

“创建中国解释学”的实践

——“经典、经学与儒家思想的现代诠释”国际学术研讨会记述

姜明泽

2015年元月下旬，由汤一介先生创办的深圳大学国学研究所在深圳举办了一次讨论“中国解释学”议题的国际儒学大会，来自海峡两岸、港澳及美国、加拿大、日本、韩国、新加坡、马来西亚等国家和地区七十多所高校和研究机构的一百三十多名代表参加了会议。这次儒学盛会的主题是“经典、经学与儒家思想的现代诠释”，主要围绕着儒家经典的解释问题、有关经学史的思潮人物专题研究、西方解释学的传播接受与本土化问题、中国诠释学的建构与探索、儒家经典与现代生活的关系等议题进行了广泛的讨论，取得了丰硕成果。下面我们将这次会议召开的背景以及讨论的主要话题做一记述。

一、经学解体与“中国哲学”的建立

近代中国，伴随着西学的全面进入、传统的断裂与文化的急速转型，在漫长历史中作为一种活的学术形态与文化骨干的经学，因不能适应剧烈的社会变化而遭遇了一个复杂的消解过程并逐步走向沉寂。同时，在西学的召唤与启发下，新的学术范式在艰难的探索中一步步建立起来。^[1]从学科角度来看，“中国哲学”取代经学，标志着新的学术范式得以建立。

以儒学为例，作为哲学的儒学取代作为经学的儒学，儒学选取哲学化的表达方式，

[1] 景海峰：《简论儒学诠释的两种形态》，收在景海峰主编《儒学的当代发展与未来前瞻》，北京：人民出版社，2014年版，第434页。

“除了在现代学术系统中谋得一合法性的身份之外，更重要的是，哲学的宽广领域和其特有的伸缩性为儒学的容身空间和现代发挥提供了便利的条件，可以使得儒学的话语形式及其现代转换工作在一个有纵深度而又较为宽广的平台上来运行”。^[1] 儒学以哲学的方式得以在现代学术体系安身，从某种意义上说完成了儒学的现代化。

然而，经学形态的退出与新的哲学范式的建立，不只是简单的学术形态的更替，不只是经学主体与哲学主体之间的更迭，而同时亦被认为是文化主体性的飘移——因为儒学的“中国哲学”形态被认为是简单袭取了西方的范式，以“哲学”来范域原有经学所占据的地盘便忽视了中国文化的独特性而使中国文化的主体性失落。“近些年来，‘中国哲学’的身份性被反复质询，原因就在于其研究范式的过分西化和即成格局的依傍性。”^[2] 不仅是主体性身份的迷失与焦虑，哲学形态的儒学进入了西方化学术坐标体系，“格限着儒学话语的复记和观念碎片的穿缀”。^[3] 作为一种整一形态的儒学被割裂成一个个的学科，在历史学中儒学表现为丰厚的典籍整理工作，在哲学中儒学表现为一种参照西学而摹写的专业化学科。儒学现代化所带来的这种学术割据状态，导致作为一种文明形态的儒学在世界文化版图中的模糊化——儒学所占据的文明版图正在学科分裂中逐渐被消解。

在 20 世纪末新世纪初全球化浪潮汹涌的新时期，在中国经济腾飞与大国崛起的新背景中，在中华文化复兴的强烈要求下，儒学作为一种文明形态争取与西方文明平起平坐时，这种现代化儒学释放出的无力感愈发突出。儒学的现代化模式遭到质疑与反思；同时，作为经学的儒学与作为哲学的儒学之间的冲突，似乎变得不再那么明显。对传统与现代之关系的重新认识，亦“在一定程度上消解了经学与现代性之间的紧张性”。^[4] 但是，如何调和作为经学的儒学与作为哲学的儒学之间的关系？如何寻找到一个新的平台，在这个平台上，经学与哲学可以融洽地共生以适应时代的要求？解释学给我们提供了一个新的思考维度。

