

孔子经典诠释学思想发微

黄玉顺

〔摘要〕 孔子不仅开创了儒家的“经典诠释”实践，而且开创了儒家的“经典诠释学”理论。它不仅不同于西方诠释学，也不同于中国“汉学”与“宋学”的诠释学。它不仅回答了被诠释文本的新的意义怎样在诠释中生成的问题，还回答了诠释者的新的主体性怎样在诠释中生成的问题，即阐明了经典诠释怎样生成道德主体和知识主体。因此，通过揭示“存在者变易”，即作为存在者的主客双方都会在诠释中发生改变的事实，孔子的经典诠释学思想具有“前存在者”的存在论意义。

〔关键词〕 孔子；经典诠释学；诠释；存在论

〔中图分类号〕 B222.2 〔文献标识码〕 A 〔文章编号〕 1000 - 4769 (2023) 01 - 0021 - 11

一、引论

本文旨在证明孔子的经典诠释学思想的存在，并且归纳出它的系统性。诠释学（hermeneutics）的理论，乃是对诠释（interpretation）实践的反思。这种分辨极为重要，然而目前尚未获得充分自觉。例如有学者说：“我要讨论的儒家‘经典诠释学’，不是指诠释学的理论形态，而是指早期儒家编定、解读、诠释文本并将之经典化、权威化的行为、表现及其经验。”^①这就容易导致“诠释学”与“诠释”概念的混淆。严格说来，我们可以说“一部中国哲学史就是一部诠释史”^②，但显然不能说“一部中国哲学史就是一部诠释学史”。

孔子有丰富的经典诠释实践，这是毫无疑问的。仅据《论语》所载，便有他对《诗》《书》《易》《韶》《武》等经典文献的诠释，学界在这方面已经有不少研究成果。然而，孔子是否有经典诠释学的思想乃至理论系统？这似乎还是一个问题。有学者说：“孔子对古代经典只是进行解释”，但并没有“诠释学”。^③这个判断恐怕过于轻率。其实，孔子思想不仅是儒学的创始、儒家经典诠释实践的创始，也是儒家经典诠释学理论的创始。本文的分析将证明这一点。因此，有学者将“孔子诠释理论”视为“中国原有诠释理论的典型代表”^④，笔者深以为然。发掘孔子的经典诠释学思想，对于构建中国诠释学显然具有重大的意义。

（一）中国经典诠释学的任务

当然，中国古代没有“hermeneutics”这个名目；但这并不能说明中国古代没有诠释学。这就正如

〔作者简介〕 黄玉顺，山东大学儒学高等研究院教授、博士生导师，山东 济南 250100。

〔基金项目〕 国家社会科学基金重大项目“中国经典诠释学基本文献整理与基本问题研究”（21&ZD054）

① 王中江：《儒家经典诠释学的起源》，《学术月刊》2009年第7期，第31—39页。

② 蒙培元：《中国哲学的诠释问题——以仁为中心》，《人文杂志》2005年第4期，第11—18页。

③ 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，第83—90页。

④ 徐加利：《诠释与创造——西方诠释学视野下的孔子诠释理论》，硕士学位论文，山东师范大学，2007年，第2页。

中国古代没有“philosophy”和“metaphysics”之名，但这并不能说明中国古代没有哲学和形而上学之实。^①然而，有学者说：“中国传统的资源多半只能划归到‘前诠释学’的形态，不能和当代诠释学同日而语。”^②这显然是混淆了“诠释学”与“当代诠释学”的概念，因为：正如西方诠释学也有其从古代形态、近代形态向当代形态的转化发展一样^③，中国古代当然没有“当代”诠释学的形态，但这并不能说明中国没有诠释学的古代形态。事实上，这些年来，学界也已经有这方面的研究成果。

由此可见，中国诠释学研究所面临的课题，绝非脱离传统的凭空构造，而是固有的传统形态的当代转化。汤一介先生较早提出了“能否创建中国的解释学”^④，似乎中国诠释学尚待“创建”^⑤；但他又指出，中国不仅“有很长的解释经典的历史传统”，而且“形成了若干不同的对经典注释的原则和方法”。^⑥那么，这些“经典注释的原则和方法”，岂不正是“经典诠释学”的范畴，而不仅仅是“经典诠释”？因此，笔者认为，学界提出的“创立我们自己具有中国特色的中国诠释学”^⑦，这个提法并不十分恰当，因为中国诠释学所需要的不是“创立”，而是“转化”，即从传统诠释学形态转化为当代诠释学形态。

在这个问题上，孔子的经典诠释学思想具有深刻的启发性。

（二）儒家经典诠释学的开创

翻开《论语》，首篇首章首句，便直接切入了经典诠释学问题，即孔子说：“学而时习之，不亦乐乎？”^⑧分析如下：

学什么？经典。孔子论“学”，所涉甚广，但首先是诵习经典。何晏注：“学者以时诵习之”，“诵习以时，学无废业”；邢昺疏：“学者而能以时诵习其经业”。^⑨所谓“经业”，即指儒生诵习经典的学业，例如东汉郑玄“隐修经业，杜门不出”^⑩，北魏谷浑“晚乃折节受经业，遂览群籍，被服类儒者”。^⑪清代黄式三《论语后案》指出：“‘学’谓读书，王氏及程子说同。朱子注……引程子说‘学’为读书，‘时习’为既读而时思绎，则此章之正解。……此篇‘行有馀力，则以学文’、‘虽曰未学，必谓之学’，下篇‘学’‘思’对言，‘学’‘问’对言，‘好学’‘忠信’对言，‘博学’‘约礼’对言，‘文学’‘德行’对言，‘学《易》’‘学《诗》’‘学《礼》’，皆谓读书，而又斥‘何必读书然后为学’之佞。盖学者，所以学圣人之道，而圣人往矣，道在方策（典籍）也。”^⑫可见“学而时习之”之“学”乃是指诵习经典文献。

如何学？讲习，亦即经典诠释。前面所谓“诵习”，其实是“习”的含义之一：讲习。“习”有二义：讲习、践习。此处乃指讲习。邢昺疏：“有同门之朋从远方而来，与己讲习，不亦乐乎？”^⑬“讲习”一语，出自《易传》：“君子以朋友讲习。”^⑭孔子十分重视经典讲习，他说，“学之不讲”，“是吾忧也”；这是因为“学须讲习”^⑮，“学必讲而后明”。^⑯讲习之际，当然伴随着思考、理解，所以朱熹引证程子对

