

由经权关系论经文诠释空间的敞开与边界

——《孟子字义疏证》之“权”字疏证的存在论诠释学分析

黄 晚

摘 要：戴震在《孟子字义疏证》中就“权”这一概念的内涵进行了疏证，对《论语·子罕》所载孔子“可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权”之言加以判读，继而阐释孟子的“权”观，辩驳以程朱为代表的宋代经学家“常则守经，变则行权”的主张，回归并丰富了汉代经学家的“反经合道”说。由本文对于“权”观念的溯源可以看出，“权”之合法性的确立和权威性的证成实为对于经典文本诠释空间的突破与敞开，这种突破与敞开同时又无法逾越伴随着经文权威性而自然生成的独断论边界。

关键词：权 经权关系 《孟子字义疏证》 诠释空间

《孟子字义疏证》作为戴震生前的最后一部著作，集其毕生学术之大成，亦被后世学人视为有清一代义理学研究的扛鼎之作。在写与段玉裁的书信中戴震自陈：“仆生平著述最大者，为《孟子字义疏证》一书，此正人心之要。今人无论正邪，尽以意见误名之曰‘理’，而祸斯民，故《疏证》不得不作。”^①本文以《孟子字义疏证》为研究对象，尝试通过西方基督教神学和存在论诠释学理论挖掘和探讨戴震经权观念背后的义理思想，希求以有别于传统经学研究范式的理论进路对经学思想史上的相关问题予以澄明。

^① 摘自《与段若膺书》，[清]戴震著，何文光整理：《孟子字义疏证》，北京：中华书局，2008年，第186页。

经与权的辩证关系在汉代成为公羊学论争的重要命题，^①自兹以降，历代经学家对“权”之内涵义的诠释与判读不胜枚举，其间莫衷一是，譬应异同，使得这一问题与“天理”、“人欲”、“礼义”等经学史上的诸核心概念共同衍生出对于经典文本和圣人之道进行理解与解释的价值判断立场和复杂的意义系统，事实性地构成了中国经学史的思想框架。近年来研究者对于经权问题的讨论亦不鲜见，研究成果大多基于伦理层面探讨“权”说的道德内涵。本文将择取《孟子字义疏证》中对“权”字的理解和解释作为讨论的焦点，进一步分析“权”之合法性的确立和权威性的证成对于经典文本诠释空间的突破和敞开。

一、经典诠释的“中介作用”与“权”说 诠释空间的产生和突破

伽达默尔在《真理与方法》一书中将“游戏”作为探讨艺术作品本体论及其诠释学意义的入门概念，^②通过对游戏存在方式的追问来讨论艺术作品的存在方式。游戏是具有自我表现意义的自身封闭世界，然而与此同时，游戏又具有敞开性，以戏剧（Schauspiel）为例，伽达默尔认为，戏剧在观赏者那里才获得了自身的完全意义。^③当游戏成为戏剧时，游戏者与观赏者共同构成了游戏整体，甚至，相较于游戏者自身，观赏者才是真实感受游戏的人，游戏者则是面对观赏者表现自己，游戏正是在观赏者那里升华到了其理想性。因此，从方法论上而言，游戏就是为了观赏者而存在的，伽达默尔直言：“在此，游戏者和观

① 先秦儒家对于“权”的讨论基本集中在道德范畴之内，如《论语·子罕》、《文子·道德》、《管子·五辅》、《孟子·离娄》、《孟子·尽心》等等篇目。而“经”、“权”作为一对概念同时出现，并引发对于政治统治的直接思考，则首见于《春秋公羊传·桓公十一年》“权者何？权者反于经”之说。对于以上文献的分析将在正文中予以详述。

② 此处的“游戏”（Spiel）是与艺术经验相关的美学概念，有别于日常语境中“游戏”一词的内涵义，伽达默尔将其视为“艺术作品本身的存在方式”。（参考〔德〕伽达默尔：《真理与方法：哲学诠释学的基本特征》，洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，2004年，上卷，第131页。）

③ 同上书，上卷，第142页。

赏者的区别就从根本上被取消了，游戏者和观赏者共同具有这样一种要求，即以游戏的意义内容去意指（meinen）游戏本身。”^①

伽达默尔从对于游戏的分析入手，延伸至对戏剧结构的解剖，进而将其拓展到艺术领域，他表示：“这种促使人类游戏真正成为其作为艺术的转化成为向构成物的转化（Verwandlung ins Gebilde）”，而游戏就是构成物（Gebilde）。^②在此意义上，我们将对于游戏的分析引申为对艺术作品本身存在方式的追问，这种转化强调了游戏者与观赏者——如前所述，二者的区别已然消弭——在游戏获得其意义规定性中的决定性作用。游戏通过表现达到其存在，或者说，“真正的存在只在于被展现的过程（Gespieltwerden）中”。^③在诠释经验中，我们可以将“观赏者”定位为诠释者。在对经典文本进行理解和解释的过程中，诠释者亦即文本的接受者，文本接受者作为游戏者和观赏者的双重身份参与文本的诠释活动，使文本在同时具有封闭性与敞开性的展现过程中获得自身的完全意义，文本也正是在诠释者的理解与解释中趋向意义的完满。

与此同时，文本意义的展现过程又体现了作品自身存在的可能性的多重维度。在这里，伽达默尔提出了另外一个重要概念：中介（vermittlung），或曰中介活动。作品的不同表现就是不同的中介方式，尽管作品与表现之间存在的间距无疑会导致中介的多样性，然而不同中介的任何变异都不是随意的，它们都必然服从于一种传统，在《真理与方法》中谈及艺术作品的本体论及其诠释学意义时，伽达默尔认为，这是一种“由不断遵循范例和创造性改变所形成的传统，每一种新的尝试都必须服从这种传统”，^④在这种传统中，作品通过表现向着未来敞开。所以，文本既承载了传统，又囊括了未来所有变异的可能性。

① [德]伽达默尔：《真理与方法：哲学诠释学的基本特征》，洪汉鼎译，第142—143页。

② 同上书，上卷，第143—144页。

③ 同上书，上卷，第152页。

④ 同上书，上卷，第155页。

这种艺术作品的中介对于传统的“服从”与面向未来的“敞开”体现的正是诠释空间的边界，也可以说，诠释空间正是由此而产生并且存在的。

由伽达默尔“游戏”和“中介”概念的分析我们可以认为，经典文本诠释空间的产生倚仗于两个重要的环节：一为“观赏者”（即文本的接受者）主体性的突出；二为“中介”（即文本）对于传统承继与创新的动态过程。我们将这两个要素引入中国文化的《十三经》注疏传统中，就可以对“权”说产生的原因以及经权关系流变的现象做出哲学诠释学意义上的分析。

