

通义：汉语阐释学的思想与方法

李建中

内容提要 汉语阐释学的思想与方法，其根柢在经学和小学，其关键词为“通义”：会通、变通其义以臻通达、通透之义。古典阐释的主体是圣人和君子。古典阐释的最高境界是六通四辟、弥纶群言、“大著述者必深于博雅”。汉语阐释的目标是要跨越文字、文献、语境三重障碍以“通天下之不通”，故阐释路径须通义于词根、通汇于文献、通变于语境。汉语阐释学之“通义”对中国文学批评产生了广泛而深刻的影响：“评点”批评与圣人平等对话、与作者惺惺相惜和用力之久而豁然贯通，“诗话”批评通于经部之小学、史部之传记和子部之杂家，而“论诗诗”批评则是直通之“赋”、显通之“比”和隐通之“兴”的诗性融合。汉语阐释学“通义”的语言本位、跨界思维和互文方式，可以为全球化时代的文学批评提供重要的启示和借鉴。

关键词 通义；汉语阐释学；文学批评

阐释学是从西方传入的，它的希腊语词根是Hermes（赫尔墨斯），古希腊神话中赫尔墨斯是诸神的信使，用汉语表述或可说“赫尔墨斯”是“通义”之使者。洪堡特指出，“民族的语言即民族的精神”^[1]，语言是一种世界观，用不同的语言来阐释不同的对象时，其观念和方法有很大差别。加达默尔也指出：“能理解的存在就是语言”^[2]，世界只有进入语言才能表现为我们的世界。阐释学要从语言讲起，汉语阐释学须从语言层面切入方能建立自己的理论和方法。正如西方阐释学的根基在于对《圣经》的阐释，汉语阐释学的根柢在经学和小学，而“通义”作为一个汉语阐释学的关键词，它的词根性、坐标性和转义性是在经学和小学的土地上建立和生成的。

何为“通义”？会通、变通其义以臻通达、通透之义。细言之又有两层内涵：其一，“通”作为阐释行为可以理解为“会通”和“变通”：集解、集注、汇校、汇释等文本，将不同时空的阐释文字汇集一处，此之谓“会通”；另一类文本如匡谬、异同、然否、辨正等，在会通之时又重在指讹证伪，如墨子之非命非乐和荀子之非十二子，此之谓“变通”。其二，“通”作为阐释结果可理解为“通达”和“通透”：前者就广度而言，或苞举宇宙或

弥纶群言；后者就深度而言，或擘肌分理或深识鉴奥。

一 会通之义大矣哉

汉语阐释弥漫于经史子集；就史部而言，张舜徽尤其推崇三部带“通”字的典籍（《史通》、《通志》和《文史通义》），三书之中又特重郑樵《通志》。通志·总序开篇明义：

百川异趋，必会于海，然后九州无浸淫之患；万国殊途，必通诸夏，然后八荒无雍滞之忧。会通之义大矣哉！^[3]

郑樵认为：“惟仲尼以天纵之圣，故总《诗》《书》《礼》《乐》而会于一手，然后能同天下之文；贯二帝三王而通为一家，然后能极古今之变。”^[4] 汉语阐释以儒家经典为最早的阐释对象，孔子当为最早的阐释主体。在这里，我们看到“通义”与“圣人”的天然联系。

许慎《说文解字》训“圣”为“通”：“圣，通也。从耳，呈声。”段玉裁注亦谓“圣，通而先识”，“一事精通，亦得谓之圣”；《说文》又训“通”为“达”，并称“一达谓之道”。^[5] 先秦两汉的典籍常将“圣人”与“会通”、“通”或“道”联系

在一起,如《周易·系辞》有“圣人有以见天下之动,而观其会通,以行其典礼”^[6],《庄子》则称“圣人”无所不通:“以天为宗,以德为本,以道为门,兆于变化,谓之圣人。”^[7]班固《白虎通义》云:

圣人者何?圣者,通也,道也,声也。道无所不通,明无所不照,闻声知情,与天地合德,日月合明,四时合序,鬼神合吉凶。^[8]

班固以“通”“道”训“圣”,既续《周易》“观其会通”和《庄子》“以道为门”之脉,又开许慎“圣,通也”、“通,达也”之先。

当然,孔子从未以“圣人”自居,孔子讲得最多的是“君子”。作为汉语阐释的早期主体,“君子”与“圣人”也是与“通”相通的。《周易·同人·彖传》有“唯君子为能通天下之志”^[9],《庄子·天下》有“以仁为恩,以义为理,以礼为行,以乐为和,薰然慈仁,谓之君子”^[10],而《论语·为政》的“君子不器”更是关于阐释主体之“通”的经典命题。朱熹《论语集注》云:

器者,各适其用而不能相通。成德之士,体无不具,用无不周,非特为一才一艺而已。^[11]

《礼记·学记》也讲“君子大德不官,大道不器”^[12]。圣人和君子都是通达于大德大道者。

《礼记·乐记》有《魏文侯问于子夏》、《宾牟贾侍坐于孔子》和《子赣见师乙》三篇文字。三位儒家乐论的阐释主体,孔子是“圣人”,子夏和师乙是“君子”,三人的共通之处是“通”:既通义于“声、音、乐”之道,亦通晓于乐本、乐言、乐象和乐器,更通达于乐礼、乐施和乐化。故“乐者,通伦理者也”,“唯君子为能知乐”^[13]。

完整的阐释学体系包含三大要素:阐释主体,阐释对象,阐释目标。在汉语阐释学之中,这三者无一不以“通义”为关键词。作为阐释主体的圣人或君子之“通”已如前述;作为阐释对象的“通”,是汉语阐释学的题中之义。在“分科治学”的时代,我们可将阐释对象做学科之围别区分,但在漫长的前学科时代,汉语阐释学的对象是《庄子·天下》篇所标举的“六通四辟”^[14]。

成玄英疏“六通四辟”为“通六合以遨游,法

四时而变化”^[15]，“六合”乃“上下”加“四方”，“四时”乃春夏秋冬，“六通四辟”为时空之通。《庄子·天下》篇所描述的是“治方术”之前的“道术”时代，道术时代的阐释对象是整个时空，是“见天地之纯，古人之大体”^[16]；即使是道术裂变为方术之后的诸子时代，各家各派在阐释自家学术之时，也是要六通四辟的，如道家之论“道”，名家之论“名”，阴阳家之论“阴阳”。

人在天地之间，而特定的人只能生活于或存在于特定的时空之中，阐释学的最大功能之一，是要超越时空对阐释者的限制从而使阐释对象“六通四辟”。刘勰是“方术”时代的阐释主体，《文心雕龙》被《四库全书总目提要》归于集部之诗文评。但刘勰的阐释对象不仅限于“诗文”，更是“自然之道”。这使刘勰超越了他之前和之后的所有文论家。

郑樵《通志·总序》云“大著述者，必深于博雅”^[17]，将“博雅”视为“会通之义”的最高境界。郑樵认为，“自《春秋》之后，惟《史记》擅制作之规模。不幸班固非其人，遂失会通之旨”；甚至司马迁也未能达到“博雅”境界：因当迁之时，得书之路未广，故“博不足也”；又因迁采前人之书多用旧文，间以俚语，故“雅不足也”。^[18]失博雅之境界的另一个原因，还可能是阐释主体因长期的专门训练而染上馆阁之习气，即受到“学科”的“规训”^[19]。比如《史通》虽名“通”，但“诋河前贤，语伤刻核”^[20]，颇失会通之旨趣，颇伤博雅之高致。究其原因，是因为刘知几在唐代的史馆内受了长期的专门的“规训”。刘知几著《史通》受刘勰《文心雕龙》的影响，但子玄之论“史”较之彦和之论“文”，博不足也，雅不足也。

刘勰论体性风格首标“典雅”，论鉴赏批评尤重“博见”，所谓“春台熙众人，乐饵止过客”实为博雅之境界。与“知音君子”相反，文学的鉴赏与阐释者之中不乏“深废浅售”的“俗监之迷者”。章学诚《文史通义》也谈到君子之通的反面：横通。以“贩书老贾”和“琴工碑匠”为例，章氏指出“横通”之人因职业的关系，经常与博雅之士打交道，耳濡目染之后也能一知半解貌似无所不知。但终究是“胸无智珠，则道听途说，根底之浅

陋”，不同于通人的“四冲八达，无所不至”；而这种“不可四冲八达，不可通于大道，而亦不得不谓之通，是谓横通”。^[21]横通之人因无通脱之大器，无通畅之心胸，终失博雅之境界。