① 参见黄玉顺：《论生活儒学与海德格尔思想——答张志伟教授》，《四川大学学报》（哲学社会科学版）2005年第4期，第42—49页；《追溯哲学的源头活水——“中国哲学的合法性”问题再讨论》，《四川大学学报》（哲学社会科学版）2011年第4期，第12—19页。

② 景海峰：《中国哲学的诠释学境遇及其维度》，《天津社会科学》2001年第6期，第17—21页。

③ 张小星：《从西方“哲学诠释学”到中国“哲学训诂学”建构》，《浙江社会科学》2020年第12期，第102—106页。

④ 汤一介：《能否创建中国的“解释学”？》，《学人》第13辑，南京：江苏文艺出版社，1998年，第6—9页。

⑤ 汤一介先生后来提到，当时就有人对“创建”的提法提出异议，认为应该是“重建”。参见汤一介：《三论创建中国解释学问题》，《中国文化研究》2000年第2期，第16—20页。

⑥ 汤一介：《论创建中国解释学问题》，《学术界》2001年第4期，第97—113页。

⑦ 傅永军：《应期望一种什么样的中国诠释学》，《浙江社会科学》2020年第12期，第98—102页。

⑧ 《论语注疏·学而》，何晏注，邢昺疏，《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第2457页。

⑨ 《论语注疏·学而》，《十三经注疏》，第2457页。

⑩ 范曄：《后汉书·郑玄传》，北京：中华书局，1965年，第1207页。

⑪ 魏收：《魏书·谷浑传》，北京：中华书局，1974年，第780页。

⑫ 转引自程树德：《论语集释·学而上》第1册，北京：中华书局，1990年，第4页。

⑬ 《论语注疏·学而》，《十三经注疏》，第2457页。

⑭ 《周易正义·兑象传》，王弼、韩康伯注，孔颖达疏，《十三经注疏》，第69页。

⑮ 《论语注疏·述而》，《十三经注疏》，第2481页。

⑯ 朱熹：《论语集注·述而》，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第93页。

“时习”的解释：“时复思绎，浹洽于中。”^①（此“中”指心）这显然是经典诠释学的范畴，即是对经典的理解与解释。

不仅如此，“不亦说（悦）乎”还蕴含着经典诠释的存在论意味，正如朱熹所说：“既学而又时时习之，则所学者熟而中心喜说，其进自不能已矣。程子曰：‘时复思绎，浹洽于中，则说也。’”^②这里涉及两个方面：一是被诠释对象的意义方面，通过诠释者“时复思绎”而达到“浹洽于中”（融汇于心），实则是生成了经典文本的新的意义；一是诠释者主体方面，“其进自不能已”，即其“日新其德”^③，获得新的主体性。当然，经典诠释的这种存在论意义，《论语》本章尚未鲜明地展开；而在《论语》的其他篇章里，孔子明确地论述了经典诠释的这种存在论意义。

总之，《论语》开宗明义，便是讲习经典的问题，即典型的经典诠释学问题。经典（classics）是传世的权威性文本，包括孔子所诠释的《诗》《书》《易》等；诠释（interpretation）不仅是对经典的注释（annotation），而是更为广义的理解（understanding）与解释（explanation），正如唐代颜师古所说：“先圣设法，将不徒然，厥意如何，仁问诠释。”^④这是“诠释”一语的汉语出处。

（三）孔子经典诠释学思想的深蕴

孔子不仅有其经典诠释学思想，而且这种思想有其独具的深邃性。

孔子的经典诠释学思想，远不止于古代“汉学”模式或“宋学”模式的“我注六经”或“六经注我”^⑤（正如西方“自亚里士多德以降，作为形而上学的哲学的事情就是在存在论神学上思存在者之为存在者”^⑥，中国自秦汉以降，儒家哲学的所思也是“存在者”，而不是“存在”），也不止于目前学界通俗理解的“经典诠释”^⑦，而是一种“存在论诠释学”，即：经典诠释活动不只是“主客”架构之下的书斋之中的文本注释工作，而是一种“前存在者”（pre-being）、“前主体性”（pre-subjectivity）^⑧、作为存在（Being）的生活方式。此“存在”如唐代孔颖达所说的“知礼乐所存在”^⑨（这是“存在”的汉语出处），此“生活”如孟子所说的“民非水火不生活”^⑩（这是“生活”的汉语出处）。^⑪这里，作为主体的诠释者的新主体性，与作为对象的经典文本的新意义，都是在这种诠释活动之中生成的，故笔者称之为“注生我经”。^⑫这种深邃的思想视域，是目前为止的中国经典诠释研究罕有触及，然而确属孔子所固有而为后儒所遮蔽的。

孔子的经典诠释学思想，当然不是西方诠释学，例如不是目前学界热衷的伽达默尔（Hans-Georg Gadamer）的“哲学诠释学”（Philosophical Hermeneutics）^⑬，而是中国的儒家诠释学，自有中国儒家的问题意识、话语体系。^⑭例如，有学者根据德国诠释学家舒尔茨（Gunter Scholtz）对当代西方诠释学的

① 朱熹：《论语集注·学而》，《四书章句集注》，第47页。

② 朱熹：《论语集注·学而》，《四书章句集注》，第47页。

③ 《周易正义·大畜彖传》，《十三经注疏》，第40页。

④ 颜师古：《策贤良问五道》第一道；转引自张玉书等编：《佩文韵府》，上海：上海书店出版社，2015年，第3992页。

⑤ 陆九渊：《陆九渊集·语录上》，北京：中华书局，1980年，第395页。

⑥ 海德格尔：《哲学的终结和思的任务》，《面向思的事情》，陈小文、孙周兴译，北京：商务印书馆，1999年，第83—84页。

⑦ 参见黄玉顺：《中国学术从“经学”到“国学”的时代转型》，《中国哲学史》2012年第1期，第32—45页。

⑧ 参见黄玉顺：《前主体性诠释：中国诠释学的奠基性观念》，《浙江社会科学》2020年第12期，第95—97页；《如何获得新生？——再论“前主体性”概念》，《吉林师范大学学报》（人文社会科学版）2021年第2期，第36—42页。