自汉代以降至于清代，经学家对于经权辩证关系的讨论大抵基于“权”概念的权衡、权变之意。如《论语·微子》“身中清，废中权”一句，孔子认为虞仲、夷逸二人洁身自爱，弃官乃合乎权宜的行为。此处邢昺疏曰：“权，反常合道也。”^①“权”之变，是相对于传统中约定俗成的规范或观念而言的，而究其行为准则，则是“反常而合道”。段玉裁在《说文解字注》中，对“经”字注曰：“是故三纲五常六艺谓之天地之常经。”^②可见“经”所代表的是衡常，是天地运行的常态，而“权”则代表了有别于传统与衡常的变化状态。“反常而合道”在汉儒的观念中即为“反经合道”。

“经”、“权”作为一对概念同时出现，并引发对于政治伦理和君臣关系的相关思考，首见于《春秋·桓公十一年》，其中记载的重要人物祭仲则被视为中国历史上“知权”和“行权有道”的典范。据《春秋·桓公十一年》载，郑庄公死后，宋庄公胁迫郑相祭仲放弃拥立太子忽，改而拥立公子突，在这样的情况下，祭仲所面临的两难处境是：“不从其言，则君必死，国必亡；从其言，则君可以生易死，国可以

① [魏]何晏注，[宋]邢昺疏：《论语注疏》，[清]阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，2009年，第5册，第5596页。

② [汉]许慎撰，[清]段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981年，第644页。

存易亡。”^①两相权衡之下，祭仲答应宋庄公的要求，迎公子突回国即位。对于祭仲拥立公子突这一事件，《公羊传》的评价是：“古人之有权者，祭仲之权是也。权者何？权者反于经，然后有善者也。权之所设，舍死亡无所设。行权有道，自贬损以行权，不害人以行权。杀人以自生，亡人以自存，君子不为也。”^②我们可以由这段话见出时人对于“权”的三重理解：其一，“权者反于经”。《公羊传》认为权不仅有别于经，甚至体现了与经相对立的境况。在祭仲改立公子突的事件中，他放弃拥立太子忽，违背了郑庄公生前的意愿，便是与“经”相乖离之处。其二，不可轻易做出违反恒常之经的行为，除非面临生死存亡的境况，就是所谓的“权之所设，舍死亡无所设”。祭仲为宋所执，太子忽的地位也岌岌可危，在这样的情况下，以答应宋庄公的要求为缓兵之计，是符合行权的时机的。其三，“行权有道”。并不是所有反于经的情况都能被称为权，在所有反经的行为中，唯有遵从于道的行为，才能被视为“知权”。可以说，“道”为权在“反于经”的所有局面中划定了一方合法性空间，并赋予其合理行事的权力。而这个空间的边界，正是“道”所设立的一个“善”的道德标准：可损己，但不可害人，不可为求自保伤及他人性命。这便是权“反经合道”的立足点：以道为依归，以善为边界。祭仲因情势所迫，拥立公子突，未伤及太子忽，又保全了郑国，因此尽管“反经”，却是“合道”的。

汉儒何休在《公羊传》评价祭仲“以为知权也”一句下注曰：“权者，称也，所以别轻重。喻祭仲知国重君轻。”^③何休的注将汉儒的“反经合道”观念落实在了具体的案例诠释中。关于“权”的“反经合道”的内涵意，《孟子·离娄上》提及的一个行权的场景，成为后世经学史上探讨经权关系的经典案例：“男女授受不亲，礼也；嫂溺则援之

① [汉]何休注，[唐]徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，[清]阮元校刻：《十三经注疏》，第5册，第4819页。

② 同上书，第5册，第4819—4820页。

③ 同上书，第5册，第4819页。

以手者，权也”，汉儒赵岐注曰：“权者，反经而善也。”^①这与上文提及的《公羊传》对“权”的读解是一致的：与经相对立，但是又规约于“善”所划定的道德界限之内，才可被视为“知权”或“行权”。

在《孟子》的记载中，淳于髡接着追问孟子：“今天下溺矣，夫子之不援，何也？”对此，赵岐注曰：“髡曰天下之道溺矣，夫子何不援之乎？”^②

赵岐在这里点明了“溺”的主体，即天下之道。将天下之道溺类比嫂溺，以说明权变的紧迫性与必要性。孟子的回答是：“天下溺，援之以道；嫂溺，援之以手。子欲手援天下乎？”宋儒孙奭在此句下疏曰：“嫂之沉溺，援之以手者，是权道也。夫权之为道，所以济变事也，有时乎然，有时乎不然。反经而善是谓权道也。故权云为量，或轻或重，随物而变者也。”^③此处的立场相当明确，以道救天下好比伸手救嫂。男女之大防固然重要，但在生命受到威胁之时，礼无疑应当退居次位；同样，当天下危急之时，不可墨守成规、拘泥于经，而应该有所变通。其间的轻重变通是为权，而变通的原则就是道。

至此，我们可以大致归纳出“反经合道”说的两个主要特点：一是充分强调了“权”与“经”的对立；二是凸显了“经”与“道”之间的错位，“经”作为“道”的文本载体和意义的衡常显现，却不是“道”的完美投射，在某些处境下甚至可能出现与“道”相乖离的情形，因此才需要依靠“行权”以“合道”。可以说，“反经合道”说的这两个特点是相辅相成、缺一不可的。一言以蔽之，“经”与“道”的错位正是“权”生成和存在的空间。那么，我们不禁要进一步追问，既然“经”是承载圣人之道文本，那么二者之间的裂痕和错位又是如何产生的呢？这一问题在哲学诠释学的理论视域中也可以得到解决。我们借由上文提及的伽达默尔哲学诠释学中的游戏概念与中介概念作

① [汉]赵岐注，[宋]孙奭疏：《孟子注疏》，[清]阮元校刻：《十三经注疏》第5册，第5920—5921页。

② 同上书，第5册，第5921页。

③ 同上书，第5册，第5921页。

为理论透镜可以这样看视：一方面，经作为道的文本呈现，在与读者遭遇的过程中，必然会因为读者的理解与解释而产生不同的中介活动，尽管所有的中介活动都服从于某个传统，但其中产生的变异却是不可避免的。另一方面，观赏者——此处我们可以理解为对经典文本进行理解与解释的经学家——对于经典文本的诠释，事实上就是文本的展现过程，而文本正是在这样的展现中实现其完满，达到了自身的存在。我们既可以将这样的过程视为经权关系产生的原因，也可将其视为权说诠释空间生成的原因。

