

论儒家经义训解的基本方式

景海峰

摘要: 儒家思想系统根源于六经,从六经生成之始,即伴随着文献整理与文本解释的活动;而这些典籍的经典化过程及其意义的不断拓展,特别是经过长久的连续性诠释之后,才形成了绵延两千余年的经学主流。围绕着这些解经活动,儒家经典注疏的开展,呈现出风格迥异、体式多样的形态,包含了十分丰富的内容;这需要加以辨析,才能够明了和理解这些经典解释活动中的复杂环节,也才能深入到经学发展的历史脉络当中。直接面对六经的理解和诠释活动,形成了最初的解释性文本,这便是传、记之著。而后续致力于文字疏解、词义训释和经意阐明的语文学著述,更多地表现为经注的形式。这些对于经本文及早期的意义解释均给予关注、并尝试作进一步疏解的作品,便构成了数量众多、体式各异的第二序的解经著作。在不同的时代,经典注释有着相异的背景,从而形成了复杂的解经样态,在方法学上也各有特点,这些都需要加以分析。

关键词: 解经学; 经与传; 义疏学; 经解体式; 经典诠释

DOI: 10.19836/j.cnki.37-1100/c.2023.06.016

对经典的解释构成了一部悠长的历史,经典的时间有多久,解释的历史就有多长,经典是伴随着解释活动而生成和延续的。在漫长的经典解释过程中,产生了各式各样的解释方式,有非常复杂的解经学体系和令人眼花缭乱的解经方法,具体的式样和体例就更是层出不穷了。就儒家经典而言,有汉唐经学的解释体式,也有宋明理学的研究方法,还有乾嘉学术别具一格的经注典范。从时代的累积和解经的层面来看,有直接面对经文本身的解释,也有在前人解释的基础之上再加以理解的解释,更有许多穿插、跳跃其间,行进在经典文本的意涵和自我理解的遐思之双向轨道上的各式解释。这些林林总总的解经方法,构成了复杂的体式和独特的系统,表现出了经注的多样性。有些方法,时代色彩鲜明,历史脉络清晰,易于辨识和归类;而有些方式,则不那么容易分辨得清楚,在类别上也可能是模糊的,这就需要做进一步的分析。

一、经之注疏

历史上,对儒家经典的各种注释,总归其类,这些释词之法可以通名之为“注”,注者,解释之通谓也^①。注的本义为灌,《说文》“注,灌也”,《诗·大雅》“挹彼注兹”,《荀子·宥坐》“挹水而注之”,《尔雅·释水》“水注川曰溪”。汉代人将此引申为疏通义,意味着疏解通贯经文文字之障碍。所以自郑玄以后,注即为释经之通名。所谓“注者,即解书之名”(孔颖达),“注,著也,解释经指使义理著明也”(《孝经·序》)^②，“释经以明其义曰注”^③。皇侃(488—545)云：“注者，自前汉以前解书皆言‘传’，去圣师犹

作者简介: 景海峰,深圳大学国学院、哲学系教授(深圳 518060; jinghf@szu.edu.cn)。

① 王鸣盛《蛾术编》卷一中“‘传注’之‘注’”一条,其谓:“两汉、魏、晋诸儒释经,曰注、曰传、曰笺、曰解、曰学,名称不一。后南北朝、唐、宋人作疏,遂统名为注疏,则‘注’可该众名。”(见王鸣盛:《蛾术编》上册,上海:上海书店出版社,2012年,第7页)江藩《经解入门》卷一中分析“注家有得有失”,亦谓:“经非注不明,故治经必须研求古注。云注家者,举凡释经之书,若传、若笺、若解、若疏,而赅言之也。”(见江藩:《经解入门》,上海:华东师范大学出版社,2010年,第24页)

② 上引参见宗福邦、陈世铨、萧海波主编:《故训汇纂》,北京:商务印书馆,2003年,第1244页。

③ 段玉裁:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社,1981年,第555页。

近,传先师之义也。后汉以还解书皆言‘注’,注己之意于经文之下,谦不必是之辞也。”^①《类篇·水部》:“注,述也,解也。”《文心雕龙·论说》:“注者主解。”《广雅·释言》:“註,疏也”(註即为“注”,可视为异体字)。所以,注也就是述、解和疏,有时又合称之为“注解”或者“注疏”。另外,注与释也意味相近,有时统称之为“注释”,故《文心雕龙·论说》云:“若夫注释为词,解散论体,离文虽异,总会是同。”^②所以,一般在讲到经典解释时,“注解”“注疏”“注释”大多为统称,我们也可以把解经学叫作注疏之学,或曰注释的学问。

在统观的意义上,注疏也可以名之为训诂(或诂训)。诂者,古也,谓古人之言与今有异;训者,释也,谓别有意义、可作他解。此亦是疏通和开释的意思。孔颖达(574—648)在解释毛亨的《诗诂训传》立名之义时,说道:

“诂训传”者,注解之别名。毛以《尔雅》之作多为释《诗》,而篇有《释诂》《释训》,故依《尔雅》训而为《诗》立传。传者,传通其义也。《尔雅》所释十有九篇,独云诂训者,诂者,古也,古今异言,通之使人知也;训者,道也,道物之貌,以告人也。《释言》则《释诂》之别,故《尔雅》序篇云:《释诂》《释言》,通古今之字,古与今异言也。《释训》言形貌也。然则“诂训”者,通古今之异辞,辨物之形貌,则解释之义尽归于此。《释亲》已下,皆指体而释其别,亦是诂训之义,故唯言诂训,足总众篇之目。^③清代马瑞辰(1782—1853)则进一步解释道:“盖‘诂’‘训’,第就经文所言者而诠释之,‘传’则并经文所未言者而引申之,此‘诂’‘训’与‘传’之别也。……‘诂’,第就其字之义旨而证明之;‘训’,则兼其言之比兴而训导之。此‘诂’与‘训’之辨也。”^④这里,训诂并不包括“传”,只是指狭义的解经,即第二序的解释。有时候,训诂与义理对举,不包括思想的阐发,故训诂为狭义,和广义的注疏学问相比,明显地做了限定。如果是有意地将“训”和“诂(故)”拆开,做并列之处理,那就是在讲具体的解经体式了,其意思则更为狭窄。

