

首都师范大学

硕士学位论文

《论语》阐释视域内的“寓意解经法”——中国古代“经学”阐释与西方《圣经》阐释的试探对话

姓名：李赫宇

申请学位级别：硕士

专业：比较文学

指导教师：杨乃乔;邱运华

20071201

中文摘要

摘要： 在西方《圣经》阐释范畴内，从古代早期教父到现代神学家的圣经阐释者们共同营造了多元形态的神学论述，而阐释学（exegesis）的前身又恰恰来源于对《圣经》文本的诠释（hermeneutics）之理解，因此深入审视《圣经》之神学阐释历史与思想理路的演进对于当代阐释学课题的研究来说具有寻根溯源之意义。

在各种诠释《圣经》的理论中，其释经原则和方法在两千多年来始终没有脱离“字义解经法”和“寓意解经法”这两大流派。由斯多葛学派发明，斐洛、奥利金等学者不断发展完善的“寓意解经法”强调在文本的可见的字面意义之下，还有比喻、象征、隐喻的深层的真正含义，并常通过援引其他理论体系来解释《圣经》。此释经原则理念始终不衰，并在《圣经》阐释的线性历史演进中不断成为最主要的解经法。

然而，首先，以“寓意解经法”作为核心论题的历史梳理与析解在国内外均属少数且未成系统，而国内更是在关于《圣经》阐释学方面的著述比较匮乏。其次，大多著述对于“寓意解经法”的界定与研究都相对狭窄与单一，本文希望对其进行专门的、明确的梳理与界定，解析其内涵与外延，并使其在作为解经策略与操作方法层面上的普泛化等论述上有所突破。

在国内针对《论语》的各研究领域中，大致看来集中于对其文本外部条件（如编纂者、成书年代、历史流变等考据性研究）和少数重要注本的研究，而对于文本及其历代阐释的内部情况，如阐释的原则、理念、方法以及阐释历史的演变则论述甚微，亦鲜有详论此内在潜藏的阐释方法与丰富的操作实例与西方阐释学领域之间互证互发的会通研究。

本文以“寓意解经法”这一在西方《圣经》之神学阐释中得以定名且形成流派的阐释思想作为切入角度与核心论述线索，透视中国经学阐释中的《论语》阐释，使其中相当类似的“寓意解经”现象得以“显现”，使此释经方法的实用性、必然性与普泛性得以印证，并厘清与析解具体策略与实践的特征、表现。进而会通地互观中国古代经学阐释与西方《圣经》阐释之理念、策略及内在历史发展脉络的共通性，从而探寻“阐释”在本体论意义上的内在理路与根源意义。进而分析“寓意解经”作为一种阐释策略，在揭示文本的丰富内涵和解决多元思想文化冲突方面的强大能量。

最后，本文价值还体现在所搜集的解经实例是在对涵盖自汉至清上百家对于《论语》的注疏阐释、援引书目七百余种《论语集释》反复阅读的基础中，遴选其中在对某一章句的阐释上至少有三家之言差别较大的条目，一一列举并整理分类，从中再做精选作为本文实例。并由此融通中国经学阐释与西方“寓意解经法”在理念与实践上的互参互证。

关键词： 论语 圣经 寓意解经法 阐释学 经学 多元化 显现

ABSTRACT

In the interpretation of *Holy Bible* in the western culture, the polysystem of theories which was developed from the ancient priests to the modern theologians and exegesis that originated the understanding of the hermeneutics of *Holy Bible* make the research reverse to the root of contemporary elaboration.

From two thousand years ago till now, according to every theory of interpreting *Holy Bible*, all the discipline and method are on the basis of the two school: literal interpretation and allegorical interpretation. Invented by Stoics and developed by Philo, Origen and other scholars, allegorical interpretation emphasizes on the connotation behind metaphor, symbol and simile besides literal meaning. Also, it always explain the *Holy Bible* by reference to other theory systems. In the linear history of interpreting *Holy Bible*, this method has been in existing for a long time and is popular and became the most important way.

Thus for the two reasons that, firstly, the sort and analysis on allegorical interpretation as the key subject is not too much and with little logical relation on *Holy Bible* are of great inadequacy; Secondly, most of the discourses on the definition and study is limited and isolated, my research will make a clear sort and definition on the allegorical interpretation analyze the content and extension and generalize the interpretation strategies and operation.

In the nation wide, those fields on *Analect* mostly focus their research on the objective elements (writer, publish time, changes according to the history and other textualism research) and some important editions with interpretation while merely pay attention to the work itself and the interpreting method, such as the discipline, idea, method and changes, nor detailed discussion on the mutual elaborating research between potential method and theory, plentiful examples and interpretation theory field.

My work use the allegorical interpretation which got its name and become a school in interpreting *Holy Bible* in the west, as the beginning and the main line to analyze the interpretation of *Analect* in Chinese interpretation thoroughly and make the denotation "visible", therefore to demonstrate its practicability, certainty, generality as well as characterize and analyze the skills and practise. Further more, observe the universality of idea, stategy and development in traditional Chinese interpretation and *Holy Bible* interpretation in western countries to look into its root and inside according to ontology. And then, analyze it as a powerful strategy in reveal the text's deep meaning and solve the conflicts between different culture backgrounds.

What is more, all the examples in this discourse are based on repeatedly careful reading of *A Complete Annotation to Analects* which reference note than seven hundred books and different interpretations towards *Analects* written by hundreds of scholars from Han dynasty to Qing Dynasty. These sentences in the examples are chosen for there are at least three elaborations differing greatly from each other. Here, they are categorized to express the mutual approval and reference between traditional chinese elaboration and western interpretation by denotation.

Key Words: *Analect*, *Holy Bible*, allegorical interpretation, hermeneutics, classics, polysystem,

reveal oneself

首都师范大学学位论文原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究工作所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的作品成果。对本文的研究做出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本人完全意识到本声明的法律结果由本人承担。

学位论文作者签名：

日期：2007年12月3日

首都师范大学学位论文授权使用声明

本人完全了解首都师范大学有关保留、使用学位论文的规定，学校有权保留学位论文并向国家主管部门或其指定机构送交论文的电子版和纸质版。有权将学位论文用于非赢利目的的少量复制并允许论文进入学校图书馆被查阅。有权将学位论文的内容编入有关数据库进行检索。有权将学位论文的标题和摘要汇编出版。保密的学位论文在解密后适用本规定。

学位论文作者签名：

日期：2007年12月3日

导 言

以《圣经》阐释历史中形成的“寓意解经法”作为核心论题，对中国传统经典作历史梳理与析解，在国内学术界尚属少数，至于说成为具有系统性的研究经典（例如经学）的方法论层面的东西，还为时尚早。本文的宗旨在于：在对其进行梳理与界定的基础上，明晰其内涵与外延，并使其在解经策略与操作方法层面上有所突破，成为阐释《论语》的一种基本方法。中国之《论语》与西方之《圣经》，在各自的文化背景下，具有相当类似的古老性、神圣性、权威性和道德伦理意义上的普泛性，也都有庞大、丰富的对于其作为“经”的阐释。因此，本文力图以“寓意解经法”这一在西方《圣经》之神学阐释中得以定名且形成流派的阐释原则与思想为切入角度，透视中国经学阐释历史话语中的《论语》阐释，使其中相当类似的“寓意解经”现象得以“显现”，并厘清与析解具体策略与实践的特征、表现。在上述论述的基础上，进而会通地互观中国古代经学阐释与西方《圣经》阐释发展的内在脉络之异同。

第一章 “寓意解经法”的界定与演进

第一节 《圣经》阐释学中“寓意解经法”的历史梳理与名实之辨

《圣经》神学乃是一门专注于研究《圣经》文本中有关上帝的论述的学科；阐释学则是一门研究文本意义的生产及其理解活动的种种作用和形态的理论。这两门学科之间的关系可谓千头万绪，因为《圣经》即是一个有待阐释的文本，而阐释学(exegesis)的前身又正是来自于对《圣经》文本的阐释(hermeneutics)之理解。

在对《圣经》的阐释过程中，从 Exegesis 到 Hermeneutics 体现出基本的《圣经》注释上升到系统的风格化的解经策略的进程。近代之后的哲学阐释学和神学阐释学亦由此形成。当代阐释学应用于对《圣经》的理解，也不断生成《圣

《圣经》阐释的多元性。从古代早期教父到现代的神学家们，《圣经》阐释者虽然都深切地关心阐释《圣经》的理论(interpretation theory)，但基本上他们所关注的阐释理论倾向都受到早期有关“字义”(literal)或“寓意”(allegorical)解经法的争论所影响。

古代信徒们视《圣经》为信仰的惟一准则，因此要了解上帝所说的话，就必须忠实、正确地解释圣经。因此，释经学者都努力地尝试将神的话语和所蕴真理解释与显明出来，使人理解真道，并且透过阐释难解的经文，说明其中各种原则指令的实践应用价值。而在解经过程中，纠缠在原典、原意、作者、读者相互关系中的张力越来越强。面对如何通过解经阐释以阐明原典原意这一永恒问题，传统释经学中最普遍的方案始终集中于“字义解经法”(literal interpretation)和“寓意解经法”(allegorical interpretation)这两大类别。

“字义解经法”和“寓意解经法”都是在历史上针对《圣经》的具体阐释而逐渐形成的两种释经方法，并且在早期犹太教时期便已初步形成两种在阐释理念上对立的解经流派。广义的“寓意解经法”是指采用寓意、灵意或预表的涵义去解释圣经，它主要是相对于“字义解经法”而言。后者注重对经文字词文法和历史背景的注解与考证；前者则认为经文中深藏秘奥，不能仅限于字面含义，必须着眼于道德伦理和隐喻、属灵层面的深意，对经文作多角度的阐释发挥。寓意解经法普遍认为，在经文可见的字面意义之下，还有一层真正的意义。而发现经文字面下的寓意、洞察其深层意蕴是必要和真正重要的。这种阐释经典的方法不仅丰富了《圣经》文本的内涵，也体现出释经者深刻的洞察力。

寓意解释的体系，由希腊人兴起，被亚历山大的犹太人所采用，接着又被基督教会所继承。一直到改教运动以前，这种解经体系，大体上主宰着教会对《圣经》的解释方法。《七十士圣经》在对希伯来文圣经的翻译中已显示出对这种解经方式加以吸纳的痕迹。其后随着这一方法的广泛使用和演进完善过程中形成鲜明流派，寓意解释便由个别案例中的阐释处理方法成为了《圣经》阐释中的原则性策略，并形成自身完备的体系。而在具体阐释中也可以不断地经由原文本的寓意读解生发新意。寓意解经法原初之时是一种针对文学作品解读的技巧。古代希腊哲人一方面欣赏荷马(Homer)及赫西俄德(Hesiod)的著作，几乎把他们的著作视为希腊人的“圣经”，神圣不可侵犯；另一方面却因他们描写神祇的淫行及

拟人化大感困窘，特别是那些空想、怪异和不道德的东西。为了解决这种宗教传统和哲学传统之间的矛盾，他们便使用希腊哲学，采用寓意法解释诗歌和神话传说。他们不按字义来解释诸神的故事，认为在这些作品字义的下面，以比喻的手法，隐含着秘密的、真正的意义。斯多葛学派则最早自觉地使用寓意解经法并形成较为明确的解经规则。^①“寓意”一词的最早出现是在公元前三世纪斯多葛学派的克里尼雪斯(Kleathes, 公元前 313—232)的著作中^②。而寓意解经法正式地作为犹太教和基督教解释《圣经》的主要方法之一，则主要来源于埃及亚历山大(Alexandria)的深受希腊哲学影响的犹太人。

亚历山大最著名的两名寓意解经法专家是亚里斯多布鲁斯(Aristobulus, 约公元前 186—145 年)和斐洛(Philo, 约公元前 30 年—公元后 50 年)。其中亚里斯多布鲁斯在解释犹太法典时，经常对摩西的作品作寓意的解释，以便获得新的、正确的概念。例如他强调了“禁吃肉食鸟”的戒律应当上升为一种普泛性的道德教导，即“告诫人们不要掠夺或虐待他们的同类”。^③只是他并未足够自觉地使用这种方法，也没有澄清“寓意”和“字意”概念之间的区别。斐洛则明确认为，字面的意义是《圣经》的身体，而其寓意乃是《圣经》的灵魂；字面意义是供未成熟的人读的，而字面底下的寓意则是供成熟的人读的。所以就应当剥离外面那一层字面的、容易很快理解的意思，寻找字面后面那更为隐喻的意义。^④他坚持认为这种寓意阐释的方法是从外部文字通向《圣经》本质真理的途径，因为“文字之于神谕，犹如影像与实体，启示出来的更高价值才是实存的东西”。斐洛使用寓意解经法的范例影响了众多《圣经》阐释者，并延传至基督徒的教会。例如他认为挪亚之所以是一位“农夫”，是因为他是一位练习着“灵魂一耕作”的正直的人；^⑤伊甸园代表灵魂的主宰力量；^⑥撒拉和夏甲分别象征着德性和教育。

^① 参见《圣经和希腊主义的双重视野：奥利金其人及神学思想》，章雪富 著，中国社会科学出版社 2004 年 4 月第 1 版，p136-137

^② 《希腊化世界中的犹太人：斐洛思想引论》，威廉逊 著，徐开米、林庆华 译，华夏出版社 2003 年 8 月第 1 版，p134

^③ 同上，p135

^④ 参见《希腊化世界中的犹太人：斐洛思想引论》，威廉逊 著，徐开米、林庆华 译，华夏出版社 2003 年 8 月第 1 版，p146

^⑤ 斐洛，《论语言的混乱》，p190，转引自《希腊化世界中的犹太人：斐洛思想引论》，p148

^⑥ 《希腊化世界中的犹太人：斐洛思想引论》，威廉逊 著，徐开米、林庆华 译，华夏出版社 2003 年 8 月第 1 版，p140

^⑦ 《论〈创世纪〉——寓意的解释》，斐洛 著，王晓朝、戴伟清 译，汉语基督教文化研究所 1998 年，p18

古代基督教早期教父中倾向于寓意解经法的为巴拿巴、圣克莱门特、圣查士丁等罗马教父和诺斯替信徒。特别值得注意的是亚历山大的克莱门特(Clement of Alexandria 155—216)，他提出一段《圣经》文字可能包含五种意义：历史事实的历史意义；道德伦理的教义意义；信仰与末世昭示的预言意义；希腊哲学关于宇宙与精神思考的哲学意义；神秘与属灵的秘奥意义。^①而这些意义都是在不同程度上指向文字表层意义之外的寓意引申。

在希腊教父中，奥利金(Origen, 185—254)是寓意解经法的集大成者，并且全面阐释了亚历山大学派的释经原则。基于对《圣经》的尊崇，他完成了将希伯来文旧约及五种希腊文译本平行编辑排列的六经合璧(Hexaple)这一巨大工程。他认为“《圣经》是一部巨大的寓意故事，是一个非凡的圣礼，在《圣经》之中，每一个细节都具有象征意义”。^②例如他从《旧约》中记载约书亚攻陷迦南的史实看见“隐喻的耶稣在十字架胜过罪恶权势”的意义。^③又如他认为在《圣经》中犹大是在吃了一片面包之后出去出卖基督的。面包象征至高的真理，“而越是崇高真理的信息对不配得到的人就越危险。犹大因为不配得到，才做了出卖基督的事。”^④奥利金提出著名的“三重释经法”，认为《圣经》文句具有文字的(literal)、道德的(moral)、神秘的或精神的(spiritual)这三重含义。^⑤

在古代拉丁教父的释经学方面，圣安布罗斯所推重的经文“他叫我们能担当这新约的执事，不是凭着字句，乃是凭着精意。因为那字句是叫人死，精意是叫人活”(《圣经》哥林多后书 3: 6)^⑥确实可作为寓意解经法的绝佳注脚。他本人与哲罗姆、奥古斯丁等人也均认同《圣经》具有的双重含义。特别是早期最著名的拉丁教父奥古斯丁，其释经理论体系并未定名为寓意解经法，但却在理念与实践操作的积累上使寓意解经法作为一种解经策略走向了更为完善的系统化状态，而且从历史上较为公认的角度来看，他的解经实践始终更倾向于寓意解经。同时，

^① 参见《圣经和希腊主义的双重视野：奥利金其人及神学思想》，章雪富 著，中国社会科学出版社 2004 年 4 月第 1 版，p26-32

^② 《圣经和希腊主义的双重视野：奥利金其人及神学思想》，章雪富 著，中国社会科学出版社 2004 年 4 月第 1 版，p53-54

^③ 《基督教神学思想导论》，许志伟 著，中国社会科学出版社 2001 年 10 月第 1 版，p30

^④ 《圣经和希腊主义的双重视野：奥利金其人及神学思想》，章雪富 著，中国社会科学出版社 2004 年 4 月第 1 版，p81

^⑤ 《基督教思想评论（第二辑）》，许志伟 编，上海人民出版社 2005 年 8 月第 1 版，p101

^⑥ 本文所引《圣经》文句均出自《圣经》(中英文和合本)，中国基督教协会 2005 年出版，此版本中的英文部分采用 NRSV 标准版圣经

正因为奥古斯丁的释经权威及其大量解经文本的流传,使得寓意解经法在漫长的中世纪的大部分时间内成为绝对主流。

奥古斯丁的解经原则认为《圣经》涵义丰奥,有许多部分都兼有文字的和寓意的意义,如果字义使人意见发生分歧,这段经文就应该使用寓意法解释。他明确提出《圣经》具有双重意义。他提出《圣经》第一重意义是字面—肉体—历史性的(literal-fleshly-historical),而第二重意义是寓意—属灵—奥秘性的(allegorical-spiritual-mystical)。例如,亚当、夏娃有他们的历史意义,但他们亦在寓意阐释的层面象征着基督与教会。^①奥古斯丁认为阐释的目的在于正确地读解与显现作者的原意,把《圣经》的意义显明出来,而不是把外面的意义解释进圣经中。然而问题恰恰在于如何“显明”《圣经》文字表层之下的意义,如何从纯文字中去“倾听”神的言说和神的“原意”?因此,阐释是必需的,寓意解经的策略是必需的。也许正是发现了这一点,奥古斯丁始终主张字义与寓意并重的原则,也成为了兼采两种解经流派的《圣经》阐释的集大成者。

从斐洛的“字面之下另有深意”到圣克莱门特的《圣经》五义说,再到奥利金的“三重释经法”直至奥古斯丁的系统释经理论,可以看出寓意解经法一以贯之的鲜明的解经原则和策略,同时也可以看出寓意解经法的体系在历史发展中渐趋完备,也为其在阐释实践中的广泛度、合理性与兼容性提供了极大保障。他们总结的释经学,在中世纪被卡西安加以系统化,发展成为“四义释经法”,即:“解释字面意义以理解历史,解释隐喻意义以昭示信仰(allegory),解释伦理意义以指导行为(tropology),解释神秘意义以透露希望(anagogy)”。

解经理论进入中世纪的天主教时期后,显得相对寂静与贫乏。断言中世纪惟一的解经方法是寓意法或许过于偏颇,但是如果说寓意法是中世纪最占优势的解经方法则一点也不过分。在教会权威控制下,少有对解经的新颖创见,教会传统及灵意解经成为两大主流。^②中世纪时期以格里高利一世(Gregory the Great, 540—604)为开始,他作为罗马大公教会的第一任教皇本身就支持灵意解经,也赞同教父对《圣经》的解释。中世纪最著名的神学家阿奎那(Thomas Aquinas, 1225—1274)主张以《圣经》字面的意义为基础,然后在上面建立其他解释。但

^① 参见《基督教神学思想导论》,许志伟著,中国社会科学出版社2001年10月第1版,p31

^② 《基督教思想评论(第二辑)》,许志伟编,上海人民出版社2005年8月第1版,p102

^③ 参见《基督教神学思想史》,奥尔森著,吴瑞诚、徐成德译,北京大学出版社2003年8月第1版,p209

他自己也说《圣经》在经文字义之外，确实还拥有灵意或奥义，他说：“在神学中，由词语所指涉的事物本身也是一种指涉。由词语指涉的事物的意义属于第一种解释，即历史的或字面的。由词语指涉的事物所形成的指涉，则称作属灵的解释，它基于字面的意义，又包含了字面的意义。”^① 这种表述虽具有明显的整合两种解经策略的用意，但他在其所著的《神学大全》中提出四重解经法，即字面的、寓意的、道德的、末世的四种意义，则显然将解释的中心转入寓意层面的引申与上升，而绝大多数的研究《圣经》的学者也都认为他在阐释实践中采取的实际是寓意和灵意的解经方法。

当《圣经》阐释进入当代，新正统神学学派的代表人物巴特(Karl Barth 1886 - 1968)把上帝的话语分成三个范畴：“启示的话语”(Revealed Word)、“书写的话语”(Written Word)、“传讲的话语”(Proclaimed Word)。^②进而认为当上帝的恩典临到一个人时，《圣经》便成为上帝的话语。上帝的话乃是上帝个人亲自的临在，降临于“我”的意识中。人们应当以辩证的理性积极追求对上帝话语的理解。这种话语的客观形态就是耶稣基督，所以，新正统派解经家旨在寻找圣经字面背后的上帝的话语。然而他们的问题就和前面提到的奥古斯丁等人一样——作为解经者欲寻找的启示意义，在某种程度上往往已经是经过个人思维在“前理解”、“目的寻契”、和“融合视域”这三大背景下预设加工的，这种意义的人为预设或厘定，本身就是对经文的一种先入的寓意解释。

无论是寓意解经法还是字义解经法，其本身所持的理念都很清晰明确，但在具体解经操作时的状况却千变万化，而且其本身发展也均在历史进程中经历了一个不断扩充、完备和系统化的过程。一方面是经文字面或史实的意义，另一方面则是它深层的神性含义或隐喻意义，这两条解释《圣经》的不同进路，构成了贯穿整个西方教会释经传统的两条主线。然而在具体解经实践中，这两者更多地呈现出相互融合并进的趋势，事实上很多教父与神学家也都反对将字面及历史意义与寓意解释机械地划分。而两者之间在区分意义上的融汇使用也不断地为神学家与教会所采纳接受。

因此我们必须注意，在《圣经》阐释学的领域之中，寓意解经法或字义解经

^① 《基督教思想评论(第二辑)》，许志伟 编，上海人民出版社 2005 年 8 月第 1 版，p103

^② Karl Barth, *The Gottingen Dogmatics: Instruction in the Christian Religion*, vol. 1, trans. G. W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), p10

法更主要的都是一种在面对经文进行读解阐释时的实践操作方法,但是也曾在各个不同历史阶段由于与政治、教会权柄等外部内容的相互牵涉而演变为学派与教派之间的对立相争。而当其作为一种解经策略和操作方法时,我们应当可以将此二者视为广义的寓意解经法,即任何一种解经派别在进入文本阐释的具体环节时都会不同程度地使用这样一种方法。《圣经》阐释过程中对寓意法的使用带有必然性;而当人们在通过读解经文不断感受圣灵默示之时,寓意解经法更是无可回避的理解途径。

第二节 “寓意解经法”的基本特征与例析

亚历山大的斐洛对寓意解经法的描述,应该是关于“寓意解经”最原初、同时也是最基础、最重要的界定。斐洛认为《圣经》经文具有双重意义,第一层是字面或明显的意义,第二层是字面背后所隐含的意义,亦即寓意。一种在另一种之下或两种意义并排。而隐喻阐释的任务是要把掩盖在话语表层下面的所言之意显露出来。^①所以在他的释经著作中经常使用这种表述方式,即“字面意义是……”,之后又说“但是,就其寓意而言……”。或是完全不解释字面意义,而是直接进入寓意引申。他进而将“在可见的字面意义之下寓有深奥精义”上升为一种普泛性原则,认为几乎在任何段落或词语中均藏有寓意。“神圣话语中必有某些深蕴之思想,因而不能只按字面意义去理解,需要通过沉思和寓意解释将其提取与显现。”^②斐洛采用寓意法诠释《圣经》,是基于在犹太传统中,犹太人并不拘泥于《圣经》的字面意义,在犹太人中有所谓的口传律法,意思是对《圣经》经文中的某些律法或历史事件可以自由诠释。

