存在的问题及作者提出了大胆质疑。这从根本上动摇了《周易》文本和古圣贤在一千多年易学诠释中神圣的、权威的地位。受此影响,更多易学的诠释者不以崇拜文本和圣贤为能,文本和圣贤的言论不再是衡量诠释的唯一尺度。如朱熹把《周易》视为包涵着抽象的、虚设的、多种道理的文本。他说:“若易,则只是个空底物事。未有是事,预先说是理,故包括得尽许多道理。”^{[19](P1631)}(卷66)“易多是假借虚设,故用无穷,人人皆用得也。”^{[19](P1693)}(卷68)这就是说《周易》文本包含的圣人之道不是唯一的,而是许多个。诠释者因知识深浅会对易产生不同的理解和诠释,即“人人各以其意思去解说”,而这种解说是一种无穷尽的创造,“读易若通得本指后,便尽说去,尽有道理可言。”^{[19](P1695)}(卷66)虽然这些无穷的解说,未必完全符合文本意义,也不能简单地予以否定。“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。”^{[19](P1941-1942)}(卷76)这反映出朱熹对易学诠释过程中个人创造性理解的肯定。但朱熹认为,要真正获得易理,应当在诠释者方面下工夫,即解《易》“须是经历天下许多事变”。这个层次主要是增长知识、提高能力,“认清文本的意向,遵从文本为自己打开思维之路,朝着文本方向去思考、理解,并把文本所包含的意思解释出来。”^[20]虽然他强调易学诠释当首先“只随经句分说,不离经意,逐字逐句,只依圣贤所说”,^[21](卷6)但易学诠释的任务不是依经解易,揭示卦爻辞文意,而在通过理解和诠释易学,观圣人所以作易之意,求圣人之心,换言之,对于易学“词句、文章的解释只是其解释活动进入揭示‘圣人之心’阶段的基础和前提。”^[22]如他说,“读书当观圣人所以作经之意与所以用心一条。”这就要求解释者“只要虚其心以求其义,不要执己见”。必须进入《周易》作者和圣贤的主观境界,体验和把握圣贤之道和天地之理。

如果说朱熹在易学诠释方面对易学文本还有所保留的话,那么,心学派的易学诠释学则抛弃文本,完全以诠释自身为对象,因为在他们看来,天道、易道和人心一致。如陆九渊认为充塞宇宙之间的是天理,也是易理,因天理人心“至当归一,精义无二”,“人皆有是心,心皆具是理,心即理也。”^[23](卷11)“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙。”^[23](卷22)其弟子杨简阐

发了这种观点,认为易道即人心,他在注《复》时提出“天地之心即道,即易之道,即人,即人之心,即天地,即万物,即万事,即万理。”^[24](卷9)并以易为己,以己为易,“易者,己也,非有他也。以易为书,不以易为己,不可也。”^[25](卷7《已易》)王宗传也提出“易即吾心”,“吾心即易”的思想。^[26](卷28)故在他们看来,易学诠释不必对文本诠释,也不必借助于文本阐发和体验圣人之道,可以直接对诠释者主体精神进行解释和重构。陆九渊认为“心之体甚大,若能尽我之心,便于天同,为学只是理会此。”^[23](卷35)由此,他提出了尽心求道的方法,即先立乎其大,剥落心蔽——愚不肖者物欲之蔽和贤者智者意见之蔽。当然,他也不否定读书,他认为读经书贵在明白文义,体味其中的精神,更重要的是可以印证心中的道理。“学苟知本,六经皆我注脚。”“六经注我,我注六经。”^[23](卷34)而杨简进一步提出“善学《易》者,求诸己,不求诸书。古圣作易,凡以开心之明而已,不求诸己而求诸书,其不明古圣之所指也。”^[25](卷7《已易》)这种以主观精神为诠释对象,以六经为我注脚的诠释学有着深刻的解释学的含义,这是典型的心理诠释学。

三、承传:解构与整合

解构在西方被称为是一种阅读和阐释的方法和一种哲学策略。德里达认为,“传统哲学的一个二元对立命题中,除了森严的等级高低,绝无两个对项的和平共处,一个单项在价值、逻辑等方面统治着另一个单项,高居发号施令的地位。解构这个对立的命题归根到底,便在一特定时机,把它的等级秩序颠倒过来。”^{[31](P72)}易学发展历史是对易学文本诠释的历史,也是一个解构的历史,首先表现在易学家的批判精神,即后世易学家对前世易学家的批判,郑玄驳许慎易学在内的五经异义,魏晋时期,虞翻对“多玩章句”、“于经疏阔”的两汉易学的指责和王弼对整个象数派学“存象忘意”的质疑,宋代理学家对魏晋玄学以老注易、游变无根易学学风的批判和欧阳修对《易传》文本和以诠释玄学易《周易正义》的发难,清代乾嘉学派对宋代易学疑经惑经,尤其图书之伪的彻底清算。这些批判,在某种意义上可以说是一针见血,切中要害,体现了易学诠释者特定的易学视域和在特定易学视域下产生的不同于前人的见识。值得说明的是,诠释者批判的目的,并未绝对肯定一方,否定一方,更未消融和化解对立两者的隔阂,而是变换视角,重新审视的结果。如以因为果,或以果为因也是易学诠释常用的手法。义理派对象数易的批判和象数派对义理易的批判都运用了这种手法。象数诠释者认为象数为易学之本,先有象数,后有义理,象数决定义理,象数发