到了宋代，宋儒对“权”的诠释则明确反汉儒的“反经合道”说而行之，大致的主张可被概括为“常则守经，变则行权”。我们可以从朱熹的相关论述中见出宋儒与汉儒对于经权关系迥然不同的诠释。《朱子语类》卷三十七《可与共学章》大量地阐述了对于经权关系的理解：“经自经，权自权。但经有不可行处，而至于用权，此权所以合经也，如汤、武事，伊、周事，嫂溺则援事。常，如风和日暖固好；变，如迅雷烈风。若无迅雷烈风，则都早了，不可以为常。”^① 此处值得我们注意的是，尽管“经自经，权自权”，但是在汉儒那里截然对立的经权关系已经缓和为了“经不可行处用权”，以及“权所以合经”。朱熹用天气来比喻经与权，强调了权的必然性，以及相对于经而言不可或缺的重要性。相比于汉儒所强调的权与经的对立，朱熹更为重视的却是二者的相关性，权不离经，经不可行之处也需要权的补充。朱熹门生、南宋另一位重要理学家陈淳的《北溪字义》“经权”条也作出了类似的解读：“经与权相对，经是日常行道理，权也是正当道理，但非可以常行，与日用常行底异。《公羊》谓：‘反经而合道’，说误了。既是反经，焉能合道？权只是济经之所不及者也。”^② 通过上述文字我们发现，汉儒眼中的经权对立关系到宋儒这里已经转变为了经

① [宋]朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书（修订本）》，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年，第15册，第1375页。

② [宋]陈淳著，熊国祯、高流水点校：《北溪字义》，北京：中华书局，1983年，第51页。

权共生关系。

由此,我们可以看出宋儒的“常则守经,变则行权”主张对汉儒的“反经合道”说的反驳,正好针对的是上文归纳过的“反经合道”说的两个主要特点:一是将“权”视为“经”的补充,而非汉儒眼中的对立面;二是认为“经”与“权”共同构成了道,二者只是道在不同境况之下的显现。这种相较于汉儒已然有所缓和的经权关系,我们也可以在哲学诠释学的视域中对其进行分析。作为不同中介方式的诠释不是文本的对立物,带有各种变异色彩的中介方式与文本自身共同构成了文本所意欲指向的终极意义,文本也正是通过中介活动趋向意义的完满。

到了戴震那里,他对于“权”的理解与解释更加显明了中介活动的变异色彩。在《孟子字义疏证》“权”字疏证的首条,他开篇即言:“凡此重彼轻,千古不易者,常也。……而重者于是乎轻,轻者于是乎重,变也。”^①此处,戴震将经权关系的意义空间拓展到了“常”与“变”两个维度。紧接着,他指出“变则非智之尽,能辨察事情而准,不足以知之。”^②由这句话我们可以见出戴震与宋儒的相异之处,他并非用“常”和“变”与“经”和“权”作简单的对应,而是将“权”定位于“辨察事情而准”的状态,“权”不是简单的“常”或“变”本身,而是对“常”与“变”的精准把握,这样的辩证观念,显然比汉儒“反经合道”的主张又更为复杂而深刻了。在“权”第一条疏证的结尾处,戴震批判了缺乏权变能力之人:“古今不乏严气正性、疾恶如讎之人,是其所是,非其所非,执显然共见之重轻,实不知有时权之重者于是乎轻,轻者于是乎重。”^③在戴震看来,能够辨明千古不易之轻重,不过是通达圣智的第一步,而明白有时候重者于是乎轻,轻者于是乎重,才达到了孔子所谓的“可与权”的标准。令他痛心疾首的是,他认为绝大多数释经者并未参透“权”之深意,导致“是非轻重一误,天下

① [清]戴震著,何文光整理:《孟子字义疏证》,北京:中华书局,1982年,第52页。

② 同上。

③ 同上。

受其祸而不可救。”^①

戴震这种寓变于常的经权观念，与他的整个思想体系是贯通的。胡适在《戴东原的哲学》中评价道：“戴氏的人生观，总括一句话，只是要人用科学家求知求理的态度与方法来应付人生问题。他的宇宙观是气化流行，生生不息；他的人生观也是动的，变迁的。”^②从对于经典文本的诠释，到对于宇宙根本原理的诠释，戴震将作为动态过程的“权变”形态纳入了对于生命的运思之中。中介活动是变化着的，对于中介活动的认知也是变化的，世间万物更是生生不息地流变着，“变”才是圣人之道的根本属性，从这个意义上说，变即是常，常即是变。哲学诠释学理论认为，具体的理解无疑都将（而且应当）被纳入整个自我理解之中，这也正是伽达默尔所谓的，理解具有超越主观理解行为的超越性，也就是《真理与方法》中所说的“理解是属于被理解东西的存在（Sein）”。^③戴震的经权观念无疑吻合了这样一个逻辑范式，他在对《孟子》“权”观念的理解与解释中，最终回归了自我又通达了天道，达向了自身的存在。

从上文对于经权关系从汉代到戴震《孟子字义疏证》之间的流变的梳理我们可以看出，历代释经者均欲在理解与解释中对经权关系予以阐明，并且确定关于二者关系的唯一性解释，然而事实是，经权关系随着诠释活动的推进而愈显丰富，在概念条理化和明晰化的过程中，“经”的定义在持续地动态生成着，“权”的内涵义也愈加庞杂。不论他们将“权”视为“经”的对立抑或“经”的补充，“权”的意义空间都在经的实现过程中得以不断拓展，同时也使得唯一性的定义成为徒劳。可以说，理解与解释推动了意义的生成，而意义又层累地造成了诠释空间的敞开，经与权的辩证关系最终拓展成为中国经学史上一个重要而复杂的论争焦点。

① [清]戴震著，何文光整理：《孟子字义疏证》，第54页。

② 胡适：《戴东原的哲学》，长沙：岳麓书社，2010年，第47页。

③ [德]伽达默尔：《真理与方法：哲学诠释学的基本特征》，洪汉鼎译，上卷，第6页。

综上所述，我们可以认为，在存在论诠释学的意义上，“权”说诠释空间的产生正是源于中介活动不可规避的变异性，而经权关系的流变则是由于历代经学家对于经典文本进行诠释的过程使得文本本身的意义规定性得以实现，文本在理解与解释中实现了自身的存在方式。

二、从“因信称义”看视“权”说合法性的信仰背景

伽达默尔用“游戏”概念弥合了信仰与想象的区分，我们延续上一节中游戏作为艺术转化的构成物的思路进一步考察信仰在观赏者对经典文本进行诠释的过程中如何起作用，并且起到了何种作用。

伽达默尔对诠释学一词的词源解释采强调诠释学产生之初的宗教意味，他表示，在开始使用诠释学这个名称时，是试图寻找《圣经》语言与神学思想之间的关联，在西方，作为与神学诠释学关联密切的《圣经》诠释学，在中世纪欧洲人文主义兴起之际，曾经历过一次重要的变革——宗教改革运动。此前，教会垄断了对于《圣经》文本的诠释，以一种独断论（dogmatism）式的诠释姿态禁锢了《圣经》文本的诠释权力与诠释空间。以马丁·路德为代表的新教改革家们力图对抗教会权威，反对教会通过统一教义把持《圣经》诠释权进而统治信众的手段，所以新教改革者们由对《圣经》的意义诠释入手，试图对《圣经》诠释的一般性原则予以重构。