二、解释学在经学与哲学之间的复杂角色

解释学的最初形态为解释《圣经》的神学解释学与解释罗马法的法学解释学，其

[1] 景海峰：《简论儒学诠释的两种形态》，收在景海峰主编《儒学的当代发展与未来前瞻》，北京：人民出版社，2014 年版，第 436 页。

[2] 同 [1]，第 432 页。

[3] 景海峰：《新儒学与二十世纪中国思想》，郑州：中州古籍出版社，2005 年版，第 10 页。

[4] 同 [1]。

重在探讨正确理解文本的技术。这一时期的解释学实践即是通过注释经典来发展经典传统；这些经典不只是认识对象，更是信仰对象。至施莱尔马赫，他着力探寻一种适合一切文本的、具有普遍性的解释方法与理论，力图将解释的对象从《圣经》拓展开来、将解释方法从教条式的宣扬中解放出来。自此，解释学成为一门学科而走上了独立发展的道路。狄尔泰在继承施莱尔马赫的基础上，将解释理解为人把握精神世界的一种必要方式，从而将解释学置于精神科学和人文科学的基础地位。到海德格尔与伽达默尔，解释学实现了从一种一般哲学理论到本体论的转向。西方近代以来的解释实践，亦从早期的注释经典发展到笛卡尔、康德等的哲学建构，从独断型诠释发展到探究型诠释。^[1]

无论是西方的解释学理论还是解释实践，都大致可划分为两个阶段：一个是作为研究解释技艺的解释学，一个是作为哲学门类的哲学解释学；前者对应的解释实践为独断型解释，其解释对象同时亦是信仰的对象；后者对应的探究型解释，其对象为认识的对象——信仰的色彩消失了。这种对应或并不严谨，但从这种近似对应中可以见得作为整一的解释学（解释学理论与解释实践）所经历的发展轨迹。从第一个阶段到第二个阶段，“他们丢了解经学，而发展了诠释学”。^[2]

中国亦有悠久的经典解释传统。就经学形态而言的儒学经典诠释，与西方宗教传统宣教式的经院哲学有相通之处。儒家的经典不只是认识对象，不是一门简单的学问，而是包含有处世的根本原则，更多的是一种肯信（肯定与相信）的对象。经学形态的经典诠释，承认并维护着经典中的权威性与说服力。到了近代，这种解释方式已不能适应社会发展，经学解体；作为现代知识形态的“中国哲学”逐渐建立，经典解释亦从注释转向哲学建构。无论是冯友兰还是牟宗三、唐君毅诸先生，都可为儒学解释实践从传统走向现代的典范。牟宗三一生致力于“哲学地重建中国哲学”更是淋漓尽致地表现出儒家经典解释在近代经历的巨大转折。

哲学形态的解释实践逐渐成为儒学研究的主流范式，但“解释学”层次上的反思则滞后于这种实践。解释学在西方的蓬勃发展与传入中国、儒学哲学化所带来的一系列问题，催生了“中国解释学”独立意识的觉醒。解释学作为中国哲学研究中的一个独立课题逐渐赢得人们重视，就大陆学界而言，汤一介先生是这个领域最重要的探索者与开拓者，并为此做出了巨大贡献。

[1] 可参看洪汉鼎：《文本，经典与诠释——两条诠释之路：中西方比较》，收在《“经典、经学与儒家思想的现代诠释”国际学术研讨会论文集》中，深圳：2015年。

[2] 同[1]。

三、汤一介先生与中国解释学

自1998年至2001年,汤一介先生陆续撰写了一系列关于“中国解释学”的文章,并首次明确地提出“能否创建中国的‘解释学’”一问题。汤先生对此问题的思考有着明确的自觉意识,其首先根源于汤先生“如何使中国传统哲学从传统走向现代,能否在一些方面与西方哲学接轨”这一终极关怀、根源于对中国文化与思想的自觉创造。

因此,在汤一介先生那里,解释学首先是但不只是一种方法论,亦是具有某种新的哲学形态的色彩、一种现代化中国哲学的哲学形态。可以说,汤一介先生意图以“中国解释学”为突破口,来实现中国哲学的进一步发展。汤先生在《中国现代哲学的三个“接着讲”》中,提出“接着而不是照着”西方现代哲学讲的观点。在汤先生看来,西方哲学的现代发展与其特有的诠释学息息相关,而中国有漫长的经典解释历史,且自己独特的经典解释方法,从这里能寻找到“接着现代西方哲学讲”的契机。

但是,要形成一种中国独特的哲学解释学,首先要从悠久的诠释实践出发,着眼于具体的解释学个案,从中总结出一些解释的理论与方法。汤先生身体力行,梳理传统的经典解释,并尝试归纳出不同的注释原则。比如汤先生将先秦时代经典注解归纳为三种路向:“历史事件的解释”、“整体性的哲学解释”与“社会政治运作型的解释”。汤先生认为,在对传统诠释规律总结的基础上,发掘不同于西方解释学的理论与原则并使之系统化,才能使其成为一种哲学。^[1]作为一种新的哲学形态的解释学,不只是传统解释规律的归纳总结,而应是在其基础上的理论升华。作为理论升华的中国解释学是“把中国哲学融入世界哲学大潮的一个重要途径”。^[2]