由此可见,挖掘与显明字面意义之下的寓意便是寓意解经的目的。而如何挖掘与显明寓意便涉及到寓意解经的各种具体操作手法、方案。在早期寓意解经这一过于普泛的原则下,面对各段内容各异的经文时,有时其深意是自存的,但隐现未明,这便需要显明之;有时深意则是完全不可见的,或是平浅而无深意的,

^① 参见《希腊化世界中的犹太人:斐洛思想引论》,威廉逊 著,徐开米、林庆华 译,华夏出版社 2003 年 8 月第 1 版, p144-145

^② 《论〈创世纪〉——寓意的解释》(中译本导言),斐洛 著,王晓朝、戴伟清 译,汉语基督教文化研究所 1998 年, xix-xx

或是已被字面意义破坏了的，这便需要挖掘，甚至是自造“欲见”之深意。因此，在早期大量寓意解经实践中，渐渐呈现出其一些基本特征。它们大致可分为三类：第一，以比喻、隐喻及象征为媒介手段对文本深意进行挖掘。第二，对经文内容进行辅衍扩充。第三，援引手法的使用。

首先，寓意解经的首要特征在于将经文中本身含有隐喻的某些文字或整体内容作显明、确指，或通过比喻、象征等手法将经文含义作引申发挥，彰显深意。

在中文里，“寓”字为形声字，从宀，禺声。宀，表示房屋。本义为动词词性，表寄居、寄住。《说文》载：“寓，寄也”。如“国无寄寓”（《国语·周语》）。在《现代汉语大辞典》中，我们在艺术创作领域内经常使用的“寓物”指托物、寄于物；“寓情”指寄托情志；“寓言”指有所隐含的语言；而“寓意”则是指寄托或蕴含的意旨或意义。在希伯来文中与之大致对应的词语为 *Mashal*，指箴言、比喻；在希腊文中则为 *Parabole*，有“并排”的意思，目的在于通过比较，由此义折射映证彼义；在英文中与之相对应的词语为 *allegorical*，指寓意、讽喻的，如“寓意解经法”为“*Allegorical Interpretation*”。希腊哲学家赫拉克利特(Heracleitus)将“寓言”定义为“言此喻彼”(saying one thing, and meaning something other than what is said)，这也与寓意解经中“寓意”的含义比较接近。而在古代希伯来文的“圣经注释”中，“注释”一词用的是 *Peshes*，其意义是圆梦，“与奥秘、秘密相联系，用以说明从《圣经》中所看到的上帝圣言的潜在含义。以上这些都指明这一特定词语所包含的寓言的、寓意的、讽喻的意义。

寓意解经法的这一重要特征在早期犹太神学家解经实践中的显现与应用，亦涉及到语言、文化、历史的多方面因素。

在语言学范畴内，希伯来文是属于西北闪族语系的一支，属于图画文字，其重要特点之一便在于用字简洁直接但往往含有比喻引申之意，同时一个希伯来文字的意义亦常因其上下文语境的变化而改变。另外，希伯来文善于用各种修辞格来修饰文字，而修辞风格本身就是圣经文学的重要特色，它会直接影响对于经文的认识和解释。譬如，“荣耀”的希伯来文是 *kavad*，原意是“重”，但亦常常用作“财物很多”之意：“犬类围着我”（《圣经》诗篇 22：16）是将敌人直呼为

^① 《死海古卷》，西奥多·H.加斯特 英译，王神荫 译，商务印书馆 1995 年 10 月第 1 版，p273

狗；“来吧！我们可以用舌头击打他”（《圣经》耶利米书 18：18）是以舌头为话语。

《圣经》中通用的修辞及风格有直喻或明喻(simile)、比喻(parable)、象征(symbol)、隐喻(metaphor)、寓言(allegory)等，。同时还包括似非而是(paradox)、反语法(irony)等其他修辞手法，例如耶稣在《约翰福音》第 10 章中把自己比喻为牧人，信徒则比作羊。又如“以色列王今日在臣仆的婢女眼前露体，如同一个轻贱人无耻露体一样，有好大的荣耀啊”（《圣经》撒母耳记下 6:20）。

体现这一特性的寓意解经具体实例是极其丰富的，例如：斐洛在对《创世纪》的阐释中将伊甸园中的蛇解为在“快乐的统治和支配下的爱欲”；^①将可以悦人眼目、所结果实好作食物的园中之树，比喻为“神在灵魂中种下美德，因为善的东西是最美的、最悦人眼目的”，而“好作食物的”是在指出“美德在实践和操行中是优秀的”。^②又如奥古斯丁以《马太福音》第 13 章“麦子与稗子”的内容比喻教会应被视为一个“由圣徒与罪人混杂在一起的群体”。^③

第二，其重要特征在于扩充与上升。通过寓意解经，对经文内容含义多方论证、广为发挥，进而从经文字句之“能指”出发，扩充其“所指”的内涵与外延，将经文内容向系统化、哲理化、普泛化作寓意引申与上升，同时也为阐释者主体化、风格化的阐释制造了空间。

例如斐洛在对《创世纪》的阐释中，将从伊甸园流出的四条河流分别比喻为谨慎、自制、勇敢和公正。并进一步论述这四种美德就是四条支流，而它们是从一条最大的河中流出，这条河就是最综合的美德，它从神的智慧中流出，称之为“善”。因此，伊甸就是神的智慧、神的逻各斯，最综合的美德派生出四种具体的美德。^④例如《雅歌》在犹太传统中一直被视为启示文学的一部份，在犹太与基督信仰传统中，常以为《雅歌》是一个主与子民的密切关系的比喻，即以新郎代表雅威，新娘代表以色列子民。许多教父与神学家也都将其视为个人灵修的启示，甚至认为在每一句经文下都有隐藏的深层寓意，如喻为基督与教会的结合、

^① 《论〈创世纪〉——寓意的解释》，斐洛 著，王晓朝、戴伟清 译，汉语基督教文化研究所 1998 年，p127

^② 《论〈创世纪〉——寓意的解释》，斐洛 著，王晓朝、戴伟清 译，汉语基督教文化研究所 1998 年，p91

^③ 《基督教神学思想导论》，许志伟 著，中国社会科学出版社 2001 年 10 月第 1 版，p291

^④ 参见《论〈创世纪〉——寓意的解释》，斐洛 著，王晓朝、戴伟清 译，汉语基督教文化研究所 1998 年，p93

或基督与圣母的关系等。如奥利金认为《雅歌》中“愿他用口与我亲嘴”是指“灵魂为了解理解模糊不清的圣经语言而向逻各斯祷告，以求得到对逻各斯的直观体悟”。^①又如，《雅歌》在希伯来人的生活与思想中更被视为历史的隐喻，通过寓意阐释，铺衍论述，显明其所暗示的由埃及至福地、放逐、回国与重建圣殿等七个不同的历史过程。这便扩充丰富了经文内容的内涵与外延，使其意义更加深广。

第三，其重要特征在于援引手法的使用，主要指在早期寓意解经法对《圣经》的阐释实践中，对以柏拉图为代表的希腊哲学体系中的概念及理念的援引，这种援引促成了在历史进程中两种民族文化的融合，也完成了阐释效果上的“界域融合”，同时这种视域融合的效果是在精心设计的阐释策略下，自觉有意识地弭消相异文化的冲突的结果。这种弭消或许带有一定的迎合成分，但在出发点与实际效果上却是完成了《圣经》文本的延传、经典性提升与神圣化。这一解经实践的源起者与代表人物是亚力山大的斐洛，他用寓意解经法有意识和系统地解释旧约。同时也是首先将宗教信仰和哲学理性结合起来的犹太哲学家，这正是他在宗教史上被认为是基督教神学之父的重要原因。他通过其释经实践而努力证明圣经的内在理念及犹太教义与希腊哲学是和谐不悖的。例如，斐洛解经的一个重要特征及贡献是在犹太教义中引入了逻各斯（logos）这个概念，Logos 概念来源于斯多葛学派，用来描述自然秩序之上的理性，或是不受人影响的不可知的秩序和力，而对于这一观念的体系性地援引则主要源于以为柏拉图为主的希腊哲学。在斐洛的上帝观念和圣经阐释中，通过对这一哲学概念的援引，旧约中的神人同形同性论思想被逐渐祛除，上帝作为一种完全抽象的不可知论概念，或者完全远离世界的纯粹超验性而存在，而上帝与人的沟通则有赖于 Logos 这个中介者。

斐洛在运用寓意解经法调和希腊哲学与希伯来《圣经》时，始终坚守犹太教立场和希伯来文化的本位。在方法论上，他用寓意解经法来沟通哲学和《圣经》，以之坦然面对文化因素的差异性，并把这种差异性表现为跨文化的融合，而不是固守各自的传统。他用希腊哲学语汇阐释旧约圣经的神秘含义，通过对于希腊哲学体系观念的援引，既便于犹太教关于神的宗教信仰与理念走向哲学思辨化，也便于它走向会通化与普世化。在基督教传统中，也历来有不少神学家受到希腊二元论的影响，认为上帝造人时使人有肉体 and 灵魂。而在这两种实体构成的人之中，

^① 《圣经和希腊主义的双重视野：奥利金其人及神学思想》，章雪富 著，中国社会科学出版社 2004 年 4 月第 1 版，p103

身体必须依赖于灵魂，“真正的人是灵魂，而身体只是其工具。”^①“灵魂的核心是非物质的理性，上帝则是理性的自身，而人的心智本性是人与上帝的属性有份的证明，并是对上帝的最高理性的效仿。”^②到13世纪，阿奎那则进一步采纳了亚里斯多德的形而上学，认为任何实体乃是由两个形而上的原则构成，即形式和物质，人作为单一实体，是由灵魂（形式）和身体（物质）构成，而这些也都是效仿上帝的完美的“样式”。^③

在对上帝形象的本体的认识及诠释上，早期教父们也同样援引了希腊哲学。例如拉丁教父奥古斯丁就依据“实体（substance）是个体的最终原则”这一理念，认为上帝的实体是核心和起主要作用的，而三位格及其之间的关系则是次要的，从而论证并坚实奠定了三一神的合一性。圣父、圣子、圣灵都是同一实体，故而具有相同本质，神圣平等。^④从文化融合下的意义表述看，援引是必不可少的。借用熟悉的文化背景，将要解析的内容置于这一背景之下，以使之在相应的文化群体中便于阐释清晰，便于理解接受，得以传播。并在客观上使原有内容更加丰富。

对于《圣经》阐释中的寓意解经来说，体系援引的目的不在于以此来解释彼，甚至亦不在于证明两者的相似与共通。它在阐释态度上存在着含蓄但坚定的位差。它体现于两方面：首先是工具论，用于跨语言、文化、民族或不同理念之间的会通时的具体理论的选择。被援引之体系作为“器用”以印证和达至“道体”，“登岸而舍筏”。其次是主次论，它隐含地指出希腊哲学是源于上帝之光的启示，从另一渠道接近了上帝之道，这其中的等级意味是明显的。即在阐明及援引某一国度的最高文化代表时，也同时指明，这种最高的文化体系也终究没有逃脱“我”所属的理念体系之光的笼罩涵盖。

由此，我们可以看出，早期教父及神学家们在释经实践中进行体系援引时固守的根基在于：无论怎样使用希腊哲学的术语体系，其根本目的只是利用希腊哲学，而不是从整体上或是在信仰的层面上接受希腊哲学。因为“在任何情况下，

^① Augustine, *On the Creatness of the soul*, XIII. 转引自《基督教神学思想导论》，许志伟 著，中国社会科学出版社2001年10月第1版，p115

^② 《基督教神学思想导论》，许志伟 著，中国社会科学出版社2001年10月第1版，p114

^③ 参见《基督教神学思想导论》，许志伟 著，中国社会科学出版社2001年10月第1版，p115

^④ 参见《基督教神学思想导论》，许志伟 著，中国社会科学出版社2001年10月第1版，p84

上帝直接或间接地都是摩西律法和希腊哲学真理的源泉”。^①

使用寓意解经法的阐释者们还有两点重要原则，一是他们并不完全否定字义解经法，而只是偏重倾向于“寓意”；二是他们始终强调福音的真理。否则也便会沦为旁门教派。寓意解经绝非随意解经或刻意地比附曲解，也绝不同于超预表主义法和故作玄奥的灵意解经。它必须是在维护经文基础含义的前提下，作深入的理性解读，并引向灵性信仰的层面。由此我们必须对《圣经》阐释视域内的寓意解经法作出如下区别性界定：

第一，寓意解经法以《圣经》原典神圣权威的神性与灵性为首要前提。

第二，寓意解经法的解释指向在于阐明神的启示和神圣话语的真正神圣含义。

第三，寓意解经法并不反对基本必要的字义—历史文法的解释。

第四，寓意解经法的引申阐释均以原文本的基本意义为基础。

第五，寓意解经法排斥对非信仰目的的人、事进行牵强附会。

^①《论〈创世纪〉——寓意的解释》（中译本导言），斐洛著，王晓朝、戴伟清译，汉语基督教文化研究所1998年，xx

第二章 《论语》阐释中的“寓意解经”策略

第一节 《论语》阐释的历史线性梳理

一、《论语》在经学系统中的地位

《论语》及历代对于《论语》的研究、阐释是中国经学系统中最重要的组成部分之一。“经学”是中国文化史上的特殊产物，这一概念特指中国历代训解、阐发和研究儒家经典的学问。^①在中国古代，历朝经、传、注、疏的阐释及对经学的各种研究文字亦卷帙浩繁。儒家的经典和《圣经》以及世界上的其它经典如《佛经》、《古兰经》等有类似之处，即权威性，这种权威遍及社会生活的各个方面，人们的意识、思维方式、日常生活等等均受此影响与制约，其在中国历史上巨大而深远的影响直至今日依然在支配着我们的思维和行为。而在经学系统之中，《论语》更可称为“经中之经”。

《论语》是儒家学派创始人孔子及其弟子们的言行录，自东汉起被列入儒家经典之列。《论语》一书，涵盖了人世政治活动、社会活动、家庭活动等各个领域，其阐发的道德观念、价值原则与行为规范，影响着中华民族数千年来的性格心理、思维模式与行为方式，迄今未止。

皮锡瑞在《经学历史》开篇中即言“经学开辟时代断自孔子删定六经为始，孔子以前，不得有经”，^②而《论语》所记述之孔子及其门人弟子言行，绝大部分是比较可信的，故乃研究孔子思想之至为重要与宝贵的资料，其在经学典籍中的地位亦自然格外重要与特殊。自汉平帝元始元年起，历代帝王和天下的各级学校都开始了系统的“祭孔”之典。政府规制与外部风尚都更加奠定了孔子及载其言行实录的《论语》的神圣地位。

^① 起初，经学所研究的儒家经典为《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经，因《乐》有声无书，故实际为五经；后增《论语》为六；又增《孝经》为七；唐分三《礼》、三《传》，合《易》、《诗》、《书》为九；宋代又增《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》为十三经，衍及明清。“经学”一词的正式出现是在汉代，《汉书》记邹阳语云“邹鲁守经学”。西汉武帝时，各立五经博士，经学遂大盛，“五经”成为治国法典，孔学逐渐成为官学。

^② 《经学历史》，（清）皮锡瑞著，周予同注释，中华书局2004年新版，p1

东汉赵岐语云：“《论语》者，五经之管辖，六艺之喉衿也”（赵岐：《孟子题辞序》）。汉人列《论语》为童蒙之书，即认为此书乃通经之基。魏晋之后，《论语》一直作为经书列于学官，为治学修身之起点与鹄的，宋儒甚至说一日无《论语》，“天下其无人类矣；非无人类也，有人类而无人心也”。^①康有为语云：“盖千年来，自学子束发诵读，至于天下推施奉行，皆以《论语》为孔教大宗正统，以代六经”（康有为：《论语注序》）。《论语》因此成为通达圣哲思想精义与精神世界之正路，是经学诸典的“根中之根”。正是在这一意义上，《论语》往往被称作“中国人的《圣经》”。

在历代关于《论语》的研究中，伴随着对作者、版本的考据及文本考订整合等过程，对《论语》一书的全面阐释亦由此展开，自汉以降，无代无之，难以计数。在历代阐释的注、疏、传、释乃至议论发明中，亦呈现出各种不同风格、理念、与流派。《论语》的历代阐释演变所呈现的外化风格与内在理路的整体状况，受到经学流派整体的影响，形成了大体上与经学发展相对应的治经方法与学术派别；反过来我们也可以说，它也浓缩地显示出中国古代经学阐释的基本脉络与状况。

在国内针对《论语》的各研究领域，大致看来集中于对其文本外部条件（如编纂者、成书年代、历史流变等考据性研究）和少数重要注本的研究，而对于文本及其历代阐释的内部情况，如阐释的原则、理念、方法以及阐释历史的演变则论述甚微，亦鲜有详论此内在潜藏的阐释方法、理路、丰富的操作实例与西学阐释学理论领域之间互证互发的会通研究。

二、“寓意解经”视域内的《论语》古代阐释

西汉时期重今文经学，故以疏通释讲《论语》大意为主，重“章句之学”并援引“阴阳灾异”理念，多称为“说”；东汉重古文经学，故以释解字义、名物训诂为主，多称为“注”。但此二者庶乎同时发端演进，对立而并存。西汉古文经学家的代表应属孔安国，有《论语孔氏训解》（又名《论语孔安国注》），是目前可见的最古老的《论语》注释。其作之阐释风格是“训诂以通大义”，重于字

^① 转引自《论语学的形成、发展与中衰》（序），唐明贵著，中国社会科学出版社2005年2月第1版，p2

词名物之训诂及历史考证，字词通则其义自现，在很大程度上合于字义解经法的标准。东汉包咸著《论语章句》，则为今文学派章句之学的代表，其虽亦重字词文义，但解词只起辅助作用，训诂服务于经文大义の串讲，与纯以训诂见长的阐释法明显相异。至东汉末，郑玄《论语郑氏注》出，会通今、古文学派。郑玄通研众作，遍注六经，意欲整合与调衡今、古学派异峙之学。反映在《论语注》中即先重字词音义之训诂及征引史料，复兼重微言大义の阐释发挥。魏晋南北朝时期，佛教东传，道教发端，玄风日盛，促成了在《论语》阐释中援佛入儒、援道入儒解经の兴起。其中何晏之《论语集解》“集诸家之善，记其姓名，有不妥者，颇为改易。”（《论语集解叙》）。皇侃之《论语义疏》以何晏《论语集解》为底本，兼采东晋江熙《论语集解》所录郭象、李充等十三家之说，会通儒、佛、玄学。此“义疏”体例之特点在于逐句疏解经注文，义理会通，多方阐释发明，原则上“疏不破注”。隋唐时期，政府钦定《五经正义》，统一经文注解，直系科考取仕，故《论语》阐释乏于新说。陆德明之《论语音义》辨音释义，强调字义文法の疏通是正确解经の关键，并在援引诸训的基础上注释经文。韩愈、李翱之《论语笔解》疑经改注，大胆阐释发挥经义，于阐释学角度实具创造性意义和研讨价值。北宋时期，邢昺之《论语义疏》系在刊定皇侃《论语义疏》的基础上加工整理而成，其中部分阐释糅入义理化论说，可为宋明诸儒在义理化道路上对经学典籍进行丰富的创造性解释之发端。南宋朱熹之《论语集注》融训诂、考据、义理于一体，由训诂以通义理，深掘寓意，缜论思辨。《论语》阐释及研究进入宋学（理学）时期，在经义阐发上主要是援引理学及心性之学の观念注解经文，并且进而直接影响了明代在理学、心学系统下缜密而观念杂糅の义理思辨。故宋明时期是寓意解经策略及具体操作最为丰富完备の时期。清代学者注重训诂考据，因此，对《论语》の阐释及研究以辨伪、考证、辑佚等为主。其中乾嘉汉学一派更直接针对宋明理学、心学，遥承两汉学术旨趣，重考辨、求实证。《论语》阐释的主流基本上重归“字义解经”。

如果在“寓意解经”の视域内审视《论语》古代阐释の大致发展状况，可以先简略地提出以下几个值得深入讨论の要点：

第一，无论今、古文经学研究及著作，都兼重历史事件和背景の援引、铺叙、考证；同时在阐释某一部典籍时亦均注重其它多种经、传文本の援引。其在理念

上应当均属于一种以经解经的原则，而且诸如《尚书》、《春秋》三传等历史叙述本身也属于经学典籍的范畴。《论语》阐释中大量援经解经之风及其作为一种方法论始终不衰，这种以经解经之风可与《圣经》阐释学进入改教运动后极其重要的加尔文学派理念互观。

第二，今文章句之学重在阐发义理、广作铺衍发挥，甚而由一章句而生千万言论述，乃是标准的寓意解经。另外，其将浑然固定之经文分立成篇，进行分章析句从而展开诠释，这种试图回溯与析解创作者言说思维逻辑的做法，以及对文本在结构上的拆分组建，本身就带有对文本整体大义的融通与创造性思考、解释，具有“寓意解经”的色彩。汉代关于《论语》的阐释亦有依附经典而成的谶纬之说，是为《论语谶》。虽然从内容上看多为神化灾异与荒诞不经之说，然其完全神学化与解构性质的阐释实为寓意化解经的极至。

第三，东汉郑玄会通今、古文学派的著作《论语郑氏注》具有两个重要特点是：其一，以其自身精通且既成系统的礼学体系读解《论语》章节，特别是《乡党》一章；其二，援引公羊学派之说及阴阳五行说以解《论语》。此两种特点其实均可视为是为一种在“前理解”下的寓意解经法。

第四，何晏之《论语集解》最鲜明地体现出较为贴近文本字意而作引申发挥、大量使用援引手法的寓意解经策略。在“成书方式”这一宏观的外部角度上，通过对注解的编纂汇集这一手段彻底打通了阐释方法之派系分别，众家之说平等列览，阅读者遍观诸说大可甄辨选效，亦可促生新途新说；而《集解》于诸家之说有义所未安之处则间下己意，又推动了对文本的创造性解释。

第五，阜侃《论语集解义疏》采当时新创“义疏”体例，从之用之者甚广，极尽流行。此义疏体之形成亦与佛教流传中土有密切联系，佛教讲经说法之内容、风格与所采形式均在很大程度上影响了儒家说经之法，此解经形式的产生及广泛应用本身即为援佛入儒的重要体现。

义疏体释经方法所重即在于针对原有之经注文详加阐释、广为发挥，富含妙喻，寓意深远。其于《论语义疏序》有言：“然此书之体，适会多途，皆夫子平生应机作教，事无常准……问同答异，言近意深；诗书互错综，典故相纷纭。义既不定于一方，名故难乎求诸类……”（何晏、阜侃《论语集解义疏》）其中“应机作教，事无常准”已露道家“道不可体”、“无所不在”“恍兮惚兮”，及佛家“无

迹无相”思想：“言近意深”则指明在文字背后另有深层寓意，需要疏解大义以昭之；“义不定于一方”则指向文本阐释的多角度、多元化意义及其不确定和不稳定性。以上三者明于《义疏》开篇，即已开宗明义地为全篇的阐释视野及理路奠定了基调，这种义疏阐发是对经文演绎化、寓意化的引申发明。其背后理念支撑当是主要来源于老庄思想的“言意观”体系，同时亦实与近当代西方阐释学理论相通。

