

中国哲学对于“道统”的诠释学建构

宿明敏

(湖南大学, 湖南省、长沙市, 410012)

摘要: “道统”说在中国哲学的思想体系中占据重要地位, “心传十六字”的诠释历程深深体现了诠释学思想。中、西哲学在方法论上有着异曲同工之妙, 道并行而不悖, 诠释学的思想在中国经典诠释中道贯古今。徘徊在 21 世纪的今天, 一边是经典, 一边是现代, 那么诠释学就是沟通经典与现在的一座桥梁, 建立经典与现实的联系, 重新挖掘经典的意义, 让经典的思想再次发出中国声音, 照射中国传统, 彰显中国智慧。

关键词: 中国哲学; 道统; 诠释学

中图分类号: B2 **文献标识码:** A

所完成的古典诠释学, 海德格尔、伽达默尔为代表所完成的现代西方诠释学的学术思想历程。中国同样有着两千多年经典诠释的历程, 孔子的“述而不作, 信而好古”、陆九渊“六经注我, 我注六经”、“心传十六字”的注疏集结, 儒家对于经典的阐释始终遵循着“以经解经”和“以传解经”的学术传统, 历代学者通过对经典文本的传、注、疏、集解、集注、注释、解说、言说象征等方式来揭示文本本身的意义, 一次次焕发经典的活力与思想的激情。经典需要解释, 只有解释才能明了内涵、教化人心、与时俱进。诠释学的历史在中国古代经典文本诠释中道贯古今。

一、诠释学与哲学诠释学

诠释学(Hermeneutics)一词的词根源于希腊语(Hermes)。赫尔墨斯(Hermes)是古希腊神话中的一位信使, 用于沟通神和人的“邮差”, 他通过自己的解释向教徒们传递神的训示。¹因此, 我们可以把诠释学的工作总结为“从一个世界到另一个世界的转换, 从神的世界转换到人的世界, 从一个陌生的语言世界转换到另一个自己的语言世界。因为翻译的真正任务就在于‘有收效的传达’(ausrichten)。”²在世俗社会沟通是必要的, 沟通也是一门学问, 沟通交流的过程就是互相理解和聆听, 沟通的介质是语言, 聆听的介质是修养, 这一切都可以理解为沟通、理解的彼此诠释。“在世俗的使用中, hermēneus(诠释)的任务却恰好在于把一种用陌生的或不可理解的方式表达的东西翻译成可理解的语言。”³诠释学的语言就是彼此沟通的一座桥梁, 起到贯通南北、东西的作用, 缓解甚至消除因为没有彼此

¹ “赫尔墨斯是神的信使, 他把神的旨意传达给凡人——在荷马的描述里, 他通常是从字面上转达神告诉他的消息。”(德)伽达默尔,《真理与方法(II)》, 洪汉鼎译, 北京: 商务印书馆, 2007年版, 页109。

² (德)伽达默尔,《真理与方法(II)》, 洪汉鼎译, 北京: 商务印书馆, 2007年版, 页109-110。

³ (德)伽达默尔,《真理与方法(II)》, 洪汉鼎译, 北京: 商务印书馆, 2007年版, 页109。

之间的对话基础（语言障碍）而产生的遗憾和错误。海德格尔通过对此在的时间性分析认识到此在存在的时间性意义，认为“对存在的领会本身就是此在的存在规定。”⁴海德格尔虽然真正超越施莱尔马赫、狄尔泰的认识论、方法论的研究范畴，进一步向着本体论迈进，但依然还不彻底。伽达默尔的《真理与方法》对于西方诠释学带来新的突破和进展。伽达默尔继续沿着海德格尔的本体论转向，一跃使诠释学成为一种哲学诠释学，超越了此在现象学就是诠释学的观念，真正实现了由传统的经典诠释学到现代诠释学的转变，使西方诠释学逐渐发展形成为一门独立的、系统化、理论化、具备完整知识体系的现代学科。