⑨ 《礼记正义·仲尼燕居》，郑玄注，孔颖达疏，《十三经注疏》，第1614页。

⑩ 《孟子注疏·尽心上》，赵岐注，孙奭疏，《十三经注疏》，第2768页。

⑪ 参见黄玉顺：《生活儒学关键词之诠释与翻译》，《现代哲学》2012年第1期，第116—122页。

⑫ 黄玉顺：《注生我经：论文本的理解与解释的生活渊源——孟子“论世知人”思想阐释》，《中国社会科学院研究生院学报》2008年第3期，第44—49页。

⑬ 参见黄玉顺：《前主体性诠释：主体性诠释的解构——评“东亚儒学”的经典诠释模式》，《哲学研究》2019年第1期，第55—64页；《“直”与“法”：情感与正义——与王庆节教授商榷“父子相隐”问题》，《社会科学研究》2017年第6期，第109—117页。

⑭ 参见张小星：《从西方“哲学诠释学”到中国“哲学训诂学”建构》，《浙江社会科学》2020年第12期，第102—106页；刘耘华：《先秦儒家诠释学的问题向度——以〈论语〉〈孟子〉〈荀子〉为个案》，《学术界》2002年第1期，第116—123页；黄玉顺：《生活儒学的话语理论——兼论中国哲学话语体系建构问题》，《周易研究》2021年第5期，第5—23页。

三种类型划分^①，认为技艺诠释学关注“正确理解”，诠释哲学关注“理解何为”，而哲学诠释学则致力探究“理解的条件”。^②显然，他们所关注的共同点是文本意义的“理解”问题，而不是意义的“生成”问题，更不是主体的“生成”问题。如伽达默尔说：“所有的再现首先都是解释，而且要作为这样的解释，再现才是正确的。在这个意义上，再现也就是‘理解’。”^③在笔者看来，这不能说是真正彻底的“存在论诠释学”，因为“再现”着眼于旧意义的呈现，而不是新意义的生成，更不是新主体性的生成。

笔者的理解，“存在论诠释学”不是 ontological hermeneutics，而是 hermeneutics as Being theory：这里的“存在论”不是“ontology”（或译“本体论”），而是“Being theory”^④；这里的“诠释”（interpretation），作为“存在”，不是作为本体的形而上“存在者”（the metaphysic Being），而是作为前存在者情境的“存在”（Being）或“生活”（Life）。^⑤这就是说，不论“形而下者”还是“形而上者”^⑥，不论被诠释对象的新义还是诠释者的新主体性，都是由作为存在或生活的诠释活动生成的。^⑦

本文将证明：以这样的视域来理解孔子的经典诠释学思想，绝非什么“过度诠释”。

二、经典诠释活动的前存在者性质

按照经验主义的“常识”，经典诠释的对象是经典，而经典是一种文献。孔子谈到了“文献”（这是汉语“文献”的最早出处），他说：“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。”^⑧朱熹集注：“文，典籍也。献，贤也。”^⑨“文”指典籍，“献”指贤者，这是“文献”的古义，今则泛指典籍，因为：“献”其实并不是指贤者其人，而是指贤者之言；把它们记录下来，也就成为一种文献，这是“文献”今义的内在根据。所以，宋代马端临《文献通考》说：“凡论事，则先取当时臣僚之奏疏，次及近代诸儒之评论，以至名流之燕谈，稗官之纪录，凡一话一言，可以订典故之得失，证史传之是非者，则采而录之，所谓‘献’也。”^⑩可见不仅贤者的这些话“言”本身是对经典的诠释，即“订典故之得失，证史传之是非”，而且它们既经“采而录之”，本身即成为一种文献。

引证文献，如所谓“引经据典”，其实是一种诠释。朱熹说“征，证也”，即“征”是引证的意思。他译解孔子语：“二代之礼，我能言之，而二国不足取以为证，以其文献不足故也。文献若足，则我能取之，以证君言矣。”^⑪这个解释大致不差，只是“以证君言”不妥，孔子分明是说的“吾能言之”，而非“君言”。孔子是说：我能讨论夏、商两代的礼制，只可惜杞、宋两国的文献不足，无从引证。

那么，孔子是如何谈论夏商之礼的呢？他说：“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益

① G. 舒尔茨：《诠释哲学》，潘德荣译，《安徽师范大学学报》（哲学社会科学版）1993年第2期，第130—135页。

② 傅永军：《现代诠释学类型阐述》，《中国社会科学》2020年第3期，第44—61页。

③ 伽达默尔：《真理与方法：补充和索引》，洪汉鼎等译，台北：时报文化出版公司，1999年，“第二版序言”，第487—488页。

④ 参见黄玉顺：《爱与思——生活儒学的观念》（增补本），成都：四川人民出版社，2017年，第329页；《前主体性对话：对话与人的解放问题——评哈贝马斯“对话伦理学”》，《江苏行政学院学报》2014年第5期，第18—25页；《形而上学的黎明——生活儒学视域中的“变易本体论”建构》，《湖北大学学报》2015年第4期，第66—71页；杨虎：《哲学的新生——新基础主义道路：传统基础主义和反基础主义之“后”》，《江汉论坛》2016年第10期，第47—53页。

⑤ 参见黄玉顺：《“本体”与“存在”——与成中英先生商榷》，《时代与思想——儒学与哲学诸问题》，济南：山东人民出版社，2017年，第339—340页。

⑥ 《周易正义·系辞上传》，《十三经注疏》，第83页。

⑦ 参见黄玉顺：《前主体性对话：对话与人的解放问题——评哈贝马斯“对话伦理学”》；《形而上学的黎明——生活儒学视域中的“变易本体论”建构》，《湖北大学学报》（哲学社会科学版）2015年第4期，第66—71页。