注疏之体式,形式多样,名目繁杂,前人已做过不少的归纳和总结,这对于我们厘清眉目、辨析诠释方法,多有助益。如唐代成伯玙《毛诗指说》谓:“注起孔安国,传有郑康成。又或不名传注而别谓之义,皆以解经也。何晏、杜元凯名为集解,蔡邕注《月令》谓之章句,范宁注《穀梁》谓之解,何休注《公羊》为学、郑玄谓之笺。亦无义例述作之体,不欲相因耳。”^⑤清人顾炎武《日知录》云:“其先儒释经之书,或曰传,或曰笺,或曰解,或曰学,今通谓之注。《书》则孔安国传,《诗》则毛萇传、郑玄笺,《周礼》《仪礼》《礼记》则郑玄注,《公羊》则何休学,《孟子》则赵岐注,皆汉人。《易》则王弼注,魏人。《系辞》韩康伯注,晋人。《论语》则何晏集解,魏人。《左氏》则杜预注,《尔雅》则郭璞注,《穀梁》则范宁集解,皆晋人。《孝经》则唐明皇御注。其后儒辨释之书名曰正义,今通谓之疏。”^⑥这些复杂的名目,在不同的时代出现之频次可能是不一样的,有些比较冷僻,甚或是昙花一现,而有些则长久地使用,为人们所熟悉。从经典诠释的角度而言,注疏的方式明显地存在着不同的层级,形成了自然的差序。在初唐长孙无忌等人编修的《唐律疏议》中,即有“圣人制作谓之为经;传师所说则谓之为传,此则丘明、子夏于《春秋》《礼经》作传是也;近代以来,兼经注而明之,则谓之为义疏”^⑦的说法。我们即可以依着这样的层次,来对注疏的体式做些内涵上的分析。

经之注疏,明显地可分两层,一是直接面对经文的疏通和解释,二是在累积和接续的意义上,对过去已有的各种理解的解释,前者为传,后者为疏。在解经的体式方面,除了第一序的传、记和第二序的

① 皇侃:《论语义疏》,高尚榘校点,北京:中华书局,2013年,第13页。

② 刘勰:《文心雕龙》,王志彬译注,北京:中华书局,2012年,第218页。

③ 孔颖达:《毛诗正义》上册卷1,《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年影印本,第269页。

④ 马瑞辰:《毛诗诂训传名义考》,《毛诗传笺通释》卷1,《续修四库全书》经部第68册,上海:上海古籍出版社,2002年,第337页。

⑤ 成伯玙:《毛诗指说·解说》,《影印文渊阁四库全书》第70册经部64,台北:台湾商务印书馆,1986年,第174页。

⑥ 顾炎武:《日知录》卷18《十三经注疏》,黄汝成撰:《日知录集释》,上海:上海古籍出版社,2006年,第1027页。

⑦ 长孙无忌等:《唐律疏议》卷1《名例》。引见朱彝尊撰:《经义考》,北京:中华书局,1998年影印本,第1512页。

义疏之外,还有大量的方式与名目,或与传、记相类,或与义疏近同,或者兼有两者的特点、介于两类解经著述之间,或者并非注解之作、只是涉及了经义的相关问题。对于经典的注解,从大的方面来分,又有音、形、义三者,相应的即有音韵、文字、训诂之不同,注疏之作便在类目上会有所体现,有的是严格按照各自的归属,而有些则是穿插其间,具有综合的性质。在不同的时代,又有着相异的背景,从而形成了复杂的解经样态,方法上也各有特点。在这些体式当中,有名异而实同者,也有名近而实异者,有同一大类之下的细目之分,也有兼具数种方式而相互交叉、重叠者。有些解经只是沿用了旧名,但体例已变;而有些注疏则创为新目,却与过往的体式差异甚小。在类目的辨别与划定上,除了注者自身所用的名义、时代之色彩和个人的喜好之外,最为重要的当然还是要看其经解的具体内容与经典诠释的方法,应该由实质来判定,从层级上做划分。

二、传、记解经

在解经活动中,与经本身关系最为密切、时空间距最小、解释也最具权威性的,莫过于传、记等形式。

传是对经义的传递和转达。《尔雅·释言》曰:“驂、遽,传也。”郭璞注:“皆传车驿马之名。”^①许慎《说文》:“传,遽也。”段玉裁注:“传者,如今之驿马。……引伸传遽之义,则凡展转引伸之称,皆曰传。而传注、流传,皆是也。”^②“传”相当于是运送的工具,也包含了传递的过程,“传”字的本义与西语之 hermeneutics(诠释学)的语源有着惊人的相似性^③。传即为传输,传递引申为传注、解释,逐渐成为解经的基本方式。曾子曰:“传不习乎?”(《论语·学而》)何休注《公羊》“主人习其读而问其传”一句时说“传谓训诂”(《公羊传·定公元年》)。《文心雕龙·史传》谓:孔子修《春秋》,“然睿旨幽隐,经文婉约,丘明同时,实得微言。乃原始要终,创为传体。传者,转也。转受经旨,以授于后,实圣文之羽翮,记籍之冠冕也”^④。刘知几《史通》则进一步解释说:

盖传者,转也,转受经旨,以授后人。或曰传者,传也,所以传示来世。按[案]孔安国注《尚书》,亦谓之传,斯则传者,亦训释之义乎。观《左传》之释经也,言见经文而事详传内,或传无而经有,或经阙而传存。其言简而要,其事详而博,信圣人之羽翮,而述者之冠冕也。^⑤

刘勰谓传体始于《左氏》,但从是否能够真正地传经而言,则这个起头是有疑问的。因为传者,“传”也,即必须要在内容方面对经义有所训释,是所谓“传经”也,而《左氏》却并不传《春秋》。故刘知几又说:“昔《诗》、《书》既成,而毛、孔立《传》。传之时义,以训诂为主,亦犹《春秋》之《传》,配《经》而行也。降及中古,始名传曰注。盖传者转也,转授于无穷;注者流也,流通而靡绝。惟此二名,其归一揆。”^⑥也就是说,传必须是释经的,对于经义有所呼应、有所发明,“配经而行”;所以在训诂的意义上,传也是注释的一种形式。

从注疏、训诂的角度来看,传对于经而言,只能是后序的,甚至是深具依附性的,必须先有经作为主体之存在,然后才有传出现的可能性,传是攀援于经而生成的。经为圣人所“作”,而传是贤者之

