

· 中国阐释学的历史根基与当代建构 ·

论中国阐释学思想的古史渊源 及中西阐释学差异

曹顺庆 钱安儒

【摘 要】阐释学作为一门独立学科由现代西方学界正式提出，但其思想传统在中国古已有之。“阐释”作为一种文化经验与学术传统，早在殷商时期即已滥觞，并凝结为对中国经学、文论、哲学思想影响深远的两个关键词——“春秋话语”与“立象尽意”。通过对上古文献及相关研究的考察，笔者发现“春秋话语”可追溯至殷商甲骨刻辞承载的巫史传统，“立象尽意”则源于两周时期依筮占而兴起的象数思想，体现了与龟占释兆“依象求意”相同的现实类比性思维。基于此，笔者认为中国阐释学思想的基本特质在于实践性，表现为阐释活动与文化传统、制度实践的深度融合，呈现与西方阐释学相异的思想特质和问题意识。厘清这一差异，既是促进中西阐释学平等对话与互鉴的思想基点，也是构建中国阐释学自主知识体系的重要前提。

【关键词】阐释学 春秋话语 立象尽意 商周占筮 实践性

【作者简介】曹顺庆，文学博士，四川大学文学院教授、博士生导师；钱安儒，四川大学文学院博士研究生。

【中图分类号】I0-02 **【文献标识码】**A

【文章编号】2097-1125（2026）08-0025-18

自20世纪80年代西方阐释学被引入中国学界以来,阐释学逐渐发展为一门独立学科,其理论建构与学科建设均在较大程度上遵循西方的学术规范与标准。有学者指出:“当下国内阐释学研究,仍以西方阐释学主要是德国现代阐释学为主导,海德格尔、伽达默尔的本体论阐释学,长期左右着中国本土阐释研究方向,其概念、命题、范畴,以至方法,皆为基本范式与准则。”^①从理论前提层面看,20世纪由马丁·海德格尔(Martin Heidegger)率先完成阐释学研究的本体论转向,使哲学阐释学取代了弗里德里希·施莱尔马赫(Friedrich Schleiermacher)19世纪创立的以方法论为基础、以“作者中心论”为取向的一般阐释学。阐释的核心问题从“如何正确理解”转向“理解何以可能”,阐释学转而高度关注作为“此在”的人的存在方式。在西学东渐的大潮中,中国的阐释学研究深受西方现代阐释学“哲学”转向的影响,一度陷入方法论与本体论之争,“以至在当下中国学界,主张方法论的阐释学,被视为倒退”。^②在西方理论框架的参照下,中国传统经学、训诂学等方面的丰富阐释实践,常被降格为有待阐发的材料,而非成熟的理论,导致中国阐释学传统长期困囿于西方的评价体系之内。

事实上,阐释学的学科之体虽然未诞生于中国,但是在中国文化和学术传统中并不缺乏阐释学思想。甚至可以说,“阐释”是在中国传统文化与学术思想中不可或缺的核心要素。中国不仅拥有独特的阐释传统和思想体系,而且具备建设具有文化主体性的阐释学自主知识体系的能力。构建中国阐释学自主知识体系,离不开对中国阐释学思想传统的追根溯源与历史考察。唯有探其本源、知其来路,才能真正把握中国本土阐释学思想的特点与问题关切,从而构建一条以风土性为根本、以世界性为目标的中国阐释学发展路径。

纵观中国阐释学数千年来的理论脉络,“春秋话语”和“立象尽意”可谓两个对中国阐释学具有深远影响的关键词,可以分别从方法论与本体论两个维度加以把握。其中,“春秋话语”代表经学阐释的方法论传统,其阐释学特质集中体现在汉代公羊学《春秋》“微言大义”与“从变从义”的解经原则

^① 张江:《中国阐释学建构的若干难题》,《探索与争鸣》2022年第1期,第36页。

^② 张江:《中国阐释学建构的若干难题》,《探索与争鸣》2022年第1期,第37~38页。

中,堪称“中国经学阐释学的理论总纲”;^①而“立象尽意”则以“象”为媒介,通过“言—象—意”的三元阐释结构传递语言难以穷尽的丰富意蕴,在本体论层面为意义何以可能与如何通过非语言方式通达意义提供了独特而深刻的哲学基础。基于此,笔者通过对中国上古文明史的回溯,考察上述二者的古史渊源,以及其产生、运作、发展的文化和制度语境,进而探究中国阐释学区别于西方阐释学的思想特质和问题意识,以期为促进中西阐释学平等交流与互鉴,构建以中国理论经验和传统为基础且具有中国文化主体性的阐释学自主知识体系提供参考。

一、龟卜刻辞与巫史传统:“春秋话语”的话语权力与思想渊源

在中国传统经学阐释实践中,“春秋话语”是以《春秋》(特别是公羊学)的“微言大义”传统为典范而形成的一套关于阐释生成与意义把控的元理论体系与话语实践方法。与“春秋笔法”不同,“春秋话语”并非一个修辞层面的概念,而是支撑并规约这些修辞技巧,使之得以生效的深层阐释规则,同时涉及该规则背后的话语权力机制与文化逻辑。作为“春秋话语”这一中国阐释学核心理论的典籍来源,《春秋》本身即先秦史官文化的典型产物,其文体形态、笔法特点和价值追求被晋代学者杜预总结为“春秋五例”,即“微而显”“志而晦”“婉而成章”“尽而不污”“惩恶而劝善”。^②这一总结在中国经学阐释传统中具有奠基性意义。目前学界对“春秋话语”的研究和探讨仍有较大拓展空间,既有成果多集中于对“春秋笔法”进行语言学与叙事学、政治思想与话语建构、学术史与经学史分析。其中,较具代表性的研究路径有四个:一是从中西叙事策略比较的视角,将汉语的“春秋笔法”与英语的“话语转换”进行比较研究;^③二是从西方哲学的语言学转向出发,将“春秋笔法”界定