创建中国解释学,非是要屏蔽掉西方诠释学而闭门造车,汤先生明确主张真正的中国解释学一定是在充分了解西方诠释学的基础上建立的,要对西方诠释学理论做系统深入的研究。

可以说,汤先生是在对中华文化在近代中国之具体遭遇的深切体认中、在东西方文明交流的宏阔视野中提出并构建中国解释学的。同时,亦是重建中国文化主体性、重新挖掘经学之现代价值的时代命题出发,在不断更新中国哲学方法论与研究范式之学术追求中提出这一伟构的。汤先生的这一构想甫一提出,立刻引起学界巨大反响;汤先生为实现此一构想而身体力行、孜孜以求,引起学界的持续关注,“中国解释学”

[1] 汤一介:《汤一介集》,第6卷,北京:中国人民大学出版社,2014年版,第226页。

[2] 同[1]。

逐渐成为中国哲学研究领域中的热点。

四、本次会议主要议题

这次“经典、经学与儒家思想的现代诠释”国际学术研讨会所讨论的主要话题：（1）中国传统经典诠释的起源、性质、体式与层次；（2）诠释学一般理论及诠释学在西方的发展；（3）具体诠释方法的省察与探讨；（4）具体的诠释个案等，即是在新的历史时期、学术界积极响应汤一介先生提出的“创建中国解释学”这一历史课题的具体实践。

（一）中国传统经典诠释的起源、性质、体式与层次

成中英教授在其论文《“理一分殊”的本体诠释：兼论经学的本体学性质》一文中，对中国诠释学发展与经学的关系做了探讨。成教授认为诠释学与经学之间存在着一种积极互动，具体到他所一贯阐扬的“本体诠释学”与经学的关系上，其认为，本体诠释学为经典诠释发展所必致；而只有在本体诠释的基础上，经学中富有积极意义的部分才能有效发展。成中英教授在论文中，具体结合对“理一分殊”这一宋明理学之核心命题在西方哲学语境的观照中所可能蕴含的问题，引导我们关注“理一分殊”这一观念在易学本体论中的背景资源；并尝试结合“一本万殊”而提出一种“内在的本体生成的宇宙本体论”与“本体生成知识论”的可能性。其认为我们只有将“理一分殊”溯源至易学的本体分析中，将“理一分殊”的静态结构与“一本万殊”的动态结构相结合，透过对二者的本体诠释，才能超越传统上对“理一分殊”的经典解释而挖掘出更富哲学意义的话题与答案，才能更深刻地从本体论、知识论层面对这一观念所要成立的道德伦理体系给予说明。成中英教授极富创见地沟通了本体诠释学与经学；并在一种新的诠释理论的观照下，挖掘出传统命题所蕴含的新的哲学义理。成教授的工作，向我们展示了构建经学与哲学之互动关系的意义与可行性。

要把握儒家经典诠释的特质，需要从源头上考察儒家经典的形成以及经典诠释的出场。王中江教授在《儒家经典诠释学的起源》一文中，结合其所提出判断经典诠释出现的两个标准——一是文本的大致确定和被信奉为经典；二是文本被广泛地阅读、引用和诠释，并产生经典诠释作品和术语。他还结合郭店竹简新出土文献材料，考察了早期儒家编订、解读、诠释文本并将之经典化、权威化的过程。

儒家经典诠释的历史即是诠释累积的过程，表现在诠释文本内蕴的不断丰厚化。

景海峰教授在《儒家经典诠释的四个层次》中，将诠释文本不断丰厚的过程，归纳为从“经”到“传”，再到“注疏”与“义理”四个层次的演进。在景教授看来，前三个层次是“顺原有解释的层次与积累一直往下延续”，而“义理”层次则对之前注疏成果不甚措意甚至有意偏离，而形成独特的诠释格局。以宋学为典型的偏重“义理”层次的诠释风格，更加强调诠释主体在解经过程中的作用，诠释学效应的基础更为主体化，经典的解释活动“变成一种双重意义的交汇”。“义理层次”的诠释活动将儒家经典诠释带入一个更深的层次，景教授认为，这种义理层次的诠释活动真正能够延续儒家经典的精神内核，而“融化经典的神圣性于凡俗的日常生活中”。在景教授看来，“义理层次”的诠释实践和西方的诠释学洞见有某种契合性。景海峰教授对儒家经典诠释四个层次的发掘与厘定，尤其对“义理”诠释格局意义的阐发，深刻揭示了儒学诠释学未来发展的方向，并为儒学在当代的哲学化提供了历史依据。

