

分类号	B089.2; B222.2
-----	----------------

山东师范大学

硕士学位论文

论文题目 诠释与创造

——西方诠释学视野下的孔子诠释理论

学科专业名称 外国哲学

申请人姓名 徐加利

指导教师 赵卫东 博士

论文提交时间 2007年 4月 10日

单位代码	10445
学号	20042011
分类号	B089.2 B222.2

山东师范大学

硕士学位论文

论文题目 诠释与创造

——西方诠释学视野下的孔子诠释理论

学科专业名称 外国哲学

申请人姓名

徐加利

导师姓名



论文提交时间

2007年4月10日

独 创 声 明

本人声明所提交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得_____（注：如没有其他需要特别声明的，本栏可空）或其他教育机构的学位或证书使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示谢意。

学位论文作者签名：徐如利

导师签字：[Signature]

学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解_____有关保留、使用学位论文的规定，有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和磁盘，允许论文被查阅和借阅。本人授权_____可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存、汇编学位论文。（保密的学位论文在解密后适用本授权书）

学位论文作者签名：徐如利

导师签字：[Signature]

签字日期：2007年6月7日

签字日期：2007年6月8日

目 录

中文摘要	1
ABSTRACT.....	2
前 言	1
第一部分：孔子的诠释理论	4
一、《论语》中所反映的孔子诠释理论	4
二、孔子诠释理论的特点	23
三、孔子诠释理论对后世的影响	25
第二部分：孔子诠释理论与西方诠释学之比较.....	27
一、孔子诠释理论与圣经诠释学	27
二、孔子诠释理论与西方近代一般诠释学	28
三、孔子诠释理论与伽达默尔哲学诠释学	30
第三部分：中西诠释理论的差异及其根源.....	34
一、中西诠释理论差异	34
三、中西诠释理论差异产生的原因	36
注 释.....	39
参考文献	41
致 谢.....	44
攻读硕士期间发表论文目录	45

中文摘要

西方诠释学理论传入中国后，在学术界、思想界产生了广泛而深远的影响，许多学者甚至呼吁要建立中国自己的诠释学。在这种情形下，研究中国原有的诠释理论与诠释方法对于中国诠释学的建立无疑是十分必要的。

本文试从孔子诠释理论——这一中国原有诠释理论的典型代表入手，继而将孔子的诠释理论与西方各个历史阶段的诠释理论进行比较，从而深入了解以孔子为代表的中国原有诠释理论与西方诠释学诸形态的差异，并简要地分析一下产生这些差异的原因。

第一部分主要阐述孔子的诠释理论。首先以《论语》为例，具体阐述孔子的诠释理论，然后从总体上对孔子的诠释理论进行总结和概括，指出孔子诠释理论的总体特征。

第二部分阐述孔子诠释理论对后世的影响。主要从三个方面谈起，孔子诠释理论对六经等传统经典文献的影响；孔子诠释理论对后世中国学术的影响；以及孔子诠释理论对传统文化的影响。

第三部分主要是把孔子诠释理论与西方诠释学各个历史形态进行比较，具体分析研究了孔子诠释理论与西方诠释学的异同。包括三方面内容：孔子诠释理论与《圣经》诠释学之比较；孔子诠释理论与近代一般诠释学之比较；孔子诠释理论与伽达默尔哲学诠释学之比较。

第四部分主要就中西诠释理论的差异以及为什么会产生这些差异进行探讨。考虑到孔子在中国学术史上的地位与影响，孔子诠释理论与西方诠释学的差异实际上也就是中国诠释理论与西方诠释学的差异。在本部分中，将简要概括中西诠释理论的差异，并对产生这些差异的原因进行探讨。在原因分析中主要从以下三方面入手：思维方式、政治社会环境、以及孔子的独特作用。

关键词：诠释学；诠释理论；孔子；创造性诠释

分类号：B089.2; B222.2

Abstract

Annotation and Creation

——Confucius Annotation

Theory Compared to Western Hermeneutics

[Abstract]: Many scholars appeal to found our own Hermeneutics when Western Hermeneutics made a difference in academia after its arrival in China. Under this circumstance, searching into the theory and method of quondam Annotation Theory is so important to the foundation of Chinese Hermeneutics.

The paper tries to start with Confucius Annotation Theory, which is the representative of Chinese quondam Annotation Theory, sequentially compare it with Western Hermeneutics in different periods. Thereby, go deep into the differentia between them, and briefly analyze the reasons for the differentia.

The first part, setting forth Confucius Annotation Theory. Expatiate the theory by taking 《The Confucian Analects》 as example. Then, summarize and generalize it on collectivity, pointing the overall characteristics.

The second part, the influences which Confucius Annotation Theory makes to the later ages. This part mainly contains three aspects, the influence given to the classic literatures; the influence given to Chinese academia of later ages; the influence given to traditional culture.

The third part, comparisons between Confucius Annotation Theory and the different models of Western Hermeneutics in different periods, concretely analyze the differences between them. Including three aspects, comparison with 《Bible》 ; comparison with common hermeneutics; comparison with Gadamer's Hermeneutics.

The forth part, exploring into the differences and their reasons. The difference between Confucius Annotation Theory and Western Hermeneutics actually is that between Chinese Annotation Theory and Western Hermeneutics. There are three sections of the reason analysis——mode of thinking, political and social

environments and the unique function of Confucius.

Keywords: Hermeneutics, Hermeneutics and Annotation Theory, Confucius,

Category number: B089. 2; B222. 2

前 言

自古希腊以来，西方诠释学已走过了两千多年的历程，在这两千多年中，西方诠释学经历了一个由低级到高级、由不完善到逐步完善的发展过程。

在古希腊时期，诠释学主要是作为一种语法学的方法应用于诠释《荷马史诗》、赫西俄德的《神谱》，它强调对文本的逻辑分析。到了中世纪时期，神学家们开始运用哲学知识来诠释、整理基督教教义，力图使基督教的教义能够系统化、理论化，以便更好的宣扬、传播基督教。在诠释基督教教义的过程中，神学家们有意识的采用了一些诠释方法，例如文字解释、寓意解释等，为解释学的发展做出了一定的贡献。但这一时期的诠释学完全是为理解和应用基督教教义而存在的神学诠释学，只是一门单纯的技艺之学。

在文艺复兴之后，解释学逐渐从神学的阴影下解放出来，解释的主体逐渐扩大到一般人，解释的对象也由《圣经》逐步扩大到一般文本，诠释的目的也由原来的服务于神学而转为排除误解、追寻文本原意。经过几个世纪的发展，诠释学最终由原来的技艺之学转变为人文学科的方法论。在此过程中，施莱尔马赫、狄尔泰两人居功甚伟。施莱尔马赫提出了著名的论断：“哪里有误解哪里就有诠释学”^[1]。他把误解作为诠释学的出发点，从而使理解从古代偶然的地位上升为诠释学的中心，把理解提升到了认识论的层次，从而直接导出了诠释学的转向。他提出了语法诠释与心理诠释两种诠释方法，在诠释学中第一次引入了心理因素，用心理学的方法解决文本和诠释者之间由于时间距离等产生的差异性，这为狄尔泰的诠释学奠定了基础。狄尔泰把生命融入诠释学，认为诠释学的对象是历史精神活动的表现物，从而把具有人的经验整体的历史世界带入诠释学。在他那里，理解和诠释被确立为精神科学的普遍方法论，正如他自己说：“理解和诠释是各门精神科学所普遍使用的方法，在这种方法中，汇集了各种功能，包含了精神科学的真理，在每一点上，理解都打开一个世界。”^[2]

二十世纪以后，西方诠释学进入了全新的历史阶段。海德格尔从存在主义出发，对此在进行生存论分析，认为对此在的生存论分析就是对此在的解析、阐释或诠释，这种此在自己诠释自己的方法就是诠释学。他认为“现象学表述的方法论意义就是诠释。此在的逻辑斯具有诠释的性质。……此在现象学就是诠释学”

^[3]，“通过诠释，存在的本真意义与此在本已存在的基本结构就向居于此在本身的存在之领会宣告出来”。^[4]在海德格尔这里，理解是此在的基本存在方式，是此在生存论上的基本环节，是作为生存论环节的理解。而理解的对象是存在，是此在的存在。这样，理解和诠释在海德格尔哲学体系里就上升到了本体论层面，诠释学就相应的由认识论转为本体论。