在中世纪之前，“武加大”《圣经》（the Vulgate）是教会使用的官方标准版本，信众只有通过神职人员的讲传才能获取对于这一拉丁文本《圣经》的理解。教会正是通过对于《圣经》诠释权的把控，借由上帝的意旨来规约世俗社会的现实秩序与生活方式。从文本传播的角度而言，尽管教会与信众均为《圣经》文本的接受者，但是教会的神职人员作为《圣经》文本的读者，同时身兼了解释者与解释者、接受者与传播者的多重身份；而广大信众对于《圣经》文本的内容只能处于被动接受的地位，并且由于教会这一中介的存在，信众无法对所

接受的信息的有效性予以判断。可以说《圣经》本文在教会那里形成了完整的诠释链条，而对信众而言，这一链条却是缺失的、断裂的。职是之故，教会与信众的身份不仅在世俗意义上是不对等的；在诠释学的意义上，信众相较于教会而言，其作为理解者与解释者的身份也是缺失的。宗教改革家为了维护信众对于《圣经》的理解与解释而发展出的神学诠释学，也正是为了从诠释学的维度打破这种身份的错位，使囿于教会势力范围之内的《圣经》文本的诠释空间得以有效敞开，以此削弱教会依靠把控“上帝之言”而获取的世俗权力，从而达到与教会在世俗空间进行权力抗争的目的。

马丁·路德身为宗教改革派的代表人物，为了撼动教会《圣经》诠释的权威性，他首先通过主张返回拉丁文《圣经》文本的源头，即古希腊文版本和希伯来文版本的《圣经》，试图以此来降低教会通用的拉丁文《圣经》文本的权威性。马丁·路德对教会的《圣经》诠释与《圣经》古典版本原文意义的相抵牾之处予以反驳，继而，于1532年将整部《圣经》翻译为德文并出版发行，这一举措使广大信众得以越过教会这个中介而直接面对经文文本，《圣经》的读者作为接受者与传播者、理解者与诠释者的身份终于实现了统一，并且在数量上有了巨大的增加。这一历史事件背后隐藏了一个诠释学上的重要问题：文本权威性的等级序列。《圣经》具有超越文本自身的真理性，并且这一真理性必须通过语言加以表达，这个语言表达的过程就是对《圣经》文本的理解与解释。马丁·路德领导的宗教改革运动所包含着一个前提，即直面希腊文版本和希伯来文版本的姿态可以使他获得了某种高于教会的权威性。从事件最终的结果来看，这一前提在当时是被普遍认可的，甚至被认为是不言自明的。

在此基础上，马丁·路德又提出了宗教改革的“三唯独”信仰大纲——“唯独信仰，唯独恩典，唯独《圣经》”（Sola Fide, Sola Gratia, Sola Scriptura）。我们发现，马丁·路德宗教改革观念得以成立的根本前提是上帝的绝对性。这种对于上帝的绝对性的认可使得越

接近上帝之言的文本在权威性上处于越高的等级。当我们用这样的逻辑框架来看视经学家对于经权关系的判读，也可以发现一些类似之处。

我们在此仔细疏通一下戴震在《孟子字义疏证》中是如何辨析“权”字，并探究信仰是如何在他对经典文本的诠释中发挥作用的。戴震在《孟子字义疏证》中就“权”这一概念的内涵义进行了疏证，凡四条，^①五千余文。他首先开宗明义，定义了“权”的概念：“权，所以别轻重也。”^②继而区分了“常”与“变”的概念，即“凡此重彼轻，千古不易者，常也，常则显然共见其千古不易之重轻；而重者于是乎轻，轻者于是乎重，变也，变则非智之尽，能辨察事情而准，不足以知之。”^③上文已经分析过，戴震认为，“常”、“变”均与“别轻重”相关，只不过情形有所不同。既然“权，所以别轻重也”，因此“权”就不仅仅等同于“变”，而应当同时包含了“常”与“变”的各种情形，“知权”者既当“知常”，也应“知变”。

回溯宋人经说，朱熹曾明确反对汉儒将“权”视为“权变”的理解，认为《论语》所谓“可与权”就是“遭事变而知其宜”。^④《朱子语类》第37卷《可与共学章》集中讨论了经权关系，并对汉儒和程颐的权说作出相应的评价。在朱熹看来，权虽然与经不同，但也是合宜的，甚至有时候是与经同质的，他说：“权者，乃是到这地头，道理合当恁地做，故虽异于经，而实亦经也。”^⑤对“可与权”之说，朱熹道：“权与经，不可谓是一件物事。毕竟权自是权，经自是经。但非汉儒所谓权变、权术之说。圣人之权，虽异于经，其权亦是事体到那时，合恁地做，方好。”^⑥从“共学”到“适道”到“立”最后到“权”，四者是层层

① 《孟子字义疏证》原书自称有五条，但是据原文记载仅有四条，且实际讨论“权”概念内涵的仅为前三条，最后一条基本上是对全书所有条目的疏通总结，可视为全书的跋语。

② [清]戴震著，何文光整理：《孟子字义疏证》，第52页。

③ 同上。

④ [宋]黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类（全八册）》，北京：中华书局，1988年，第3册，第986页。

⑤ 同上书，第3册，第988页。

⑥ 同上书，第3册，第987页。

递进的关系，朱熹“圣人有权”的说法，将行权之人奉至极高的地位。

戴震在论述中同样从“无权”之危害的角度，反面论证了权对于经的重要性。他说：“虽守道卓然，知常而不知变，由精义未深，所以增益其心知之明，使全乎圣智者，未之尽也。”^①他继而将“无权”比作杨墨的举一废百，认为刻板守经而不知行权的危害是极其巨大的，好比“戕贼人为仁义之祸”。^②由上述分析可知，有别于宋儒将“权”与“常”相区别的观点，^③戴震在论述前提上就将“权”这一概念的内涵义复杂化与精准化，以此与宋儒所谓“常则守经，变则行权”的主张区分开来。至此，我们可以得出戴震“权”观念的第一层含义：“权”本身既有“常”，也有“变”。同时，他比前代学者更加强调“知常不知变”的巨大危害，在戴震看来，这一危害不仅仅限于个体，而将影响到整个社会群体和国家。

