

儒家诠释学研究

康宇◎著



黑龙江大学出版社
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS

儒家诠释学研究

康宇◎著



黑龙江大学出版社
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

儒家诠释学研究 / 康宇著. -- 哈尔滨 : 黑龙江大学出版社, 2015.9

ISBN 978 - 7 - 81129 - 947 - 2

I. ①儒… II. ①康… III. ①儒家 - 阐释学 - 研究
IV. ①B222.05②B089.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 221192 号

儒家诠释学研究

RUJIA QUANSHIXUE YANJIU

康 宇 著

责任编辑 戚增媚

出版发行 黑龙江大学出版社

地 址 哈尔滨市南岗区学府路 74 号

印 刷 哈尔滨市石桥印务有限公司

开 本 720 × 1000 1/16

印 张 20

字 数 287 千

版 次 2015 年 9 月第 1 版

印 次 2015 年 9 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978 - 7 - 81129 - 947 - 2

定 价 56.00 元

本书如有印装错误请与本社联系更换。

版权所有 侵权必究

本书为教育部人文社会科学一般项目《儒家诠释学研究》
最终成果（项目编号：13YJA720006）

目录

导 言	1
-----------	---

上篇 理论与方法

第一章 儒家诠释学的历史分期	19
----------------------	----

一、以“训释”为主的时代	19
--------------------	----

二、以“诠释”为主的时代	23
--------------------	----

三、以“解释”为主的时代	29
--------------------	----

第二章 儒家诠释学对象及内容体例	37
------------------------	----

一、经与传记	37
--------------	----

二、章句和训诂	40
---------------	----

三、集解及义疏之体	44
-----------------	----

四、考据、考据学	47
----------------	----

五、其他体例	49
--------------	----

第三章 儒家诠释学理论	50
-------------------	----

一、汉代儒家经典诠释中的神学路向	50
------------------------	----

二、魏晋时期儒道经典的玄学诠释	61
-----------------------	----

三、朱熹之理学经典诠释学的建构	77
四、儒家“以心释经”方法的确立与变迁	89
五、乾嘉时期的语言哲学问题	104
第四章 儒家诠释学中的两个基本向度	117
一、“我注六经”与“六经注我”:儒家诠释学中的 对子	118
二、诠释不足与诠释过度:两个常见的“诠释之弊”	125
三、两种向度与理解的类型:站在西方诠释学的 视角	129
第五章 儒家诠释学当代发展之路	132
一、海外新儒家的构想	132
二、港台学者的设计	137
三、大陆学者的主张	142
四、对儒家诠释学未来发展的思考	144

下篇 个案研究

第六章 郑玄对汉代注释范式的整合与创新	153
一、郑玄对汉代经典诠释范式的“一统”	153
二、郑玄解经特色及创新之处	160
三、对后世的影响及评价	164
第七章 南北朝时期的经学	167
一、经学在南、北二朝的发展	167
二、南朝、北朝经学之异同	170
三、经学在南北朝分立的经学史意义	174

第八章 中晚唐时期儒家解经思想之变新	178
一、疑经之风与“舍传求经”流派的形成	178
二、解释形上学的萌生	180
三、解经思维范式的创新	183
四、诠释学发展步入平民化、心性化路向	187
第九章 邵雍先天象数学的建构	189
一、“先天象数学”体系的架构	189
二、“先天象数学”中的“物理之学”	194
三、“先天象数学”对北宋自然科学发展的促进作用	198
第十章 从知行与读书的关系看朱子诠释学中的 工夫论	202
一、知行、读书与体验之学	202
二、作为工夫论的“诠释学”:朱子的设计	209
三、朱子难题及“解释的张力”讨论	214
第十一章 金代经学的建树与特质	218
一、金代经学的产生与发展	218
二、金代经学的建树	221
三、金代经学的特质	228
第十二章 元代“四书学”之解经特色	232
一、融会“朱、陆”学说	232
二、对宋学经传注疏进行补充发明	238
三、“四书”诠释多有创新	242
第十三章 明代“江门心学”的经典解释思想	245
一、“江门心学”经典解释思想的建构历程	245
二、“江门心学”之经典解释框架与内在特点	248
三、“江门心学”与明中后期儒家经典解释学的转向	254