伽达默尔正是在海德格尔研究基础上建立起哲学诠释学的，正如他所言：“我认为海德格尔对人类此在的时间性分析已经令人信服的表明：理解不属于主体的行为方式，而是此在本身的存在方式。本书的‘诠释学’概念正是在这个意义上使用的。”^[5]在伽达默尔看来，作为此在的存在方式，理解并不是通过体验某个陌生意识而重构某个陌生心理的东西，“理解就不只是一种复制的行为，而始终是一种创造性的行为。”^[6]理解是理解者运用自己的前见解（视域）同文本自身的视域通过双向问答后进行视域融合的过程，理解和诠释的任务显然不是重构或复制原来的思想，而是阐明和诠释文本中真理性的内容。正基于此，伽达默尔认为诠释者的前见解在诠释活动中不仅不是应当被去除否定的，更是理解和诠释活动中所必不可少的。“文本是从它的意义、前见和问题的视域出发讲话，我们也同样是从我们的前见和视域出发理解。通过诠释学经验，文本和我们的视域被相互联系起来。这种关系把文本带入我们的视域中，并且我们能使自己面对它的提问而表态，这种关系使我有向自己提出文本的问题并把对它的回答作为文本的意义加以理解。”^[7]这就是所谓的“视域融合”。由于理解和诠释是不断深入和扩展的，所以，“视域对于活动的人来说总是变化的。”^[8]理解的本质也就是视域融合。“理解其实总是这样一些被误认为是独自存在的视域的融合过程。”^[9]此外，伽达默尔还提出了效果历史概念，认为“一种真正的历史思维必须同时想到它自己的历史性，只有这样，它才不会追求某个历史对象的幽灵，而将学会在对象中认识它自己的他者，并因而认识自己和他者，真正的历史对象根本就不是对象，而是自己和他者的统一体，或一种关系，在这种关系中同时存在着历史的实在以及历史理解的实在。一种名副其实的诠释学必然在理解本身中显示历史的实在性，因此我就把所需要的这样一种东西称之为‘效果历史’。理解按其本性乃是一种效果历史事件。”^[10]总之，在伽达默尔这里，诠释学完成了由技艺之学、方法论向哲学的转变，真正成为了一门哲学，西方诠释学真正走向成熟。

西方诠释学在上世纪后期传入中国之后，受到学术界的极大关注，西方诠释学也逐渐地被引入到哲学、文学等研究领域中，并日益在哲学、文学研究中发挥着重要作用。面对西方诠释学所带了的巨大影响和冲击，许多学者都在反思，中国为什么没有形成自己的诠释学，并竭力呼吁要建立中国自己的诠释学。^[11]

其实，中国早在两千多年前就有了自己的诠释理论。作为中国诠释理论的开创者，孔子在诠释六经的过程中首创了“以述代作”的诠释理念及方法，其后，孟子提出了“以意逆志”的文本诠释方法。汉代古文经学家在诠释六经等儒家经典时发明了一整套的诠释方法，其中既有训诂，又有考据；既有语言诠释，又有心理诠释；“训诂”、“音韵”、“文字”、“考据”等还逐渐形成了专门的学科。^[12]发展到清代，朴学家们更是形成了一套完备的诠释理论与方法。它不再以“通经致用”为主要目的，而提倡对古经做客观研究，寻求客观知识。^[13]强调以“解蔽”、“闻道”为诠释目的，“以‘取证经书’、‘实事求是’为基本原则发展出一整套以语音、文字、训诂、典制、逻辑诸学科为途径，以博览、求证、推理从而‘由文字以通于语言，由语言以通乎古圣之心志’为方式的经典解释方法论”^[14]。

由此可见，经过两千多年的发展，中国本土已经形成了一整套的较成熟的诠释理论与方法。在当前热议构建中国诠释学的学术环境下，深入细致地考察中国原有的诠释理论与方法，对于我们今天构建中国诠释学的工作无疑是十分必要的。

儒家思想是中国传统哲学与文化的主体，而孔子又是儒家思想及理论体系的构建者，孔子的哲学思想，不仅影响了两千余年中国儒家思想的发展与走向，也深深影响着中国传统思想与文化的方方面面，在诠释理论方面，也是如此。孔子所创立的诠释理论与方法，在诠释理念、诠释方法等方面都深刻地影响了中国古代诠释理论的发展路向。孔子的诠释理论的特点，从某种意义上说就是整个中国诠释理论的特点。因此，要考察中国原有的诠释理论与方法，孔子的诠释理论无疑具有很强的示范性与典型性。

考虑到文章的篇幅以及作者的能力所限，本文将选取孔子作为中国原有诠释理论的代表进行探讨，并将孔子的诠释理论与西方各个历史阶段的诠释理论进行比较，从而深入了解以孔子为代表的中国原有诠释理论与西方诠释学诸形态的差异，并简要地分析一下产生这些差异的原因。

第一部分：孔子的诠释理论

一、《论语》中所反映的孔子诠释理论

依据孔子弟子及后人的记载，孔子“删诗书，作春秋”，对古代流传下来的《诗》、《尚书》、《周易》等古代典籍进行了整理和诠释。在下文中，本人将结合《论语》中有关孔子对这些典籍的论述来详细地探讨孔子的诠释理论。

〈一〉孔子对《诗经》的诠释

《诗经》是我国第一部诗歌总集，从起源上讲，《诗经》是周代王侯为了解各地民情风俗而命有关官吏到各地采风并编纂而成的，《礼记·王制》记载，天子巡守，“命大师陈诗，以观民风”，《国语·周语》也提到：“故天子听政，使公卿至于列士献诗，瞽献曲，史献书，师箴，瞽赋，百工谏，庶人传语，近臣尽规，亲戚补察……。”以上都是这一史实的真实写照。《诗经》包括《风》、《雅》、《颂》三部分，据说原有几万首，内容非常丰富，其中既有周王的诰命、宣誓，又有反映贵族生活、下层劳动人民生活的诗歌，可以称得上是周代社会生活的百科全书。

由于《诗经》是应周王命令而编纂，是周王勤政爱民、英明贤良的体现，所以在先孔时代，《诗经》具有十分重要的地位，在当时的政治生活中扮演着重要角色。在当时的外交活动中，《诗经》也经常引用，这就是著名的“赋诗言志”，孔子也曾经说过“不学诗，无以言”（《论语·季氏》）。可见，《诗经》在此时的社交活动中曾起过很大作用。

孔子上承春秋时代“赋诗言志”之余韵，十分重视《诗经》在政治外交生活中的作用，强调学《诗》要学以致用。他曾经对他的儿子伯鱼讲过，“不学诗，无以言”（《论语·季氏》），他还曾讲过：“学诗三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对。虽多，亦奚以为？”（《论语·子路》）可见，在孔子看来，学习《诗经》于从政、外交有着莫大关系，学习《诗经》就是要从中学习治国交游之道。

孔子关于《诗经》的学说，其精彩之处并不限于此，而在于孔子以自己的一贯之道对《诗经》进行了重新地审视和观解，作出了创造性的诠释，从《诗经》

的原始文本中诠解出了新的意义与内涵，从而使《诗经》的内涵与意义得到了全新的拓展与提升。在下文中，本人将对此作简要论述，看看孔子是如何以其“一贯之道”来评定《诗经》的。

首先，孔子对《诗经》进行过诠释、删定的史实不容怀疑。

据司马迁在《史记·孔子世家》中记载，“古者诗有三千余篇，及至孔子，去其重，取可施与礼义。上采契、后稷，中述殷周之盛，至幽厉之缺。三百五篇，孔子皆弦歌之，以求合《韶》、《武》、《雅》、《颂》之音。”众所知之，司马迁是一位治学态度十分严谨的史家，其所编写的《史记》可信度是非常高的，司马迁对孔子整理《诗经》的评述自有可信之处。从司马迁所讲的这段话我们可以看出以下几层意思：

1、孔子对《诗经》进行过删定、整理，使《诗经》篇数由最初的三千余篇减至三百零五篇。

2、孔子删诗的标准是“去其重，取可施与礼义”。一方面，将那些内容重复、意义不大的诗篇删去，另一方面，注重诗篇的思想性，在整理诗篇时将那些内容合乎礼义的诗篇留下，而将其所认为的“淫诗”、不合诗教的诗去除。

3、对整理后的三百零五篇的配乐，孔子都进行了审定，使其合乎《韶》、《武》、《雅》、《颂》之音。

应该说，司马迁的记述是比较符合孔子整理《诗经》的精神的。孔子晚年之所以退而整理古代典籍，就是看到自己不为当世所用，希望通过整理古籍，把自己一生的思想成就保存下来，以待后人。司马迁说孔子删诗以“去其重，取可施与礼义”为准绳，是讲得通的。

至于以乐配诗，使其“合《韶》、《武》、《雅》、《颂》之音”也是言之成理的。在春秋时期，诗与乐都是相配的，《左传·襄公二十九年》中有“请观于周乐，使工为之歌《周南》、《召南》……”的记载，为什么“观周乐”要“歌”《诗经》中的《周南》、《召南》两首诗呢？就是因为《诗经》中的诗与乐是相结合的。孔子本人也十分重视乐的教化作用，在《论语》中有很多的相关记载，他曾经评价《韶》“尽美矣，又尽善矣”，评价《武》“尽美矣，未尽善矣”（《论语·八佾》），就是因为《韶》所歌颂的对象舜道德完善，是文治武功皆完美的圣人，而《武》所歌颂的对象周武王却曾经以臣子身份伐纣，虽是替天行道却难免美中不足，故

认为《武》“尽美矣，未尽善矣”。可见，在孔子那里，音乐不仅仅是娱乐，更是教化的工具，音乐与德行、教化密不可分。司马迁说孔子使三百零五篇均“合《韶》、《武》、《雅》、《颂》之音”，与孔子一贯的思想主张相符，完全站得住脚。

关于《诗经》原为三千余篇，经孔子删定后方为三百零五篇的说法，历来却深为学者所怀疑，孔颖达在《毛诗正义·诗谱序疏》中就认为，“书传所引之诗，见在者多，亡逸者少，则孔子所录不容十分去九，司马迁言古诗三千余篇未可信也。”借否定司马迁来否定孔子删诗。^[15]但考虑到《诗经》所收诗篇的漫长时间跨度，若说《诗经》原就仅有三百余篇却也很难讲得通。“今本《诗经》收集的诗歌，首尾跨度很长：根据《尚书》记载：《豳风·鸛鸣》篇，为周公姬旦所作，时在西周初年，约公元前十一世纪。此乃《诗经》收诗的上限。再看下限：《齐风·南山》，……时在公元前621年。”^[16]从公元前十一世纪到公元前621年，时间跨度达五六百年，在这漫长的岁月里，作为运用国家力量向社会各阶层、各方面采集而编纂的诗歌总集，其诗篇总数却仅有三百余篇，平均每两年才有一篇录入，是很难令人信服的。

