



復旦中文學術前沿工作坊系列

中国经学诠释学与 西方诠释学

杨乃乔 主编
曹洪洋 李丽琴 副主编



中西書局



复旦中文学术前沿工作坊系列

中国经学诠释学与 西方诠释学

杨乃乔 主编
曹洪洋 李丽琴 副主编



中西書局

图书在版编目 (CIP) 数据

中国经学诠释学与西方诠释学/杨乃乔主编. —上海: 中西书局, 2016.4

(复旦中文学术前沿工作坊系列丛书)

ISBN 978-7-5475-1055-1

I. ①中… II. ①杨… III. ①阐释学-文集 IV. ①B089.2-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2016)第073527号

中国经学诠释学与 西方诠释学

杨乃乔 主编
曹洪洋 李丽琴 副主编

责任编辑 邓益明

装帧设计 梁业礼

出版 上海世纪出版集团
中西书局 (www.zxpress.com.cn)

地址 上海市打浦路443号荣科大厦17F (200023)

发行 上海世纪出版股份有限公司发行中心

经销 各地新华书店

印刷 上海长城绘图印刷厂

开本 700×1000毫米 1/16

印张 44.75

版次 2016年4月第1版 2016年4月第1次印刷

书号 ISBN 978-7-5475-1055-1/B·070

定价 120.00元

目 录

序：从中国古典学到比较古典学——论中国经学诠释学与西方诠释学 的交集	杨乃乔	1
中国经学诠释学及其释经的自解原则——论孔子“述而不作，信而好古” 的独断论诠释学思想	杨乃乔	38
经学在何种意义上是一门诠释学	曹洪洋	95
德性与工夫——孔门工夫论发微	邓秉元	141
《易传》之德性本体论诠释——以“忧患九卦”为例	赵中伟	163
修辞策略中的“作者”——西汉“孔子作《春秋》”说的话语实践	郭西安	205
汉代“章句之学”的“诠释学处境”	姜 哲	232
圣人之义的超越性回归——论皇侃《论语义疏》及儒道汇通的经学 诠释学思想	周海天	271
欧阳修《诗本义》的本体论诠释学思想	梁丹丹	291
论宋代经学诠释与朱熹对儒学终极关切的构建及其存在的问题	李丽琴	323
从宋学对汉学的挑战到清代汉学对宋学的拒斥——论道统叙述中 释经原则的扞变	郭亚雄	363
论李贽《四书评》中诠释主体与诠释方法之自由性的获得	黄 笑	392
语言还原法：乾嘉学派的阐释学思想之一	周裕锴	423
“六经皆史”与章学诚反独断论的经学诠释学思想	黄 晚	435
分化与诠释：《民之父母》的争议	林启屏	468
跨文化诠释：经学与神学的相遇	李天纲	493

修辞诠释学的文本互涉与重读·····	杨克勤	536
“经文辩读”与“诠释的循环”·····	杨慧林	570
解经、释经与义理：以《创世记》1:28与生态危机为例·····	刘平	585
文本理解、自我理解与自我塑造·····	潘德荣	598
伽达默尔诠释学中的偶然性·····	林维杰	619
文化、语词与文明——伽达默尔的文化哲学与意义理解·····	张能为	638
伽达默尔与施特劳斯之争·····	何卫平	656
刘易斯的现代性与诠释观·····	周岫琴	687
后记·····		708