戴震继而立场鲜明地对老庄、释氏、程朱的论说予以辩驳。他认为老庄的“无欲”和释氏的“空寂”与孟子所反对的杨墨之说如出一辙，并无二致。另外，在戴震看来，宋儒程朱在将老庄、释氏之“无欲”转变为“贵理”的主张时，犯下了关键性的错误，即没有把“理”视为“私”的对立面，却确立了“理”、“欲”二分的思想基础。因此，戴震在论述中将“私”与“欲”的概念加以清晰界分，反对宋儒程朱所以为的“理宅于心”、“不出于欲则出于理”的理学论述，认为虽然“私出于情欲”，^④但不能将“私”等同于“欲”，因为“人之患，有私有蔽；私出于情欲，蔽出于心知。无私，仁也；不蔽，智也；

① [清]戴震著，何文光整理：《孟子字义疏证》，第52—53页。

② 同上书，第53页。

③ 当然，宋儒的“经权观念”亦不可一概而言，比如朱熹在《朱子语类》中就对程颐“权即是经”观念做了进一步修正与阐发：“经与权，须还他中央有个界分。如程先生说，则无界分矣。程先生‘权即经’之说，其意盖恐人离了经，然一滚来滚去，则经与权都鹤突没理会了。”（见于[宋]黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类（全八册）》，第3册，第987页。）本文因篇幅原因无法对宋儒的经权观念予以详细分析，因此仅从理学史的整体观念上择取宋儒的经权观。

④ [清]戴震著，何文光整理：《孟子字义疏证》，第53页。

非绝情欲以为仁，去心知以为智也。”^①要实现孔孟所谓的“仁”，前提并非“无欲”，而应当是“无私”。在这个意义上，程朱主张的“无欲”，事实上成为了“自私”，以“无欲”而“笃行”，舍弃了“人伦日用”反而离圣人之道更远了。戴震在这里强调了人伦日用的重要性，认为“人伦日用，圣人以通天下之情，遂天下之欲，权之而分理不爽，是谓理。”^②那些舍弃人伦日用的无欲之人，只知“常”而不知“变”，因不知权而颠倒了轻重。所以，与孟子所说的“执中无权”相类，程朱的学说实谓“执理无权”。^③由此，可以确立戴震“权”观念的第二层含义：以无私之心行其人伦日用。

我们将戴震对于经权关系的解读结合上文已经分析过的汉儒与宋儒的经权观，便不难发现，历代经学家所意欲澄明的都是各自观念中的“道”。正如朱熹所言：“经者，道之常也；权者，道之变也。道是个统体，贯乎经与权。”^④“道”拥有与西方神学诠释学传统中“上帝之言”类似的绝对性，诠释者们力图依靠无限接近这样的绝对存在而使自己对于经典文本的诠释获得权威性。不论在西方的神学诠释学传统还是中国《十三经》注疏传统中，这种仰仗于上帝之言或圣人之道诠释路径都共享了一个相同的逻辑结构，即服膺于信仰赋予了文本权威性和诠释合法性。与此同时，历代经学家均将信仰内化于对经权关系的理解和解释中，具体的体现首先就是他们对于“道”之完满性的想象和坚守。无论经与权的关系在各代经学家的诠释中如何变化，“权”都是作为一种补充性的存在，填补“经”与“道”之间的缝隙，经与权共同构成了道之圆满。戴震则更进了一步，力图廓清宋儒“权”观念中夹杂的老释思想，维护儒家正统学说的纯粹性。

由于历代经学家的崇圣心理和对于经文文本的信仰，对于“权”

① [清]戴震著，何文光整理：《孟子字义疏证》，第54页。

② 同上。

③ 同上。

④ [宋]朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书（修订本）》，第15册，第1378页。

内涵义不同的理解与解释才不至于导致经典文本意义的分裂和神圣性的削弱，最终恰是所有诠释都得以超越其自身，与恒常之经、圣人之道共同构成了一个宏大坚实的意义整体。

宗教改革坚实的思想根基在于，信众接受并默认唯有信仰，也仅需信仰，人便可以直接建立与上帝的关联，无需教会与神职人员的中介。当我们从诠释学的理论视域观看马丁·路德对于诠释的态度，可以发现他的立场是耐人寻味的。在马丁·路德看来，从希伯来文文本《圣经》到经由翻译的拉丁文文本《圣经》，再到教会宣教的《圣经》，对比从希伯来文文本直接翻译为德语文本的《圣经》，似乎后者相较于前者离上帝之言更近，也更具有权威性。从诠释学的角度分析，二者的区别在于前者在诠释链条上经历了两次诠释活动，^①而后者仅进行了一次诠释活动，也就是说，对马丁·路德而言，包含理解和解释的诠释活动削弱了《圣经》的真理性，导致了《圣经》权威性的递减。然而事实真的是这样的吗？诠释是否真的会导致意义的稀释和真理的淡化？答案显然是否定的。众所周知，宗教改革运动带来的结果是，随着诠释空间的敞开，教会权威性被打破的同时，《圣经》本身的权威却并未削弱。因为任何人都可以仰仗信仰对《圣经》文本进行诠释，上帝的意旨信仰中对诠释者显现，信仰赋予了诠释者理解与解释的权力，当然，与此同时也预示着任何诠释都可以被质疑，因此除了上帝自己，没有哪一个释经者能够最终判定上帝的言说（Words of God）。《圣经》的自明性赋予了信徒释经的权力，而释经者也将以一种更为谦卑和开放的姿态进入文本，在这一过程中，上帝和《圣经》的权威得到了一进步的巩固。

中国经学史上关于经权辩证关系的讨论与《圣经》文本在宗教改

^① 我们在此处将翻译视为诠释活动。因为伽达默尔在《古典诠释学和哲学诠释学》一文中将诠释表述为将不可理解的东西翻译成理解的语言，他说：“特别在世俗的使用中，hermeneus（诠释）的任务却恰好在于把一种用陌生的或不可理解的方式表达的东西翻译成可理解的语言。”（〔德〕伽达默尔：《诠释学Ⅱ：真理与方法（修订译本）》，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2007年，第109页。）

革运动在哲学诠释学意义上产生了高度的吻合。“权”相对于“经”而言是一个微妙的存在，“反经合道”的“权”作为“经”的对立面，暗示了“经”可能存在的不完美；而“常则守经，变则行权”、“经是已定之权，权是未定之经”^①则认为“权”不可离于“经”，且“权”使“经”无限趋近于完满。然而不论是作为“经”的对立还是“经”的补充，关于经权关系的激烈论证并未削弱“经”的权威地位。因为“道”是不容置疑的，而“经”作为道的文本呈现，也因此具有了不可撼动的权威，经学家为通达“道”而进行的任何讨论，都在事实上捍卫着“道”的绝对性，同时也进一步增强了“经”的神圣性。