总之，在孔子晚年整理古代典籍的过程中，孔子确实对《诗经》进行过一番整理、删定，而且这种整理、删定不仅仅限于文字的修改和内容的保存，而是孔子在结合其自身的治国理想和文化理念的基础上对《诗经》的全面匡正和厘定。

其次，孔子诠释《诗经》文本的目的，是为了使《诗经》的思想内容符合孔子所主张的礼乐教化之道。

孔子曾讲过“吾自卫反鲁，然后乐正，《雅》、《颂》各得其所。”（《论语·子罕》）如上文所讲，在孔子时代，乐是同诗相结合的，孔子所讲的使“乐正”、“《雅》、《颂》各得其所”，显然是自述《诗经》被其整理后的效果。这里就隐含了一个非常重要的信息：孔子认为《诗经》在经过他的整理、删定之后，才实现了“乐正”、“《雅》、《颂》各得其所”的效果。进一步讲，孔子之所以要对《诗经》进行整理，就是为了使其“正”，使其“各得其所”。“诗三百，一言以蔽之，曰：‘思无邪’”（《论语·为政》），正是孔子对经过自己修订后的《诗经》的肯定之语。可见，孔子整理《诗经》，不仅仅是保存古代文献，更是借助于诠释、整理古代文献而阐发自己的思想。

这样说理由何在？我们都知道，《诗经》原为一部诗歌汇编，篇幅繁多，内

容多样，是很难用一定的标准加以梳理的；在孔子以前，“赋诗言志”现象虽也十分普遍，《诗经》的地位也十分重要，但这一时期人们普遍的不太重视《诗经》本身的意义如何。“断章取义，余取所求焉”（《国语·鲁语下》）是这一时期人们在赋诗实践中所持态度的真实写照。在此种背景下，孔子首先开始重视《诗经》的原意，提出了“兴、观、群、怨”的说法，使人们对诗的兴趣由单一的“赋诗言志”转向《诗经》的内容本身，这本身就是一种创举，有着很大贡献。并且，孔子结合自己的思想成果，对《诗经》从形式到内容加以大胆的整理、删定，扭转了春秋以降《诗经》仅仅被视为“赋诗言志”与所引用对象日益形式化、工具化的局面，使《诗经》重新回归了其作为“义之府也”^[17]的地位。

更深入地讲，孔子删定《诗经》，其根本目的即在于：使“乐正”、“《雅》、《颂》各得其所”。前面讲过，孔子对当时流行的《诗经》文本不满意，认为它内容过于庞杂，反映的思想内容杂乱无章，所以孔子晚年花大力气来对《诗经》进行整理、删定，使其“正”，使其“各得其所”。

再次，孔子在整理、诠释《诗经》过程中有自己的一定之规、“一贯之道”。

前面我们讲到，孔子整理、删定《诗经》，主要是想把自己的思想保存下来，使自己所总结出来的治国之道不至于湮灭。所以，孔子在整理《诗经》时的确对其内容作了较大修改，“笔则笔，削则削”，虽不至于如司马迁所讲得那样将《诗经》篇幅十去其九，但去掉了许多与其思想主张不合的诗篇则是毫无疑问的。而且，孔子对《诗经》内容的整理、诠释是有其一贯之道的。孔子曾经对其整理过的《诗经》作过评价：“《诗》三百，一言以蔽之，曰：‘思无邪’，”（《论语·为政》）由此可见，孔子整理、诠释诗篇，其着眼点在于看诗的内容是否思想纯正，是否能够体现先王之道。在孔子的眼里，《诗经》是“礼义之府”，是先王教化时所遗留下来的文字记载，其中处处都是古代人们生活的真实写照，都应当对理想社会的构建起着积极作用。对与此不符的诗篇，孔子对其进行删减处理不足为怪。这样看来，司马迁所谓孔子删诗的标准“去其重，取可施与礼义”是可信的。对于《诗经》，孔子所看重的，既不是其艺术价值，也不是其中的史料价值，而是其中所蕴含的礼义思想，所蕴含的先王之道。

但此处的问题在于，孔子对《诗经》的这种修改、匡正，对《诗经》文本本身来讲，却是一个革命性的改造。《诗经》原本只是为周王了解民情而由有司编

纂而成的诗歌汇编，内容庞杂多样，其中既有周王的诰命，也有贵族士大夫交游酬酢的唱和，也有劳动人民日常生活中的歌咏；既有对周王的歌颂，又有对奴隶社会统治者残酷统治的鞭挞；既有反映人民热爱生活、积极向上的诗篇，也有统治者醉生梦死、得过且过的腐朽生活的写照。这本是一个大杂烩，《诗经》本身并没有一个一以贯之的思想主线。在当时之所以备受重视，实在是因为它是周王为了解民情而采集，体现了周王的仁慈和爱民，用我们今天的话说，这就是一个政绩工程。所以，卿大夫在外交、政治场合都爱引用它，这样才显得自己与周王立场一致，显得自己忧国忧民。《诗经》内容多样性、复杂性的特色也是其在春秋时期逐渐沦落为“断章取义”的材料，日益形式化、工具化的原因之一。

唯有到了孔子这里，由“断章取义，余取所求焉”向内转，重视发掘、整理《诗经》中所蕴含的义理，并从总体上给《诗经》赋予了一条一以贯之的思想主线——“思无邪”，使《诗经》由原来的一部资料汇编变成了一部真正的义理之书，并最终成为儒家六部经典之一。可以毫不夸张地说，孔子对于《诗经》而言，既是整理者、编纂者，更是赋予其鲜活的全新生命的再造者；《诗经》对于孔子而言，不仅是一部需要加以保存、整理的古代典籍，更是藉以表达自己思想、传播自己文化生命的载体。孔子与《诗经》，可谓是相得益彰。

在《论语》当中，有着许多关于孔子论诗的记载。在下文中，我们将结合《论语》中的这些记载，就孔子对《诗经》的诠释作更细致的论说。

1、《诗经》的思想特色

前面我们讲到，在孔子之前，《诗经》只不过是一部诗歌汇编，其本身并没有什么一以贯之的思想主线。但经过孔子“去其重，取其合于礼义”的整理之后，《诗经》文本的性质就发生了根本的转变，由原来的一部单纯的诗歌汇编而上升为一部儒家经典。孔子认为，经过整理后的《诗经》：“诗三百，一言以蔽之，曰：‘思无邪’。”（《论语·为政》）朱熹在《四书集注》中引程颐语，认为“思无邪者，诚也”，即思想纯正、坦白率直之意。历代关于“思无邪”的诠释虽多，唯有程颐的诠释最合乎孔子本意。

2、《诗经》的政教功能

在孔子看来，《诗经》是一部“思想纯正”、反映古代人民真情实感的经典著作，它不仅是一部诗歌总集，还是一部具有教化功能的典籍，在个人成长成人的

过程中有着重要意义。

在个人成长方面，孔子主张：“兴于诗，立于礼，成于乐。”（《论语·八佾》）魏何晏《论语集解》引包咸语曰：“兴，起也，言修身当先学诗。”朱熹认为：“诗本性情，……其为言既易知，而吟咏之间，抑扬反复，其感人又易入。故学者之初，所以兴起其好善恶之心而不能自己者，必于此而得之。”可见，所谓“兴于诗”是指凡读书启蒙应从学诗开始，由学诗来培养兴趣、陶冶性情，树立良好的人生观念。孔子对《诗经》在个人成长中所起作用的推崇由此可见一斑。

在《论语·阳货》篇中，孔子更是提出了著名的“兴、观、群、怨”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。

更加详细全面地阐明了自己的诗教观。兹简要论述如下：

所谓“兴”，依何晏、朱熹，应与“兴于诗”之“兴”意义相同。意即学诗可以陶冶人之性情、净化人之心灵，使人兴起“好善恶之心而不能自己”之情。应当说，这种诠释理由充足。孔子诗教观最大的特色，即在于强调《诗经》对于人成才知礼的教化作用，强调《诗经》的伦理教化意义，而不以其作为“引诗喻志”的工具价值为重要。孔子的这种诗教思想，对后世产生了深远影响，几乎成为后世诗教观的圭臬。《毛诗序》曰：“动天地，感鬼神，莫近于诗。先王以是经夫妇，成孝敬、厚人伦，美教化，移风俗。”^[18]不能不说是深受孔子诗教观之影响。

所谓“观”，何晏在《论语集解》中引郑玄语，认为是指“观风俗之盛衰”，即认为《诗经》内容纷繁多样，关于各地风俗、社会各阶层生活状况的真实描写比比皆是，学习《诗经》可以“考察社会情况、政治得失与国家盛衰”^[19]。

所谓“群”，即是众人可以聚在一起，共同探讨诗文，以解除疑难，感发兴致，增长情感之意。

所谓“怨”，何晏在《论语集解》中引孔安国语，认为应当作“怨刺上政”解。其实“怨”不仅限于此，“凡家庭、主仆、朋友、男女等，情意有所郁结，都可诠释抒发。”^[20]孔子论诗，之所以强调“诗可以怨”，一方面是《诗经》文本本身就有大量相关记载；另一方面，也是与孔子个人性格及其所处时代有关。孔子个人十分反对“匿怨而友其人”（《论语·公冶长》），主张要“以德报德，以直

