

“中国诠释学”的类型与研究方法

黄俊杰

摘要:“中国诠释学”建立在中国文化独特而自成体系之“一本性”之上,有其自成一格之“中国性”,见之于经世致用之精神、政治之取向以及生命增上之愿景,不能简单视为“(西方)诠释学在中国”。中国诠释学至少有“实践诠释学”“生命诠释学”“政治诠释学”三种类型,三者都是不同程度的“实学”。在中国实践诠释学中,“诠释文本”与“使用文本”缩合为一。诠释者身处的时空条件所塑造的“历史性”特别彰显,诠释者的“主体性”浸润在“历史性”之中。中国的生命诠释学,主要表现在诠释者与经典的“相互参与”,尤其是“古”与“今”的相互参与,以及诠释者的“理性”与“信仰”的相互参与。在作为政治诠释学的中国诠释学中,“治道”或“政术”远多于“政道”或“政理”,而且“道德判断”大于“事实判断”。中国诠释学的研究方法在于将经典诠释言论加以“脉络化”,重视经典诠释者的时间、空间脉络,以及思想的内在脉络,经由细绎二千多年来中国经典诠释言论的思想史研究进路,而提出具有厚度的现代中国诠释学。

关键词:中国诠释学; 实践诠释学; 生命诠释学; 政治诠释学; 实学

DOI: 10.19836/j.cnki.37-1100/c.2023.06.015

一、引言

20世纪90年代以后,中文人文学学术界有关建立“中国诠释学”的呼声高涨,相关研究风起云涌。这股学术风潮在90年代以前,国内外学界已有相当的酝酿。远在1964年加贺荣治先生就有专书研究魏晋时代的经典解释史^①,我在1989年曾尝试通过孟子学解释史,而试探建立中国诠释学之可能性^②,汤一介(1927—2014)先生1998年提出创建“中国解释学”的建议^③,李清良先生2001年《中国阐释学》专著问世^④,周光庆先生2002年有书研究中国古典解释学^⑤,洪汉鼎先生主编的《诠释学与人文社会科学》系列丛书,也从2002年开始由上海译文出版社出版,傅永军先生2003年创办《中国诠释学》年刊^⑥,台湾大学在过去将近20年,出版了两百多本有关东亚儒学研究专著,其中以儒家经典诠释学的著作数量最多。国外汉学界从20世纪90年代以后,研究中国诠释学的专书之出版也如雨后春笋^⑦,凡此种种都反映了“中国诠释学”研究的新动向。洪汉鼎先生曾说:“我国传统的经典注释或经

作者简介:黄俊杰,台湾大学特聘讲座教授,欧洲研究院院士(台北 10617; chun_chieh_huang@hotmail.com)。

① 加贺荣治:《中国古典解释史·魏晋篇》,东京:劲草书房,1964年。

② Huang C., “The Mencius and Historical Hermeneutics”,《清华学报》(台北)1989年第2期。

③ 汤一介:《能否创建中国的“解释学”?》,陈平原、王守常等主编:《学人》第13辑,载汤一介著、乐黛云、杨浩编:《中国传统文化的特质》,上海:上海教育出版社,2019年,第335—338页;汤一介:《再论创建中国解释学问题》,《中国社会科学》2000年第1期。

④ 李清良:《中国阐释学》,长沙:湖南师范大学出版社,2001年。

⑤ 周光庆:《中国古典解释学导论》,北京:中华书局,2002年。

⑥ 洪汉鼎主编:《中国诠释学》第一辑,山东:山东人民出版社,2003年10月。

⑦ Van Zoeren S. J., *Poetry and Personality Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China*, Stanford: Stanford University Press, 1991; Henderson J. B., *Scripture, Canon, and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Princeton: Princeton University Press, 1991; Tu C.(eds.), *Classics and Interpretation: The Hermeneutics Traditions in Chinese Culture*, New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers, 2000; Wagner R. G., *A Chinese Reading of the Daodejing: Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation*, Albany: State University of New York Press, 2003; Tu C.(eds.), *Interpretation and Intellectual Change: Hermeneutics in Historical Perspective*, New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers, 2005; 佐藤鍊太郎、郑吉雄编著:《中国古典の解釋と分析:日本・臺灣の學術交流》,札幌:北海道大学出版会,2012年。

学显然具有明显的诠释学特征,自孔子说‘述而不作’始,中国的学术研究事实上就走了一条诠释学之路。……在我国传统文化里是否能找到补充当代哲学诠释学的东西,或当代哲学诠释学是否将会对我们经典注释学开启新的视角,这都是值得我们深入研究的问题。”^①近30年来“中国诠释学”的新动向,正是在于深入中国经典诠释传统,“念述先圣之元意,思整百家之不齐”^②,开启诠释学研究的新境界。

本文聚焦以下两个问题,探讨源远流长的儒家经典诠释传统中所形塑的“中国诠释学”的类型,及其可能的研究进路:

(1)什么是“中国诠释学”?“中国诠释学”的主要类型有哪些?各有何种表现与问题?

(2)建构“中国诠释学”的研究途径何在?为什么?

为了分析以上两个问题,本文第二部分首先讨论“中国诠释学”的“中国性”及其特质,并分析“中国诠释学”的3种常见的类型。本文第三部分探讨“中国诠释学”的表现及其问题,第四部分思考研究“中国诠释学”的研究方法与程序,第五部分综合全文论述,提出本文之结论。

二、“中国诠释学”的“中国性”及其三种类型

所谓“中国诠释学”的提法,首先必须解答:“中国诠释学”的“中国性”何在?为什么不讲“诠释学在中国”?这两个问题其实是一体之两面,如果解明了“中国诠释学”的“中国性”,也就说明了“中国诠释学”的学术合法性,第二个问题也就豁然开朗了。我们思考第一个问题,可以从1958年“当代新儒家”学者牟宗三(1909—1995)、徐复观(1904—1982)、张君勱(1887—1969)、唐君毅(1909—1978)等4人,联名发表的《中国文化与世界:我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》^③宣言说起。1958年“当代新儒家”所发表的这篇宣言,在20世纪中国知识界的中西文化之争的背景里,向西方知识界呼吁要了解中国文化,必须正视中国文化的“中国性”,宣言说:

中国文化之性质,乃指其“一本性”^④。此一本性乃谓中国文化,在本原上,是一个文化体系。

此一本并不否认其多根。此乃比喻在中国古代,亦有不同之文化地区。但此并不妨碍,中国古代文化之有一脉相承之统绪。殷革夏命而承夏之文化,周革殷命而承殷之文化,即成三代文化之一统相承。此后秦继周,汉继秦,以至唐、宋、元、明、清,中国在政治上,有分有合,但总以大一统为常道。且政治的分合,从未影响到文化学术思想的大归趋,此即所谓道统之相传。^⑤

