



乾嘉汉学的 解释学模式研究

QIANJIA HANXUE DE JIESHIXUE MOSHI YANJIU

崔发展 / 著

 人 民 出 版 社



乾嘉汉学的 解释学模式研究

QIANJIA HANXUE DE JIESHIXUE MOSHI YANJIU

崔发展 / 著



人民出版社

责任编辑:钟金铃
封面设计:石笑梦

图书在版编目(CIP)数据

乾嘉汉学的解释学模式研究/崔发展 著. —北京:人民出版社,2017.12
ISBN 978-7-01-018227-8

I. ①乾… II. ①崔… III. ①汉学-解释学-研究-中国-清代
IV. ①K207.8②B089.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 221886 号

乾嘉汉学的解释学模式研究

QIANJIA HANXUE DE JIESHIXUE MOSHI YANJIU

崔发展 著

人民出版社 出版发行
(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

北京中科印刷有限公司印刷 新华书店经销

2017 年 12 月第 1 版 2017 年 12 月北京第 1 次印刷
开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:19.25 字数:300 千字

ISBN 978-7-01-018227-8 定价:48.00 元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街 99 号
人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042

序 一

近代以来，清学的思想性、哲学性一向不受重视。比如，学界在梳理中国哲学（史）时，清代哲学（史）常常付之阙如。究其原因，梁启超的观点颇有代表性，早在《论近世之学术》中，他就说过：“综举有清一代之学术，大抵述而无作，学而不思，故可谓之为思想最衰时代”；而十八年后的《清代学术概论》仍大旨不变，“吾常言：‘清代学派之运动’，乃‘研究法的运动’，非‘主义的运动’也”。既然清学难有“主义”，也就谈不上太多的思想因素，更谈不上走入哲学的场域了。

近年来，随着对有清一代之义理学的梳理与阐发，这一状况虽稍有改善，但清学的哲学（史）面貌仍可谓难成系统。然而，无论如何，在中国哲学（史）中，清代绝不是无足轻重的一环。清代哲学既对古代哲学做了全面而系统的总结，又在“以复古为解放”的自我演替中，直接或间接地为“后经学时代”的到来与发展做了预备。

不过，这还只是问题的一个方面。另一方面是，学界对清学的哲学性研究，尤其是系统性研究相对少一些。过去我的学长蒋国保教授与他的同事王茂、余秉颐、陶清等教授合著过一本，但这类书比较少。这也是小崔此书的值得肯定之处。小崔在武汉大学攻读博士学位时，就将眼光投向清学，并立意在哲学层面作分析研究，此书正是在其博士论文的基础上修改而成。通观本书，可以说小崔体现出了良好的哲学素养，尤其难能可贵的是，有一些自己独立的创新见解。

就中国古代而言，一部儒学发展史，其实就是经书得到不断阐发的历史，而汉学、宋学则是经学阐释的两种典型范式。明清以来，清理这两

种范式成了学界的一项重要工作。而乾嘉汉学作为经学解释的典型代表，对它进行专题式分析，将有益于我们深入了解汉学解释这一经典类型，从而能够对整个传统儒学的脉络有更为清晰的把握。

那么，清学究竟向我们提出了怎样的哲学论题？比如，清代汉宋关系中的哲学问题是什么？再比如，作为一个“学术共同体”，乾嘉汉学或乾嘉学派有没有一个公共的话语平台，或者说，有没有一个共同的学术建构模式？这些都是小崔在清学研究上的鲜明的问题意识。在研究对象上，小崔并没有选择具体文本或人物，而是尝试去做系统性的研究，从宏观上理解乾嘉汉学或清学，这种取向使得寻找一个适宜的突破点显得尤为必要。

欣慰的是，小崔找到了这个支点。有清一代，无论汉宋，都主张回到原典。尤其是汉学家，坚决主张博核考辨经书之原文与原义，而针对被冠以“虚妄”之名的宋学，汉学家们竞相以“实事求是”相标榜。通过小崔引述的大量材料，我们可以看到汉学家们十分看重“实事求是”这一观念或概念，甚至有将之作为“口头禅”或“门面语”的倾向。自乾嘉时的江藩、阮元等人起，就不断有人用“实事求是之学”来称谓乾嘉汉学。即便是在乾嘉之后，“实事求是”也几乎成了乾嘉汉学的代名词。究其原因，或许就在于这样一个事实：只有在乾嘉汉学这里，“实事求是”才首次被明确尊奉为治学的核心价值观与基础性理念，标志着对实证方法与客观精神的第一次集体宣言。基于此，可以说“实事求是”乃是理解汉学家学术思想的关节。由此，小崔最终选定将“实事求是”作为分析乾嘉汉学的切入点。