第十四章 泰州学派对经典诠释平民化的建构	257
一、以“身本论”替代“心本论”	258
二、以“淮南格物”替代“穷理”、“正心”	261
三、以“践行”替代“践形”	265
四、泰州学派经典诠释平民化的学术特质	268
第十五章 由焦循对孔孟经典的诠释看乾嘉经学发展 之转向	271
一、《论语通释》与《论语补疏》	272
二、《孟子正义》对经典的诠释	274
三、焦循解经特色及其方法论问题	278
四、由焦循治经看乾嘉经学发展之转向	285
第十六章 清代常州学派对今文经学的复兴	288
一、复兴“公羊学”	288
二、复兴“义理”解经	293
三、复兴“经世”学风	297
四、影响与评价	299
参考文献	302
后 记	309

导 言

诠释学是一门关于“理解”的学问。所谓的“理解”，按照海德格尔的话说是人存在的方式^①，它所强调的不是对某一物的某一理解，而是以一种哲学的关注，探讨“理解”这种生存活动如何对其存在始终有所理解，以区别其他“是者”，进而提出并揭示有关存在“是”的问题。它关系到语言与世界的互动，影响着文本的阅读与感悟过程，并伴随着诠释理论与方法范式的发生。

自儒家文化创始以来，其内部一直蕴藏着一套关于经典文本理解的诠释学思路，尤以经学最为典型。历代儒士们通过不断对经典的诠释，在理解与感悟中建立起人生与文化的意义联系，形成自身信仰，实现个体与群体的价值。他们一方面在彰显儒学典籍“元典性”的同时，另一方面又在以“返本开新”的形式，赋予传统文化以进入新时代的途径与继续发展的契机，诠释学的空间由此打开，生命活力不断被激发出来。孔子以传授、整理、编纂上古文献为己任，建构出《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》的“六经”系统，使其成为儒学的“圣典”。从此，儒学即与诠释学交织。两汉经学的诞生，正式确立了儒学新的发展方向——通过对经典的诠释，展开自家的学问路向。这直接使得儒家经学的学问在很大程度上亦成为经典诠释的学问。

什么是经典？其诠释学角度的意义如何？西方学者伽达默尔的论断是：经典体现历史存在的一个普遍特征，即在时间将一切销毁的过程中得到保存。在过去的事物中，只有并没有成为过去的那部分才为历史认识提供

^① 参见 MARTIN HEIDEGGER, *SEIN UND ZEIT*, NEOMARIUS VERLAG TÜBINGEN, 1949。

可能,而这正是传统的一般性质。正如黑格尔所说,经内是“自身有意义的”,因而可以自我解释。^①也就是说,经典之所以能成为经典,就在于它不仅属于某一特定的时间和空间,而且能克服历史距离,与不同时代的人进行“对话”。儒学中的“五经”显然符合经典的特征,在学者对其的诠释中,它时常成为各种观念和学说“视域交融”的主轴。不过入宋之后,随着《四书章句集注》的出现,“五经”的经典核心地位开始让位于《论语》、《孟子》、《中庸》、《大学》的“四书”系统。中华民国成立之后,儒家典籍的权威性急剧衰减,新思潮对儒家传统的批判更使正统的儒学经典逐渐失去了原来的意义。然而,当20世纪中后期人们以全新的视角重新打量“五经”、“四书”时,一种新型的诠释学“理解”被开发出来。人们在传统典籍中又捕捉到文本新的意蕴,儒家诠释学翻开了新的一页。

需要明确的是,儒家诠释学是一门复杂的学问。它不是经学在称谓上的“置换”,亦不是纯粹的技艺之学,并且它与西方诠释学是在不同的存在方式基础上对不同语言文本的理解,二者在共有同一普遍的理论原则背后,存在着一种历史背景和文化精神的深刻差异。所以,在具体剖析儒家诠释学之前,我们需要弄清几个基本问题。

第一,“经学”与“诠释学”的关系。“经学”是儒家诠释学的内容主体。它是训释、阐述和研究儒家经典之学,其研究指向是“五经”、“四书”等典籍,既包括对典籍产生、演变和发展历史的探讨,又涵盖对经传文字、名物、制度的训诂,对文本义理的阐释与发挥。“经学”是儒学的重要组成部分,并成为汉代以来儒家思想传播的主要载体。从特征上说,“经学”是“经典之学”,“五经”与“四书”等典籍在不同时代中被不断解读、阐发,产生了大量著述,学者们习惯于依经附义,借助经典文本表达思想或学术见解,形成了中华文化巨大的思想学术宝库;“经学”是“诠释之学”,对经典原义的准确理解是各个时代学者经学研究的不变目标,虽然汉代经学与魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学、清代朴学等运用了不同形式的理论方法,但殊途同归,其学

^① 参见 Hans - Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd revised edition, translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York: Crossroad, 1989, p. 289.