① 张金梅:《从变从义:古代文论现代阐释的话语规则》,《中国社会科学报》2024年5月24日。

② 《春秋左传正义·春秋序》,《十三经注疏》,上海古籍出版社1997年版,第1706~1707页。

③ 参见熊沐清:《从话语转换与春秋笔法看英汉叙事策略》,《外语教学与研究》2005年第6期,第27页。

为一个历史叙事策略问题,并探讨中国古代史学叙事理论的现代价值;^①三是借鉴西方话语理论,对《春秋》及三传中所记事件进行话语分析,揭示在中国政治文明中“文史哲”互构的知识建构方式;^②四是分析中唐时期新春秋学在经学发展史中引发的诠释变革。^③可以看到,目前学界对“春秋笔法”进行多维度的研究,已形成多学科视角的丰富认识。但对“春秋话语”的探讨,尤其是从发生学和阐释学角度展开的研究还有待进一步聚焦和深化。

事实上,通过《春秋》文本展现“话语”及其背后蕴含的史官职事行为与史家理想,并非迟至春秋时期方才萌发的“时代之音”。这些行为与思想通过史官“载录”和“卜祀”两方面的职责与殷商时期的巫史传统紧密相连,并形成一条可回溯的职事传统与思想纽带。下面,笔者将对殷商时期作为史官权力物质载体的龟卜刻辞进行追溯和分析,从而探寻“春秋话语”的话语权力与思想的古史渊源。

如上所述,春秋时期史官的职责主要是“载录”和“卜祀”,“载录”通常与文献的保存、管理相关联,二者共同构成史官职责中最具标志性的层面;“卜祀”则指史官在宗教方面的职责。春秋时期的史官需要负责祭祀等一系列神职方面的工作,在《左传》中有多处相关记载。例如,《左传·闵公二年》载:“狄人囚史华龙滑与礼孔,以逐卫人。二人曰:‘我,大史也,实掌其祭。不先,国不可得也。’”^④由此可见当时史官执掌祭祀之责。又如,《左传·庄公二二年》载:“周史有以《周易》见陈侯者,陈侯使筮之,遇观䷓之否䷋。曰:是谓观国之光,利用宾于王。此其代陈有国乎?不在此,其在异国;非此其身,在其子孙……若在异国,必姜姓也。”^⑤以上记载反映了当时的史官仍有

① 参见向燕南:《历史学研究的语言学转向与“春秋笔法”的再认识》,《四川师范大学学报》(社会科学版)2025年第3期,第5页。

② 参见张善若:《中国政治思想的知识建构:以〈春秋〉三传〈隐公〉为对象的话语分析》,《文史哲》2025年第2期,第18页。

③ 参见李丽琴:《新春秋学“臆断”〈春秋〉与中唐经学诠释范型的转换》,《国际比较文学》(中英文)2020年第3期,第115~135页。

④ 《春秋左传正义·闵公二年》,《十三经注疏》,上海古籍出版社1997年版,第1788页。

⑤ 《春秋左传正义·庄公二十二年》,《十三经注疏》,上海古籍出版社1997年版,第1775页。

占筮并解释其结果的职权。

史官上述两方面的职责，可追溯到殷商时期的贞人集团。贞人不仅是殷商时期负责占卜祭祀的核心群体，而且负有保存龟甲兽骨等占卜物料、记录占卜过程与结果的职责，这两类职责分别可以在甲骨记事刻辞和占卜刻辞中得到普遍印证。^①可以说，殷商时期的贞人集团在职能上已具备史官的雏形。

作为反映并记录占卜仪式流程及设命、释兆、作验过程的重要文本，占卜刻辞是探究“春秋话语”古史渊源不可忽视的关键材料。学界通常将占卜刻辞分为叙辞、命辞、占辞、验辞四个部分。其中，叙辞是刻辞的开头部分，通常记录占卜的基本背景信息，其核心作用是确立占卜活动的时间、人物与情境，为后续命辞、占辞、验辞的解读提供框架。例如，以下为一组商王占卜的刻辞：

丙申卜，争，贞王其逐麋菴（邁）。

丙申卜，争，贞王步。（《甲骨文合集释文》10345 正）^②

在上述刻辞中的“丙申”标示占卜日期，“争”为负责该次占卜的贞人名，而“贞”后所记部分则为命辞。命辞反映占卜活动围绕的核心议题是对未来某具体事项情形的命题式陈述。需要注意的是，命辞本身并不是一个发问性质的语句，而是一种话题直陈。正如有学者指出：“命辞就是将人心中的疑问转变为一种可能性，陈述出来，以求得吉或凶的答案。”^③这表明，在占卜仪式中，人与神灵之间并不存在双向沟通，神亦无针对占卜结果向人做出解释的义务。人只能通过设置命辞将所卜之事呈告于神，并在灼烧龟甲的过程中等待神给出答案。这种宗教观念深刻影响了春秋时期各国史书的撰写方式，《春秋》“断烂朝报”式的文辞特点亦来源于此。