① 见《尔雅注疏》下册,《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年影印本,第2581页。

② 段玉裁:《说文解字注》,第377页。

③ hermeneutics源自希腊语的动词 hermēneuein 和名词 hermēneia,通常都被译为“诠释”,原本 hermeios 一词是指德尔菲神庙中的祭司,后来指向了两足生翼之神之信使赫尔墨斯。赫尔墨斯的职能是告喻神言,将神的旨意传达到人间,即是把超出人类理解范围的东西转化成为人类智力能够把握得到的形式,这象征了沟通和理解的过程,以及陌生意义的转换。(参见帕尔默:《诠释学》,北京:商务印书馆,2012年,第25页)“传”字的本义也是运送之工具,只不过不是拟人化的信使,而是“传车驿马”。

④ 刘勰:《文心雕龙》,第182页。

⑤ 刘知几:《史通·六家》,赵吕甫校注:《史通新校注》,重庆:重庆出版社,1990年,第31—32页。

⑥ 刘知几:《史通·补注》,第322页。

“述”，经在传先，传依经而起，没有经便没有传。故王充说：“圣人作其经，贤者造其传。”（《论衡·书解》）张华谓：“圣人制作曰经，贤者著述曰传。”（《博物志·文籍考》）皮锡瑞（1850—1908）在《经学历史》一书中更总结道：

孔子所定谓之经；弟子所释谓之传，或谓之记；弟子展转相授谓之说。惟《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》六艺乃孔子所手定，得称为经。……《易》之《系辞》，《礼》之《丧服》，附经最早；而《史记》称《系辞》为传，以《系辞》乃弟子作，义主释经，不使与正经相混也；《丧服传》，子夏作，义主释礼，亦不当与丧礼相混也。《论语》记孔子言而非孔子所作，出于弟子撰定，故亦但名为传；汉人引《论语》多称传。《孝经》虽名为经，而汉人引之亦称传，以不在六艺之中也。^①

这里似乎已经把传和经的关系说得很清楚了，传就是用来解释经的，离开了经，便无所谓传。但如何解经，以及解经过程中的复杂性，还是需要有所辨析的。另外，传自身的特点也需要加以分析。

实际上，传与经之间的关系是非常复杂的。传和经之间的亲疏程度不同，传对经的依从度和粘连性也有异。即便是在时间顺序上，也不一定能说得清谁先谁后，因为传与经的有些内容是重叠的，或者是交叉的。章学诚（1738—1801）就曾指出：“传记之书，其流已久，盖与六艺先后杂出。古人文无定体，经史亦无分科。《春秋》三家之传，各记所闻，依经起义，虽谓之记可也。经《礼》二戴之记，各传其说，附经而行，虽谓之传可也。”^②传、记之作是在整理、编纂“经”的过程中就开始出现的，有些文本的成编史可能比定本的经还要久远。关于传的起源，《史记·孔子世家》中有一段话说得非常清楚：

孔子之时，周室微而礼乐废，《诗》《书》缺。追迹三代之礼，序《书》传，上纪唐、虞之际，下至秦缪，编次其事。曰：“夏礼吾能言之，杞不足徵也。殷礼吾能言之，宋不足徵也。足，则吾能徵之矣。”观殷、夏所损益，曰：“后虽百世可知也，以一文一质。周监二代，郁郁乎文哉。吾从周。”故《书》传、《礼》记自孔氏。^③

这就说明了孔子一方面是六经的整理者，同时也是传、记之作的开山。比如他解释《易》《礼》《春秋》的一些文字，还有后人成编的《论语》，从时间上来看，与经的编纂、定型，以及传的成文，有些部分可能是在同一个时段完成的，所以内容难免交叉，这就给经、传的分层带来了困难。

除了“传”之外，与“经”关系密切的还有“记”，在解释的交互性上，“记”与“经”的联系，同“传”的情形有一些相像。故张舜徽（1911—1992）说：“古人解经之书，名之曰传，或名为注。与传同时而并起者，其惟记乎！《礼记》大题《正义》曰：‘记者，共撰所闻，编而录之。’是也。大抵记经之所不备，并载经外远古之言以赞明经义，与传注同用而殊功。盖自礼乐崩坏，而记已大兴。郑玄所云：‘后世衰微，幽厉犹甚。礼乐之书，稍稍废弃，盖自而之后有记乎’是已。可知记之所起，由来远矣。”^④所谓“记”者，录也、书也、疏也、识也。是将口头语言记录成文、笔之于书，如史官之“左史记言，右史记事”（《汉书·艺文志》）。《礼记·内则》“记有成”，郑注“犹识也”；《学记》“记问之学”，郑注“谓豫诵杂难杂说”^⑤。孔颖达《礼记正义序》谓：“至孔子没后，七十二之徒共撰所闻，以为此‘记’。或录旧礼之义，或录变礼所由，或兼记体履，或杂序得失，故编而录之，以为‘记’也。”^⑥“记”本身就是一个辨识、选择和编排的过程，所谓载记、实录，并不是机械地照抄、搬运，而是包含了理解和转化的意思。记录者，记什么、如何记，当然就有疏导和理顺的诠释意识在里面。对于“记”的体式和差别，清人陈澧（1810—1882）做过以下的分类：

① 皮锡瑞：《经学历史》，周予同注释，北京：中华书局，1959年，第67—68页。

② 章学诚：《文史通义·传记》，叶瑛校注：《文史通义校注》，北京：中华书局，1985年，第248页。

③ 司马迁：《史记》第6册，北京：中华书局1959年，第1935—1936页。

④ 张舜徽：《爱晚庐随笔》，武汉：华中师范大学出版社，2005年，第120页。

⑤ 引见朱骏声：《说文通训定声》，北京：中华书局，1984年影印本，第179页。

⑥ 孔颖达：《礼记正义》上册，《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年影印本，第1226页。

古者记言之体有三:其一闻而记之,所记非一时之言,记之者非一人之笔,汇集成篇,非著书也,尤非作文也。《论语》是也。其一传闻而记之,所记非一时之言,记之者则一人之笔,伸说引证而成篇,此著书也。《坊记》《表記》《缙衣》是也。其一亦传闻而记之,记之者一人之笔,所记者一时之言,敷演润色,骈偶用韵而成篇,此作文者也。《礼运》《儒行》《哀公问》《仲尼燕居》《孔子闲居》是也。^①

