



JINGDIAN QUANSHI YU
DANGDAI ZHONGGUO ZHIXUE

经典诠释与 当代中国哲学

景海峰◎著



创立于1897

商务印书馆

The Commercial Press



陕西出版资金资助项目

与大师的对话

——著名科学家钱学森与钱学敏教授通信集

钱学森 钱学敏 著

西安电子科技大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

经典诠释与当代中国哲学/景海峰著. —北京:商务印书馆, 2016

ISBN 978-7-100-12711-0

I. ①经… II. ①景… III. ①哲学—研究—中国
IV. ①B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 269309 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

经典诠释与当代中国哲学

景海峰 著

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

商务印书馆发行

北京市松源印刷有限公司印刷

ISBN 978-7-100-12711-0

2016年11月第1版

开本 787×960 1/16

2016年11月北京第1次印刷

印张 16½

定价:48.00 元

目 录

经解篇

论儒家经典诠释的层级性	1
经典的原义及其扩展	
——以儒家经典诠释为例	27
经典解释与“学统”观念之建构	40
论“以传解经”与“以经解经”	57
经学与哲学：儒学诠释的两种形态	74
20 世纪儒学的三次转折	87

观念篇

“天人合一”观念的三种诠释模式	101
五伦观念的再认识	114
仁义礼智信与中华文化的核心价值	126
从《中庸》所言“诚”看儒家人文精神的宗教性	140
启蒙与教化之别	
——一个诠释学的分析	152
当代中国哲学的叙述脉络与融通取向	164

人物篇

论熊十力与马一浮的思想交流与学问异同 178

梁漱溟思想中的多元性与混杂性 197

论柏格森对现代新儒学思潮的影响 209

刘述先与全球伦理重构运动 222

汤一介对新时期中国哲学的贡献 232

论儒家经典诠释的层级性

儒家经典的形成、传衍和流布是一个漫长的历史过程，在不断的诠释性积累中，文本的内蕴逐渐丰厚化，其所传达的意义也因理解和解释的多样性而不断地扩展、弥散、乃至歧出，形成了包容深广、意味无穷的思想原核。而各文本之间内容的分际与呼应，又使得这些意义在广阔的诠解空间中处在不停的游弋和变换状态，从而形成了更为复杂的穿插、叠加或碰撞的思想效应。作为观念“原意”的发散源和后人不断诠解的对象，最早形成的文本群落构成了所谓“经”的部分，这成为儒家诠释学的起点。而伴随着对经文的删削、串缀、整理和释读所做的“传”的解释活动，揭开了儒家经典诠释的大幕，儒家思想的发展史也由此展开。从后续儒家思想演进的历程来看，一部儒学史便是其经典得以持续诠释的历史，儒家文化的历史形态也因为这些诠释活动的不断展开而变得异常丰富多彩。从先秦时期经典文本的筛拣与聚合，到西汉初期的逐渐系统化、权威化，再到东汉经学程式的强固，形成最初的章句之学，之后注解经典的形式经历了复杂的变化，渐趋于丰富，呈现出了明显的层级性。编修于初唐的《唐律疏议》一书中即谓：“昔者圣人制作谓之为经，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。”^①稍后刘知几（661—721）的《史通》也说：“昔《诗》、《书》既成，而毛、孔立《传》，传之时义，以训诂为主，亦犹《春秋》之

^① 长孙无忌等：《唐律疏议》卷一。引见朱彝尊《经义考》卷二百九十五，“通说一”。“四部备要”缩印本，中华书局1998年版，第1512页。

《传》，配经而行也。降及中古，始名传曰注。”^①可见，从“经”到“传”，再到“注”、“疏”，这样一个三层结构，至唐初已釐然可辨。降及宋代，理学兴起，儒家经典诠释的风格也为之大变，除了原有的注疏之学时断时续、不绝如缕而外，宋明儒者另辟蹊径，注重于经、传义理的掘发，创造出不同于以往的新范式，丰富了文本理解的意义，使得儒家经典诠释的层面又有了进一步的扩展。