19世纪的德国哲学家施莱尔马赫和狄尔泰完成了诠释学系统：诠释学是关于理解和解释的系统理论。在伽达默尔看来，诠释学不是专门用于正确理解《圣经》的一门技艺学，而是建造自己的知识体系来指导科学的方法论，它就是认识、理解和解释宇宙万象的，通过对“此在”有限性、历史性的分析探究。当然也包括对经验世界、现实世界的考察，来探索发现人与物之间的彼此深刻性、根本性的关系，充分发挥此在的时间性意义，得以让万千世界真实反映，也就是“从诠释经验出发进一步揭示诠释现象和诠释活动的生存论实质及其普遍性，遂使存在论意义上的诠释学得以发扬光大。”⁵诠释学就是基于把传统的认识论和方法论转向本体论而产生的向形而上学转向的宇宙探微的学问。显然，诠释学哲学上升为哲学诠释学，实现了由方法论到认识论再到本体论的转变，哲学诠释学由此而焕然一新。伽达默尔说：“哲学的真正任务一直在于把人的认识能力和创造能力的新运用和我们人类生活经验的总体相调解。”⁶哲学诠释学由此完成了从古典诠释学的认识论探究、方法论探究到现代西方诠释学本体论认识探究的转向，真正意义上的哲学诠释学而产生了。

二、哲学诠释学的基本特征

伽达默尔在其著作《真理与方法》中，明确提出了一种诠释学经验理论的基本特征，主要表现为三个方面：理解的历史性、诠释学的应用、效果历史意识，这三个方面也是哲学诠释学的基本特征。但这必须有一个前提，那就是承认伽达默尔哲学诠释学的基本特征是经验，而不是理解。关于这一点，已有学者详细论述，故不再赘述。⁷

（一）理解的历史性

文化的载体有多种，壁画、墓葬、习俗、文字、信仰、宗教、仪式、饮食等，但真正可

⁴（德）海德格尔，《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：生活·读书·新知三联书店，2006年版，页14。

⁵李清良、张丰赞，〈论中国诠释学研究的兴起缘由〉，《山东大学学报》（社科版），2015年第5期，第128-140页。

⁶（德）伽达默尔，《真理与方法（II）》，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2007年版，页261。

⁷刘家亮，〈哲学诠释学的基本特征到底是什么——兼诠释学经验范畴论述〉一文，载于《山东大学学报》（社版），2001年第四期，页21-29。

以保存下来以供后人研究学习的最好方式莫过于用文字记载而形成的文本。文本一旦形成，那么一定有人去研究和探索其本身，而时间的变化自然会形成关于此文本的解释或是理解的历史性，在这一过程中，我们总是会受到前人的影响，在这理解、解释的循环进程中，前有、前见、前把握必然以偶发奇想或世俗的方式出现，而解释、理解的终极目的是尽可能的避免前有、前见、前把握以偶发奇想或世俗的方式出现，以寻求其本身的科学性。但是，对于每个解释者来说，我们难以避免“随心所欲的偶发奇想和难以觉察的思想习惯的局限性。”⁸所以我们“无需丢弃他内心已有的前见解而直接接触文本，而是只要明确的考察他内心所有的前见解的正当性，也就是说，考察其根源和有效性。”⁹既然是讲理解的历史性，那么自然离不开时间和时间距离，时间和时间距离不是空洞无知，一无所有，而是装满了风俗和传统，正是由于其不间断性，也就是其连续性，使得我们的研究对象得以完整地呈现出来，一件事情所承载或包含的内容也只有离开它当时所处的环境产生的现实性方才会表现，还原它本身的实质。

（二）诠释学的应用

理解和解释是传统诠释学的基本问题。对于文本的理解，我们必须尊存一定的规律和方法，如果要完成对于其的纯粹理解，那就必须按照文本自身的要求去进发。每一位翻译者的任务不仅仅是给出自己的新说或者对原来翻译者的辩解，而是对于此在环境的适应性，即“用一种在他看来对于目前谈话的实际似乎是必要的方式去表现这个人的意志。”¹⁰如此的解释或理解都只是把翻译者自己变成两种不同思维语言的辩解者，我口写我心，不可能达到真正视域融合而产生的效果历史意识，唯有理解和解释的内在结合而产生的结果——应用，也只有理解、解释和应用所形成的统一过程才是对诠释学过程的完整描述。