这里所陈述的“著书”“作文”,细分了“记”的过程和方式:有一时之记,为“所闻”、亲见,是带有现场感色彩和“记”者观察的笔录之文字,可能包含了“听”与“看”的双重因素。有异时之记,是听闻他人所言而成,在内容上已经有了一些转折,形成隔膜,只能根据“传闻”来选择、编排,重新理解以记之。从所记文字的编纂来讲,有成于一人之手的,也有多人记录,经过筛选、重组之后,再加以整理成篇的。“记”因为是直接面对圣贤言语的“原产地”,故多带有临场感,透着一种亲切,容易被感知,颇能激发后人的兴味;因为它贴近源头,也最接近于经典所要表达的意境,所以可以带我们由“记”入“经”。

三、其他类型的经解

属于第一序的解经方式,除了传、记之外,其名目还有说、解、诂、训、笺、注、释等,有的意义殊别,有的则差异不大。

如“说”,从言、口谈,当是口头的解释和说明,谈说所以明其意义。《墨子·经上》:“说,所以明也。”《说文》:“说,说释也。一曰谈说。”^②《易》有《说卦》,《墨子·经》两篇有《经说》上、下,《韩非子》有《说林》《内外储说》。入汉,《易》有《五鹿充宗略说》三篇,《书》有《欧阳说义》二篇,《诗》有《鲁说》《韩说》,《礼》有《中庸说》二篇,《明堂阴阳说》五篇,《论语》和《孝经》亦有诸《说》^③。可见在早期的解经方式里边,口说、口述和口传一样,都是一种基本的形式。由口头来说解和对于经义的口传是非常相似的,都是对“经”本文的直接解释,故钱大昕引许慎《五经异义》言:“今《春秋公羊说》,古《春秋左氏说》”^④,此说与传同。

“解”也是较早的解经体式之一,“凡顺说前人书者,皆解之类”^⑤。《说文》:“解,判也”,判即是分析,也就是开释,将一物做条分缕析。章太炎说“‘解’莫辩于《管》《老》”,《管子》篇名多用“解”,有《牧民解》《形势解》《立政九败解》《版法解》《明法解》等,这应该是对应着前面的“经言”九篇的,是“经”之传解^⑥。《韩非子》有《解老》,《礼记》有《经解》,皆是对于本经的分析说义。汉代说经用“解”,多与其他字连用。如“解诂”,有大、小夏侯的《书解诂》,贾逵的《周官解诂》《春秋左氏解诂》,何休的《春秋公羊解诂》,卢植的《三礼解诂》等。又有“解注”“解说”“解义”等,荀悦《汉记》谓:“中兴之后,大司农郑众、侍中贾逵,各为《春秋左氏传》作解注。”^⑦解注亦作“注解”,许淑有《左氏传注解》。“解说”,如伏黯的《齐诗解说》,《汉书·儒林传》谓费直“解说上下经”;“解义”,《晋书·郭象传》说“向秀于旧注外,而为解义,妙演奇致,大畅玄风”。在经、传合注之后,又有所谓“集解”的体式,是将各家的经典解说,经过剪辑之后采录于一书,或者用之于通释经传。杜预(222—285)说:“分经之年,与传之年相附,比其义类,各随而解之,名曰经传集解。”^⑧陆德明《经典释文》云:“旧夫子之经与丘明之传各卷,杜氏合而释之,

① 陈澧:《东塾读书记》卷9,黄国声主编:《陈澧集》第2册,上海:上海古籍出版社,2008年,第164—165页。

② 段玉裁:《说文解字注》,第93页。

③ 见班固:《汉书》第6册《艺文志》,北京:中华书局,1962年,第1703—1719页。

④ 钱大昕:《廿二史考异》卷7,《嘉定钱大昕全集》第2册,南京:凤凰出版社,2016年,第161页。

⑤ 章太炎:《明解诂上》《国故论衡》,上海:上海古籍出版社,2003年,第70页。

⑥ 对“经言”的解释,参见黎翔凤:《管子校注》上册,北京:中华书局,2004年,第1—2页。

⑦ 荀悦:《汉记》卷25《前汉孝成皇帝纪》,《影印文渊阁四库全书》第303册史部61,台北:台湾商务印书馆,1986年版,第432页。

⑧ 杜预:《春秋左传序》下册,《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年影印本,第1707页。

故曰经传集解。”^①

又有“故(诂)”“微”“通”“笺”等。南宋洪迈《容斋随笔》中有“经解之名”一条,于这些体式论说得颇为详细:

晋、唐至今,诸儒训释六经,否则自立佳名,盖各以百数,其书曰传、曰解、曰章句而已。若战国迨汉,则其名简雅。一曰故,故者,通其指义也。《书》有《夏侯解故》,《诗》有《鲁故》《后氏故》《韩故》也。《毛诗故训传》,颜师古谓流俗改《故训传》为诂,字失真耳。小学有杜林《仓颉故》。二曰微,谓释其微指。如《春秋》有《左氏微》《铎氏微》《张氏微》《虞卿微传》。三曰通,如注丹《易通论》名为《注君通》,班固《白虎通》,应劭《风俗通》,唐刘知几《史通》,韩滉《春秋通》。凡此诸书,唯《白虎通》《风俗通》仅存耳。又如郑康成作《毛诗笺》,申明其义,他书无用此字者。《论语》之学,但曰《齐论》《鲁论》《张侯论》,后来皆不然也。^②

关于郑玄解经,皆用“注”名,而惟有《毛诗》曰“笺”,孔颖达在《毛诗正义》中对此做了说明:“郑于诸经皆谓之‘注’,此言‘笺’者,吕忱《字林》云:‘笺者,表也,识也。’郑以毛学审备,遵畅厥旨,所以表明毛意,记识其事,故特称为‘笺’。余经无所遵奉,故谓之‘注’。注者,著也,言为之解说,使其义著明也。”^③

而洪迈此处所提及的“论”,情况则比较特殊。“论”多为专研一理、精心结撰,其主旨并不在解经,但又与经义有所交集。刘勰《文心雕龙》谓:

圣哲彝训曰经,述经叙理曰论。论者,伦也;伦理无爽,则圣意不坠。昔仲尼微言,门人追记,故抑其经目,称为《论语》。盖群论立名,始于兹矣。自《论语》已前,经无“论”字。《六韬》“二论”,后人追题乎!详观论体,条流多品:陈政则与议说合契,释经则与传注参体,辨史则与赞评齐行,铨文则与叙引共纪。故议者宜言,说者说语,传者转师,注者主解,赞者明意,评者平理,序者次事,引者胤辞。八名区分,一揆宗论。论也者,弥纶群言,而研精一理者也。^④