小崔并不自限于书生之见，而是有着鲜明的现实关怀。我与他最初商议博士论文选题时，他就将乾嘉汉学回归汉儒之学的主张与实践，与当前儒学复兴中“回到孔子”、“回归原典”之类的现实诉求紧密联系，以期从中寻求二者对接之处，寄希望于由此能够以古为鉴。不唯如此，他对现象学、解释学的了解，又最终促使他觅得他山之石，将“回到康德”、“回到事实本身”与乾嘉之时、现今之世的“回归原典”相联系，以便在中西古今的磨荡中寻求那种氤氲而生的解释路径。这也正是他之所以从解释学出发探讨乾嘉汉学的因缘际会。

若是从解释学角度看,对于乾嘉汉学而言,“实事求是”集中体现出汉学家这一学术群体的解释学观念、解释学原则与解释学方法。由此,“实事求是”也可以说就是一个经学解释学命题。而就汉学家的经学解释实践而言,此命题主要表现为一个受控的实证(实验)过程,或者说,一个经验性的考证过程,此即:只要“实事求是者”(解释主体)从客观的、确定的“实事”(解释对象)出发,通过由训诂通义理、还原主义等“求”(解释方法)的探寻,就可以从“实事”中还原或重构出古代先贤或原典的固有之“是”(经文、经义或大道)。小崔认为,乾嘉汉学由此就可以被整个地置入“实事求是”的解释学模式之中。

不过,若仅仅以“实事求是”称许汉学,难免引发争议。比如,宋学虽旨在阐发大义,却未必就背离了“实事求是”,何况宋学正是针对汉唐诸儒之“空疏”而来,如此一来,何谓虚、何谓实,就需辨析。不过,在小崔看来,以解释学为鉴,乾嘉汉学是否可以归结为“实事求是之学”,还只是表面问题,更紧要的问题乃是:“实事求是之学”的提法本身是否确当?更进一步讲,本源性的问题或许在于:“实事求是”自身有无问题或有无边界?借鉴伽达默尔解释学关于“理解”的追问方式,小崔将这一问题表述为:“实事求是”本身如何可能?而这种问题的转换,恰恰意味着思考方向的根本变化。

“实事求是”是理解乾嘉汉学的一把钥匙,如今已成清学研究群体中的常识之见。然而,学界却多是把“实事求是”视为乾嘉汉学的精神旗帜、一种客观的求实态度与考证方法。与此相应,迄今关于“实事求是”的诸多争议,多是纠结于谁在“实事求是”,谁能“实事求是”,或者谁才配得上“实事求是”之名,然而“实事求是”自身却被视为公理或定理,几乎未曾被视为追问的对象。但从哲学层面讲,小崔意识到,对于乾嘉汉学而言,“实事求是”自身是否具有自明性,亦即“实事求是”如何可能,才是一个根本性问题,因而必须对“实事求是”本身的自我理解加以认真考察。可以说,本书的主旨,就是要从解释学上剖析这一公理性的命题,尝试从中揭示出“实事求是”自身的限度或边界。本书尝试将“实事求是”作为经学解释命题进行分析,提出此命题包含考证性、认识论、存在论三个不同层级;进而提出这一命题的普遍结构与特殊结构,并辅以图表

标注出不同结构之间的转化。由此，小崔尝试对乾嘉汉学进行结构性、模式性分析，宏观考察其得失利弊。

小崔有明确推进中西对话的责任意识，他借“譬喻”之理来分析中西比较的合法性或有效性，认为我们应进一步拓宽与深化中西比较的视域，而不能故步自封、自说自话，体现出涵化中西的一定识见与学养。具体到本书而言，作者一面借解释学来分析乾嘉汉学，一面也有意识地从乾嘉汉学反观西方解释学自身的不足，着重凸显出中国当下的问题意识，尽力在中西互释中寻求中国古典解释学的建设方向，并适时分析当下复兴传统中的一些问题。