报怨”（《论语·季氏》）。而且，孔子认为“天下有道，则庶人不议”（《论语·季氏》）主张在天下无道、统治者荒淫无能时，老百姓有说话的权利。所以，孔子才把“诗可以怨”作为《诗经》的四种政教功能之一来看待。孔子的这种《诗经》观，对后世诗歌艺术的发展产生了深远影响。

总之，经过孔子的诠释，《诗经》的地位发生了彻底改变，它既不是原初的供周王观各地之风俗、考察政治之得失的诗歌汇编，也不再仅仅是供“赋诗言志”者“断章取义”时予取予求的诗歌材料，一跃而成为了具有丰富意义及深刻内涵的载有先王之道的经典文本。自孔子之后，诠释、注疏《诗经》者无不受到孔子这种改造的影响，他们在研究《诗经》时对其中所蕴含的思想意义的重视远远超出了对《诗经》文本艺术价值的考虑，到汉代，《诗经》被与《尚书》等其它五部儒家典籍一起，被奉为学者所必修的“六经”。

3、《诗经》的社交功用

受时代的影响，对于《诗经》，孔子也十分强调其在社交中的功用。在其教授弟子的过程中曾反复提及。因与本文中心关系不大，这里略引几处：

子所雅言：《诗》、《书》、执礼，皆雅言也。（《论语·述而》）

子曰：“诵诗三百；授之以政，不达；使于四方，不能专对；虽多，亦奚以为？”（《论语·子路》）

第一处中所谓“雅言”，用今天的话讲，即通用语言之义，这讲的是孔子本身就十分重视在社交生活中对《诗经》的学习运用。

第二处，孔子指出了学习《诗经》有两种现实功用：“用之以政”以及“专对”四方。

值得注意的是，孔子认为学习《诗经》对执政有益。这似乎可以从以下几方面来理解：第一，孔子曾经讲过，“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。”（《论语·阳货》）既然《诗经》可以陶冶人之品性——“兴”，丰富人的阅历——“观”，学会如何与人相处——“群”，叫人如何对待民间的声音——“怨”；经过如此的教育熏陶后，这样的人自然可以“迩之事父，远之事君”了。这才是孔子提倡诗教所期望达到的目的。如果“诵诗三百；授之以政，不达；使于四方，不能专对”，那自然是会让孔子大失所望了。第二，古代诗与乐相结合，而孔子始终认为音乐

对于教化民众、纯朴性情有极大价值，故有此说。在《论语·阳货》中，所记载的一个故事就很好地体现了此点：

子之武城，闻弦歌之声，夫子莞尔而笑曰：“割鸡焉用牛刀？”子游对曰：“昔者，偃也闻诸夫子曰：‘君子学道则爱人；小人学道则易使也。’”子曰：“二三子！偃之言是也：前言戏之耳！”

4、孔子对《诗经》的创造性诠释

班固在《白虎通·五经》说：“孔子所以定五经者何？以为孔子居周之末世，王道陵迟，礼乐废坏，强陵弱，众暴寡，天子不敢诛，方伯不敢伐，闵道德之不行，故周流应聘，冀行其道德。自卫反鲁，自知不用，故追定《五经》，以行其道。……”孔子之所以在晚年时花大力气整理、诠释《诗经》等古代典籍，不单单是为了古代史料的保存。而是因为，在他看来，这些古代典籍中蕴含了古代先王们的不传之道，只要能阐发并发扬光大其中的先王之道，就能够改变“礼崩乐坏”的乱世局面，重现先王时期隆礼重文、民风淳朴、君正臣恭、上下和乐的盛世局面。

本着这种诠释目的，孔子在诠释《诗经》时着重于引申发挥，从平实的文本中阐发出合乎先王之道的深刻道理来。在《诗经》文本的具体诠释过程中，他十分重视“告诸往而知来者”，强调对诗句进行创造性的诠释。

下面我们就结合《论语》中有关孔子论诗的有关资料来说明此点。

引文一：

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。”（《论语·八佾》）

这是子夏向孔子请教《诗经》诗句中所蕴含的义理。此处引诗来自《诗经·卫风·硕人》，其中“素以为绚兮”一句已散逸。“巧笑倩兮，美目盼兮”，这是形容女子容貌的美丽动人。整句诗意思原是指，一个长得非常妩媚的女子在出嫁时嫣然而笑、美目四处流转，使其姿色显得更加美丽动人，就好像在白色的粉底上绘上美丽的花色一样，锦上添花，更显魅力。这本是对当时社会生活的一幅素描，并非别有深意。然而子夏秉承了孔子一贯的解诗之法，重视的并不是诗句的字面意思，而更强调“告诸往而知来者”，强调由诗句朴素的词句中引申发挥出深刻

的道理。所以当子夏体悟到“礼后乎”时，孔子大为高兴，引以为知己，“起予者商也！始可与言诗矣。”

孔子之所以赞赏子夏，就在于子夏能举一反三，在理解把握诗句意义的基础上又能超出诗句原意的束缚，引申联想到诗句中原本并没有的意义，从而既获取了新的知识与体验，又扩大了《诗经》文本的意义范围，使《诗经》文本在更大的范围内获取了新的生命。

引文二：

子贡曰：“贫而无谄，富而无骄，何如？”子曰：“可也；未若贫而乐，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。”（《论语·学而》）

当孔子教导子贡“贫而无谄，富而无骄”“未若贫而乐，富而好礼者”时，子贡虚心的听从了老师的劝谏，并且还有所感发，联想到《诗经·卫风·淇奥》中的诗句，进而更深刻得明白了诗句所蕴含的道理，明白了修身需要反复陶冶、精雕细磨、坚持不懈。子贡这种触类旁通，结合个人体验来阐发诗意的的方法深为孔子所赞赏，认为子贡可“告诸往而知来者”，故赞其“始可与言诗已矣”。

这里的关键仍是“告诸往而知来者”。孔子一向反对死读书，他首先强调读书要“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之”（《中庸》），要深入思考，形成自己独特的见解。孔子曾经评价颜渊：“吾与回言终日，不违，如愚。退而省其私，亦足以发。回也不愚。”看重的就是颜渊“亦足以发”这一点。孔子自己更是这样，子张曾经问孔子：“十世可知也？”孔子回答说：“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。其或继周者，虽百世，可知也。”

（《论语·为政》）孔子为何如此自信的断定“虽百世，可知也”呢？其原因就在于他能“告诸往而知来者”。就如他所言，“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。”历朝历代之礼（制度）虽有所损、有所益，但在孔子看来，何者损、何者益却是可以知道的。礼之所损所益既然有其一定之规，可以预知，那百世之后所行之礼自然也可以预知。不仅如此，“告诸往而知来者”实可谓是孔子思想形成途径的最好描述。孔子曾反复讲过其思想与古代先哲们的亲密关系：

子曰：“盖有不知而作之者，我无是也。多闻，择其善者而从之；多见而

识之；知之次也。”（《论语·述而》）

子曰：“述而不作，信而好古，窃比于我老彭。”（《论语·述而》）

子曰：“不践迹，亦不入于室。”（《论语·先进》）

子曰：“我非生而知之者，好古，敏以求之者也。”（《论语·述而》）

而孔子思想更是青出于蓝而胜于蓝，其思想虽来源于古代先贤，却又大大超越了他们。例如，他从传统的礼中发现了仁，以仁摄礼，摄礼归仁，使现实化、形式化的礼获取了精神性内核的内在支撑。给传统的礼乐文明注入了新的生命，并逐渐使原有的礼乐文化逐渐转变为仁礼文化。他虽生于周代却又不拘泥于周代，站在“虽百世，可知也”的历史高度，主张“行夏之时，乘殷之辂。服周之冕。乐则韶舞”，强调“因格损益”的历史观。孔子取得如此成就的原因就如他所言，“不践迹，亦不入于室”，“告诸往而知来者”。所以孔子在教授弟子时，十分强调弟子们学习时要举一反三，“引譬连类”，“告诸往而知来者”，以至于其弟子们在比较彼此间差别时也以“告诸往而知来者”的能力大小为标准。孔子问子贡：“女与回也孰愈？”对曰：“赐也何敢望回？回也闻一以知十，赐也闻一以知二。”子曰：“弗如也！吾与女弗如也。”（《论语·公冶长》）

综上所述，孔子为了保存周公流传下来的礼乐之道，根据自己的见解来对《诗经》进行了全方位的诠释和整理。在孔子的诠释之后，《诗经》由原先的一部反映各地风情的诗歌总集一跃而成为蕴含有先王之道的礼义之书。自此以后，学者们在研究《诗经》时，对其政治、伦理价值的重视远远超过了对其艺术价值的重视。孔子对《诗经》的诠释，已超越了《诗经》文本自身的意义空间，使《诗经》的意义和内涵都得到了极大的扩展。孔子诠释《诗经》所采用的诠释理念、诠释进路，对后世的《诗经》研究者、诠释者产生了深远的影响。

〈二〉孔子对“周礼”的创造性诠释

相传周礼乃周公所作，它不仅是指揖让进退之礼，更是包括了君臣、上下、父子、男女、祭祀、战争等社会生活各个方面的规范的总称。周礼在周代社会生活中起到了极大作用，对于维护周代社会关系、厘定社会秩序作用极大。