同样在《论语义疏序》中，阜侃又对《论语》之“论”字进行释名：“……而音作‘伦’者，明此书义含妙理，经纶今古，自首臻末，轮环不穷。依字则证事立文，取音则据理为义，义文两立，理事双该，圆通之教，如或应示。”此处疏证文字，简要通解字义，随之广加阐发义理，其文字风格与圆通环转不息等理念，出入儒、道、释、玄，而杂糅为一。其中释《论语》编纂乃具内在逻辑的牵连呼应的整体，这种疏解本身就是完全发自己意的大胆发挥，是一种对文本整体进行妙悟和推想的“寓意解经”。

上段之例亦与前文所提到的持“寓意解经法”的《圣经》阐释学家们在对经典的整体理解上颇为相通，例如奥利金将整部《圣经》视为一部充满象征细节的深藏秘奥的巨大的寓意故事，也是一个完整的、非凡的圣礼；^①奥古斯丁亦认为《圣经》的经文与意义如同网络交织，而不是简单的串联，因此不能孤立地研究某一环节，必须注意每一节的上下文和每一个主题。^②

这种对文本整体性的通观把握尤其是充满自觉意识的“整体论”思维方式应当与阜侃所处之时代背景有关，其中，魏晋时期道家思想与《易传》的天道观交会融合，于是以“自然”为根基的天道宇宙观及整体性观物思维即已成熟，这种内化的宇宙观与哲学背景作为一种“前理解”存在于其主观的“当下视域”之中；而最终使其完美地与历史文本实现“界域融合”的应当是“援佛入儒”的结果。佛教的妙设譬喻、字浅意深的文本风格与不滞文字的讲经说理的体例和特性，不仅被阜侃融于对《论语》章句的阐释中，也影响了他在整体视野上对文本的重新观察思考，从其具体阐释操作中，我们可以看出佛教“因果循环”、“轮回往复”

^① 《圣经和希腊主义的双重视野：奥利金其人及神学思想》，章雪富 著，中国社会科学出版社 2004 年 4 月第 1 版，p53-54

^② 参见《基督教神学思想史》，奥尔森 著，吴瑞诚、徐成德 译，北京大学出版社 2003 年 8 月第 1 版，p278-279

等理念的印迹。

第六，从两汉至魏晋以至宋明时期，《论语》呈现出愈发多元化的整合趋势，这包括注解体例、援引旧注以及阐释观念背景的整合，这种趋势是在对其文本的注疏义解不断扩充丰富的过程中必然发生的一种脉络走向。其阐释理念、角度和主要操作方案可能会有所侧重，但却少有出现某阐释环节的缺失，整体来看，注音、考证、集释、义理汇通齐备。

第二节 《论语》阐释中“寓意解经”的内涵与外延

寓意阐释的方法与体系是在古希腊时期针对文学艺术作品的阐释中渐趋成熟完善的，其后则广泛应用于对旧约圣经的神学阐释中，并由此得以定名为“寓意解经法”，其阐释原则、理念、流派也逐渐形成。但其作为一种对文本阐释的观念与操作方案却有更久远的历史和极强的普适性。“寓意解经法”的策略与特性广泛地存于各种民族、文化背景下的文本阐释过程中；也广泛地存于对各种不同类型文本的阐释中，而非仅仅局限于“经”。

然而，越是运用于成为经典之“经”的阐释，寓意阐释的现象变越丰富、庞杂。这主要是由于“经”在年代上的古远性及其思想系统建构的原初性。“经”的这一特点使得其意义在不同程度上有着囿于历史局限性的模糊、隐晦与粗略；在语言文字内容方面也因此具有不确指性；文字与语境的时代差异更不断造成了后世阅读的理解难度。这些都为历代阐释留下了足够丰富的发散空间，同时也造就了“寓意解经”的多义阐释的必然性。

另外，“经”作为经典本身的神圣性亦往往促成了多元的寓意阐释的必然选择。因为阐释者需要在对“经”的尊崇下根据原典进行铺衍论述、宣教推广，以进一步巩固经典的神圣权威，这其中亦包括政治权力与“经”之地位的互为推促、互相利用；同时需要抽绎、引申、扩充、提升其中道德伦理指令的普适性与绝对性；更需要通过有目的的论述，弥补、修正“经”之中可能减弱其自身神圣性的内容表述。最后，经典的神圣权威性也使其不断成为可资利用的有效“工具”，因而被寓意性地阐释与使用。

中国之《论语》与西方之《圣经》，在各自的文化背景下，具有相当类似的

古老性、神圣性、权威性和道德伦理意义上的普泛性，也都有庞大、丰富的对于其作为“经”的阐释。因此，本文力图以“寓意解经法”这一在西方《圣经》之神学阐释中得以定名且形成流派的阐释原则与思想为切入角度，透视中国经学阐释历史话语中的《论语》阐释，使其中相当类似的“寓意解经”现象得以“显现”，并厘清与析解具体策略与实践的特征、表现。在上述论述的基础上，进而会通地互观中国古代经学阐释与西方《圣经》阐释发展的内在脉络之异同。

在《论语》阐释视域中，“寓意解经”之内涵应指由字面意义出发对儒家道德伦理思想的引申发挥，比较注重原文本中的章句、字词之“能指”与其“所指”之间合情合理的演化逻辑。其特征在于立足字意、史实、原文本言说者的思想背景与言说语境，做紧贴文本的、基本、直切的寓意阐释，使章句意义得以扩充、上升，增强哲理思辨性，向系统化、普泛化演进。

“寓意解经”之外延则指较少贴近字面意义或者完全脱离字意而直接进入寓意引申，不关注“能指”与“所指”之联系，而注重“所指”之不定性与无限性。其特征在于直接阐发义理，做远离或完全脱离文本的复杂、多元的寓意阐释，并常对儒家思想与原文本之言说语境进行解构、改造与重组。由此，可以概括寓意解经法的特征元素如下，它们对于中、西方的寓意解经而言具有普遍性：

第一，由字面意义出发引申出比喻或象征的指涉。

第二，道德伦理思想的上升。

第三，对经文本身有意识地权威信仰化、对社会生活各领域指导意义的普泛化、以及神秘属灵化的阐释。

第四，通过哲理思辨的方式对原文本含义作“增量”式的铺衍扩充。

第五，援引其他理念体系融入或改造经文所在的背景系统。

在《论语》寓意阐释的操作现象中，有几类表现形式和目的指向与前文所分析的《圣经》中的寓意解经特征是共通的。即：

第一，扩充原文本的意义描述和内涵，使之更加明晰、具体、完整、丰富、系统。正是在这一过程中，不同的阐释也就出现了。

如在“人不知而不愠”的阐释中，朱熹解之为“人不知而不愠，自是不相干涉。己为学之初，便是不要人知，至此而后真能不要人知尔。若锻炼未能得十分成熟，心固有时被其所动，及到此方真能人不我知而不愠也。又曰：愠不是大怒，

心中略有不平之意便是愠。此非得之深、养之厚者不能如此。”此虽未出新解，但借此章句铺叙发挥，论修身养性的心性功夫，对简单章句作了繁复的铺衍扩充。（详见本文第二章第三节案例）

第二，运用比喻、象征等手法挖掘、引申章句内含之寓意。如在“恶紫之夺朱也”的阐释中，范氏解之为“天下之理正而胜者常少，不正而胜者常多，圣人所以恶之也。”（详见本文第二章第三节案例）

第三，援引他系统理念以阐释原文本。援引手法对于寓意解经的策略与操作是至关重要的，无论对于《圣经》还是《论语》的阐释，故此再作进一步论述。

援引可分为显明式、隐含式两种。显明式援引如对于“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比”这一章句，《论语徵》中解为“无量寿经、华严经皆有‘无所适莫’之文。《华严经》慧苑音义引《汉书》注曰：‘适，主也。’《尔雅》曰：‘莫，定也。’谓普于一切，无偏主亲，无偏定疏。澄观疏曰：‘无主定于亲疏。’《无量寿经》慧远义疏曰：‘无适适之亲，无莫莫之疏。’”（详见本文第二章第三节案例）

此解释虽无新意，但以佛经文字为儒家经典作注脚，仍可见阐释的风格化元素。这种显明式的援引，是寓意解经的常见类型。

隐含式援引如在“其为人也孝悌”的阐释中，阜疏引王弼之语将“孝”这一儒家核心概念解释为“自然亲爱”，援道入儒，含有“素朴反真”、“自然顺性”、“六亲不和，有孝慈”等道家思想的援引。（详见本文第二章第三节案例）

作为“寓意解经”的重要手法，援引的目的、指向与实际结果亦有本质差别，可分为建设性援引与破坏性援引。试举二例说明：

1. 子曰：“君子坦荡荡，小人长戚戚。”

《集注》载程子曰：“坦，平也。荡荡，宽广貌。君子循理，故常舒泰。小人役於物，故多忧戚。”

此解释由字意出发，援引理学思想，将君子、小人之别归于循乎天理或役于人欲，作寓意之引申上升。这种援引没有破坏章句的基本大意和其“所指”之外延，是建设性援引，即对章句含义和背景思想系统是一种补充、融合，有些则在积极意义上可以丰富、完善原本文本含义。

2. 牢曰：“子云：‘吾不试，故艺。’”

《古注》载皇疏引缪协云：“此盖所以多能之义也。言我若见用，将崇本息末，归纯反素，兼爱以忘仁，遊艺以去艺，岂唯不多能鄙事而已。”

此解释联及《子罕》篇“多能鄙事”的章句，重在引出“若试”则将如何。此解释既是标准的援引手法，又是标准的寓意解经。阐释者明显援引道家见素抱朴、反本归根、绝仁弃义、上德无为、大爱无偏等思想，而且几乎完全脱离原章句内容与个别文字表层含义，在哲理层面挖掘寓于章句之内的深旨。借文本内容，直接引申发挥，抒发己意。同时这种阐释建立在“前理解”的背景下，不仅是援道入儒，而且是以道解儒，甚至是以道易儒和化道为儒，属破坏性援引。

这说明，以对援引方法使用的源发目的为依据，以援引最终对于原本在自身原属思想系统意义上的充实完善效果为量化标准。可根据具体情况界定为建设性援引与破坏性援引。即在援引的来源系统与被阐释的指向系统的二者互动之间，若是借用来源系统重新审视、解释、会通指向系统，且被阐释的指向系统依然保持其相对纯粹、完整性，则可界定为建设性援引；若是借用来源系统改造、转化、否定指向系统，或者反过来利用指向系统来印证来源系统，则可界定为破坏性援引。后者的极致便是“六经注我”，即完全从自身系统出发，将原本当作纯粹的使用工具和可资利用的对象，从起点上便是旨在阐述、论证、标榜自己的学说系统或阐释角度，由此将原本直接有意曲解、创造性误读、改造变化、删改破坏，一切皆为适于己用。

第三节 《论语》历代阐释中的“寓意解经”策略及实践

一、内容说明

这一部分是理论抽绎总结与细节实证章节，将在具体文本阐释层面直接分析《论语》阐释中广泛的“寓意解经法”的使用，其中包含了寓意解经法在理念与操作上的各种特征要素之体现。

这些解经实例主要立足于对《论语集释》的精读之上，兼采《论语集解义疏》和《十三经论语注疏》二书。其中《论语集释》涵盖自汉至清上百家对于《论语》

的注疏阐释，援引书目七百余种。本文遴选其中的几乎所有在对某一章句的意义阐释上至少有三家之言差别较大的条目，并且试图从在对其具体各家阐释的分析中进一步融通中国经学阐释与西方“寓意解经法”在理念与实践上的互参互证。

本文将《论语》阐释中的“寓意解经”的具体操作实例分为六大类，每类均列举几例加以说明解析。但限于篇幅，未在正文中详尽列析每类所余各例。这六种情况的分类并非绝对的，在《论语》的具体阐释现象中，这些类别之间有时候会出现不同程度的交叉，但这种分类基本涵盖了《论语》中“寓意解经”的各种面貌。

另：文中出现次数较多的书目，如《论语集解》，简称《集解》；唐以前古注，按《论语集释》写法，简称《古注》；《论语集解义疏》，简称《义疏》或“阜疏”；《韩李笔解》，简称《笔解》；《四书集注》，简称《集注》。

二、分类详解

第一类：

中国古代先秦时期的文字大多凝缩简省，在《论语》中有一部分内容是带有说明性质的对某一事件或状态的描述，对某种事实或事物发展情况的铺陈叙述，这些叙述通常是简省甚至是简单的，而且往往不带议论、思辨色彩，也少做逻辑性论证，因此便使其意义模糊不确或难以尽致。因此便有必要对有说明铺陈意味的简省语句作必要解释，以使其蕴含的未言之意得以明确、完备，并且通过特殊阐释，尽可能将其上升为普泛性的道德律令。

例一：

子夏曰：“贤贤易色；事父母，能竭其力；事君，能致其身；与朋友交，言而有信。虽曰未学，吾必谓之学矣。”（《学而》，《论语集释》第30页）^①

1. 《集解》：孔曰：“言以好色之心好贤则善也。”

“贤贤易色”之语极其简省，每个字均含有意义的不确指性，“易”字更是凝缩，这便成为对章句含义进行多样阐释的寓意引发点，这些引发点带来的原本意义的模糊性、省略性形成了开放的阐释空间。此解释将“易”解为对等置换

^① 本文所引论语章句及关于章句的各家阐释均出自《论语集释》，程树德 著，中华书局1990年8月第1版

之意，解“贤贤”为好贤。

2. 《古注》：皇侃疏曰：“凡人之情莫不好色而不好贤，今若有人能改易好色之心以好于贤，则此人便是贤于贤者。”

此处解“易”为改易，解“贤贤”为比贤者犹贤。

3. 皇疏记又一说云：“上‘贤’字，犹尊重也。下‘贤’字，谓贤人也。言若欲尊重此贤人，则当改易其平常之色，更起庄敬之容也。”

此处解“贤贤”为重贤，解“色”为平常神情。

4. 《汉书·李寻传》引此文，颜师古注曰：“易色，轻略於色，不贵之也。”

5. 《集注》：“贤人之贤而易其好色之心，好善有诚也。”

此处解“贤贤”为效法他人所具之德。

6. 陈祖范《经咫》云：“此主夫妇一伦言。贤贤如关雎之‘窈窕淑女，君子好逑’，易色如所谓情欲之感无介乎容仪，宴私之意不形乎动静。在妇为嫁德不嫁容，在夫为好德非好色也。”

此解释讲的是求良配佳偶。这与《论语述何》相同，其言曰：“六经之道，造端乎夫妇。诗桃夭，灼灼其华，喻色也；有贲其实，喻贤也。有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，故首举之。”梁章钜《论语集注旁证》亦认为“此句自应属夫妇说。娶妻重德不重色，亦厚人伦之一事也。”康有为《论语注》沿袭此说法，认为“言择配之始，当以好德易其好色。盖色衰则爱弛，而夫妇道苦；惟好德乃可久合。”

例二：

林放问礼之本。子曰：“大哉问！礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。”（《八佾》，《论语集释》第143页）

1. 《集解》：包曰：“易，和易也。丧失于和易，不如哀戚。”

2. 《古注》：《释文》引郑注：“易，简也。”

3. 《古注》中皇疏则认为奢、俭、易、戚这四者都是失中，是在从反面论证何为礼之本，乃从章句整体出发，直接进行章句未作明言的主旨的寓意阐释。其言曰：“或问曰：‘何不答以礼本，而必言四失何也？’答云：‘举其四失，则知不失即其本也。其时世多大，故因举失中之胜以诚当时也。’”

4. 《集注》：“易，治也。孟子曰：‘易其田畴。’在丧礼，则节文习熟而无哀

痛惨怛之实者也。戚则一于哀而文不足耳。礼贵得中，奢易则过于文，俭戚则不及而质。二者皆未合礼，然凡物之理，必先有质而后有文，则质乃礼之本也。余也，不若礼不足而敬有余也。丧，与其哀不足而礼有余也，不若礼不足而哀有余也。”

此解释在《朱子语类》中亦有类似之表述，其言曰：“丧者人情之所不得已，若习治其礼有可观，则是乐于丧而非哀戚之情也。”故此处之“易”，便有矫揉造作、文饰不真之意。《集注》中亦引范氏说：“礼奢而备，不若俭而不备之愈也。丧易而文，不如戚而不文之愈也。俭者物之质，戚者心之诚，故为礼之本。”这些阐释都是在字面意义之外的推想、发挥之寓意引申。

5.《群经平议》则直接疑经改注，纯然避开字面解读，直接进入寓意发挥和对己意的建构。认为“若居丧哀戚，固其所也，乃云‘与其易也宁戚’，恐不然也。戚当读为蹇。古无‘蹇’字，故假‘戚’为之。言居丧者或失於和易，或失於迫蹇，然与其和易无宁迫蹇，为得礼之本意耳。”

6. 鹿善继《四书说约》：“天下事实意为本，苟无其实，繁文愈盛，祇增其伪耳。老子以为忠信之薄，乱之首也。政指繁文之礼说。夫礼安得为薄？无本则薄耳。”

此解释亦抛开字面意义解读，作寓意层面的上升发挥，援引道家学说，借“名为实宾”、“礼生于有”等义，言去伪存真。

例三：

子曰：“仁者安仁，知者利仁。”（《里仁》，《论语集释》第228页）

1.《集解》：包曰：“惟性仁者自然体之，故谓安仁也。”王曰：“知者知仁为美，故利而行之也。”

此两种解释均不做字面意义的细解，而是寓意引申主旨，直接补足、提升简省语句所缺省的逻辑论证。

2.《集注》：谢良佐曰：“仁者心无内外远近精粗之间，非有所存而自不亡，非有所理而自不乱，如目视而耳听，手持而足行也。知者谓之有所见则可，谓之有所得则未可，有所存斯不亡，有所理斯不乱，未能无意也。安仁则一，利仁则二。”

3.《朱子语类》：“安仁者不知有仁，如带之忘腰，履之忘足。利仁者见仁为

一物，就之则利，去之则害。”

上两种解释均为糅杂理学与道家思想的援引。谢良佐作“一”与“二”及行事之间“无执无著”的辨析，将章句提升至哲理思辨的层面；朱熹则进一步发挥了存于日用行止之间的普遍之“理”和“主一”之论。条目中的“安仁”作为一种道德状态描述乃极简省和抽象之语，而通过体系援引则较好地利用道家与理学思想的背景阐释了儒家文字中颇难解析的概念，或者说只有这样才使章句中的简省界定和感性化的状态描述变得清晰形象，便于指导操作。

例四：

子曰：“参乎！吾道一以贯之。”曾子曰：“唯。”（《里仁》，《论语集释》第257页）

1. 《古注》：皇疏云：“道者，孔子之道也。贯，犹统也。譬如以绳穿物，有贯统也。孔子语曾子曰吾教化之道，惟用一道以贯统天下万理也。”

2. 《集注》：“圣人之心浑然天理，而泛应曲当，用各不同。曾子于其用处盖已随事精察而力行之，但未知其体之一尔。夫子知其真积力久，将有所得，是以呼而告之。”

此处纯为寓意解经，借原文章句改造儒家思想，阐释理学观念，并且虚拟性地还原到当时的对话场景，认为孔子在对曾子的道德学养结构做出判断后说出适应其现状的点拨之语。至于《朱子语类》，则更加是寓意发挥，大作铺叙，借章句讲万物有理、理一分殊，而终归于一。其言曰：“一以贯之，犹言以一心应万事。又云：曾子未闻一贯之前，见圣人千头万绪都好，不知皆是此一心做来。及圣人告之，方知皆从此一大本中流出，如木千枝万叶都是此根上生气流注去贯也。盖曾子知万事各有一理，而未知万理本乎一理，故圣人指以语之，曾子是以言下有得，发出忠恕二字，极为分明。”

3. 王弼曰：“能尽理极，则无物不统。极不可二，故谓之一也。”

此处是援引道家和玄学思想进行解释，讲道通为一，使章句向哲理思辨方向上升。故《论语集注补正述疏》中引此语并评曰：“此王说，本老子言得一者而言之尔，犹其以清谭释易也。”

例五：

子曰：“吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问於我，空空如也。我叩其两端而

竭焉。”（《子罕》，《论语集释》第585页）

1. 《集解》：孔曰：“有鄙夫来问於我，其意空空然，我则发事之终始两端以语之，竭尽所知，不为有爱也。”

此解释纯指针对某一具体知识、理论或事件的解答，有头有尾，不疏漏，不藏私。

2. 《古注》：皇疏引李充云：“日月照临，不为愚智易光。圣人善诱，不为贤鄙易教。虽复鄙夫寡识，而率其疑诚，咨疑於圣，必示之以善恶两端，已竭心以诲之也。”

此解释将对于他问之回应上升为道德教化、明以善恶的层面，而不是某一具体知识性问题的解答。

3. 皇疏又引繆协云：“夫名由迹生，故知从事显，无为寂然，何知之有？唯其无也，故能无所不应。虽鄙夫诚问，必为尽其本末也。”

此解视“两端”为事情物理之本末，比道德层次更上一级。同时，历来对此句之解释，大都回避“无知”一词，而繆协借用老庄道家思想，援引“道冲而用之或不盈”及“有生于无”，阐释“无之以为用”的道理：借“虚而待物”、“圣人之心若镜，将而不逆，应而不藏，故能胜物而不伤”，阐释空无而能无所不应的道理。

4. 唐代以后，对于此章句中之“无知”，众说纷纭，这一极具激发性的、与重学重知的儒家思想极为相悖的话语，尤其引起阐释者的兴趣，对其阐释亦往往是在援引的背景下借圣人之言语抒发己意，言说自身真正想要表达建立的思想系统，而且大多是糅杂了道、佛两种思想。例如《焦氏笔乘》说：“孔子言己空空无所知，唯叩问者是非之两端而尽言之，舍此不能有所加也。盖孔子自得其本心，见闻识知泯绝无寄，故遗之空空，然非离夫问答也。”又引净名云：“言语文字，皆解脱相，解脱者，不内不外，不在两间。文字亦不内不外，不在两间。是故无离文字所解脱相。世人作无著任缘之解，既堕邪观，起寂然冥合之心，亦存意地，於本地风光，有何交涉？昔有学者问於师曰：‘不作意时，还得寂然否？’答曰：‘若见寂然，即为作意。’噫！此空空之妙诠也。”

此解释中的“绝圣弃智”、“泯灭知识”等思想源自道家，而“寂然解脱”、“不作意”云云，则又是明显的佛家思想。

5. 又如祝世禄《环碧斋小言》所言：“禅才下一语，便恐下语为尘，连忙又下一语扫之，又恐扫尘一语复为，连忙又下一语扫尘语。六经原自无尘，而自为扫尘语亦不少。既已曰识曰知，又曰不识不知。既已曰千虑百虑，又曰何思何虑。至“吾有知乎哉，无知也”，应口即扫，何其迅速。自训诂之学兴，引葫芦之缠，凿混沌之窍，起人种种见解，而圣人当下旨趣反为晦蚀。快句以钝，空句以填，於是高明者为之攢眉扼腕，不难叛孔氏而皈依佛氏矣。”

此解更索性旗帜鲜明地以禅解儒，但对于孔子本人其实仍旧推敬有加，因为这段话乃是明贬暗褒，说他人往往因不解真儒而皈依于佛，意思是说佛义禅理其实早就蕴于《论语》书内、圣人言中。

6. 再如《反身录》所言：“夫子自谓无知，此正知识尽捐，心同太虚处。有叩斯竭，如谷应声。未扣不先，起念既竭，依旧忘知。虽日诲人不倦，总是物来顺应。”

这里的“知识尽捐”、“心斋虚空”、“应物不藏”等概念仍旧是对道家思想的援引，而且已经完全避开字面意义的细读，直接阐发寓意，言说己意。

第二类：

为避免破坏儒家典籍作为“经”的经典性、神圣性，以及为避免损毁孔子作为至仁大圣的权威性、神圣性，而对个别章句所做的必要阐释。

例一：

子见南子，子路不说。夫子矢之曰：“予所否者，天厌之！天厌之！”（《雍也》，《论语集释》第419页）

1. 《集解》载孔安国等人之解，均认为：“南子者，卫灵公夫人，淫乱，而灵公惑之。孔子见之者，欲因而说灵公使行治道。矢，誓也。子路不说，故夫子誓之。”