以上这一段话中,所谓的“一本性”,张灏(1937—2022)先生译为“undifferentiatedness”^⑥,指中国文化

① 洪汉鼎:《总序》,收入《诠释学与人文社会科学》丛书各册之首,上海:上海译文出版社,2002年起。

② 范晔撰、李贤等注:《后汉书》第3册,北京:中华书局,1965年,第1209页。

③ 这篇宣言收入唐君毅:《说中华民族之花果飘零》,台北:三民书局,1989年,第125—192页;此文有英文节译本,收入Chang C., *The Development of Neo-Confucian Thought*, New York: Bookman Associates, 1957, Appendix, pp. 455-483。

④ “一本”一词出自《孟子·滕文公上》,孟子曰:“且天之生物也,使之一本,而夷子二本故也……”孟子所谓“一本”指人本为父母所生这项事实而言。德川日本儒者西岛兰溪(1780—1852)释此句云:“本者,物之所从出也。”(西岛兰溪:《读孟丛钞》,载《日本名家四书注释全书》第13册卷5,东京:风出版,1970年,第232页)所谓“一本”与周代以降中国社会一直以父子关系为主轴,有其密切关系。孟子所谓“一本”的伦理思想,所反映的是中国社会以父子关系为主轴的社会现实。戴震(1724—1777)在《孟子字义疏证》卷上《理》说中,“合血气心知为一本”,以“自然”与“必然”为一的思想,指涉范围较广。当代新儒家《宣言》中所谓的“一本性”则指中国文化一脉相承之延续性而言。

⑤ 唐君毅:《说中华民族之花果飘零》,第137页。(引文中着重号为作者所加,下同)

⑥ Chang H., “New Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China”, in Furth C.(ed.), *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 1976, pp. 276-304。此文有中译本:林镇国译:《新儒家与当代中国的思想危机》,收入周阳山、杨肃献编:《近代中国思想人物论——保守主义》,台北:时报文化出版事业有限公司,1980年,第367—397页。

之“自成一格”(sui generis)的独特性,尤其是中国文化之自成体系,绵延不断,与西方文化不同,唐君毅先生所著《中国文化之精神价值》一书,对中国文化的“一本性”尤三致其意^①。这篇宣言所强调的中国文化的“一本性”是在与西方文化对比的脉络中说的,我们在21世纪的今日不能持之太过,以至于将东西方文化心同理同之处,误认为是南北海之马牛风。

20世纪当代新儒家之所以特别强调中国文化的“一本性”,是由于他们在20世纪神州板荡、动乱乖离之中,致力于追求生命的意义感。张灏说:

在现代中国,精神迷失的特色是道德迷失、存在迷失和形上迷失三者是同时存在的,而不在于任一项的各别出现。位于现代中国之“意义危机”的底部,是此三种迷失的融合。惟有从这个背景才能把握到:新儒家学者在许多方面将自己关联于传统。他们的思想大多可视为“意义的追求”,企图去克服精神迷失,而精神迷失正是中国知识分子之中许多敏锐灵魂所感受到的问题。当然,精神迷失的问题并不单为新儒家所遭遇,而是为全中国各派别的知识分子所共同面临。使他们特别地认同于儒家“宗教道德象征”的因素,可以在他们对“科学主义”的反动的脉络中找到。^②

20世纪新儒家致力于中国文化的“一本性”之解明,以解决20世纪中国的精神之迷失。20世纪中国知识分子对生命的意义感的追求,也表现在钱穆(1895—1990)先生抗战时期于1939年在云南宜良撰写《国史大纲》时,特别强调中国史之特殊性,他将一部西洋史比喻为硬地网球赛,将中国史譬喻为一片琴韵悠扬,这种中国历史的“中国性”,不能求之于西洋史的模式之中,因为“网球家之生命,不能于音乐史之过程中求取”^③。从中国文化的独特而自成体系之“一本性”观之,“中国诠释学”自有其自成一格之“中国性”,不能简单视为“(西方)诠释学在中国”,乃是人人共喻之义。“中国诠释学”的“中国性”尤见之于经世致用之精神、政治之取向以及生命增上之愿景。

那么,具有“中国性”的“中国诠释学”在思想史上,主要表现为哪几种类型呢?我认为,具有中国文化特色的中国诠释学,至少有以下3种类型:

第一种类型是“实践诠释学”:具有中国特色的实践诠释学,重“行”远过于重“解”,重实践(praxis)远过于理论(theoria),博文必求其落实于笃行,子曰:“博学于文,约之以礼”(《论语·雍也》)者是也。《论语》全书“仁”字在65章中共105见,孔子(551—479 BC)回答弟子问“仁”,虽然因时、因地、因人、因事而有不同,但是孔子回答时重点均落在“行仁之方”,而不在“解仁之义”。孔子主张“行”先于“言”,“君子耻其言而过其行”(《论语·宪问》),孔子又对子贡(520—? BC)说:“先行其言而后从之”(《论语·为政》),孔子理想中的“君子”的德行是“欲讷于言而敏于行”(《论语·里仁》),因为“古者言之不出,耻躬之不逮也”(《论语·里仁》),因为“其言之不诈,则为之也难”(《论语·宪问》)。孔子教学特重言行相应,德业不二。儒家主张“博学”必须落实于“笃行”(《中庸》),实为实践诠释学之思想基础。萧公权(1897—1981)先生尝论中国政治思想史特重致用云:“致用者,以实行为目的,故每不措意于抽象之理论,思想之方法,议论之从违,概念之同异。意有所得,著之于言,不必有论证,不求成系统。是非得失之判决,只在理论之可否设张施行”^④,中国思想重视致用之特征亦见于中国的实践诠释学。

检核中国实践诠释学的内涵,最具启示性的指标之一,就是看历代经典诠释者,如何解释《论语·学而》中“学”这个字的涵义。孔门教法首重学习,“学”乃《论语》开卷第一字,“学”字在《论语》全书中共64见,《论语》诠释史中“学”字解释之主流意见在仿效一义。朱子(晦庵,1130—1200)解释孔子之

① 唐先生说:“此书乃以我所知之西方文化思想中之异于中国者为背景,以凸出中国文化之面目”,参见唐君毅:《中国文化之精神价值》序,台北:正中书局,1953年,第4页。