（三）效果历史意识

在浩如烟海的历史长河中，有的作品被历史淘汰，有的却历经千百年而影响深远。我们对历史的研究不仅关注历史本身，还依附关注这些作品在历史上所产生的效果。虽然我们不可能返回作品本身所处的时代和处境，况且我们力图从诠释学视角去理解某一作品时，效果历史意识成为历史经验和人际情感关系的实用理性，效果历史而产生的效果历史意识也是对诠释学处境意识，而处境也就是视域，由于视域局限性，视域高则登高以望远，反之，则是把近在咫尺的东西过高估值。因此，对历史作品的理解也自然需要历史视域，我们既然不能返回原来的历史处境，那么我们就身临其境。“我们为了能这样把自身置入一种处境里，我们总是必须已经具有一种视域。”¹¹为了身临其境，我们必须丢失自己，但也要把自己带入这处境中才能实现身历其境的价值。我们的置入其实是在向一个更高的层次迈进，扩大普

⁸（德）伽达默尔，《真理与方法 I》，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2007年版，页364。

⁹（德）伽达默尔，《真理与方法 I》，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2007年版，页365。

¹⁰（德）伽达默尔，《真理与方法 I》，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2007年版，页419。

¹¹（德）伽达默尔，《真理与方法 I》，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2007年版，页415。

遍性意义，也获得视域在一个更大的整体性意义上正确看待其意义和价值。“效果历史正是对某种明显虚假的东西的不可辩驳的证明。”¹²历史视域虽然是理解过程中的一个部分，但在这个过程中所形成的视域融合，即在认识前受到历史影响，而认识后又影响历史，这就是效果历史意识。

三、孔子开启了中国哲学的诠释传统

孔子在整理古代典籍的过程中，他的方式或理念已经蕴含着哲学诠释学的基本特征。孔子为什么努力的呐喊“吾从周”，因为时间和距离已无法让他回到三代和周礼的情境中，那么他必然受到历史的熏陶，而他的整理古代典籍中就体现了理解的历史性和效果历史意识。

孔子生活在东周末年，是一个乐坏礼崩、社会极为混乱的时代。孔子之时，礼乐丛生的现象昭然预示着礼乐已经是流于形式，有名无实，故孔子曰：“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也？”¹³昔日周代那真实、鲜活、生动的礼乐文明猝然变得浮夸、飘摇、虚伪，乐坏礼崩则导致政治中正失调，社会秩序失去礼乐保证，政治关系失衡。旧的秩序被破坏，新的秩序尚未建立。孔子一生的志向就是建立一个理想的秩序，试图努力去拯救原本尊崇至尚，而今残缺的文明。他认为周代的礼节规制借鉴于夏、商两朝，他所制定的礼乐制度是多姿多彩的，他主张追随或遵从周朝的礼制。因此孔子把周王朝的礼乐复苏作为自己的理想，把周公制礼作乐的那个伟大的精神实质本身视为己任。孔子先后仕鲁、齐、蔡等国，诸侯问兵而寡政，他终不能得君行道，拯救苍生。故在垂暮之年，开始致力于古代文化典籍六经的整理，为后世文明留下了最原始的研究资料，为中华文明的曙光埋下了火种。此情此景之下，他决心教化人们如何在现实的物质生活的基础上建构饱满充实的精神生活，如何建构发自内心的精神质量，并且把这精神质量与夏、商、周三代传统的民族精神情怀相疏通，贯通华夏民族的情感与兼济内在民族精神情怀的同一性。太史公司马迁在《史记·孔子世家》有言：“《诗》有之：‘高山仰止，景行行止’。虽不能至，然心向往之。”¹⁴由此可见，世人对夫子无限之赞美与敬仰，“九流仰镜，万古钦躅”。¹⁵

中国古代哲学“经”、“传”合一的过程即是诠释学的应用子曰：“述而不作，信而好古，窃比于我老彭。”¹⁶孔子通过“以述为作”的方式阐释经典文献，重新组织、修订、编辑，编纂整理六经，通过这样的方式来“作”，这般“述而不作”的方式恰恰是把传统与现