但到了孔子所处的时代，传统的礼制却发生了严重的危机。周礼日益失去其原有的名上下、别贵贱、厘定秩序的规范作用，而日益形式化，由原来的“天之

经，地之义，民之行”沦落到“揖让周旋之礼”，成为了统治者缘饰、标榜自己身份、地位的工具。孔子曾经就这种把“礼”视作“仪”的社会怪现状而慨叹：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（《论语·阳货》）

对这种“礼崩乐坏”的现状，孔子十分不满。他认为这种“礼崩乐坏”、君不君、臣不臣、名实不符的局面就是造成天下混乱不止的根本原因，孔子曰：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣。天下有道，则政不在大夫。天下有道，则庶人不议。”（《论语·季氏》）所以，孔子在政治上坚持“正名”主张。在他看来，天下无道就在于君不像君，臣不像臣，上下失序。^[21]当齐景公问政于孔子时，孔子以“君君，臣臣，父父，子子”相告，就是希望齐景公能发奋图强、以身作则，为臣民树立良好榜样。

1、礼在个人成长中具有重要作用

孔子关于“礼”的思想当然不只这些。在他那里，礼不仅是宏观上的治国之道，也是具体而微的个人修养成人之规范。他曾多次提到“礼”在个人成长中的重要作用：

子曰：“兴于诗，立于礼，成于乐。”（《论语·泰伯》）

子曰：“博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫。”（《论语·颜渊》）

陈亢问于伯鱼曰：“子亦有异闻乎？”对曰：“未也。尝独立，鲤趋而过庭。曰：‘学诗乎？’对曰：‘未也。’‘不学诗，无以言。’鲤退而学诗。他日，又独立，鲤趋而过庭。曰：‘学礼乎？’对曰：‘未也。’‘不学礼，无以立。’鲤退而学礼。闻斯二者。”陈亢退而喜曰：“问一得三，闻诗，闻礼，又闻君子之远其子也。”（《论语·季氏》）

子曰：“恭而无礼则劳，慎而无礼则蒺，勇而无礼则乱，直而无礼则绞。君子笃于亲，则民兴于仁；故旧不遗，则民不偷。”（《论语·泰伯》）

可见，在孔子看来，“礼”在个人成长中所起的作用可与诗、乐相并列，并且，礼在个人成长中的重要性不仅仅是因为礼在社会交往中的交际功能——“不学礼，无以立”，更是因为守礼对个人品德修养有促进作用，礼对其它德目（恭、慎、勇、直等）具有节制、调和使之保持在合理的限度内的作用。正如有子所言：“礼之用，和为贵。先王之道，斯为美，小大由之。有所不行，知和而和，不以

礼节之，亦不可行也。”（《论语·学而》）在孔子的思想体系里，礼正是一个居于仁与具体的德目之间的范畴。

孔子提倡礼制，强调礼在个人道德修养、与人交际中的重要作用。但孔子所谓的“礼”与当时所谓的“礼”乃至原初意义上的“礼”均有所不同，在孔子这里，礼的内涵得到扩大、更新，在某种意义上甚至可以说获得了新的生命。

2、礼的深刻内涵

孔子所主张的礼，是有其深刻内涵的。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。”（《论语·八佾》）可见，相对于礼仪外在的形式而言，孔子更注重的是通过礼所反映出来的人的内在精神面貌，下面一则例子更能说明此点：

宰我问：“三年之丧，期已久矣。君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。旧谷既没，新谷既升，钻燧改火，期可已矣。”子曰：“食夫稻，衣夫锦，于女安乎？”曰：“安。”“女安，则为之！夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也。今女安，则为之！”宰我出。子曰：“予之不仁也！子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也，予也有三年之爱于其父母乎！”（《论语·阳货》）

这是反对礼制的一则很有名也很有力的关于三年之丧的辩论。宰我从实用角度出发，指出实行三年之丧面临着第一大困境，“君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。”应当说，这个理由是很站得住脚的，也是很难反驳的。但孔子却避开这个问题，问宰我“心安否”，点出三年之丧是基于伦理方面的考虑，是对父母感恩怀念之情的自然流露。姑且不论孔子的解答是否恰当完美，但这段话却很好地反映出了孔子尊礼的一个很重要的理由就是为了使“心安”，可见，在孔子这里，“礼”不仅仅是仪式、形式，更是个人表达对父母、社会、邦国、君主思想感情的媒介、载体，从大的方面来讲，礼之中暗含了行礼者（个人、群体、国家）所希望通过行礼所要表达的思想情感及寄托于其中的意义、价值，具有彰显制度、秩序的作用。

3、礼的内在本质

孔子所主张的礼，是有其本质性内容的。孔子从礼乐制度中发现了仁，认为仁为礼之本，礼为仁之显，“礼是孔子对传统的继承，仁是孔子的创辟。在礼乐

文化传统中发现仁或曰显豁仁，以仁释礼，以礼释仁，仁礼互释，赋予礼乐文化以真实的意义和内在价值，是孔子对中国文化的划时代之贡献，是孔学的本质所在。”^[22]在孔子时代，传统的礼制已日益形式化、空泛化，早已失去了其原有的意义和价值，孔子对此十分不满，他认为之所以出现“礼云！礼云！玉帛云乎哉？乐云！乐云！钟鼓云乎哉”（《论语·阳货》）的局面，就是因为统治者“居上不宽，为礼不敬，临丧不哀”（《论语·八佾》），不能以“诚敬存之”。他曾经慨叹，“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》）所以，在他看来，要拯救当时礼崩乐坏的颓势局面，就要摄礼归仁，赋予传统的礼以新的意义和价值，改变礼在人们心目中仅仅是进退揖让、洒扫祭祀之仪的形象，使人们能深刻体悟到礼之中所蕴含的“慎重追远，民德归厚”的伦理价值和社会意义。

就仁和礼的关系而言，仁是礼之本，礼为仁之显，仁内礼外，仁本礼用，仁比礼更为根本、更为重要，孔子对管仲的评价中就是极好的例证：

子曰：“管仲之器小哉”或曰：“管仲俭乎？”曰：“管氏有三归，官事不摄，焉得俭？”“然则管仲知礼乎？”曰：“邦君树塞门，管氏亦树塞门；邦君为两君之好，有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知礼，孰不知礼？”（《论语·八佾》）

子路曰：“桓公杀公子纠，召忽死之，管仲不死。”曰：“未仁乎？”子曰：“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁，如其仁。”（《论语·宪问》）

子贡曰：“管仲非仁者与？桓公杀公子纠，不能死，又相之。”子曰：“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被髮左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎而莫之知也？”（《论语·宪问》）

在第一段引文中，孔子讥讽“管仲之器小哉”，“管氏而知礼，孰不知礼？”可见孔子是认为管仲不知礼，有违礼的地方的。但当子路、子贡批评管仲“桓公杀公子纠，不能死”，臣节有亏故而为不仁时，孔子却因“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也”，“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被髮左衽矣”而赞扬管仲“如其仁，如其仁”。可见在孔子看来，仁比礼是更具有根本意义的，仁为礼之本质。

4、礼之“因革损益”

孔子所主张的礼，是孔子在深入各国考察其政治得失、参考查阅大量历史数据文献、比较历代之得失后的精心选择。子曰：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”（《论语·八佾》）孔子虽选择了周礼，但并不排斥夏、殷之礼，当颜渊问为邦时，孔子答曰：“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则韶舞。放郑声，远佞人。郑声淫，佞人殆。”（《论语·卫灵公》）可见在孔子那里，对于采用哪朝哪代的礼（制度）并没有什么成见，唯一的标准就是看其是否符合道，是否能合乎社会发展趋势。子曰：“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”（《论语·里仁》）子曰：“盖有不知而作之者，我无是也。多闻，择其善者而从之；多见而识之；知之次也。”（《论语·述而》）

在孔子看来，礼也并不是一成不变的，应当伴随着历史的发展而进行相应的“因革损益”。他曾经讲过，“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也；其或继周者，虽百世可知也。”（《论语·为政》）可见在孔子看来，礼并不是不可以改变的，根据时代的要求对礼进行相应的改变不仅可以而且是必须的。孔子在阐述自己为何选择周制时说，“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”（《论语·八佾》）认为周代在借鉴夏、商两代制度的基础上进行了相应的改革，才建立起了“郁郁乎文哉”的周礼，可见孔子并不反对礼（即制度）的改变。

另外，孔子认为对礼的改革有其一定原则，并非是任意而为的。

子曰：“麻冕，礼也。今也纯，俭，吾从众。拜下，礼也。今拜乎上，泰也。虽远众，吾从下。”（《论语·子罕》）

子贡欲去告朔之饩羊。子曰：“赐也，尔爱其羊，我爱其礼。”（《论语·八佾》）

从上述引文中可以看出，孔子在不改变礼的性质的前提下是赞成礼的革新的。但如果对礼的改革不合乎礼的本质精神^[23]，甚至是取消礼，孔子是坚决反对的。

总而言之，孔子所谓的“礼”是一个意义丰富、内涵深刻、外延广大的复合体，它既是宏观上的治国之道，也是具体而微的个人修养成人之规范；它不但蕴含体现了个人、群体乃至整个国家对天意、祖先、君主、制度的敬意，也体现了“仁者爱人”、“为政以德”的“仁”的精神；它不但放之四海而皆准，“虽之夷