小崔为人谦和，为学严谨。希望他今后能够精益求精，在不断拓展研究领域的同时，亦能始终尊奉“有一分材料，说一分话”的汉学精神。今后似可考虑进一步扩充相关内容，适当增加个案或文本研究，多引入一些材料性的佐证，真正做到兼采汉宋之长，让学问研究百尺竿头，更进一步。

是为序。

郭齐勇

2017年6月13日于武汉珞珈山

序 二

这些年来，在儒学界、中国哲学研究界，“经典诠释”成为一种学术时尚，不少学人甚至表达了建构“中国式诠释学”的雄心。这固然有中国本土的古典诠释传统的影响，也有外来的海德格尔、伽达默尔的哲学诠释学的作用，但真正的缘由则是中国社会转型的一种时代需求，即寻求“现代性诉求的民族性表达”^①。不过，目前为止，“中国式诠释学”的面相还很模糊；不仅如此，还有一种普遍的误解，以为只要是对中国古代文本的解释，那就是“经典诠释”了。总之，“究竟何谓‘经典诠释’”依然还是一个问題。

在这样的背景下，读到《乾嘉汉学的解释学模式研究》这样的著作是一件十分令人高兴的事情。此书是关于乾嘉学术的一种诠释学角度的研究，其宗旨不仅在于从中国传统的经学诠释中辨识出一种别样的“解释学模式”，进而指认出“实事求是”的一般方法论^②，更在于由此生长培育出一种中国式的诠释学。

为此，作者首先对乾嘉学术进行了一种坐标式的定位：其纵轴是古今

① 参见黄玉顺：《现代新儒学研究中的思想视域问题》（此文为《现代新儒学的现代性哲学》导论，中央文献出版社2008年版），收入《儒学与生活——“生活儒学”论稿》，四川大学出版社2009年版。

② 这不是作者在书中所使用的“方法论”概念（近于“科学方法”的概念或伽达默尔的“方法”概念），而是接近于所谓“哲学方法论”的概念，其实是超越了“哲学”（指海德格尔所说的“哲学的终结”意义上的“哲学”）的方法论概念，例如按照海德格尔的说法，现象学和诠释学都可以称为“方法论”或“方法”。

之维，即“汉宋之争”；其横轴是中西之维，即中国传统的“汉学”与西方的哲学诠释学（Die philosophische hermeneutik）之间的关系。

在中西之维上，作者提出了一个问题：借鉴西方的哲学诠释学来分析中国的乾嘉学术，这是否具有“合法性”？这个问题所牵涉的是一个更大的问题，即近年来哲学界所批评的“以西释中”乃至“汉话胡说”的现象。作者分析论证了以哲学诠释学的方法来解读乾嘉学术这种做法的合法性或合理性，其分析论证是言之成理的。

我自己也曾撰文讨论过这个问题。^①简言之，“以西释中”或“汉话胡说”之类的批评，预设了一个前提，即存在着某种现成在手的、客观实在在“不以人的意识为转移”的“中国经典”和“西方经典”之类的东西。但这个预设前提本身就是不能成立的，事实上，诠释者（主体）和被诠释文本（客体）都是由当下的诠释活动给出的，即在诠释活动中获得其新的主体性和新的对象性，亦即是在当下的存在或生活中生成了主体性存在者和对象性存在者。经典是被诠释出来的经典，经典的意义是被诠释出来的意义，而诠释者是被生活给出的，诠释活动乃是当下的一种生活情境。在这个意义上，诸如“借鉴哲学解释学来分析乾嘉汉学”或“以解释学解读乾嘉汉学”这样的提法也是词不达意的、存在者化的表达，因为恰恰是“解读”或“分析”这样的诠释活动给出了所谓“哲学解释学”和所谓“乾嘉汉学”这样的存在者，而这种诠释活动归属于作为存在的生活，即是生活的一种当下显现样式。

在古今之维上，称乾嘉学术为“乾嘉汉学”，即归之于“汉学”而与“宋学”相对，这本来是一种传统的看法；但作者并不满足于此，而是进一步强调：乾嘉汉学不仅是汉学的典范，而且是汉学中的一个独特的“解释学模式”。不仅如此，通览全书，我发现，作者对乾嘉学术及其“实事