一、经

儒家的“经”并非神创，也非天启，而是在经历了漫长的文明演进和思想陶铸、于“哲学的突破”之后才逐渐汇聚形成的。它的来源是多元多样的，线索也十分复杂，如涓涓细流、终汇江海，其情实已难做详考，我们只能说它是远古文明积累的结晶，或者说是三代文化的遗典。在孔子之前，或已有经名，或有被视为是经、具有经之身份的典册，但这与我们今天所说的、作为儒家经典的“经”不是一个意思，后世儒家所言的“经”，即为“六经”，它的成形与定名，显然是比较晚的事情。

雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）在论述“轴心时代”的形成时分析道：

在所有地方，轴心期结束了几千年古代文明，它融化、吸收或淹没了古代文明，而不论成为新文化形式载体的是同一民族或别的民族。前轴心期文化，像巴比伦文化、埃及文化、印度河流域文化和中国土著文化，其本身规模可能十分宏大，但却没有显示出某种觉醒的意识。古代文化的某些因素进入了轴心期，并成为新开端的组成部分，只有这些因素才得以保存下来。与轴心期光辉的人性相比，以前最古老的文化十分陌生，似乎罩上了面纱。^②

① 刘知几：《史通·补注》。见《史通新校注》，赵吕甫校注，重庆出版社1990年版，第322页。

② 〔德〕卡尔·雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，魏楚雄等译，华夏出版社1989年版，第13页。

传说中的远古之典册，大概就属于“前轴心期文化”的遗存，在儒家思想经典化之后，它们便被历史所淘洗和遗忘掉了。尽管一些模糊的印记和只言片语的残留给这些可能存在过的文本涂抹了神秘的色彩，影影绰绰；但当孔子删述“六经”的文化典范被历史叙述所确立之后，这层厚厚的面纱就再也无法撩开了。实际上，自宋以还，“六经”以前的遗典是否存在过，或者是何等模样？这似乎已是无须辨白的东西，也没有了任何探究的意义。叶适（1150—1223）就说得非常明白：“自伏羲以来，渐有文字，《三坟》、《五典》今不传于世，大抵多言变化恍惚，非世教所用，非人心所安，故尧、舜、禹、皋陶以至周公、孔子，损削弗称。”^①王廷相（1474—1544）也指出：“六经者，道之所寓，故仲尼取以训世，《八索》、《九丘》、《连山》、《归藏》，非不古也，道不足以训，仲尼则弃之，故后世无闻。”^②晚清，皮锡瑞（1850—1908）在其《经学通论》一书中更总结道：

删定六经，始于孔子。孔子以前，《周易》与《连山》、《归藏》并称，犹鲁之《春秋》与晋之《乘》、楚之《杻杙》并称也。《周易》得孔子赞之而传为经，《连山》、《归藏》不得孔子赞之而遂亡，犹鲁之《春秋》得孔子修之而传为经，晋《乘》、楚《杻杙》不得孔子修之而遂亡也。孔子所不赞修者，学者可不措意。^③

这些对“前孔子时代”的文献不再予以追究的断言，并非从历史意识或历史线索来立论，而是明白无误地彰显出了文本诠释的意涵所在，作为儒家思想体系的意义之源，“六经”本来就是经过创作和塑造之后的产物，而并不是简单的历史文字记录或远古材料之孑遗。就像诠释学大师利科（Paul Ricoeur）所说的，“这种历史是一种二次构成，是一种哲学责任行为，而不是一种历史学家的历史材料，更不是一种绝对的现实和一种自在的历史”，此一“再现”之活动所持的“一致的解释方式”，构造出了符合“哲