狄，不可弃也”，而且纵贯于古今，礼虽有因革损益，却“虽百世可知也”。可见，经过孔子的诠释，三代以来的礼制被赋予了全新的意义。

孔子之所以能对传统的礼制加以成功地改造，就在于，一方面他掌握了大量的古代典籍资料，对三代的礼制从形式到内容到其精神内核均有详细地了解；另一方面孔子信古而不拘泥于古，结合当时社会现实及自己多年的思想总结，对传统的礼制进行了“和而不同”的创造性的诠释。

〈三〉孔子对“乐”的诠释

1、乐的含义及其与《诗》的关系

乐在古代（主要是指周初至孔子生活的时代）是与《诗》相结合的，据《国语·鲁语下》记载，鲁国乐官师亥曾经言道：“善哉！……《诗》所以合意，歌所以咏《诗》也。”既然是歌，自然就要配乐，可见乐与《诗》紧密结合；另外，载于《左传》及《史记》的季札观乐更直接的体现了此点：“请观于周乐。使工为之歌《周南》、《召南》，曰：“美哉！始基之矣，犹未也；然勤而不怨矣”。《周南》、《召南》是《诗经·国风》中开篇诗歌，以“使工为之歌《周南》、《召南》”的方式来“观周乐”，可见周乐是与《诗经》中的篇章紧密联系的。另外，在《论语》中也有一段话可与此相互印证，颜渊问为邦。子曰：“吾自卫反鲁，然后乐正，《雅》、《颂》各得其所。”（《论语·子罕》）孔子在这里把整理古乐同整理《诗经》中的《雅》、《颂》放在一起论述，就是因为《诗》与乐是相结合的，每首诗都有相应的乐相配合。

2、孔子对乐的热爱

孔子十分爱好音乐，《论语》曾经记载，孔子在齐闻韶，三月不知肉味。曰：“不图为乐之至于斯也！”（《论语·述而》）音乐带给孔子的可谓是浑然忘我的快乐。孔子还具有很高的音乐素养。他曾经同鲁国掌管音乐的大师探讨音乐，曰：“乐其可知也：始作，翕如也；从之，纯如也，缴如也，绎如也，以成。”（《论语·八佾》）

孔子之所以爱好音乐，不仅仅是因为音乐能给人带来审美上的感受，精神上的陶醉和浑然忘我，更是因为，在他看来，音乐能净化人的心灵、陶冶人的情操，

从而达到“君子学道则爱人，小人学道则易使也”（《论语·阳货》）的教化效果。所以孔子主张求学之人应当“兴于诗，立于礼，成于乐”（《论语·泰伯》），由学诗而感发意志，“兴、观、群、怨”；学礼以明进退之道，立身于社会；学习音乐以成其完美性格，从而文质彬彬，然后君子。可见在孔子思想中，乐教占有极为重要的地位。

3、孔子对乐的理解与诠释

但孔子所处的时代是一个礼崩乐坏的时代，当时各国政治混乱，君臣上下均忙于争权夺利，违礼悖制的行为更是层出不穷，所谓乐教更是谈不上了。《论语》中曾经记载了鲁哀公时鲁国乐师四散奔逃的事“大师挚适齐，亚饭干适楚，三饭缭适蔡，四饭缺适秦，鼓方叔入于河，播鼗武入于汉，少师阳、击磬襄入于海。”（《论语·微子》）鲁国如此，比鲁国战乱更为频繁的齐、燕、赵等国更是如此。故而当时的情形是，一无实行乐教的社会环境，二无实行乐教的人才，人才都流失湮灭了，三是伴随着乐官的出逃和战乱的频仍，官府里所保存的古乐资料逐渐毁弃。这样，乐教的衰败在孔子时期可谓是很严重了，孔子面对此情此景，虽有心改变，无奈有其德而无其位，只能退而求其次，对古乐加以保存整理，以待来者。

孔子对古乐的保存，并非完全是因循式的。他曾经自述：“吾自卫反鲁，然后乐正，《雅》、《颂》各得其所”（《论语·子罕》），孔子之意为：在经过其整理之后，古乐得到保存、更正，《雅》、《颂》配乐的次序也得以更正。但是，孔子所整理之后的乐就真的恢复了乐的本来面貌了吗？恐怕未必。问题就在于孔子“使乐正，《雅》、《颂》各得其所”的标准是内在于其整个思想体系的，是其“一贯之道”的显现。

孔子论乐，不仅重其审美性，更重其伦理意蕴。子曰：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（《论语·阳货》）由此可见，在孔子看来，乐并不单单是“钟鼓之音”，更是合乎伦理与道德之意义与精神的体现和彰显。所以孔子评价《韶》，“尽美矣，又尽善也”，评价《武》，“尽美矣，未尽善也”（《论语·八佾》），《韶》为舜乐，《武》为武王之乐，孔子认为这两首乐曲从艺术性上讲都“尽美矣”，但由于武王是以臣子身份伐纣，违背了礼制，孔子以此认为《武》有瑕疵，虽美却有不足，故而“尽美矣，未尽善也”。依此，孔子根据自己审美

标准对乐进行删减在情理之中，子曰：“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则韶舞。放郑声，远佞人。郑声淫，佞人殆。”（《论语·卫灵公》）孔子认为郑声淫奔过分，不符合利乐教化之道，而主张要去之。既然孔子整理古乐要“使乐正”，这些“使人淫乱危殆”的郑声被去除自在情理之中。^[24]

〈四〉孔子对《易》的诠释

《易》相传最初由伏羲作八卦推演而来，其最初描述的只是自然界的化生生成。在春秋时期，《易》流行于各国之中，其主要作用就是进行卜筮。此时学在官府，《易》也不能例外，由各国的史官所主管。

《论语》中关于《易》的记载很少，仅有两处：

子曰：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣”（《论语·述而》）

子曰：“南人有言曰：‘人而无恒，不可以作巫医。’善夫！”“不恒其德，或承之羞。”子曰：“不占而已矣。”（《论语·子路》）

第一段描述了孔子晚年对《易》的爱好及对年华老去的慨叹，也说明了孔子认为学《易》可使人预知事物变化，使人能预测祸福吉凶，少犯错误；第二处是孔子借用俗语、《易》中的话来批评无恒之人。可见，孔子至少是很熟悉《易经》的，并对《易经》十分推崇。

孔子与《易经》更紧密地联系在一起是因为相传孔子作《十翼》。《易》由单纯的卜筮之书而被世人视为具有深刻思想内涵的典籍，《十翼》起着决定性的作用。“若无《十翼》中的彖传、象传，而仅有卦辞、爻辞，则仍停顿在占筮者各自为说的混乱状态，没有构成系统的理据可言。”^[25]虽然现在已考定《十翼》非孔子所作，但学界大都承认、肯定《十翼》与孔子思想一脉相承，认为它是出于孔子的《易》教这一点是无可置疑的。^[26]

关于孔子的易教理论，更详细的几则资料见于在长沙马王堆所出土的汉文帝初年的手抄帛书《周易》，其中的《要》篇记录了孔子的“易教”，已被确认为真实可靠：

《尚书》多于（阙）矣，《周易》未失也，且又（有）古之遗言焉，予非安其用也，而乐其辞。

《易》，我后其祝卜矣，我观其德义耳也。^[27]

对于这些文字的评析，本人认为周光庆先生在《中国古典诠释学导论》一书中所作的结论十分精辟，兹引用如下：

第一，孔子指出，诠释《周易》的正确角度应该是：乐其辞义，“不占而已”。本来，《周易》是成书于西周初年的一部卜筮著作，……。是孔子，首先明确提出：《周易》一书，有先王遗教，有生活哲理，要真正诠释好它，利用好它，最重要的就是纠正以往的态度，改变过去的作法，立足当今现实，开拓新的视角，远其象数，乐其辞义，不信其筮，不占而已，重在探求卦爻辞中蕴含的生活哲理。……这在春秋末年，无疑具有拨正方向、开辟新途的转折意义。

第二，孔子强调，诠释《周易》的根本目的应该是：“观其德义”，用以修身。……他为解读《周易》确立的最高目标，是透过其辞，观其德义，发掘挹取，用以修身，低则使自己“可以无大过”，高则使自己“契静精微”。这实际是将本为卜筮之书的《周易》改造为伦理教材，强调最大限度的发掘其中蕴含的伦理政治思想数据，加以适当的隐身，从而发挥它在现时代社会生活中的借鉴与教育作用。

第三，在孔子心目中，诠释《周易》的主要方法应该是：撇开相熟，紧扣辞义，发掘和引申其中的义理。……而孔子，以其先觉智慧与独立精神，破除旧法，自创新法，虽然未见其专门论说，却已体现于诠释实践之中。……他所创立的这种诠释方法，首开《周易》哲学化之先河，早在战国时代，就被荀子发展为“善为《易》者不占”（《荀子·大略》）的理论。^[28]

〈五〉孔子对《书》的诠释

在《论语》中孔子直接引用或谈论《书》的地方很少，仅有两处，却也能反映出孔子对古籍诠释解说的一贯之道：

或问孔子曰：“子奚不为政？”子曰：“《书》云：‘孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政？”（《论语·为政》）

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。”（《论语·宪问》）

所谓“孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政”，出于《周书·君陈》篇，孔安国云：“言其有令德，善事父母，行己也恭。言善事父母者，必友于兄弟，能施有政。”^[29]其原意是指一个人倘能孝敬父母，善于交友，既有为政之道而可以为政

