

# 近年来有关中国经典诠释学研究的个案述评

——兼评黄俊杰的经典诠释学思想

张广保

近年来,由于受到西方当代诠释学(Hermeneutics)的冲击,一批具有中国传统文化背景的学者也开始思考、研究中国古代经典中存在的诠释学现象,并力图通过此种研究来构建一种有别于西方诠释学的中国经典诠释学。这种努力既可看作站在中国文化的立场以回应西方诠释学提出的各种问题,由此而展开中、西文化的一种对话,然而某种程度上又可看作对西方诠释学的自觉运用,正图从诠释学的视角切入庞大的中国古代经典文献体系,从而在当代成功地实现古人与今人的对话。就这一点来看,探讨中国经典诠释学的学者们,其自身就扮演了奠基于当代历史性的中国经典诠释者的角色,这当然是一种很有益的尝试。

然而,由于受到各自执持的目标、对西方诠释学以及中国古代经典理解的程度不同等影响,目前学界对中国经典诠释学探讨所呈现的差距很大。尤其是对何谓中国经典诠释学这一根本问题没有明晰的共识,多数学者还是从方法论的角度来使用诠释学这一概念,认为通过对西方诠释学的运用能更深刻地理解中国古代经典。站在西方当代哲学诠释学的角度,这显然还是一种对诠释学的素朴认识。

因此,如何进一步深化中国经典诠释学的研究是当今第一要务。以下,我将择取几位有影响的人物评论有关中国诠释学的主要观点,尤其注重对黄俊杰先生诠释学进路的评论。必须特别申明的是,作者限于精力及资料的掌握,此文所作的评论只能是一种不完全的评论,许多以英文撰著的有关中国诠释学的著述完全没有提到,这是一种遗憾,或许以后有机会再另行撰文。

## 一、中国古代经典中的诠释学现象

在中国古代经典中(包括儒、佛、道三家经典系统)存在着巨大的、广泛的诠释学现象,这几乎是所有探讨中国经典诠释学的学者的共识。傅伟勋先生曾指出,以儒、佛、道三家为主的中国哲学史乃是一部创造的解释学史。他尤其以儒家与大乘佛教的思想发展为例,认为在中国思想史上儒家与大乘佛教的发展可以描述为分别对于早期儒家的原先观念(如儒家的仁、义、礼、智、天命、天道)与原始佛教的根本理法(四谛、十二因缘)所作解释再解释、建构再建构的思维理路发展史。在中国大陆,业师汤一介先生在谈到是否有可能创建一种不同于西方的解释学方法与理论时,也进一步认为,较之西方,中国的传统似乎更重视经典的解释,中国的解释学问题可能有比西方更长的历史。以上这些言论的正当性证之于中国经典的实际应该没有任何问题,它的确揭示了一个历史真实。不过在此,我还是要补充一点,此即据牟润孙先生在《论儒释两家之讲经与义疏》一文对儒释两家讲经与义疏的研究,盛行于汉以后儒家标准的经典注疏体(指区别于汉代流行的章句之学),实际上起源于南北朝时代的佛教讲经。儒家受此风尚的影响,采用佛家的注疏体来解释儒家经典。那么从汉代风行的章句流传等注经形式到后世标准的注疏体的变化,实际上可能受到古印度疏解传统的影响。考虑到印度也像中国一样有漫长的注经、解经的历史,例如对《奥义书》的注释,因此对印度注疏传统及其对中国古代注经的影响之研究也值得注意。

## 二、有关中国诠释学的几种主要见解

目前中国经典诠释学研究者所持理论各不相同,在海外主要有傅伟勋的创造诠释学、成中英的本体诠释学,在中国大陆建构的主要有汤一介先生有关诠释学的研究,在台湾则有黄俊杰的儒家诠释学。除成中英外,其他人似乎都是在方法论的意义上使用诠释学这一概念。在此,我想主要介绍傅伟勋、黄俊杰两位先生的诠释学思想。