⑧ 《论语注疏·八佾》，《十三经注疏》，第2466页。

⑨ 朱熹：《论语集注·八佾》，《四书章句集注》，第63页。

⑩ 马端临：《文献通考·总序》，北京：中华书局，2011年，第2页。

⑪ 朱熹：《论语集注·八佾》，《四书章句集注》，第63—64页。

可知也；其或继周者，虽百世可知也。”^① 这里，孔子提出了一个非常重要的思想：礼有损益——历代礼制（社会规范及其制度），既有继承性（引证），也有变革性（损益）。^② “损益”作为取舍、增减，本身就是一种诠释。孔子指出：礼制的建构，必须引证文献，并进行取舍和增减，即通过经典诠释来进行。这里，文献的引证是经典的旧义，而文献的损益则是经典的新义；这种意义转换的发生，就在诠释之中。

由此可见，引证文献并非通常理解的“有诗为证”“有书为证”而已，而是在经典诠释中生成文献的新的意义，不仅如此，经典诠释还能同时生成诠释者的新的主体性。此即经典诠释活动的前存在者性质。

（一）经典文献的新意义的生成：温故而知新

关于孔子的经典诠释学思想，最容易导致误解的是孔子的这个说法：“述而不作，信而好古，窃比于我老彭。”邢昺疏：“此章记仲尼著述之谦也。……老彭，殷贤大夫也。老彭于时，但述修先王之道，而不自制作，笃信而好古事。孔子言：今我亦尔。”^③ 这就是说，“述而不作”其实只是孔子的自谦之辞。

然而有学者说，“述而不作，信而好古”是一个“独断论诠释学”命题，因为孔子“没有给出逻辑的论证”，而是与“西方基督教的释经学关于《圣经》的诠释”一样，“把‘六经’负载的意义在绝对的遵循中诠释为绝对真理”。^④ 其实，这种评论本身恰恰就是一种“独断”，即不符合孔子的实际。朱熹尽管一方面说，“孔子删《诗》《书》，定礼乐，赞《周易》，修《春秋》，皆传先王之旧，而未尝有所作也”，但他另一方面又说，“夫子盖集群圣之大成而折衷之”。^⑤ 孔子既然“集群圣之大成而折衷之”，即显然已经不仅仅是“述”，而是一种“作”，因为所谓“折衷”，正是上文所说的作为取舍、增减的“损益”，即是一种诠释。由此可见，孔子的经典诠释并非“述而不作”，甚至不仅仅是所谓“寓作于述”^⑥，而是“述中有作”^⑦、述而作之，本质上是经典诠释。

这方面最突出的事例，就是孔子“因鲁史记”而“作《春秋》”^⑧（注意“作”字），正如孟子所说：“晋之《乘》，楚之《檮杌》，鲁之《春秋》，一也。其事则齐桓、晋文，其文则史。孔子曰：‘其义，则丘窃取之矣。’”赵岐注：“孔子人臣，不受君命，私作之。”孙奭疏：“盖《春秋》以义断之，则赏罚之意于是乎在。”^⑨ 孔子根据鲁史《春秋》，参考晋史《乘》和楚史《檮杌》而“私作之”，这样的“改编”，显然不是简单的“述”，而是“作”，即已经是一种诠释；孔子所谓“其义”，乃是他赋予旧《春秋》的新意义，即孔子所著的《春秋》乃是“以义断之，则赏罚之意于是乎在”，这是旧《春秋》所没有的新义，这才使“乱臣贼子惧”。^⑩

旧的经典经过诠释，获得新的意义，孔子称之为“温故而知新”。他说：“温故而知新，可以为师矣。”何晏注：“温，寻也。寻释故者，又知新者，可以为人师矣。”邢昺疏引郑玄注：“谓故学之熟矣，复时习之，谓之温。”^⑪ 朱熹集注：“温，寻绎也。故者，旧所闻；新者，今所得。言学能时习旧闻，而每有新得，则所学在我，而其应不穷，故可以为人师。若夫记问之学，则无得于心，而所知有限，故

① 《论语注疏·为政》，《十三经注疏》，第2464页。

② 参见黄玉顺：《孔子的正义论》，《中国社会科学院研究生院学报》2010年第2期，第136—144页。

③ 《论语注疏·述而》，《十三经注疏》，第2481页。

④ 杨乃乔：《中国经学诠释学及其释经的自解原则——论孔子“述而不作，信而好古”的独断论诠释学思想》，《中国比较文学》2015年第2期，第1—37页。

⑤ 朱熹：《论语集注·述而》，《四书章句集注》，第93页。

⑥ 周光庆：《中国古典解释学方法论反思——兼与杨润根先生商榷》，《学术界》2001年第4期，第126—134页；《孔子创立的儒学解释学之核心精神》，《孔子研究》2005年第4期，第90—104页。

⑦ 刘耘华：《孔子对古代传统的双重诠释》，《中国文化研究》2002年第2期，第95—102页。

⑧ 《孟子注疏·滕文公下》，《十三经注疏》，第2714页。

⑨ 《孟子注疏·离娄下》，《十三经注疏》，第2728页。

⑩ 《孟子注疏·离娄下》，《十三经注疏》，第2728页。

⑪ 《论语注疏·为政》，《十三经注疏》，第2462页。

《学记》讥其“不足以为人师”，正与此意互相发也。”^① 这里的“时习”和“寻绎”，与上文谈到的《论语》开篇的“时习”及程子所解的“思绎”，是互相呼应的。孔子是在强调：学习并非仅仅记诵而已，而是通过“时习”（讲习）“寻绎”而有“得于心”的“新得”。显然，这正是孔子经典诠释学的存在论诉求，即通过诠释活动而生成经典的新意义。

（二）诠释者的新主体性的生成：兴于诗

经典诠释不仅使经典文本获得新的意义，而且使诠释者获得新的主体性。孔子的这种经典诠释学思想，最鲜明地表达为“兴于《诗》”。^② 孔子说：“兴于《诗》，立于礼，成于乐。”^③ 《诗》是古代的经典文献，这是毫无疑问的；至于“礼”“乐”所指的是否文本文献，存疑。因此，我们就集中讨论“兴于《诗》”。

何晏注：“兴，起也。言修身当先学《诗》。”^④ 所谓“修身”，当然就是要使自身发生某种改变；而“兴于《诗》”是说，这种改变的发生，乃在于“学《诗》”，即对《诗》的理解与解释。朱熹更进一步指出：“学者之初，所以兴起其好善恶恶之心。”^⑤ 这就是说，“学《诗》”即《诗》的诠释，能够使诠释者“兴起其好善恶恶之心”，即能够树立起道德主体性。