① 叶适：《习学记言序目》卷第十五，中华书局1977年版，第209页。

② 王廷相：《雅述》。《王廷相集》，王孝鱼点校，中华书局1989年版，第三册，第832页。

③ 皮锡瑞：《经学通论》，中华书局1982年版，第8页。

学逻辑”精神的历史。^①如果去除掉这些文本形成过程之中精神创造的意义，而只着意于今人所谓的“历史客观性”，则“六经”将不再是具有经典意义的文本了，而作为儒家思想之基础的“经”之系统也就无从谈起。

“六经”的集束化和系统化，当在战国中后期。《史记·孔子世家》说“孔子以《诗》、《书》、《礼》、《乐》教弟子”，《论语·述而》自谓“五十以学《易》”，《孟子·滕文公下》记“孔子惧，作《春秋》”，可见这些远古材料与孔子都有一定的关系，但还缺乏某种整体性。孟子“治儒术之道，通五经，尤长于《诗》、《书》”（赵岐：《孟子题辞》），《孟子》一书中多引《诗》、《书》语，亦及于《礼》、《春秋》等，但也没有通言“六经”。所以在孔、孟之前，儒家的经典还处在一个散乱而有待整理的状态，哪些是“经”，哪些是将要被剔除的“非经”，还不是很明确，“六经”的拣择，以及从远古材料之中所做的剥离工作还没有完成，其整体性的面貌尚不是很清晰。较早地把“六经”合起来称之的是《庄子》一书。《天运》篇记：“孔子谓老聃曰：‘丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经，……论先王之道，而明周、召之迹。’”又《天下》篇言：“……其明而在数度者，旧法、世传之史尚多有之；其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者，邹鲁之士、搢绅先生多能明之。《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。其数散于天下而设于中国者，百家之学时或称而道之。”新出土之郭店楚简有《六德》篇，其中曰：“观诸《诗》、《书》则亦在矣，观诸《礼》、《乐》则亦在矣，观诸《易》、《春秋》则亦在矣。”又，经过缀合之后的《语丛一》中有：“《礼》，交之行述也；《乐》，或生或教者也；《书》，□□□□者也；《诗》，所以会古今之志也者；《易》，所以会天道、人道也；《春秋》，所以会古今之事

① [法] 保罗·利科：《历史与真理》，姜志辉译，上海译文出版社 2004 年版，第 20 页。又，利科本人将呈现意义的历史划分为三种：一是基础事件或即在时间的历史性，接近于所谓本然的历史或客观的历史；二是由历史学家所叙述而构成为传统的生动解释的历史性，即叙述的历史或书写的历史；三是“理解的历史性”或“解释学的历史性”，这是利科本人所强调的“历史”之意义。详见其《解释的冲突》一书，莫伟民译，商务印书馆 2008 年版，第 55 页。

也。”^①可见到了战国中后期，“六经”已渐渐地被固定在一起，以统一的经典身份出场，这说明儒家所信奉的六种文本，此时已大致统一和定型。^②

“六经”的系统化有一个逐渐成型的过程，其权威性质的被认定，更是儒家从诸子之中脱颖而出、渐居于统治地位的一个重要标示。在儒家看来，“六经”的合法性、权威性是源自于天道，“其配在文”，孔子之所以伟大是因为掌握了人文教化的枢机，而这种权力的意志就体现在其删定“六经”上。这样，“美政”、“美俗”、“尽善挟治”，便成为一种思想的权力，这与治理天下的政治权力是一样重要的，皆为行道化民。故荀子曰：“圣人也者，道之管也，天下之道管是矣，百王之道一是矣，故《诗》、《书》、《礼》、《乐》之道归是矣。《诗》言是其志也，《书》言是其事也，《礼》言是其行也，《乐》言是其和也，《春秋》言是其微也。”（《荀子·儒效》）这和较早对经义进行解释、并从教化的内容上为“六经”之功能做定位的《礼记·经解》篇所言是一致的：

孔子曰：“入其国，其教可知也。其为人也，温柔敦厚，《诗》教也；疏通知远，《书》教也；广博易良，《乐》教也；洁静精微，《易》教也；恭俭庄敬，《礼》教也；属辞比事，《春秋》教也。”