¹² (德)伽达默尔，《真理与方法I》，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2007年版，页409。

¹³ 宋·朱熹，《论语集注·卷二·八佾》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2011年版，页61。

¹⁴ 汉·司马迁，《孔子世家·卷四十七》，《史记》，北京：中华书局，2014年版，页2356。

¹⁵ 汉·司马迁，《孔子世家·卷四十七》，《史记》，北京：中华书局，2014年版，页2357。

¹⁶ 宋·朱熹，《论语集注·卷四·述而》，《四书章句集注》（北京：中华书局，2011），页90。

代融为一体，焕发经典的思想光芒，这样伟大的创造力也能够给我们提供一种生活的想象和图景。子曰：“夏礼，吾能言之，杞不足征也；殷礼，吾能言之，宋不足征也。文献不足故也。足，则吾能征之矣。”¹⁷孔子讲古礼，但是文献资料不足而无法印证。然而，资料不足并不影响孔子编纂、整理、讲习古礼，恰恰为他阐述、解读、诠释回到古代之礼仪本身创造了想象的空间和书写的余地，且这并不意味着没有依据而凭空想象，而是启发了研究者。透过《论语》我们回顾他的诠释思想与方法：

子曰：“我非生而知之者，好古，敏以求之者也。”¹⁸

子曰：“盖有不知而作之者，我无是也。多闻择其善者而从之，多见而识之，知之次也。”¹⁹

子曰：“述而不作，信而好古，窃比于我老彭。”

显然，孔子在编辑、整理文献时潜移默化地运用诠释学的方法，治六经的诠释思想是他创造性的表达，而治“六经”的方法也决定了他此后的学术路径。司马迁在《史记·孔子世家》中记载：

孔子之时，周室微而礼乐废，《诗》、《书》缺。追迹三代之礼，序《书传》，上纪唐、虞之际，下至秦缪，编次其事。曰：“夏礼吾能言之，杞不足征也。殷礼吾能言之，宋不足征也。足，则吾能征之矣。”观殷、夏所损益，曰：“后虽百世可知也，以一文一质。周监二代，郁郁乎文哉。吾从周。”故《书传》、《礼记》自孔氏。²⁰

由此，我们进一步认为，孔子不仅在努力整理“六经”，恢复夏、商、周三代文明遗存之经典，还为“经”做“传”，可以说孔子的治经方法是中国传统学术自身诠释地本然应用，孔子开启了“述而不作”的学术传统。

四、从“道统心传”读经典诠释的历史

中国哲学之所以源远流长，因其无数思想家不断地对文本进行诠释，返本开新，才使得中国哲学的思想性不断获得“活水源头”。“诠释者在诠释中既解构又建构了自己的哲学体系”²¹，而“道统心传”就是中国古代哲学不断返本开新，获得思想“活水源头”的诠释缩

¹⁷ 李泽厚，《八佾第三》，《论语今读》，北京：中华书局，2015年版，页52。李泽厚先生在《论语今读》就《八佾第三》有“记”言，“孔子讲的古礼，都无法印证。也许，正是这启发康有为大讲孔子‘托古改制’，来为自己变法维新做旗号？自我作古，原意难寻，中国早有此解释学传统。君不见，中国传统正是通过不断的注、疏、解、说而一再更新么？董仲舒、朱熹、王阳明以及其他许多大儒小儒，不都是这样做的么？他们不必另张旗号，别做他说，‘不破而立’；而完全可以拭旧如新、推陈出新，这也是‘转化性的创造’，至今似仍可作为中国式的某种前进道路。”（页53。）

¹⁸ 宋·朱熹，《论语集注·卷四·述而》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2011年版，页94。

¹⁹ 宋·朱熹，《论语集注·卷四·述而》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2011年版，页96。