蔡方鹿教授则从另一个角度阐述了儒家经典诠释的演进。在其提交的论文《中国诠释学的性质及儒学经典诠释思想之演变》中，蔡教授将中国诠释学的性质归纳为历史性、权威性、工具性、哲学性等四个方面；并将儒学经典诠释思想演变归纳为四个特征：（1）经典诠释所依傍的文本重心由五经系统转向四书系统；（2）经典诠释的方法由重训诂转向重义理；（3）经典诠释的理论深度由经学诠释转向经学诠释与哲学诠释相结合；（4）经典诠释中人文与宗教之互动——既排斥又吸收佛老。蔡教授系统而全面地对中国诠释学性质与演变等问题的探讨，客观地呈现了传统诠释学的历史样貌。

儒学史的叙述与建构，本质上亦是一种诠释创造；考察儒学史叙述模式，本质上仍属于对儒学解释学的探讨。干春松教授认为儒家任何一次对自身历史的梳理，都是一次价值清理与学派建构的过程；任何一次儒学史的写作并不仅仅是一种回顾，更是一种对未来儒学的建构。从这个观念出发，干春松教授在其论文《从“儒学第三期发展”看儒学史的叙述与建构》中，围绕着牟宗三与杜维明的儒学史叙述，提出了“纯粹的学术史书写”与“发掘儒家精神生命的成长史”两种模式。前一种模式在方法选择上应当客观中立；后一种模式则需要书写者与对象之间产生价值观上的共振。在后者，客观性虽然是基础，但其诠释格局更为主体化，诠释学效应的基础较前者更为主观和开放。

对传统儒家经典诠释的历史省察，最终的落脚点仍是我们当下的解释实践。王兴国教授《中国古代的“精神”与“文化”及其哲学意义释论》综合训诂与义理的解释方法、透过“经”、“传”、“注疏”、“义理”等多层次的文本累积，挖掘出“精神”与“文

化”丰富的哲学意蕴，并以其为思想样本折射出中西方文化特质之差异。王教授的诠释实践，支持了景海峰教授对儒家诠释学四个层次的归纳。

（二）诠释学一般理论及其在西方的发展

创建中国解释学，离不开对西方解释学的钻研与吸收。在西方解释学理论的观照下，反思创建中国解释学所需要克服的问题以及可行之路；借鉴国外的解释实践，对我们深刻省察自身不无裨益。汤一介先生就曾说“真正的‘中国解释学理论’应是在充分了解了西方解释学，并运用西方解释学理论与方法对中国历史上注释经典的问题作系统的研究……”。^[1]

解释学在西方一直处于不断发展的过程中，关注其动态，有助于我们及时更新对诠释学的认识。高宣扬教授在《诠释创新中的可能性与不可能性之间的张力》一文中，围绕着“诠释的复杂性与诠释的生命基础”这一问题，探讨了解释学从海德格尔到利科以及到德国哲学人类学家格伦、德国社会学家鲁曼的演进。高宣扬教授认为，诠释的复杂性与生命本身的不可能性与不可测性息息相关，只有把握到了诠释的生命基础才能真正领会诠释中可能性与不可能性之间的张力。海德格尔曾试图以“此在的诠释学”探索诠释的生命基础，但其没有跳出此在的诠释循环；直到利科指出“诠释活动本身就是一种事件，甚至是各种事件的复杂交错网络”，将诠释活动理解为一种“行动的诠释学”、“行动的存在论”，诠释的生命基础才得以确立。但是，高教授认为利科过于倚重外在世界与他者，生命本身的紧张状态才是诠释的真正内在根源。人类学家格伦提出“释负效应”，将此效应视为诠释的动力。社会学家鲁曼用“双重偶然性”来说明诠释的复杂性以及其中所隐含的紧张状态，为诠释学提供生命动力学基础。上文所提及景海峰教授将儒家诠释学分为四个层次，第四个层次即“义理”层次的诠释效应基础更为主体化，强调诠释者自身生命的体认与积极参与。进至这个层次的儒家诠释活动，文本与诠释者的双向互动，使诠释学的生命基础最大程度得到释放，取得“融经典的神圣性于日常生活中的”的效果。^[2]结合高教授对诠释学生命基础的综述，我们看到，儒家第四个层次的诠释与西方哲学确实有相当的契合与可会通之处。高教授的工作可以帮助我们继续深化景海峰教授所提出的这个课题。