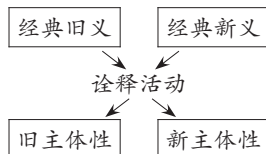
不仅对《诗》的诠释，一切经典诠释，都具有这种“兴起”即确立主体性的意义。

（三）经典诠释中的存在者变易

上文的讨论表明，按照孔子的经典诠释学思想，这里的两种存在者（the two beings），即作为主体的诠释者和作为对象的被诠释文本及其意义，都是在诠释活动之中生成的。唯其如此，诠释活动才具有前存在者的存在论意义。

但这并不是说，诠释活动开始之前，存在者不存在。其实，诠释活动发生之前，已经有两种存在者的存在，即已经存在着既有的主体和既有的文本。由此可见，经典诠释的意义，就是使这两种既有的存在者发生变易；否则，诠释活动毫无意义。图示如下：

主客双方的这种双重改变，可以称之为经典诠释中的“存在者变易”（the change of the beings）。诠释活动之所以是“前存在者”的存在，这并不是针对旧的存在者而言的，而是针对新的存在者而言的：对于经典的新意义和诠释者的新主体性而言，诠释活动乃是先行的事情。



下面，孔子关于“经典文献的新意义的生成”与“诠释者的新主体性的生成”这两个方面的思想，笔者将在下文展开更为详尽的分析。

三、经典新义在诠释中的生成

按孔子的经典诠释学思想，经典诠释的存在论意义的一个重要方面，是经典的新意义的生成。例如孔子说过：“吾自卫反鲁，然后乐正，《雅》《颂》各得其所。”^⑥ 朱熹集注：“是时周礼在鲁，然诗乐亦颇残阙失次。孔子周流四方，参互考订，以知其说。晚知道终不行，故归而正之。”^⑦ 这是孔子整理与《诗》相配合的“乐”（朱熹所谓“诗乐”）中《雅》《颂》的“残阙”文本。这种整理，包括“参互考订”，从而“正之”，当然是一种诠释。这种诠释旨在“以知其说”，看起来是对《雅》《颂》固有意义的一种揭示，实际上是赋予某种新的意义，即形成并贯彻了孔子自己的诗学思想。孔子的诗学思想，绝非原来的《雅》《颂》固有的思想。

不过，关于经典诠释中的意义问题，孔子区分了两种情况，并提出了两条原则：共时性的

① 朱熹：《论语集注·为政》，《四书章句集注》，第57页。

② 参见黄玉顺：《面向生活本身的儒学——“生活儒学”问答》，《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》，成都：四川大学出版社，2006年，第79页；《爱与思——生活儒学的观念》（增补本），第129—130、161—165页。

③ 《论语注疏·泰伯》，《十三经注疏》，第2487页。

④ 《论语注疏·泰伯》，《十三经注疏》，第2487页。

⑤ 朱熹：《论语集注·泰伯》，《四书章句集注》，第105页。

⑥ 《论语注疏·子罕》，《十三经注疏》，第2491页。

⑦ 朱熹：《论语集注·子罕》，《四书章句集注》，第113页。

(synchronic)“举一反三”，即经典的固有而隐晦的意义的显现；历时性的(diachronic)“告往知来”，即经典的新意义的生成。

(一) 诠释中的“举一反三”：经典意义的共时性显现

所谓“经典意义的共时性显现”是说：这种意义是经典本身所蕴含的，但并没有鲜明地表现出来，正是诠释活动使之得以显现。

孔子说：“不愤不启，不悱不发；举一隅不以三隅反，则不复也。”邢昺疏：“凡物有四隅者，举一，则三隅从可知。学者当以三隅反类一隅以思之。”^①朱熹集注：“愤者，心求通而未得之意。悱者，口欲言而未能之貌。启，谓开其意。发，谓达其辞。物之有四隅者，举一可知其三。反者，还以相证之义。”^②这是比喻：房间的四个角落都是雷同的，因此，已知一隅，则可以通过“思之”来“还以相证”，而知其他三隅。四隅是同时存在的，所以这是共时性的问题。唯见一隅，其他三隅需要“思之”而“还以相证”才可能知道，这显然是理解问题，即诠释问题。这里同时涉及主客双方：对于文本来说，这是“开其意”，即开启意义；对于主体来说，也能够达到“心通”而“口言”的境界。从孔子原话的语义来看，他所突出的是意义方面。

我们来看两个实例，看看孔子如何在诠释中揭示经典的意义：

例一，据《论语》载：“子所雅言：《诗》《书》、执礼，皆雅言也。”何晏引郑玄注：“读先王典法，必正言其音，然后义全”；邢昺疏：“先王典法，临文教学，读之必正言其音，然后义全”。^③所谓“雅言”，又称“通语”，犹今之“普通话”，以区别于难以交流沟通的“方言”。“雅”通“夏”，“雅言”就是夏文化区域的通用语言。这就正如荀子所说：“越人安越，楚人安楚，君子安雅。”^④注疏所说的“然后义全”需要特别留意：“读先王典法”或“临文教学”之前，其义未全，即经典的意义尚未全部显现，仅见“一隅”；“正言”之后，才得“义全”，即经典的意义才得以全部显现出来，得见“三隅”。

例二，关于《尚书》记载的商王武丁“作其即位，乃或亮阴，三年不言”^⑤，孔子给予解释：“子张曰：‘《书》云：‘高宗谅阴，三年不言。’何谓也？’子曰：‘何必高宗？古之人皆然。君薨，百官总己以听于冢宰三年。’”邢昺疏：“此章论天子诸侯居丧之礼也”“言武丁居父忧，信任冢宰，默而不言三年矣”“君既薨，新君即位，使百官各总己职，以听使于冢宰；三年丧毕，然后王自听政”。^⑥孔子的意思是说：“君薨，百官总己以听于冢宰三年”，这并不限于商王武丁，而是一种普遍的共时存在的礼制。但是，由于《尚书》这里只是记载武丁的事迹，这种礼制的普遍性并没有显现出来，只显现出“一隅”，正是孔子的诠释使这种普遍性显现出来，乃见“四隅”。