²⁰ 汉·司马迁，《孔子世家·卷四十七》，《史记》，北京：中华书局，2014年版，页2344。

²¹ 刘之静，《中国哲学诠释学何以可能——兼论中国哲学本体论特征与诠释方法》，《社会科学评论》，

影。

中国传统文化的传承中，历代学者对于道统“十六字心传”都有高深的解析，在解析中也同样表现了诠释学的特征和传统。以“道统”为核心的华夏文明的精神火种便是代代相传的以“心”为主题“心诀”。《尚书·大禹谟》言：

帝曰：“来，禹！浚水微予，成允成功，惟汝贤；克勤于邦，克俭于家，不自满假，惟汝贤。汝惟不矜，天下莫与汝争能；汝惟不伐，天下莫与汝争功。予懋乃德，嘉乃丕绩。天之历数在汝躬，汝终陟元后。人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。无稽之言勿听，弗询之谋勿庸。可爱非君？可畏非民？众非元后何戴？后非众罔与守邦。钦哉！慎乃有位，敬修其可愿。四海困穷，天禄永终。惟口出好兴戎，朕言不再。”²²

道统之说最先发轫于孟子，曰：“由尧、舜至于汤，五百有余岁……由汤至于文王，五百有余岁……由文王至于孔子，五百有余岁……由孔子而来至于今，百有余岁，去圣人之世，若此其未远也，近圣人之居，若此其甚也。然而无有乎尔，则亦无有乎尔。”²³孟子提出的“道统”谱系也是其以继承孔子而自任的例证。汉代孔安国解为：“危则难安，微则难明，故戒以精一，信执其中。”²⁴唐代孔颖达作疏解说：“民心惟甚危险，道心惟甚幽微，危则难安，微则难明。汝当精心，惟当一意，信执其中正之道，乃得人安而道明耳。”²⁵唐朝中后期，儒家文化受到佛、道两家的巨大挑战，尤其是佛教的冲击。佛教僧侣在法理上提出“法统论”思想来论证佛教文化的合法性，严重威胁着儒家文化的正统地位。在此背景下，韩愈重新树立起儒家的“道统论”与之相抗衡，挽救儒家的衰落。在韩愈看来，儒家也有一个核心传统，其代表的精神、道德、价值、伦理必然是由古圣先贤代代薪火相传。韩愈认为，儒家的传承过程是：“尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲。轲之死，不得其传焉。”²⁶韩愈认为，华夏文明的“心诀”传承有两种形式，文、武、周公、孔子、孟轲这样的精神相传；尧、舜、禹式的心传口授。古圣先贤之道的传承不论如何精妙，至他这里儒学这种“心诀”传承已经绝然止步，只有自己可以担此重任，他也希望自己能够担起儒学传承的重任。²⁷韩愈所认识的“道”既有原则性的，又有精神性的，他对自己赋予这样的历史使命去自觉继承孟轲，继续去承接先贤

2006年第三期，页52-58。

²² 唐·孔颖达撰，《大禹谟第三·虞书》，《尚书正义》，北京：北京大学出版社，2015年版，页109-110。

²³ 宋·朱熹，《孟子集注·尽心章句下》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2011年版，页352。

²⁴ 汉·孔安国撰，唐·陆德明音义，《大禹谟第三·虞书》，《尚书》（四部丛刊景宋本），页15。（爱如生中国基本古籍库，电子版）

²⁵ 唐·孔颖达撰，《大禹谟第三·虞书》，《尚书正义》，北京：北京大学出版社，2015年版，页111。

²⁶ 唐·韩愈撰、宋·朱熹考异，《朱文公校韩昌黎先生集卷十一·原道》，《朱文公校韩昌黎先生集》（四部丛刊景元刊本），页163-164。（爱如生中国基本古籍库，电子版）

²⁷ 陈来先生认为：「他自己显然表示出了一种意愿，既由他来把中断了近千年的道统发扬起来，传承下去。」可见，陈先生对于韩愈的作法还是持怀疑之态。陈来，《宋明理学》（第二版），（上海：华东师范大学出版社，2004），页18。