此解认为孔子向弟子说明本意，并立誓。邢昺疏亦沿袭此义，并加解“否”为“不”、“厌”为“弃”，义为“愿天厌弃我”，使文中的誓辞之意更加完整。“言我见南子，所不为求行治道者，愿天厌弃我。再言之者，重其誓，欲使信之也。”

2. 《古注》：裴駰《史记集解》引乐肇云：“见南子者，时不获已，犹文王之拘羑里也。天厌之者，言我之否屈乃天命所厌也。”

此解认为“否”指否极泰来之“否”，乃孔子自叹时运。

3. 皇疏引缪播云：“应物而不择者，道也。兼济而不辞者，圣也。灵公无道，蒸庶困穷，钟救於夫子。物困不可以不救，理钟不可以不应，应救之道，必明有路，路有南子，故尼父见之。涅而不缁，则处污不辱，无可无不可，故兼济而不辞，以道观之，未有可猜也。贤者守节，怪之宜也。”

此解释首先用《阳货》篇里的“磨而不磷，涅而不缁”和《微子》篇里的“无可无不可”以经解经。同时也援引道家思想，重在为孔子行此事的原因与深层的仁圣之心作出辨析说明，认为孔子“居善地，心善渊”，含德之厚，能“处众人之所恶”，所以行事无可无不可，但求得宜。

4. 皇疏又引蔡谟云：“矢，陈也。尚书叙曰：皋陶矢厥谟也。”春秋经曰：‘公矢鱼于棠。’皆是也。夫子为子路矢陈天命，非誓也。”

历来对此举的质疑与争议集中于两个方面，一是子见南子的事情是否合礼与合理，二是“弟子不说，而夫子与之祝誓”，是否不合师徒长幼的规范，且有欲盖弥彰之嫌。此解释亦是在扭转针对此章句可能产生的疑问，认为孔子并非向弟子发誓，而是强调此举实合于天命，并向弟子讲陈此天命。

5. 皇疏又引李充云：“男女之别，国之大节。圣人，明义教正内外者也，而乃废常违礼，见淫乱之妇人者，必以权道有由而然。子路不悦，固其宜也。夫道消运否，则圣人亦否。故曰：“予所否者，天厌之！”厌亦否也。明圣人与天地同其否泰耳，岂区区自明於子路而已。”

此解释其实包含了前两种说法，将“厌”解为道消运否。讲孔子参合天道，权道行事，无愧于心，亦不须向弟子多作解释。

6. 《论语笔解》：韩曰：“矢，陈也。否当为否泰之否，厌当为厌乱之乱，孔失之矣。为誓，非也。后儒益失之矣。吾谓仲尼见卫君任南子之用事，乃陈卫之政理。告子路云：予道否不得行，汝不须不悦也。天将厌此乱世而终，岂泰吾道乎？”

韩愈在此处直指前世大儒之非，自成一言，将“天厌之”解为天将厌此乱世而终，认为孔子在向弟子讲明政事与天道，更加彻底地将孔子在此章句中的言行从历代的质疑乃至非议中解脱出来。

7. 《集注》中的阐释则回避了与弟子祝誓的问题，而以当时政事礼节的规范

为依据，道出孔子虽合于当时礼法但仍旧是不得以而为之的无奈。其言曰：“南子，卫灵公之夫人，有淫行。孔子至卫，南子请见，孔子辞谢，不得已而见之。盖古者仕於其国，有见其小君之礼。而子路以见此淫乱之人为辱，故不说。”

8. 王崧《说纬》：“当在出公辄时。辄之立，南子主之。南子知孔子无为辄意，乃以聘飨之礼请见，意欲孔子为辄也。子路以与前言正名之皆相反，故不悦。夫子则怒而矢之，谓予如不正名，必获天诛。”

此解释的特殊之处在于将“否”解释为对“正名”观念的否定。

9. 《论语意原》的解释亦是在为对孔子言行之非议进行分辨开脱，认为卫国之乱政非礼，有天察之惩之，天道未弃绝，人力又将何为？并且进一步讲明孔子与天地同德同心。其言曰：“有道则存，无道则亡，天之道也。灵公，南子相与为无道，而天未厌绝之，予其厌绝之乎？予之所不可者，与天同心也。”

例二：

子曰：“民可使由之，不可使知之。”（《泰伯》，《论语集释》第531页）

历来很多解释认为孔子有玩弄权术之嫌，甚至认为是在以机诈之心欺瞒愚弄百姓。这不仅与孔子的绝大多数倡行仁爱、诚信、忠恕、德政的论证表述相悖，亦有损孔子完满至善的圣哲形象。

1. 《集解》：“出，用也。可使用而不可使知者，百姓能日用而不能知。”

此解释借鉴了道家思想与《易传》辞句，说明至德之政能令百姓悠游其中，享之用之，“皆谓我自然”，自然而然，而不自知。

2. 《古注》：《后汉书·方术传》注引郑注曰“出，从也。言王者设教，务使人从之。若皆知其本末，则愚者或轻而不行。”

此解释纯从政事处理的实际情况出发，根据“唯上知与下愚不移”之理，指明欲行各种政务，若令人人晓其前因后果，则难以广泛通畅地通行开展。

3. 皇疏引张凭云：“为政以德，则各得其性，天下日用而不知，故曰可使由之。若为政以刑，则防民之为奸，民知有防而为奸弥巧，故曰不可使知之。言为政当以德，民由之而已；不可用刑，民知其术也。”

此解释首先以经解经，借用了“道之以政，齐之以刑，民免而无耻”章句，进而融通庄老，指出“攻之愈密，避之愈巧”的道理，认为孔子是在从正反两方面论述如何为政，上半句肯定正确的做法，为政以德，能使民循性而动，各附

所安；下半句则是否定错的做法，说明不可如此操作。

4.《集注》则是不兜圈子，更加直接地否定了他人由此章句对孔子的误解——程子曰：“圣人设教，非不欲家喻而户晓也。然不能使之知，但能使之由之尔。若曰圣人不使民知，则是后世朝四暮三之術也。岂圣人之心乎？”就是说孔子本欲行教天下，使人知之行之，但人却往往不知不解，所以退而求其次，但使能出之行之而已矣。

5.凌鸣喈《论语解义》认为此句与前一章句（即“兴于诗，立于礼，成于乐”）是逻辑贯通的整体，原本就不涉政事，而是针对诗礼教化的方案与路径而言。其言曰：“承上章‘诗礼乐’言，谓诗礼乐可使民由之，不可使知之。”

6.《刘氏正义》亦有相似观点，并进一步认为“上章是夫子教弟子之法，此民亦指弟子。身通六艺则能兴能立能成者也。其能兴能立能成，是由夫子教之，此则可使知之者也。自七十二人之外，凡未能通六艺者，夫子以诗书礼乐教之，则此所谓可使由之、不可使知之者也。”以“弟子”解“民”，以为学之深浅步骤解“由”与“知”作为知识学习的不同层次阶段。

7.《论语稽》在维护这一章句的神圣权威性上，采取重新断句的方法展开阐释，认为正确的原意应断为“民可，使由之；不可，使知之”。即“对於民，其可者使其自由之，而所不可者亦使之知。”

8.《论语稽》又载一说，也是认为应当如此断句，其言曰：“与论语所可者，则使共由之。其不可者，亦使共知之。”这种解释似乎将“民”限定为是否理解孔子思想、接纳《论语》文本的人众。人们对于书中认可赞同的文字和思想，便可共行；对于不赞同的地方，至少也让人知道了有这样一种思想与表述。

第三类：

在《论语》中有很多道德律令式的条目，由于其作为道德训示指令的内在要求，所以在外在形式上便须简明扼要，这类文字内容也就更加简洁和充满省略，于是留下了必要的阐释空间，而这种阐释空间一方面形成了对固定词句进行丰富多义的解释的极大可能性；另一方面，历代阐释者大多将道德律令的指示性词句加以引申比附，使之更加丰富完整，完备了某一律令的道德原理、必然原因、实施依据、因果逻辑等等，并且增加了对于其在实践操作方面可能面对的

各种状况的分析及具体指导方案。

例一：

曾子曰：“慎终追远，民德归厚矣。”（《学而》，《论语集释》第37页）

1. 《集解》：孔曰：“慎终者，丧尽其哀。追远者，祭尽其敬。君能行此二者，民化其德，皆归于厚也。”

此解释无论在表述方式还是阐释内容上均立足字词本意，严谨规范，少为引申铺衍，逐字解析，串联基本大意。在具体文意方面亦谨循儒家思想体系，概括为人君在具体政令、政事上的德行与实践。属于标准的字义解经。

2. 《古注》：阜疏云：“‘靡不有初，鲜克有终’，终宜慎也。久远之事录而不忘，是追远也。”

此解释不完全拘于文字表层之意，直求其内在的思想含义，自做推演。衍生出“有始有终”、“前事不忘”的意义，并将此章句普泛化为应对普遍人事状况的操作法则。

3. 阜疏又引熊埋云：“欣新忘旧，近情之常累。信近负远，义士之所弃。是以慎终如始，则眇有败事，平生不忘，则久人敬之也。”

此解中寓意解释的成分便更加鲜明浓重，非常个人化地将此章句的含义转入纯粹的人、事、情感层面，论述如何对待故人、往事、旧交。尽管这与“民德归厚”已经难以有充分的逻辑联系。

4. 对于此章句，另有一解，见于《论语集解义疏》中阜侃所记之王弼对《泰伯》篇“狂而不直，侗而不愿”章句的阐释，其言曰：“圣人务使民皆归厚，不以探幽为明；务使奸伪不兴，不以先觉为贤。”

此解释乃援道入儒，借用了“上德不德”、“我无欲而民自朴”、“智慧出，有大伪”等理念。其中之圣人非“以身殉天下”之圣人，而是道家所言之“无功”、“无亲”、“无己”之圣。此处所解之“厚”，大致等同于道家所言之“素朴”，素朴即见素抱朴，“同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴。”素朴而民性得矣。同时，此解中还进一步说明圣人治世应不尚贤德、绝圣弃知、绝巧弃利、使民无知无欲，所以能“上如标枝，民如野鹿；端正而不知以为义，相爱而不知以为仁”。

由此例中的诸解可以发现：首先，字义解释中依然含有寓意解释的成分，而

寓意解释也是立足于或部分地依托字义解释的基础。如《集解》中将“慎终”解为丧事尽哀之礼，将“追远”解为祭祀持敬之道，仍能见出在从字意到句意的演进中，对基本字意之内涵与外延的扩充、转化。第二条中讲有始有终，第三条中讲不负故旧，虽为引申发挥，亦仍能见出字义解释的铺垫引入功能。

其次，是寓意解释的普遍性与必然性。章句本身的语言凝缩、简省表述及符号性指令所制造的阐释空间极度丰富，任何一种阐释表述都将不同程度地形成对文本原本缺省的文字与意义空间的补充与发挥，所以也就都含有寓意解释的成分；另外，文本自身对阐释者形成一种潜在的引导甚至命令，它要求阐释者必须对其进行寓意的、引申的、自成系统的阐释，才能形成完整和明确的意义。然而，一旦形成具体明晰的阐释，也就破坏了原初文本的开放性和不确定状态，所以多元的阐释也就必然生成，以多种可能的“原意”阐释，来还原或维系文本自蕴的“原意”。

例二：

子曰：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（《述而》，《论语集释》第495页）

1. 《集解》：包曰：“仁道不远，行之则至是也。”

此解释讲实践之重要意义。

2. 《古注》：阜疏引江熙云：“复礼一日，天下归仁，是仁至近也。”

此处用“一日克己复礼，天下归仁焉”以经解经。

3. 《集注》：“仁者，心之德，非在外也。放而不求，故有以为远者。反而求之，则即此而在矣，夫岂远哉？”

此解释讲人当反身内视，发明本心，直接化原章句为己用，以理学思想进行解构与重释，完全用《论语》思想来佐证自己的理学思想系统。是在理学背景下的寓意阐释。

4. 《论语笔乘》：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”此孔氏顿门也。欲即是仁，非欲外更有仁。欲即是至，非欲外更有至。当体而至，触事成觉，非顿门而何？”

此解在理学背景“心外无物，心外无理”的援引下，融合禅宗佛理，是标准的寓意解经。

例三：

子曰：“以约失之者鲜矣。”（《里仁》，《论语集释》第277页）

1. 《集解》：孔曰：“俱不得中也。奢则骄溢招祸，俭约无忧患。”

此以“约”为财物之俭约。

2. 《集注》载谢氏曰：“不侈然以自放之谓约。”

此以“约”为约束自敛，不骄纵自大、言行放肆。

3. 《论语稽》中对此之解释首先将其作具体化的扩充，将无确指之“约”演绎至个体生活中的言、行、用的层面。进而又直接以道家及兵家思想系统进行会通性的佐证。其言曰：“言而约则不烦，动而约则不躁，用而约则不费，即有蹉跌，亦不过甚矣。老氏知其白守其黑，知其雄守其雌，一生得力在此。兵法曰：‘常为不可胜，以待敌之可胜。’亦此意也。”

例四：

子曰：先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。如用之，则吾从先进。

（《先进》，《论语集释》第735页）

对于这一章句，由于缺乏足够的铺垫和系统论述，导致难以对其中的关键字、词进行准确界定，也没有直接在章句内形成一个明显的完整圆通的意义，因此，阐释是必需的，而由此生成的每一阐释也都必然是一种寓意的解释。这些解释大多是为完善其因果逻辑联系而做的扩充性论述，而正是在这种扩充论述之中，原章句的律令指示意义就因此变得更加清晰、普泛和易于操作。试列解释角度和意义指向不同的三种：

1. 《集解》：包曰：“先进后进，谓士先后辈也。礼乐因世损益，后进于礼乐俱得时之中，斯君子矣。先进有古风，斯野人也。将移风易俗，归之淳素，先进犹近古风，故从之。”

面对这一处处充满矛盾、张力的章句，何以先进者称为野人，何以君子为后进，何以夫子欲从于野人，先进、后进所指为何？寓意解释是必然的。此处的阐释，从儒家思想出发，针对礼乐这一焦点化解章句之中所含的疑问，而“反真归朴”的解释又带有道家思想的元素。卓侃义疏沿袭此意，认为“此孔子将欲还淳反素，重古贱今，故称礼乐有君子野人之异也。先进后进者，谓先后辈人也。”并且进一步具体地界定“先辈，谓五帝以上也；后辈，谓三王以还也”。

2. 《古注》：《释文》引郑注：“先进后进，谓学也。”

3. 《集注》引程子曰：“先进于礼乐，文质得宜，今反谓之质朴而以为野人；后进之于礼乐，文过其质，今反谓之彬彬而以为君子。盖周末文胜，故时人之言如此，不自知其过于文也。用之，谓用礼乐。孔子既述时人之言，又自言其如此，盖欲损过以就中也。”

此解释尽显寓意解经方法扩充章句、以意逆志、敷衍论述、不厌其烦的特点。联系当时世，揣圣人之意为针砭时弊、损过就中。

4. 傅慎微《宗城县新修宣圣庙记》引《论语》“先进于礼乐”，并释云：先进之于礼乐，并田野之人教之；后进之于礼乐，止教好善君子而已。

此为从礼乐的教授范围及层次而言进行区分。

5. 《论语正义》则认为应将先进、后进解为孔子弟子为学受教的不同内容、步骤以及朝廷用人的参考标准。其言曰：“先进后进皆谓弟子受夫子所施之教，进学于此也。《礼·王制》云：‘乐正崇四术，立四教。春秋教以礼乐，冬夏教以诗书…’是古用人之法皆令先习礼乐，而后出仕。春秋时，选举之法废，卿大夫皆世爵禄，皆未尝学问。所云‘兴于诗，立于礼，成于乐’即是从先进。夫子以礼乐为重，故欲从先进，变当时世爵禄之法，从古选举正制也。后进于礼乐虽亦贤者，然朝廷用人当依正制，且虑有不肖滥入仕途也。”

6. 宋氏翔凤《发微》：“先进为士民有德者等进为卿大夫，自野升朝之人；后进谓诸侯卿大夫皆世爵禄，生而富贵，以为民上，是谓君子。”

此以先进、后进为庶门拜卿与世袭爵位之别。

7. 《论语述何》：“先进谓先及门，如子路诸人，志于拨乱世者；后进谓子游、公西华诸人，志于致太平者。”

此以先进、后进为入孔门之先后。

8. 《论语意原》：“夫子之从先进，非从其野也，当时之人以为野也，不从后进，当时之人自以为君子也。”

此解释引申出的新意在于联及时代风俗，作出有据而大胆的推测，认为“野”与“君子”之别全在于孔子所处年代的时人偏见，同时也隐约点出世俗之见对道德判定的误导。

9. 《反身录》：“只不随时套，便是从先进。”

第四类：

对具有情节线索、叙事内容、故事场景的章句，对叙事文字的内容加以解析，而且故事性的叙事内容本身有需解说之处，故须知人论世，明惑释疑，并使之更加符合当时的场景，增强历史感、现场感。同时也包括另一种情况，即在叙事场景中出现的圣人之言，本身有很多就是含蓄隐晦、意旨复杂的，它们一方面要结合或还原言说的现场，另一方面也如同在第一大类和第三大类中所论述的一样，要通过寓意的阐释，使其蕴含的未言之意得以明确、丰富和完备。

例一：

王孙贾问曰：“与其媚于奥，宁媚于灶。何谓也？”子曰：“不然。获罪于天，无所祷也。”（《八佾》，《论语集释》第178页）

1. 《集解》：“天以喻君也。孔子距之曰：如获罪于天，无所祷于众神。”

此处解天为国君，但仍基本属于字义解经法。

2. 《古注》：皇疏引乐肇云：“奥尊而无事，灶卑而有求。时周室衰弱，权在诸侯，贾自周出仕卫，故托世俗言以自解于孔子。孔子曰‘获罪于天，无所祷’者，明天神无上，王尊无二，言当事尊，卑不足媚也。”

二人之间的对话都是含蓄的寓意问答，只能揣测其意，此解释联及时代背景，根据东周末年的现实政治状况，以奥为国君，以灶为诸侯，国君乃为天神，臣子不可因短期功利献媚变节。

3. 《集注》：“其尊无对，非奥灶之可比也。逆理则获罪于天矣，岂媚于奥灶所能祷而免乎？言但当顺理，非特不当媚灶，亦不可媚于奥也。”

此解释从无上之天理出发，突破性地认为奥与灶皆不可媚，应以顺天循理为本，亦属于纯为阐释己意的“寓意解经”。论述从开始便转入了道德与哲理层面，阐明人性败坏的根源在于有所求。这已经几乎完全脱离了原章句的叙述重心，将叙事性和具体字词含义均直接剥弃，抽离出其中的某一概念加以发挥，将其普泛化与形上化，纯然阐述自己的意旨。这种极致化的寓意解经特点便在于，在原始原因及起点上便是要提出、论述自己的某一观念，而原文本只为载体、工具，为操作环节中的工序和原料。

4. 《反身录》的阐释则完全抛开字面解释，直接进入人生时运命运途问题的寓意层面的引申发挥。其言曰：“人生真实有命，穷达得丧咸本天定。须是安分循

理，一听于天。若附热躁进，于定命无秋毫之益，于名节有泰山之损。”

例二：

子贡问曰：“赐也何如？”子曰：“女器也。”曰：“何器也？”曰：“瑚琏也。”

（《公冶长》，《论语集释》第292页）

1. 《集解》：孔曰：“言汝是器用之人也。”

在这一对话场景中，问答双方都在寓意的语境下作意义表述，因此对于“器”的寓意阐释是必然的、必须的。这里直接将其引申为与“君子不器”相关的器用之人，则此处表为贬义。

2. 《古注》：皇疏引江熙云：“瑚琏置宗庙则为贵器，然不周于民用也。汝言语之士，束修廊庙，则为豪秀，然未必能干烦务也。器之偏用，此其贵者，犹不足多，况其贱者乎？是以玉之碌碌，石之落落，君子皆不欲也。”

此解释由“豪秀未必能干烦务”出发，暗含了《逍遥游》中“偃鼠饮河，不过满腹”、“越俎代庖”、“螾牛不能执鼠”等关于小大各有所蔽，但物尽其性、各得其宜的观念，之后进一步借用老子“贵以贱为本。高以下为基，是以侯王自谓孤寡不谷。……不欲碌碌如玉、落落如石”，论述道之在物，本无贵贱高下之分，故应忘贵贱之分，见无用之用。由此进一步含蓄地点出庄子关于万物混同齐一、两行两忘的观点，从根本取消物之差别对立、随物变化，顺人自然之性，以至“物化”。这里的解释虽联及章句文字，但在具体义理阐释中已是各行其道，基本脱离了章句语境，另开门径地展开己意之援引发挥。

3. 《集注》：“器者，有用之成材，夏曰瑚，商曰琏，周曰簠簋，皆宗庙盛黍稷之器，而饰以玉，器之贵重而华美者也。然则子贡虽未至于不器，其亦器之贵者与？”

此解释一改前代阐释多由贬义出发界定“器”并认为孔子意在批评子贡的成说，以史料援引为据，补释字义并为之提供宗庙祭祀礼器的历史背景，指明子贡亦雍容华贵之材。

在阐释的循环中，基础字意、读解句意、阐释整义之间同时作用、互为条件，但还有一种情况可能被忽略了，即因未解字意或者故意漠视原意而直接由己意出发，解释、改造甚至破坏字意。忽略的原因在于是否真正洞悉了阐释的出发点，有人因欲维护宣讲原本文本之微言大义，故立足字句阐释发挥文意；有人因欲融通

各学说系统以证实其互通性、平等性等，故利用原本，援引他意进行改造；有人因欲仅只阐述自己的学说系统、或抨击原本学说、或只是标立一个自己的特殊意见，故或否定、或破坏、或利用、或直接无视其字句文意，是为“先见”，是为“六经注我”。

4.《松阳讲义》亦是基本脱离章句语境，由关键词直接抒发己意，重在讲其实物难得为“器”、人难得“有用”。则亦认为此处表为褒义。其言曰：“大抵天下人才最怕是无用。不但庸陋而无用，有一种极聪明极有学问的人，却一些用也没有。故这一个器字，亦是最难得的人。到了器的地位，便是天地间一个有用之人了。”

例三：

子畏於匡，顔渊后。子曰：“吾以女为死矣。”曰：“子在，回何敢死？”

（《先进》，《论语集释》第788页）

1.《集解》：孔曰：“言与孔子相失，故在后。”包曰：“言夫子在，己无所敢死。”

此解释还原言说语境的现场感，补充其在叙事性上的意义完整，中规中矩地串讲大意，基本属字义解经。

2.《古注》：阜疏引李充云：“圣无虚虑之悔，贤无失理之患，而斯言何兴乎？将以世道交丧，利义相蒙，或殉名以轻死，或昧利以苟生，苟生非存理，轻死非明节，故发顔子之死对以定死生之命也。”

此解释跳出字意解释的步骤，还原或者说构建章句言说的历史背景，为具体问答寻找一种社会历史原因的解释。并直接进入对文本的寓意阐释层面，作“死生运命”这样的哲理化升华，而“身殉名利，残生伤性”及对死生问题的辨析等既有鲜明的道家思想印迹，亦联及当时阐释者自身所处之时世借以讽喻昧利殉名的世风。

3.阜疏又引庾翼云：“顔子未能尽穷理之妙，妙有未尽，则不可以涉险津；理有未穷，则不可以冒屯路。故贤不遭圣，运否则必隐；圣不值贤，微言不显。是以夫子因畏匡而发问，顔子体其旨而仰酬。称入室为指南，启门徒以出处，岂非圣贤之诚言，互相兴与起予者也。”