矣。孔子用这句话来回答“子奚不为政？”意在点明孝、友亦是为政之道，“言所行有政道，即与为政同，不必居位乃是为政”^[30]孔子在这里对《书》中的思想作了创造性地诠释，把孝、悌由原来的为政之基础的地位上升到与为政相同的高度，赋予孝、悌等个人私德以普遍意义，使其超出个人局限而成为关乎社会安宁、和谐有序的伦理规范。

第二处引文中，子张不明白高宗作为国君何以在守三年之丧期间不听政，故向孔子请教。孔子对此问题并没有作答，转而谈三年之丧乃古人之通义，是礼制，间接表达了对当时统治者违礼悖制的不满之情。

可见，孔子论《书》，秉承了其诠释解说古代典籍的一贯之道，不太重视古籍文本本身的意蕴如何，而着重于结合现实尤其是自己的思想对古籍加以发挥，以论证己说、讥评时政。

《论语》中直接引用《书》之处虽少，但在徐复观先生看来，孔子已经熟练的掌握了整部《书》的精髓，能“把整部《书》中的人与事加以消化，吸其精英，明其意蕴，由此以抽出政治上最高的若干原则及最大的鉴戒，并由此而指出历史演变的规律，形成他晚年作《春秋》的动机与是非褒贬的准据，这便超出了春秋时代贤士大夫一枝一节的援引、论述的层次，把《书》的价值升华到新的水平。”^[31]进而，徐先生认为，《论语》中有许多孔子的话，只能诠释为从《书》中所得出，兹引述如下：

(1) 子曰：“巍巍乎，舜、禹之有天下也而不与焉。”（《论语·泰伯》）

(2) 子曰：“大哉尧之为君也！巍巍乎，唯天为大，唯尧则之。荡荡乎，民无能名焉。巍巍乎其有成功也，焕乎其有文章！”（同上）

(3) 舜有臣五人而天下治。武王曰：“予有乱臣十人。”孔子曰：“才难，不其然乎？唐虞之际，于斯为盛。有妇人焉，九人而已。三分天下有其二，以服事殷。周之德，其可谓至德也已矣。”（同上）

(4) 子曰：“禹，吾无间然矣。菲饮食而致孝乎鬼神，恶衣服而致美乎黻冕，卑宫室而尽力乎沟洫。禹，吾无间然矣。”（同上）

(5) 子曰：“无为而治者，其舜也与！夫何为哉？恭己正南面而已矣”（《论语·卫灵公》）

徐先生指出，上面的“予有乱臣十人”见于《左传·昭公二十五年》莒弘所

引的《大誓》，其它的话，离开了《书》，更找不出出处。并且，孔子一些重要的政治思想，就是由此得出。例如，孔子从（1）与（2）得出了天下为公的观念，从（3）得出了“得人”、重视人才观念等等。

综上所述，孔子对《书》充分的了解，他的许多重要思想都与《书》有着或深或浅的关系。孔子论《书》，既有继承性的一面，更多的是创造性地发挥、转换，以支持、支撑、论证孔子自己的思想学说。

二、孔子诠释理论的特点

〈一〉“以述代作”的诠释进路

孔子弘扬传统经典文献最直接的目的就是为了对传统文化加以系统、全面地整理。孔子所生活的时代正是历史上周代“礼崩乐坏”、社会失序的时期，在当时，伴随着传统礼制的全面崩溃，原藏于周王室以及各诸侯国宫室的文化典籍由于缺乏管理或者是战乱的原因而大量的散失、毁损。为了使这些优秀的古代文化典籍得以保存，凭借着鲁国宫室所保存的丰富资料，孔子在晚年耗费了极大的心血用于对古代典籍的考订、整理和修正。《诗》、《书》、《周礼》、《周易》等古代典籍都经过孔子的考订整理才得以流传下去，客观上为古代文化典籍的保存做出了巨大贡献。

更重要的是，孔子在长期的学术、政治活动中日益形成了自己的一套思想，为使自己的思想能流传下去而又不违背礼制，也促使孔子采取以自己思想来诠释、裁剪古书的做法，运用自己的哲学政治思想来诠释整理古代典籍，从而使得这些传统的典籍具有了全新的内涵与形式。

〈二〉“无征不信”、“多闻阙疑”的诠释原则

孔子在诠释古代文献的过程中，十分重视文献文本的真实性。他认为：“道听而途说，德之弃也。”（《论语·阳货》）认为学习、研究古代文献都必须掌握第一手资料，而不能盲目的听信他人的道听途说，若是没有严谨的求实作风，轻率的盲从他人或书籍记载，不仅是学习态度的不端正，从大处讲，更是道德的不完善。在他看来，对待古代文献的正确态度是“博学之，审问之，慎思之，明辨之，

笃行之”（《中庸》）。既要广泛的学习，又要仔细审问材料的真实与否；即使材料真实可信，还要“慎思之”、“明辩之”，看其是否有用于当世；若有益，则身体力行。

〈三〉创造性的诠释理念

孔子对传统典籍的诠释，是在认可传统文献的文献性、史料性、思想性的基础上进行的，是在对传统文献的全面学习、深刻体认、肯定接受的基础上进行的。孔子在诠释《诗》、《书》、《周礼》等古代典籍的过程中，肯定了这些古籍原本就具有的陶冶情操、教化民众的积极作用，强调了这些典籍在礼乐文明中的重要地位。但是，孔子对传统典籍的诠释，既是为了继承保存，更是为了发扬光大；既是为了接受吸收、为己所用，更是为了推陈出新、发展创新。孔子根据自己的见解，把原本只是“赋诗言志”之材料的《诗经》诠释成了“思无邪”的礼义之书，把原本只是卜筮之书的《易经》诠释成为了具有深刻思想内涵、体现天地意志的神秘典籍，把原为鲁国史书的《春秋》“笔则笔，削则削”，改造成了一本弘扬礼制、鞭挞乱臣贼子的道德典籍。总之，孔子对《诗》、《书》、《周礼》等古代典籍的诠释，决非是完全切合于文本原意而不做任何改动的诠释，而是在肯定其人文内涵、道德教化价值基础上的创造性诠释。经过孔子的诠释与整理，《诗》、《书》、《礼》、《易》等古代典籍具有了全新的意义和价值，获得了崭新的生命。

〈四〉文字解释与喻意解释相结合的诠释方法

孔子在对《诗》、《书》、《礼》、《易》等古代典籍进行整理诠释的过程中，主要的采用了文字解释、喻意解释这两种方法。其中运用的最巧妙、最成熟的当属喻意解释了。前面也曾提到，子夏曾经问孔子：“巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮。何谓也？”孔子回答说：“绘事后素。”子夏大受启发：“礼后乎？”孔子见子夏能“告诸往而知来者”，高兴的说：“起予者商也！始可与言诗矣。”《论语·八佾》

孔子之所以赞赏子夏，就在于子夏能举一反三，在理解把握诗句意义的基础上又能超出诗句原意的束缚，引申联想到诗句中原本并没有的意义，从而既获取了新的知识与体验，又扩大了《诗经》文本的意义范畴，使《诗经》文本在更大

的范围内获取了新的生命。而孔子本人也正是赖于此种诠释方法，才从原本并无特殊意义内涵的《诗》、《书》、《礼》、《易》的古代典籍中引申、构造出一套合乎儒家思想的理论体系来。

三、孔子诠释理论对后世的影响

〈一〉孔子诠释理论对经典文献的影响

《诗》原本只是一部诗歌汇编，《书》原是史官所记载的古代帝王之事，《礼》原是周代所实行的仪礼的汇编，《易》虽相传为文王所作，但究其实却不过是一本占卜之书。只有到了孔子那里，才有意识地对这些古代典籍进行详细地、有目的的整理、删定，使其内容更有权威性，体系更有条理性。孔子曰：“吾自卫反鲁，然后乐正，雅颂各得其所。”（《论语·子罕》）在孔子及其弟子们的推动传播下，《诗》、《书》等古代典籍获得了更大范围的传播，其地位也才日益提高。在秦初，随着儒家实力的增强，朝廷开始设立博士一职，专门研究、教授这些经籍。到了汉代，由于董仲舒对儒家思想的改造成功的迎合了政治上大一统的需要，故儒家思想在汉武帝一代最终被确立为统治思想，《诗》、《书》、《礼》、《易》连同孔子所修的鲁《春秋》作为官定经典书籍的地位也最终被确立起来。

五经地位的确立虽远在汉代，但其之所以能成为两千多年来封建社会所公认的经书实应归功于孔子。是孔子对其加以系统的整理、删定或修订，使其真正成为具有一定思想内容的书籍，是孔子对其中所蕴含的思想内容做出了创造性地继承、发展和转换，使其能够适应时代的发展而能继续存续。

〈二〉孔子诠释理论对学术方法的影响

孔子以其高尚的人格和光辉的思想在中国历史上占据了崇高的地位，他深深的影响了两千多年来中国历史的各个方面。单就孔子的诠释理论而言，就对后世的学者们产生了深远而重大的影响。首先，使得后世的学者们在治学时十分重视对传统文化的继承。由于孔子的影响，后世的学者，特别是儒家学者，十分重视对古代文化的学习，重视从古代文化中吸取养分来提升自己。其次，在表达自己思想的时候，中国的学者们也很少有采用着书立说的方式，而大多是通过诠释古