① 参见黄玉顺：《我们的语言与我们的生存——驳所谓“现代中国大‘失语’”说》，《南京师范大学文学院学报》2004年第4期，收入《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》，四川大学出版社2006年版；《注生我经：论文本的理解与解释的生活渊源——孟子“论世知人”思想阐释》，《中国社会科学院研究生院学报》2008年第3期，收入《儒家思想与当代生活——“生活儒学”论集》，光明日报出版社2009年版；《比较：作为存在——关于“中西比较”的反思》，《社会科学战线》2015年第12期。

求是”的阐发，其实已经超越了“汉宋之争”这样的传统学术视域。

确实，在当今世界的思想学术背景下，“汉宋之争”这样的分析框架已不足以阐明中国经典的性质及其意义。“汉宋之争”属于前现代的学术范式，然而中国学术，包括儒学早在宋代即已开始了走向现代性的历史进程：伴随着中国社会“内生现代性”的发轫，中国学术思想的“内生现代性”也已发生。^①因此，“汉宋之争”这样的学术范式根本无法解释中华帝国后期以来的一系列具有现代性的启蒙意义的思想学术现象，例如“乾嘉汉学”这样的标签就不足以揭示戴震思想学术的意义。所以，我提出“重写儒学史”。^②这一点，其实也可以作为作者“借鉴”哲学诠释学的理据之一：在现代性、全球化的背景下，人类的“共在”、“共同生活”使得诠释学已经不仅仅是“西方的”，正如儒学也已经不仅仅是“中国的”。^③

在上述分析的基础上，在作者看来，作为汉学当中一种独特的解释学模式的乾嘉汉学，其标识就是“实事求是”。于是，作为全书最精要的部分，作者详尽地分析了“实事求是”的命题。

作者对“实事求是”命题的分析，最重大的理论贡献是提出了“实事求是”命题意义的三个层级，即作为经学考证性命题、作为认识论命题和作为存在论命题，这是前所未有的理论创见；不仅如此，在每一个层级上，作者都作出了具有原创性的分析。“实事求是”这种层级结构的展示，令人耳目一新，全面深入地揭示了“实事求是”命题的丰富深刻内涵，充分地展现了作者的思想深度。

1. 作为经学考证性命题的“实事求是”

作者首先析出了“实事求是”命题的四个要素：

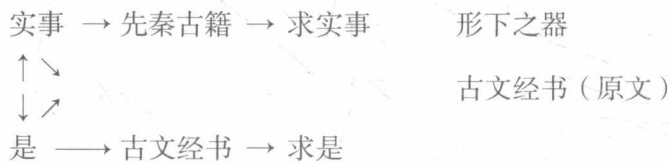
-
- ① 参见黄玉顺：《论儒学的现代性》，《社会科学研究》2016年第6期。
 - ② 参见黄玉顺：《论“重写儒学史”与“儒学现代化版本”问题》，《现代哲学》2015年第3期。
 - ③ 参见黄玉顺：《世界儒学——世界文化新秩序建构中的儒学自我变革》，《孔学堂》2015年第4期；《亚洲和平繁荣之道：生活儒学价值共享》，《社会科学家》2017年第1期。



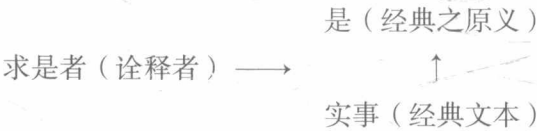
就“实事求是”命题来说，这些要素的存在是不言而喻的，也是进行更进一步分析的基础。当然，也可以说是“三要素”，因为：“求是者”是主体，“实事”及其“是”是对象，他们都是存在者化的东西；而“求”则是一种行为、活动，即是一种存在、而不是存在者。这种区分非常重要，因为这涉及下文要深入讨论的一个观念：存在者是存在给出的。因此，对作为经学考证性命题的“实事求是”的结构，我们可以图示如下：



作者进而具体地给出的“经学考证性命题的结构图”，就有上述这种区分的意味：



综合以上二图，我们这里可以给出一个典型的、也是流俗的“经典诠释”结构，图示如下：



所谓“实事求是”，就是诠释者根据经典文本（实事）去发现（求）经典的原义（是）。就此而论，汉学与宋学之间在“实事”上其实是没有

本质区别的，因为它们都是经学，而经学就是根据经典（实事）去阐发（求）“圣人之意”^①（是）的学问，其所依据的都是“实事”——经典。所以难怪汉宋之争的双方都认为是“实事求是”的。