到了西汉，“经”的整体性权威被进一步强化，为其立于学官打下基础。《史记》比较多的从文献传递和人文承续的意义来讲，《孔子世家》、《儒林列传》于此多有考述。除了文献之保存、教化之实施、天下之治理诸义而外，“六经”被进一步推至天道的高度，从天人合一的角度赋予了形而上的意义，在强烈认同的情绪中多了一层信仰的色彩。陆贾曰：“天生万物，以地养之，圣人成之，功德参合，而道术生焉。……后圣乃定五经，明六艺，承天统地，穷事察微，原情立本，以绪人伦，宗诸天地，纂修篇章，垂诸来世，被诸鸟兽，以匡衰乱，天人合策，原道悉备。”^③董仲舒说：“《诗》、

① 李零：《郭店楚简校读记》，北京大学出版社2002年版，第131、160页。李著《六德》作《六位》，《语丛一》作《物由望生》，简文亦重新排列过。原简释读参见《郭店楚墓竹简》，荆门市博物馆编，文物出版社1998年版，第188、194—195页。

② 王中江：《简帛文明与古代思想世界》，北京大学出版社2011年版，第326页。

③ 陆贾：《新语·道基》。《新语校注》，王利器撰，中华书局1986年版，第1、18页。

《书》序其志，《礼》、《乐》纯其养，《易》、《春秋》明其知，六学皆大而各有所长。”（《春秋繁露·玉杯》）匡衡“劝经学威仪之则”亦谓：“六经者，圣人所以统天地之心，著善恶之归，明吉凶之分，通人道之正，使不悖于其本性者也。”^①这样，“六经”的意义就实与天地齐同，为人伦之大法，天地之经纬，具有了最高的典范性。

儒家经典的系统化和权威化，自战国后期至西汉中已大致完成，武帝建元年间“置五经博士”是个重要的标志，宣告了经学时代的到来。在这前后，“经”的阵容屡有变化与调整，但大体上都是以“六经”（或“五经”）为衡准的。王应麟（1223—1296）就说过：“《记》之《经解》指《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》之教，未始正六经之名。《庄子·天运篇》始述老子之言曰‘六经’，先王之陈迹实昉乎此。太史公《滑稽传》以《礼》、《乐》、《诗》、《书》、《易》、《春秋》为六艺，而班史因之，又以五学配五常，而《论语》、《孝经》并纪于《六艺略》中。自时厥后，或曰五经、或曰六经、或曰七经。”^②至于东汉以后的“以传附经”、“以传作经”，或者“经传合体”、“传代经行”等，则是儒家思想后续发展所引带出来的问题，亦是其经典诠释学发枝散叶之后的结果。包括经学内部对于“经”之排序，倚轻倚重、孰高孰低的衡量和争拗等，也是在对这些经典加以理解和解释之后才发生的。正像陆德明在《经典释文·序录》中所说：“五经六籍，圣人设教，训诱机要，宁有短长。然时有浇淳，随病投药，不相沿袭，岂无先后。所以次第互有不同。如《礼记·经解》之说，以《诗》为首。《七略》、《艺文志》所记，用《易》居前。阮孝绪《七录》，亦同此次。而王俭《七志》，《孝经》为初。原其后前，义各有旨。”^③这些经学论辩都是在诠释的过程中才产生的，一如今古文之争，与“经”本身的原初性并没有太大关系。