② 张灏:《新儒家与当代中国的思想危机》,载周阳山、杨肃献编:《近代中国思想人物论——保守主义》,台北:时报文化出版事业有限公司,1980年,第375页。

③ 钱穆:《国史大纲》引论,台北:台湾商务印书馆,1996年版,第10页。

④ 萧公权师:《中国政治思想史》下册,台北:联经出版公司,1982年,第946页。

“学而时习之”的“学”之义云：“学之为言效也。人性皆善，而觉有先后，后觉者必效先觉之所为，乃可以明善而复其初也。”^①朱子又说：“所谓学者，有所效于彼，而求其成于我之谓也。以己之未知而效夫知者，以求其知；以己之未能而效夫能者，以求其能。皆学之事也。”^②朱子解“学”之涵义云：“以己之未能而效夫能者，以求其能”，是典型的实践诠释学精神。朱门高弟陈淳（北溪，1153—1217）主张“学”乃经由效法先觉者之所为，而以去除气质障蔽为其目的，回复本然之性^③。金履祥（仁山，1232—1303）主张“学”是取法圣贤之所为，必须在事上磨练^④。许谦（白云，1270—1337）发挥朱注，以“学”指效法先觉，但此“先觉”指古人而非今人，而其事则见诸经典^⑤。明末大儒刘宗周（蕺山，1578—1645）说：“学之为言效也，汉儒曰觉，非也”^⑥，“学”训为“效”，重点在实践之工夫，不是概念的推衍（“觉”），刘宗周虽重“心之本觉”，但他强调的是经由“学”而去除气质之病，以达到“学以复性”之目标^⑦。在中国实践诠释学传统中，宋明时代经典诠释者虽然常常讲论“心之本觉”或“心之本体”或“本然之性”之类问题，但均重视在“心”与外境互动中之“历事练心”，工夫重于本体，工夫所至即其本体，实践仍为首出。

第二种类型是“生命诠释学”：具有中国文化特色的生命诠释学，具有2项特征：（1）研读及诠释经典的义理，乃是为了回向读者的身心，使自己的生命浸润在经典义理之中，并被经典义理所转化，所以解经之目的乃是为了涵养德行，而不是为了炫其博雅。中国经典诠释者关心“如何受经典感召”这个问题，远过于“如何了解经典文本”这个问题^⑧，程颐（伊川，1033—1107）说“如读《论语》，旧时未读是这个人，及读了后又只是这个人，便是不曾读也”^⑨，就是指读者身心必须与经典中的圣人之意合而为一。朱子读书法特别强调读书应达到“亲切”之境界，“且将先儒所说正文本句反复涵泳”^⑩，使经典之义理经由反复涵泳而含纳入解经者的身心之中。王阳明（1472—1529）区分读经有“讲之以口耳”、“有讲之以身心”^⑪，他所谓“讲之以身心”，就是指将自己的生命经验与体认，读入经典诠释之中，携古人之手、与古人偕行。这种解释经典的方法正是中国生命诠释学的最大特征。

（2）因为中国的生命诠释学，具有以上所说回向自己身心之特征，所以生命诠释学虽然时或涉及本体论或宇宙论甚至知识论问题，但莫不落实于当下即是的人生课题，20世纪当代新儒家精神导师熊十力（子贞，1885—1968）先生所说“体神化不测之妙于人伦日用之间”^⑫一语，最能说明这种生命诠释学的特质。中国经典诠释者虽或涉及“极高明”之层次，但终不离“道中庸”之关怀，汤用彤（锡予，1893—1964）先生说：

中国之言本体者，盖可谓未尝离于人生也。所谓不_离人生者，即言以本性之实现为第一要义。

实现本性者，即所谓反本。而归真，复命，通玄，履道，体极，存神等等，均可谓为反本之异名。^⑬

汤用彤所谓“言本体者……不_离人生”，原指魏晋时代中国佛教徒对般若学的解释而言，但中国经典论

① 朱熹：《论语集注》卷1，《四书章句集注》，台北：台大出版中心，2016年，第61页。

② 朱熹：《论语或问》卷1《学而第一》，收入朱熹：《朱子全书》第6册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年，第607页。

③ 陈淳：《北溪大全集》卷18，台北：台湾商务印书馆，1971年，第3—5页。

④ 章一阳辑：《金华四先生四书正学渊源》，《四库全书存目丛书》第163册，济南：齐鲁书社，1997年，第643页。

⑤ 许谦：《读论语丛说》，《续修四库全书》第153册，上海：上海古籍出版社，2002年，第1页。

⑥ 刘宗周：《论语学案》卷1，台北：台湾商务印书馆，1986年，第1—2页。

⑦ 刘宗周：《论语学案》卷1，第1—2页。

⑧ 此为20世纪以前中国儒家学者读经共喻之义，当代新儒家发挥此义最为精当，范佐仁有书论此义，参见 Van Zoeren S. J., *Poetry and Personality*, p. 112.

⑨ 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷19，收入《二程集》上册，北京：中华书局，2004年，第261页。

⑩ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷60《答曾择之》，收入《朱子全书》第23册，第2896页。我曾有一文论朱子读书法的“亲切”一语之涵义，参见黄俊杰：《“亲切”：朱子读书法的一个关键词》，《经学》，首尔：韩国经学学会，2020年2月，创刊号，第163—190页。

⑪ 王阳明：《传习录》，载陈荣捷著：《王阳明传习录详注集解》，台北：台湾学生书局，1983年，第247页，第172条。

⑫ 熊十力：《读经示要》卷1，台北：广文书局，1970年，第67页。

⑬ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，台北：台湾商务印书馆，1968年，第200页。

释言本体而“不离人生”,正是中国生命诠释学的共同兴趣。

如果说以上第一种特征是“个人性的”,那么第二种特征就是“群体性的”,前者重在个人精神世界之转化,后者则涉及群体之社会、政治、经济生活之提升。

在中国经典诠释传统中,生命诠释学之所以特见精神,主要原因在于中国经典是“成人”之学,《中庸》第20章“仁者,人也”,“仁”与“人”二字互训,儒家经典所谓“人”,就是指“成为仁者”而言。经典作者重视成圣成贤之精神奋斗过程,实远过于对宇宙本体之玄思,经典作者为读经者揭开了一个既遥远而又亲近,既陌生但又熟悉的精神世界,使经典研读者兴起心志,载欣载奔,迎向成圣成贤的生命康庄大道,所以,中国解经之学中生命诠释学蔚为主流,《论语》与《孟子》^①论“成人”之学最为精彩,千百载以下仍令读者魂牵梦萦,心神向往。而且,儒家经典中的“成人”之学,并不是一个“非历史的”抽象理念,而是一种艰辛的、永无止境的、自我精神磨练与提升的“历程”(process)^②,《中庸》这部经典阐释“君子”“敬”“诚”的精神方向,最为深刻^③。中国经典中“成人”之学的深厚意蕴,正是中国生命诠释的思想动力。

在中国诠释学史中,朱子毕生生死以之的解经事业正是“生命诠释学”的典型代表。朱子毕生理会《四书》,并且以他的以“理”为中心的哲学理念通贯《四书》,提出新论^④。在《四书章句集注》全书中,“理”这个字共出现299次^⑤,即为明证。对于《孟子·公孙丑上》“知言养气”说的解释,朱子以他自己“格物穷理”的生命哲学,读入孟子的“知言养气”说之中,朱子宣称:

熹窃谓孟子之学盖以穷理集义为始,不动心为效。盖唯穷理为能知言;唯集义为能养浩然之气。理明而无可疑,气充而无所惧,故能当大任而不动心。考于本章次第可见矣。^⑥

朱子对他的一套孟子学诠释极具信心,他向学生宣称他的解释“若与孟子不合者,天厌之!天厌之!”^⑦因为朱子以自己的生命体验、体知、体会孟子之学,所以他对自己的诠释信之甚笃,这是典型的生命诠释学。但是,朱子对孟子“知言养气”说的诠释,未能获得后儒之印可^⑧,诚如熊十力所说:“凡成一家之学者,即是自辟一天地,而亦自囿于其天地之内”^⑨,这是生命诠释学常见的问题。

第三种类型是“政治诠释学”。儒家经典从个人层次的格物、致知、诚意、正心、修身,到群体层次的齐家、治国、平天下,如投石入湖,涟漪展开层层推扩,构成所谓“儒家整体规划”(“the Confucian project”)^⑩,所以,数千年来儒家经典诠释学所表现的“政治诠释学”风貌,最为深切著明。这种政治诠释学有两大特征:

(1)诠释者从当代政治脉络或语境中解读经典的意涵。诠释者身处特定时空条件之中,并被时空条件所制约,因此,他们诠释经典常常不能随心所欲,而是与其身处的时空条件密切互动。马克思(Karl Marx, 1818—1883)曾说:“人们自己创造自己的历史,但是他们并不是随心所欲地创造,并不是

① Behunick J., *Mencius on Becoming Human*, Albany, N.Y.: State University of New York Press, 2005.

② 安乐哲有新书发挥此义甚精,见 Ames R. T., *Human Becomings: Theorizing Persons for Confucian Role Ethics*, Albany, N.Y.: State University of New York Press, 2021.

③ 杜维明先生将《中庸》的精神高度与厚度,阐释既精微而又精彩,参看 Tu W., *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness a Revised and Enlarged Edition*, New York: SUNY Press, 1989;此书有中译本:杜维明著:《中庸:论儒学的宗教性》,段德智译,北京:生活·读书·新知三联书店,2013年。

④ 关于朱子以“理”学确定新儒学方向,参见陈荣捷:《朱熹集新儒学之大成》,《朱学论集》,台北:台湾学生书局,1982年,第1—35页。

⑤ 金观涛、刘青峰:《观念史研究:中国现代重要政治术语的形成》,香港:香港中文大学当代中国文化研究中心,2008年,第40页。

⑥ 朱熹:《与郭冲晦》,《晦庵先生朱文公文集》卷37,收入《朱子全书》第21册,第1639—1640页。

⑦ 朱熹:《朱子语类》卷52,收入《朱子全书》第15册,第1719页。

⑧ 另详拙书《孟学思想史论》卷2第5章,台北:“中央研究院”文哲所,2022年,第189—248页。

⑨ 熊十力:《原儒》,台北:明伦出版社,1971年,第54页。

⑩ 余英时:《试说儒家的整体规划》,《宋明理学与政治文化》,台北:允晨文化实业股份有限公司,2004年,第388—407页。

在他们自己选定的条件下创造,而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。”^①这一段话可以被引来说明从事政治诠释学的学者,常受到他们身处的时空条件的制约,他们从当代政治脉络中解读经典,要求“古为今用”,虽然可以开发经典的现代启示,但是,他们的政治性经典诠释,也常常不免扭曲经典原义而为权力背书,轻则买椟还珠,重则将圣人曲解为帝王扈从,其事可哀!

(2)诠释者从经典诠释之中,提出治国平天下的方案。在中国经典诠释传统中,博文乃所以治事,“举而措之天下之民,谓之事业”(《周易·系辞》),此之谓也。北宋胡瑗(安定,993—1059)教人之法,“立‘经义’‘治事’二斋:经义则选择其心性疏通、有器局、可任大事者,使之讲明《六经》。治事则一人各治一事,又兼摄一事,如治民以安其生,讲武以御其寇,堰水以利田,算历以明数是也”^②。但是,“经义”原不离“治事”,两者不断为两橛,才是“明体达用之学”。

以上所说的中国“政治诠释学”的两个面向,前者从诠释者的时代出发思考,后者深入经典以明体而达用,两者不能分割,而且两者都涉及权力对诠释者主体性之渗透、协商与颠覆,使诠释者在“政治认同”与“文化认同”的拉锯之中,备受煎熬,在从事经典诠释时辛苦备尝。

论述至此,我想进一步指出以上三种中国诠释学的共同接口,在于三者都是不同程度的“实学”。这里所谓的“实学”,既包含朱子式的“始言一理,中散为万事,末复合为一理……皆实学也”^③意义下的“实学”,也涵盖顾炎武(1613—1682)式的“多学而识”“博学于文”的经世致用意义下之“实学”。作为“实学”的中国诠释学,就诠释者个人而言,以落实其生命意义的依托为鹄的;就群体而言,又是参与政治以经世致用的途径。这种“实学”是既是real又是true意义之下的“实学”。金岳霖(1895—1984)先生说:

中国哲学家都是不同程度的苏格拉底式人物。其所以如此,是因为伦理、政治、反思和认识集于哲学家一身,在他那里知识和美德是不可分的一体。他的哲学要求他身体力行,他本人是实行他的哲学的工具。按照自己的哲学信念生活,是他的哲学的一部分。他的事业就是继续不断地把自己修养到近于无我的纯净境界,从而与宇宙合而为一。这个修养过程显然是不能中断的,因为一中断就意味着自我抬头,失掉宇宙。因此,在认识上,他永远在探索;在意愿上,则永远在行动或者试图行动。这两方面是不能分开的,所以在他身上你可以综合起来看到那本来意义的“哲学家”。^④

金先生以上这一段话中的中国“哲学家”,基本上都是在经典诠释事业中,建构他们的思想体系。

三、中国诠释学的表现及其问题

(一)实践诠释学

在分疏了中国诠释学的3种类型之后,我想进一步分析这3种中国诠释学的表现及其潜藏的问题。

首先,正如前文所说,中国经典在很大程度上就是政典。18世纪章学诚(实斋,1738—1901)说:“六经皆史也。古人不著书,古人未尝离事而言理,六经皆先王之政典也。”^⑤实斋的“六经皆史”说,转换了唐宋时代“经先于史”之旧观点^⑥,开启了“史先于经”的新视野。四库馆臣说:“苟无事迹,虽圣人