序：从中国古典学到比较古典学

——论中国经学诠释学与西方诠释学的交集

杨乃乔

〔论文摘要〕 近几年来，从欧美留学归国的历史语言学博士与古典学博士，他们为中国学界初步带来了关于西方历史语言学与古典学的学术研究信息，这让中国学界在后现代主义之后的理论贫困中发现了西方学术的真正历史及厚重所在。因此在中国汉语学界，有一部分学者开始思考推动中国汉语国学与西方源语历史语言学、古典学接轨的学术问题，他们为此建议在中国汉语学界成立“中国古典学”以替换“国学”的命名，以便于使“国学”在“Chinese Classical Studies”的命名下为西方学界所理解与接受。实际上，这一学术策略是从比较文学研究的国际视域所给出的建议，也正是在这一建议下，建立“比较古典学”——“Comparative Classical Studies”的研究方向也应运而提出。如果说，中国古典学——国学的基质是儒学，儒学的基质是经学，那么，我们可以把中国汉字文化语境下的比较古典学研究定位在中国经学思想史的面向上，把西方的诠释学理论带入，作为一种自觉的理论透镜考察与研究隐含在中国经学史及其注疏传统中丰沛的诠释学思想，以此尝试着构建中国经学诠释学的理论体系。当然更重要的是，我们也以中国经学诠释学理论体系的构建，再度调整与改写西方诠释学理论在汉字文化语境下的适用性，最终使中国经学诠释学与西方诠释学在整合与汇通中生成第三种诠释学，而第三种诠释学在学理的构成上获得了走向国际学界的普适性。

〔关键词〕 中国古典学；比较古典学；中国经学诠释学；西方诠释学；独断论诠释学

〔作者简介〕 杨乃乔（1955— ），男，文学博士，复旦大学中文系教授，

博士生导师，主要从事比较文学、比较诗学及中国经学诠释学与西方诠释学比较研究。

一、汉语后现代主义之后的理论 贫困与比较古典学的崛起

2014年2月22日至23日，我们在复旦大学中文系举办了名为“中国经学诠释学与西方诠释学的比较研究”的国际学术工作坊，为此，来自海内外多所大学的30多位学者集结于这个命题下，就中国经学诠释学与西方诠释学的汇通性研究，给出了多元性对话与交集性思考。由于在此次“工作坊”举办前，我们作了长时期的充分准备，再加上我们所邀请参加此次“工作坊”的学者，都是在这个命题的研究上有着长期沉淀的中青年学者，每一位学者都带着自己的厚重专业论文加盟这个团队，所以此次“工作坊”的举办在学术方面的收效及其成功是显而易见的。在此次“工作坊”的闭幕式上，全体学者一致认为，我们有必要将参加此次“工作坊”的论文结集出版，以一部论述集中且厚重的读本形式向学界宣示：“中国经学诠释学与西方诠释学的比较研究”这个学术研究命题在此成立并得以展开。

近几年来，我们为什么要把自己的学术思考定位在中国古典学或比较古典学的领域中，以研究中国经学诠释学及其与西方诠释学比较研究的问题，让我们在这里简要地陈述这一定位的学术背景及缘由。

从上个世纪90年代以来，西方后现代主义理论被大规模地翻译于中国汉语学界，作为译入语的西方后现代主义诸种思潮裹挟着雅克·德里达（Jacques Derrida）的解构主义（deconstruction）等哲学，曾让中国学人在假想的“边缘与中心”的对峙中完成了意识形态的学术较量，来自西方且被翻译为汉语的后现代主义曾一度被打造为弥漫于中国人文学界的主流理论思潮。对于从那个历史时期跋涉过来的中国学者而言，那是一段让人不可忘却的学术历史。

在这里我们必须提及的是，在欧美学界用音素文字进行书写的源语语境下，后现代主义思潮无论是在怎样的多元向度上扩张为后殖民批评理论、女权主义、性别研究、大众文化研究、视觉文化研究，及最终走向文化研究等，其所依凭的理