双方的区别不在“实事”上，而在“求是”之“是”上。这就犹如现象学运动中的诸哲学，相互之间大相径庭，却都秉持“面向事情本身”（Zur Sache selbst）的口号，是因为他们对“事情本身”的理解是不同的，例如胡塞尔认为是纯粹先验意识，而海德格尔认为是此在的生存。宋学之“是”是所谓“天理良心”，而汉学之“是”则是某种“微言大义”。甚至宋学内部也是不同的：理学家朱熹主张“即物而穷其理”^②，认为经典之“物”（实事）背后隐藏着的是“性即理”（是）；而心学家陆九渊声称“六经皆我注脚”^③，认为六经（实事）背后隐藏着的是“心即理”（是）——某种“人同此心，心同此理”的先验意识。

由此可见，汉宋之争的真正意义不在这里。汉学之所以在汉代兴起，宋学之所以在宋代兴起，汉学之所以又在明清之际复兴，这种学术嬗变的缘由乃在其“代”——时代。汉代乃是“周秦之变”——从王权列国时代向皇权帝国时代的社会转型的完成，汉学乃是作为皇权帝国学术形态——经学出现的；^④宋代则是帝国前期、后期之间的分野，帝国后期已经出现中国的“内生现代性”，时代需要新的学术形态，故而帝国前期的经学形态——汉学遭到解构；明清之际则可谓“数千年未有之变局”的开端，中国社会第二次大转型——从皇权时代向民权时代的社会转型已经开始，时代再次需要学术变革，故有汉学的复兴，但此“汉学”已非彼“汉学”矣，不可混为一谈。

这也表明，“实事求是”其实是一个形式命题（formal proposition），

① 《周易》：“子曰：‘书不尽言，言不尽意。’然则圣人之意，其不可见乎？子曰：‘圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言……’”见《十三经注疏》，中华书局1990年版，第82页。

② 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第6页。

③ 陆九渊：《陆九渊集》，中华书局1980年版，第395页。

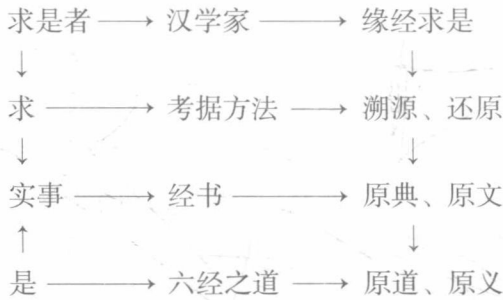
④ 关于经学作为皇权帝国时代的学术形态，参见黄玉顺：《中国学术从“经学”到“国学”的时代转型》，《中国哲学史》2012年第1期。

而不是实质命题 (material proposition)。然而唯其如此，它具有更普遍的意义，乃至可以用来表达辩证唯物论的认识论。作者的工作，其实也可视为揭示“实事求是”具有的这种形式意义的一种努力。

这里还有一个重要问题：是谁在“求”？作者补出了一个被省略的主词或主体：求是者——诠释者。这是非常关键的，因为这样一来，“实事求是”就被确定为了一种主体性的行为，即“主—客”架构下的一种活动。于是，作为经典诠释活动的“实事求是”显然不过是认识论范畴的一个特例而已，因此才有：

2. 作为认识论命题的“实事求是”

作为认识论命题，作者给出的“实事求是”结构图如下：



当然，这还不是具有普遍性的认识论结构，即仍然停留于经典考据的层面。“实事求是”的更具一般性的认识论结构，作者列出了以下基本要素：

- 实事 ——> 对象（始点）的客观性
- 求 ——> 方法（过程）的客观性
- 是 ——> 结论（终点）的客观性

这确实就是某种一般性的认识论结构要素了。我注意到，作者特别强调了“客观性”：根据客观的对象（实事），采用客观的方法（求），得出客观的结论（是）。“客观” (objective) 是与“主观” (subjective) 相对而言的，即是一种“主—客” (subject-object) 架构，也就是认识论的基

本架构。

作者认为，乾嘉“汉学家不仅将‘实事求是’视为考证性命题，还将之明确提升为一个普遍的认识论命题”。乾嘉学者是否已有这样的明确意识，这当然是可以讨论的；但毫无疑问，乾嘉学术的“实事求是”命题确实“蕴含”着这样的一般认识论结构，否则它不可能在后来被普遍化地理解和运用。其实，儒学当中向来就有“主—客”这样的普遍认识论结构，最典型的例子是荀子所讲的“凡以知，人之性也；可以知，物之理也”^①，其中“人之性”是讲的主体方面的认知能力，“物之理”是讲的客体方面的客观真理。^②