占辞和验辞分别是对占卜中兆纹含义的解释和对占卜结果是否应验的判断。正因其具备解释和判断的功能，占辞和验辞在殷商时期既成为商

① 甲骨刻辞按性质可划分为记事刻辞与占卜刻辞两大类，其中反映占卜仪式核心信息的刻辞为占卜刻辞，记事刻辞则指甲骨上镌刻的与占卜活动无直接关联、不依附于卜兆程式的独立文字记录，主要内容包括甲骨来源与管理，如记载龟甲与兽骨的进贡、修治、检视、保管等情况。参见尚秀妍：《再读胡厚宣先生〈五种记事刻辞考〉》，《殷都学刊》1988年第3期，第17页。

② 胡厚宣主编：《甲骨文合集释文》，中国社会科学出版社2009年版，第555页。

③ 过常宝：《先秦文体与话语方式研究》，中华书局2016年版，第14页。

王和贞人集团权力变化的集中体现，也孕育了“春秋笔法”的早期思想萌芽。商代的王权与许多早期人类政权相似，都具有浓厚的神权色彩。商王正是方国体系中贞人集团的首领，王权的合法性也来自商王在宗教事务方面的权威地位。《尚书大传》载：“汤伐桀之后，大旱七年。史卜曰：‘当以人为祷。’汤乃剪发断爪，自以为牲，而祷于桑林之社，而雨大至，方数千里。”^① 此为商代王权特点在文献层面的有力证明。商代王权源自宗教神权的这一特质在甲骨刻辞中亦有直接体现。例如，《甲骨文合集释文》（以下简称《合集》）00438的龟甲反面刻辞显示：“王占曰：‘其自高妣己。’”^② 其中的“王占曰”即商王作占的直接记录。又如，《合集》00214刻辞亦载：“[王占]曰：‘吉。隹（惟）己[辛]允隻羌。’”^③ 同样反映了商王主持占卜的史实。

不过，商代王权并非从一开始便凌驾于神权之上。直至武丁中期之后，王权才逐步形成对神权的强大统摄力，这与商代以同盟形式构建的方国体制有密切关联。关于商代政治体制，晁福林曾指出：“殷王朝是以子姓为核心的许多部族的联合体，贞人则是诸部族势力在王朝中的代表之一。”^④ 同时，“殷前期的贞人多数为各部族首领，他们有自己的属地和经济力量，他们入于殷王朝担任贞人之职，力图通过神权左右殷王朝的军政大事”，^⑤ 这一发现表明，早期商王与构成贞人集团各部族首领之间有相对平等的话语权力，各部族首领常利用其贞人的职事身份对王政进行干预。当议事各方意见不一时，就可以借助占卜结果的公信力给出最终决策方案。商代早期的这种政治语境为贞人与商王之间的话语权力角逐提供了条件，而作为对兆纹含义的解释与对占卜结果验否的判断，占辞和验辞在商代王权与贞人权力的博弈中亦扮演了重要角色。

相较叙辞和命辞，占辞与验辞在甲骨刻辞中的地位有一定特殊性。从文本性质看，占辞和验辞并非严格意义上的占卜仪式性文本，它们更侧重阐释和价值判断。占卜的核心仪式是贞人“命”龟和龟以兆坼“告”于贞人，即

① 皮锡瑞撰，吴仰湘点校：《尚书大传疏证》，中华书局2022年版，第13页。

② 胡厚宣主编：《甲骨文合集释文》，中国社会科学出版社2009年版，第32页。

③ 胡厚宣主编：《甲骨文合集释文》，中国社会科学出版社2009年版，第16页。

④ 晁福林：《试论殷代的王权与神权》，《社会科学战线》1984年第4期，第96页。

⑤ 晁福林：《试论殷代的王权与神权》，《社会科学战线》1984年第4期，第98页。

“命一告”环节，仪式本身并不包含贞人对兆坼的解读以及对占卜结果的判断，占卜仪式中人神关系的体现，集中包含在“命一告”环节中，正如前述命辞特点揭示的那样。因此，占辞和验辞本身并非在占卜活动中必然被刻写、记录下来的信息。迄今为止，在出土的大量甲骨中，有命辞而无占辞、验辞的现象并不罕见，这也能佐证占验辞的“非仪式文本”特点。这一认识为从文本层面探究“春秋话语”的古史渊源提供了重要的突破口。具体来说，在明确了占辞和验辞的非仪式文本性和非必然刻写性后，被刻写于甲骨之上的占验辞便不言而喻地成了一种反常规的“特例”，其书写的背后隐含着刻写者的特定目的，间接反映出相关信息的特殊性质。^①由此可见，占辞和验辞的存在并非直接服务于占卜仪式，而是话语权力意识的体现。商王和贞人皆有借助占验辞彰显自身政治与宗教权力的实践。例如，《合集》06057正的一则甲骨刻辞：

癸巳卜，殷，贞旬亡祸。王占曰：有祟，其有来艰。

气至五日丁酉，允有来艰自西。沚戠告曰：土方征于我东鄙，戠二邑，舌方亦侵我西鄙田。（《合集》06057正）^②

上述刻辞所记之事为占卜未来十日内是否会有灾祸，商王占辞为“有祟”，验辞则显示到了第五天的丁酉日，西边果然发生了战事。从占卜仪式的时效性看，上述刻辞大概率为丁酉日后补记，目的在于通过真实应验的“土方来袭”显示商王占辞的准确性，进而彰显商王的宗教权威。