论核心始终是法国哲学大师德里达的解构主义哲学。

在思想的延展逻辑脉络上，德里达的解构主义哲学对逻各斯中心主义（logocentrism）的颠覆是对海德格尔（Martin Heidegger）存在论哲学的承继。在《论文字学》（*De la grammatologie*）一书中，德里达切入历史语言学的层面上，从拉丁文的词源追溯把逻各斯——“*λογος*”（logos）解释为“ratio”和“oratio”两个层面的意义，又进而把这两个层面的意义追问至由“thinking”——“思”与“speaking”——“言”构成的终极语音那里，最终把逻各斯中心主义圈定为一个超验的、自律性言说的语音中心主义（phonocentrism），从而对结构主义与列维-斯特劳斯（Claude Levi-Strauss）进行了批判。而海德格尔在《存在与时间》（*Sein und Zeit*）中讨论他的存在论诠释学时，首先把自己的思考追问到胡塞尔（E. Edmund Husserl）的现象学（phenomenology）那里，把此在——“Dasein”就其本身所显现的那样展示自身的存在称之为现象学，认为作为此在现象学的逻各斯秉有使此在于领会中宣告自身存在的诠释意义，因此，现象学无疑就是诠释学（hermeneutics）。胡塞尔再度回到对古希腊术语“epochè”——“悬置”的追问那里，试图借用这个术语“排除对……的信仰”的古典学分析，以表达他所建构的现象学还原的逻辑体系。理解了胡塞尔在这里所投入的心智，我们才可以理解为什么胡塞尔要以加括号（Einklammerung）的方法对古希腊以来关于本体论猜想的哲学给予悬置，使其存而不论，为现下科学哲学重新寻找一个自明的起始点。

我们注意到，胡塞尔、海德格尔与德里达在构建他们拒斥在场形而上学的理论体系时，始终让自己的学术思考与学术写作行走在历史语言学与古典学的深度中。德里达在《书写与差异》（*L'écriture et la différence*）一书中关于“差异”——“différence”的论述，就是一个在历史语言学与古典学的基础上完成的语言游戏。因此现象学、存在论哲学与解构主义哲学在西方的源语语境下是三门艰深的学问。并且德里达的解构主义理论与海德格尔的存在论诠释学、胡塞尔的现象学有着隐晦且不可切割的深度逻辑关系。

然而，西方后现代主义思潮被译入中国后，中国学者大都是在汉语译入语的字面上提取其意义，便捷地将译入语“西方后现代主义”带入中国汉字文化语境下的文学研究、艺术研究与大众文化研究中，以此形成一种不对等的对话，艰深

的源语解构主义理论及其相关思潮,在中国汉语学界最终降解为指向当下大众文化研究的平面化的批评话语,这种平面化的批评话语最终生成了中国学界的汉语后现代主义文化思潮。遗憾的是,西方源语后现代主义及其解构主义理论背后的历史语言学与古典学的深度学问,丝毫没有引起中国学者的关注,也因此被一无所知地遗忘了。

当代学术研究的确需要主流话语,因为一部分学者是无法在寂寞中享受孤独的安静而达向深度的学术思考的,所以他们必然总是会处在一种学术身份缺席的焦虑中,不时地制造出一些夸饰且偏激的声音以申明自己依然存在。然而后现代主义之后,西方学界处在理论资源的匮乏状态,这也导致对西方学界积极跟进的中国学者也在后续理论的断裂中不知所措。当然我们也注意到,后现代主义之后的大众文化研究在批评的平面感上,把自己解构得远离学问时,国学研究却依然在汉语本土学界呈现一种坚守的姿态,始终以持有一种深度且严肃的学术品质而倍受尊重。需要强调的是,国学研究的严肃品质是吸引我们这个团队执著于此的重要原因之一。

还有一个重要的原因是,近几年来,在欧美留学归国的学者族群中,有多位是研究历史语言学与古典学的学者,他们的归来为中国学界初步带来了关于西方历史语言学与古典学的学术研究信息,这让中国学界在后现代主义之后的理论贫困中发现了西方学术的真正历史及厚重所在。的确,后现代主义之后一定不是在一种平面化的程度上再叠加一种平面化,从而生成一种“后后现代主义”——“post-postmodernism”,相反的是,学界呈现出一种返璞归真的迹象:那就是相当一部分学者带着对汉语后现代主义及大众文化研究的厌倦感开始回归古典,开始追问学术历史及语言之成因的本体论问题。