术追求并无不同;“经学”是“信仰之学”,通经明道,体道、行道是学者进行经学研究的一个重要前提目标,“《六艺》者,王教之典籍,先圣所以明天道,正人伦,致至治之成法也”^①;“经学”是“经世之学”,“通经”为了“致用”,“诵《诗》三百,授之以政,不达;使于四方,不能专对;虽多,亦奚以为?”(《论语·子路》)“修齐治平,治己、治家、治国、治天下”^②,是经学的最大实践用途。

“诠释学”一词来自英文单词“Hermeneutic”,作为一种理论源自西方文化传统,其核心在于“理解”和“解释”。西方最初的诠释学表现为“寓意解释”,特阿根尼斯曾通过“寓意”解释了“荷马史诗”,斐洛也曾用“寓意”诠释“摩西五经”。后来,随着基督教的深入发展,西方诠释学逐渐转向为“神学诠释学”,通过对《圣经》文本的“语义学”分析,向世人解释相关教义的惯例和规则。与之同时,人们又在对“罗马法”的诠释中,催生出“法学诠释学”。现代诠释学的奠基者施莱尔马赫创造了“普遍诠释学”,它让诠释学不再只针对具有特殊内容的文本,提出“解释的首要任务不是要按照现代思想去理解古代文本,而是要重新认识作者和他的听众之间的原始关系”^③、要“比作者理解他自己还更好地理解作者”^④等全新命题。狄尔泰进一步将诠释学发展为“人文科学方法论”,将理解的学问置于认识论的层面之上。20世纪,海德格尔让诠释学走向了“存在论”,即诠释学已不再是一种“技艺学”或“方法论”,“理解”与“解释”不是主体可以采取也可以不采取的某种“行为方式”,而是“在世界中存在”。他的学生伽达默尔更进一步将诠释学定位于语言与思考之间的关联与互益,以哲学的态度重新理解诠释学。总的来说,在现代语境中的“诠释学”已是一种哲学,而不只是方法;它不是具体的具有操作性的解释活动,而主要是一套具有普遍的理论形态的观念体

① 班固:《汉书·儒林传》,中华书局1962年版,第3589页。

② 曾军:《传统经学、经学传统及其现代转型》,《孔子研究》2013年第4期,第15页。

③ 弗里德里希·施莱尔马赫:《诠释学讲演(1819—1832)》,载洪汉鼎:《理解与解释——诠释学经典文选》,东方出版社2001年版,第56页。

④ 威尔海姆·狄尔泰:《诠释学的起源(1900)》,载洪汉鼎:《理解与解释——诠释学经典文选》,东方出版社2001年版,第91页。

系;它要让“理解”作为生存活动,让人们在对整个世界作出解释后,反观自身的发展。

现在的问题是,“经学”是一门“诠释学”吗?伽达默尔曾说,理解的历史悠久而古老,只要在任何地方表现为一种真正的理解艺术,我们就承认有诠释学。^①从这一论断出发,我们自然可以得到肯定的答案。众所周知,经学本身就是关于“义理”的阐发诠释的学说,在中国传统文化语境中,“文史哲”各个学科几乎均受经学的影响,所谓“夫六经定于至圣,舍经则无以为学”^②。在经学对儒家典籍的理解与解释中,其形成了“传”、“记”、“注”、“疏”、“章句”、“考据”等形式多样的方法与体例,构成相当完备的技艺学诠释学体系,并沉积出丰富的“存在论”诠释学思想。以《易传》为例,孔子以之作为《易经》的“十翼”,“夫子作《十翼》,谓《上彖》、《下彖》、《上象》、《下象》、《上系》、《下系》、《文言》、《序卦》、《说卦》、《杂卦》也”(《史记》)。《易传》通过对《易经》内“卦辞”与“爻辞”两套表意系统的详尽解说,让人们们对“卦形”、“卦象”有了深刻的理解,并结合天道、地道、人道,以形而上的视角探究了宇宙本体论的全部意义。可以说,《易传》对《易经》的诠释不仅在理解与解释中还原了“卦”、“爻”等书写的符号之原初意义,更创造性地构建并体系化了《易经》内在生存论的思想逻辑。