### 1. 傅伟勋的创造诠释学

据黄俊杰介绍,最早提出儒家诠释学的学者是傅伟勋。1984年3月,傅伟勋以“创造的诠释学”为题在台湾大学文学院发表演讲,以后又续有阐述。在1990年第一届当代新儒家国际研讨会中,他正式提出儒家诠释学作为儒家研究的十一大课题之一。

傅伟勋的创造诠释学意在建立中国哲学的解释原则。他试图根据自己多年的中国哲学研究经验为中国经典文献之解释建构一套规则,这在一定程度上具有为中国解释学立法的味道。其主要思想概括如下,对中国古代经典的研究应从实谓、意谓、蕴谓、当谓、创谓五层次进行。所谓实谓是指原作者(即原典本身)实际上说了什么,傅先生认为对此,借助于原文校勘、版本考证可以解决。意谓则关涉原作者想说什么,其真正意思是什么,这牵涉到理解问题。要做到这点,应借助于语意澄清、脉络考察、传记研究、逻辑分析等手段。蕴谓指原作者可能想说什么,原典可能蕴含那些意思。要澄清这点,应借助于思想史的研究及历史上存在的其他重要诠释文本。当谓指诠释者应当为原作者说些什么,此与发掘原典表面文字以下的深层义蕴或根本义理有关。它们原作者自己也不知道,需要借助于解释学的洞见才能达到。创谓指要救活原有思想或为了要作突破性的创新,诠释者必须创造性地表达什么。这一步是创造诠释学所要达到的目标。傅伟勋还认为创造诠释学可分为自下而上、自上而下两条路径。一般学者遵循自下而上,而开创性的思想家则为自上而下。他进而依据自己的诠释学思想对

伽达默尔的诠释学进行评论,认为伽达默尔只达到当谓阶段,尚不是创谓的诠释学。

傅伟勋的创造诠释学在学界引起了很大的反响,但也有人提出批评。香港中文大学刘昌元就提出:其一,他认为傅伟勋上述五层中,实谓研究不在解释学正式范围之内,因为正式的解释学工作是在预设文本可靠性之后才开始。其二,创谓也不应属于解释学,因为所创新的思想也许根本离开了文本内证的支持。在这样的情形下,为什么不干脆就说解释者独自创立了新说?其三,蕴谓与当谓的界限模糊不清,当谓根本就应该包括在蕴谓之内。他进而认为傅伟勋的五层结构应简化为二层,即意谓与蕴谓。意谓指文本字的意思,而不是独立于解释者成见的文本客观意义。蕴谓指文本可能蕴含的深层义理,它不必在作者的意向之内,但必须有文本脉络的支持。蕴谓随诠释者背景不同有多种多样,然文本的意义又不是刘昌元对傅伟勋的批评严守西方解释学的基本原则,澄清了傅伟勋创造诠释学概念的一些混乱之处。然而,我认为傅伟勋创造诠释学最大的问题还在于,他的五层解释准则是从中国经典的外部给予的,而不是根植于中国古代经典诠释者的诠释实践,这种外在给定的原则无论多么完满、精妙,都仅是一些抽象的原则,而对于开启古代经典诠释的新视角不见得有帮助。

## 2. 成中英的本体诠释学

据大陆学者李翔海的研究,成中英的本体诠释学正式创始于1985年。他在1982年为伽达默尔《真理与方法》写书评时,提出本体论的诠释学,以后又有进一步的发挥。成中英认为其本体诠释学本身既是一种本体哲学,同时也是一种方法哲学,更是一种分析和综合重建的方法。他的意思很明白,认为其本体诠释学是本体与方法的统一。看得出,他是想统一作为方法论的西方古典诠释学与作为一种哲学形式的现代诠释学。他又提出本体诠释学的十大原则。此即归属于本体意识发动阶段的四原则,亦即客体独立性原则,客体完整原则,此两项又合称理的原则。另外两项是知的实现性原则,意义和谐化原则,又统称知的原则。另外六大原则属于理性意识的知觉阶段,又可细分为三部分,即主体部分、形式部分、经验部分。