三、“权”说权威性的证成与“经文自解原则”的独断论边界

上文已经论及，伽达默尔在《真理与方法》中将“游戏”作为艺术作品本体论诠释的入门概念，通过他在语言学的意义上对于“游戏”概念的考察，^②我们可以推论，文本诠释活动的真正主体并非诠释者，而是文本本身。文本相对于诠释者的诠释意识具有优先性，作品本身具有一种作用于所有诠释者的制约性，所以任何对于作品的解释都不具有不容更改的绝对权威，他在《真理与方法》中讨论艺术经验里真理问题的展现的时候曾经说过：“我们确实不会允许对一部音乐作品或一个剧本的解释有这样的自由，使得这种解释能用固定的‘原文’去制造任意的效果，而且我们也会相反地把那种对于某一特定解释——例如由作曲家指挥的唱片灌制或从最初一场典范演出而制定的详细表

① [宋]朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书（修订本）》，第15册，第1377页。

② 在伽达默尔看来，游戏独立于游戏者的意识，并通过游戏者得以表现，然而它的主体不是游戏者。游戏只是一种不断往返重复的运动，它的原本意义“乃是一种被动式而含有主动性的意义（der mediale sinn）”。（参考〔德〕伽达默尔：《真理与方法：哲学诠释学的基本特征》，洪汉鼎译，上卷，第131—135页。）

演程式——的经典化做法视为对某种真正解释使命的误解。”^①由伽达默尔对解释的自由和解释使命的讨论中我们可以发现，事实上，诠释在某种意义上已经成为了一种“再创造”（Nachschaffen），伽达默尔声称：“作为这种中介的再创造（例如戏剧和音乐，但也包括史诗或抒情诗的朗诵）并不成为核心的东西（thematisch），核心的东西是，作品通过再创造并在再创造中使自身达到了表现。”^②可以说，相较于文本本身，诠释才是使作品表现自身、实现自身完满的核心要义之所在。

上文所提及的马丁·路德宗教改革“三唯独”信仰大纲之中的 Sola Scriptura 即诠释学史上所谓的“经文自解原则”。^③该原则将《圣经》的意义区分为“文字意义”（letter）和“精神意义”（spirit）两个部分，认为理解文字意义是实现精神意义的基础，换言之，精神意义的产生是受到文字意义的召唤。^④该原则旨在主张被准确理解的文字意义本身便包含了自洽的心灵意义，依靠《圣经》文本自身构建一整套教义系统，正如路德所言：“《圣经》是自身诠释自身（sui ipsius interpres）。”^⑤这一立场不仅颠覆了此前的四重意义说，^⑥更重要的是，使得诠释主体对于文本的诠释传统有了自觉的体认，尽管这一体认是以反传统的姿态进行的。

“经文自解原则”预设的前提是：《圣经》文本自身是明确而真实的，并且是一个不证自明的且自成系统的整体，《旧约》文本与《新约》

① [德]伽达默尔：《真理与方法：哲学诠释学的基本特征》，洪汉鼎译，上卷，第155—156页。

② 同上书，第157页。

③ sola scriptura 为拉丁文，其英译为 by Scripture alone，因此国内亦有学者将此术语翻译为“独一《圣经》”原则，如杨慧林：《圣言·人言：神学诠释学》，上海：上海译文出版社，2002年，第32页。

④ 参看 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance* (London: Macmillan, 1991), pp. 31-33.

⑤ Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, trans. Joel Weinsheimer (New Haven and London: Yale University Press), 1994, p. 40.

⑥ “四重意义说”由里尼的尼古拉（Nicholas of Lyra, 1270—1349）提出，具体内容为：“字面的意义说明事实，譬喻的意义说明信仰，道德的意义指导应当要做的事情，奥秘的意义指明希望。（Littera gesta docet, quid credas allegoria/ Moralis quid agas, quo tendas anagogia.）”（见于 M. Ferraris, *History of Hermeneutics* [New Jersey, 1996], p. 16.）

文本，或者《新约》文本的不同篇章之间可以构成一种自治完满的相互诠释关系，所有的教条均可通过《圣经》经文自身予以解释。与此同时，Sola Scriptura 这两个拉丁文单词均非主格形态，而为离格形态，^①由离格形态所隐含的来源之可见“经文自解原则”的主张并非将《圣经》视为完全脱离上帝的文本，而是在强调《圣经》相对独立性的同时，凸显了《圣经》与上帝的关联，认为上帝经由《圣经》显现自身，而使得信众通过信仰得到救赎。

宗教改革时代，诠释的所谓“决定性”的力量意在打破独断论的樊笼，使经典文本的诠释提升到了一种历史主义的普遍性原则上，神学诠释学因此而获得了哲学上的形而上层面的意义。马丁·路德提出的“经文自解原则”的前提倚仗的是所谓的终极意义——上帝之言的文本权威性，但是其中却包含着一个不容忽视的问题，即《圣经》文本内部存在着大量重复和自相矛盾的内容。不同篇章之中多次出现的相同或相近的描述，自然可以为“经文自解原则”提供文本的佐证和方法论上的支撑，然而那些自相矛盾之处又该如何解决？在《圣经》的信仰者看来，服膺于上帝一切问题就可迎刃而解。但是，矛盾是无法自我消解的，所以信仰指引下的诠释便成为必要且唯一的解决方法。可以说，《圣经》文本自身就构成了诠释的必然性，为释经者的理解与解释留下了巨大的诠释空间。

然而吊诡的是，借由信仰背景和文本权威性而实现的诠释空间的敞开，看似拓宽了诠释的阈值，实际上却依然存在一个无形的独断论式的边界，而这个边界的产生恰是由于对于文本终极意义的迷信。终极意义既赋予了诠释者理解和解释文本的权利，又规限了对于文本意义的诠释，削弱了文本意义不断增值的可能。

无疑，马丁·路德将《圣经》文本视为可资对抗当时教皇与教会

^① 拉丁文中的离格在语法功能上大致表示某种意义的状语，由印欧语系中的三种格演变而来：离格（表示来源，即介词短语 from 之意）、工具格（表示使用，即介词短语 with 之意）和位置格（表示“在……”，即介词短语 in/at 之意）。

的武器，而《圣经》之所以具有如此巨大的威力，正是因为《圣经》文本直接承载了上帝之道，《圣经》的语言就是上帝的语言。当他说出“我们应当努力保持圣经的本来意义，除非有上下文的需要，否则，就要按圣经的文法和字面意义去领悟”的时候，马丁·路德显然认为行为诠释将无端地削弱《圣经》的神圣性，而越少的诠释就能使《圣经》越多地保留上帝的意旨，也能够使直面文本的信众更加接近上帝。我们用哲学诠释学的理论视域进行审视，不难发现马丁·路德的思想内部存在着无法化解的自相抵牾之处：以反诠释的姿态进行着诠释活动；鼓励信众自行对《圣经》进行理解与解释却禁止违逆“上帝之道”的诠释，然而事实上归根到底无人知晓“上帝之道”究竟为何。