此解释纯然在原章句上作寓意发挥，推测性地指明顔渊学而未尽未明，因此

孔子借当下场景启发施教，使弟子有所妙悟而升华。师徒二人在言语枢机之中互发心声。

4. 《集注》：“后，谓相失在后。何敢死，谓不赴斗而必死也。胡氏曰：‘颜渊之於孔子，恩义兼尽，又非他人之为师弟子者而已。即夫子不幸而遇难，回必捐生以赴之；幸而不死，则必上告天子，下告方伯，请讨以复仇，不但己也。夫子而在，则回何为不爱其死以赴犯匡人之锋乎？’”

此解释的特殊性在于主要从孔与颜师徒二人不同于其他弟子之深笃情义角度展开引申，并且在文本言说背景下作大幅度的故事性地扩展、演绎，其故事转折宛如亲历亲见，又入情入理，其情节编织、角色性格设定、人物事件推演等都极具演义特质。

例四：

子路、曾皙、冉有、公西华侍坐……夫子喟然叹曰：“吾与点也！”（《先进》，《论语集释》第797页）

1. 《集解》：周氏曰：“善点之独知时也。”

这一章节可算《论语》中最具故事性和场景化的段落了，首先，这段文本极具现场感的纯然的故事化叙述造成了其意义的不确定与开放性。对于一段并没有确指意义、甚至是完全没有任何主题展现的章节，在阐释时的必然任务就是要引申出其中蕴含的微言大义。其次，孔子令弟子们各述其志，做极简省和充满省略、想象空间的评点，最后得出的结论也是同样简短留白、耐人寻味。读者的疑惑、联想与推测是必然的，因此场景代入和寓意阐释也就成为必然，而阐释的焦点往往集中于“吾与点也”的深层原因。

此处的解释认为孔子赞赏曾皙的明辨时世、随世应变。对此观点，阜侃在《论语集解义疏》中做了进一步细解，其言曰：“当时道消世乱，驰竞者众，故诸弟子皆以仕进为心，唯点独识时变，故与之也”。

2. 《古注》：阜疏又引李充云：“善其能乐道知时，逍遥游咏之至也。夫人各有能，性各有尚，鲜能舍其所长而为其所短。彼三子者之云，诚可各言其志矣。然此诸贤既以渐染风流，餐服道化，亲仰圣师，诲之无倦，先生之门，岂执政之所先乎？呜呼！遽不能一忘鄙愿而暂同于雅好哉！谅知情从中来，不可假已，唯曾生超然，独对扬德音，起予风仪，其辞清而远，其旨高而适，岬岬乎固圣德之

所同也。三子之谈，於兹陋矣。”

此解释直接进入寓意阐释层面，认为孔子引曾皙为知音同道，重修德而轻政事，性情超然高远。但在表面的还原言说场景和历史背景的同时其实已经背离了孔子或儒家的基本思想系统，引入逍遥、尽性、道化、超然等道家思想，与在儒家思想基础上所作的一些言说自然互融，实际是对儒家经典章句的一种改造性阐释。

3.《韩李笔解》载李翱曰：“仲尼与点，盖美其乐王道也。余人则志在诸侯，故仲尼不取。”

4.《集注》：“曾点之学，盖有以见夫人欲尽处，天理流行，随处充满，无少欠阙。故其动静之际，从容如此。而其言志，则又不过即其所居之位，乐其日用之常，初无舍己为人之意。而其胸次悠然，直与天地万物上下同流，各得其所之妙，隐然自见於言外。视三子之规规於事为之末者，其气象不侔矣。故夫子叹息而深许之，而门人积其本末独加详焉，盖亦有以识此矣。”

此解释也是直接进入寓意解释的层面展开意义发挥，基本沿袭李充之说，认为曾皙气象悠然高远，但在具体论述中却采取全新的阐释视角，在理学思想视域内解读章句内容，以曾点之德行修养不离日常所用，贵各尽其宜其性，且尽去人欲、满存天理，故从容自静。

5.《丹铅录》云：“盖曾皙在孔门中不过一狂士，孔子不应轻许引为同志，一可疑也；既许之矣，何不莞尔而笑，而乃喟然而叹，二可疑也；果系夫子与之，何以后来又被训斥？三可疑也。可见夫子之意，完全感慨身世，自伤不遇，所谓与点者，不过与汝偕隐之意。”

此说亦有多人附之。其特点在于还原、推演言说语境及具体人物关系的背景，并联及《论语》其他章句，乃将全书视为一意义统贯的整体。并以推想式的阐释将此句立意定为孔子自伤身世，视角独特。

例五：

卫灵公问陈於孔子。孔子对曰：“俎豆之事，则尝闻之矣；军旅之事，未之学也。”明日遂行。（《卫灵公》，《论语集释》第1049页）

《论语释文》、《颜氏家训书证篇》、《翟氏考异》、《一切经音义》等均对此章之“陈”字做大量考证。而如《论语类考》、《章氏检论》等亦广引旧典对“俎”、

“豆”等字义流变作出注解，进而再疏通章句大义。如陈士元《论语类考》记：《明堂位》云：“俎，有虞氏以椀，夏后氏以蕨，殷以楛，周以房俎……”《鲁颂》云：“笱豆大房”，《周语》云：“郊禘有全烝，王公有房烝，亲戚燕飧有馐烝。”《明堂位》云：“夏后氏以楛豆，殷玉豆，周献豆。”《注》云：“楛，无异物之饰。献，疏刻之也。是知周俎称房者象其形，周豆称献者取其刻画之文也。”等等。另外，众书还在训诂字义时引用《左传》、《后汉书》等史籍对卫灵公问孔子之事作了背景叙述与考证。这些都称为标准的字义——历史解经法。

相较于此，寓意解经方法则偏重对章句内在含义的探寻，如此句纯然是在人物关系和故事场景中展开叙述，始于叙事背景铺叙，止于并无显明确指意义的人物语言。这一待人思索的阐释空间便需要用寓意阐释的角度加以推想、引申，将其中的意义显明化、固定化。也正是在这一过程中，多样的阐释也便必然地随之而生。

1. 《集解》：孔曰：“军陈行列之法。俎豆，礼器。”郑曰：“万二千五百人为军，五百人为旅。军旅末事，本未立，不可教以末事。”

此解释立足于字词本意，但在疏通字意以后迅速进入引申意义的扩展、上升，以本末之说指明军旅之事决非明君治国之本。

2. 《韩李笔解》则与上解完全相异。韩曰：“俎豆与军旅皆有本有末，何独於问陈为末事也？吾谓仲尼因灵公问陈，遂讥其俎豆之小尚未习，安能讲军旅之大乎。”

此解释以“俎豆”、“军旅”二者事有大小、理有深浅、学有先后，而以军旅之事为至大。

3. 《集注》载尹氏曰：“卫灵公无道之君也，复有志於战伐之事，故答以未学而去之。”

此解是以孔子辅佐德君、反对征伐及历史事实的掌握为依据，直接进入挖掘、显明章句主旨的寓意解经层面，认为孔子指在以此言语退身于无道之国，因“邦无道，富且贵焉，耻也”。

第五类：

《论语》中的一些章句的字句或修辞手法本身就带有明显的比喻色彩和象

征意味，所以对于某些关键词句本身的比喻意义的详细说明以及进一步的寓意阐释就更加必要。

例一：

子曰：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”（《为政》，《论语集释》第61页）

1. 《集解》：包曰（皇本作郑曰）：“德者无为，犹北辰之不移而众星共之。”

此解释继续强调文本的喻体与本体之具体所指，详细说明章句中的比喻成分究竟是以什么比喻什么。并援引道家思想，解“众星共北辰”乃因“上德无为”，而无不为，是以“万物自宾”、“归焉而弗知主”，如江海善下，“故能为百谷王”，虽弗居，其德不去。毛奇龄《论语稽求篇》中针对此解的一段表述非常鲜明地点出此一阐释的特点，其言曰：“包氏无为之论，此汉儒参和黄老之言。何晏本习讲老庄，援儒入道者，其作集解，固宜独据包论，专主无为”。此中“援儒入道”一词，特意未言“援道入儒”，极宜作寓意解经之注脚，说明乃“破坏式援引”，以道解儒，化儒为道，而且是反过来以儒家章句为工具，证己之言说，强经就我。

2. 《古注》：皇疏引郭象云：“万物皆得性谓之德。夫为政者奚事哉？得万物之性，故云德而已也。得其性则归之，失其性则违之。”

此解释亦为援道入儒、解儒，从物各尽其性、各得其宜的角度出发阐释“德”之真意，德政无为而使民“安其居，乐其俗”、自正自化。

3. 《论语微》：“为政，秉政也。以德为用有德之人。秉政而用有德之人，不劳而治，故有北辰之喻。”

此处是以“众星共北辰”为“众贤辅君”之喻，故另为一解。

例二：

仪封人请见，曰：“君子之至于斯也，吾未尝不得见也。”从者见之。出曰：“二三子何患于丧乎？天下之无道也久矣，天将以夫子为木铎。”（《八佾》，《论语集释》第219页）

1. 《集解》：孔曰：“吾诸弟子，言何患于夫子圣德之将丧亡耶，天下之无道已久矣，极衰必有盛也。木铎，施教时所振也，金口木舌，言天将命孔子制作法度以号令于天下。”

此解释将章句中出现的古代宣布政教法令用的木铎作寓意阐释，以之比喻孔

子宣教仁政。

2.《古注》：皇疏引孙绰云：“达者封人，栖迟贱职，自得于怀抱，一观大圣，深明于兴废，名道内足，至言外亮，将天假斯人以发德音乎？夫高唱独发无而感于当时列国之君，莫救乎聋盲，所以临文永慨者也。然元风遐被，大雅流咏，千载之下，若瞻仪形，其人已远，木铎未戢，乃知封人之谈，信于今矣。”

这是一段极其复杂的铺衍论述，兼具说明、议论与抒情，对封人的性情、用意、远见都作了描述，同时对孔子的千古德望做出评价，均是在原章句基础上的引申、补充、联想发挥，同时这种阐释亦完全是推测性的升华主题的寓意阐释。另外，将阐释焦点集中于封人之上，本身就是完全个人化、寓意化的手法。

3.《集注》载一说曰：“言天使夫子失位，周流四方以行其教，如木铎之徇于道路也。”

此解释是以“徇以木铎”（《周礼·小宰》）比喻孔子四方行教。

例三：

子曰：“譬如为山，未成一簣，止，吾止也。譬如平地，虽覆一簣，进，吾往也。”（《子罕》，《论语集释》第613页）

1.《集解》：包曰：“簣，土笼也。此劝人进於道德也。为山者其功虽已多，未成一笼而中道止者，我不以其前功多而善之也。见其志不遂，故不与也。”马曰：“平地者将进加功，虽始覆一簣，我不以其见功少而薄之也。据其欲进而与之也。”

此二说相合即是对此章句的较为基本且完整的寓意解释。将章句中描述的具体行为引申发展为道德修炼的主题，并对形成这种比喻指向的连接环节及过程加以详细说明。

2.《集注》：“《书》曰：‘为山九仞，功亏一簣。’夫子之言，盖出於此。言山成而但少一簣，其止者，吾自止耳。平地而方覆一簣，其进者，吾自往耳。盖学者自强不息，则积少成多；中道而止，则前功尽弃。其止其往，皆在我而不在人也。”

上一说解章句中的第二个“止”与“往”为与之和否之之意，而此解释则解之为自停和自进之意，引申为“为仁由己”、自强不息，二者全然不同。由此亦可见出对文本进行寓意阐释的演进脉络，即在对文本的表层大意进行完全或不

全的阐述之后，由其中可引发多义联想的关键字词入手，立即进入不同角度的寓意阐释，并形成向各种不同主旨的引申发挥。

例四：

子曰：“岁寒，然后知松柏之后凋也。”（《子罕》，《论语集释》第623页）

1. 《集解》：“大寒之岁，众木皆死，然后知松柏之少凋伤。平岁，则众亦有不死者，故须岁寒而后别之。喻凡人处治世，亦能自修整，与君子同，在浊世，然后知君子之正，不苟容也。”

这是相当基础和标准的寓意解释，疏通文意，讲解背景，补足逻辑联系，进而由章句中的寓意元素出发，向道德伦理主题引申。

2. 《古注》：皇疏云：“此欲明君子德性与小人异也，故以松柏匹於君子，众木偶乎小人矣。言君子小人若同居圣世，君子性本自善，小人服从教化，是君子小人并不为恶，故尧舜之民，比屋可封，如松柏与众木同处春夏，松柏有心，故木蓊郁，众木从时，亦尽其茂美者也。若至无道之主，君子秉性无回，故不为恶，而小人无复忌惮，即随世变改，桀讨之民，比屋可诛，譬如松柏众木同在秋冬，松柏不改柯易弃，众木枯零先尽。而此云‘岁寒然后知松柏之后凋也’者，就如平叔之注，意若如平岁之寒，众木犹有不死，不足致别，如平世之小人，亦有修饰而不变者；唯大寒岁，则众木皆死，大乱，则小人悉恶，故云岁寒也。”

此解释虽大意类于《集解》何注，但可以明显从中看出寓意解释的特点之一，即铺衍与扩充文本内容，援引人文、历史材料，推想推断，不避巨细，情致曲尽。而且将章句中的寓意元素与最终寓意指向之间的联系转化解说得更为明确详尽。

3. 皇疏又记一说云：“后非俱时之目，凋非枯死之名。言大寒之后，松柏形小凋衰，而心性犹存，如君子之人，遭值积恶，外逼暗世，不得不逊迹随时，是小凋矣；而性犹不变，如松柏也。”

此解释别具一格，解“凋”非不变，君子亦顺时应变，有所委曲。

4. 《集注》：范氏曰：“小人之在治世，或与君子无异，惟临利害事变，然后君子之所守可见也。”

此解释意“岁寒”非独指世代，而指面临的各种具体的利害变故状况。

5. 《集注》又引谢氏曰：“士穷见节义，世乱识忠臣，欲学者必周於德。”

此解释在前人众说基础上进一步引发第三层寓意，即认为孔子乃在告诫为学

须德备。

6.《李氏论语劄记》：“此章比喻者广，不曰不凋而后凋云者，盖松柏未尝不凋，但其凋也后，旧叶未谢，而新枝已继，诗所谓“无不尔或承”者是也。道之将废，自圣贤之生，不能回天而易命，但能守道而不与时俗同流，则其绪有传，而其风有继。《易》曰：‘枯杨生缢，老夫得其女妻。’盖有传有继之义，而先儒以遁世无闷之君子处大过之时者当之也。”

此解释亦别出心裁，将解释焦点集中于“凋”之后，其人自身蓄势待发，他人则秉其精神，薪火相传。在阐释中直接进入寓意引申的论述，而且明言此章句深具寓意，指涉甚广。

例五：

吾岂匏瓜也哉？焉能系而不食？（《阳货》，《论语集释》第1206页）

1.《集解》：“言匏瓜得系一处者，不食故也。吾自食物，当东西南北，不得如不食之物系滞一处。”

此解认为孔子以物作比有感，解“不食”为不会、不需饮食。

2.《古注》：《文选·登楼赋》注引郑注曰：“我非匏瓜，焉能系而不食者，冀往仕而得禄也。”

此处解“不食”为不被食用，并引申此寓意引发点为出仕求禄。

3. 阜疏记一通云：“匏瓜，星名也。言人有才智，宜佐时理务，为人所用，岂得如匏瓜系天而不可食耶？”

此解在寻找章句内含的能指与所指联系时，将关键词“匏瓜”定位为星辰之名，以星系于天而无所藉用喻人不可不尽其才智、为人所用。

4. 阜疏又引王弼云：“孔子，机发后应，事形乃视，择地以处身，资教以全度者也，故不入乱人之邦。圣人通远虑微，应变神化，浊乱不能污其洁，凶恶不能害其性，所以避难不藏身，绝物不以形也。有是言者，言各有所施也。苟不得系而不食，舍此适彼，相去何若也？”

此解释别具一格，与诸说俱反，并且跳出表层字意，直接进入深层寓意的阐释发挥。首先便以“匏瓜系而不食”为善，援引道家思想，以物各有性、各得其宜、各有所施的理论重释章句。其次做出比较判断，危邦不居、乱邦不入的择地而处，显然不及“藏天下于天下”的不得亡失的境界。在最后则上升进入两行以

至物化的道家理论层面，混同选择的是非区分，“物无不然，物无不可”。

5.《集注》：张敬夫曰：“子路昔者之所闻，君子守身之常法。夫子今日之所言，圣人体道之大权也。然夫子於公山、佛肸之召皆欲往者，以天下无不可变之人，无不可为之事也。其卒不往者，知其人之终不可变，而事之终不可为耳。一则生物之仁，一则知人之智也。”

此解释隐含的寓意引申归于“权变”，以知人、论世为立足点，析解孔子从政处世中的“无可无不可”。但在具体阐释时却几乎完全消隐了从具体章句到寓意解经的演进脉络，并且几乎是脱离文本，直接展开个人论述发挥。

6. 饶鲁《双峰讲义》云：“植物之不可饮食不特匏瓜，不食亦只是不为人所食。盖匏瓜之苦者人不食（按：《左传》曰：苦匏不材，与人共济而已）…又如‘有敦瓜苦，蒸在栗薪’，即是匏瓜系于栗薪之上。系而不食，譬如人之空老而不为世用者也。”

此解释主要针对《集解》之言提出反对之义，指明凡植物均不饮食，解“不食”为不为人所食。进而引申为人不可不为世闻、碌碌终老。

第六类：

在《论语》中，有一些章句所述之内容相当具体，在文字表述上亦浅易直切，往往看似并无深意，且多为对具体人、事、行为的说明性陈述，但在阐释中常由此充分展开、引申发挥，将章句的表层意义抽象化、形上化，使其内容的寓意指向更具系统性、哲理性、普泛性，同时也使原本针对性较强的具体情况论述上升为具普遍意义的道德律令。

另外需要说明的是，这一类章句中的叙事性远较第一类为强（第一类更倾向于缺少人物、情节元素的非故事性的说明语句），较第四类为弱；而其在道德律令上的强制性指示意义则较第三类为弱。

可以不是太精确地说，上述各种针对《论语》章句的寓意阐释，第一类是因其简省留白造成，第三类是因其律令的强制和普泛意义需要更多的扩充宣讲造成，第四类是因其鲜明强烈的叙事性、情节化和场景感造成，第六类则因其叙述之平淡和原本在表述时极强的具体针对性造成。

例一：

子曰：“朝闻道，夕死可矣。”（《里仁》，《论语集释》第244页）

1. 《集解》：“言将至死，不闻世之有道也。”

此说解“闻道”为知此世有道，乃孔子感慨时世之言。

2. 《古注》：皇疏引乐肇云：“道所以济民，圣人存身，为行道也。济民以道，非以济身也。故云诚令道朝闻于世，虽夕死可也。伤道不行，且明己忧世不为身也。”

此说解“闻道”为经过努力，令人令民得以闻道、体道。

3. 《集注》：“道者，事物当然之理。苟得闻之，则生顺死安，无复遗憾矣。朝夕所以甚言其时之近。”

此解释在理学背景下展开，完全将文中之“道”直接置换为理学之“理”。其将章句表层内容向哲理化、律令化进行引申，并在补足因果逻辑的论述中形成寓意阐释。

4. 《朱子语类》：“道诚不外乎日用常行之间，但说未甚济事者，恐知之或未真耳。若知得真实，必能信之笃，守之固。幸而未死，可以充其所知为圣为贤。万一即死，则亦不至昏昧一生如禽兽然。是以为人必以闻道为贵也。曰：‘圣人非欲人闻道而必死，但深言道之不可不闻耳。’将此二句反之曰：‘人一生而不闻道，虽长生亦何为？’曰：‘然若人而不闻道，则生亦枉生，死亦枉死。’”

此解释虽紧密围绕章句字词，但完全是放射式地扩充铺衍，将“道”解为日用常行间之真之理，其实依然是在理学背景下阐释文字背后的深层寓意，并将其与日常社会生活的道德律令、指导准则的实践更加密切联系，完成章句指向的普泛化，进而形成思想——指导——行动的清晰可操作的链条。

例二：

不撤姜食，不多食。（《乡党》，《论语集释》第697页）

此章句本只为《乡党》篇中众多礼仪规范细目中的一条，但依然由此生成一些颇为不同的解释，原因恰恰是由于章句本身内容的过度平浅俗易与过强的具体针对性。几种阐释如下：

1. 《集解》：孔曰：“斋禁荤物，姜辛而不荤，故不去。不多食，不过饱。”

此解以章句中的上、下两个半句为各有所规范之事。

2. 《集注》：“姜通神明，去秽恶，故不撤。适可而止，无贪心也。”

此解释旨在补充丰富原章句之意，使某一具体、细微的饮食规范形成具有完整逻辑说明、更具律令指示意义、甚至含有哲理意味的表述，姜通神明、戒贪除欲等表述完全是另起炉灶的寓意解经。

3. 《论语意原》：“不多食，指姜言之。”

此解意在否定《集解》之释，乃又成一解。

由此例之诸解亦可大致看出此第六类解经方案与第一类状况之间在表象上的相似性，以及在本质上的区别：二者均多由于章句中某一特殊字词而引发多角度阐释，但是，第一类建立在人们或阐释者先在的对章句的具体字词及主题含义之神圣性、律令性以及意义的深刻、复杂性的认定上。同时，其中之特殊字词本身便含有多义性，极为简省的语句又形成意义的模糊与缺省，因此多角度的、复杂深入的寓意阐释便带有必然性。如“贤贤易色”。第六类则恰恰相反，乃是由于人们不甘于章句内容所表现出的平浅直露，而章句本身的关键字词又缺乏自生多义的潜在能力，因此只能通过有意设计的阐释角度与方案，将其向形上化、哲理化和普泛性的律令化引申上升。如此例中之章句。

例三：

子曰：“吾犹及史之阙文也。有马者借人乘之，今亡已夫！”（《卫灵公》，《论语集释》第1112页）

1. 《集解》：包曰：“古之良史於书字有疑，则阙之以待知者也。有马不能调良，则借人乘习之。孔子自谓及见其人如此，至今无有矣。言此者，以俗多穿凿也。”

此章句全文只是简单铺叙，亦无一字自含多义或有比喻象征等元素，但章句本身的平浅俗易和过于具体针对性的描述，却恰恰成为寓意阐释的必要性原因。此处解之为古人诚信、古风朴质，将章句上升为普泛性的历史思考与时世之讽。

《古注》：皇疏云：“孔子此叹世浇流迅速，时异一时也。史者，掌书之官也。古史为书，若於字有不识者，则悬而阙之以俟知者，不敢擅造为者也。孔子自云已及见昔史有此时阙文也矣。孔子又曰，亦见此时之马难调御者，不能调养则借人乘服之也。亡，无也。当孔子末年时，史不识字，辄擅而不阙；有马不调，则耻云其不能，必自乘之，以至倾覆，故云今亡也矣夫。”

此解与《集解》大处相同，亦略有小异。二者均解此句描述之二现象为褒义

之赞，并由此批讽时世。但皇疏在寓意解经方面更为明确、充分，推想孔子之时和孔子前之古时，反复例证，详尽论述、鞭辟入理。

2. 《韩李笔解》：韩云：“上句言己所不知必阙之，不可假他人之言笔削也。譬如有马不能自乘而借他人乘之，非己所学耳。”李曰：“上云吾犹者，是喻史官阙文。下句更喻马不可借他人，今亡者，言吾今而后无此借乘之过也。”

此二解的核心观点指不可假借他人之言或袭取别人之成说而窃为己用之意。再次将章句的简单描述上升为普遍律令。二者亦各有阐释操作方面的特别技巧，韩说解借他人调良己之马为贬义，乃窃他人之成果，并自揣孔子此处乃自用比喻，以此句喻前句。李说则认为章句所列二现象均为比喻，则将《集解》、皇疏所作解释的立足点全部推翻。