本体部分包括现象分析原则、终极意义原则；形式部分包括逻辑原则、语言原则；经验部分包括历史发生原则、效果分析原则。以上内容构成一庞大的理论体系，坦率地说，我至今没有弄懂，或许以后有机会向成先生当面请教，就目前的感觉本体诠释学既没有西方古典诠释学（施莱格尔、马赫、狄尔泰）理论那种明晰性和问题关涉性，也没有伽达默尔哲学诠释学对古典诠释学的那种冲击力，以及对人类解释现象所作深度哲学思考。我们需要的是对中国经典诠释有真正启发性，接续现象学的思维路向的思想，这方面我认为黄俊杰教授结合孟学思想研究所总结出的中国经典诠释经验更能带来问题意识，在一定程度上开启孟学研究的新视阈，读起来思想上有一种清新感。

### 3. 黄俊杰的儒学诠释学

黄俊杰对儒学诠释学的阐述散见于他的《孟学思想史论》之二，最近又有大作问世，笔者尚未经目。他的研究的可贵之处而且我认为在当今也最值得倡导的就是，他是结合自身深度的孟子学诠释实践来发论，并非架空之谈。用他自己的话来说，从孟学诠释史之具体发展经验中，体现出具有中国文化与思想特质的中国诠释学。他的论述读来每每使人掩卷沉思，有着很强的启发性。

黄俊杰认为讨论儒家经典诠释学应特别关注三个问题。其一：诠释者的历史性。这是指诠释者及其思想都受到特定历史条件的制约。进一步分析起来，诠释者的历史性又包括两点：第一，诠释者与经书原典之间的紧张感。就诠释者的时代环境而言，儒家经典如《论语》、《孟子》皆成书于大一统帝国形成之前，因此《论语》、《孟子》书中所显现的政治思想，基本上是一套封建制度已崩而未崩，政治局面处于多元化时代的价值体系。然而诠释这些经典和儒者都是生活在大一统帝国一元化的政治格局之下，有些甚至还是帝国的官员。这种时代背景的差异使经典诠释者的自我分化为二：此即经典诠释者之作为经书价值的继承者及经典诠释者之作为大一统帝国的臣民。两者并恒常处于紧张之中。由于诠释者常常遭受“学者的挫折”。黄俊杰举出《论语》“雍也可使南面”一句，刘向释南面为王，郑玄

释为任诸侯之治。予以具体阐述以上思想。这种对诠释者历史性的分析虽然受到西方诠释学有关理解的历史等思想的启发,然其本身对历史性的诠释却是独特的,是奠基于儒家经典诠释实践的考察,因而颇富启发性。美中不足的是类似上述《论语》中的好例太少,另外也没有进一步深入分析经书原典自身的历史性,就中有两个问题似值得探讨。其一,儒家经典作为一种特殊文本与西方诠释学的一般文本概念是否相同,如果不同,其独特性何在?这样的差别对于儒家诠释学的走向是否有影响?其二,经书作为经与中国后世一般的文献有什么区别?换句话说为什么恰恰是西汉以前(主要是先秦时代)的《诗》、《书》、《易》、《三礼》、《三传》、《语》、《孟》等成为经,而后世的书却无法成为经,纳入儒学典籍《十三经》系统。

其次,黄俊杰认为经典诠释者的历史性是指诠释者透过自己的思想赋古典以新义,出新解于陈编。他们以居于自己所处特定时代所产生的问题意识来诠释经典。这一思想显然也受到伽达默尔诠释学所表达的重要思想的影响。第二,问题意识的自主性。黄俊杰仍以《孟子》一书为例。《孟子》中触及许多在思想史上具有重大意义的问题意识。他归纳为义利之辩,知言养气之学,王霸之别,公私之学等。这些问题意识一方面既内在于《孟子》这部经典中,是孟子与其学生一再辩论而存在。因此,这些问题意识是既内在而又超越的。黄俊杰的这一论述《孟子》部分地解释了儒家经典为什么能够成为经典,那是因为内中包含着在思想史上具有重大意义的问题意识。这一解释可能适用于《论语》、《孟子》等思想性较强、问题意识较突出的儒家经典,但对《仪礼》、《尔雅》等就不见得合适。从当代诠释学来看,问题意识就是诠释者与本文对话的问题。一部文本展现的对话问题越多,相应引起的共鸣性也就越强,文本就越容易超越时代成为经典。