贞人集团一方亦有类似情形。在甲骨刻辞中贞人刻写的验辞并不是总与商王所作占辞的内容相符，而是存在以秉笔直书的方式记录所卜事项真实结果的情形，在一定程度上能够反映贞人群体在判断和记录占卜结果方面具备的独立权力。^③典型例证如《合集》12487所示一组正反对贞的刻辞：

癸巳卜，争，贞今一月不其雨。

① 这一推断目前已得到国内学界相关研究论证。参见林甸甸：《早期中国知识观念与文献的生成·殷商西周卷》，北京师范大学出版社2024年版，第68页。西方汉学界亦有学者持类似观点。参见Adam C. Schwartz, *The Oracle Bone Inscriptions from Huayuanzhuang East: Translated with an Introduction and Commentary*, Berlin, Boston: De Gruyter Mouton, 2019, p. 3。

② 胡厚宣主编：《甲骨文合集释文》，中国社会科学出版社2009年版，第331页。

③ 参见林甸甸：《早期中国知识观念与文献的生成·殷商西周卷》，北京师范大学出版社2024年版，第56~58页。

癸巳卜，争，贞今一月雨。王占曰：丙雨。旬壬寅雨，甲辰亦雨。（《合集》12487正）

己酉雨，辛亥亦雨。（《合集》12487反）^①

在上述卜辞中，正贞命辞为“今一月雨”，反贞命辞为“今一月不其雨”，商王的占辞为“丙雨”，而验辞则为“旬壬寅雨，甲辰亦雨”和“己酉雨，辛亥亦雨”。显然，商王在占辞中做出的占断与后来实际的降雨日期不符，并且第二旬降雨日期为丙日之后三天的己日，以及丙日之后五天的辛日。可以看到，贞人虽然在卜辞中通过验辞揭示了所卜事项发生时的情况，但是并没有呈现对商王直接的否定性言辞。在这种情况下，贞人的验辞和商王的占辞之间形成了事实与假设之间的抵牾，而贞人的判断以及对占卜结果正确性的维护也在该对立中得到彰显，这已展露出类似后世春秋笔法的特点。

无论是前文所述的彰显商王宗教权威的刻辞，还是贞人利用验辞对所卜事项实际结果的揭示，其阐释作用的发挥都离不开殷商龟卜刻辞的刻写传统和权力阶层共有的宗教文化、制度语境。这一语境以“命—告”式的人神关系为主轴，在殷商贞人和周代史官的职事意识与特殊笔法的推动下，形成中国文明早期独特的阐释逻辑，进而孕育了以“微言大义”与“一字褒贬”为突出表征的经典阐释思想，其背后的阐释传统是由殷商至周代的方国体制、宗教文化与仪式制度共同奠定的。《春秋》的书策性质及“断烂朝报”式的历史书写正是通过继承殷商时期占卜仪式的“命—告”传统得以实现的，“春秋话语”蕴含的史官话语权力、笔法与阐释学思想，均可透过殷商甲骨刻辞探寻其潜藏在文明史深层中的巫史制度传统与思想渊源。

二、书策文本与祭告制度：“春秋话语”的制度背景与笔法演进

历经殷商、西周，到了春秋时期，中国的史官文化迎来第一个辉煌阶段。

^① 胡厚宣主编：《甲骨文合集释文》，中国社会科学出版社2009年版，第655页。

除了《墨子·明鬼下》提及“百国春秋”^①之说,《孟子·离娄下》亦有“晋之《乘》”“楚之《杻杙》”“鲁之《春秋》”^②的表述,反映春秋时期各诸侯国史官载录活动的兴盛。从文明史的发展进程看,春秋时期史官文化的发展与自殷商至西周时期宗教文化的逐渐衰落与人文理性的兴起有直接关联。自武丁中晚期开始,商代王权呈现逐步强化的趋势。在西周初期,周公通过领导“制礼作乐”实现了以“天命靡常”“惟德是辅”为思想内核的人文理性文化革新,为史官职事与话语权力的独立发展创造了条件。

前文已经提到,春秋时期的史官同时具备“载录”与“卜祀”双重职事权力。进一步看,此时的史官群体已开始追求超越原始宗教文化赋予的“载录”权力,并渴望实现史家独立自主的价值评判。这一追求与春秋时期史著文本的书策性质及承自商代的祭告制度相结合,继承并发展了殷商甲骨刻辞的特定笔法,成为后世所谓“春秋笔法”的重要渊源。在甲骨占卜总体式微的春秋时期,祭告制度很好地保留了源自殷商时期宗教仪式的“命—告”式人神观和仪式传统,并与史官书策紧密结合,为春秋话语的产生创造了重要的制度和文化语境。

《春秋》在文本性质上属于书策文本,这也是先秦时期史著文本的共同特点。书策即一事一记,可追溯到殷商时期的甲骨刻写传统,在记事刻辞和占卜刻辞中皆有体现。关于《春秋》的生成原则,《左传·隐公十一年》有明确记载:“凡诸侯有命,告则书,不然则否。师出臧否,亦如之。虽及灭国,灭不告败,胜不告克,不书于策。”^③史官是否对某一特定事件进行记录,取决于相关诸侯国史官是否告知此事,若不告,则不书。此“告”与殷商时期的祭告制度存在着深厚的关联,已有学者对此进行探讨。^④在甲骨刻辞中可以看到诸多关于殷商举行祭告仪式的记载,例如:

癸未卜,殷,贞告于妣己累己庚。(《合集》01248正)^⑤

① 孙诒让撰,孙启治点校:《墨子间诂》,中华书局2001年版,第658页。

② 方勇译注:《孟子》,中华书局2010年版,第158页。

③ 《春秋左传正义·隐公十一年》,《十三经注疏》,上海古籍出版社1997年版,第1737页。

④ 参见过常宝:《祭告制度与〈春秋〉的生成》,《文学遗产》2017年第3期,第19~20页。

⑤ 胡厚宣主编:《甲骨文合集释文》,中国社会科学出版社2009年版,第99页。

丁未卜，争，贞王告于祖乙。（《合集》01583）^①

癸卯卜，□，贞告[于]岳。（《合集》14423）^②

同时，《逸周书》《左传》等传世文献亦可证殷商祭告传统延续至周代，如“越五日乙卯，武王乃以庶祀馘于国周庙……告于周庙曰：‘古朕闻文考修商人典’”，^③“植璧秉圭，乃告大王、王季、文王”，^④“祀于河，作先君宫，告成事而还”，^⑤“秋七月，公至自伐郑，以饮至之礼也”^⑥。这些都是自西周至春秋时期周王室和诸侯国举行祭告仪式的文本证据。祭告仪式的目的是将分封、征伐、灾异、收获、丧葬、婚娶等重要事项上告于祖先和自然神灵，以求神灵庇佑、决断。而作为仪式活动及其所系之事在宗教层面上有效性的重要见证，书策在祭告仪式中有举足轻重的地位。^⑦ 凡涉及国之大事，周代君王必须于祖庙举行祭告仪式，告于先祖神灵，并由史官见证、书事于策，所告之事的有效性方才得到认证，前述《尚书·金縢》中的“史乃册祝”即体现。反之，若周王或诸侯有事不告于庙，则史官不书于策，其事也就不具备完全的仪式效力，这便是《春秋》“告则书，不告则否”的制度背景。

在祭告制度的影响下，作为史官书策的《春秋》在撰写体例和语言风格上受到了早期宗教思想的影响，其直接渊源即前述殷商甲骨占卜中的“命—告”仪式传统。该仪式传统是殷商宗教人神观的集中体现，对周代制度建设有深刻影响。在该仪式传统中，作占者和神灵之间并无直接的对话，所设命辞的验否只能交由神灵进行裁决，作占者也只能单向接受神灵呈示的旨意，并无申辩、质询、评判等其他权力。

春秋史官在祭告仪式中“书于策”，实质是向神灵呈报所记之事，静候见

① 胡厚宣主编：《甲骨文合集释文》，中国社会科学出版社2009年版，第116页。

② 胡厚宣主编：《甲骨文合集释文》，中国社会科学出版社2009年版，第757页。

③ 黄怀信：《逸周书校补注译》，三秦出版社2006年版，第202页。

④ 《尚书正义·金縢》，《十三经注疏》，上海古籍出版社1997年版，第196页。

⑤ 《春秋左传正义·宣公十二年》，《十三经注疏》，上海古籍出版社1997年版，第1883页。

⑥ 《春秋左传正义·桓公十六年》，《十三经注疏》，上海古籍出版社1997年版，第1758页。

⑦ 参见董芬芬：《先秦的策祝仪式及文体特点——兼谈对〈左传〉中两篇祝辞的看法》，《阅江学刊》2009年第3期，第132页。

证与裁断，与殷商甲骨占卜的“命—告”传统共享一套仪式逻辑。有学者指出：“史官书策，无论是在西周还是在春秋时期，也无论书策者的动机为何，其本质仍然不能脱离宗教仪式，它是宗教仪式的一部分。策是人神交往的媒介，策的撰写体制、文体风格，都必须符合这一特定的情境。在宗教情境中，一切裁决和赏罚权力归于神灵，人们只能以禁忌和敬畏而非理解的原则来遵循某些行为准则、接受天命，即使是通天人之际的祝史，也无权代神进行裁决。”^①这也印证了前述观点。

正因此，史官才会以“断烂朝报”的形式完成史书的编撰，并在继承殷商甲骨占验刻辞特殊笔法的基础上，进一步开创了后世所谓“春秋笔法”的载录方式，由此最终形成了在中国文学理论、阐释学领域影响深远的“春秋话语”。这一话语系统成为汉儒“诗无达诂”“从变从义”等阐释思想的渊源，深刻影响了中国传统经学与文学文本的话语方式与阐释方式。

三、龟占释兆与象数思想：“立象尽意”的思想渊源与阐释学飞跃

作为在中国阐释学思想中最核心、最具代表性的理论关键词之一，“立象尽意”凝练地刻画了“言—象—意”三者之间的联系，并由此构建了一种有别于西方阐释学和文论传统的独特意义编码与解码方式。“立象尽意”最早见于《易传·系辞上》：“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，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。’”^②孔子所言“设卦以尽情伪”直观揭示了“立象尽意”思想的来源，即圣人的“设卦”活动。历史上的卦象产生于中国早期文明中的筮占（数占）活动，筮占在殷商时期就已出现，并在两周时期迎来兴盛。从文明史演进的角度看，“立象尽意”的思想渊源可追溯至殷商时期的占卜仪式，而其带来的阐释学思想飞跃则是在周人象数思想推动下实现的重要理论突破。