马丁·路德对于诠释所保有的这种过度谨慎的态度，恰恰与《圣经》文本对于诠释的内在需求背道而驰。无怪乎伽达默尔认为，“由于宗教改革派的神学是为了解释《圣经》而依据于这种原则，从自身方面它当然仍束缚于一种本身以独断论为基础的前提。”^①究其原因，这种“独断论为基础的前提”正是源自《圣经》文本自身。《圣经》的特殊性在于它是上帝之言的文本载体，上帝赋予了《圣经》文本无上的权威性，与此同时，却也限制了它的权威性。《圣经》文本永远不可能超越上帝的意旨，这个无法突破的神圣意义正是一种独断论式的边界。西方哲学20世纪的存在论转向对于传统形而上学的认知是，认为包括上帝、理念等在内的传统形而上学的绝对概念实际上是未经证明的、无法被语言把握以及被体系化的哲学所表达的独断论式的前提。换言之，终究没有人知道上帝的意旨到底是什么，甚至，是否真的存在所谓的上帝意旨。然而，上帝和上帝的意旨却成为了一切理解与解释的标准和所有诠释活动的终极目的。因此我们可以认为，上文所论及的独断论边界将《圣经》文本的诠释空间规限于上帝这一先验的绝对概念之中，从而限制了诠释空间的进一步敞开。

^① [德]伽达默尔：《真理与方法：哲学诠释学的基本特征》，洪汉鼎译，上卷，第228页。

那么在中国经学史上情形又是如何呢？我们接续上一节的分析继续来看戴震在《孟子字义疏证》中对于“权”的阐述。在第一问中，戴震在方法论层面上辨析了通达“权”的途径。宋儒主张“一本万殊”、“心具众理，应万事”，^①每个人心中有无限多的“理”应对无限多的“事”，同时这无限多的“理”又可统合为一理，正是所谓的“理一分殊”。在戴震看来，宋儒的这种解释是牵强的，他认为朱子错将“一以贯之”解释为了“以一贯之”，孔子的“一以贯之”实际上讲的是下学上达之道的贯通。因而首先应该遵循孔子的“多闻”、“多见”的修身之道，久而久之便能“明于心”，进而便能“精于道”，之后才能“行权”。是以，“至其心之明，自能权度实情，无几微差失，又焉用知‘一’求‘一’哉？”^②由此条问答可以分析出戴震的“权”观中，除了上文所总结出的“权”同时含有“常”与“变”和以无私之心行其人伦日用这两层含义之外，还有其第三层含义：由博学而达道，最后才得以行权。这同时也是戴震“道问学”的一贯思想立场，主张“闻见之知”的“道问学”是最终得以“笃行”的前提和基础，而“问学”又必须不离“明于心”和“精于道”的本体论诉求，实现“道问学”与“尊德性”的有机统一，最终达向“权”的境界。

在第二问中，戴震在方法论层面上的主张与上文提到的“人之患，有私有蔽；私出于情欲，蔽出于心知。无私，仁也；不蔽，智也；非绝情欲以为仁，去心知以为智也”^③相呼应。上文已经厘清了“私”的概念，戴震在这里由《论语》中的“克己复礼为仁”句出发，阐述如何“去蔽”。朱熹解释此处的“己”意为“私欲”，“礼”即为“天理”，而戴震则认为“己”是相对于“天下”概念而言的，“克己复礼”即达到“己”与“天下”之间的了无阻隔。如果做到“意见不偏，德

① [清]戴震著，何文光整理：《孟子字义疏证》，第56页。

② 同上。

③ 同上书，第54页。

性纯粹”，^①行为、外表和进退揖让均符合礼，便是“德”的最高境界，如同《孟子·尽心章句下》所言：“动容周旋中礼，盛德之至也”，^②而要做到这一点，则必须先“去蔽”、“求知”，如戴震所云：“圣人之言，无非使人求其至当以见之行；求其至当，即先务于知也。凡去私不求去蔽，重行不先重知，非圣学也。”^③求知而后意见不偏，德性纯粹，明于心，精于道，辨察失误，最后才能达到“权”的境界。戴震“权”观的第四层含义——去蔽求知。

事实上，戴震的“去蔽”的观念不仅仅体现在此处，而是贯穿于他的整个学术思想中。在《答郑丈用牧书》中他较为明晰地阐发了自己对于“蔽”的看法：“其得于学，不以人蔽己，不以己自蔽；不为一时之名，亦不期后世之名。”^④梁启超在《清代学术概论》中将这两句话赞为戴震“一生最得力处。”^⑤因为戴震在此总结了治学极易遭遇的两大困境——“人蔽”与“己蔽”。所谓“人蔽”就是：“有名之见其弊二，非掊击前人以自表暴，即依傍昔贤以附骥尾。”^⑥在他看来，若出于成名的目的，无论是批判前人还是盲从前人均是不可取的。而“己蔽”则指：“私智穿凿者，或非尽掊击以自表暴，积非成是而无从知，先入为主而惑以终身；或非尽依傍以附骥尾，无鄙陋之心，而失与之等……”^⑦那些出于一己浅见对圣贤之意穿凿附会之人，尽管不受“人蔽”之害，却同样无法通达“道”，可以说宋儒就是其中的典型。在《与某书》中，戴震指摘宋儒道：“宋以来儒者，以己之见，硬坐为古圣贤立言之意，而语言文字实未之知。其于天下之事也，以己所谓理，

① [清]戴震著，何文光整理：《孟子字义疏证》，第57页。

② [汉]赵岐注，[宋]孙奭疏：《孟子注疏》，[清]阮元校刻：《十三经注疏》，第5册，第5920—5921页。

③ [清]戴震著，何文光整理：《孟子字义疏证》，第57页。

④ [清]戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，2009年，第186页。

⑤ 梁启超：《清代学术概论》，长沙：岳麓书院，2009年，第35页。

⑥ [清]戴震：《戴震集》，第186页。

⑦ 同上。

强断行之，而事情原委隐曲实未能得，是以大道失而行事乖。”^① 职是之故，戴震在《答丈用牧书》中表示：“是以君子务在闻道也。”^② “权”的其中一个要义就是“无蔽”，既不为“人蔽”也不为“己蔽”，而要做到这一点，在根源上必须有志于闻道。“道”是君子的终极信仰，在“道”的统摄下治学治经，才有可能做到去除意见之偏，无私而无蔽。正如美国学者特雷西在《诠释学·宗教·希望》一书的中文版序言中对伽达默尔哲学诠释学理论进行分析时指出的那样，理解与解释在本体论意义上作为存在的本质特征，也是聚焦于以“揭示与遮蔽”（disclosure-concealment）作为真理的原初特性。^③