第三,诠释的循环性。他仍以孟子诠释学实践为例,指出所谓诠释的循环性首先包括经典内部意义的循环性。意思是一部经典的文、句、书之间存在的循环关系,实际上是本文的部分与整体之间的循环。这应该也是西方古典诠释学反复论述过的问题,黄俊杰的特色在于将西方诠释思想用于《孟子》文本的研究。其次,诠释学循环指经典本文与诠释者之间问题

意识的循环性。黄俊杰通过对赵岐注《孟子》与宋儒(朱子)注《孟子》的比较,认为赵岐注释《孟子》虽有他自己的主体性,但他采取实证主义的观点,因而与《孟子》一书的主体性关涉不深。宋儒例如朱子注《孟子》则已超越纯粹实证主义的立场,而以注释者的主体性与《孟子》交融为一,这样就使《孟子》不再停留于作为纯粹对象的存在。宋儒尤其是朱子注《孟子》在问题意识上与《孟子》本文有往有返,互为终始,形成一种对话关系。更由于自己所处时代所凸显的主体性,朱子通过注《孟》向本文提出的问题,多半是孟子当年所未及思考的。黄俊杰通过孟学诠释学所展现的诠释循环性的第二义很有意思,然而实际上伽达默尔通过视阈交融这一概念,对此思想已有相当充分的论述,伽达默尔更认为理解的循环不单纯是一种方法论意义上的循环,而是具有存在论的基础结构,看得出,伽达默尔是接着乃师海德格尔在《存在与时间》提出的话头讲下去的。

#### 4. 儒家诠释学的三种类型

黄俊杰还总结出儒家诠释学有三种类型,此即:其一作为解经者心路历程之表述的诠释学。许多儒者透过注经以表示企慕圣贤之境界这一心路历程。其二作为政治学的诠释学。儒者以经典注疏之学术以寄予其经世济民之政治理想。其三作为护教学的儒家诠释学。总之,中国诠释学的基本特征是一件实践活动,而认识活动只是中国诠释学的外部形式。认识从属于实践,这是中国诠释学有别于西方诠释学的一大特色。在此,我要特别介绍业师汤一介先生对于中国经典诠释学的分类思想。

在谈到中国经典诠释学的类型时,汤一介先生从另一个角度指出早在先秦时,对原典的诠释就存在三种不同的类型。其一我们把它称为历史事件式的解释。例如《左传》对《春秋》经的解释就是显例。其二《系辞》对《易经》的解释,又可称为整体性的哲学解释。最后一种类型可以《韩非子》的《解想》、《喻老》篇对《老子》的解释为代表,可称为社会政治运作型的解释。

在三种类型的解释中,第二、第三种结局很不一样。《系辞》时《易经》的解释沿着本体论和宇宙生成论两大不同的解释系统将《易经》解释

为平面开放体系和立体延伸体系的合二为一，因而显发高度的招学智慧。相比之下，《韩非子》之《解志》。《喻袭》用术、势、洪等政治、法律概念化解老子的道，使老子思想中之形上本体思想遮蔽起来，而敞开其政治运作的层面。汤先生举出的选取秦解经的个案中，《左传》对《春秋》仅解释与《易传》对《易经》的解释很有意思，因为这两个诠释文本自身后来也成为儒家经典之一，换句话说，儒家经典体系的形成也经由了诠释的途径，诠释本经由诠释活动自身也成为经典。这恐怕也是中国经典解释的一大特色。