^① 过常宝：《祭告制度与〈春秋〉的生成》，《文学遗产》2017年第3期，第30页。

^② 《周易正义·系辞》，《十三经注疏》，上海古籍出版社1997年版，第82页。

“立象尽意”的思想起点在于“象”，由“象”而达“意”，是中国上古先民观物取象、依象求意的结果。事实上，“立象尽意”自身就是一种类比与象征的逻辑方法。上古时期的人们倾向于通过对自然界与人类社会的直观事象进行观察，展开由点及面、由此及彼的推理，这是在人类文明史早期阶段普遍存在的思维特征。在中国，这一思维特征在殷商时期集中体现于由商王与贞人集团主导的甲骨占卜仪式中，具体表现为“龟占释兆”，即通过类比与象征，将灼烧龟甲兽骨后留下的兆坼纹样对应于人类社会或自然界的现象，进而推断所卜之事的吉凶。《史记·龟策列传》曾对龟卜中“释兆”环节的方法原则进行总结：

外者人也，内者自我也；外者女也，内者男也。首俯者忧。大者身也，小者枝也。大法，病者，足胗者生，足开者死。行者，足开至，足胗者不至。行者，足胗不行，足开行。有求，足开得，足胗者不得。系者，足胗不出，开出。其卜病也，足开而死者，内高而外下也。^①

从该段文字的表述中可以很明显地看到类比与象征的思维特征，“外者人/女”“内者自我/男”即其例证，用以区分兆纹内外侧信息的重要性，同时便于使用者理解和把握不同兆象的解释方式。这种类比与象征得以成立的基础，在于将兆象的各种形态与当时的社会公共价值观念之间建立起相似性关联。

“龟占释兆”的思想在西周时期受到筮占文化发展的深刻影响，致使“象”的来源从殷商时期主流的灼骨兆坼，逐步演变为由抽象的“数”产生的“卦象”。而“卦象”蕴含的“爻形”之变则进一步突破了殷商甲骨占卜中“吉-凶”二元对立的思维模式，集中体现为周人“依数明象”的数筹思想。正是这一思想突破，使“依象求意”的阐释空间得到了极大拓展，阐释力显著提升。

周代流行的筮占在本质上是一种数占，虽然数占法在商周时期并非占卜主流，其影响力和仪式感不及龟占，但是出土甲骨刻辞表明数占在殷商时期就已经存在，拥有与龟占接近的古老文明渊源。^② 张政烺曾根据考古材

① 《史记》卷128《龟策列传》，中华书局1959年版，第3250~3251页。

② 参见宋镇豪：《再论殷商王朝甲骨占卜制度》，《中国国家博物馆馆刊》1999年第1期，第24页。

料证实，商代已经出现“七五七六六六曰魁、七八七六七六曰隗”的卦名表述，^① 揭示了周代易占与殷商数占之间的渊源关系。而《尚书·金縢》所载“(周公)乃卜三龟，一习吉。启钥见书，乃并是吉”^② 则暗示西周初年已经存在专门用于对照查找兆象释义的“占书”。《周礼·春官》载“卜师”一职“掌开龟之四兆”，^③ 所谓“开”即“出其占书”，表明占书与卜师的职责密切相关，这为春秋战国时期易占文献的产生奠定了重要的文献与制度基础。

结合上述出土与传世文献信息，可以推测卦象与卦名早在先周之时就已经存在，而作为阐释性文字的卦辞、爻辞则相对较晚出现。在春秋时期的筮占活动中，这套由卦象、卦辞、爻辞共同组成的系统在阐释层面已呈现极为明显的变通性。例如，《左传·昭公十二年》记载了关于鲁国季孙氏家臣南蒯计划发动叛乱前的易占之事，其占得“坤”卦䷁变为“比”卦䷇，爻辞显示“黄裳，元吉”。^④ 当他将这一“大吉”之兆拿给子服惠伯看时，惠伯并未拘泥于字面的吉利含义，而是结合南蒯将要行叛乱之事的背景，对爻辞进行创造性的道德阐释：

惠伯曰：“吾尝学此矣。忠信之事则可，不然必败。外强内温，忠也；和以率贞，信也。故曰‘黄裳，元吉’。黄，中之色也；裳，下之饰也；元，善之长也。中不忠，不得其色；下不共，不得其饰；事不善，不得其极。外内倡和为忠，率事以信为共，供养三德为善，非此三者弗当。”^⑤

按照常规的变爻占法，本应主要依据爻辞“黄裳，元吉”论断吉凶。但子服惠伯在解读时，将吉辞与人事紧密结合，提出了“忠信之事则可”这一先决条件。他认为“黄裳”象征美德，只有具备忠信之德的人才能配得上“元吉”，而南蒯犯上作乱，已失臣德，故卦象虽然表面“吉”，但是其结果还

① 参见张政烺：《试释周初青铜器铭文中的易卦》，《考古学报》1980年第4期，第404页。

② 《尚书正义·金縢》，《十三经注疏》，上海古籍出版社1997年版，第196页。

③ 《周礼注疏·春官》，《十三经注疏》，上海古籍出版社1997年版，第804页。

④ 《春秋左传正义·昭公十二年》，《十三经注疏》，上海古籍出版社1997年版，第2063页。

⑤ 《春秋左传正义·昭公十二年》，《十三经注疏》，上海古籍出版社1997年版，第2063页。

是“凶”。

通过上例可以看到，春秋时期依托象数思想生成的卦象与卦爻辞系统已经赋予占卜活动高度灵活的阐释力，使易占活动拥有一个极具可塑性的阐释空间，从而突破了原先殷商甲骨占卜的“吉－凶”二元体系，实现了中国早期阐释学思想的一次显著飞跃。正是在这一系统高度开放的阐释架构基础上，孔子总结出“立象尽意”的阐释学理论话语；在魏晋时期，王弼《周易略例·明象》则进一步将之凝结为“言一象一意”的象征性阐释结构，^①进而深刻影响了后世数千年间中国阐释学与文学理论的发展走向，形成了独具中国特色的话语模式和审美范式。