① 马克思:《路易·波拿巴的雾月十八日》,《马克思恩格斯选集》第1卷下,北京:人民出版社,1972年,第603页。

② 黄宗羲著、全祖望修补:《宋元学案》卷1《文昭胡安定先生瑗》,北京:中华书局,1986年,第24页。

③ 朱熹:《中庸章句》,《四书章句集注》,第22页。

④ 金岳霖:《中国哲学》,载金岳霖学术基金会编:《金岳霖全集》第6卷,北京:人民出版社,2013年,第388页。

⑤ 章学诚著、叶瑛校注:《文史通义校注》卷1《内篇一·易教上》,北京:中华书局,1994年,第1页。

⑥ 唐儒皮日休(834?—883?)《请孟子为学科书》(收入《皮子文藪》)云:“圣人之道,不过乎经,经之降者,不过乎史”,宋儒朱熹说:“看经书与看史书不同:史是皮外物事,没紧要,可以札记问人。若是经书有疑,这个是切己病痛。”(黎靖德编:《朱子语类》卷11,收入《朱子全书》第14册,第347页)均以经先于史。

不能作《春秋》。苟不知其事迹,虽以圣人读《春秋》,不知所以褒贬”^①,即为此种新视野之表现。“六经皆史”说也启动了19世纪以降经典研究“历史化”(historicization)的新潮流^②。实斋所说“六经皆先王之政典”完全可以成立。中国经典作者凡有著述皆针对现实世界有为而发,不仅为了“解释世界”,更为了“改变世界”,六经在不同程度上皆可视为理事合一之政典。因此之故,历代解经者解释经典皆不取空言,而着眼于实践。一言以蔽之,中国实践诠释学最为突出之表现,正是在于“诠释文本”(interpreting a text)与“使用文本”(using a text)之缩合为一^③。

其次,在中国实践诠释学传统中,诠释者所身处的时空条件所塑造的“历史性”(historicality,用狄尔泰语)特别彰显,诠释者的“主体性”浸润在“历史性”之中,他们诠释经典的事业,常表现为对时代危机的响应方案。

中国的实践诠释学者,解释经典或建构世界图像时,特别重视可以起而行的方案,其贡献在于使中国思想成为一种“作为实践方案的哲学”(philosophy as proposal),使中国哲学的“道中庸”面向充分发展,但其问题则是造成中国思想传统中,“逻辑与知识论意识之不发达”^④。所以,所谓“本体诠释学”在中国诠释学传统中,并未充分舒展。

(二)生命诠释学

中国的生命诠释学,主要表现在诠释者与经典的“相互参与”(inter-involvement),两者的“相互参与”常表现在两个方面:第一个方面是“古”与“今”的相互参与,所以生命诠释学常常是对当代现实状况的一种抗议,儒家经典诠释者崇古以非今,采取一种“反事实性”(counter-factuality)的思考方式^⑤;生命诠释学又常返古以开新,对未来提出一种愿景。第二个方面是诠释者的“理性”(reason)与“信仰”(faith)的相互参与,诠释者解释经典乃是为了使经典义理转化自己的生命,经典诠释事业是诠释者的精神返乡之旅,抚慰诠释者的创伤与乡愁。诠释者从经典的事实性命题(如“三代”)中提炼价值之内涵,建立自己安身立命的据点,并建构一个充满意义内涵的世界图像。

但是,生命诠释学潜藏着一个问题:如果每一个诠释者都以自己的生命经验读入经典之中,其结果就不免于是一部经典,各自表述,人自为说,家自为书,各执一端。我最近曾说:“作为解释者个人心路历程表白的中国诠释学,有其特殊之优点,但长处所及短亦伏焉。这种类型的中国诠释学,使‘主’(指解经者)与‘客’(指经典)不断为两橛,并经由解释者的‘主体性’之贯串,使经典中潜藏之意义为之豁然彰显,对现代人陈述它的内涵,使现代人成为经典作者的异代相知;但是,这种类型的诠释学却也隐伏着内在的限制;经典的后代解释者受限于他们的‘历史性’,常不免以今释古,甚至不免强古以就今,其流弊所及或不免唐突经典、‘刑求’古人,甚且有‘今’而无‘古’,终使‘古’意泯灭,经典支解!”^⑥这种发展造成庄子(369?—286? BC)所慨叹的“天下大乱,贤圣不明,道德不一,天下多得一察焉以自好。……道术将为天下裂”^⑦的现象,也形成所谓“诠释的无政府主义”之问题^⑧。

① 纪昀总纂:《四库全书总目提要》第2册,台北:台湾商务印书馆,1971年,第1页,总第971页。

② 参考 Elman B. A., “The Historicization of Classical Learning in Ming-Ch’ing China”, in Wang Q. E., Iggers G. G. (eds.), *Turning Points in Historiography: A Cross-Cultural Perspective*, Rochester: University of Rochester Press, 2002, pp. 101-146.

③ Eco U., et al., *Interpretation and Overinterpretation*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1992, p. 68. 中译本见艾柯、罗蒂、卡勒等著:《诠释与过度诠释》,王宇根译,北京:生活·读书·新知三联书店,1997年,第83页。

④ 金岳霖:《中国哲学》,载金岳霖学术基金会编:《金岳霖全集》第6卷,第377页。

⑤ 参考拙书:《儒家思想与中国历史思维》第3章,台北:台大出版中心,2014年,第87—126页;Huang C., “Historical Thinking in Classical Confucianism: Historical Argumentation from the Three Dynasties”, in Huang J., Zürcher E. (Eds.), *Time and Space in Chinese Culture*, Leiden: E. J. Brill, 1995, pp. 72-88.

⑥ 黄俊杰:《孟学思想史论》卷2,第248页。

⑦ 《庄子·天下》,见郭庆藩撰:《庄子集释》第4册,北京:中华书局,1982年,第1069页。

⑧ 我曾讨论过这个问题,见黄俊杰:《东亚儒家经典诠释史的三个理论问题》,收入拙著《孟学思想史论》卷2附录2,第563—582页。

今日我们研究中国的生命诠释学,必须注意生命诠释是一种“明明德”的学问,牟宗三先生曾对这种以“明明德”为核心价值的“生命的学问”有所阐释,牟宗三先生说:

生命的学问,可以从两方面讲:一是个人主观方面的,一是客观的集团方面的。前者是个人修养之事,个人精神生活升进之事,如一切宗教之所讲。后者是一切人文世界的事,如国家、政治、法律、经济等方面的事,此也是生命上的事,生命之客观表现方面的事。如照儒家“明明德”的学问讲,这两方面是沟通而为一的。^①