① 见《汉书》卷八十一，“匡张孔马传”。《汉书》，中华书局标点本，1962年版，第十册，第3343页。

② 王应麟：《玉海》卷四十二，《经解》“总六经”。

③ 陆德明：《经典释文》，黄焯断句，中华书局1983年版，第3页。

作为连续性的思想形态之源泉,“经”是儒学系统赖以建立的基础,也是儒家诠释学最为重要的原核层,历史上的儒者不断地提出“原儒”、“原道”、“回到孔子”,就表明了儒家的整个体系对于这个本源的依赖性,当思想运行的弧线张力过大、行将脱轨之时,便有回到原典的力量涌发出来,加以矫正,使得儒家思想的根源性不致丧失。但实际上,这个根源性又是本之于每个生命个体的存在状态,而不是某一个静止的历史的原点,在世世代代、源源不断的思想诠释的活动过程中,历史才逐渐地强化了某种共识。而这个累积的过程中所形成的力量,又构成了确定的思想权威性,成为一种强大的传统,规范和引导着人们的行为,并对整体性的历史走向暗暗地在起作用。从经典身上所反映出来的这种集体意志的权威性,凝聚和寄寓了千百年来人们对于世界的感知和精神的祈望,具有最大的普遍意义,这也就是儒家所说的“常道”。历史上,汉儒即以常来释“经”,班固《白虎通义》说:“经,常也,有五常之道,故曰五经。《乐》仁,《书》义,《礼》礼,《易》知,《诗》信也。”刘熙《释名》曰:“经,径也,常典也,如径路无所不通,可常用也。”因为“经”所表达的是常理、常道,所代表的是最大的普遍性,所以能够得到社会的广泛认同。而这种认同从诠释学来看,是建立在历史观念长久博弈的基础之上的,所以并不等于一般的盲目服从,也不是要抛弃自己的理性。恰如伽达默尔(H.-G. Gadamer)在反思启蒙运动、为“权威”和“传统”重做辩护时所说的,是因为在这种普遍之上所建立起来的权威或传统,“经常是自由和历史本身的一个要素”。承认这种权威,是因为经典所说的,“并不是无理性的和随心所欲的,而是原则上可以被认可接受”。^①所以,通过对“经”所建立的权威和构成的传统之理解接受,历史就步入了有序的轨道,我们也进入了自己生活的常态之中,这也是生命本体意义所具有的真实性所在。

① [德]伽达默尔:《真理与方法》,洪汉鼎译,上海译文出版社1999年版,第359—361页。

二、传记

和“经”类不同的是，传、纪之作并非三代遗典，也不是直接攫取自远古文献，而是大多创作于春秋战国之世，属于轴心文明时期的作品。一般说来，传、纪要晚出，是“六经”系统化、经典化之后才产生的，很多都是依经而起，也就是在整理、编纂或理解、解释“六经”的过程中才出现。譬如说，《语》、《孟》之于《诗》、《书》、《礼》、《乐》，“十翼”之于《易》，“三传”之于《春秋》，《礼记》诸篇、七十子后学之作之于“六经”等。但这些传、纪和“经”之间的关系非常复杂，其亲疏程度不同，依从度和粘连性有异，即便是在时间的先后顺序上也不一定特别的清晰，有些还存在着内容的叠加或者交互穿插等复杂的情况。清代章学诚（1738—1801）即谓：

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。其后支分派别，至于近代，始以录人物者，区为之传；叙事迹者，区为之记。盖亦以集部繁兴，人自生其分别，不知其然而然，遂若天经地义之不可移易。^①

我们不循“左史记言，右史记事”的古意，也不特别区分传、记之间的微妙差别，而是把直接诠释“经”的这一类文本统称之为“传记”。从诠释学的意义而言，所谓“传”者，既有传递、转达的沟通之义，也有展开、解说的阐发内蕴，恰与所谓 *hermeneutics* 的意思可相对照。何为“传”？刘知几《史通》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。案孔安国注《尚书》，亦谓之传，斯则传者，亦训释之义乎。”^②这类对于“经”的解释之作，名目繁多，义各有旨，除

① 章学诚：《文史通义·传记》。《文史通义校注》，叶瑛校注，中华书局1985年版，第248页。

② 刘知几：《史通·六家》。见《史通新校注》，赵吕甫校注，重庆出版社1990年版，第31—32页。

了较早的传、记、说、解、论之外，汉以后又有故、训、笺、注、述、微等名。从诠释的层次而言，用何名称并不重要，也不是判别其是否为“传”的唯一标准，如有些子书虽不用传名，但其内涵却为“传”，而有些类传之名的著作，实际上却不能以“传”视之，关键是要从诠释文本的内容来看它与“经”之间的关系究竟若何。