当然,更有学者开始考虑中国汉语国学与西方源语历史语言学、古典学接轨的国际化问题,他们建议在中国汉语学界以“中国古典学”替换“国学”的命名,以便于使“国学”在“Chinese Classical Studies”的命名下为西方学界所理解与接受。这实际上是从比较文学研究的国际视域所提出的建议,又因此建立“比较古典学”——“Comparative Classical Studies”的研究方向也应运而提出。种种迹象在表明,由于汉语后现代主义及大众文化研究太多地跌向平面化与准学术,后现代主义之后的学界开始回归古典,其实,这也是当代中西学术发展史上

的一个自律性调整，因为学术不能总是在准学术的状态下存在而被勉强称为“学术”。

因此，我们在复旦大学中文系比较文学研究方向下集结了一个有兴趣讨论比较古典学研究的团队，率先把中国汉字文化语境下的比较古典学研究定位在设问与思考中国古典学的问题上，如中国经学诠释学。当然，这种定位是把西方历史语言学、古典学及西方学术背景作为思考的透镜，以此为参照而重新阅读与设问国学研究中的历史与语言问题，并以国学研究中的历史与语言问题在比较古典学中的回答与解决，修正西方历史语言学与古典学在汉字文化语境下的适用性，从而生成第三种学术文化立场及第三种诗学。当然，我们坚持认为，比较古典学决然不仅仅是这样一个研究的面向，还有其他的路数。在汉字文化语境下，无论是从事比较古典学研究，还是从事中国古典学研究等，我们绝对不会以原教旨主义（fundamentalism）的保守立场去拷贝西方古典学研究的方法论，我们必须走出适应自己思考与研究的路数来。

固执地认为《圣经》是神的启示且是绝对真理，那是原教旨主义者的事，而中国学者应该走自己的路！

如果说，中国古典学——国学的基质是儒学，儒学的基质是经学，那么，我们先把中国汉字文化语境下的比较古典学研究定位在中国经学思想史的面向上，把西方的诠释学理论带入，作为一种自觉的理论透镜考察与研究隐含在中国经学史上丰沛的诠释学思想，尝试着构建起中国经学诠释学的理论体系。当然，更重要的是，我们也以中国经学诠释学理论体系的构建，再度调整与改写西方诠释学翻译为汉语后在汉字文化语境下的适用性，最终使西方诠释学与中国经学诠释学在整合与汇通中生成第三种诠释学。这第三种诠释学在学理的构成上具有走向国际学界的普适主义思想（universal ideology）。

另外，构成中国经学史的文献材料是非常浩瀚的。但是多年来，中国经学研究一直滞留在文献的同类项组合与材料的描述中，我们相信中国经学史背后隐含的理论体系与其文献材料是一样博大与精深的。在中国古典学或比较古典学的研究方向下，我们把中国经学称为中国经学诠释学，这也是尝试对中国经学给予一种理论体系化的思考与总结，使中国经学在研究的路数上可能走向国际化。我们注意到复旦大学宗教系李天纲教授在《跨文化诠释：经学与神学的相遇》

一文中也提出了“经学即诠释学”的学理性表达：

就清代经学家历来整理的文献，以及近几十年出土的汉代帛书、竹简来看，大约是在西汉一统后，儒家方在经典之外，真正形成自己的诠释体系。董仲舒的《天人三策》，恢复了儒学的宗教性，经典被定为神圣。不得已，当时各种学说，都必须附经学以行，各派分立门户，方法不同。或许我们可以说：儒家是从汉代开始，才真正形成了自己的诠释学。经学即诠释学。^①

事实上，台湾大学历史系的黄俊杰教授和台湾“中研院”的李明辉教授等学者在这个方面已经做出了相当重要的贡献，只是没有被称为中国经学诠释学、中国古典学或比较古典学而已。^②当然，中国汉字文化语境下的比较古典学研究也为走向这一空间的学者提出了更高的学术品质要求，他们不仅需要从历史语言学与古典学的角度阅读中外古典文献材料的能力，并且还需要掌握两至三门的外语，还要有初步阅读古希腊语与拉丁语的能力。同样，对走进这方空间的阅读者或评判者，在其知识结构及语言能力的储备上也有着相应的提高性要求。