(二) 诠释中的“告往知来”：经典意义的历时性生成

所谓“经典意义的历时性生成”是说：这种意义并非先前的经典所固有的，而是在当下的诠释之中生成的。

据《论语》载：“（孔子）尝独立，鲤（孔子之子孔鲤——引者注）趋而过庭。曰：‘学《诗》乎？’对曰：‘未也。’‘不学《诗》，无以言。’鲤退而学《诗》。”邢昺疏：“古者会同，皆赋《诗》见（现）意，若不学之，何以为言也？”^⑦这是当时贵族的一种礼俗，《左传》多有记载：诸侯在朝见天子或相互会见之际，表达思想感情，并不直言其意，而是通过“赋诗”（诵《诗》）来表达其意。邢昺所说的“现意”，所“现”之“意”并不纯粹是《诗》本身之意，而是为了表达赋《诗》者之意。这种“赋诗”活动，乃是“断章取义”^⑧，其“意”并非所赋之诗的原意，而是诗意与赋诗者之意的合成，即构成一

①《论语注疏·述而》，《十三经注疏》，第2482页。

②朱熹：《论语集注·述而》，《四书章句集注》，第95页。

③《论语注疏·述而》，《十三经注疏》，第2482页。

④王先谦：《荀子集解·荣辱》，北京：中华书局，1988年，第62页。

⑤《尚书正义·无逸》，孔安国传，孔颖达疏，《十三经注疏》，第221页。

⑥《论语注疏·宪问》，《十三经注疏》，第2513页。

⑦《论语注疏·季氏》，《十三经注疏》，第2523页。

⑧《春秋左传正义·昭公八年》，杜预注，孔颖达疏，《十三经注疏》，第2052页。参见张小星：《〈左传〉“赋诗断章”的存在论诠释学分析——作为“哲学训诂学”的探索》，《当代儒学》第19辑，成都：四川人民出版社，2021年，第77—133页。

种新的意义，因而本质上是一种经典诠释活动。^①

经典的新意义在诠释中的这种历时性生成，孔子谓之“告往知来”：“往”指经典固有的旧义，“来”指经典获得的新义。且看这段对话：“子贡问曰：‘贫而无谄，富而无骄，何如？’子曰：‘可也。未若贫而乐道、富而好礼者也。’子贡曰：‘《诗》云：‘如切如磋，如琢如磨。’其斯之谓与？’子曰：‘赐也，始可与言《诗》已矣！告诸往而知来者。’”邢昺疏：“此章言贫之与富皆当乐道自修也”“子贡知引《诗》以成孔子义，善取类”“谓告之往以贫而乐道、富而好礼，则知来者切磋琢磨，所以可与言《诗》也”。^②本来，《诗经》的“如切如磋，如琢如磨”^③，虽然也是比喻的“其德之修饬，有进而无已”^④，即与此处的“乐道自修”同类（是为旧义，即“往”），但毕竟并不涉及人们面对“贫富”的态度问题；子贡论及“贫富”，邢昺说是“成孔子义”，实际上是孔子与子贡共同赋予了“如切如磋，如琢如磨”以新的意义（是为新义，即“来”）；孔子更进一步总结为“告往知来”，即提出了一条经典诠释学原则。

我们来看几个实例，看看孔子如何在经典诠释中引伸出新的意义：

例一，孔子说：“《诗》三百，一言以蔽之，曰：‘思无邪。’”^⑤“思无邪”出自《鲁颂·駉》。《诗经》此诗，共有四章，均有同类句式：“思无疆，思马斯臧”；“思无期，思马斯才”；“思无斁，思马斯作”；“思无邪，思马斯徂”。^⑥这里至少值得注意两点：

其一，孔子赋予“思”以全新的意义。程树德引宋代项安世《项氏家说》：“思，语辞也。用之句末，如‘不可求思’‘不可泳思’‘不可度思’‘天惟显思’；用之句首，如‘思齐大任’‘思媚周姜’‘思文后稷’‘思乐泮水’，皆语辞也。说者必以为思虑之思，则过矣。”并引清代俞樾《曲园杂纂》：“项此说是也。惜其未及‘思无邪’句。按《駉篇》八‘思’字并语辞。”^⑦所以，杨伯峻指出：“‘思’字在《駉篇》本是无义的语首词，孔子引用它却当思想解，自是断章取义。”^⑧这就是说，在原诗中，“思”是一个并无实义的虚词，但在孔子的表达中，“思”却是一个实词，作为主语，泛指广义的“思想”，包括情感、意欲与思维等。^⑨

其二，用一句诗来概括整部《诗经》全部诗篇的主题，这并非“思无邪”一语的原意，而是孔子独树一帜的创意，即如朱熹集注：“夫子言《诗》三百篇，而惟此一言足以尽盖其义，其示人之意亦深切矣。”^⑩

例二，孔子与子夏的一段对话也是极为典型的：“子夏问曰：‘巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮，何谓也？’子曰：‘绘事后素。’曰：‘礼后乎？’子曰：‘起予者商也，始可与言《诗》已矣！’”邢昺疏：“孔子言，能发明我意者，是子夏也。”^⑪这是孔子对子夏的称赞。实际上，不仅子夏“发明我意”，而且孔子自己已经先行“发明诗意”：《诗经》的“巧笑倩兮……”^⑫，本来并不涉及孔子所说的绘画问题，更未涉及子夏所说的制礼问题，朱熹指出原诗只是形容庄姜“容貌之美”^⑬，如此而已；“绘事后素”与“礼后”，显然都是在孔子与子夏的诠释中生成的新的意义。^⑭

① 参见张小星：《〈左传〉“赋诗断章”的存在论诠释学研究》，博士学位论文，山东大学，2022年，第1—3页。

② 《论语注疏·学而》，《十三经注疏》，第2460页。

③ 《毛诗正义·卫风·淇澳》，毛亨传，郑玄笺，孔颖达等疏，《十三经注疏》，第321页。

④ 朱熹：《诗集传·卫风·淇澳》，上海：上海古籍出版社，1980年，第34页。

⑤ 《论语注疏·为政》，《十三经注疏》，第2461页。

⑥ 《毛诗正义·鲁颂·駉》，《十三经注疏》，第610页。

⑦ 程树德：《论语集释·为政上》第1册，第65页。俞樾认为孔子本人并未将“思”作为实词，而是注疏误解了孔子之意。这其实是为圣人讳，大可不必，乃因其不明白诠释之旨，在出新意。