当然,我们不能简单地从经学研究中找到某些诠释学线索便武断地认定经学“等同”于诠释学。应承认,即使在形式上,二者的差异也是明显的。按照汤一介的说法,经学对经典文本的诠释一般以三种形式出现:历史事件的解释,如《左传》对《春秋经》的解释;整体性的哲学解释,如《系辞》对《易经》的解释;实际(社会政治)运作型的解释,如《韩非子》中的《解老》、《喻老》等篇对《老子》的解释。^③以此观之,经学涉及的主要是诠释学方法,而非真正的诠释学,经学提出的诠释学问题仅停留在经典解释的技术或者方法层面上,或者说经学作为一种诠释学只达到了施莱尔马赫之前的理解方法论层次,尚未步入“存在论”诠

① 参见 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd revised edition, translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York: Crossroad, 1989, p. 275。

② 阮元等:《经籍纂诂·序》,中华书局1982年版,第1页。

③ 参见汤一介:《论创建中国解释学问题》,载姜广辉:《经学今论四编》,辽宁教育出版社2004年版。

释学层面之中。然而,我们若从另一个角度思考,也许就会得到不同答案。不可否认,无论是在西方文化还是中国文化的传统中,经典诠释在发生的初始阶段,其所指向的理解与解释客体都被定位在重要文本上,如《伊利亚特》、《奥德赛》、《圣经》以及儒家的“五经”。“由于这些文本在中西文化传统的源头生成后即被世人守护,因此,对这些经典进行理解与解释,必然呈现出重大的意识形态意义及生存论意义。”^①事实也正是如此,中西方早期重要的典章制度、道德伦理、风俗信仰、国家政治、法律宗教等有关存在论的意义元素,也正生成于此。只不过,儒家的经学大师们往往以认识论的视角而非诠释学的视角看待这一问题罢了。

经学虽然有了成为诠释学的可能,但自身真正成为诠释学还有一段很长的路要走。首先,对于文本的态度要发生改变。当我们用经学的技艺和方法解读文本,力图获取其原初意义时,要秉持一种新的“理解”态度,理解的概念不再像德罗伊森认定的那样是一个方法论的概念,也不像狄尔泰那样力图为人文学科提供一个诠释学的基础,理解的概念被认为是一个相反的操作过程,这种相反的操作只是追踪生命达向理想的倾向。理解就是人类生命本身的原初特性。^②要将对文本“元典”意义的追寻视为诠释主体对自我的理解,并以理解达至生命存在的理想。其次,要以新的视角看待经学。要明确经学的统一性并不建立在多个单独存在的概念的基础上,经学自身即是一个“理解”整体,其始终处在历史的动态生成过程中。要将对经学及其概念的理解与解释当作一项需要不断地对语言进行理解、不断地突破语言困境的事业,以哲学的思考揭示经典语言的本质。要澄清经学与历代意识形态间的复杂关联问题,注意到传统解经者所依赖的诠释立场、所关注的意义生成方式和问题切入向度,与当时主流意识形态间的纠葛。最后,要适当吸收西方诠释学理论方法,但绝非是在中国经学研究中简单套用西方诠释学的理论构架,要坚定保持本土思考立场,运用“中国化”的问题意识

① 杨乃乔:《是技艺学诠释学还是存在论诠释学——论中国诠释学的主脉:经学诠释学》,《天津社会科学》2010年第2期,第115页。

② 参见 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd revised edition, translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York: Crossroad, 1989, p. 259。

和判断标准,对经学著说相关理论、方式、范式进行重新理解,进行重构性阅读及意义的提取,进而形成西方诠释学与经学跨时空的“对话”。

第二,“诠释”与“诠释学”的不同。就经典而言,所谓的“诠释”是指对其文本的具体内容进行的解释、说明,而“诠释学”则是对这些解释、说明的行为或事件进行的省思。它们之间的关系可以用“诠释之然”与“诠释之所以然”来表示。通俗地讲,“诠释”涉及的主要是具体操作性方法问题,而“诠释学”涉及的主要是诠释的“可能性”及“有效性”问题。“可能性”包括诠释主体的性质,文本与作者间的相互关系,以及进入这些关系的诠释、诠释与实践等相关议题;“有效性”则包括对诠释的“信度”、“效度”测量,对某些诠释方法的改进等。