我们再三强调的是，中国汉字文化语境下的比较古典学研究，对中国古典学问题的设问与解决，也不是照搬西方历史语言学与古典学的方法论，而应该有着自己的可以整合中西学术的第三种策略与第三种路数。因此，操用纯粹的西方历史语言学和古典学研究的原则，或操用纯粹国学和经学研究的方法，以单边主义的姿态来评判中国汉字文化语境下的比较古典学研究、中国古典学研究或中国经学诠释学研究，都显得过于生硬，并且无法掩饰来自本土主义、原教旨主义及保守主义的偏激。严格地讲，千百年来，学术研究的前行从来就是在前卫与保

① 李天纲著：《跨文化诠释：经学与神学的相遇》，见于杨乃乔主编：《中国经学诠释学与西方诠释学》，上海：中西书局2016年版，第493—535页。

② 按：如黄俊杰主编的《儒学与东亚文明研究丛书》，上海：华东师范大学出版社2008年版。其中有黄俊杰编：《中国经典诠释传统（一）：通论篇》；李明辉编：《中国经典诠释传统（二）：儒学篇》；李明辉编：《儒家经典诠释方法》；郑吉雄、张宝兰编：《东亚传世汉籍文献译解方法初探》。还有台湾“中研院”中国文哲研究所2007年出版的《当代儒家研究丛刊》中的几部读本，如李明辉、陈玮芬主编：《理解、诠释与儒家传统》（个案篇）；刘述先、杨贞德主编：《理解、诠释与儒家传统》（理论篇）等。

守之间激荡着，“文人相轻”自古以来就是中国知识分子的秉性，我们不妨再度回顾魏曹丕《典论·论文》所言：

文人相轻，自古而然。傅毅之于班固，伯仲之间耳，而固小之，与弟超书曰：“武仲以能属文，为兰台令史，下笔不能自休。”夫人善于自见，而文非一体，鲜能备善，是以各以所长，相轻所短。里语曰：“家有弊帚，享之千金。”斯不自见之患也。^①

关键是中国学界往往对曹丕《典论·论文》这一段表述的援引，大都关注“文人相轻，自古而然”，而“家有弊帚，享之千金”的极端保守主义姿态总是被我们遗忘。

经史大师蒙文通曾提出两个重要的学术观念：“古史多元论”和“大势变迁论”，从而认同了历史在发展中所形成的社会诸种元素之间的互文关系。的确，学术永远处在历史的发展中，任何学术史都是文人撰写的当代史。真正智慧且成大器的学者都不愿意把“家有弊帚，享之千金”的标签贴在自己的脸上，他们从肉体到灵魂都是通体透明的。

再说到底，我们也希望把一直被学界诟病的比较文学研究做出学问来，做出文献功底与理论深度来，让比较文学研究不仅仅是译介或照抄西方的学术资讯，而是能够有效地解决中国古典学——国学的问题，从而把比较文学研究定位在中国古典学——国学的研究传统上而让人尊重。

二、中国经学的诠释学思想是一种普世理论

在西方文化传统那里，诠释学（hermeneutics）的发生与发展大致经历了四个阶段的主要蜕变时期，即从古希腊关于神谕的理解与解释到中世纪的神学诠释学（theological hermeneutics），再从施莱尔马赫（Friedrich Schleiermacher）、