实事求是：求是者 —— 实事 —— 是

荀子命题：人之性 —— 物 —— 理

不仅如此，儒家甚至揭示了这种“主—客”架构的由来：“诚者非自成己而已也，所以成物也。”^③这里的“成己”是说的主体方面，“成物”是说的客体方面；而“诚”则是说的前存在者的存在——真诚的、本真的仁爱情感。^④这已经涉及作者所揭示的“实事求是”命题的存在论意义问题：

3. 作为存在论命题的“实事求是”

作者最深刻的洞见，是揭示“实事求是”命题的存在论意义。关于“实事求是”，我多年前也曾写过一篇文章《“实事求是”命题的存在论意义》^⑤，作者在书中也有所提及。那篇文章今天看来问题很大，但基本的提

① 《荀子》，中华书局1988年版，第406页。

② 参见黄玉顺：《荀子的社会正义理论》，《社会科学研究》2012年第3期。

③ 《十三经注疏》，中华书局1990年版，第1633页。

④ 参见黄玉顺：《爱与思——生活儒学的观念》（增补本），四川人民出版社2017年版，第142页。

⑤ 黄玉顺：《“实事求是”命题的存在论意义——依据马克思“实践主义”哲学的思考》，《广西民族学院学报》2001年第6期。

法还是有一定参考价值的：将“实事”诠释为“生活实践”，将“是”诠释为“存在论真理”，将“求”诠释为“一种存在论事实”。这里的“存在论”显然不是传统的、汉语可以译为“本体论”的“ontology”，而是相当于海德格尔“基础存在论”（Fundamentalontologie）的理论[关于此在（Dasein）的生存（existence）的理论]，即关于存在（而不是存在者）的理论（the theory of Being）。按照海德格尔的观念，此在、即开放的“人”的存在，就是他的生存领会，即理解与解释。正是在这个意义上，此在的现象学就是诠释学；反过来讲，诠释学乃是生存论、存在论的事情。

之所以必须从认识论视域转向存在论视域，作者认为，是因为“实事求是”命题仅仅在认识论层级上无法获得“自明性”（self-evidence）。确实，无论如何，“实事求是”这个表达中的“求”已经预设了一个主体，尽管这个主词是被省略了的；换言之，“实事求是”这个表达已经是在“主—客”架构之下的言说。于是我们可以追问：主体本身和客体本身何以可能？这是20世纪以来的思想前沿的发问：存在者何以可能？这个问题将我们指引向“存在”（Sein / Being）。

这里，作者其实已经超越了乾嘉学术的思想视域，因为就乾嘉学术本身而言，其实是谈不上这种存在论意识的。乾嘉学者提出“实事求是”，其主观意图毫无疑问地是要通过经典文本的考据，去通达“圣人之意”或圣人所传达之“道”，这实际上已经把经典及其义理预设为了客观对象。然而经过作者的视域转换之后，“本源性的问题就不再是怎样才是‘实事求是’，或怎样才能做到‘实事求是’，而是‘实事求是’如何可能”。这是超越认识论的、存在论意义的发问。

作者的进路，是将认识论层级的“认识”转换为存在论层级的“理解”。这是伽达默尔的进路。确实，认识论可以提供关于存在者的“知识”，却不能提供关于存在的“真理”，因为认识论尽管可以“认识”，却不能“理解”，因而不能给出真正透彻的“解释”。

按照伽达默尔的观点，作者将“理解”分析为一种“事件”或“叙事”，有一种“事件结构”或“理解的结构”：

人物：诠释者与诠释对象

地点：诠释处境

时间：同时性、现在性、历史性

这样的“要素”分析，似乎也有“存在者化”之嫌。尽管我们可以强调这不是诠释者主体的单向行为，而是诠释者与诠释对象之间“主体间性”的某种“视域融合”（the fusion of horizons），但无论如何，“主体间性”（inter-subjectivity）的前提毕竟还是主体的已然存在，而非真正的前主体性的存在。^①所以，作者提出了“实事求是”的限度、边界的问题（本质上其实就是康德以来的德国哲学所谓“此在的有限性”观念）。