洪汉鼎教授在考察“文本”、“经典”、“诠释”等西方诠释学基本观念的基础上，对中国诠释学的未来以及中国诠释学与当代中国哲学发展的关系做了深入探讨。洪汉

[1] 安徽省社科联主办《学术界》，2001年第4期，第113页。

[2] 参看景海峰教授发表在本次会议上的论文《儒家经典诠释的四个层次》。

鼎教授在其论文《文本，经典与诠释——两条经典诠释之路：中西方比较》中，提出了两种诠释学类型，“独断型诠释学”与“探究型诠释学”。洪教授认为，前者是在“卓越文本中找寻早已众所周知的固定意义并把它们作为教导性的真理和指示应用于当前具体情况”，反之，后者“是在一切文本中找寻那种不断更新的富有生命体验的无限意义”。在“探究型诠释学”中，经典文本是在不断理解与解释中形成的，不是绝对真理。这种诠释学发展到伽达默尔成为一种本体诠释学。理解文本和解释文本，在伽达默尔看来不是一个方法论的问题，而是属于人类的整个世界经验，是解释者将自身置身于自身传统中的运动，是一种视域融合。解释者与文本构成一种循环运动，这种循环运动是传承物的运动与解释者运动的一种内在的相互作用。

在洪汉鼎教授看来，近代西方经典诠释的转变即是从“独断型诠释学”转向“探究型诠释学”，从古代以及中世纪的圣经诠释学、法学诠释学转化到近代笛卡尔、康德等的哲学建构，并在海德格尔与伽达默尔那里成就了诠释学最终的突破。反思中国的经典诠释传统，洪教授认为，一直以来都是以第一种类型存在着，直到今天，并没有达到海德格尔与伽达默尔的那种源始的哲学诠释学。洪教授认为“我们要发展中国的经典诠释，就要强调从方法论到本体论这个转向，强调理解的本质不是我主观的行为，而是我被事情本身所吸引而参与到里面了”。同时，中国哲学的未来发展，一条重要之路就是诠释学。“诠释学告诉我们，任何经典都应当是当代的经典，任何真理都应当是当代的真理，经典只有不断与现代视域融合，它才能开出新的意义和真理。”我们应当促进中国诠释学从第一种向第二种的转型。诠释学转型的过程、中国哲学的发展与自身主体身份的确立，“需要把对中国哲学或思想的文本与西方哲学这个学科或学术话语形式间关系的外在关注，转换为对文本与时代、社会、民族生命之间这样一种关系的内在关注”。西方哲学不是负担，而是资源。中国哲学的未来不是“去西方哲学化”，“其诠释与建构恰恰需要与西方哲学甚至整个人文学科的深度互动”。

创建中国解释学，不只是探讨解释技艺，同样包含有建立一种哲学解释学的动向。在西方，海德格尔和伽达默尔将解释学理解为一种实践哲学，赋予解释学以本体论性格，影响深远。如何使中国解释学朝着哲学解释学的方向迈出一步？张能为教授在其论文《效应与意义——伽达默尔与中国哲学相遇》中围绕着伽达默尔的“实践哲学”与中国哲学中丰富的“实践哲学”资源探讨了这一课题。张教授认为，伽达默尔的一个重大理论贡献就是从哲学本体论的高度，“将解释学与实践哲学统一起来，认为实践是人们的存在方式，是一个理解和确定存在本质与意义的理论反思性活动”。而中国的实践哲学历史悠久，内容丰富，特色突出。近代以来受西方哲学发展的影响而实

践哲学的重要性被忽视。鉴于此，张能为教授主张我们不妨以“实践哲学”为中西哲学交流与对话的“交合域”，发展出一种现代的诠释学，在保证中国哲学特质的前提下，在实现中西哲学会通的过程中，使中国思想从传统走向现代。