故“论”有其独立的意义,不为解经所局限,虽然“论”也会解释经义,或者引据经文,但已经超出了经学的体式范围^⑤。所以,战国诸子在阐释自己的理论或者关于某个话题的见解时,便多以“论”名篇;汉代一些有独立见解、不为经学所囿的思想人物,其著作也常常喜欢用“论”来命名。

颇为复杂的是“章句”一体,所谓“人之立言,因字而生句,积句而为章,积章而成篇”(《文心雕龙·章句》),经文必有环节、脉络,先须识体断句。章句本为“离章辨句,委曲枝派”(李贤《后汉书·桓谭传》注)，“依句敷衍而发明之”，“叠诂训于语句之中，绘本义于错综之内”^⑥，是紧扣经典文句、章节的解释。刘师培(1884—1919)谓：“立名虽殊，同为说经之作。要而论之，故、传二体，乃疏通经文之字句者也；章句之体，乃分析经文之章节者也；说、微、通三体，乃说明全经之大义者也。”^⑦从文本之结构、框架而言，似乎章句和经文之间的粘连最为紧密，故章太炎云：“古之为传，异于章句，章句不离经而空发，传则有异。《左氏》事多离经，《公羊》《穀梁》二传，亦空记孔子生。”^⑧章句体式起于西汉，如《尚书》有欧阳、大小夏侯章句，《春秋》有公羊、穀梁章句。至东汉，章句之学渐趋发达，成为解经的主要方式，

① 陆德明：《经典释文》，黄焯断句，北京：中华书局，1983年，第221页。

② 洪迈：《容斋随笔》，孔凡礼点校，北京：中华书局，2015年，第702—703页。

③ 孔颖达：《毛诗正义》上册卷1，《十三经注疏》，第269页。

④ 刘勰：《文心雕龙》，第212—214页。

⑤ 章太炎《文学总略》云：“‘论’者，古但作‘仑’，比竹成册，各就次第，是之谓仑。籥亦比竹为之，故‘龠’字从仑。引伸则乐音有秩亦曰仑，‘于论鼓钟’是也。言说有序亦曰仑，‘坐而论道’是也。《论语》为师弟问答，乃亦略记旧闻，散为各条，编次成帙，斯曰《论语》。是故绳线联贯谓之经，簿书记事谓之专，比竹成册谓之仑，各从其质以为之名。”（见章太炎：《国故论衡》，第54页）按照章氏的分析，从古代典籍成编的形制来讲，经、传、论是有相通之处的，应该是“著之竹帛”的过程中，最早“批次”的成品。

⑥ 焦循：《孟子正义》，沈文倬点校，北京：中华书局，1987年，第27页。

⑦ 刘师培：《国学发微》，《刘申叔遗书》上册，南京：凤凰出版传媒股份有限公司，1997年，第482页。

⑧ 章太炎：《明解诂上》，《国故论衡》，第70页。

如卢植、牟长的《尚书章句》，郑兴的《左氏章句》，赵岐、程曾的《孟子章句》，刘表的《五经章句》，钟兴的《春秋章句》，景鸾的《月令章句》，桓郁的《大小太常章句》等。因为章句著作后来基本上亡佚了，故两汉之间的章句有何变化，或者有什么不同？今已无从知晓。又因为章句之学的延续，“如茧之抽绪，原始要终，体必麟次”（《文心雕龙·章句》），一环套着一环，一层裹着一层，重重叠叠，无限延伸，这就使得解经之文字极度的繁琐，令人生厌，故留下了难以消除的“恶名”，成为经学范式转换过程中遭到口诛笔伐的对象。因之故，在魏晋以后，章句体式实际上就渐渐地模糊不清了，只留下一些笼统的说法。后人有时将东汉经学统称之为章句之学，甚至把汉唐经学也贴上了“章句”的标签；而更多的则是将章句之学作为寻章摘句、堆砌材料，乃至缺乏创造性、了无生气的代名词。

这一脸谱化的“章句”形象，始于南朝，定型于北宋。范曄《后汉书》在讲到东汉人物时，凡是稍有思想创造性的，大多都是不事章句或者远离章句，从而与章句之儒形成了鲜明的对照。比如说：桓谭“博学多通，遍习五经，皆诂训大义，不为章句”（《桓谭冯衍列传》）；荀淑“博学而不好章句，多为俗儒所非”（《荀韩钟陈列传》）；班固“所学无常师，不为章句，举大义而已”（《班彪列传》）；王充“好博览而不守章句”（《王充王符仲长统列传》）；梁鸿“博览无不通，而不为章句”（《逸民列传》）。沈约在《宋书·袁淑传》中，亦谓淑“不为章句之学，而博涉多通，好属文，辞采迻艳，纵横有才辩”^①。这种叙事手法明显地带有了倾向性，昭示着章句训诂的衰落和解经范式的转变。从南朝之义疏学到北宋理学的兴起，恰恰是义理解经方式由积蕴到勃兴的一条潜伏线索，而“章句”便成为了旧学体系的一个符号和屡屡遭受打击的靶子。《新唐书·艺文志》说：“自六经焚于秦而复出于汉，其师传之道中绝，而简编脱乱讹阙，学者莫得其本真，于是诸儒章句之学兴焉。其后传注、笺解、义疏之流，转相讲述，而圣道粗明，然其为说固已不胜其繁矣。”^②沈括《梦溪笔谈》有云：“古人谓章句之学为分章摘句，则今之疏义是也。昔人有鄙章句之学者，以其不主于义理耳，今人或谬以诗赋声律为章句之学，误矣。”^③在宋代以后的解经话语中，章句之学逐渐成为一个模糊的意象，是和义理之学的思想性以及清晰、简明恰成对反的“标靶”。

四、义疏之学

“传”“记”等，是直接面对“经”本文的理解和解释，因而是第一序的文本，是与“经”所表达的内容最为契合、间距最小的文字，故经、传之间往往有一种交叉、重叠与融会。而随着时代的变迁，时间因素所造成的间距感成为理解经义、解释经文的障碍；而前人的注解所积累的文本也越来越多，相当于是理解经本文的途程之中树起了一个个的壁垒和关口，后人要想进入“经”的领地，就必须先要“夺关斩隘”。故此，除了解释“经”之外，同时也要面对和处理前人的解经之作，这样便自然地形成了东汉以后众多的第二序的诠释文本，也就是义疏之著。