其实，伽达默尔的哲学诠释学是不彻底的；我多次谈到，甚至海德格尔的现象学也是不彻底的。例如，海德格尔在这个基本问题上其实是自相矛盾的：一方面，存在是先行于任何存在者的，“存在与存在的结构超出一切存在者之外，超出存在者的一切存在者状态上的可能规定性之外”，那么，存在当然也是先行于此在的，因为“此在是一种存在者”；但另一方面，探索存在却必须通过此在这种特殊存在者，即唯有“通过对某种存在者即此在特加阐释这样一条途径突入存在概念”，“我们在此在中将能赢获领会存在和可能解释存在的视野”。^②如果这仅仅是在区分“存在概念的普遍性”和我们“探索”“领会”“解释”存在概念的“特殊性”，那还谈不上自相矛盾；但当他谈“存在总是某种存在者的存在”^③，那就是十足的自相矛盾了，因为此时存在已不再是先行于任何存在者的了。^④

有鉴于此，可以设想：如果去掉作为生存前提的“此在”，那么，“生存”即是存在，“存在”即是生存。这种作为存在的“生存”，或者作为生存的“存在”，就是“生活”。这是更彻底的存在观念：一切存在者皆源于生活、归于生活。当然，我这里所表达的是我的“生活儒学”的观念。

具体到文本诠释的问题上，真正的存在论意义上的诠释，既非主观

① 参见黄玉顺：《前主体性对话：对话与人的解放问题》，《江苏行政学院学报》2014年第5期。

② 海德格尔：《存在与时间》，生活·读书·新知三联书店1999年版，第44、14、46页。

③ 海德格尔：《存在与时间》，生活·读书·新知三联书店1999年版，第46、11页。

④ 参见黄玉顺：《生活儒学关键词语之诠释与翻译》，《现代哲学》2012年第1期。

主义的“六经注我”，也非客观主义的“我注六经”，而是“注生我经”：作为主体的“我”在“注”的活动中获得新的主体性，作为客体的“经”在“注”的活动中获得新的对象性；而“注”则是生活的一种当下显现样式。^①“实事求是”命题亦然，真正本源性的事情乃是“求”的活动；“实事”（经典）及其“是”（义理）都是在这种“求”的活动中生成的。

只有在这样的生活视域下，我们才能理解和解释经典的意义和我们自身的存在。生活总是显现为某种生活样式，即不同的生活方式，所以，最基本的问题是生活方式及其转换的问题。即以中国而论，举其大者，我们经历过王权时代（商周）的宗族生活方式和皇权时代（自秦至清）的家族生活方式，如今正在转向民权时代的市民生活方式。在这种转换中，中国人的主体性也在发生转换；同时，经典的意义也在发生转换。例如《大学》这个经典文本的“修→齐→治→平”的逻辑，它所指称的行为主体，在不同时代的生活方式下是截然不同的，即从王室宗族及封建宗族转为皇室家族及士大夫家族，再转为个体性的市民或公民；于是，“修、齐、治、平”的内涵也就发生相应的转换。^②当今时代，“修身”应当是培育公民人格，“齐家”应当是搞好现代核心家庭（nuclear family），“治国”应当是在国家公共事务上履行公民的义务、权利和责任，“平天下”则应当是在国际公共事务上履行公民的义务、权利和责任。

这些都是海德格尔的现象学、伽达默尔的哲学诠释学无法解答的问题。我高兴地看到，作者最后指出了伽达默尔的哲学诠释学的不足：“一是坚持不同理解，否认更好理解，缺乏辩证发展的观念”；“二是一方面坚持理解的不同，另一方面阐发理解的可分有性、参与性，此二者之间有明显的扞格之处”；“三是把理解视为最基本的实践行为（生存论事实、事实本身），历史就是理解或思想的历史，体现出明显的唯心论、理想化色彩”；“四是偏重于对理解进行文本式的宏观分析，而对于文本自身却缺乏

① 参见黄玉顺：《注生我经：论文本的理解与解释的生活渊源》，《中国社会科学院研究生院学报》2008年第3期，收入《儒家思想与当代生活——“生活儒学”论集》，光明日报出版社2009年版。

② 参见黄玉顺：《论“大学精神”与“大学之道”》，载《中国儒学》第6辑，中国社会科学出版社2011年版。