虽然海德格尔和伽达默尔将解释学带入本体论之路，并在今天取得如日中天的地位，但作为认识论与方法论的解释学并未消失。在何卫平教授看来，以哈贝马斯和利科为代表的第三波解释学发展，实现了解释学从存在论向认识论方法论的回归。何教授的论文《西方解释学的第三次哥白尼革命——从哈贝马斯到利科》展示了这一脉络，给我们全面认识解释学在西方的发展提供了便利。

在西方诠释学理论的观照下，中国哲学研究可以寻找到更新的研究视角。陈治国教授在其论文《当代诠释学与中西哲学比较》中，即是以伽达默尔的“自我理解”、“效果历史”、“前理解”等诠释学观念为分析工具，重新审视近代中国所流行的中西比较模式。陈教授认为，有着不同生存方式与历史命运的西方与中国，形成了具有不同特质与形态的哲学传统。两种陌生传统之间的对比与对话，可以将孕育在两种传统根底的前理解与前见逐步呈现出来，从而促使我们更清晰地自觉地把自身传统。陈教授说，中西哲学比较的基本动因即在于，“通过某种比较和交流发现并澄清我们自身那些‘首先并且通常’隐而不显却又根深蒂固的前理解结构”。在此基础上，陈文批判性反思了“以西释中”与“以中克西”两种中西比较模式，给人深刻启发。

（三）具体诠释方法的省察与探讨

创建中国解释学，非是要形成某个特定的哲学流派，其最终归宿仍是我们当下的、具体的哲学研究实践；从中国解释学的视域来反思我们这个时代的哲学研究，探讨我们这个时代有代表性的解释模式，一者可以帮助我们加深对其理解，二者可以实现诠释学累积，形成新的传统。当代新儒家给我们提供了丰富的诠释学经验，引起众多学者关注。

李晨阳教授在其文章《比较的时代：论第三期儒学研究的一个重要特点》中，对第三期新儒学的“比较哲学”模式做了省察。李教授认为儒学研究已经进入了一个以比较哲学为特点的时代，“比较哲学”是通过“比较”来加深对自己和他者的理解，在此基础上整合不同的传统从而发展和创新自身的哲学思想。在论文中，李教授简要考察了在“比较模式”下，方东美、唐君毅、牟宗三等三位哲学家所取得的巨大成果，并主张“儒家哲学的比较研究不应该长期用一种文化传统来主导”，提出在“比较”的同时，挖掘、发展自己的元理论和方法的综合观点。

牟宗三研究是当代哲学研究的重要课题。从某种意义上说，庞大精深的牟宗三哲学已经蕴含了一套属于自己的诠释学理论；对牟宗三诠释实践的省思，是创建中国解释学所不能回避的。牟宗三在康德框架内将儒学高度哲学化的解释实践不断受到批评；认为儒学重社会实践的特质在其诠释过程中遭到旁落而只成为一套依傍西哲而树立起来的抽象理论者不少。李明辉教授《牟宗三与“生命的学问”》一文对这种观点做了回应。李教授重点考察了牟宗三在中西比较的语境中所提出的“生命的学问”一观念的具体含义；在牟宗三这里，“生命的学问”即是实践的学问，包含个人的修养（主观的方面）与人的社会文化活动（客观方面）。牟宗三诠释下的儒学，“学问性格”突出，但并不能据此认为牟宗三忽视了儒家传统所一贯的“治国平天下”的精神内核；只是牟宗三将其隐遁于自己哲思的背后而使其成为他的诠释学前见。牟宗三的儒学研究非是个人思辨兴趣与才华的泛滥，乃是“损人利己”的过程——在牟宗三自身看来，这种思辨亦是损耗生命的、此一时代使命逼迫下的不得已之举。

可以说，“生命的学问”是牟宗三整个诠释活动的基石；他是真正从此一时代之生命的具体遭遇出发，在个体生命对此一时代之敏锐体认的观照下，实现了诠释主体与诠释客体的双向互动；牟宗三乃真正继承了宋明儒学主流的儒家诠释路径，从“义理”层次接续并深化了儒家诠释传统之本质。牟宗三的诠释实践，及其所蕴含的诠释学规则，对于发展西方的诠释学亦有相当的借鉴意义；其成功实践亦佐证了创建中国解释学之可行性。