从广义上来讲，除了“传”“记”等直接解释“经”的典籍之外，凡是同时要面对“经”和“传”的第二序的文本，均属于疏解性的著作；就年代而言，自魏晋以下，都应该统归其类^④。但从狭义来讲，义疏之学是专就魏晋南北朝至隋唐一段的经学解释学而言的，不包括宋明以下的內容。所谓“兼经注而明

① 沈约：《宋书》第6册卷70，北京：中华书局，1974年，第1835页。

② 欧阳修等：《新唐书》第5册卷57，北京：中华书局，1975年，第1421页。

③ 沈括：《梦溪笔谈》补笔谈卷1，金良年点校，北京：中华书局，2017年，第217页。

④ 如果我们将“五经”和“四书”拆分成两大系统、汉唐经学与宋明理学切割为两个阶段，则“第一序”和“第二序”的划分，可能就有另外的意思。在汉唐经学中，“五经”为原本，战国至汉代的“传”“记”等著作为第一序的解释文本，而六朝到隋唐间的注疏之作，便是将前两者整合起来进行诠释的第二序的文本。在宋明理学中，“十三经”（尤其是“四书”）为原本，诠释“四书五经”的重要著作便构成了第一序的解释文本，而在程朱、陆王等思想大师的基础之上，对之前林林总总的文本进行再加工和再诠释的各类作品，则应该是属于第二序的解释文本了。譬如，《语》《孟》《学》《庸》是原本；朱子《四书章句集注》是创造性解释四书的，为第一序的文本；而朱子之后的众多四书学著述，都是在前面之基础上进行的再解释，故为第二序的文本。

之,则谓之为义疏”(《唐律疏议·名例》)。马宗霍(1897—1976)指出:

盖汉人治经,以本经为主,所为传注,皆以解经。至魏晋以来,则多以经注为主,其所申驳,皆以明注。即有自为家者,或集前人之注,少所折衷;或隐前人之注,迹同攘善。……但守一家之注而诠释之,或旁引诸说而证明之,名为经学,实即注学。于是传注之体日微,义疏之体日起矣。^①这也可以理解为:汉代相距“经”产生的年代比较近,或者就是“经”本身著之竹帛、整理成编的时期,故可以直接地面对“经”,对“经”进行诠释,而不需要中间环节。自汉代以后,产生了大量的经学著作,后来的解经者与经本文之间便存在着一个广阔的“中间地带”,而要想接近“经”本身,就必须先要跨越这片沃野。所以,义疏学可能就被前人的这些解释所羁绊或者缠绕,需要花大量的工夫来处理注解的问题,而不是直接地解经,故此变成了“注学”。

什么是“疏”?疏者,通也、开也、阔也。《国语·周语下》:“疏为川谷。”《孟子·滕文公上》:“禹疏九河。”《荀子·成相》:“北决九河,通十二渚,疏三江。”张衡《西京赋》:“疏龙首以抗殿,状巍峨以岌岌。”疏也有条录、疏记之义,《墨子·号令》“亟以疏传言守”,《汉书·匈奴传上》“于是说教单于左右疏记”,段玉裁说“疏之引申为疏阔、分疏、疏记”^②。这些意思与开释、打通之“解”或条分缕析、载之于籍的“记”都有相近之处,故《唐律疏议》谓:“疏之为字,本以疏阔、疏远立名。又《广雅》云:‘疏者,识也。’按疏训识,则书疏记识之道存焉。”^③“疏”作为对文本字义的通释,内容应该是非常广泛的,所涉及的面也很宽,既有文字之训解,也有义理的阐释。

但从狭义来讲,义疏之学是专指魏晋南北朝一段,或下及唐中叶,以“义疏”体式为标准,这是汉唐经学发展的第二个时期。皮锡瑞的《经学历史》一书,以“分立时代”的南北朝为义疏学的代表,他描述了当时的盛况:

“北方戎马,不能屏视月之儒;南国浮屠,不能改经天之义。”此孔广森以为经学万古不废,历南北朝之大乱,异端虽炽,圣教不绝也。而南北诸儒抱残守缺,其功亦未可没焉。……南如崔灵恩《三礼义宗》《左氏经传义》,沈文阿《春秋》《礼记》《孝经》《论语义疏》,皇侃《论语》《礼记义》,戚衮《礼记义》,张讥《周易》《尚书》《毛诗》《孝经》《论语义》,顾越《丧服》《毛诗》《孝经》《论语义》,王元规《春秋》《孝经义记》;北如刘献之《三礼大义》,徐遵明《春秋义章》,李铉撰定《孝经》《论语》《毛诗》《三礼义疏》,沈重《周礼》《仪礼》《礼记》《毛诗》《丧服经义》,熊安生《周礼》《礼记义疏》《孝经义》;皆见南北史《儒林传》。今自皇、熊二家见采于《礼记疏》外,其余书皆亡佚。然渊源有自,唐人五经之疏未必无本于诸家者。论先河后海之义,亦岂可忘筭路蓝缕之功乎!^④

义疏体式之兴,盖由于讲论,当时的口说之风盛行;又说解经义,杂之以玄言,甚或受到了佛教的影响,所以其解经的方式与汉代的注释学问明显不同。但这些以“义疏”为名的著作,几乎都已亡佚,故其中复杂的时代转折与学术交融的诸般细节,便很难说清楚了。《颜氏家训》有记:“率多田野闲人,音辞鄙陋,风操蚩拙,相与专固,无所堪能,问一言辄酬数百,责其指归,或无要会。邺下谚云:‘博士买驴,书券三纸,未有驴字。’使汝以此为师,令人气塞。……夫圣人之书,所以设教,但明练经文,粗通注义,常使言行有得,亦足为人;何必‘仲尼居’即须两纸疏义,燕寝讲堂,亦复何在?以此得胜,宁有益乎?”^⑤从这段话的意思来看,似乎当时的义疏风尚也未能脱得开东汉章句之学的繁琐,从而缺乏一种理论的概括性。但是,从“疏”体的开放性和兼具性来看,它融会了很多异质的资源(包括玄学与佛教),这无疑又为诠释打开了方便之门,使得更多的思想因素介入到文本的解释之中,而非仅仅局限在过去的文