在实际的学术实践中,“诠释”与“诠释学”相互依存、不可分离。“诠释”成果在“诠释学”的保障下,变得理性化、复杂化,进而让所谓的“诠释意识”得以生成;“诠释学”则在诸多的“诠释”活动中,找到立足的依据,从而显得踏实、不落空。诠释者在解读文本时,如果不加入诠释学理论,必然让诠释结果变得苍白无力;而所有的诠释学理论建构,又必须回归到具体的诠释之中,否则必将使学说陷入“虚无主义”之中。

当我们将“诠释”与“诠释学”的辩证统一关系落实于儒家诠释学之中时,即可得到这样的结论:“经典内容的诠释实践”与“诠释学理论的诠释实践”均是必然涉及的内容,虽然我们要处理的问题属于诠释学领域,但为了充分说明诠释学的“问题性”,必然也会触及具体的诠释活动。

第三,中西诠释学差异。当以诠释学的视域去理解儒家经典诠释学说时,可以发现,其与西方诠释学在发展中具有某些共性:二者均注重文本中的主体、语言及存在关系问题;均以文献为对象;以语言或标记语言的文字为突破口和途径;以意义的理解和解释为目的;在经典解释中始终存在训诂与义理,字义与寓意的张力关系等。然而由于历史文化与所处学术背景之不同,中西诠释学在本质上表现出的更多的是彼此间的差异。

首先,二者对于经典的态度不同。儒家诠释学的对象是“五经”与“四书”等文化典籍。其基本的假设是,经典本身是完美的,不会出错且具有内

在的系统性；经典中出现的字面矛盾，不过是人们对经典解读的失误，这些预设准则被历代解经者所坚信、恪守不变。基于此，揭示经文“元意”是诠释者最重要的任务。甚至每当儒家学说条文的可信性受到质疑时，用新的方法“返本归经”、“返本开新”也总会是最好的自圆其说之法。无论是文字训诂，还是张扬义理，诠释者都会宣称自己继承和阐发的是圣人本意。

西方诠释学早期的核心文本是《圣经》及罗马法典。诠释者往往以“信仰”的态度，并需要借助宗教的体验和为神所唤醒的灵感才能领悟经典。诠释者相信必须通过语言分析来接近“神圣化”的原始文本，“诠释”对于“本文”而言是不可或缺的，只有通过它才能找到《圣经》等经典中“神圣绝对的精神”。因而探寻和揭示经典的“元意”成为西方诠释学追求的目标。

由此，中西诠释学在态度上，对于经典的差异便出现了：一个是“尊奉”，一个是“信仰”；一个认为经典是圣人对天道的领悟和传承，是人之作，一个认为经典是上帝启示的圣言，是神之作。进而在具体的“元意”言说中二者出现了种种的不同。在中国，诠释者在恪守文本“元意”的同时，并不排斥在理论上阐发经典之微言大义。而西方诠释者对于文本的诠释限度却有着更为严格的自觉意识。他们普遍认为，人与神之间有着不可逾越的鸿沟，神的言说具有无限的解释空间，诠释学的宗旨在于传达的“正确性”，真理和存在的意义探讨只是神性光辉的陪衬。

从对文本的理解与解释的方法论上看，儒家诠释学对“元意”的尊奉既讲求原则性，又不乏灵活性。它要求解释立足于经典的原义，深入文本，充分挖掘往圣先贤的本义，通过字句训诂、考据取证等语言解释方法，最大限度地追求自然之理与天地之道。然而，它又非一味执着于训诂考据，许多时候，解经者会结合自己的人生理解及生命体验，以心会心，以求有所思、有所疑，进而对经典文本有所“新得”，或称为“不同的理解”。以同样的尺度对西方诠释学进行衡量，可以发现它将文本视为通向话语的中介，通过文本理解达到话语，通过话语理解“元意”即“神意”。解释的意义在于要使隐藏的东西显现出来，使不清楚的东西变得清楚。神意不是人通过特殊的技术或依附于人的意愿创造出来的，是要经由对经典记载语句的正确解释才可理

解得到。解释、理解《圣经》等经典的根本目的是为了从中获得一种坚定的、正确的信仰。因此,相对于信仰,知识始终处于从属的地位。在西方诠释学的视域中,经典的元意既是固定不变的也是唯一的,解经的本质在于“更好的理解”,也就是尽可能地接近文本的原义。基于此,它着眼于文本的意义信息,关心这些信息可以怎样被“吸收”、发展为个别部分,并根据其与整体及其他部分的关系来处理“解释的循环”。所以,人们看到的是西方古典诠释学中缺少了儒家诠释学中那样注重解释、理解的实用性与效果性的特质,而多出了为获得语言背后的“真理”发展出的强调自解原则、整体原则且融会语言符号、诠释规则于一体的解释理论体系架构。