四、中西阐释学的思想特质与问题意识差异

通过对“春秋话语”和“立象尽意”这两个中国阐释学核心理论古史渊源的追溯及分析，可以看到二者的思想来源都可追溯至殷商时期的甲骨占卜仪式。“春秋话语”蕴含的笔法前身对应于贞人集团对占辞、验辞的创造性使用，而春秋史官曲笔言志的深层原因，亦可透过“祭告”这一制度背景追溯到殷商甲骨占卜仪式中的“命一告”传统；“立象尽意”的思想渊源则是甲骨占卜中的“龟占释兆”行为，体现了上古时期作为人类认知共性的类比与象征思维。

通过梳理“春秋话语”与“立象尽意”经殷商至两周的起源与发展脉络，可以清晰地看到二者演进的一个内在共同特点，即理论演进都离不开特定的制度语境。具体而言，史官书策在周代发展出新的笔法与话语方式，与春秋时期史著文本的书策性质及承自殷商的巫史传统和祭告制度密不可分；“立象尽意”最终得以凝结为“言一象一意”的象征性阐释结构，也离不开周代筮占制度与象数理论的支撑。

基于以上信息，可以提炼出中国阐释学的一个基本思想特质，即实践性。总体而言，中国阐释学是一种将理解、阐释与具体的社会文化、制度实践深度融合的独特智慧形态，具体特征有二：一是依托并服务于制度文化传

^① 参见王弼、韩康伯注，孔颖达疏，于天宝点校：《宋本周易注疏》，中华书局2018年版，第571页。

统；二是突出类比思想，与社会文化的共识性认知高度关联。这样的阐释学，其主要目标不是生产关于理解文本的本体论知识，而是通过阐释活动参与构建并维系一个被社会各阶层广泛接受的意义世界。因此，中国阐释学的核心问题是意义如何通过阐释参与文化秩序的构建、传承与落实，即探究阐释活动的伦理、政治与实践功能——这正契合张载“横渠四句”^①体现的价值旨归。这一核心关切与西方阐释学传统形成了显著差异。后者强调个体化理解及对“阐释活动”元认知的分析，如关注和探讨理解如何可能，以及理解活动的本体论和认识论基础。在《存在与时间》中，海德格尔实现了20世纪西方阐释学的本体论转向。他在该书中指出：

领会是此在本身的本己能在的生存论意义上的存在……因为领会于它本身就具有我们称之为筹划[Entwurf]的那种生存论结构……领会的筹划性质实际组建着在世界的存在。筹划是使实际的能在得以具有活动空间的生存论上的存在建构。^②

这一论断将“理解”从一种认知方法提升为“此在”的基本存在方式。这样一来，19世纪传统阐释学关注的“如何正确理解”的问题就转化为探讨理解作为此在的存在建构如何先行规定认知。在《真理与方法》中，汉斯-格奥尔格·伽达默尔(Hans-Georg Gadamer)进一步批判了追求作者原意或文本客观意义的传统阐释学理想，认为理解是一种“效果历史”事件。他表示：

一种名副其实的诠释学必须在理解本身中显示历史的实在性。因此我就把所需要的这样一种东西称之为‘效果历史’(Wirkungsgeschichte)。理解按其本性乃是一种效果历史事件。^③

同时，他还指出：

理解与其说是认知意识借以研讨某个它所选择的对象并对之获得客观认识的方法，毋宁说是这样一种以逗留于某个传统进程中为前提的活动。理解本身表明自己是一个事件。从哲学上看，诠释学

① 林乐昌：《张载理学与文献探研》，人民出版社2016年版，第24页。

② [德]海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，商务印书馆2018年版，第185~186页。

③ [德]伽达默尔：《诠释学：真理与方法》第1卷，洪汉鼎译，商务印书馆2010年版，第424页。

的任务就在于探究，这样一种本身是被历史变化推着向前发展的理解活动究竟是怎样一门科学。^①

这里需要说明的是，伽达默尔将理解视作“效果历史”事件，虽然在一定程度上能体现其阐释学思想的历史性关切，其本人也将哲学阐释学归入实践哲学传统，但是“效果历史”强调的实践性，归根结底指“理解”本身作为“此在”在世方式的存在论特征。伽达默尔将阐释学提升为实践哲学，并不是因为他高度关注具体的社会政治、文化等实践问题，而是因为他将“理解”本身视为一种独特的“实践”，即一种人类此在的原始生存方式。其核心关切始终是探讨理解如何在本体论层面成为人类存在的基本方式，而非研究阐释如何服务于特定的政治、文化秩序建构。这种“效果历史”体现的历史性与实践性关切与中国阐释学的“实践性”特质有本质区别，这也揭示了中西阐释学在相同的“实践性”能指下表现出相异取向的直接原因。

可以看到，在20世纪以来的西方阐释学中，阐释是一种具有普遍性的认知活动，旨在借助系统的方法论探寻文本的客观意义或理解本身的普遍条件，追求超越具体实践的真理。相较之下，中国阐释学重视的并非一种价值中立的普遍认知方法，而是一种文化共同体实践的意义建构，这体现了中西知识观念的不同价值取向。