二 通天下之不通也

圣者，通也；通者，达也；一达谓之道。圣人君子，六通四辟，以道为门，以博雅为境，故汉语阐释学的主体、对象和境界，统合于“通”，贯义于“通”。“《说文》训通为达，自此之彼之谓也。通者，所以通天下之不通也。”^[22]“自此之彼”既非坦途亦无捷径，而是坎坷曲折，障碍重重，因而阐释学的任务就是“通天下之不通”；换言之，阐释学就是要为“通天下之不通”提供独特的路径。

汉语阐释学史上，最早有文字记载的“通”之障碍是《尚书》的“绝地天通”：“乃命重、黎，绝地天通，罔有降格。”孔安国传曰：“重即羲，黎即和。尧命羲、和世掌天地四时之官，使人神不扰，各得其序，是谓绝地天通。言天神无有降地，地祇不至于天，明不相干。”^[23]“天神”“地祇”可视为最早的职业分工，而“人神不扰”、“明不相干”则是要求各专其门，各司其业，互不相通。诚如章学诚《文史通义》所言：

先王惧世有桀治，于是乎以人官分职，绝不为通，而严畔援之防焉。自六卿分典，五史治书，学专其师，官守其法，是绝地天通之义也。^[24]

“人官分职，绝不为通”，“为政”“问学”皆无例外。《庄子·天下》篇所悲叹的“道术将为天下裂”不可避免。但“绝地天通”式的专业分工毕竟给后世的汉语阐释制造了障碍，为阐释学提出了“通天下之不通”的课题。加达默尔指出：“根据原先的定义，解释学是一种澄清的艺术，它通过我们的解释努力转达我们在传统中遇到的人们所说的东西。凡在人们所说的东西不能直接被我们理解之处，解释学就开始起作用。”^[25]所谓“不能直接被我们理解”即为“自此之彼”途中的障碍，即为“通义”途中的阻隔。

以经学和小学为根柢的汉语阐释学，其“会

通”之障碍有三：文字、文献和语境。它们恰如三座大山，躺在“自此之彼”的途中而形成种种的“不通”；而“通义”作为一种方法，则是帮助阐释者翻越这三座大山，以达通透之义，“通天下之不通”。

黄侃论及“清代小学之进步”，赞其“一知求本音，二推求本字，三推求语根”^[26]。这里的“语根”是在声韵和训诂的层面谈文字；若在文字、声韵和训诂的层面谈阐释，则应将古文字视为汉语阐释的语根，而通义于语根则为汉语阐释学跨越文字障碍之首务。戴震《与是仲明论学书》指出：

经之至者道也，所以明道者词也，所以成词者字也。由字以通其词，由词以通其道，必有渐。^[27]

戴震以“字以通词，词以通道”为阐释路径，其《孟子字义疏证》择取八个关键字（道、理、才、性等），寻觅其根，疏证其义，通晓其理，彰明其道。道之根在词，词之根在义，《孟子字义疏证》是汉语阐释学“通义于词根”之典范。

通义于词根是汉语阐释学的传统，早在先秦就有《墨子》的“经”和“经学”，《韩非子》的“解老”和“喻老”开“词以通道”之先。汉学有班固《白虎通义》，宋学有陈淳《北溪字义》。阐释学以经学为本，经学又以小学为根，不借助小学无法通义于词根，义理之阐释亦无从谈起，故章学诚称“《尔雅》治训诂，小学明六书，通之谓也”^[28]。

汉语的词根很深，深深扎在殷墟卜辞、商周铭刻、周秦籀篆之中，故汉语阐释学之首务在追溯字义根柢，从形、声、义的不同层面诂训语根，诠释语义，演绎语义之创生、衍生、再生，辨析本义与他义的格义。通义于词根而通变于语用，因其通而亘古亘今，因其变而日新其业，在会通适变之际重识语义的词根性、坐标性、转义性和再生性。

就阐释过程而言，先是借“通义于语根”而进入文献；就阐释对象的形成而言，汉语文献并不是单一的，而是不断累加的。早期的阐释学可资征引的文献太少，阐释主体所能面对只是宇宙、社会和人生。故章学诚说“读《易》如无《书》，读《书》如无《诗》”^[29]。唐人李翱指出：“六经之词也，创意造言，皆不相师。故其读《春秋》也，如

未尝有《诗》也；其读《诗》也，如未尝有《易》也；其读《易》也，如未尝有《书》也。”^[30]“经”之词各不相师，“传”之言则多有互文：《春秋》无《诗》，但《左传》有《诗》；《诗》无《易》，但《毛诗》有《易》；《易》无《书》，但《易传》有《书》。如果说元典的创制尚无须亦不可能通义于文献，而对元典的阐释或阐释之阐释则别无选择地要通义于文献。