之道。他再次建立儒家的“道统”学说来与佛家相抗衡，试图恢复儒学的正统地位。

宋明理学家通过对“天理”、“人欲”、“道心”、“人心”等概念的诠释，进一步阐释“道统”论。程颢认为：“人心惟危，人欲也。道心惟微，天理也。惟精惟一，所以至之。允执厥中，所以行之。”²⁸程朱理学的集大成者朱熹在此问题上也同样继承了二程的学说，朱子认为自己传承尧、舜、禹式的口授亲传之道：“盖自上古神圣，继天立极，而道统之传有自来矣。其见于经，则‘允执厥中’者，尧之所以授舜也；人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中者，舜之所以授禹也。尧之一言，至矣，尽矣！”²⁹朱熹还辨析了“道心”、“人心”：“此心之灵，其觉于理者，道心也；其觉于欲者，人心也。”³⁰“只是这一个心，知觉从耳目之欲上去，便是人心；知觉从义理上去，便是道心。”³¹程朱一派认为“道统”的传播方式是“口授”，“尧之一言，至矣，尽矣！”，只有他们才再次获得了“口授”真传，也预示着其主导的以“理”为核心的理学的正统性。

心学派的创始人，陆象山对于道统心传有着很深地思考。他认为圣人之学就是心学。象山先生年少时便写下：“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。东海有圣人出焉，此心同也，此理同也；西海有圣人出焉，此心同也，此理同也；南海北海有圣人出焉，此心同也，此理同也；千百世之上至千百世之下有圣人出焉，此心此理亦莫不同也。”³²象山先生对“心传”的认识是：“人心惟危，道心惟微。解者多指人心为人欲，道心为天理。此说非是，心一也，自人而言，则曰惟危；自道而言，则曰惟微。罔念作狂，克念作圣，非危乎？无声无臭，无形无体，非微乎？”³³这也可以说是象山对于儒学本质的理解。象山继承孟氏而注重道德，他从孟子关于“心”的思想中所汲取的也正是儒家道德学说，所以说象山是以儒家的道德为基础而谈道统。心学的集大成者王阳明在此问题上也进一步心学体系论证。他说：“圣人之学，心学也。尧舜禹之相授受。曰人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。此心学之源也。”³⁴阳明紧接着还说道：“尧舜禹之相授受曰：‘人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。’此心学之源也。中也者，道心之谓也。道心精一之谓仁，所谓中也。”³⁵陆王认为“心”即是肉体之灵，又是最高本体，建立了以“心”为本体的心学体系，他们认为“道统”之传播方式是“心传”而不是“口授”，“圣人之学，心学也”，心学才是正统，与程朱所建立的以“理”为最高范畴的理学争锋相对。

自孟子开始提出“道统”论，历代学者都对“心传十六字”做注解和解释，也就是诠释

²⁸ 程颢、程颐，《遗书》卷十一，《二程集》，北京：中华书局，1981年版，页126。

²⁹ 宋·朱熹，《中庸章句·中庸章句序》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2011年版，页16。