其次,中西诠释学对于诠释“本体”的认知不同。儒家诠释学认为,诠释对象与主体无法分开,本体是一种自我呈现。这实际上假定了文本就是作者内在心志的外在表现。也就是说,文字的“真义”必须依靠作者的思想来显示与确证。故其经典诠释的焦点往往对准“知人”,理解意义人格化的作者是关键。就作者与文本的关系而言,作者是内,文本是外,二者和谐统一,没有对立。“意”与“志”在作者那里是两分的,“意”是主体的一种内在感悟的“自觉”,“志”兼具“自觉”与受外在政治、道德等客观因素影响的“不自觉”成分。由于崇尚通过“立言”而“不朽”,经典的作者时常将自我独特的认知与形象注入文本之中,因而在诠释经典时,每一个诠释者均能表现出“自我的理解”。与之相比,西方诠释学将诠释“本体”理解为:诠释对象是一种客观的实有,需要主体去探究这个实有的真实。这意味着文本与作者并非内外一体,文本只是一客观实有的对象。显然相对于文字本质的意义,作者的主观能动作用被极大地忽略了。诠释者们喜欢用“神性模式”来讨论作者与其作品之关系,突出强调文本的永恒性与不变性。其在经典解释中重在“获意”,认为理解文本的本质意义是关键。诠释者们视经典文本的内容为“客观化”的产物,他们认为作者与作品的关系不可同一,理解了作者不一定会理解文本。因为文本并不是作者自身而只是其对象,作者的某些无意识语言行为又常常会导致文本意义与作者意图间出现巨大差异,所以过多地关注作者反而会迷失对经典文本本质的追寻。至于儒家诠释学区分的

作者的“意”与“志”，在西方古典诠释学中是不被重视的。原因在于，其相信作者在其作品中不是要“充分”表现自我，相反是要一直尽力隐藏自我，以便让“真相”呈现。经典解释自然也就只与“文本”相关了。

为何有此差异？原因是中西方有着不同的诠释理念传统。儒家讲究“天人合一”，“天”泛指宇宙万物，“人”是社会的主体，“天人合一”范畴实际上体现了一种人物不分、主客不分、内外不分的思维方式。而西方诠释学者大都重视对“真理观”的认知，“真理”具有永恒性、不变性和自在性，决定了具体现象但并不依赖于现象，因为现象具有短暂性、变化性和偶然性。在具体操作中便表现为，经典解释要排除个人性因素，让“人道分离”。

最后，二者诠释的具体言说方式不同。从诠释手段上说，儒家诠释学解经包含传、记、注疏、考据、集注、校注、评注等方式，西方诠释学解经手段则由文史学方法、哲学方法、语言学方法、神话学方法等内容构成。中西方在对经典文字意义考证中，均将字面含义、文法修辞、历史背景等作为探查的重点，以今语解古语、以通行语解方言，致力于澄清误解、重构原文语境。然而，儒家是以汉字字形作为中心考量，以形义的统一为线索；西方以语音为考证的核心，侧重语法的分析。此种差异的产生与中西方文字发展史有着密切联系。中国从具有原始图画意味的甲骨文中发展出单音节的方块形意文字，于秦代制定了篆字，两汉形成了隶书，后又被历代不断简化。此种情况为经典文字的字形解释留下了巨大空间，追溯文字之源成为掌握圣人“原意”的钥匙。西方从象形文字中发展出了拼音文字，并创造了音节。在音节符号中，元音被省略了。随着社会的发展，人们要表达的意义越来越多，于是他们对原始的音节作了附加上点、圈、横线、弧线等的修正，后来干脆直接把需拼读的元音写出来。文字拼写的变化自然带来了读音上的改变，为了得到神留在经典最初的“意思”，考订音韵成为解释者最重要的实践。由此，中西诠释学形成了传统认知上的差异——“在拼音文字中，文字的‘形义’联结已被完全割断了，成为纯粹的记载声音的符号，所以拼音字母的考证全然是为了声音的，是循着‘音义’联结的方向展开的；而在汉字中，‘形义’的联