今日研究古人之生命诠释学,首先必须对古人的“生命的学问”深具同情之了解,才能对古人之论述心领神会,唐君毅所谓“对我之生命存在之价值及其所依所根者之价值之肯定”^②,钱穆在《国史大纲》引论中,申明读国史必具“温情与敬意”,亦即此意。陈寅恪(1890—1969)先生诠释古人思想与生活,特申“同情”为前提,亦为此意。刘梦溪先生研究陈寅恪的阐释学时曾说:“寅恪先生主张今之作者要具备艺术家的精神和眼光,对古人的学说采取如同对待艺术品般的欣赏态度,使自己神游冥想,进入对象,设想与立说之古人处于同一境界,然后始能达成对古人立说之用意和对象的‘真了解’。”^③这种说法最能得生命诠释学研究门径之肯綮。

(三)政治诠释学

作为政治诠释学的中国诠释学,主要表现有二:第一,政治诠释学中“治道”或“政术”远多于“政道”或“政理”,因为传统中国的经典诠释者身处王朝的权力之网中,他们既是儒家价值理念的信仰者与诠释者,又是王朝权力的分享者,但是他们所拥有的是“衍生的权力”;而帝王所拥有的是“终极的权力”,所以诚如萧公权先生所说:“二千余年之政治文献,十之八九皆论治术。其涉及原理,作纯科学、纯哲学之探讨者,殆不过十之一二。就其大体言之,中国政治思想属于政术(Politik; Art of politics)之范围者多,属于政理(Staatslehre; Political Philosophy, Political Science)之范围者少。”^④这是中国政治诠释学的第一种表现。

第二种表现是中国政治诠释学中“道德判断”大于“事实判断”,这主要是由于中国政治思想浸润在道德与伦理氛围之中。季康子问政,孔子对曰:“政者,正也”(《论语·颜渊》),孔子又说:“为政以德”(《论语·为政》)、“道之以德,齐之以礼,有耻且格”(《论语·为政》),都显现儒家经典中的政治学,在很大程度之内是一种道德学。

中国历史上政治诠释学的作品指不胜屈,我想从《论语》与《孟子》的诠释学各举一例作为代表加以说明。《论语》是孔门师生心灵对话之记录,诚如钱穆先生所说:“孔门论学,最重人道,政治为人道中之大者。非有政治,则人不能以有群而相生相养相安,故《论语》编者以《为政》次《学而》篇后也。孔门论政主于德化,因政治亦人事之一端,人事一本于人心。德者,心之最真实,最可凭,而又不可掩者”^⑤,孔子主张“为政以德”(《论语·为政》),称许弟子雍“可使南面”(《论语·雍也》)、“南面”一词在春秋(722—464 BC)时代系南面为王之意,西汉时代(206 BC—8 AD)的刘向(子政,77—6 BC)解释这句话说:“当孔子之时,上无明天子也。故言雍也,可使南面。南面者,天子也”^⑥,最能契合孔子之意。但东汉(25—220)以后,《论语》的诠释者在强大专制权力压力之下,却必须曲折解释^⑦。东汉时代“念

① 牟宗三:《关于“生命”的学问——论五十年来的中国思想》,载牟宗三:《生命的学问》,台北:三民书局,2018年,第33—39页,引文见第37页。

② 唐君毅:《说中华民族之花果飘零》,第1—29页,引文见第12页。

③ 刘梦溪:《陈寅恪的学说》,北京:生活·读书·新知三联书店,2014年,第113页。

④ 萧公权:《中国政治思想史》下册,第946页。

⑤ 钱穆:《论语新解》,香港:新亚研究所,1964年,第27—28页。

⑥ 刘向:《说苑》卷19,四部丛刊初编缩本,第92页。木村英一(1906—1981)考证《雍也篇》这段文字,认为系孔子晚年之语,可代表孔子晚年成熟的见解。参见木村英一:《孔子と論語》,东京:创文社,1971年,第300—303页。

⑦ 徐复观先生首先指出这个现象,参见徐复观:《国史中人君尊严问题的商讨》,收入徐复观:《儒家政治思想与民主自由人权》,台北:八十年代出版社,1979年,第162页。

述先圣之元意,思整百家之不齐”的经学大师郑玄(康成,127—200)对“南面”一词的解释是:“言任诸侯之治”^①;包咸(子良,6 BC—65 AD)也作同样的解释:“可使南面者,言任诸侯可使治国也”^②;晋人何晏(?—249)、宋人邢昺(叔明,932—1010)均继承这项解释^③,释“南面”一词为诸侯。《论语》“南面”一词的解释之变化,可以视为政治诠释学中具有代表性之个案。

孟子(371—289? BC)以孔子私淑弟子自任,《孟子》一书论述“合内外之道”(《中庸》),既拓深心性论与生命观,又开拓群己观与王道政治论,但是孟子所谓“大人”一词,实指成德之君子,殆无疑义,所谓“大人者,言不必信,行不必果,惟义所在”(《孟子·离娄下》)者是也。但是,东汉赵岐(?—210)注孟子所说“大人者不失其赤子之心”云:“大人谓国君,国君视民,当如赤子,不失其民心之谓也”^④,将孟子所说成德之君子“大人”,解释为政治上之统治者,这是最典型的政治诠释学的表现。到了清末民初康有为(1858—1927)在近代中国历史狂风暴雨的时代中,重新解释《孟子》,融入他救国的方案。作为一个“儒家思想的现代化者”^⑤,康有为在《孟子》中读入了近代西方价值如民主、自由、平等、社会达尔文主义等概念,以作为拯救中国的方案,更是彻底的政治诠释学^⑥。

中国政治诠释学常常出现经典诠释的“政治化约论”(political reductionism)现象,诠释者常将经典中的思想从政治角度加以窄化,形成经典诠释的“隧道效应”,终不免于以管窥天,以蠡测海,未见其大,先遗其小,其所得终不偿其所失也。

四、中国诠释学的研究方法与程序

现在,我们可以探讨中国诠释学的研究方法与程序。所谓“方法”,指建构具有中国文化特色的诠释学之研究活动时,所必须遵循的具有普遍意义之研究进路及其工作准则。在诸多可能的研究进路与工作准则之中,我想建议的是思想史的研究途径:经由细绎二千多年来中国经典诠释言论的思想史研究进路,而提出具有厚度的中国诠释学。

所谓“思想史研究进路”,虽然可以有各种不同的取径,但是共同的特征在于“脉络化”(contextualization)而不是“去脉络化”(de-contextualization)。所谓“脉络化”一词,指将诠释者的言论,置于历史脉络中加以考虑,衡定其定位与价值,而不是将经典诠释意见从历史脉络中抽出,而成为“非时间性的”(atemporal)与“非空间性的”(aspatial)存在。所谓“脉络化”,从研究方法来看,就是将思想史所见的各形各色的经典诠释言论,加以“历史化”与“客观化”。所谓“历史化”,指将研究对象视为时间之流中客观的存在,必如此才能加以历史定位。所谓“客观化”,指将研究对象或课题予以“对象化”,由此而取得进行观察、分析工作时所必要之“距离感”。“历史化”与“客观化”系一体之两面,两者之关系如车之二轮、鸟之双翼,缺一不可。经由将思想史所见之经典诠释言论,加以“历史化”与“客观化”,就能完成“脉络化”。在这个意义下,所谓“脉络化”即为将各种诠释经典之言论,置于绵延的“时间脉络”与广袤的“空间脉络”之中,衡定其型态及其所处之位置。