³⁰ 宋·黎靖德编，《中庸一·卷六十二》，《朱子语类》，北京：中华书局，1986年版，页1487。

³¹ 宋·黎靖德编，《尚书一·卷七十八》，《朱子语类》，北京：中华书局，1986年版，页2009。

³² 宋·陆九渊，《年谱·卷三十六》，《陆象山全集》，北京：中国书店，1992年版，页317。

³³ 宋·陆九渊：《象山先生全集序》，《陆象山全集》，北京：中国书店，1992年版，页252。

³⁴ 明·王阳明：《象山文集序》，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年版，页245。

³⁵ 明·王阳明：《象山文集序》，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年版，页245。

学所讲的解释和理解的工作，他们根据自己所处时代的需求，对于其做符合历史和时代的理解、解读、阐释。《孟子·万章上》讲，“故说《诗》者，不以文害辞，不以辞害志；以意逆志，是为得之。”³⁶正是由于遵循这样的原则，使得这种注解永远充满了生命力。我们透过“十六字心传”历史演变的注解过程会发现，这里全部表现出了诠释学理论在中国古代经典注解中鲜活的“视域融合”观。从对“十六字”的解释而言，其解释都有新的见解或发展。究其原因，正是学者们历史性的注解的“前把握”、“前见”、“前见解”促成这一现象的发生。伽达默尔认为，“理解开始于前把握（Vorbegriffen），而前把握可以被更合适的把握所代替：正是这种不断进行的新筹划过程构成了理解和解释的意义运动。”³⁷每一位解读者都经历着不断让文本“复现”的过程，对于文本的解释过程就是再次向文本本身靠近的过程。每一次的新的注解都不是另外一种注解，也不是对原典的单纯回顾，而是对文本真实的价值表达，不论怎么变化，它本来就是具有某种性质的，并以这种方式被解注。每一时代的学者，他们身上都有鲜明的“诠释学循环”的影子，都是在前辈学者的基础上再次注解和应用。海德格尔写到：“循环不可以被贬低为一种恶性的循环，即使被认为是一种可以容忍的恶性循环也不行。在这种循环中包藏着最原始认识的一种积极的可能性。当然，这种可能性只有在如下情况下才能得到真正的理解，这就是解释（Auslegung）理解到它的首要的经常的和最终的任务始终是不让向来就有的前有（Vorhabe）、前见（Vorsicht）和前把握（Vorgriff）以偶发奇想和流俗之见的方式出现，而是从事情本身出发处理这些前有、前见和前把握，从而确保论题的科学性。”³⁸我相信，许多学者认为诠释学的工作就是把用文字符号记录的文本通过诠释主体解读透视还原最真实的历史，企图对曾经活力四射，具有鲜活生命主体在场的历史的还原。但是，用文字符号记录下来的文字历史与曾经亲自在场的原始主人（主体）即本体历史，在情感和意义之间一定是存在巨大的差异性。通过诠释学理论，在理解和解释的逻辑思考中还原历史或者重新书写历史这一直是发生在我们解读历史的过程中，但海德格尔所说的“此在”为我们提供了立足点，即理解和解释的目标转向了本体。人类本来企图通过文字符号来记录和保存那具有鲜活生命的原始画面的本体历史，但是这本来就是一件知其不可为而为之的工作。本体历史与文字化（文字记载）的历史相比，其鲜活与生命我们不管怎么记录都难以还原他的真实，而文字化的历史本来带有书写者自己的情感和价值判断。因此，我们不准备好洗耳恭听，那么文本就不会说话。只有“我们的理解把美的显现作为它真正的本质来听取。提出其理由的解释者消失了，唯有文本在说话。”³⁹我想这其中诠释的过程就是发掘诠释之“道”的历程，把“那美的东西，极乐地在自身之中得到显现”⁴⁰李清良教授

³⁶ 宋·朱熹，《孟子集注·万章上》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2011年版，页286。

³⁷ （德）伽达默尔，《真理与方法I》，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2007年版，页364。

³⁸ （德）伽达默尔，《真理与方法I》，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2007年版，页363。

³⁹ （德）伽达默尔，《真理与方法（II）》，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2007年版，页436。

⁴⁰ （德）伽达默尔，《真理与方法（II）》，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2007年版，页434。

提出了“诠释之道”的概念，“因此我更愿意把中国经典诠释传统看作中国传统的‘诠释之道’，其中有经验和智慧，也有技艺和方法，还有形上思考和理论反思。建立中国现代诠释学，就是要建立中华文明的现代诠释之道”⁴¹我想“那美的东西，极乐地在自身之中得到显现”正是对于诠释之“道”的恰当描述。

历代学者都在做“注解”的学术研究，这只是中国学术传统中所反映的冰山一角。我们纵观整个中国学术上，特别是中国经学史，诠释学的特质在经学思想史中得到淋漓尽致的应用。宋代心学家陆九渊言：

说者说此，了者了此，如高屋之上建筑也。学苟如本，“六经”皆我注脚。⁴²

或问先生：何不著书？对曰：“六经”注我！我注“六经”！⁴³

象山先生的“‘六经’注我，我注‘六经’与‘六经’皆我注脚”准确表达了中国学术思想的特色之一，即“传不背经，疏不破注”，历代学者都在前人的基础上再次注解。从“六经”传注笺疏到《十三经》传注笺疏，中国经学思想的诠释得以在诠释学体系的理解与解释中形成，学者日用而不知。