我们还是回到黄俊杰的儒家经典诠释系，看看学术界的回应如何。黄俊杰的儒家经典诠释系也受到一些学者的批评。如刘昌元指出黄俊杰诠释思想时存在自我矛盾，他一方面赞成 E. D. 赫许的作者意向说，认为作者的意向是文本意义终极的、也是唯一的标准，并引用朱子“学者必因先达之言以求圣人之意，因圣人之意以达天地之理”，和孟子“以意逆志”，以说明中西诠释思想有相同性。这诚然不错。然而，黄俊杰忽略了赫许还区分说话主体与实际主体。赫许认为文本意义终极的判准是文本中说话的主体，而不是在历史中实际存在的主体，前者只是后者非常有限的部分。这点与孟子、朱子的思想显然是矛盾的，因为孟子、朱子并不区分文本主体与实际主体，而是认为诠释者借一些手段的辅助可以获知经书作者的意愿。刘昌元的批评确实触及黄俊杰诠释思想的模糊之处。另外，据拙见，黄俊杰教授的儒家诠释系似乎还存在另外两大缺点：其一，对两方传统诠释学与当代诠释学缺乏明确区分。一方面他宣称赞成赫许的诠释学思想（这是一种方法论色彩很浓的诠释学），另一方面又大量运用伽达默尔的诠释学思想，例如在分析诠释者的历史性时，没有意识到二者可能并不兼容。因此，对西方诠释学的发展脉络及各家的思想差异以及在何种程度对建立中国诠释学有启示，似应有清楚的分判，不能笼统地使用西方诠释学概念。

其二，虽然黄俊杰对于儒家诠释学的一些基本问题例如诠释者的历史性，以及儒家论述中的历史叙述与普通理则等有所论述，但要全面建立起



儒家诠释学,仍然有不少基本问题没有触及。例如下面要谈到的儒家经典作为文本的特殊性,功夫作为基本诠释形式在诠释文本时的重要性等均未触及,而这正是儒家诠释系可能回应西方诠释学的魅力所在。因此如何发掘儒家诠释学不同于西方当代诠释学的特质,是研究者需要进一步思考的。我的意见涉及中国经典诠释学至少下面几个问题,值得认真研究:(1)文化的经作为诠释文本的独特性。(2)大文本与小文本,其中有两个问题值得探讨:①生活世界作为大文本如何可能?②经典作为小文本的不完全性。(3)中国古典诠释学诠释文本所用方法的多样性、独特性。其中亦有两个小问题:①功夫(包括儒、佛、道三宗的不同功夫)在诠释经典文本时的不可替代性。②文本中说话主体与现实生活主体的合一。(4)圣贤人格本身作为文本的意义。(5)关于经典自卑存在不同诠释意向的研究(例如三礼与本传内部不同诠释意向的比较。以下将要予以论出)。

### 三、中国文化的经作为诠释文本的独特性

#### 1. 什么是经典?

中国文化包括儒、释、道三教所谓的经与西方文化所称的经典相较,有何独特性?这或许是理解中国经典诠释学时无法回避的一个核心问题。关于何谓经典?伽达默尔奠基于西方文献的历史与实际,认为:“经典以一处超常的方式揭示出世界真理,所谓超常方式是指它既奠基于特定时代,又超越它的时代而为后世所接受。”伽达默尔的这一思想对于我们理解中国文化经的含义颇有启发,然无论从中国文化中经的形成、作用及其意义看,中国文化的经与西方的经典仍有诸多不同之处。这可从两方面来理解:

首先,从形式上看,以儒家十三经为例,有几种经的形成本身就是经由诠释过程产生的,例如春秋三经,有些则是由原典与诠释作品共同构成,例如《周易》之《传》与《经》。这虽然是具有典型意义的诠释现象。再者,以经的内涵来分析,中国文化的经,无论是儒家还是佛、道两家的经,都不同

于一般诠释子意义文本,而是一种极为特殊的文本。我们仍以儒家的经为例,儒认为儒家的经是“义理之府”,思想上,具有无限包容性和同举凡天地之理皆可从经中推阐而出。用现代语言说,儒家的《诗》、《书》、《易》、《礼》等之所以能获得经的地位,有一个重要原因,即天际的诠释空间。此即经蕴含着中国文化的核心价值,换句话说,经潜在地蕴含着中国文化恒久、普遍的问题,套用黄俊杰的话说经所蕴含问题意识具有超越历史的生命。虽然经的问题意识产生于一特定的历史时代,有其自身的历史,但同时又有内在开放的存在态势,这一方面是由于经典本身表达的简赅、古朴,另一方面也是由于在历史中获得的无上权威,使其内部包容的诠释空间拥有很大伸缩性。经典无经典上权威的形成涉及方面的因素,与中国政治、社会生活是互动的。