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。桓谭（公元前20—56）就说：“经与传犹衣之表里，相待而成。经而无传，使圣人闭门思之，十年不能知也。”^①这是在说“传”对于“经”的意义和作用，同时也强调传、记这一类书在整理、删削、编排“六经”的过程中就已经出现了。关于“传”的起源，《史记·孔子世家》中有一段话说的非常清楚：

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。^②

也就是说，孔子一方面是“六经”的整理者，同时也是传、记之作的开山，如他解释《易》、《礼》、《春秋》的一些文字，还有后人成编的《论语》。尽管从时间上看，“经”的编纂、定型与“传”的成文，有些可能是同时代的，但毕竟“六经”所据之材料、整理工作的意义与时人之创作传、记，属于不同的范畴，所以从逻辑上依然可以划分出两个层面来，即“经”前“传”后。王充（27—97）说：“圣人作其经，贤者造其传，述作者之意，采圣人之志，故经须传也。”（《论衡·书解》）徐防曰：“《诗》、《书》、《礼》、《乐》，定自孔子；发明章句，始于子夏。其后诸家分析，各有异说。”（《后汉书·徐防传》）张华（232—300）《博物志》谓：“圣人制

① 桓谭：《新论·正经篇》。《新辑本桓谭新论》，朱谦之校辑，中华书局2009年版，第39页。

② 司马迁：《史记》卷四十七，“孔子世家”。《史记》，中华书局标点本，1959年版，第六册，第1935—1936页。

作曰经，贤者著述曰传、曰记、曰章句、曰解、曰论、曰注。”（《北堂书钞》卷九十五）刘勰（465—520）言：“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。”又曰：“敷赞圣旨，莫若注经。”（《文心雕龙·论说》）这就说明了“传”是依“经”而起的，是解经活动中的产物，相对于“经”而言，它们是属于第二序列的文本。

但同样作为“传”，其与“经”之间的关系却大不相同，有些是附经解义、斟字酌句、不离经文；有些则相对独立些，只是选择性地释解原文，或者串讲大意；而有些则与“经”本文没有直接的关系，仅仅是在思想义理上接续原意，或者作新的阐发。就拿《易传》来说，这十篇文字与《易》本文的关系可以说境况相差很大，清代易学家晏斯盛（？—1752）就曾分析过：“‘十翼’中，《系辞》上下传、《说卦》、《序卦》、《杂卦》五篇，《易》之凡例也；《彖》上下传、《象》上下传、《文言传》五篇，易之注疏也。学《易》者，先从《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》求之，则纲领正而条理分；次由《彖传》、《象传》、《文言传》解之，则字比句栴、各有指归，所谓以经解经也。”^①章太炎（1869—1936）更是将之区分为四个类别：“《易》之‘十翼’，为传尚矣。《文言》、《彖》、《象》、《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》之伦，体各有异，是故有通论，有駮经，有序录，有略例，《周易》则然。”^②经过历代儒者的反复推研，以“六经”为轴枢，传统上被视为“传”的文本大体上还是清晰的，如《易》之“十翼”，《春秋》三传，《礼记》、《韩诗内外传》和《毛诗故训传》等，这可以说是经学史上的共识。但从经典诠释学的角度，这一序列的文本可能还需要“扩容”，它理应包括战国、西汉时期的部分子书，像《论语》、《孟子》、《荀子》、《新语》、《春秋繁露》等，还有部分是在边界上比较模糊、介于“传记”与“注疏”之间的文本。就好像后来有些“传”升等人“经”一样，而有些“传”则被降为了一般的“注”。这样，“传”本身的身份界线就可能是游弋不定的，或者是模糊不清的。对于这些著作，先儒曾有过特别的