阐释学上的文献，既是阐释的对象，又是阐释本身。先秦两汉时期，“经”的部分无疑是阐释对象，“传”或“记”的部分则是阐释本身。两汉之后，“传”或“记”又成了阐释对象，在此基础上，又形成了新的阐释文本。这样一直累加下去，越多越多，越累越厚，阐释学的历史形成于斯，阐释学的厚重亦形成于斯。

作为阐释对象的汉语文献，形成于历朝历代的不断累积，形成于历朝历代阐释者对前人阐释的再阐释。因此，每一个时代的阐释者在进入特定的阐释对象之时，他所面对的必定是层层累积而成的多层次的复杂文本，故“通汇于文献”是汉语阐释学的必由之路。以今人王孝鱼点校的《庄子集释》为例，其文本构成至少有六个层次：一是本文。如《庄子·逍遥游》原文：“若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉！”二是原注。郭象注：“夫唯与物冥而循大变者，为能无待而常通。”三是成疏。成玄英疏：“言无待圣人，虚怀体道，故能乘两仪之正理，顺万物之自然，御六气以逍遥，混群灵以变化。”四是陆释。陆德明经典释文：“‘六气’，司马云：阴阳风雨晦明也。”五是郭按。郭庆藩按：“六气之说，聚讼纷如，莫衷一是。愚谓有二说焉：一，《洪范》雨暘燠寒风时为六气也。……一，六气即六情也。”六是王校。王孝鱼点校：“唐写本无‘而’字。”^[31]原文、原注，加上成疏、陆释、郭按和王校，六个部分既叠加为一个层级式结构，又交织错杂成一个网状式框架：后者是逻辑的，以义项重轻为经；前者是历史的，以时代先后为纬。二者既有相生相济的互文性，又有相斥相悖的对抗性。阐释主体如果不能凭借厚实的考据功底、睿智的义理识见和优良的辞章素养而“通义于文献”，则极有可能如《文心雕龙·知音》

篇所言“信伪迷真”“谬欲论文”，以至“深废浅售”、“轻言负诮”。

对于阐释者的义理而言，特定的文献构成特定的阐释语境，故文献的累积或叠加也是语境的累积和叠加，只不过“语境”的概念较之“文献”更为复杂一些。首先，汉语是一种高度语境化的文字。汉语的性质是表意，意之所随者缘“境”而异。汉语之“表意”既无时态标识，亦不重空间定位，更有反训、隐喻、假借、转注、谐音之类，使得汉语的言说与阐释高度语境化，若脱离语境则“不知所云”。汉语阐释学“话中有话”，故阐释之时先须问“境”，非如此不能释名彰义、敷理举统。其次，汉语阐释学的“语境”既有历史的又有文本的：“历史语境”可细分为时代语境、社会语境、师门语境、家族语境等，“文本语境”可细分为篇体语境、章句语境、修辞语境等。无论是历史语境还是文本语境，既有“在场”的也有“不在场”的。凡此种种，构成阐释学的重重障碍，阐释主体若不能“通变于语境”则举步维艰，甚至寸步难行。

如何突破语境的障碍？以司马迁“发愤著书”说的阐释为例。“发愤著书”在司马迁的笔下出现过两次：一次是《史记·太史公自序》，在宣讲《春秋》圣义的宏大语境下自陈著史大业和宏远志向；一次是《报任少卿书》，在友朋尺牍的私人语境下抒发悲怨之怒和绝望之情。宏大语境下的“发愤著书”是自强，是弘毅，是经国之大业，是不朽之盛事。私人语境下的“发愤著书”是哀怨，是悲泣，是对形秽身残、心碎神伤的咀嚼，是对家族不幸、命运坎壈的陷溺。在私人语境中，我们看到的是司马迁遭受腐刑之后的自卑、痛苦和难以名状的心理焦虑，我们感受到的是太史公情感的强度和心灵的韧性。而在宏大语境中，我们看到的是一位伟大历史学家对“自卑”的超越，体会到的是超越之后的“究天人之际，通古今之变，成一家之言”。后司马迁时代的阐释者，若不能“通变于语境”，则无法得“发愤著书”之真谛。

美国汉学家宇文所安注意到语境的复杂和多元，认为《文心雕龙》有两个“作者”：刘勰和骅文；这两个“作者”常常会争吵打架。比如，关于“情采”问题，生活在南朝的刘勰，对“采丽