① 马宗霍:《中国经学史》,郑州:河南人民出版社,2016年影印本,第85页。

② 见段玉裁撰:《说文解字注》,第744页;又可参见宗福邦、陈世铨、萧海波主编:《故训汇纂》,第1496—1497页。

③ 长孙无忌等:《唐律疏议》卷1,引见朱彝尊撰:《经义考》,第1512页。

④ 皮锡瑞:《经学历史》,第186页。

⑤ 颜之推:《颜氏家训·勉学》,王利器撰:《颜氏家训集解》,上海:上海古籍出版社,1980年,第170页。

字注解方面。

六朝的义疏之学在经历了一段大开大阖的“洗牌”之后,进入到隋唐,又渐渐地归于统一。《旧唐书·儒学传》记:“太宗又以经籍去圣久远,文字多讹谬,诏前中书侍郎颜师古考定五经,颁于天下,命学者习焉。又以儒学多门,章句繁杂,诏国子祭酒孔颖达与诸儒撰定五经义疏,凡一百七十卷,名曰《五经正义》,令天下传习。”^①王鸣盛言“唐人作疏,多承袭前人旧本,非出自撰”^②。故《五经正义》的纂修实是对义疏之学的总结,也是在批判继承前人义疏成果的基础上汇编而成的,既有否弃,也有聚合。此义疏之学的大汇集,终结了汉末以来解经的淆乱局面,将注、疏的二层诠释资料做了一次糅合与综合,定众解于一尊。故马宗霍说:“自五经定本出,而后经籍无异文;自《五经正义》出,而后经义无异说。每年明经,依此考试,天下士民奉为圭臬。盖自汉以来,经学统一,未有若斯之专且久也。”^③对于义疏学的特点,后人多有总结;于其体例,亦做过大致的归纳。如皮锡瑞谓:

议孔疏之失者,曰彼此互异,曰曲徇注文,曰杂引讖纬。案著书之例,注不驳经,疏不驳注;不取异义,专宗一家;曲徇注文,未足为病。讖纬多存古义,原本今文;杂引释经,亦非巨谬。惟彼此互异,学者莫知所从;既失刊定之规,殊乖统一之义。……官修之书不满人意,以其杂出众手,未能自成一家。^④

这里所说的“注不驳经,疏不驳注”即为常例,“不取异义,专宗一家”即是归于一统,而对引据讖纬的态度“彼此互异”,则正好说明了解经的复杂性。由此可见,义疏学的内容是丰富多彩的,其体式并不像过去人们所认定的那样局定和死板,而是充满了诠释的灵活性和内涵的多元性。在前人经注所积累的大量材料的基础上,义疏进一步将解经的内容充实与完善,所涉及的思想话题可能更复杂、思考也更为深入了。

五、广义的疏解之作

“义疏”是第二序解经体式的典范,自六朝以下,凡是既解经、也解传,将经、传内容放在一起一并处理的注解之作,均属于此一类别。

故在一种宽泛的意义上,所有在传、记之后出现、对于前人释经的内容有所观照并有所采撷的注解之作,都应该包括在义疏学的范围之内。从广义上来说,有时候也会统称这一类既解经、也注传的文字为“义疏”。如南宋员兴宗《论语解序》谓:“自汉以来,老师巨儒发明大义,欲究讹舛,用心于此,人百其说矣。始以注解、笺传为不足,则有训释、义疏;训释、义疏为不足,则有辩议、拾遗。童而习之,耄而终之,其说不同,其欲明经一也。”^⑤就“明经”而言,这些注解的方式虽然有所不同,但它们的目标却是一致的。元代程文海《孝经直解序》云:“述之有经,衍之有传,释而通之有义疏。至近代司马文正公洎晦庵朱先生,各明备其辞焉。”^⑥传是对经义的推衍,而义疏则是对经、传的进一步释通。到了清代,众多学者更是打着“复汉”的旗号,自觉地将他们的工作与汉唐经学的主旨相联通,视考据之业为义疏学的复兴和绍续。如江藩《宋学渊源记》有谓:“爰及赵宋,周、程、张、朱所读之书,先儒之义疏也。读义疏之书,始能阐性命之理,苟非汉儒传经,则圣经贤传久坠于地,宋儒何能高谈性命耶!”^⑦陈澧在评价江声、王鸣盛、段玉裁、孙星衍等四家对于《尚书》的注解时,指出了他们是“采择融贯而为义疏。其

① 刘昫等:《旧唐书》第15册列传第139《儒学上》,北京:中华书局,1975年,第4941页。

② 王鸣盛:《蛾术编》上册,第13页。

③ 马宗霍:《中国经学史》,第94页。

④ 皮锡瑞:《经学历史》,第201页。

⑤ 员兴宗:《九华集》卷22《论语解》,《影印文渊阁四库全书》第1158册集部97,台北:台湾商务印书馆,1986年,第185—186页。

⑥ 程文海:《雪楼集》卷9,《影印文渊阁四库全书》第1202册集部141,台北:台湾商务印书馆,1986年,第114页。

⑦ 江藩:《国朝宋学渊源记》卷上,《国朝汉学师承记》附,北京:中华书局,1983年,第153页。

为疏之体,先训释经意于前,而详说文字、名物、礼制于后,如是则尽善矣”^①。孙诒让(1848—1908)更是将乾嘉考据学和六朝的义疏学联系起来进行解释,认为清代学术是义疏之学的复兴,而治经之盛又莫过于义疏的形态,他说:

群经义疏之学,莫盛于六朝……百川洄注,潴为渊海,信经学之极轨也。南宋以后,说经者好逞臆说,以夺旧诂,义疏之学,旷然中绝者,逾五百年。……而近儒新疏,则扶微据佚,必以汉诂为宗。且义证宏通,注有四穴,辄为理董,斯皆非六朝、唐人所能及。叔明疏陋,邵武诬伪,尤不足论。然则言经学者,莫盛于义疏。为义疏者,尤莫善于乾嘉诸儒。后有作者,莫能尚已。^②