^① 曹丕著：《典论·论文》，见于[清]严可均校辑：《全上古三代秦汉三国六朝文》，北京：中华书局1995年版，第二册，第1097页。

狄尔泰 (Wilhelm Dilthey) 的总体诠释学 (general hermeneutics) 到海德格尔 (Martin Heidegger)、伽达默尔 (Hans-Georg Gadamer) 的存在论诠释学 (ontological hermeneutics); 在国际人文学界, 无论诠释学在多元的层面上是被定义为一种研究方法论抑或一门学科, 还是被定义为在西方 20 世纪中期崛起的一脉存在论哲学思潮, 总体而言, 理解 (understanding) 与解释 (interpretation) 构成了西方诠释学理论体系的两个基本要素。实际上, 我们把海德格尔存在论诠释学中的理解与解释这两个基本要素带入中国汉语文化传统中, 使其指向中国诠释学研究, 其依然有着在异域文化语境中可以奏效的学理性, 并且有着相当的启示性指导意义。

无疑, 成熟的理论应该拥有在多元文化语境下奏效的普世性。

我们可以把关于学术史的追问在国族的空间中定位于一个具体的历史时段以做参照, 也就是从比较古典学 (Comparative Classical Studies) 的视域定位, 相对于西方存有一脉漫长的关于《圣经》理解与解释的历史及相应共生的神学诠释学, 从孔子删“六经”到康有为与章太炎, 在东方也存有通贯中国文化传统的关于“六经”或《十三经》理解与解释的诠释学思想发展史。倘若我们把中西文化传统中曾发生过的诠释学思想置放在国际学术平台上互为参照, 我们必须承认依凭于儒家传统延展的中国经学就是中国诠释学文化传统中的主脉。

何休在《春秋公羊注疏序》中言:“圣人之极致, 治世之要务也。”^① 其实, 从孔子以来, 历代中国文人从来都把学术境遇视为一方独立且自足的生存空间; 两千多年来, 在这方空间中生存着的知识分子, 绝大多数都愿意把自己置放在“治世”之“圣人”的维度上, 因此, 他们必然追求在学术研究的“极致”处表现出思想的机智及情感释放的张力, 并且期待着自己的思想与情感能够溢出学术境遇, 向外扩张为一种“治世之要务”的普世伦理。^② 这也是为什么我们可以把

① [汉]何休撰:《春秋公羊注疏序》, 见于[汉]公羊寿传、[汉]何休解诂、[唐]徐彦疏:《春秋公羊注疏》, 见于《十三经注疏》, 北京:中华书局 1980 年影印世界书局阮元校刻本, 下册, 第 2190 页。

② 按:当然, 我们在这里把何休《春秋公注疏序》中的“圣人”转称为中国士人或知识分子, 这无疑是一个善意的隐喻性表达。

“《诗》无达诂”的经学诠释学思想追问到“一以奉人”或“一以奉天”的学术极致那里去。的确，如果我们在此重新阅读董仲舒《春秋繁露·精华篇》所提出的关于汉代经学诠释学思想的表达，一定会让自己收获崭新的理解与解释：

所闻《诗》无达诂，《易》无达占，《春秋》无达辞。从变从义，而一以奉人（天）。^①

在学术的极致境遇中，我们往往可以从一位学者在操用一个术语或在使用一个概念时所给出的某种细微的修辞变化，见出这位学者在其学术思考与学术视域两个维度上所呈现出来的巨大的背景式的调整。如当我们把“经学”称为“中国经学”时，在本质上，已经把经学置放在国际学术的研究平台上了，否则我们没有必要将之冠以“中国”的修辞性命名，我们之所以这样做，即是以此强调经学在世界学术文化中的“中华”国族性；如果我们是操用本土的传统学术视域研究经学，经学以其不变的命名依然是汉字文化本土语境下国学研究中一门厚重的学科。再如当我们把经学研究置放在诠释学理论体系的视域中给予思考，对“经学诠释学”给出一个崭新的研究方向时，在研究学理及其观念的构成上，我们已经切实地把中国经学以及关于中国经学的研究，汇通于西方诠释学的语境中去了，因为，“诠释学”作为一个汉语译入语概念，其源语概念“hermeneutics”在学脉上一直可以追溯到古希腊神话关于神谕的理解与解释那里，此后，诠释学一直是西方文化传统中一脉重要的学术现象，也是一门重要的学科及一种重要的研究方法论，以致在20世纪形成了影响深远的由海德格尔及伽达默尔先后共同构建的存在论诠释学。关于经学诠释学的研究，这个命题一直在吸引着我，20世纪90年代中期，我在北京大学比较文学研究所撰写的博士后论文《悖立与整合：东方儒道诗学与西方诗学的本体论、语言论比较》时，即第一次提出“经学诠释学”这个概念，并尝试着给予初步体系构建上的论述。