⑧ 杨伯峻：《论语译注·为政篇第二》，北京：中华书局，1980年，第11页。

⑨ 参见黄玉顺：《爱与思——生活儒学的观念》（增补本），第106—133页。

⑩ 朱熹：《论语集注·为政》，《四书章句集注》，第54页。

⑪ 《论语注疏·八佾》，《十三经注疏》，第2466页。

⑫ 《毛诗正义·卫风·硕人》，《十三经注疏》，第323页。

⑬ 朱熹：《诗集传·卫风·硕人》，第36页。

⑭ 参见黄玉顺：《爱与思——生活儒学的观念》（增补本），第281—282、284页；《中国正义论的形成——周孔孟荀的制度伦理学传统》，北京：东方出版社，2015年，第151—153页。

例三，据《论语》载：“‘唐棣之华，偏其反而。岂不尔思？室是远而。’子曰：‘未之思也，夫何远之有？’”^①

这是一首“逸诗”，即不见于传世《诗经》。由于只是“断章”，故其原义不详，但从字面来看，应是一首情诗。原诗的意思是说：“哪里是我不思念你？只是你我的居室相距太远。”孔子却说：“你根本没有思念嘛，哪里是相距太远？”朱熹指出：“夫子借其言而反之，盖前篇‘仁远乎哉’之意。”^②所谓“借其言”，是说孔子并未完全脱离此诗的原意；“而反之”，则是说孔子对诗人的说法予以反驳，反其意而言之，从而引伸出一种新的意义：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣！”^③

四、新主体性在经典诠释中的生成

按孔子的经典诠释学思想，经典诠释的存在论意义的另一个重要方面，是诠释者的新主体性的生成。上文说过，西方的诠释学关注文本的意义方面，即关注诠释的对象方面，而对于诠释的主体方面则缺乏足够充分的关注。

（一）新主体性的生成

上文已讨论过孔子“兴于《诗》”的经典诠释学思想，即新的主体性如何在经典诠释中生成的问题，这里展开更为详尽的分析。孔子这个思想的另一种表达，是“《诗》可以兴”，他说：“小子何莫学夫《诗》？《诗》可以兴，可以观，可以群，可以怨；迩之事父，远之事君；多识于鸟兽草木之名。”^④显而易见，这段话包含三个层次：“多识于鸟兽草木之名”关乎知识，即关乎认知主体；“迩之事父，远之事君”关乎伦理政治，即关乎道德主体（广义的“道德”概念，伦理学与政治哲学均可归属道德哲学）。这两层意义，下文将讨论。那么，此前的“可以兴，可以观，可以群，可以怨”关乎什么问题呢？

就孔子这段话来看，不论道德主体的“事父”“事君”，还是认知主体的“多识”，其前提当然都是主体性；而在孔子看来，主体性的确立就在“兴观群怨”之中。

（1）兴。邢昺疏：“《诗》可以令人能引譬连类，以为比兴也。”^⑤

把“兴”解释为“比兴”，即认为不过是一种诗歌创作手法，这是不对的。显而易见，此处的“《诗》可以兴”之“兴”，与上文讨论过的“兴于《诗》”之“兴”，乃是同义的：“兴，起也。言人修身，当先起于《诗》也。”^⑥这就是说，“兴”的意思是“兴起”，是讲“修身”，是说的“确立起来”。确立起什么来？那就是主体性。因此，朱熹说，“兴”是“感发志意”^⑦，“志意”即属于主体性。^⑧所以，程树德引清代焦循《论语补疏》：“《诗》之教，温柔敦厚，学之则轻薄嫉忌之习消，故可以群居相切磋。”^⑨所谓“学之则轻薄嫉忌之习消”，就是一种“存在者变易”，即诠释者的主体性发生了改变。

（2）观。邢昺疏：“‘可以观’者，《诗》有诸国之风俗，盛衰可以观览知之也。”^⑩（下同）“观览知之”这种行为，显然是“主客”架构中的事情，其前提当然是主体的确立，所以，“观”是“《诗》可以兴”之后的事情。

（3）群。邢昺疏：“‘可以群’者，《诗》有‘如切如磋’，可以群居相切磋也。”所谓“群居相切磋”，当然是主体的事情；不仅如此，“群”意味着这不只是单个的主体的事情，而是“主体间”的（inter-subjective）事情，其前提显然是单个主体的先行确立，即是先前的“《诗》可以兴”。

（4）怨。邢昺疏：“‘可以怨’者，《诗》有‘君政不善则风（讽）刺之’，‘言之者无罪，闻之者足

①《论语注疏·子罕》，《十三经注疏》，第2492页。

②朱熹：《论语集注·子罕》，《四书章句集注》，第116页。

③《论语注疏·述而》，《十三经注疏》，第2483页。

④《论语注疏·阳货》，《十三经注疏》，第2525页。

⑤《论语注疏·阳货》，《十三经注疏》，第2525页。

⑥《论语注疏·泰伯》，《十三经注疏》，第2487页。

⑦朱熹：《论语集注·阳货》，《四书章句集注》，第178页。

⑧参见黄玉顺：《爱与思——生活儒学的观念》（增补本），第126、129—130、161—163、173、207—208、313页。

⑨程树德：《论语集释·阳货下》第4册，第1212页。

⑩《论语注疏·阳货》，《十三经注疏》，第2525页。

以戒’，故可以怨刺上政。”显然，“讽刺”或“怨刺”也是主体行为，其前提也是主体的先行确立，即也是此前的“《诗》可以兴”。

以上分析表明，在“兴观群怨”中，“观群怨”都是主体行为，而其前提乃是主体的先行确立，即“兴”。这充分体现孔子“《诗》可以兴”或“兴于《诗》”命题的存在论诠释学意义。将“《诗》可以兴”的经典诠释学意蕴推扩开来，涵括一切经典，那就是说，经典诠释可以生成某种主体。