3. 《集注》：杨氏曰：“史阙文，马借人，此二事孔子犹及见之，今亡矣夫，悼时之益偷也。愚谓此必有为而言，盖虽细故而事之大者可知矣。”

此解释立足于《集解》与皇疏之解，但对时世批判之意更为鲜明，且不单指学风穿凿等，而是更广泛普遍对整体世风日下的批判。“偷”乃苟且敷衍之意，《论语》中有“民不偷”，乃指民风浅俗不信，失其厚。此处借此明确指出此章句绝非简单现象描述，而是以小喻大，深含寓意。

4. 蔡节《论语集说》载刘氏安世曰：“先儒说此多矣，但难得经旨贯穿，今熟味及字与亡字，自然意贯。有马者借人乘之，便是史之阙文。夫有马而借人乘非难底事，而史且载此，必是阙文。圣人在衰周犹及见此等史存而不敢削，亦见忠厚之意。后人见此语颇无谓，遂从而削去之，故圣人叹曰今亡己夫，盖叹此句之不存也。故圣人于郭公、夏五皆存之于经者，盖虑后人妄意去取，失古人忠厚之意，书之所以示训也。”

此解释亦自成机杼，以“有马者借人乘之”即为史之阙文，故指孔子以其言行证其“述而不作，信而好古”之语。

例四：

子在川上，曰：“逝者如斯夫！不舍昼夜。”（《子罕》，《论语集释》第610页）

1. 《集解》：郑曰：“逝，往也，言凡往者如川之流也。”

此解释中用“凡往者”，由确指之一物联及万事万物，已含广喻之义。其将

章句针对具体所见之物象的感慨向普泛性、哲理化角度作寓意引申，解之为人世变迁。

2.《古注》：皇疏云：“孔子在川水之上，见川流迅迈，未尝停止，故叹人年往去，亦复如此。向我非今我，故云“逝者如斯夫”者也。”

此解释由“川流”到“人岁流逝”的转换轨迹即寓意引申之线索，其中“向我非今我”更是佛家思想的援引，从而进入新一层寓意解释，有万物常变、诸行无常之意。

3. 皇疏又引孙绰云：“川流不舍，年逝不停，时以晏矣，而道犹不兴，所以忧叹。”

此解释在基本的寓意引申之外，又出此时之视角还原言说现场，揣测、描摹夫子当时之情之志，更是标准的寓意解经。

4. 皇疏又引江熙云：“言人非南山，立德立功，俯仰时迈，临流兴怀，能不慨然。圣人以百姓心为心也。”

此解释类于上解，自揣夫子情志，又进而言以百姓心为心，乃入新一层面的寓意解经，解夫子之叹为忧怀时世，惜己之仁德教化未泽黎民。

5.《集注》：“天地之化，往者过，来者续，无一息之停，乃道体之本然也。然其可指而易见者莫如川流，故於此发以示人，欲学者时时省察而无毫发之间断也。”

此解释援引理学思想，讲天地变化之本性、本质，见出明显的哲理思辨意味。

6.《论语述要》：“此章似只言岁月如流，欲学者爱惜景光之意。皆勉人以及时为学之语。”

此解发明章句基本的比喻意义，但进而又作深一层引申发挥，谈为学应惜时、及时。

例五：

子曰：“狂而不直，侗而不愿，怙怙而不信，吾不知之矣。”（《泰伯》，《论语集释》第545页）

1.《集解》：孔曰：“狂者进取，宜直也。侗，未成器之人，宜谨愿也。怙怙，宜可信也。言皆与常度反之，我不知之。”

此解释补足丰富了章句内容，并解“吾不知之”为不知有这种人。

2.《古注》：皇疏引王弼云：“夫推诚训俗，则民俗自化。求其情伪，则俭心兹应。是以圣人务使民皆归厚，不以探幽为明；务使奸伪不兴，不以先觉为贤。故虽明并日月，犹曰不知也。”

此解释完全跃于字面意义之外，不加疏通字意与文意，直接进入寓意层面的思辨论说。其解援道入儒，借用“上德不德”、“我无欲而民自朴”、“智慧出，有大伪”、“不自见，故明”、“博者不知”等理念，一旨在点明章句所列之三者看似率意不俗，实则均为伪态，且丧其本真；二解“不知”为混沌不言、返朴归真的至高境界，因为机巧智伪之所谓“明”，和“无知”之愚并无分别。而且“天下每每大乱，罪在于好知”。由此引申出至诚治世应绝圣弃知、绝巧弃利，使民无知无欲，所以能“同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴；素朴而民性得矣。”在其寓意阐释中，处处可见道家思想的印迹，而且纯然是以道解儒，对儒家思想进行改造、解构与重组。这种寓意阐释实际是借孔子之口，言道家精义；借儒家章句，立自家之说。

3.《集注》：“吾不知之者，其绝之之辞，亦不屑之教诲也。”

此解“吾不知之”为反感、责斥的强烈语气的表达。

4.《集注》：苏氏曰：“天之生物，气质不齐，其中材以下，有是德必有是病，有是病必有是德，故马之驍倔者必善走，其不善走者必驯。有是病而无是德，则天下之弃才也。”

此解释在理学思想背景下展开，亦完全避开字面解释，自起炉灶，直接进入义理发挥的寓意阐释，讲人之形、气、体、质禀受于天，各自不齐，则“狂而不直”等均为“有一德必有一病”的人性必然。

5.《四书近指》：“中人之资，最惧不自安其本分，而多一作为，却是自丧其本心。不直、不愿、不信，正坐此病。”

此解亦援引理学思想，解章句为教人安其本性、发明本心。

例六：

子曰：“志於道，据於德，依於仁，游於艺。”（《述而》，《论语集释》第443页）

1.《集解》：“志，慕也。道不可体，故志之而已。据，杖也。德有成形，故可据。依，倚也。仁者功施於人，故可依。艺，六艺也。不足据依，故曰游。”

此解释由字面意义出发，曲尽入微，深入阐释每字之深意，将章句内容明确化、哲理化。另外，此说亦体现援道入儒之法，孔子此处所言儒家之道大致应为立志向仁道善统，但何晏之解却以道不可见、不可闻、不可体的道家思想系统加以阐释。另外，此解对“艺”持相对贬义。

2.《集注》：“志者，心之所之之谓。道，则人伦日用之间所当行者是也。知此而心必之焉，则所适者正而无他歧之惑矣。据者，执守之意。德，则行道而有得於心者也。得之於心而守之不失，则始终惟一而有日新之功矣。依者，不违之谓。仁，则私欲尽去而心德之全也。功夫至此而无终食之违，则存养之熟无适而非天理之流行矣。游者，玩物适情之谓。艺，则礼乐之文射御书数之法，皆至理所寓而日用之不可阙者也。朝夕游焉以博其义理之趣，则应务有余，而心亦无所放矣。”

此解为标准的寓意解经，完全借章句内容抒发己意，在理学背景下阐释、转化、改造原文本。以道为寓于万事万物之中的“天理”。虽然按照章句文字一一对应的解读文意，但所有阐释均是以字意为媒介与跳板，字意解释与文意阐释两者各行其是，旨在越出字面意义，作义理的引申发挥。另外，此解对“艺”持相对褒义。

例七：

子曰：“君子坦荡荡，小人长戚戚。”（《述而》，《论语集释》第504页）

1.《古注》：皇疏引江熙云：“君子坦尔夷任，荡然无私。小人驰兢於荣利，耿介於得失，故长为愁府也。”

将此解释与《集解》所载之解对照观看，可更明晰地比较字意解经与寓意解经之别。《集解》载郑曰：“坦荡荡，宽广貌。长戚戚，多忧惧貌。”此解释立足字面意义，疏通基本文意，不做引申发挥；江熙之解则较之深入，补足了原章句的缺省空间和因果逻辑联系，在字意之上作寓意阐释发挥，将章句内容明确化、哲理化。

2.《集注》：程子曰：“坦，平也。荡荡，宽广貌。君子循理，故常舒泰。小人役於物，故多忧戚。”

此解释由字意出发，援引理学思想，作寓意之引申上升。

3.张伯行《困学录》：“君子坦荡荡，只是乐天知命而已。”

此解释直接进入寓意阐释层面，将章句内容的具体针对性描述转化为更具普泛性和哲理性的提升。

例八：

子温而厉，威而不猛，恭而安。（《述而》，《论语集释》第505页）

1.《古注》：阜疏引王弼云：“温者不厉，厉者不温，威者必猛，不猛者不威，恭则不安，安者不恭，此对反之常名也。若夫温而能厉，威而不猛，恭而能安，斯不可名之理全矣。故至和之调，五味不形；大成之乐，五声不分；中和备质，五材无名也。”

此为标准的寓意解经。由章句字意，直接展开寓意阐释，讲道之未始有封、有分、有常，援道入儒，将章句内容中叙述的对立、并存的关系解为取消对立差别的“齐物”、“天钧”和道的不可言说、名定，从而将平浅的、针对具体人物的描述性文字向哲理思辨层面提炼上升。

2.《集注》：“人之德行本无不备，而气质所赋鲜有不偏。惟圣人全体浑然，阴阳合德，故其中和之气见于容貌之言，学者所宜反复而玩味也。”

此解释的阐释角度和论述理路完全在理学背景下展开，其叙述之意如同朱熹所言之“天命之性如水，气质之性如盐水”，即人之德行先天即足，但因气质不同而成等级品差。至于天理浑然、阴阳合德之语更是完全越出字面意义的理学化的寓意阐释。

3.《岭云轩琐记》：“读古人书，执着印板说话，如何是仁，如何是义，全无是处。又曰：存诚主敬，久成道家套语矣。须知二者不可作意以求。心苟常存，不期诚而自诚。心果有主，不期而自敬仰。宋儒有十年后去得一矜字者，有十五年学个恭而安不成者，皆误甚。朱子曰：“但得心存便是敬，勿於寸外更加功。”是为得之。”

此解之阐释背景依然依托于理学系统，但其阐释理路却很新颖，避开了紧贴文本的引申或扩充，直接进入发挥己意的话语系统。整个阐释不解释字词句意，只述义理，只谈人应如何。在这种直接“借文本发言”的寓意阐释中，原章句内容便如同“登岸舍筏”之筏，在此处只起了一个路标指向的作用，阐释者借此文本自起炉灶，使人发现自己的言说和思想系统。章句被作为一个说话由头，就像话本里前面的套子、入话。

例九：

子曰：“三年学，不至於谷，不易得也。”（《泰伯》，《论语集释》第 537 页）

1. 《集解》：孔曰：“谷，善也。言人三岁学，不至於善，不可得，言必无也，所以劝人学也。”

此解释在疏通大致文意的基础上，作了基本的寓意解读，萃取章句涵义，引申为“劝学”二字，使其主题更具普泛、律令指示意义。这里特别地没有将“谷”解为财禄、物利等，乃是有意避免义理读解的简单、通俗，而由此决定的具体阐释方式、话语恰恰是由于章句本身的平浅、世俗造成的。

2. 《古注》：皇疏引孙绰云：“云三年学足以通业，可以得禄，虽时不禄，得禄之道也。”

此解释直言学以得禄，但在内容上更加体贴人世，贯通情理，使其更具现实的普遍适应性。

3. 《集注》：“‘至’疑当作‘志’。为学之久而不求禄，如此之人不易得也。”

此解释的具体操作之目的与《集解》相同，但更加迅速地进入寓意阐释层面，乃至疑经改字，抒发己意。其于《朱子语类》之中又进而言道：“问：三年学而不至於谷，是无所为而为学否？曰：然。”

4. 《论语训》：“三年者，国学考校之期。至，谓入学也。世卿多不恒肄业，故三年不至。世禄世爵，谷易得矣。而无学终败，仍不易得也。”

此解释是更为标准的寓意解经，将章句指涉内容与意义通过人为阐释变得复杂化，同时与现实人事结合得更加紧密，原文本中的几乎每个字词部分都在寓意阐释下被赋予了其他涵义。此处指世卿常不恒于学而能得爵禄，但这些不学而得谷之人仍旧难以于学于德有所进益。

第四节 《论语》、《圣经》阐释视域内“寓意解经”的会通

一、从“神言”到“人言”（“寓意解经”策略的内在理路与必然选择）

《圣经》本身是一个有待诠释的文本，信徒查考圣经，要有一定的辅助注释以及释经原则，来帮助明白圣灵所启示的真理。“释经”（Hermeneutics）这个词

源自希腊文 *hermeneuo*，而“阐释学”（*Hermeneutik*）则源于一位古希腊“永生诸神的信使”赫尔默斯，他的任务是将诸神的消息和指示迅速传递给人间，因此阐释学最初的核心在于从“神言”到“人言”的传递、置换、转化。

我们可以认为，理解“上帝之言”虽然要通过对“世人之言”的理解，前者却是后者的依据和目的所在。“上帝之言”是理解的最终根据。无论字义解经法与寓意解经法，都承认圣经的神圣与绝对信仰，它们的根本区别在他们对圣经文本的理解角度不同，前者认定或假定经文可以并需要按照其字面意思加以理解，后者则认为经文另有奥秘，应当挖掘文字背后的深层寓意才能真正理解经文。无论寓意、灵意或预表法等解经策略，都假定在这些特殊性意义之前，还有一层基本的意义。

经学阐释与《圣经》阐释的总体目的指向，都是意欲将神言或接近于神的神言转化为人言，其先存背景条件是阐释者坚信此文本的神言或圣言的地位，并力图将其进行语言表述上的转化、注解、阐释。但随之出现的问题是如何从神言转化成世俗众人可接受的“人言”；反过来又如何使众人可从世俗理解的表面化的“人言”感受、理解并体悟到阐释文字之中不停流溢、透露与释放出的神圣之言的光辉，这样才打通了神圣经典与世俗之间的交互融通之路，打通了人与神交流的通路。

然而《圣经》阐释所面对的问题更加严峻一些，因为在早期教父们所坚守的信念来看，神是不能有世俗情感和任何错误的，所以《圣经》中也就不能有世俗之“人言”，即便有“看似”的人言或属于人类的不合理言行，也必有深意或人所不能理解的东西。

例如在对《圣经》之核心问题——上帝形象的阐释中，大多数早期教父（如：斐洛、安瑟伦）吸纳了希腊哲学思想，认为真正好的、善的事物应是完美的，也是永恒不可变的。但上帝如因人的苦难而慈爱怜悯则是经历了自我感动过程，必然会发生状态的变化，而上帝亲自经历苦难则更是不可接受的。所以传统基督教教义坚持上帝不动情性的观念，认为上帝不可能感受痛苦，也可以完全不动情地去爱世人。可以想见，体系的援引也必然导致阐释时的“迁就”、“转化”与融合，也就必然产生寓意的解释方式。如斐洛就认为旧约圣经记载的上帝对苦难

的动情是一种寓意的表达方式，不能从字面来读解而只能用寓意方法来解释。^①

而在《论语》中这种阐释压力就会减轻许多，因为其不含绝对纯粹的宗教意义，尽管在“子见南子”这样极少数的阐释难度极大的章句中，也出现了大段的辩护之辞，甚至有“世人庸钝，安能体察神人之用心”（见本文第二部分第三章节案例）这种类似于《圣经》阐释的直接以“神化”放弃解释的做法，但究为少数。

而且，在《论语》具体阐释中针对类似问题时都可以较为正常地解释成为孔子近人世、通人情、重事功，乃至说“圣人无可无不可”（见本文第二部分第三章节案例）等等，而在《圣经》阐释中的所有内容必须毫无选择地上升为“神言”。正是基于此点，寓意解经法对于《圣经》阐释是更加不可或缺的阐释策略。

另外还有一种情况需要说明，即在《圣经》之中，有一些内容从字面意义上看是完全令人迷惑不解的，“寓意解经”势在必行。其原因主要在于《圣经》本身包含的重要的神话与宗教性的元素。这在《论语》章句中是极其少见的。

例如《圣经》的一段文字中，主神对蛇说：“你必受咒诅……终身吃土”（《创世纪》3:14），这从字面意义来看就比较有些于理不通，但斐洛对此却作如下阐释：“人由两样东西组成，灵魂和身体。身体出土形成，灵魂由高空的气组成，这种气是从神那里分出来的。由土造成的身体与从土中产生的食物有一种亲属关系，而灵魂正相反，它有属气的和神圣的食物，饮食只是身体的需要。所以灵魂的食物不是属地的而是属天的，不是地上可朽的东西。”^②即将其字面意义引申为人因丧失了神的恩典而丧失灵魂，只剩下可朽的肉体。

又如“你们吃的日子，必定在死中死去”（《创世纪》2:17），“死中死去”也令人感到困惑。斐洛在此作如下阐释：“死有两种，一种是一般的人的死亡，另一种是灵魂的死亡。所谓人的死亡就是灵魂与肉体的分离，而灵魂之死则是美德的衰退与邪恶的侵入。‘在死中死去’，这里死去的是那个被各种罪恶的情欲所埋葬的灵魂。”^③即在罪恶的、朽死的灵魂中丧失生命。而当面对由原文引发的另一个广受争议的问题时，即亚当、夏娃吃了禁果之后并未死去，而且传宗接代，成

^① 《基督教神学思想导论》，许志伟 著，中国社会科学出版社 2001 年 10 月第 1 版，p60

^② 《论〈创世纪〉——寓意的解释》，斐洛 著，王晓朝、戴伟清 译，汉语基督教文化研究所 1998 年，p180

^③ 《论〈创世纪〉——寓意的解释》，斐洛 著，王晓朝、戴伟清 译，汉语基督教文化研究所 1998 年，p104

为人类的始祖，斐洛进一步解释道：“他指的是‘受惩罚而死’，我们应当死去，以便让灵魂继续适当地活着，让它从肉体中被解放，因为灵魂是被束缚在这有毒的尸体中的。”^①

再如神让摩西丢掉手里的杖，杖落在地上便变成了蛇，神说：“伸出手来拿住它的尾巴，它必在你手中仍变为杖，如此好叫他们信你”。（《出埃及记》4:1）斐洛解释说：“人若信神，只有懂得万物皆变，唯有神不变这个道理。在这里，‘教育’这个名称用‘杖’来隐喻……这根杖一掷出就变成蛇，因为灵魂若一撇开戒律，顷刻即由爱美德者变为爱快乐者。神责令他‘拿住它的尾巴’，这是关键时刻，赶快控制它、平息它，这样它马上就会由蛇变杖，也就是说快乐将处在戒律手中，在智者的行为中得到控制。”^②

由以上阐释实例可以看出，对《圣经》而言，“寓意解经”对于经文合乎情理的说明解析、普泛化的传播以及律令的形上化具有更为深切的必要性。通过寓意阐释，经文中神秘的、神话的元素得到了消解与转化，晦涩难解的文字得到了清晰缜密的辨析，而且将字面意义在寓意引申发挥中得以向哲理思辨的层面上升。同时，我们也可以看出在具体阐释过程中对希腊哲学重要理念的援引。

二、“寓意解经”策略的可能性与必要性

对于《论语》和《圣经》而言，其阐释的存在具有一种先在的合理性与实效性的认同：一是文本自身的语言和文字具有指导、帮助人生的神圣、权威意义。二是承认人类（或除圣人之外的人们）的语言和文字有资格和能力传达、解析、阐释圣哲的思想和微言大义。

“寓意解经”应有狭义与广义之分，广义的即只要承认并在实践中显示出“表面文字之下另有深意”的解经策略；狭义的则是相当侧重于神秘属灵意义或明显的解构性阐释。但其在最终阐释效果上的共同点在于：一是充分挖掘了经典的意义内涵，其阐释的历史性集合丰富了文本内容；二是直接或间接地肯定、维护了

^① 《论〈创世纪〉——寓意的解释》，斐洛 著，王晓朝、戴伟清 译，汉语基督教文化研究所 1998 年，p105

^② 《论〈创世纪〉——寓意的解释》，斐洛 著，王晓朝、戴伟清 译，汉语基督教文化研究所 1998 年，p131—132

圣言的权威地位；三是在此阐释基础上把读解、阐释、体验的权利交于读者。

《论语》的具体内容大体呈现出中国古代从殷商时期的鬼神天道观到春秋时期注重人文的价值取向的转变。作为自成系统的具有开创性的一家学派之说，其自身思想上的原初性、理念上一定程度的矛盾性、语言及其意义生成的模糊性、记言记行的叙事性、章句的经典性等等，都为多义、多元的阐释提供了足够的空间。

《论语》为章句体式，讲求微言大义，词句精简内敛，但在简洁的语句中又包含着对人生、道德、社会、生活各个层面的训示指导，具有深广的意义内涵与外延。因此这种简省精炼之形式与其对应的复杂意义之间的对比与张力，赋予了它更加深广的解释空间。

特别是《论语》中的很多格言式章句，其文字中包含着有意识的必要的省略、暗示以及比喻象征的手法，而非绝对严谨、封闭的逻辑思辨体系，它们需要更加明确化、具体化、普泛化，也需要以更具严密逻辑性的思辨论述形式进行传播、讲习、操作。这些都为阐释留下了极大余地和可能性及必要性。

相比而言，《圣经》则是由于它的神化叙事的元素，造成了故事性描述，而形成包括了完整人物、地点、情节的故事内容。文学性的叙事本身的多义性，以及其中采用的比喻、象征等技巧，亦形成阐释的可能性空间。

从叙事在《圣经》中的重要地位看，历代大多数神学学者都赞同《圣经》的主要文体是叙事式，记载旧约以色列的事迹和新约耶稣的事迹，而基督信仰的最基本环节就是相信与接受圣经叙述的种种事迹。叙述体裁在《圣经》中占了最多的篇幅，在文本中充满了事件的历史过程的记述。旧约中的历史书卷、新约的福音书和使徒行传都是最典型的叙述体。《圣经》中的叙事体最终的目的，是借着叙述圣经人物的故事、疑难及境况，传达信息。读者也只能从人物的活动和谈话中来认识他们。

由于叙述文的情节、戏剧冲突、人物、环境（自然环境、社会历史背景）、态度与倾向等特性，我们需要通过挖掘叙述者的意见和企图去分析解释经文的含义。尤其从“叙事神学”（narrative theology）角度而言，神学思考更应着力之处在于事迹的现实性、“经历性”以及人的再次投入经历。而任何一个故事性的事件、事迹就都具有多种理解与阐释的可能性角度和内容。

同时,《论语》中亦包括相当数量的叙事化的章句与段落内容,而《圣经》中亦有大量精简、隐晦而深含寓意的字词以及诫命、律令,它们同样带来“寓意解经”的可能性与必要性。

因此,从可能性的角度来说,极内聚式的简省精敛与极外延式的复杂意义的矛盾张力是论语阐释的可能性;故事的模糊多义性和其中采用的文学性修辞手法是《圣经》阐释的可能性。

从必要性的角度来说,《论语》省略简约之微言在形成历代阅读者普遍认同的完整意义这一过程中,有必要进行充分的演绎性阐释;《圣经》中精微、隐晦的文字和纯故事性、神话性的文本在转化成为具体、神圣的圣言的过程中,也有必要深入阐释精义,还原并启示道德诫命,剖析深层内涵。同时,两者又都有必要对“经”中有可能使人产生误解,进而质疑神或圣哲原意的文句进行合情合理的阐释,以使之不会破坏经文文本整体的完满的神圣性。如《论语》中的“毋友不如己者”章句。

三、“寓意解经”策略的普泛性

从必然性角度来说,在历代阐释中,解释永远伴随文本。这种必然性,实际上也就是寓意阐释的普泛性。

在“寓意解经”的实践意义上,无论何种阐释,也无论正面、反面的言论,它们的出现与书写本身就已经完成了对原典的“重提”,由此角度来看,即便颠覆也是一种对话,甚而亦是一种继承。