此外,经还有另外一向度,中国文化的经同时还是对圣贤生命的见证。经不像一般文本,只是传达知识思想,与此同时,经还凝聚了圣贤的生命体证。经作为书,是圣贤精神生命存在的凝结。王阳明说:“古人言语,尽是自家经历过来,所以说得亲切。遗之后世,曲当人情。若非自家经过,如何得他许多苦心处。”正因为经具有深度生命存在的向度,所以我们不能把它简约为一种单纯的认识活动,而应该与个体生命的领司融入一体。此即所谓“存在的契接”。只有个体生命存在的向度诠释者与经典成功契接,经典作为文本的整全意义才会显现。正是居于这一深度认识,儒家经典诠释强调要成功地领悟经典,除读经之外,还存在其他更基本的诠释形式,亦即儒、释、道三教都极其重视的“体究功夫”,例如儒家倡导的慎独,养浩然之气,体究孔颜乐外以及观造化流行之气象等。总之,中国文化经典诠释的过程具有极强的实践性,明张岱说:“凡看经书,未尝取以各家注疏模据胸中。正襟危坐,朗诵白文数十过,其意义忽然有省。间有不能强解者,无意无义,贮之胸中。或一年,或二年;或读他书,或听人议论,或见山川动物,鸟兽虫鱼,触目惊心,忽于此书有悟。”此种读书与禅独为相近,是见儒家的读书实即体验生命时人生世界的全体契入,而非一种单纯的理性认知活动。又如王阳明经由龙场司道的内在生命飞跃之后,对经的全新诠释才

有可能。

这点与西方诠释学理解实践内在大不相同。西方诠释学者如里克尔认为人类自身对自身的认识从来都不是直接的,而要通过各种的符号中介。“人类要理解自己的过去和传统,必须借助于语言所组成的原文。通过记述,历史被复原、被理解。人类生活经验被情节化、形象化、主体化,变化了可理解的东西。”然而,里克尔所说的符号主要指各种文化符号特别是语言符号,其所谓的理解也多局限于认识层面,因而无法真正贯通深度的生命层面。另外,西方古典诠释学者如狄尔泰也用“重新经验”(Re-experience)、“共感”(Empathy)等概念强调理解文本首先要重新经验、复活原作者的精神世界,但他说的重新经验也局限于精神认识阶段。

## 2. 大文本与小文本

这与上面所论有关。所谓大文本是指我们生存其中的生活世界本身就是一个文本,而且是大文本,较之于生活世界这个大文本,经典只能算是小文本。大文本是原初文本,具有整合性、初始性及意义多样性等特点,而经典无论多么有权威,与生活世界相比只能是一个简约之本。与生活世界的多样性相比,经典是有相对局限性的特点。这是圣贤在特定时空条件下,居于自己的历史性对生活世界原初文本的特定存在诠释。以儒家经典为例,圣贤经由如此特定的生命诠释,使得各经互不相同,《诗》有异于《礼》,《易》不同于《书》。

关于大文本、小文本的思想,并非笔者的一己杜撰,而是可以在儒家经典本文找到根据。例如《礼记·孔子闲居》说:“天有回时,春夏秋冬,风雨霜露无非教也;地教神气,神气见霆,风霆流形,庶物露生,无百教也。”马一浮先生引申说:“观象、观变、观物、观生、观心,皆读书也。六合之内,便是一部大书。”孔子也说:“天何言哉!回时行季,阳特生季。”《易传》中仰观俯察,近取远取,都是例证。西方诠释学中也有某些学者认识到这点,如罗蒂在《实用主义之进程》中说:“对符号世界与人类文化世界的描述,似乎也能很好地适用于对一般意义上的宇宙与世界进行描述。就我所见,名石和夸克同样符合通过谈论事物而创造事物这样一种诠释学过程。”