这就把义疏之学视为是汉末以还经典解释一脉相延的基本方式了,而从六朝到清代,也就具有了经学发展的一贯性,义疏则是其主要的标志。

从名目上来说,第二序的解释著作更为多样化,也更形复杂,有些是之前类目的延续,只不过内涵已然改变,而更多的则是新出现的名称,或者是在形式上的花样翻新。从义疏延伸或翻转出来的类似之名目,即有义注、义章、义赞、义证、义略、义钞、疏义、正义、兼义、述义、讲义、别义、章疏、注疏、讲疏等等(参见《隋书·经籍志》)。而这期间,儒、释、道各家在思想义理方面开始了一个深度融合的过程,在经典解释的方式及其义例方面,也必然会出现相互间的比照与借鉴。尤其是作为外来文化的佛教,在文字翻译和信仰观念方面,都提供了以往所没有的全新视角和别样之理解,这就为“经”的阐释方式打开了更为广阔也更加丰富多彩的空间。

自宋以后,解经的义理大背景和固有的注疏训诂之间有一个交错融会的过程,新的经学观和解经法在体式上也必然会带来变化,传统之类目时有接续并历经改造,而新产生的名称则更加之繁杂。程敏政(1446—1499)即指出:“其在宋末元盛之时,学者于六经四书纂订编缀,曰集义、曰附录、曰纂疏、曰集成、曰讲义、曰通考、曰发明、曰纪闻、曰管窥、曰辑释、曰章图、曰音考、曰口义、曰通旨,棼起猬兴,不可数计,六经注脚抑又倍之。”^③同时,在注解“五经”和“四书”这两个不同系统的典籍时,其年代性质和层次上面的差异所带来的问题,于诠释而言也会变得更为复杂。

宋代以还,第二序的解经之著,如果从体式和义例来讲,可以看作是汉唐经学的延续或者变形,因为其在类型上都是将经、传合并起来进行处理的,也就是说,既要面对“经”的问题,也要回应“传”的问题。但是在具体的内容上,却与传统的义疏之学有了天壤之别,除了所解释的对象——“经”的阵容(从五经到十三经)有所改变之外,在对待“经”的态度(理解)和处理方式(解释)上,也明显地与汉唐时期划开了界线。王应麟(1223—1296)说:“古之讲经者,执卷而口说,未尝有讲义也。元丰间,陆农师在经筵,始进讲义。自时厥后,上而经筵,下而学校,皆为支离曼衍之词。说者徒以资口耳,听者不复相问难,道愈散而习愈薄矣。”^④钱谦益(1582—1664)亦谓:

十三经之有传注、笺解、义疏也,肇于汉、晋,粹于唐,而是正于宋。熙宁中,王介甫凭藉一家之学,创为新义,而经学一变。淳熙中,朱元晦折衷诸儒之学,集为传、注,而经学再变。……宋之学者,自谓得不传之学于遗经,扫除章句,而胥归之于身心性命。近代儒者,遂以讲道为能事,其言学愈精,其言知性知天愈眇,而穷究其指归,则或未必如章句之学有表可循,而有坊可止也。汉儒谓之讲经,而今世谓之讲道,圣人之经,即圣人之道也。离经而讲道,贤者高自标目,务胜于前人;而不肖者汪洋自恣,莫可穷诂。则亦宋之诸儒扫除章句者,导其先路也。^⑤

这说明在解经体式及名目上的相似性,并不能掩盖其思想内容方面的巨大差异,尽管宋明时代在经解

① 引见皮锡瑞:《经学通论》,北京:中华书局,2017年,第145页。

② 孙诒让:《刘恭甫墓表》,载郑振铎编:《晚清文选》卷中,北京:中国社会科学出版社,2002年,第486页。

③ 程敏政:《篁墩文集》卷55《答汪金宪书》,《影印文渊阁四库全书》第1253册集部192,台北:台湾商务印书馆,1986年,第284页。

④ 王应麟:《困学纪闻》,黄怀信等整理,南京:凤凰出版社,2018年,第252页。

⑤ 钱谦益:《牧斋初学集》卷28《新刻十三经注疏序》,《续修四库全书》第1389册集部,上海:上海古籍出版社,2002年,第500—501页。

的形式上可能依然延续了汉唐之遗风,但其诠释学的内涵却已经发生了根本的改变,解经的角度和方式也就完全不一样了。

On the Basic Method of Interpreting Confucian Classics

Jing Haifeng

(The Institute of Chinese Culture and Department of Philosophy, Shenzhen University,
Shenzhen 518060, P.R.China)

Abstract: The Confucian ideological system is rooted in the Six Classics, and since its inception, it has accompanied the activities of document collation and text interpretation. The process of canonization of these classics and the continuous expansion of their meaning, especially after long-term continuous interpretation, have formed the mainstream of Confucian classics that has lasted for more than two thousand years. Around these exegetical activities, the development of Confucian classic annotations presents a variety of styles and forms with a very rich content, which requires discrimination in order to comprehend the complex links in these classic interpretation activities, and to delve into the historical context of the development of Confucian classics.

The exegesis of the Six Classics can be roughly divided into two types with regard to the exegetical text type over time and the accumulation of documents. One is the direct explanation and explanation of the scriptures, and the other is the continuation work based on previous understanding, including the explanation of various past understandings. The former is called “Zhuan” (explanations), and the latter is “Shu” (commentaries). Direct understanding and interpretation activities of the Six Classics have formed the initial interpretive text, which is “Zhuan” and “Ji” (Records). And subsequent works dedicated to the philological interpretation, dictionary entries, and exposition of scriptural meaning are more manifested as annotations. These works that pay attention to and try to further explain the early meaning of the Six Classics have formed a large number of different types of second-order exegetical works. In terms of text style, in addition to the first-order “Zhuan” and “Ji” and the second-order “Yi Shu” (commentaries on the meaning), there are also a large number of ways and names, some similar to “Zhuan” and “Ji”, some similar to “Yi Shu”, or combined with the characteristics of both, between the two types of exegetical works, or not annotating works but involving related issues about scriptural meanings. In a broad sense, except for works directly explaining “classics” such as “Zhuan” and “Ji”, all second-order texts that need to face both “classics” and “Zhuan” belong to the category of “Yi Shu”. As for the time of writing, from Wei, Jin and Southern and Northern Dynasties to Jin Dynasty, they can be roughly classified into this category. In terms of names, the second-order exegetical works are more diverse in expression and complex in form. Some are extensions of previous categories, but their connotations have changed more or less, while more are newly emerged names or variations in form.

The history of Confucian classics development over two thousand years has different backgrounds for different periods, resulting in complex exegetical patterns in methodology. These need to be sorted out and discriminated.

Keywords: Exegesis; Classics and “Zhuan”; Exegesis and annotations; Styles of classic interpretation; Classic hermeneutics

[责任编辑:王玲强]