以上所说以“脉络化”为基础的思想史研究进路,之所以可以作为中国诠释学的研究方法,最重

① 程树德:《论语集释》上册,台北:艺文印书馆,1965年,第326页。亦见于《礼记·檀弓》正义引郑注。

② 何晏注、邢昺疏:《论语注疏》卷6,北京:北京大学出版社,2000年,第77页。按日本大正12年(1923)怀德堂刊本之《论语义疏》作:“言任诸侯可使治国故也”,多一“故”字。据武内义雄(1886—1966)考证,“故”字系衍文,见武内义雄:《论语义疏校勘记》,收入《武内义雄全集》第1卷《论语篇》,东京:角川书店,1978年,第389a页。

③ 何晏注、邢昺疏:《论语注疏》卷6,第77页。

④ 焦循:《孟子正义》第2册,北京:中华书局,1987年,第556页。

⑤ Hsiao K., *A Modern China and A New World: Kang Yu-wei, Reformer and Utopian*, Seattle and London: University of Washington Press, 1975, p. 96.

⑥ 参看拙书:《孟学思想史论》卷2第9章,第359—402页。

要原因在于多数中国经典之内容,多为对时代问题之响应,《论语》《孟子》尤多因时之论,明末王夫之(船山,1619—1692)说:

孟子曰:“民为贵,社稷次之,君为轻。”因时之论也。当其时,文、武之泽已斩,天下忘周而不以为君,周亦忘天下而不自任为君,则君子虽欲自我君之而不能。若夫六王者,非篡逆之臣,则介在戎狄,无异于酋帅,杀人盈野,以求君天下而建社稷,君非君而社稷亦非社稷矣,故轻也。君与社稷轻,而天所生之人,不可以无与立命,则苟有知贵重其民者,君子不得复以君臣之义责之,而许之以为民主可也。^①

因此之故,“脉络化”研究法不仅适用于经典之解读,而且亦适用于对经典诠释言论之分析。

这里所谓经典诠释的“脉络”,可分为两个层次的“脉络”来说。第一层次的“脉络”,指经典文本存在的大历史脉络,孟子论“尚论古之人”最好的方法就是“论其世”(《孟子·万章下》),必须能论其世才能尚友古人,进入古人的心魂。20世纪史学大师陈寅恪先生,对于从这个层次的“脉络”解读经典之意义,阐释得最为清楚。他说:

盖古圣人著书立说,皆有所为而发。故其所处之环境,所受之背景,非完全明了,则其学说不易评论,而古代哲学家去今数千年,其时代之真相,极难推知。吾人今日可依据之材料,仅为当时所遗存最小之一部,欲借此残余断片,以窥测其全部结构,必须备艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神,然后古人立说之用意与对象,始可以真了解。所谓真了解者,必神游冥想,与立说之古人,处于同一境界,而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣,表一种之同情,始能批评其学说之是非得失,而无隔阂肤廓之论。^②

以上所引陈寅恪评冯友兰(1895—1990)《中国哲学史》上册之意见书,完全符合孟子所说“论世”才能“知人”之旨。今日治中国诠释学,首先应将经典文本置于经典所从出的大历史情境与脉络之中考虑,则经典之所以作及其“有为言之”之意旨,当可豁然彰显。

第二层次的“脉络”,指经典内部的思想或观念之内在脉络。在思想史上,凡自成一家之言的思想人物,皆有其思想之内在脉络,并与诸多经典文本所见之诸多独立概念共构成为思想的网络。陈寅恪先生说:“圣言简奥,若不采意旨相同之语以参之,则为不解之谜矣。既广搜群籍,以参证圣言,其言之矛盾疑滞者,若不考订解释,莫衷一是,则圣人之言行,终不可明矣。”^③陈寅恪这段话虽是出自为杨树达(1885—1956)所著《论语疏证》一书所写的序,称许杨树达善于“广搜群籍,以参证圣言”,但是,广搜群籍以厘订经典思想之内在脉络,正是建构中国诠释学的重要研究方法。

以上这两种不同层次的“脉络化”工作,在中国诠释学研究中,之所以成为重要的研究方法,根本原因在于中国经典中的价值理念,“生成”(becoming)问题永远比“存有”(being)问题更重要,所以在中国经典中,功能性概念比实体性概念重要,中国经典不仅是为“解释世界”,更为了“改变世界”。因此,中国经典诠释学的要义,大多指向“如何使世界更美好”这个问题。但是,世界的改变之关键,在于自我之改变,所以中国经典诠释传统中,诠释者主体性一直居于中心之地位,诠释者先于文本^④。

经由以上所说这两种“脉络化”工作之后,我们就可以进而解析异时异域的经典诠释者,在诠释或“再现”(representation)经典中的思想或概念时,常常出现我近年来所说的“脉络性转换”(contextual

① 王夫之:《读通鉴论》卷27,收入《船山全书》第10册,湖南:岳麓书社,2011年,第1051页,引文见《社稷不存以能保民者为重》条。

② 陈寅恪:《冯友兰〈中国哲学史〉上册审查报告》,《金明馆丛稿二编》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第279页。

③ 陈寅恪:《杨树达〈论语疏证〉序》,《金明馆丛稿二编》,第262页;序文见杨树达:《论语疏证》,台北:大通书局,1971年,第1页。

④ 欧洲当代诠释学者如 Paul Ricoeur 与 Umberto Eco, 均重视“文本”(text)的开放性,见 Ricoeur P. (ed.), *Hermeneutics and the Human Science*, translated by Thompson J. B., New York: Cambridge University Press, 1981; Eco U., *The Open Work*, translated by Cancogni A., Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989, 但是在中国诠释学传统中,诠释者主体性确先于“文本”之主体性。

turn)的现象^①。他们虽然使用与原典一样的概念如“性”“道”“教”“心”“理”“气”等,但是他们使用这些概念时,已经注入不同的思想内涵,偷龙而转凤,橘逾淮而为枳,此之谓也。

论述至此,我想进一步探索中国诠释学建构的可能程序。我认为在诸多可能程序中,最重要的程序是从传统中国经典注疏学之传、笺、注、疏,迈向现代中国经典诠释学,其关键在于从“特殊性”(particularity)中提炼“普遍性”(universality),也就是马一浮(1883—1967)先生所谓由“迹”以显“本”,并从“本”以垂“迹”之意^②。但是,我必须强调:中国诠释学的建构,不是一种新“格义”,汤用彤先生曾解释佛教来华以后之“格义”方法说:

大凡世界各民族之思想,各自辟涂径。名辞多独有含义,往往为他族人民,所不易了解,而此族文化输入彼邦,最初均抵牾不相入。及交通稍久,了解渐深,于是恍然于二族思想,固有相同处。因乃以本国之义理,拟配外来思想。此晋初所以有格义方法之兴起也。迨文化灌输既甚久,了悟更深,于是审知外族思想,自有其源流曲折,遂了然其毕竟有异,此自道安罗什以后格义之所由废弃也。况佛法为外来宗教,当其初来,难起于信,故常引本国固有义理,以申明其并不诞妄。及释教既昌,格义自为不必要之工具矣。^③

我在这里所说的,从中国传统经典注疏之学的“特殊性”之中,提炼具有“普遍性”意义的诠释学命题,并不是一种新“格义”,而是以具有“普遍性”意义的中国诠释学,与19世纪以降的西方诠释学,特别是实践诠释学与生命诠释学,互相切磋,才能迈向兼摄中西的新诠释学体系。诚如傅永军先生最近所说:“西方诠释学之于东亚经典诠释学是镜像,而非范本。从‘中西差异’视域回归‘古今不同’视域,是思考如何完成东亚经典诠释学创造性建构问题的基本途径”^④,只有从“中西差异”的泥淖中超拔而出,聚焦“古今不同”,才能疏通知远,心知其意,而与西方诠释学心平气和地对话。

五、结论

在本文论述的基础上,我想提出以下3点结论:第一,中国诠释学的建构是21世纪向民族文化传统回归的重要工作。钱穆先生在抗战时期曾说:“一民族文化之传统,皆由其民族自身递传数世、数十世、数百世血液所浇灌,精肉所培壅,而始得开此民族文化之花,结此民族文化之果,非可以自外巧取偷窃而得。”^⑤在21世纪所谓“全球在地化”(glocalization)新时代里,人文研究借外债终不能代生产,我们必须回归东亚民族文化之传统,温故而知新,建构具有中国文化特色的中国诠释学。

第二,“中国诠释学”一词包括“中国”与“诠释学”两个名词,我们必须在作为特殊性的“中国性”,与作为普遍性的诠释学之间,获得动态的平衡,才能开创中国诠释学新局面。但是,中国诠释学并不是对西方诠释学的反叛而成为某种“折射的东方主义”(reflexive Orientalism),也不是西方诠释学的对立面,而是与西方诠释学亲切互动,共创更具有普世性意义的新诠释学。我最近曾说:“东西两大诠释学别别独立发展,虽有分河饮水之便,但无同条共贯、相互切磋之趣。……现有的诠释学理论,在某种程度上建立在已经过时的‘欧洲文化中心论’之上,未能心平气和地欣赏东亚文化中悠久的经典论

① 我曾就“脉络性转换”现象做过初步讨论,参见Huang C., “On the ‘Contextual Turn’ in the Tokugawa Japanese Interpretation of the Confucian Classics: Types and Problems”, in *East Asian Confucianisms: Texts in Contexts*, Göttingen and Taipei: V&R unipress and National Taiwan University Press, 2015, chapter 2, pp. 25-40,并参看黄俊杰、安藤隆穗编:《东亚思想交流史中的脉络性转换》,台北:台大出版中心,2022年。

② 马一浮:《复性书院讲录》卷2《论语大义二》,台北:广文书局,1971年,第38页上半页。

③ 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》上册,第234页。

④ 傅永军:《东亚儒家经典诠释研究的三种进路》,《中国社会科学报》,2020年2月18日,见https://mp.weixin.qq.com/s/hs3D3PJu0PwNn_CJMSE4Jw。

⑤ 钱穆:《国史大纲》引论,第32页。

释传统,不仅常将东西海圣人同心同理同之处,误认为系南北海之马牛风,而且失去东亚诠释学资源的流注,终不免流于孤芳自赏,难以疏通知远,不能曲畅旁通,沦为一曲之见,庄子说:‘曲士不可以语于道者,束于教也’(《庄子·秋水》),此之谓也”^①。所谓“中国诠释学”的研究与建构,正是为了改善现阶段“以西摄中”之状况,而迈向一个中西共生共融共创共荣的新愿景。

第三,“中国诠释学”研究必须返“本”才能开“新”,所谓“本”就是指中国悠久的经典注疏传统。传统中国哲学家常常身兼哲学史家,他们在深厚的时间意识中建构自己的思想体系,所以只有通过哲学史或思想史之视野,对长达2000年以上的中国经典诠释传统具有会心之理解,才能起而建构新时代的“中国诠释学”。

On the Typologies and Research Methods of “Chinese Hermeneutics”

Huang Chunchieh

(Taiwan University, Taipei 10617, Chinese Taiwan)

Abstract: The time-honored academic tradition of interpretations of the classics in Chinese civilization had formulated what might be called the “Chinese hermeneutics” which exhibited *sui generis* character. This sort of hermeneutics with Chinese characteristics comprised at least three types in essence, namely, (a) praxis hermeneutics, (b) life hermeneutics and (c) political hermeneutics. All of three types of Chinese hermeneutics shared one ingredient in common, namely, the “practical learning”. The spirit of practicality exhibited itself in the proposal of statecraft, art of politics and the enhancement of one’s life.

The manifestations of the three types and their problem of “Chinese hermeneutics” can readily be observed. The praxis hermeneutics had contributed a great deal to the construction of Chinese philosophy as proposal at the expense of ontological hermeneutics. The Chinese interpreters of the classics had been fascinated not only with the interpretation of the world, but also the changing of the world. Therefore, there had been under-development of ontology and epistemology in the praxis hermeneutics of China. The life hermeneutics in China was primarily expression of the interpreters’ inner life. This type of Chinese hermeneutics exhibited the inter-involvement between “the past” and “the present” as well as “faith” and “scholarship”. The Chinese life hermeneutics aimed at transforming one’s own moral self through interpreting the classics. However, a problem of interpretive anarchism might embed itself in this type of life hermeneutics. In the political hermeneutics in China, interpreters placed priority of art of politics over political philosophy. They also assigned priority of moral judgment over factual judgment. A problem of political reductionism can often be observed in the political hermeneutics in China.

To conclude, the viable research method of Chinese hermeneutics lies in the method of intellectual history. That is to say, the interpretations of the classics have to be contextualized in their temporality and spatiality. The method of contextualization may lead to a construction of methodology of Chinese hermeneutics in the 21st century and beyond.

Keywords: Chinese hermeneutics; Praxis hermeneutics; Life hermeneutics; Political hermeneutics; Practical learning

[责任编辑:王玲强]

① 黄俊杰:《孟学思想史论》卷2,第35页。