竞繁”、“繁采寡情”有切肤之痛其文学主张是重情的。但刘勰用骈体写作，受制于骈文的“对句”机制，行文中必须讲求对仗而不能偏执于一端，这使得他不得不在重“情”的同时也要重“采”，所谓“雕缛成体”、“情经辞纬”^[32]。宇文所安实际上是注意到了《文心雕龙》的双重语境（历史语境与文本语境），看到了两种语境之间的冲突和矛盾，并在两种语境的张力之间作出了独具创意的阐释。

三 变而通之以尽利

以“通义”为关键词的汉语阐释学，其思想与方法是跨越文字、文献、语境三重障碍以“通天下之不通”，故阐释路径须通义于词根、通汇于文献、通变于语境。《周易》有“变而通之以尽利”^[33]，“通义”给古代文论带来了“元、亨、利、贞”，对传统文学理论批评产生广泛而深刻的影响。就传统文论三大批评文体而言，“评点”批评与圣人平等对话、与作者惺惺相惜和用力之久而豁然贯通，“诗话”批评通于经部之小学、史部之传记和子部之杂家，而“论诗诗”批评则是“赋”之直通、“比”之显通和“兴”之隐通的诗性融合。

先说“评点”。广义的“评点”是汉语阐释学常用的方法。古文《尚书》每篇之前的孔序，可视为仲尼对书经的评点；《周易》的彖传和象传，可视为对六十四经卦的评点；《论语》所叙孔子师徒的“因诗及事”和“因事及诗”，则是最早的《诗经》评点。而孔门说诗，则是狭义“评点”（亦即诗文评点）之滥觞。就言说方式而言，几千年的中国文学批评史奠基于“诗文评”即“诗文”之“评点”。诗文评点盛于宋代，小说评点盛于明朝，戏曲评点盛于明清之际。18世纪乾隆年间诞生的《四库全书总目》，四库馆臣对包括集部各体文学作品在内的万余部典籍的“目录提要”，可谓集“评点”之大成。各种评点均与早期的经学阐释有相“通”的一面。

评点式的经学阐释主体对阐释对象并不取仰视姿态，而是平等对话，其具体方式或是《左传》式的“赋诗言志”，或是孟子式的“以意逆志”，或是董仲舒式的“断章取义”。元典时代的阐释者对元典创制者（圣人）的平等态度，成为后来小说戏

曲评点者的阐释学资源。李贽以童心真性评点《忠义水浒传》，是要实现他的一大理想：“呜呼！吾又安得真正大圣人童心未曾失者，而与之一言文哉！”^[34]评点者之所以能与圣人平等对话，因为真正大圣人“童心未曾失者”，评点者的心与圣人的心是相通的。

明清时代的小说戏曲评点，快人快语，真情真性，亦庄亦谐，有滋有味，借用李贽的话说，“若令天地间无此等文字，天地亦寂寞了也”。但这不仅仅是一个“文字”的问题，而是阐释者与阐释对象的心心相印，惺惺相惜。金圣叹《读第五才子书法》云：“大凡读书先要晓得作书之人是何心胸。”要阐释《史记》，先要知道太史公的“一肚皮宿怨”；要阐释《水浒》，先要知道施耐庵的“自家许多锦心绣口”，要与原作者的心相通。这就是孟子所说的“知言”和“知人论世”，刘勰所说的“世远莫见其面，乱文辄见其心”，四库馆臣所说的“平心而论”。以一己之文心，体察、体悟原作者之用心，其最佳状态是朱熹所言：“至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。”^[35]

次说“诗话”。诗话是中国古代文论中数量最多的阐释文本。“诗话”属于四部中的“集部”（《四库全书总目》将“诗话”归入“集部”的“诗文评”）。诗话又“通”于经、史、子三部。十三经有《尔雅》，解释字义和名物；而诗话说诗有如注经，诠释名物，多识于鸟兽草木之名，故诗话通于经部之小学。诗话有纪事功能，从孟棣的《本事诗》到历朝历代的“某诗纪事”，其纪事功能与史部传记类正相符合，故诗话通于史部之传记。诗话即兴而起，随手而录，有话则长，无话则短，庞杂无统，以资闲谈，与子部杂家类的情形正相仿佛，故诗话通于子部之杂家。而且，“话”作为一种文体，属于子部的“小说”类。概言之，“诗话”上通于经，中通于史，旁通于子，下通于集，真可谓以话为体，四部兼通。