从小文本跃升到大文本,从经典文本跃入生活文本,就儒家而言,是有本体论的支持,因为道、天理、心等这些儒家所用的最高本体概念是贯通一切的,它既内在于万事万物,同时又超越万事万物,既存在于经典文本,更存在于生活世界。依此推论,人生本身无时不是读书,就是对生命的不断诠释;而历史则可以理解为永恒的诠释之流。诠释者在此过程中扮演着既是作者又是读者的双重角色。中国古代经典诠释学文本跃入文本,对经典文本的这种存在与跃升是有意义的,它对于解构融化我们面前看似物化的、冰冷的世界有着深刻的意义。它说明物质世界除了其有用性、对象性之外,还存在另外一方面,此即与我们生命存在的内在相融性、贯通性。的确,我们是与外在物质一体的。

### 3. 关于经典自身固有诠释意向的研究

在儒家传统的十三经中,不同的经典文本具有不同的诠释空间,这是一个不争的事实。从西方诠释学看,虽然文本自身的意义是不确定的,有待于历史过程予以不断的展现。但无论如何,即使最自由的诠释论者也不能否定不同文本之间存在诠释意向的差异,这种差异又诱导着诠释者对文本诠释的走向,因此,一方面我们可以说,诠释者的历史性决定文本意义呈现的面向,另一方面我们也必须承认经典文本自身对诠释者关于文本和释读具有很强的既定导向性。对此,我们可以从儒家经典体系十三诠释历史考察。

首先举《尔雅》为例,虽然它也与其他经典并尊为经,但后世对《尔雅》的诠释很少超越实证主义阶段,不同时期的诠释几乎都是从字义训诂来诠释它,很少上升到义理的层面,更遑论思想的创造性诠释。之所以出现这种现象,我认为主要是因为《尔雅》一书自身缺乏理论承载空间,也就是说,《尔雅》从思想诠释角度看,几乎是一个自身锁闭的系统。再以《春秋》三传为例,《公羊》、《穀梁》、《左氏》虽然都是对《春秋》经的诠释,但三者却开出了不同的诠释意向,经学史上所谓《左氏》关于叙事,《公事》关于变,《穀梁》关于义。《春秋》经对后世中国政治的影响主要通过对《公羊传》的诠释来体现,像董仲舒、康有为对公羊子的创造性诠释,以及在两

汉、清末的革命性影响就是显例。而《左传》对《春秋》的诠释却奠定了历史的传统。至于《穀梁》则较二传影响为小。从儒家经典诠释历史来看,由于诠释者对经书的遵守式理解,经典自身的诠释意向在很大程度上制约了诠释者创造性的诠释成就,再证之于三礼。三礼中,《周礼》、《礼记》与《仪礼》相比具有较大的义理诠释空间,同此后世的经典诠释者对这二礼的创造性诠释的成就也较大,内中又以《周礼》对中国政治的影响为最。中国历史中像汉王莽、北周苏绰、北宋王安石都曾通过诠释《周礼》来实现政治变革,力图从《周礼》中诠释出一套政治制度以回应现实,解决当代政治、社会危机。那么他们为什么不从《仪礼》、《礼记》出发呢?这当然主要是因为《仪礼》、《礼记》的自身义理诠释空间及意向很难引导出一套理想的政治、社会制度,而《周礼》则居于儒家核心价值观念构筑出一套理想的政治、社会制度,可谓外王之道的制度化,这对传统中国的儒家知识分子具有极强的吸引力,以上我们仅举为证,其实,儒家的其他经典如《诗》、《书》、《论语》、《孟子》等也都存在各自不同的内在诠释意向。对此,只要我们结合儒家经典诠释学的历史来考察,当会有更深的领悟。

总而言之,我们有理由相信通过经上问题的研究,当会有助于我们在更广阔的基础上了解中国经典诠释学传统有别于西方诠释学史的特色,这对于建立一套不脱离中国经典诠释历史实践的中国经典诠释学无疑会大有助益。