结语

道并行而不悖，诠释学的思想一定是人类思想的共鸣。诠释学就是一座桥梁，沟通古今中外。古代虽然已经有诠释学思想，但毕竟与现代西方诠释学差异巨大，所以立足传统，建立具有中国精神，中国传统，中国思想的现代中国诠释学才是我们沟通古今，通达中外，实现中国哲学的现代转型的关键，为中西文化交流搭建理想平台，实现传统和现代，东方和西方在思想上的共鸣。

参考文献

- [1] 陆象山：《陆象山全集》，北京：中国书店，1992年版。
- [2] 伽达默尔：《真理与方法》I，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2013年版。
- [3] 王守仁：《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992年版。
- [4] 朱熹《四书章句集注》，北京：中华书局，2011年版。
- [5] 伽达默尔：《真理与方法》II，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2007年版。
- [6] 陈来：《宋明理学》（第二版），华东师范大学出版社，2004年版。
- [7] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：生活·读书·新知三联书店，2006年版。
- [8] 司马迁：《史记》，第六册，北京：中华书局，2014年点校本（二十四史修订本）。
- [9] 韩愈撰，朱熹考异：《朱文公校韩昌黎先生集卷十一·原道》，《朱文公校韩昌黎先生集》，四部丛刊景元刊本。
- [10] 黎靖德编：《朱子语类》，第四册，北京：中华书局，1986年版。
- [11] 程颢、程颐：《二程集》，北京：中华书局，1981年版。

⁴¹ 洪汉鼎、李清良，〈如何理解和筹建中国现代诠释学〉，《湖南大学学报》（社会科学版），2015年9月第5期，页5-11。

⁴² 宋·陆九渊，《陆象山全集》，北京：中国书店，1992年版，页251-252。

⁴³ 宋·陆九渊，《陆象山全集》，北京：中国书店，1992年版，页254。

- [12] 孔颖达撰：《尚书正义》，《影印南宋官版尚书正义》，北京大学出版社 2015 年版。
- [13] 孔安国撰，陆德明音义：《大禹谟第三·虞书》，《尚书》，四部丛刊景宋本。
- [14] 李泽厚：《论语今读》，北京：中华书局，2015 年版。
- [15] 刘之静，《中国哲学诠释学何以可能——兼论中国哲学本体论特征与诠释方法》，《社会科学评论》，2006 年第三期，页 52-58。
- [16] 洪汉鼎、李清良《如何理解和筹建中国现代诠释学》，《湖南大学学报》（社会科学版）2015 年第 5 期，页 5-11。
- [17] 刘家亮，〈哲学诠释学的基本特征到底是什么——兼诠释学经验范畴论述〉一文，载于《山东大学学报》（社科版），2001 年第四期，页 21-29。
- [18] 李清良、张丰赞：《论中国诠释学研究的兴起缘由》，《山东大学学报》2015 年第 5 期，第 128-140 页。

Hermeneutic Construction of "Confucian Orthodoxy" in Chinese Philosophy

Su Mingmin

(Hunan university, Changsha/Hunan, 410012)

Abstract: "Confucian orthodoxy" that occupies an important position in Chinese philosophy ideology, "interpretation of history this sixteen words" deeply reflects the ideology of hermeneutics, and western philosophy with all different approaches but equally satisfactory results in the methodology, parallel and not contrary, hermeneutics thought in the interpretation of the classic China middle cross ancient and modern. There is a long tradition of Western hermeneutics, wandering in twenty-first Century today, one side is the classic, while the modern hermeneutics, so communication is classic and a bridge now, establish contact with reality and excavate the value of classic, let the classic thoughts send Chinese voice again, Chinese irradiation tradition, highlight China wisdom.

Keywords: Chinese philosophy; Confucian orthodoxy; hermeneutics

作者简介: 宿明敏 (1991-), 湖南大学岳麓书院 2015 级硕士研究生。