举一个例子，孔子评论道：“《关雎》乐而不淫，哀而不伤。”邢昺疏：“此章言正乐之和也。”^①这是孔子对《关雎》情感特征的一种概括，即是对《关雎》的一种诠释。朱熹集注：“盖其忧虽深，而不害于和；其乐虽盛，而不失其正。”^②这又是朱熹对孔子的诠释所作的诠释，而归结为“正”与“和”。《关雎》其诗，描写了“淑女”对“君子”的情感：从“求之不得，寤寐思服”“辗转反侧”之“哀”，到“琴瑟友之”“钟鼓乐之”之“乐”。^③通过孔子的这种经典诠释，不仅《关雎》的诗意得到了一种提升，而且实际上孔子本人也在对《关雎》的诠释中形成了自己的一种审美原则，即在诠释中获得了主体方面的一种审美理念，即诗歌的情感表达应当是“乐而不淫，哀而不伤”。

下面分别对道德主体和认知主体在经典诠释中的确立展开更为具体的讨论。

（二）道德主体的确立

孔子认为，对《诗》的诠释，可以“迩之事父，远之事君”。邢昺认为，这是因为“人伦之道，《诗》无不备”。^④这显然是关于道德主体的事情，而这是继前面的“《诗》可以兴”而言的，即意味着对《诗》的诠释可以确立道德主体。

下面来看经典诠释确立道德主体的两个实例：

例一，孔子说：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”何晏注：“《易》‘穷理尽性以至于命’。年五十而知天命，以知命之年读至命之书，故可以无大过。”^⑤朱熹集注：“学《易》则明乎吉凶消长之理，进退存亡之道，故可以无大过。”^⑥程树德集释：“‘亦可以无大过矣’者，即‘欲寡其过’意也”；并引清代惠栋《九经古义》：“秉烛之明，尚可寡过”；又引元代胡炳文《四书通》：“《易》占辞于吉凶悔吝之外，屡以‘无咎’言之，大要只欲人无过，故曰‘无咎者，善补过也’”。^⑦这就是说，通过对《易》的讲习、诠释，能够在道德上“补过”“寡过”“无过”，即补救、减少或避免过错。这当然是确立道德主体的问题。

例二，孔子说：“诵《诗》三百，授之以政不达，使于四方不能专对，虽多，亦奚以为？”邢昺疏：“此章言人之才学贵于适用。”^⑧

朱熹也引程子说：“穷经，将以致用也。”^⑨这是将经典诠释的意义归结为“学以致用”，固然不错。但孔子这番话的意义不限于此，而更意味着：经典诠释应当改变主体，使之获得内政与外交上的某种必需的能力。这种政治能力亦属广义的道德能力，所以，这同样是通过经典诠释确立道德主体的问题。

（三）知识主体的确立

孔子认为，对《诗》的诠释，还能够“多识于鸟兽草木之名”，即扩展和丰富自然知识。邢昺疏：“其绪余又足以资多识。”^⑩这显然是认知主体的事情；而这是继前面的“《诗》可以兴”而言的，即意味着对《诗》的经典诠释可以确立认知主体。程树德引宋代王应麟《困学纪闻》：“格物之学，莫近于《诗》”“引而伸之，触类而长之，有多识之益也”。^⑪刘宝楠说：“鸟兽草木，所以贵多识者，人饮食之

①《论语注疏·八佾》，《十三经注疏》，第2468页。

②朱熹：《论语集注·八佾》，《四书章句集注》，第66页。

③《毛诗正义·周南·关雎》，《十三经注疏》，第274页。

④《论语注疏·阳货》，《十三经注疏》，第2525页。

⑤《论语注疏·述而》，《十三经注疏》，第2482页。

⑥朱熹：《论语集注·学而》，《四书章句集注》，第97页。

⑦程树德：《论语集释·述而下》第2册，第471、473、474页。

⑧《论语注疏·子路》，《十三经注疏》，第2507页。

⑨朱熹：《论语集注·子路》，《四书章句集注》，第143页。

⑩《论语注疏·阳货》，《十三经注疏》，第2525页。

⑪程树德：《论语集释·阳货下》第4册，第1213页。

宜，医药之备，必当识别，匪可妄施，故知其名，然后知其形，知其性。”^①他们都是在谈一个问题：通过经典诠释，例如对《诗》的讲习，可以获得新知，即生成新的认知主体性。

我们来看一个例子：“子在齐闻《韶》，三月不知肉味，曰：‘不图为乐之至于斯也！’”邢昺疏：“《韶》，舜乐名。孔子在齐，闻习《韶》乐之盛美，故三月忽忘于肉味而不知也。”^②朱熹集注：“《史记》‘三月’上有‘学之’二字。”^③按《史记》载：“孔子适齐……与齐太师语乐，闻《韶》音，学之，三月不知肉味，齐人称之。”^④据此，孔子“三月不知肉味”并不仅仅是因为“闻《韶》”，而是因为“闻（太师）习《韶》”而“学之”，即也是一种讲习和诠释。孔子最后感叹“不图为乐之至于斯也”，“不图”是说没有料到，显然是说他自己现在获得了关于“乐”的一种新的认知，即是获得了新的认知主体性。

综上所述，孔子不仅是儒家经典诠释实践的开创者，也是儒家经典诠释学理论的开创者。孔子的经典诠释学思想，既不同于西方诠释学，也不同于中国“汉学”与“宋学”的诠释学，因为它不仅回答了被诠释文本的新意义的生成问题，而且回答了诠释者的新主体性的生成问题，即阐明了道德主体和知识主体怎样在经典诠释中生成的问题。总之，通过揭示主体性存在者（诠释者）和对象性存在者（被诠释经典）双方的这种“存在者变易”，孔子的经典诠释学思想具有深邃的“前存在者”的存在论意义。

（责任编辑：颜 冲）

① 刘宝楠：《论语正义·阳货》第2册，北京：中华书局，1990年，第689页。

② 《论语注疏·述而》，《十三经注疏》，第2482页。

③ 朱熹：《论语集注·述而》，《四书章句集注》，第96页。

④ 司马迁：《史记·孔子世家》，北京：中华书局，2014年，第2315页。