陈少明教授的会议发言，可被认为是从另一个角度对牟宗三特殊诠释性格之意义的挖掘。针对时下有关“嫌港台新儒家所承诺的对传统保守的内容太少或太抽象，所以拒绝宋学，倡导回归经学特别是西汉今文学”的时髦观念，陈教授认为，“把讨论的基础放在文化的观念，而非具体政治安排上，对理解儒学的价值，问题更清晰，意义更深远”。政治民主化依托于文化民主化，民主是社会秩序而不仅仅是政治制度。在陈少明教授看来，儒学的两个基本哲学观念“性”与“理”，可以支持卡尔·曼海姆在《文化的民主化》中所提出的文化民主化的三条原则。儒学传统中含有丰富的文化民主化的资源，可为现代文化之发展提供积极支持，陈教授认为从这个层面来重视、挖掘其意义，更具现实意义。

主张“人文精神之重建”是新儒学另一重镇唐君毅先生的核心思想，唐先生对儒学的诠释，表现为对“人文精神”的丰富演绎。杨永明《唐君毅论理想人文世界的建构》一文勾勒出唐先生人文世界理想的基本样貌。而叶海烟教授在其文《儒学作为“人文之学”的基本问题——一项立基于中道原则的论述》中，则对新儒家“人文主义”

的诠释取径做了批判性考察。在叶海烟教授看来，当代新儒家的“人文主义”取径确实切中了自孔子以来以“仁学”为基本命题的儒家传统；但是，如果将当代新儒家的“人文主义”放在“当代”的立足点上、“将儒学或儒家的思想放入具有现代性的人文学的开放理路之间”，这种人文主义可能要面临诸般质疑，比如如何接纳当代人文学的诸多义理面向、如何与其他的社会批判理论和文化批判理论相连接、人文主义的开放性究竟如何开放，等等。叶海烟教授的批判性省察，对于进一步拓宽当代新儒学的诠释空间、丰富研究理路，有积极的价值。

关于儒学如何面对“当代”，刘纪璐教授提出新的思路。她在论文《儒学哲学化的契机：以分析哲学为传统中国哲学开生面》中，建议“中国哲学家对儒学的研究不仅可以‘援西入中’，更应该要有‘援中入西’的胆量与气势”。要进入西方哲学界，平等地与西方哲学家展开对话，刘教授说，“就必须有个新的呈现方式，不同的思辨技巧，要有精准的语言，能对问题直接切入，而不再是在大问题上谈些浮泛的想法”。刘纪璐提出通过分析哲学的话语方式来切入中国哲学的叙述，精确地提出问题，通过概念的厘清、定义的界定、理论的系统化来辨析问题。以分析哲学的话语模式开启中国哲学研究之生面。

（四）具体的诠释个案

除上述三个议题之外，本次会议的与会学者亦贡献出不少针对具体个案的诠释实践，跨越从先秦到清代、涵盖经史子集诸多门类，既有文献考订亦有哲学诠释，可谓蔚为大观。只有扎根于丰富的诠释实践中的方法论反思才不至于蹈空而沦为抽象观念的演绎，从具体的诠释实践中体认诠释主体与客体之间的互动，才能真正延续儒学特有的诠释传统而又赋予其时代性。

五、小结

近年来，无论是从“解释学”的维度对儒学史重新叙述，还是以“解释学”基本理论为分析工具透视前人之研究，还是依某种“解释学”范式对传统中的议题做出重新解释，“解释学”作为一种新的视角、新的方法、新的取径在中国哲学研究中的作用与意义已不容忽视。在西方解释学的观照下，对传统儒释道诠释规律的总结与反思，并以此为基础推动诠释实践在当下的发展，已经成为中国哲学发展的新动向；同时，这也昭示着创建中国解释学的基础正在形成。

解释学首先作为一种具有普遍性的理解与解释技艺，虽然出自西方，但与西学其他学派相比有很强的中立性。中国有着悠久的经典解释传统，亦可在西方诠释学的启发下，从中抉择出一套属于中国独有的解释学。既是方法论亦是一种哲学形态的复合身份，亦为应对儒学哲学化过程中所出现的挑战提供了一套深远的解决方案。因此故，“中国解释学”作为中国哲学未来发展的一种哲学形态亦非不可能。

但是中国传统中并没有系统化、形态化的解释学理论，本体化的诠释思想在传统中更是罕见踪影，创建中国解释学的问题复杂性不容忽视，需要几代学者持续努力。同时，解释学与经学的关系，其复杂性亦超出我们目前的认知，需要我们持续的探索。文化的传承，思想的发展，不都是在艰难的跋涉中、在千百度的追寻中实现的吗？