① 晏斯盛：《学易初津》卷上。

② 章太炎：《国故论衡·明解故》，上海古籍出版社2003年版，第70页。

析疏，如南宋洪迈（1123—1202）的《经解之名》说：

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》，申明传义，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。^①

对于其中的“通”之体义，章学诚的《文史通义》还做了专篇的考释，其曰：

班固承建初之诏，作《白虎通义》（《儒林传》称《通义》，固本传称《通德论》，后人去义字，称《白虎通》，非是）。应劭愍时流之失，作《风俗通义》。盖章句训诂，末流浸失，而经解论议家言，起而救之。二子为书，是后世标通之权舆也。自是依经起义，则有集解（杜预《左传》、范宁《谷梁》、何晏《论语》）、集注（荀爽《九家易》、崔灵恩《毛诗》、孔伦裴松之《丧服经传》）、异同（许慎《五经异义》、贺瑒《五经异同评》）、然否（何休《公羊墨守》、郑玄《驳议》、譙周《五经然否论》）诸名。离经为书，则有六艺（郑玄论）、圣证（王肃论）、匡谬（唐颜师古《匡谬正俗》）、兼明（宋邱光庭《兼明书》）诸目。其书虽不标通，而体实存通之义，经部流别，不可不辨也。^②

这些“类传”之著，或与通行传记的年代比较相近，或解经之背景和方法

① 洪迈：《经解之名》，《容斋随笔·五笔》卷六。

② 章学诚：《文史通义·释通》。《文史通义校注》，叶瑛校注，中华书局1985年版，第372—373页。

大体相同，所以将之作为“传”来看待，是没有太大问题的。

另外，作为解经之作的“传”，其文本对于“经”的依附性，情形差别很大，有的于“经”而言相对独立，有的则很难剥离开。就拿《春秋》一经来说，马端临（1254—1323）指出：“《春秋》古经，虽《汉·艺文志》有之，然夫子所修之《春秋》，其本文世所不见，而自汉以来所编古经，则俱自三《传》中取出经文，名之曰正经耳。然三《传》所载经文，多有异同，则学者何所折衷？”^①正因为《春秋》经文需要以三《传》文本来辨明，经、传就很难分开了，在一定程度上，“经”反而要依赖于“传”，这样其自身的主体性反而为传记所夺。后人解经，又喜欢将经、传合体，^②在技术上做杂糅性的加工改造，这就使得“经”与“传”的分解变得十分困难，马端临就分析过：

《易》有《彖》、《象》，本与卦、爻为二，而王弼合之；《诗》、《书》有序，本与经文为二，而毛萇、孔安国合之；《春秋》有三传，亦本与经文为二，而治三传者合之。先儒务欲存古，于是取其已合者复析之，命之曰古经。然《彖》《象》之与卦、爻，序之与经，毛、孔、王三公，虽以之混为一书，尚未尝以己意增损于其间，苟复析之，即古人之旧矣。独《春秋》一书，三传各以其说与经文参错，而所载之经文又各乖异。^③

经与传在内容上的“粘连”，往往会出现两者的混而不分，甚至是错位的情况。有时候为了“复原”经文，不得不依赖于传，以传文来缀合经义，“以传代经”。有时候当“经”与“传”在文字或事件记载上出现不一致的地方时，又牵就于传文，甚至“强经以就传”。譬如杜预的《春秋经传集解》，为了调和“经”与“传”的矛盾，就宁肯说经有误，而不肯说传有误，“疑经而不疑传”，“对《左传》编者的思想观点极尽阐发之能

① 马端临：《文献通考》卷一百八十二，“经籍考九”，中华书局1986年影印本，第1564页。

② 所谓“经传合体”，就是把传注附于经文各句的后面，形似夹注。按照章太炎的说法，这种方式即为“附经”，是郑玄、王弼之后才有的。其《国故论衡·明解故》谓：“附经之书，则当句为释者。”“以传比厕经下，萌芽于郑、王二师。”

③ 马端临：《文献通考》卷一百八十二，中华书局影印本，第1564页。