究其原因，可以从中西文化根源与哲学传统差异中探知一二。

西方文化与哲学传统具有突出的逻各斯中心主义（logocentrism）特征，将语言视作对外部现实的根本表达。这种逻各斯中心主义在文明史层面与古希腊城邦民主制要求公民在公共辩论中诉诸普遍理性的论证传统有深厚的历史关联，并与近代科学革命和启蒙运动对普遍真理的追求存在高度的思想同构性，深刻塑造了西方对语言与真理关系的理解。语言被视为理性思想的直接表达，真理可以通过清晰明确的语言命题得到把握。即便在海德格尔与伽达默尔那里，语言也是存在之家，理解的本质也是透过语言对存在的揭示。这种对语言确定性的信任，使西方阐释学倾向于追问普遍有效的理解条件，因为语言被认为能超越个体与时空的差异，传达公

^① [德] 伽达默尔：《诠释学：真理与方法》第1卷，洪汉鼎译，商务印书馆2010年版，第437~438页。

共可理解的真理。

相较而言，中国文化与哲学传统则对语言秉持更为审慎的态度。正如前述《易传·系辞上》中孔子所云“书不尽言，言不尽意”，^①才会有“立象以尽意”的解决方案。老子的“道可道，非常道”、^②庄子的“得意而忘言”，^③都表现出对语言表意能力的深刻怀疑。这种“言不尽意”的语言哲学观使中国阐释学不追求通过明确的语言命题获得普遍真理，而将意义锚定在阐释者与文本的互动中，蕴含在阐释者对具体情境（文化共同体语境）的体悟中。这一理念的产生与源自殷商甲骨占卜的仪式制度和传统文化传统有密切关联。通过对甲骨占验刻辞的分析，可以看到中国先民在文明史早期就已经开始尝试突破语言工具的限制，以“微言”彰显“大义”、以“一字”表达“褒贬”，进而在历史发展中形成以制度语境为依托的经学阐释传统，并与始自秦汉的大一统政治制度紧密互动，由此确立了中国传统阐释学思想“通经致用”的独特知识观念与问题关切。

正是在这种独特的知识观念指引下，中国阐释学形成了一系列在西方阐释学传统中不被重视甚至被长期忽视的问题意识。第一，“微言”如何承载“大义”？这是史学与经学阐释的核心。它关注如何通过极简、隐晦的叙述表达深刻的道德与政治评判，以及后人如何通过“凡例”去解码它。第二，“言”能否尽“意”、如何尽“意”？这是哲学与诗学阐释的起点。它承认语言的局限性，转而寻求以“象”为中介传达和领悟那些不可言说的天道与心性。第三，“述”与“作”的关系是什么？孔子“述而不作”的姿态，确立了阐释者（述者）相较圣人（作者）的谦卑地位，表明阐释的核心是传承与发明，而非颠覆与创造。第四，“我注六经”还是“六经注我”？这体现了阐释实践中客观性与主体性的永恒张力，亦触及究竟是严格遵循经典原意，还是借经典阐发己见的根本分歧。中国阐释学的理想境界常在于二者的辩证统一。第五，如何“通经致用”？这是中国阐释学的终极检验。任何对经典的诠释，最终必须回答它如何应用于当下，以解决政治、伦理或人生的实际问题。以上各种问题意识构成了中国阐释学区别于西方传

① 《周易正义·系辞》，《十三经注疏》，上海古籍出版社1997年版，第82页。

② 汤漳平、王朝华译注：《老子》，中华书局2014年版，第2页。

③ 方勇译注：《庄子》，中华书局2010年版，第466页。

统的独特面貌，同时为其在当代语境下的创造性转化提供了丰厚的思想资源。

五、结语：构建具有文化主体性的中国阐释学

中国阐释学的这些独特问题意识进一步表明，只有充分理解中西阐释学理念的差异，并准确把握中国阐释学传统的生成脉络，才能更加深入地挖掘其文化价值，进而与西方阐释学形成平等对话与有效互鉴的格局。开展中西阐释学对话的目的不是要一较高下，而是在深入理解彼此差异的基础上寻找互补而非替代的可能性。这一对话的核心目标在于构建一种既能保持各自思想的主体性，又能共同回应现代性问题的跨文明阐释学平台。

中国阐释学可为西方阐释学的发展提供诸多有益借鉴：第一，西方阐释学可参考中国阐释学“本体与方法互融”的传统，以缓和其学科内部长期存在的方法论与本体论之间的对立；第二，中国阐释学中“训诂”与“义理”的循环、“守故”与“开新”的并行，揭示了理论与实践、客观与主观的辩证统一关系；第三，中国阐释学对关联性、类比性与相关性的把握，可以拓展对意义生成方式的理解，突破西方基于“主谓结构”形成的实体形而上学理论框架，为思考关系、过程与整体提供新路径；第四，中国阐释学“通经致用”的实践取向，有助于西方阐释学改变过度本体化和理论化的倾向，将阐释重新锚定于具体的历史情境与生命实践。

与此同时，学界亦须认识到，中国阐释学的当代建构必须超越普遍主义与特殊主义的二元对立。中国阐释学植根于自身文明传统，其独特性非但不是缺陷，反而是其价值的源泉。这种扎根于特定文明传统的理论，唯有在与其他文明传统的对话中，才能展现其可被普遍理解的深远意义。总而言之，中国阐释学绝不能成为西方理论的“注脚”，亦非仅是“阐释学在中国”，而应当是具有文化主体性的“中国阐释学”。

（责任编辑：延 缘）