在“权”字注疏的第二问中，我们还可以注意到戴震由对于“权”的阐释引申出了对于“知”的强调，这不仅呼应了“权”字注疏的第一问中“多闻”、“多见”的主张，也呼应了《孟子字义疏证》首条“理”的相关论述：“天下古今之人，其大患，私与蔽二端而已。私生于欲之失，蔽生于知之失；欲生于血气，知生于心。因私而咎欲，因欲而咎血气；因蔽而咎知，因知而咎‘心’……”^④ 以及“才”字义疏证中所提及的：“欲之失为私，私则贪邪随之矣；情之失为偏，偏则乖戾随之矣；知之失为蔽，蔽则差谬随之矣。”^⑤ 我们可以从这两处整理出“血气——欲 / 欲之失——私”与“心——知 / 知之失——蔽”两条清晰的因果关系链。金观涛在《戴震学的形成》一书的序言《序：中国式自由主义的自我意识》中认为，戴震考据学知识体系与他的义理观念的终极关联在于，戴震认为应该用具体陈述的真实性校正普遍的伦理原则，而“一旦抽象、普遍的理不再存在，那么为了理解什么是

① [清]戴震：《戴震集》，第187页。

② 同上书，第186页。

③ [美]特雷西：《诠释学·宗教·希望——多元性与含混性》中文版序言，冯川译，上海：上海三联书店，1998年，第3页。

④ [清]戴震著，何文光整理：《孟子字义疏证》，第9页。

⑤ 同上书，第41页。

道德，就必须把修身转化为一种‘求知’和‘去蔽’的考证活动。”^①

上述两条因果关系链便是这一观点的例证，二者将戴震的义理观与考据观结合在了一起，我们可以从中看出一条由方法论出发，导向本体性终极意义旨归的诠释进路。

从哲学诠释学的角度分析，戴震“去蔽”观念的出发点在于他对于“道”之神圣性的信仰，与此同时他也默认了“道”无法实现自我呈现，而必须经由经学家对于“经”的“揭示”才得以显现，这也正是释经活动合法性的前提，而对释经活动有效性的判断则是所谓的“意见不偏”，这是戴震心目中为诠释空间所预设的界限。然而我们至此不禁要进一步追问：“偏”与“不偏”又是以何为评判标准的呢？

以哲学诠释学的理论观看戴震所谓的“去蔽”，就是力图消除诠释者自身的视域而直接进入作者的视域，达到全然客观正确的文本原初意义。在这一过程中，既要释经者调动主观能动性自觉地“去蔽”，又要求他们在释经的过程中完全阻隔自我意识中“前理解”的代入，这显然是难以彻底实现的。可以说，戴震“权”观的这一层含义源自于他对于经典文本的独断论式的理解，他天然地认为文本具有客观的原初意义，这个意义就是圣人的本意，也等同于终极意义的道。是以戴震认为，前代经学家杂糅老释的儒学观念大大偏离了经典文本的原初意义，危害甚巨。

最后一问戴震详细说明了自己为什么重点驳斥宋儒对于“权”的理解和解释的言论，这一部分事实上也是全书的总结性论述。在戴震看来，语言的影响力之巨大是超乎人们想象的，更可怕的是，人深受其害而不自知。戴震以为，孟子两度提及“圣人复起”，可见其时杨墨的诡辞邪说何等深入人心，而在他看来，宋儒言论之害，堪比杨墨、老释，宋儒之言，去道甚远。戴震认为，圣人并未主张无欲无为基础上的理，而宋儒深受老释之学“抱一”、“无欲”主张的影响，曲解

^① 金观涛：《序：中国式自由主义的自我意识》，丘为君：《戴震学的形成：知识论述在近代中国的诞生·序》，北京：新星出版社，2006年，第2页。

了圣人理欲之辨的含义，因而他自己务必要进行这项拨乱反正的工作，清理杂糅于儒家学说之中的老庄、释氏之学，回归儒家经典文本自身。这种正本清源的逻辑也正是他写作《孟子字义疏证》一书的出发点和最终目的。

戴震此处的治经逻辑与马丁·路德“经文自解原则”何其相类：力图直面经典文本本身，避免步宋儒杂袭老释之言“傅合于《经》”之后尘。与马丁·路德“经文自解原则”一样，戴震“以他经证本经”的释经方法来自于对于经典文本真理性和权威性的高度认同。诚然，不论是马丁·路德提倡的“经文自解原则”还是戴震等乾嘉学派经学家运用的“以经释经”方法，在当时的现实语境下，都将经典文本的权威性推向了极致，同时也增强了他们自身对文本进行理解与解释的话语权。然而不可否认的是，对于上帝和道这两个绝对概念的体认，以及对《圣经》和“五经”文本终极意义的信仰性追问，为中西经典文本的理解与解释构建了独断论式的诠释学规约，诠释的空间也因此限定于经典文本自身所承载的信仰性终极意义的范围之内。

四、结语

正如海德格尔在《存在与时间》一书中所言：“通过诠释，存在的本真意义与此在本已存在的基本结构就向居于此在本身的存在之领会宣告出来。”^①也可以认为，我们能够经由诠释发现存在的意义与此在本已存在的基本结构。在海德格尔看来：“这种意义下的诠释学作为历史学在存在者层次上之所以可能的条件，在存在论上把此在的历史性构建起来。”^②具有历史性的人文科学方法论便植根于此。当我们

① [德]海德格尔：《海德格尔文集·存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：商务印书馆，2016年，第53页。

② [德]海德格尔：《海德格尔文集·存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，第54页。

带着这种存在论诠释学的视域反观中国经学史上的经权关系问题，可以得出如下结论：不论是汉儒的“反经合道”说，还是宋儒的“常则守经，变则行权”说，抑或戴震所主张的权既有常亦有变，我们看到的是历代经学家思考的焦点集中于“经”的规定是否涵盖了现实生活的全部情形，答案显然是否定的。然而，“经”自身的权威性是不容更改的，因此“权”概念的内涵便不断地衍生滋长。正如同《圣经》既与上帝之言相关联，同时又有其相对独立的文本存在方式，正是经文文本的这种相对独立性构成了诠释得以进行和展开的前提。诸种“权”说背后暗藏着一个共同的隐秘前提：“经”并非“道”的圆满的文本再现形式，“经”与“道”之间的空隙导致了治经行为的必要性与必然性，同时也赋予了经学家对经典文本进行诠释的空间，“权”之内涵义恰恰在这样的空间中得以生成。显然，“权”的合法性已经在经典文本中获得了确立，尽管“反经”或“权变”的主张似乎对于“经”的存在构成了某种威胁，然而“权”通过“反经”及“权变”的途径事实性地巩固了“经”的权威，凸显了“经”不容置疑的神圣地位。与此同时，“权”又规限于“经”的权威性所构筑的隐形的独断论边界，这一边界也正是经权辩证关系所体现的经文诠释空间的界限。