无论是遵循希伯来文原典圣经的犹太教或是其后逐渐发展完善的基督教,他们都在面对与回应政府压力、民众怀疑、异教言论、多种学术流派的思想、哲学家们的攻击论辩等过程中必需也必然地形成清晰系统的教义理论,在信仰与理性的张力调衡之中建构具有严密逻辑与哲学思辨的神学体系。

那么通过对原典的各种系统阐释就使经文内涵与外延不断得到扩充,不断开掘出文本潜藏的神圣力量并增强人们的这种感知,并且完善了系统化的神学理念。

经学研究及其中关于《论语》的历代阐释,都在不同程度上希望通过自身的

析解、通过对文字的注解与阐释显现出圣哲的“微言大义”，在自身的“前理解”的阐释结构下，试图直溯圣人之微言远旨，寻求不同历史背景下的视域融合。历史上的大多数经学家，都有意识地或无意识地传达并实现了“经”在无限广度和无限深度上的意义挖掘与神圣化。

而如前所述，在《圣经》阐释历史中，在信仰神圣的前提下，这一目的指向性则更其相似，尤其是持寓意解经法的阐释者们更相信在《圣经》背后必然具有深邃隐秘的寓意和属灵的信仰昭示，甚至每个文字的背后都蕴含深意和神的指示，而这需要通过深掘文字以使其显现，寓意解经法的解经原则与具体实践由是得以按照一以贯之的脉络发展并且只能愈发鲜明和系统化。在中国的经学阐释领域内，“寓意解经”方法的使用不仅有相应的支撑理念，具体的阐释实例亦俯拾皆是。

从阐释的自身规律来看，即便抛开对经典的绝对崇敬与信仰这一角度不谈，文本的不断开放和不同读解实际上推动了整个阐释学和某一具体文本研究不断丰富和系统的发展，并在实际效应上达到对原文本在最大程度上的传播。

由上观之，“寓意解经”具有三种特性：必然性、绝对性、普泛性。可以进而言之，对于具体文本来说，寓意解经的策略指对原文本进行扩充、引申、援引改造。广义而言，对于某一固定文本，无论采用字意或寓意解经策略，只要展开阐释，便有己意的显现，便是自我观念的加入，从而便是相对于原典的“破”，便是“寓意解经”。

第五节 “寓意解经法”的解经策略

一、阐释行为的内在要求与实践走向

在经学发展及其中关于《论语》的历代阐释中，寓意解经现象的出现、整体状况及趋势的形成、特别是具体解经策略的广泛使用，具有内在的必然性。

固定的文本在历史中流传，面对线性纵向延展的时间与横向立体的文化学术状况，不同时代的一切环节、元素与状况都将涉入文本阐释过程中，因此，针对文本的每一个具体阐释行为，无论大小，背后都隐藏着时代政治、学术文化、阐

释个体心理性格及学养结构多元素的合力,文本所面对的必将永远是不稳定的阐释实践,但从整体来看,各个、各种微观的阐释在一定时段内所集体呈现出来的又是一种合于时代状况与风气的稳定性、规律性很强的面貌。

流动飘浮的文本,尤其是对于民族整体道德伦理、信仰及思想生活方式具有导向影响的经典,本身就具有强大的能量,会在各个时代背景下产生巨大的召唤功能,召唤具有时代属性的思想观念与新的解释补充入结构空白之中,对文本的寓意阐释加强了文本的开放性,也增强了其延传发展的适应力。不断的阐释使经典在略有差异但却总能完全适应不同时代背景的整合性的面貌下不断得以流传、发展,它的属己之本质其实始终未曾改变,这种状况的历代累积就形成了庞大的“效果历史”。

因此,在表象上,经典是在历史中被不停地被阐释、改造甚至误读,然而在实质上经典及其原初的社会人文意义却通变守常,由其不可言说但绝对存在的“本义”不断释放主导性的影响。“寓意解经”带来多义、多元的阐释非但不会湮没这种“本义”,反而会不断激发经典先存与自在的强大能量,使得其本义的显现在历史的线程内得到整体上的调衡。正所谓“流水不腐”,事物本无恒久不变者,长期消极之不变又难免有僵滞消亡或束之高阁之虞;又所谓“静极生动”,常变相生,万物理一。阐释与“本义”惟其有所冲撞离析,是以不离不弃。

二、阐释主体采取“寓意解经”策略的合理性与必然性

理解与阐释带有主体能动性,释经永远将带有某种前理解,在理解活动发生之前主体必然已经具有对理解有着导向、制约作用的历史文化、语言与思维方式、情感与价值观念以及对于对象的预期等所有元素的合力。只是程度不同而已。在此基础上,主题心灵依据当下情况对文本进行能动地理解与推断。主体现实的存在方式规定着理解力展开的可能方向,任何理解和阐释都依赖于理解者和阐释者的前理解。所以海德格尔认为“解释向来莫基于先见之中”。^④“寓意解经”对字面之外的深入意义的主观推断性论述,显然是一种在“前理解”作用下的“先见”展示。而其解经策略中重要的援引手法,在海德格尔看来也同样属于前理解,

^④ 《理解与解释——诠释学经典文选》,洪汉鼎编,东方出版社2006年6月第2版,p119

因为“最先的有典可稽的东西只不过是解释者不言自明的无可争议的先入之见”。^①即在所有阐释的原点上都是不同程度的主观己意的参与。前理解和先见的这种普遍性和绝对性，也就是寓意解经策略的普遍性与绝对性的依据。

伽达默尔进而认为，阐释学并不是一种找寻正确理解和解释的方法论，亦非以复制原作者的思想为目的，而是要把现在和过去结合起来，把原作者的思想和阐释者的思想沟通起来，理解从而是一种“效果历史”事件。

这与其另一个基本概念“视域交融”有着密切联系。理解者和阐释者的视域不是封闭的和孤立的，它是理解在时间中进行交流的场所，是不断变化的。理解和阐释者的任务就是扩大自己的视域，使它与其他视域相交融，这就是所谓的“视域交融”。视域交融不是历时性的而是共时性的，在视域交融中，历史和现在，客体和主体，自我和它者构成了一个无限的统一的整体。同时阐释是文本和阐释者之间的交谈(conversation)，通过交谈参与者获得了超越性的理解。这种“交谈”以形成“超越”带有创造性，同时也承认了绝对的“还原”或“追求原意”的不可能。阐释者并不简单接受文本的表面价值或者一味强调在原始语境中的沉浸，而是对文本的预设提出挑战和疑问以获致其真理价值。同样阐释者亦将他自己的前判断置于被挑战和提问的境地。^②

在这一理论背景下审视寓意解经法，可以看出阐释效果与阐释策略的密切相关性。为追求对文本表层意义的超越而强调打开、打通阐释视域的策略，只有阐释者与原作者的沟通互融与“交谈”，才有可能形成对真理价值的把握。这为寓意解经法使用的合理性和必要性提供了依据，因为寓意解经策略正是强调在主体能动的推想、分析、援引等操作下，挖掘与提升文本意义。

第六节 中国古代阐释思想与“寓意解经法”

一、从“以意逆志”到“诗无达诂”

关于“以意逆志”（语出《孟子·万章上》）与“诗无达诂”（语出西汉董仲

^① 《理解与解释——诠释学经典文选》，洪汉鼎编，东方出版社2006年6月第2版，p120

^② 《理解与解释——诠释学经典文选》，洪汉鼎编，东方出版社2006年6月第2版，p213

舒《春秋繁露·精华》》这两个重要概念，历代学者的阐释发明已极其丰沛，所以在此对于二者的考据、义理、辞章便不作赘述。它们分别对应了中国古代阐释思想的不同发展阶段，亦有其内在演进的轨迹。

在孟子用诗的具体操作中，讲“知人论世”（语出《孟子·万章下》）和“以意逆志”，都是将《左传》中的“歌《诗》必类”、“赋《诗》断章，余取所求焉”在主观目的下的活用。其先在的认定是：作者之意和原文本之意可以推断和说明，而最终完成这种说明则依靠以己之意去推想文本之意。因此便强调了主体阐释的可能性、必然性与必要性，同时也为自由阐释提供了空间。“用诗”的过程就是意义的二度生成的过程，借阐释他人之说融合生成新的意义，同时其实也表达了自己意。^①这一过程也就是寓意解释的过程，在推想、接近原意的操作中，在说明、阐释文本的引申发挥中产生新的意义。

“诗无达诂”则指向文本的开放性、意义的不确指性和阐释的自由性。它可以算是在“以意逆志”基础上的进一步强化和必然走向。阐释者可以“以意逆志”，推想原意，文本和原意也便自然逐渐开放，逐渐变得失去客观的确指意义。不断地自由解“诗”、用“诗”也会使寓意解释的策略渐趋成熟完善，并且上升为必然性的手法和很具优势的阐释理念。因此，这两种变化趋势必然带来人们对“原意”的质疑、对开放文本的肯定，和对完全自由阐释的选择。

诗之义没有确定性，也就带来了解释的任意性，意味着阐释主体对于文本意义的客观标准的驾驭与超越。由此便更带来了从先入为主的主观目的入手，在依经立意的过程中借经立言、用人若己。

二、六经注我

陆九渊云：“或问先生：‘何不著书？’对曰：‘六经注我。我注六经。’”（《陆九渊集·语录》）此为有意识地、创造性地“误读”。“我注六经”就是阅读者去尽量理解六经的本义，完成“文本还原”；而“六经注我”却是阅读者利用六经的话，来阐释自己的思想，哪怕是与原文本内理相异或对立的故意误读。陆九渊认为“学苟知本，六经皆我注脚”（同上书卷三十四）。就是说，人的本心合于天

^① 参见《中国诗性文化与诗观念》，王南 著，四川民族出版社，2002年7月第一版，p111

理，一个人只要能够自己发明本心，那么就与往昔圣贤等同了。因为往昔圣贤也不过是能够发明本心、合于天理罢了。其间的差别只不过是时间上的先后，六经也不过只是作为帮助印证自己发明了本心的文献资料而已。所以在具体阐释中便在面对文本时无视文本，“自起炉灶”、“独作言语”，阐释者自身所备的各种思想系统，将对文本自身的思想背景系统进行融合、同化、改造乃至破坏。

陆九渊这种“六经皆我注脚”的治经方法被王阳明继承和发扬，提出了“经学即心学”的观点，他在《稽山书院尊经阁记》中明确指出：“六经者非他，吾心之常道也。”并且，继续更加详尽地解释了“六经注我”的内涵：“《易》也者，志吾心之阴阳消息者也；《书》也者，志吾心之纪纲政事者也；《诗》也者，志吾心之歌咏性情者也；《礼》也者，志吾心之条理节文者也；《乐》也者，志吾心之欣喜和平者也；《春秋》也者，志吾心之诚伪邪正者也。”

无论有意识的误读，或是破坏性的援引（详见本文第二章第二节），都是寓意解经法的重要特征之一，其先在的强烈的目的性决定了它作为可操作性的方法论的本质，其积极效应包括文化兼容、调衡释经理念、丰富原本文本、增强原本文本的适应力与聚集性的历史“场效应”、维护经典在历史时代中的经典地位等等。

三、圣贤气象

朱熹在具体解经操作时曾言道“凡看文字，须先晓其文意，然后可以求其意。未有不晓文意而见意者也。”（语出《四书章句集注·论语集注》）这里的“意”指“本意”，“文意”指字面意思。其实正是最原初的寓意解经法所表达的理念，即在可见的字面意义之下，还有一层隐秘的寓意。

朱熹另引程子语：“凡看《论语》，非但欲理会文字，须要识得圣贤气象”（语出《四书章句集注·论语集注》）。即通过表层文字，理解圣人言语中的理、道，所以“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”，“吾道之所寄不越乎言语文字之间”（语出《四书章句集注·中庸章句序》），但在这一基础上真正应该做的则是“因其语而得其心”（语出《四书章句集注·中庸章句序》）。即由字面意义上升，通过寓意上升，挖掘文本的隐藏意义。这一理念鲜明、完整地贯穿于他对儒家经典的阐释中。

第七节 “寓意解经法”的阐释原则及实践意义

寓意解经法的阐释原则及实践意义在于完成了不同思想观念、哲学体系、多种艺术领域乃至文化的交融互补，丰富了文本阐释的内涵与外延。其具体价值尚体现于如下几方面：

一、“言”的转化

教会和神学家们都承认《圣经》具有权柄。从真正理解上帝与耶稣基督的角度看，上帝的启示内容与方法一般只能在《圣经》的记载中获得。认识耶稣的惟一方法也是通过《圣经》。因此，人们也便可以通过《圣经》之言体悟与接近上帝。通过《圣经》，上帝不断向人启示，人亦不断地经历上帝的临在。这是所有阐释的前提。

在此基础上，“寓意解经”的核心指向与实际效果便是完成“言”的转化，即“神言”背后的属灵昭示和“圣言”之“微言”背后的精义，旨在最完美地实现神言、圣言与人言的有机统一。更重要的是，通过“寓意解经”历时历人的系统阐释，确立了完全以《圣经》文本为核心而存于其外的另一个外部系统，扩充了其传播的普泛性，也笃实了以人言解释、认识甚而代替神言的可能性与必然性。由此，“寓意解经”不仅是一种解释圣言的方法，而且渐渐转化为一种对圣言之默示进行领悟的思维方法。

二、“言意之辨”的解决

语言的限度，已经注定了理解与阐释的限度。现代阐释学亦已反复论述解释的不可信和误读的广泛存在。但语言生发意义的必然性和意义自身的重要性依然是广泛地被肯定。同样，在中国古代“言意之辨”的论述中，言不能尽意甚至及意，而且得意即可忘言；但同时言的目的始终在于意，意终究存于言之外，言也终究是意的载体。因此作为承载、指向思想与意义的工具，言与意之间的矛盾力与依存需求是对等的。

在此基础上,一方面,文本内部的意义,以何种形式、面目在其文字中隐藏?又该怎样使其最终显明、显现出来?寓意阐释显然是相当有效的操作方案,首先,藉此来引申或还原出文本之“能指”所指涉的“所指”的多种可能性,并把这种“所指”的可能性变为现实。其次,“言不及意”在于“言”成为具体文本所带来的有限性、僵滞性、确指性,与“意”的无限性、灵活性、不确定的开放性之间的矛盾。而寓意阐释可以激活、“启动”原文本之言指向“言外之意”的内在动能,作为达“意”的链条,并激发阅读者更多的思考角度。最后,以多种寓意解释的数量来对应意义的复杂丰富的不确定性。

另一方面,多种寓意阐释的总和,包括对原文本之言的建构、解构、重构、去言、重言、卮言、否定言等等,形成原典的附加系统,可以不断诱发更多新的有可能指向最终意义的阐释。

故此,“寓意解经法”试图通过最大限度地实现的语言的内在张力来弭消它的自身限度,并通过再次的指涉时的原文本在通过寓意解释后的第三、第四维度内实现阐释的延伸。

三、“前理解”、“开放文本”与“主体自由阐释”的融合

在寓意解经的实践操作中,历时阐释的聚积效应是围绕具体文本的阐释在积极意义上渐趋多元、丰富、完备,使得每一次个体读解都在一开始处于更强的“前理解”影响之下,同时前者“寓意解经”的各种实践亦使得新的阐释个体处于一种“开放文本”与“自由阐释权”的充分暗示之下,从而促成前理解视域与阅读者对于开放文本的主体的、自由的阐释权利的融合。这一过程也印证了阐释的某种必然规律。

四、阐释的“对象化”过程

“寓意解经”的实践不断地完成了阐释的“对象化”,即使文本在具体阐释中成为在此时此地某一阐释者视域中的特殊文本。“对象化”的过程其也就包括了阐释者自身学养结构的贯通与再创造过程,在此过程中阐释者达到“自悦”:

同时更包括在阐释与传播“责任”的基础上，通过阐释以使文本适应时移世异的人群与时代文化环境，达到“悦他”。从“自适自悦”到“他适他悦”的阐释行为及过程本身，都需要阐释者的前理解结构主动地与阐释对象的历史视域相融合，这也印证了“援引”策略的必然性。

五、“寓意解经法”对“异化”理论的印证

每一次对原本的阐释都是一种异化，都是对既定的固定了文字数量与“不言”状态的文本的一种否定，而积极的异化的意义恰恰在于肯定异化的普遍必然性，在阐释行为范畴内便是：原文本必将面临各种形式的异化，既然异化是必然的，就可以用积极的异化来引导负面的或指向真正销毁文本的那种异化，即通过寓意解经的方式扩充、融合、改造原本，从而达到否定之否定，以使文本在积极层面上前进推展。而另一种极端的“异化”或“否定之否定”方式则有如“反者道之动”之理，文本可能在不断的阐释中渐渐与阐释相疏离，还原至原初的、独立的文本。

六、“寓意解经法”的传播学意义

作为经典的文本在历代阐释中得以在不同年代和文化中流传、演进，而“寓意解经”的铺衍扩充和援引手法的使用，更在积极意义上促成了文本与不同时代、文化的相融、契合。文本在历时传播中由于寓意解释带来的自身含义之内涵与外延的扩充，使其具备了内聚式的“自增量”，从而形成在面对异质文化、社会背景时的“自适应”能量与流动效应。

第三章 “寓意解经”研究的当代价值

在西方《圣经》阐释范畴内，从古代早期教父到现代神学家的圣经诠释者们共同营造了多元型态的神学论述，而诠释学（exegesis）的前身又恰恰来源于对《圣经》文本的诠释（hermeneutics）之理解，因此深入审视《圣经》之神学阐释历史与思想理路的演进对于当代阐释学课题的研究来说具有寻根溯源之意义。

在各种诠释《圣经》的理论中，其释经原则和方法在两千多年来始终没有脱出“字义解经法”和“寓意解经法”这两大流派。由斯多葛学派发明，斐洛、奥利金等学者不断发展完善的“寓意解经法”强调在经典文本的可见的字面意义之下，还有比喻、象征、隐喻的深层的真正含义，并常通过援引其他理论体系来解释《圣经》。此释经原则理念始终不衰，并在《圣经》阐释的线性历史演进中不断成为最主要的解经法。

然而，首先，以“寓意解经法”作为核心论题的历史梳理与析解在国内外均属少数且未成系统，而国内更是在关于《圣经》阐释学方面的著述比较匮乏。其次，大多著述对于“寓意解经法”的界定与研究都相对狭窄与单一，本文希望对其进行专门的、明确的梳理与界定，解析其内涵与外延，并使其在作为解经策略与操作方法层面上的普泛化等论述上有所突破。

通过《论语》和《圣经》阐释中“寓意解经”策略与现象的会通，本文进而试图在最后一章展开中国古代“经学”阐释与西方《圣经》阐释的试探对话。同时，藉由此比较研究，综合前文论述，分析“寓意解经”作为一种阐释策略，在揭示文本的丰富内涵和解决多元思想文化冲突方面的强大能量。

第一节 中国古代经学阐释中的“寓意解经”现象

第一，中国古代自两汉时期开始形成经学研究中的系统方法论和鲜明的阐释流派。今文经学注重阐发经文大义，形成“章句之学”，之后又不断渗入阴阳术数的内容。古文经学以考证为核心，注重训诂和文字解释，认为《六经》皆史籍，反对今文经学的所谓“微言大义”。

早期的今文经学在古文经学过于沉陷于文字训诂、典章制度，把经传当做历史来研究之时，注重疏通大意，抽绎提炼经文含义，申讲议说，乃是最早的寓意

解经，也因此相当长的时期战胜、取代了古文经学趋于僵滞和脱离现实的字义—历史解经法。

同时，经师们的章句讲义又由训传弟子们不断润饰扩充，各师各派所守的章句体系从整体看来，极其庞杂巨大。这种对章句不断进行再阐释的演绎的趋势也推动了经学阐释的发展。虽然其后今文经学的研究与发展在政治权力的操控演变之下，变生出依附于“经”而言的由儒生用阴阳灾异之说来解释、演绎和附会儒家经典的著作——谶纬之说，大都是将儒家经典宗教化、神秘化，将儒家推崇的帝王、圣人神灵化。但是这种变化依然是寓意解经法的极端表现，从阐释学角度来看依然有重要意义。不过也正因此，寓意解经在这一阶段已走向末路，必须由字义解经来突破与制衡局面。

第二，魏晋南北朝时期以道家思想和玄学观念解释儒家经典，愈渐呈现儒、道、释互参互渗的趋势。在阐释经文时的自由发挥、清通玄远、缜密思辨，以及主体化、风格化，使寓意解经在针对经文的哲理化、形上化处理及自由阐释方面走向成熟完善；而其援引道、佛、玄学入儒，甚至以道、以佛解儒，全面改造儒家思想，更是寓意解经中的援引手法集大成之体现。

第三，韩愈、李翱合撰之《论语笔解》是寓意解经策略与实践操作的重要里程碑。虽然其疑经改注之作法为后代不少学者所诟病，但是他们更张经文的阐释操作一是在尊崇圣人文本的基础上有所因据而发；二是极具创新与激发新意新解的功效影响，对某种僵滞于传统的学风的开放与转变大有倡导与实践意义；三是在佛道之风炽盛之时世，欲重振儒学，讲求越汉儒而直承孔孟，舍汉魏旧注而直究经文本意。

从阐释学角度来看，“疑经改注”之理论与实践意义更为重大，韩、李二人均欲提升孟子在儒学系统中的地位，而其“直究本义”的目的论，亦极具“以意逆志”的味道。从经学发展的角度来看，阐释话语权利的锁定与阐释方法、内容的固定化、经典化，固然对文本的稳定流传、权威性、以及研究的系统化有积极影响，但对于经学研究的推进与文本本身的发展创新却有较大的消极影响。阐释方法丰富的多元化、复杂化可以在很大程度上促进阐释内容与阐释学本体的丰富发展。所以皮锡瑞在《经学历史》中认为，经学发展自隋唐至宋初不断陵夷衰微，其原因泰半在于诸儒“笃守古义，无取新奇；各承师传，不凭胸臆”，《困学记闻》

亦云：“自汉儒至于庆历间，谈经者守训故而不凿”。由此观之，“疑经改注”刺激了经学文本阐释的开放和将对经典的阐释“移交”于每位学者自身的可能性，不可不说为后代大胆地阐发新解提供了某种“前人有之”的历史与理论依据，而且是具有重要历史价值的一种创举了。

第四，宋代学者之解经多广作义理发挥、铺衍论证、自抒议论、引申上升，亦不乏大胆质疑、修正经注者。^①宋人多以《易》、礼法以及理学为背景质疑与阐释经、注，乃至任意删改，终至移易经文以就已说，乃寓意解经之极致。

从这一角度看，由援引他论入儒直至演变为“借儒家经文为壳另充新物、别立门户”，“与汉、唐注疏全异”，（皮锡瑞《经学历史》）其蔚然之风未有如宋明时期之广者，亦未有如此之坦然与乐之、好之者。在宋儒的阐释视域内，儒家经典已经成为一种完全开放的文本，其意义领域向阅读者开放，且其意义的阐释完全没有最终的标准，而是敞开的与不定的。他们似乎并不太关注自身所处的主观的“历史视域”如何与经典创作者之客观视域形成圆融的“界域融合”，因此“以意逆志”的理念最多只是他们解构、驾驭与利用原初文本的假借之辞，而他们真正用力之处多在于理学及心性之学的体系建构。

如若依从“白马非马”之论，那么“理学化的经学”或许也就不是真正纯粹的经学了。皮锡瑞以为“若论经学，宋以后为积衰时代”（皮锡瑞《经学历史》），其因恐即在于此。然而究其原因，隋唐之后漫长的对经学阐释的权威钦定是一个重要因素——所立深久，乃思其破，而不破亦不能立。故明清之际以降，经学阐释从内容到方法又均呈现崇汉复古之势，经学系统于变化破异之后复归于立。