末说“论诗诗”。“论诗诗”以诗说诗，会通文学文体与批评文体，本身就具有鲜明的“通义”性质：用文学话语来说理论问题，或者说赋予理论言说以文学性特征。诗歌创作离不开赋比兴，论诗

诗同样离不开赋比兴。《文心雕龙》之《诠赋》篇有“赋者，铺也”，其《比兴》篇有“比显兴隐”，故在汉语阐释学之“通义”的层面论，“赋”为直通，“比”为显通，“兴”为隐通。以《二十四诗品·典雅》为例，全诗六联，就对关键词“典雅”的诗性论述而言，只有属于直通式的“赋”；前面五联全部属于“先言它物”之起兴，是曲径通幽式的“隐通”。“隐通”五联是一连串的“比（喻）”，可谓“比”之集合：玉壶、春酒、细雨、茆屋、佳士、修竹、白云、幽鸟、眠琴、飞瀑……每一个景象或意象都在告诉读者什么是“典雅”，而众多的比喻又构成了一个意象群，呈现出“典雅”的意蕴或内涵。《典雅》以意象珠联的“比”、曲径通幽的“兴”和直揭意旨的“赋”，会通、变通地阐释出“典雅”的通达、通透之义。这是论诗诗的妙处，是汉语阐释学“通义”的妙处。

古典式的“通义”，对于当下的文学阐释，其价值和意义取决于义，通和通义。“义”为汉语阐释学的语言本体，是汉语阐释学的本根。由字而通词，由词而通道，以究“义”为宗旨的小学，筑构起文学阐释的语言学根基。文学阐释是对语言文本的阐释，也是植根于语言的阐释。“通”为汉语阐释学的跨界思维，其主体性建构和对象化实现共臻博雅融通之境。“通义”经由“通义于语根”、“通汇于文献”和“通变于语境”而“通天下之不通”，汉语阐释学的思想与方法，尽在“义”、“通”和“通义”之中。

〔本文系国家社科基金重大项目“中国文化元典关键词研究”（项目编号12&ZD153）阶段性研究成果〕

〔1〕洪堡特：《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》，姚小平译，第52页，商务印书馆2010年版。

〔2〕加达默尔：《真理与方法》上册，洪汉鼎译，第10页，上海译文出版社1999年版。

〔3〕〔4〕〔17〕〔18〕郑樵：《通志》，第1页，第1页，第1页，第1页，中华书局1987年版。

〔5〕许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，第592页、第71

页、第75页，上海古籍出版社1982年版。

〔6〕〔9〕〔23〕〔33〕阮元校刻：《十三经注疏》（清嘉庆刊本）第1册，第163页，第57页，第527页，第171页，中华书局2009年版。

〔7〕〔10〕〔14〕〔15〕〔16〕郭庆藩：《庄子集释》第4册，第1066页，第1066页，第1067页，第1067页，第1069页，中华书局1961年版。

〔8〕陈立：《白虎通疏证》，第334页，中华书局1994年版。

〔11〕〔35〕朱熹：《四书章句集注》，第57页，第7页，中华书局1983年版。

〔12〕〔13〕阮元校刻：《十三经注疏》（清嘉庆刊本）第3册，第3304页，第3313页，中华书局2009年版。

〔19〕“规训”和“学科”在英语里面是同一个单词“discipline”。

〔20〕张舜徽：《张舜徽集》，第344页，华中师范大学出版社2005年版。

〔21〕〔22〕〔24〕〔28〕〔29〕章学诚撰，叶瑛校注：《文史通义校注》中册，第451页，第438页，第432页，第438页，第438页，中华书局2014年版。

〔25〕加达默尔：《哲学解释学》，夏镇平等译，第100页，上海译文出版社2004年版。

〔26〕黄侃述，黄焯编：《文字声韵训诂笔记》，第12页，武汉大学出版社2003年版。

〔27〕戴震：《戴东原集》（二），第30页，商务印书馆1930年版。

〔30〕《四部丛刊·李文公集》，第8页，商务印书馆1936年版。

〔31〕郭庆藩：《庄子集释》第1册，第17—21页，中华书局1961年版。

〔32〕参阅宇文所安：《他山的石头记》，田晓菲译，江苏人民出版社2006年版。

〔34〕李贽：《焚书 续焚书》，第149—152页，中华书局2011年版。

〔作者单位：武汉大学文学院〕

责任编辑：吴子林