^① [汉]董仲舒撰：《春秋繁露》，见于《二十二子》，上海：上海古籍出版社1986年缩印浙江书局汇刻本，第775页。

我们先把存在论诠释学这个观念搁置于一边,暂且不论,我们仅从技艺论诠释学(the theory of the art of interpretation)这个概念的面向透视过来,就不可遏制地发现,在中国经学史上存在着丰沛的关于“六经”或《十三经》文本理解与解释的技术方法论,顾炎武在《日知录》卷十八《十三经注疏》一章中曾陈述了先儒释经的诸种方法与体例。的确,在中国经学史上,或在我们称之为“中国古典学”的传统上,那些被称为“传”、“注”、“疏”、“笺”、“正义”、“章句”、“训”、“训纂”、“训故”、“解故”、“说”、“说义”、“微”等释经的方法与体例,其中存在着历代经学家对“六经”或《十三经》文本进行理解与解释所形成的潜在且深刻的诠释学观念、诠释学原则及诠释学方法论。并且从某种程度上说,这些潜在且深刻的诠释学观念、诠释学原则及诠释学方法论,从相传孔子删“六经”至《左传》对《春秋》的历史叙事性诠释,再在从汉代以来至近代的国族意识形态观念上,成为推动儒学发展的内在思想动力。在《德性与工夫——孔门工夫论发微》一文中,复旦大学历史系邓秉元教授就《十三经》注疏传统中自然沉淀的诠释学思想也给出了自己的论述:

然克实而论,中国传统所以有知性之学而无知识论,有经典注疏而无诠释学,实因中国传统不以爱智为极则,而欲亲证天道,是所以为体道之学也。由体道而言工夫,由工夫而生境界,黄宗羲云:“心无本体,工夫所至即其本体。”(《明儒学案·原序》)盖由不同工夫所证之生命实感以观照此天人宇宙,而生种种用,现种种相,体用相三者如如,故虽不言诠释,而诠释自在其中矣。^①

当我们把本土学术文化传统中的经学研究带到一方国际学术文化的研究平台上,不难发现,在经典文本理解与解释的方法论和存在论两个维度上,中国经学的确是具有成熟之释经方法及其理解与解释原则的技艺论诠释学;因此,我们完全可以把“中国经学”带入西方诠释学研究的视域中,将其定义为“中国经学

① 邓秉元著:《德性与工夫——孔门工夫论发微》,见于杨乃乔主编:《中国经学诠释学与西方诠释学》,上海:中西书局2015年版,第141—162页。

诠释学”，以此开拓一个关于中国经学研究的崭新方向。^①

的确，如果我们把西方诠释学理论作为研究视域，去审视中国经学史及其内在丰沛的诠释学思想，我们没有理由不承认，一部中国经学史就是一部中国经学诠释学发展史。当然，在中国汉语学界作为体系性理论的诠释学是上个世纪从西方学界译入本土的，当我们把自己的阅读与研究带入西方诠释学的理论深处，希望去获取这一学科的真正学理内涵时，我们不难发现早在中国文化传统的原始经学时期，中国的孔子就提出了“述而不作，信而好古”这一重要的原始经学诠释学命题，《论语·述而》载：