第五，从元明经学的演变状况分析阐释发展的某种内在规律。在经历了自西汉至宋代的千百年来阐释演进之后，在针对原初经典文本的基本指向内逐渐生成的一些重要解释，本身也成为经典的一部分，从而使经典的范围扩大，这些“附文本”的积聚与对其的研究习染逐渐形成历代阐释者的“前理解”，“前理解”在很大程度上决定了阐释指向与阐释内容的稳定性，即不会对原文本的内容、意义与内在体系背离太远。例如宋儒们虽广为义理之精妙辨说，但亦多长于训诂，“其先皆尝潜心注疏，故能辨其得失”（皮锡瑞《经学历史》）。

^① 王应麟《困学纪闻》卷八“经说”载陆游语云：“唐及国初，学者不敢议孔安国、郑康成，况圣人乎！白庆历后，诸儒发明经旨，非前人所及；然排《系辞》，毁《周礼》，疑《孟子》，讥《书》之《胤征》、《顾命》，黜《诗》之序，不难于议经，况传注乎！”

阐释本身可以具有无定性，但阐释的源起毕竟是围绕文本自身产生的，因此阐释的任意性实际上也具有能使其容身的内在的隐性范围，即不可完全脱离文本而漫无准的。即便出现某种完全超出其阐释外延的情况，也必须是暂时的与偶然的。一旦此状况具有了长期性与固定性，也就丧失了阐释的基本指向，我们也就可以说，此阐释已经不再是针对那个原初文本的阐释了。从性质上看，它是“阐释”而非“XX阐释”。

如果说宋代经学阐释针对儒家经典文本来讲是一种在尊经重本的基础上的融通乃至化用，那么它还是在一种内在约束克制下的有限度的“失准”；而明代重时文取士而盲目强调空疏新解的积弊，以及心性之学对儒学的改造则是一种完全超越阐释外延的“变质”。而且也导致了经古文注疏解渐渐消减、误传乃至失传。^①

第六，在经学阐释的历史演进中，两汉今、古文之争以互融合流作为收束；至清代则先起宗法汉学的复古之风，清中叶后，今文经学又再次复兴。重训诂、考据和基础字义疏通的“字义解经”和持与之相反理念与操作实践的“寓意解经”始终相互斗争，同时二者又是并存、共生，而且相互依存，相互吸收、融合、发展。呈现螺旋上升的循环。

从阐释学角度出发，由此演进轨迹可大致得出几点规律。

第一，寓意解经不断对发展至僵固的字义解经进行变化、突破、创新。

第二，寓意解经有益于对经文内容意义之内涵与外延的扩充与丰富。

第三，寓意或字义解经发展至极端之时必然走向衰落，与其对立的解经策略再次发展上升，重新分配局面。

第四，寓意和字义解经不断呈现出相反相成、互融互参、合流共进的局面。

第二节 “寓意解经”视域中的中国经学阐释与《圣经》阐释的会通

早期犹太教释经学在释经原则与方法上可分为巴勒斯坦学派和希腊化学派。其中巴勒斯坦学派倾向于字义解经法，注重对经文字词和历史背景的注解与考证，在研究取向与操作特性上与中国的古文经学学派颇有共通；希腊化学派则主

^① 皮锡瑞《经学历史》云：“元以宋儒之书取士，《礼记》犹存郑注；明并此而去之，使学者全不睹古义，而代以陈澧之空疏固陋。”

寓意解经法，融合希腊哲学理念释经，认为经文中深藏秘奥，不能仅限于字面含义，必须着眼于隐喻的和属灵的深意，大胆地对经文作多角度的阐释发挥，其与今文经学学派亦颇有共通。但是同样需要注意的是，这两种学派实际上都承认《圣经》具有字面的和寓意的双重含义，具体阐释时亦有所兼顾汇集，只是在释经原则与操作实践上各有其侧重。另外，其中犹太教的神秘哲学家（Cabblist）以及其后出现的以极端寓意解经法和神秘主义阐释《圣经》的诺斯替学派，在象征、隐喻、比附、神秘化等很多层面，都与中国汉代援引阴阳灾异及天人感应之论入“经”而变生的谶纬神学有极大共通之处。

自公元2世纪前后，这两种释经方法也延传至基督教。古代基督教早期教父也大都承认《圣经》字句兼具字义和寓意的双重含义，此时这两种方法的融会呈现出更为明显的趋势，没有单一性、绝对化的寓意解经法，亦无绝对纯粹的字义解经法。如在希腊教父方面，叙利亚安提阿学派持字义解经法，着重研读《圣经》的原文（希伯来文和希腊文），强调从文法和历史的角度注解经文，注重字面含义，但亦不完全排斥在道德伦理和隐喻层面的阐释。另一方面的亚历山大学派则重寓意解经法，代表人物是奥利金是寓意解经方面的宗师之一，但仍同样强调第一重的《圣经》文句的字面含义。而且他曾说：“根据词语的常用含义已经足以解释清楚的段落要远远多于那些只有纯粹灵性意义的段落。所以，有谁不认为‘孝敬父母，使你得福’的戒律已经清晰明白，无需灵意了呢？”^①

拉丁教父奥古斯丁力持字义解经法，但亦给予寓意解经法相当重要的地位。在这一融合并进的趋势下，中世纪的约翰·卡西安则系统化地推出所谓“四义释经法”，指出从字面涵义、道德伦理涵义、隐喻象征意义和神秘属灵含义四个方面阐释经文。两大传统释经流派的整合互补渐入佳境。

中世纪天主教要求解经者必须顺服、接受教会所决定的有关《圣经》导论以及《圣经》各书的作者问题。而且《圣经》中任何一段经文的解释，都不可以和罗马天主教的教义体系发生抵触，并进一步严禁个人私自解释《圣经》。教会基本上控制了阐释的话语权。但在具体解经策略上，寓意解经法还是主流。当时经院主义释经学的代表人物阿奎那认为隐喻意义和属灵意义的阐发必须立足于字

^① Origen, 《论第一原理》(De Princip, B IV. I. 19.; trans. Rev. Frederick Crombie; 载《前尼西亚教父集》(Ante-Nicene Fathers; 10 vols.; eds. Alexander Roberts and James Donaldson; Peabody, MA: Hendrickson Publishers, Inc, 1999, p4)

面含义本身，不能脱离这一根本而肆意发挥，依然是在强调解经方法的融合。

近些年来，排斥诠释学循环和《圣经》现代意义阐释的耶鲁学派，与强调跨学科神学研究和信仰对话的芝加哥学派形成理念与派系上的对峙，我们又不难感觉到最为古老的字义解经法与寓意解经法数千年争斗的影子。从当代神学阐释学状况来看，在释经原则方法上依然没有离开字义解经法和寓意解经法这两大流派，但同时也都是不断走向多元化、综合化、兼容化，尤其在具体经文的研究方法与实际阐发过程中更加如是。

诚如许列民所言：“就释经学而言，从圣经注释到神学诠释学的2000年历程，展示了一种典型的螺旋形发展模式。就具体的释经方法而言，历代教会至少在原则上一般都综合运用“寓意释经法”和“历史—文法释经法”，但是在实际上，天主教的寓意释经至改教前夕已有沦为文字游戏之嫌；而新教的“唯独圣经”则成了“唯独解经”，导致新教宗派林立。尽管如此，教会传统的权威问题实际上也是对圣经话语解释权柄的争夺，这反映了释经学内在的宗教政治性……视《圣经》为包罗万象之大密码的极端寓意法，以及视《圣经》为普通古典文献和神话故事的极端文字法都将被排斥于教会之外。”^①

在以上对中、西方关于“经”的阐释脉络简略疏理的基础上，再来看视中国经学阐释：客观而言，自汉魏至明清，虽然今文、古文经学学派确有学术门户之争，但在具体文本阐释方法上却是在不断走向融合，今、古文学派的研究方法与旨趣开创了经学研究之先河，其观念纷争与操作实践贯穿于古代经学阐释历史的各个时期之中，二者各擅胜场、此消彼长，时而疏异，时而合同，但更多的是合流并进，你中有我，彼此共生共发。这种经典阐释的历史发展状况与西方关于《圣经》的阐释历史何其相似！

清人皮锡瑞在其所撰之《经学历史》中借用《周易》的观念对经学在历史中的某些发展状况概括为“剥极生复，贞下起元”，又曾感叹“是岂优胜劣汰之理然欤？抑报复循环之道如是欤？”其中“剥”、“复”皆卦名，至剥则阳气将尽，至复则阳气复生，故喻衰极而盛；贞下起元则系卦辞，“元”训为始，“贞”有终义，故喻终而复始。这不由得使人想到《传道书》第一章九节所说的：“已有的事后必再有；已行的事后必再行。日光之下并无新事。”第三章十五节又说：“现

^① 许列民，《从Exegesis到Hermeneutics》，载《基督教思想评论（第二辑）》，许志伟编，上海人民出版社2005年8月第1版，p116

今的事早先就有了，将来的事早已也有了，并且上帝使已过的事重新再来。”

在相似的与看似循环往复的阐释历史呈现的各种现象背后，隐含着阐释的内在规律乃至人性的共同本质。“今天我们人类恶的本性，在过去已经出现了；今天我们人类善的表现，在过去也已经出现了。”今天我们在释经中的创见与所得，其实在过去已经潜存了；而今天我们在释经中所犯的错误，在过去也已经同样存在。人的本质一点都没有改变，在千变万化的阐释表象下，阐释的本质又何曾改变了呢？这种看法对于《圣经》的阐释历史而言是比较恰切的，对于中国的经学阐释历史也可以在很大程度上得到印证。

我们在此可以借用《论语》中的一个重要思想来做进一步论述。《论语·先进》篇载子贡问：“师与商也孰贤？”子曰：“师也过，商也不及。”曰：“然则师愈与？”子曰：“过犹不及。”此则传达了中庸的哲学思想，它从一开始就是体用双备的，既是指导理念也是实际操作方案。”包含着辩证的又超于辩证的思想。这种“过犹不及”与“权重执中”的观念可以作为一种普泛性的重要哲学原理与带有极强可操作性的实践法则：

1. 处理任何事情都有一个度量、界限问题，即执中、用中。过和不及都是相对于中的两端，都和一定之度相违，从不符合“中”的目的论角度来说，过和不及当然是一样的。中庸并非折中、调和，而是适中、适度的完美状态。

2. “中”并非固定的点，在不同事物、时间、关系中，所谓适中的度也是相应调整与常变的。

3. 绝非否定过与不及，而只是例举出在对事物情况进行整体地综合地考虑下出现的多种不合宜状态中的外延较大的两种。如果在实际情况中，过、不及也能达到对整体事物状态形成好的效果，达到好的状态，那么它们也同样是接受的良好“中”。

对于这一章句所蕴之深层义理，我们也同样可以将其放置于阐释学领域作为应用指导，这种理念可以模糊阐释行为中具体与绝对的原则，同样也就模糊了对于阐释成品的评判标准。

文本阐释的最佳状态自然是将字义解释与寓意解释完备和完美的融合，我们假定对于文本的阐释真的存在一种“至中至善”的状态与效果，那么相对这个坐标原点的“中”而言，对字义解经或寓意解经之任何一方的倾斜偏重都是“过”，

一方面之加强扩充就会影响另一方面的削弱或缺失，此消彼长，故“过犹不及”，从而在最终效果上“失中”。西方字义解经或寓意解经之派别也好，中国今、古文经学也好，其所显者，必有其隐，利弊相生，得失互见，盛极而衰，抑而后扬。

事实上，基于阐释者各异的学养背景和性格心理特征、阐释过程的不稳定性、尤其是阅读者对阐释成品的接受与认同的差异性等原因，实际阐释效果的“至中”几乎不可能存在。然而我们却应当换而思之，从上述对“过犹不及”的辨析来看，“过”与“不及”都有其肯定价值，甚而表面上的“过”或“不及”或许是整体状态的“得中”。而且从历史的实际的阐释效果来看，阐释的倾向与偏重带来精深和专门的研究，甚至当其走向极端时也是不断完备了某一种方法的体系化，增强了它的理论深度与实践力度，同时刺激了与之相似或相对的阐释体系的发展、变化与扩充，激发新的阐释思路方法，使经典原文本的深层内涵在最大限度上得到挖掘与传播；尤为可贵的是带动了整个阐释学的发展前进，在促进阐释多元化的同时也促进了它们的互相生发与融合，其最终效果是丰富了阐释学的历史内容，使其整体呈现出多元、系统、完备的态势。

无论是中国的经学阐释还是西方的《圣经》阐释，对既成经典的诠释，均在基本上一以贯之的尊崇与神圣化的基础上，从对历史的考证和音义的训诂研究渐渐走向对义理深意的阐释发挥，在此过程中阐释的风格与方法流派也逐渐生成，它们在历史的线性进程中时而分立，时而融会，此消彼长，但在总体上呈现不断交融互补的趋势，而这些方法与流派在文本阐释的具体操作环节中则更是互融会通，少有绝对纯粹的相异孤立。由于这种融合与互补，经典之阐释逐渐向多元化、多样化发展，并促进了阐释理念与阐释学的发展。

由于文学、阐释学与时代政治的微妙而复杂的固有联系，对经典的阐释似乎永远无法摆脱被限制与固定话语权的命运，对原文本的阐释会由于官方或政治权力的涉入而人为地设定形成一种带有权威性的解释方法与固定的阐释内容，并成为社会范围推崇与遵守的正统；然而从历史全景来看，这种阐释话语的权威固定也似乎永远不会摆脱最终被突破而重新走向多元的命运。

阐释的限定与权威化有利于经典的稳定与广泛的流传以及神圣权威化，并对于经典研究的稳定体系的形成大有裨益；而阐释的多元化却又经常在对阐释的权威控制极其普遍与强烈的背景下出现。这并非简单的物极必反与盛极而衰，而是

互为铺垫与基础的各种原因相互作用的合力造成的结果。

对经典的阐释的多样性与多元化固然会使阐释本身的发展变化至为丰沛,也能不断刺激对原文本的多角度理解;但从阐释规律来看,这种趋势很容易(在事实上也确实)造成阐释的任意性乃至不负责任的随意性,并有使经典丧失其经典性甚而改变其本初性质的危险。而权威话语的确定伴随着对经典文本的绝对尊崇,使走向任意性的阐释得以收束,维护了原典的神圣权威地位,并在确立了标准阐释的同时也在较大程度上重新使人们的焦点集中于原初的“经”的本身。

在这种权威的控制但同时也是保护下;在对经典本身和标准解释极其厌倦但同时极尽熟谏的背景下,就为经典研究再次出现多元化阐释积聚了立足于根本的条件。中国的经学阐释学和西方的《圣经》阐释学在各自的历史发展进程中呈现出很多相似的阶段状况与起伏脉络,在这种经典阐释的变化发展的相似现象背后,应当具有一些固有的规律性和必然的发展趋势。社会时代思潮和学术风气影响并推促着阐释原则方法的倾向性的形成,阐释方法与派别的发展又反过来影响着时代思潮的内容与走向,甚而决定着后世学术风潮的状况与阐释发展的理路。

因此,从阐释实例和阐释历史发展流变的状况而言,无论是今、古文经学理路,还是字义解经、寓意解经方法,只是倾向性侧重的不同。义理阐释往往辅以音字疏通,字义训诂往往补衍大义解读,明显兼采二法的阐释著作亦不在少数。而且,阐释越随着时代前进而发展,阐释方法就越会互相融合前进,而非绝对化、单一化的存在。何况,从广义的阐释学角度来看,对既定文本的任何形式的解释,都是一种个人观念的介入和引申。

由此,对于某一具体阐释而言,我们或许都可以称之为“广义的字义化阐释”或者是“广义的寓意化阐释”。对此也可以进而作如下推论:

第一,中国的经学阐释历史演变中潜藏着寓意解经法和字义—历史解经法的阐释理念与阐释系统。

第二,在具体的文本阐释实例中纯正而丰富地显现着广义的寓意解经策略与字义解经策略。

第三,中国经学阐释派系的解经理念、策略的融合发展在历史演进中所呈现的状态与西方《圣经》阐释的解经理念、策略的演变状况在表象与本质上都有极大共通之处。

结 语

在不同民族文化背景对自身“经典”的阐释历史中，字义解经策略与寓意解经策略作为两大释经主流都在本民族文化语境下不断互融与交替发展，他们的产生、发展演变与解经实践亦具有极大的共同性。它们在完全互异的各自生存背景下的生命力、促使“经典”不断生发深广意蕴和始终丰富发展的强大动力、在主流上使经典的神圣权威性不断得到强化的阐释效应，也互相印证了这种释经方法的实用性与存在的必然性，二者实可互参互证。在此基础上展开解经方法之间的对话，展开经学阐释与《圣经》阐释的对话，或许有益于我们解决如下一些问题：相同的解经策略的产生、发展与具体实践中手段的发展完善是否具有必然的原因？解经策略的使用是否经由无意识走向自觉的有意识？其背后折射出的阐释规律是什么？

在中国的经学发展历史中，在“经”逐渐有意识且成系统地走向“经学”或“经学研究”之过程中，阐释也就逐渐无意识、无系统但极尽丰沛地走向了阐释学与阐释学派。在中国古代的经学阐释历史中，充备着各种本体概念及其操作实践的理路，而且其中的不少元素与现代西方阐释学范畴内的概念与理论颇多暗合。但是这种方法与学问的界定与系统乃是潜藏隐现的，我们希望能够为其显现与梳理增进绵薄之力。

在这里，“显现”一词的使用是必需的，“显现”首先是指使存而未显之物得以彰显，而此物本是先存的；其次它往往是一种在外界渠道媒介之促动下自我显现的过程（reveal oneself）。仿如一片桃源佳境，其间暖日温风无处不和，花木鸟兽无一不谐，天水风气无一不足不备，然各得其所、各适其性，不比不党，不争不显。自足于微言远旨，独乐于目击道存，理所应而为，不期然而然，行乎所当行而止乎其不可不止，悠然心会，妙处难与君说。此中更有一境中之境，其内景物亦更其美不胜收，然谷深林高，丰缊郁翳，是以其间各尽其宜之葱茏佳木、蔽于外界，光影难入，惟谷间溪泉，汨然流出，汇于山外他源，落英零草浮于波中，亦流于外。若欲令此盛景得以彰显，入人眼目，其至善至上之法故当藉其出谷泉物，援迹寻踪、探求源头活水，渐行深远而豁然开朗，乾坤无穷。然亦不妨采取他法，如借透镜一面，将桃源天然本有之阳光聚引投射，返照于幽谷深林之中，光至亮生，让我们惊艳于原本隐匿山涧的纷纷开且落的木木芙蓉，自足地绽

放出红萼幽香。

上段之喻便如同在中国历代经籍卷帙的浩繁文本及未可尽析的流沙坠简中，各种大量的思想理论与源此理念的实践或聚或散，且分布于各种体裁、各种领域的文本之中，其表象或许未成系统，但内理却自有一以贯之的统绪。因此上上之法是寻根溯源、广览博取，《林泉高致》所谓：“所养欲扩充，所览欲淳熟，所经欲众多，所取欲精粹”耳。进而自研自发，整合重构系统。但是会通西方相近相通的理论，加以比较研究，以此为透镜看视中国的既存文本、现象、理念，亦可备为一途。但须知此透镜乃为器用，而非道体，其功用在于使先存的理论与体系在此互涉交融的促动下更加清晰地显现。

本文所作的尝试与努力亦是这一实践中的细微一步，以“寓意解经法”这一操作策略作为切入角度与核心论述线索，有利于在经学背景下将西方《圣经》阐释思想与中国古代《论语》阐释会通，进行比较研究。使中国经学阐释中潜存与先存的“寓意解经”策略及丰富个案得以“显现”，使此释经方法的实用性，必然性与普泛性得以印证，并厘清与析解具体策略与实践的特征、表现。这一结论最终亦将成为某一个案，其目的在于希望寻找和论证更多的中、西方文艺理论的相互发明、印证之处。

通过这种比较研究，藉此上升至经学阐释与《圣经》阐释的对话，并且试图在二者历史演进的互观中，分析中、西方释经理念、策略及内在历史发展脉络的共通性，从而探寻“阐释”在本体论意义上的内在理路与根源意义。

综观前文所述，“寓意解经”作为一种阐释策略，其根本特征在于通过寓意地引申、发挥、铺衍论述，通过援引其他思想系统以积极性地扩充丰富原典，从而挖掘经典之深意，并且引导阐释走向深入、多元与开放。进而完成经典之“神言”与“圣言”向“人言”的转化，保障并推促经典的历时性流传演进，进一步地提升经典的神圣性与普泛性。因此，“寓意解经法”在揭示文本的丰富内涵和解决多元思想文化冲突方面具有强大能量。在当代不断重读经典、经典也在不断被阐释的时代；在中西方文化交流、碰撞与会通愈加复杂与深刻的时代，研究这些问题，对于如何正视经典、传承与发展经典，如何在文化交融中坚守自身文化传统的本位，积极性地建构多元化和开放性的思想系统，具有重要价值。

主要参考文献书目

1. 《论语集释》，（清）程树德 著，中华书局，1990 年
2. 《论语集解义疏》，（魏）何晏等集解，（南朝梁）皇侃义疏 上海商务印书馆 1937 年
3. 《十三经论语注疏》，（魏）何晏 注，（宋）邢昺 疏，中华书局，1980 年
4. 《周易集解》，（唐）李鼎祚 撰，中国书店出版社，1990 年
5. 《孟子正义》，（清）焦循 著，沈文倬 点校，中华书局，1990 年
6. 《帛书老子校注》，高明 著，中华书局，1996 年
7. 《庄子集释》，（清）郭庆藩 著，王孝鱼 点校，中华书局，1997 年
8. 《王弼集校释》，（魏）王弼 著，楼宇烈校释，中华书局 1980 年
9. 《四书章句集注》，（宋）朱熹 著，中华书局，2001 年
10. 《经学历史》，（清）皮锡瑞 著，周予同 注释，中华书局，2004 年
11. 《宋明理学》，陈来 著，辽宁教育出版社，1991 年
12. 《论语学的形成、发展与中衰》（序），唐明贵 著，中国社会科学出版社，2005 年
13. 《六朝经学与玄学》，田汉云 著，南京出版社，2003 年
14. 《圣经》，中英文和合本，中国基督教协会 2005 年
15. 《圣经经文汇编选注》，中国基督教协会，2005 年
16. 《死海古卷》，王神荫 译，商务印书馆，2003 年
17. 《基督教神学思想史》，（美）Roger Olson 著，吴瑞诚 译，北京大学出版社，2003 年
18. 《基督教教会简史》，（美）G.F.Moore 著，郭舜平等译，商务印书馆，2003 年
19. 《希腊化世界中的犹太人》，（英）Ronald Williamson 著，徐开来 译，华夏出版社，2003 年
20. 《圣经和希腊主义的双重视野》，章雪富 著，中国社会科学出版社 2004 年
21. 《真理与方法》，（德）伽达默尔 著，洪汉鼎 译，上海译文出版社，1999 年
22. 《论创世纪——寓意的解释》，Philo 著，王晓朝 译，汉语基督教文化研究所，1998 年
23. 《Philo <vol.1>》，Philo, The Loeb Classical library Reprinted, 2004
24. 《基督教的柏拉图主义——亚历山大里亚学派的逻各斯基督论》，章雪富 著，上海人民出版社，2001 年
25. 《奥古斯丁》，（美）沙伦·M.凯、保罗·汤姆森 著，周伟驰 译，中华书局，2002 年
26. 《阿奎那》，（美）约翰·英格利斯 著，刘中民 译，中华书局，2002 年
27. 《伽达默尔》，（美）帕特里夏·奥坦伯德·约翰逊 著，何卫平 译，中华书局，2003 年
28. 《基督教思想评论》（第一辑至第四辑），许志伟 编，上海人民出版社，2005 年
29. 《基督教导论》，（德）约瑟夫·拉辛格 著，静也 译，上海三联书店，2002 年