为义理。而义理诠释者认为义理为本,先有理而后有象数,象数本于义理而立。义理派重视义理,反对专以象注易,象数易重视象数,反对专以义理注易,完全取决于二者对于象与意(理)的因果关系的理解。因此,象数派虽然批判义理易但并未摈弃义理,义理派批判象数易也并未摈弃象数。王弼反对汉儒象数,但他在注睽卦时暗中使用了互体,注中孚暗中使用了五行等。程颐主义理,但继承了孔颖达“不可一例求之”、“不可一类取之”的思想,明确提出卦变说,认为六十四卦皆由乾坤两卦变来。然这种卦变说与汉代卦变说有异,却坚持了取象说。因此,易学解构本身是熔旧铸新,是一种整合,是一种创造,这本之于“周易哲学中包含了一个不受限制的‘观的观点’,因为它展现了一个包含一切的整体的动态的过程,因而它也包含了无尽的‘观点’,可以作为理性的创造综合的对象或主题。”^[27]在易学诠释中,这种创造综合表现在易学解释者把前人的成果纳入自己视野下进行检讨,分析其诠释思路方法,批判其诠释过程中的“过失”,寻找合乎或贴近自己诠释的观点和成果,为我所用,建立既不同于前人又与前人有着千丝万缕联系的易学体系。如郑玄易学、虞翻易学、孔颖达易学、程颐易学、朱熹易学、焦循易学等,都是通过解构而达到熔旧铸新,而形成自己独特风格的。

撇开历史的原因,就易学自身而言,易学解构导致易学承传和发展,易学是古代的天人之学,象数易偏重于天道,义理易偏重于人事,“唯其各有所长,所以这两派的易学都有其存在的充足理由,各自对易学的发展作出了自己所特有的贡献,唯其各有所短,所以无论象数派还是义理派,谁也不能独霸天下,而是各领风骚,此消彼长,他们的矛盾斗争构成了易学发展的内部的动力,并且在天人之学的整体作用的支配下,被迫超越狭隘的学派门户之见,各自向对方寻求互补。”^[28](余敦康《序》)也就是说,因为有易学的诠释和解构,才有易学的不断的整合和建构。若没有易

学解构,易学就不会熔旧铸新,就不会伴随时代的发展而改变自身的形态,从而建构自己生机勃勃的、充满活力的思想体系,也就不能适应不同时代的需要,对中国古代哲学、宗教、伦理、心理、科技和社会各个层面发挥如此大的作用。

参考文献

- [1]侯鸿勋.西方著名哲学家评传续编:上卷[M].济南:山东人民出版社,1987.
- [2]巴尔特.符号学原理[M].北京:三联书店,1988.
- [3]卡勒.论解构[M].北京:中国社会科学出版社,1998.
- [4]楼宇烈.王弼集校释[M].北京:中华书局,1980.
- [5]二程集[M].北京:中华书局,1981.
- [6]杨万里.诚斋易传[M].四库全书本.
- [7]二程遗书[M].上海:上海古籍出版社,2000.
- [8]朱伯崑.易学哲学史:上册[M].北京:北京大学出版社,1989.
- [9]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
- [10]班固.白虎通德论[M].上海:上海古籍出版社,1990.
- [11]班固.汉书[M].北京:中华书局,1990.
- [12]董仲舒.春秋繁露[M].上海:上海古籍出版社,1990.
- [13]匡鹏飞.《论语》郑玄与朱熹解释之比较[J].孔子研究,2001,(4).
- [14]三国志[M].北京:中华书局,1995.
- [15]孔颖达.周易正义[M].十三经注疏[Z].北京:北京大学出版社,1999.
- [16]四库全书总目[M].北京:中华书局,1992.
- [17]毛奇龄.西河合集[M].乾隆修补本.
- [18]陈居渊.易章句导读[M].济南:齐鲁书社,2002.
- [19]朱子语类[M].北京:中华书局,1986.
- [20]李兰芝.朱熹的易学解释学[J].周易研究,1997,(2).
- [21]朱子全书[M].渊鉴斋本.
- [22]匡鹏飞.《论语》郑玄与朱熹解释之比较[J].孔子研究,2001,(4).
- [23]象山全集[M].四部丛刊本.
- [24]杨氏易传[M].四库全书本.
- [25]杨简.慈湖遗书[M].四库全书本.
- [26]童溪易传[M].四库全书本.
- [27]成中英.中国哲学的综合创造与创造综合[A].成中英.本体与诠释[C].北京:三联书店,2000.
- [28]林忠军.象数易学发展史:第2卷[M].济南:齐鲁书社,1998.

Viewing the Study of the Book of Changes in the Perspective of Hermeneutics

L N Zhong-jun

(Center for The Book of Changes and Ancient Chinese Philosophy, Shandong University, Jinan)

Abstract As text concerned, there are two inclinations in the ancient study of The Book of Changes: one emphasizes the symbol of the text while the other emphasizes the meaning of it, giving rise to types of hermeneutics. The hermeneutics of The Book of Changes in the Han, Tang and Qing Dynasties lays particular stress on the original meaning of the text while that in the Song and Ming Dynasties lays stress on the psychological creation. Throughout the tradition of the hermeneutics of The Book of Changes, it has been a de-structuralization characterized by criticism, as it is the de-structuralization makes the integration and development of the study of The Book of Changes possible.

Key Words Study of The Book of Changes; Annotation; Text; De-structuralization

[责任编辑 陈绍燕]