子曰：“述而不作，信而好古，窃比于我老彭。”^②

我们在这里不是说，中国原始经学时期的诠释学命题必须是在西方诠释学理论的检视下，才得以获取理论的证明，而是希望论证，早在中国原始经学时期即提出的诠释学命题，是一种隐性且潜在的关于经典文本之理解与解释的思想，其比西方显性的诠释学理论命题在字面上一眼可以提取的学理性要广博且精深得多。

我们为什么不去认同这样一种学术思想的内在品质：越是隐性的学术思想，越是在其学理意义的提取上深不可测，其隐含的学术思想与学术理论资源越

① 按：如上所述，一个传统学科的研究在其学科的命名及指称上，其微细的调整都预示着这个学科在研究观念及视域上的突破。2009年12月，我在台湾参加了香港大学中文系与台湾辅仁大学中文系共同举办的一个学术论坛，在此次论坛上，我作了《中西学术文化交汇中的诠释学——论中国经学诠释学的建构》的讲演。台湾辅仁大学中文系是亚洲学界国学研究的重镇，说得具体一些，更是经学研究的重镇，经学研究大家王静芝先生早年曾在此任中文系主任，他曾著有《诗经通释》、《经学通论》、《国学导读》、《国学概要》等著作。现任中文系主任赵中伟教授也是在这一学脉承传下从事经学研究的优秀学者，在会议的交谈中，他曾多次提及他也要求辅仁大学中文系从事经学研究的硕士生与博士生，除去打好扎实的国学功底外，在思想的深度与研究的路向上，必须阅读西方诠释学理论及其相关的原典读本，要求他们的研究生把西方诠释学作为从事中国经学研究的理论及思想参照系。他也非常认同“中国经学诠释学”这个研究方向的提出与建构。

② [魏]何晏注、[宋]邢昺疏：《论语注疏》，见于《十三经注疏》，北京：中华书局1980年影印世界书局阮元校刻本，下册，第2481页。

丰富、越博大？这也正是中国经学诠释学的学理特色。

两千多年来，“述而不作，信而好古”作为中国经学诠释学的一个早期经典命题，历代经学家都将其作为一个重要的诠释学观念、诠释学原则及诠释学方法来承继；综览儒家学术文化史的建构及儒家文学观念的发展历程，历代文学创作与文学批评也将其作为一个重要的诠释学观念、诠释学原则及诠释学方法来遵循，因此，无论是在经学的层面上，还是在文学的层面上，“述而不作，信而好古”作为一种独断型诠释学（dogmatic hermeneutics）观念，在一个宽阔且漫长的历史传统语境中推动了中国经学诠释学的发生与发展。但是，我们再度需要强调的是，隐含于中国经学发展史中的关于“六经”或《十三经》经典文本的理解与解释所沉积的诠释学之技艺学、方法论与思想史，的确应该被带入到一个国际学界所共识的诠释学理论境遇中给予理解与解释，使其成为一种普世的学术理论，否则其依然是沉积于本土传统经学史研究中的“国学”。实际上，越是“国学”的，在学术的交流与对话的面向上，越可能是“国际”的。但是，怎样使“国学”走向“国际”，这的确需要两者之间能够进行有效交流和对话的路径与窗口。

中国经学思想史上的诠释学命题表达是极见思想及学理深度的。我们构建中国经学诠释学，在研究的性质上，就是要对中国经学思想史上丰沛且极见深度的诠释学思想给予理论化与体系化的思考和研究，从而挖掘与构建起中国经学诠释学的理论体系。

三、中国经学诠释学与西方诠释学在理论汇通中的重构

我们比较遗憾地发现，对沉积在中国经学史中丰沛的诠释学思想进行理论性研究，即称之为中国经学诠释学研究，其已经在欧美汉学家那里形成了相当具有初步说服力的研究成果。美国康涅狄格学院历史系汉学家 Sara A. Queen（桂思卓），于1996年即在剑桥大学出版社推出了她关于董仲舒春秋诠释学研究的专著：*From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn, according to Tung Chung-shu*（《从编年史到经典：董仲舒的春秋诠释学》）。我