代经籍的方式，“代圣人立言”是他们大多数人的理想。如果查一下书籍的话，我们会发现一个有趣的现象：汉代以后的哲学家们，其重要的著作大多是对经典文献的诠释，很少是专门的着书立说。以朱熹为例，作为宋明理学的代表人物，朱熹的哲学思想最初并不被世人认可，直到他在《四书集注》中以其哲学思想来诠释儒家经典文献且取得良好效果时，他的哲学思想才逐渐被人视为正宗。这种现象的长期存在，使得中国哲学史上很少有专门的哲学著作存在。更深刻的影响在于：由于对传统文献的过分重视以及对着书立说的忽视，使得中国考据、训诂之学异常发达，而哲学思想的体系化、理论化却十分的滞后。因为学者们的兴趣在于“代圣人立言”，通过诠释经典的方式发前人之所未发，来表达自己的思想，并且由于文化传统与现实环境的影响，这种表达方式是合理的而且是受到肯定和支持的，其由此所得出的学术成果也会受到学术界的肯定。在这种环境下，学者们自然没有必要费心费力的去构建自己的思想体系，至少不需要通过书本的方式有体系的表达，这就看上去中国哲学家们似乎只有零碎的哲学思想，而全无完整的哲学体系。

〈三〉孔子诠释理论对传统文化的影响

孔子的思想是在整理和诠释传统文化的基础上建立起来的，他“以述代作”，以整理、修订传统文化的方式来表达自己的思想、体现他自己的“一贯之道”。孔子之所以采用这种方式，自有其深刻用意。仅就其行为本身而言，对于传统文化的保存和发展就有极大的意义。孔子自己有着一套完善的理论，他完全可以抛开传统文献，以着书立说的形式干净利落的表明自己的思想，但孔子别出心裁，“以述代作”，寓作于述，以整理、修订传统经典文献的方式来阐明自己的思想，这在客观上赋予了传统的经典文献以新的意义，使传统的话语系统在新的语境下获得生命，从而促进了传统文化的保存和发展。不仅如此，由于孔子在中国思想、学术史上独一无二的崇高地位，孔子这种“以述代作”的诠释方式抑或是写作方式深深的影响了后世的无数学者，“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，开万世之太平”（北宋张载）成为了无数仁人志士的选择，他们在表达自己思想的时候都或多或少或有意或无意的模仿孔子，通过对传统文化的诠释、发展来表达自己的新思想，从而使传统的思想文化能够不断的推陈出新，不断地向前发展。

中华文明之所以能在世界上独树一帜，历经几千年的历史而没有湮灭、沦丧，孔子所创立的这种独特的文化诠释及发展模式功莫大焉。

第二部分：孔子诠释理论与西方诠释学之比较

在下文中，我们将以西方诠释理论为参照，对孔子的诠释理论作一较全面地审视。为方便文章的展开，本人将采取分类比较的方式，把孔子的诠释理论与西方诠释学历史上颇具代表性的圣经诠释学、近代一般诠释学以及伽达默尔的哲学诠释学分别进行比较，以力图使我们可以更好地了解孔子的诠释理论。

一、孔子诠释理论与圣经诠释学

〈一〉相似之处。

首先，就诠释对象而言，他们所诠释的都是在各自的文化及传统中占有重要地位的经典文本。孔子所诠释的是周代以来颇具影响力的《诗》、《书》、《易》、《礼》等典籍，圣经诠释者们所诠释的是基督教的核心文本——《圣经》。

其次，从诠释目的来说，他们对经典的诠释都带有弘扬经典、传承文化、传播理念的目的，都希望通过对经典的诠释来弘扬自己所热爱的文化、传播自己所信仰的理念。孔子诠释整理传统经籍，是在传统文化及社会现状的深刻体认基础上，希望通过对传统文化的重新诠释来使传统文化获得新生，在新的历史环境下再现辉煌；圣经诠释学者们诠释《圣经》，也是为了使《圣经》与现实能够相结合，使高高在上的《圣经》能与现实的社会生活相联接，增强圣经的有效性、权威性。

再次，就诠释方法而言，在诠释经典文献的过程中，他们都运用了文字解释和寓意解释（喻意解释）的方法。孔子十分重视喻意解释，在保证文本文字的真实可靠基础上，孔子对文本的解释既重视文本的原意，更重视挖掘其中所蕴含的寓意。

〈二〉 差异之处

孔子诠释理论与圣经诠释学虽有很多相似之处，但若细究起来，二者却也有着很大的不同，在诠释的目的、诠释的理念方面更是有着明显区别。

首先，就诠释目的而言，他们虽都有诠释经典、传承文化、传播思想的意图，但孔子诠释经典文献更主要的是保存、传播自己的文化理想和政治理念。孔子学识渊博、阅历丰富，对传统文化的精髓和社会现实的弊端了然于心，然他虽有心挽狂澜于既倒，无奈不用于当世；虽有心著述，把一生所学流传后世，却碍于其身份而不能作。无奈之下，孔子只好退而求其次，通过诠释经典的方式把自己的文化理想和治国理念融入传统的典籍之中，借助于传统经籍的流传而使自己的思想得以传播。这一点有别于为弘扬教义而从经典当中寻求支持的《圣经》诠释者们。

其次，就诠释理念与方法而言，圣经诠释学者们或偏重于文字诠释，或偏重于寓意解释；而孔子却兼收并蓄，在确保经典文献文本的可靠性基础上，尊重文本原意而又高出文本原意，强调要“告诸往而知来者”，要“举一而反三”，从文本简约的字面意思中发掘出其中的深刻内涵。这种高于文本且不完全脱离文本的诠释理念与方法明显的比西方教父时代的亚历山大学派“不加限制的运用‘喻意解经法’”要好很多，因为，一方面它可以在一定程度上摆脱文本原意的束缚，而根据需要对文本加以阐发，拓宽文本的意义内涵，同时这种阐发又是在文本意义的可延伸范围之内，避免了不顾文本原意而任意解经现象的出现。

二、孔子诠释理论与西方近代一般诠释学

与西方近代以施莱尔马赫、狄尔泰为代表的一般诠释学相比，孔子诠释理论的产生时间早了两千年来年，但这并不妨碍我们把它们放置在一起进行比较。实际上，把二者放在一起进行比较对于了解孔子的诠释理论还是很有益处的。

〈一〉 提出缘由之比较

从诠释理论之提出缘由来讲，孔子的诠释理论是在对古代典籍文本的诠释中自发形成的，而西方近代一般诠释学的建立是在施莱尔马赫、狄尔泰等人的自觉

努力下而实现的。施莱尔马赫认为，“哪里有误解哪里就有解释学”，解释学的作用就是避免误解，他把他所要创建的解释学定义为“避免误解的技艺学”^[32]。狄尔泰更进一步，他把具有历史性的生命融入解释学，认为解释学不仅是人们达到正确理解文本的重要手段，而且是人进入精神世界、历史世界，获取精神知识的唯一途径。解释学在他那里地位更加重要。

〈二〉 诠释对象之比较

就诠释对象而言，孔子所诠释的具体对象范围较窄，主要是《诗》、《书》、《易》、《礼》等古代典籍；而施莱尔马赫、狄尔泰则提出一切文本都是诠释学的对象，认为“哪里有误解哪里就有解释学”，从而把理解和解释确立为精神科学的普遍方法论。

〈三〉 诠释目的之比较

就诠释目的而言，在孔子那里，诠释不仅仅是要保存整理古代文化典籍，更重要的是保存、流传自己的文化理想和治国理念，因而在诠释的过程中重视的是如何以自己的一贯之道来整合、贯通古代典籍，至于文本原意，并非是孔子诠释经典文本的主要目的；而在施莱尔马赫、狄尔泰看来，作为一门避免误解的艺术，诠释学的目的就是要消除误解，恢复文本原意，理解的过程就是回到文本、重构作者原意的过程。

〈四〉 诠释方法之比较

就诠释方法而言，若以现代西方诠释学的角度衡量，在孔子那里，只有一些实践性的诠释方法与理念，并没有形成自己的一套完善的诠释理论与方法；而以施莱尔马赫、狄尔泰等人为代表的近代一般诠释学却形成了一整套的诠释理论与方法。

从上面的比较我们可以看出，与西方近代较系统的一般诠释学比较而言，孔子的诠释理论是比较原始的，它是孔子在诠释古代经典文献时自发形成的，孔子也没有创立一套成熟诠释理论的主观意图；在诠释方法方面，相对于施莱尔马赫、

狄尔泰等人，孔子所采用的诠释方法也比较简单。

三、孔子诠释理论与伽达默尔哲学诠释学

孔子诠释理论是孔子在诠释古典文献的过程中自发形成的，尚没有形成完整的理论系统，但我们很难就据此而言孔子的诠释理论是低级的、幼稚的。孔子对《诗》、《尚书》、《周易》等古代典籍的诠释虽然发生在两千多年前，但孔子在诠释这些经典的过程中所运用的诠释精神、理念是十分先进的。他尊重经典文本，却又不拘泥于文本；热爱传统文化，却又能着眼于现实需要；推崇古代的礼乐文明，却又有自己的一贯之道。因而，孔子对传统经典文献的诠释，并不是人云亦云、墨守成规的诠释，而是根据现实需要、以自己的一贯之道为准绳对经典文本进行彻底改造的创造性地诠释。

孔子的诠释理论，既重视文本原有的意蕴，更重视诠释者自身的前见；既重视对文本的理解与诠释，更重视文本的应用；孔子所诠释的对象，从小的方面来讲，是《诗》、《尚书》、《周易》、《周礼》等典籍，从大的方面而言，历史、文化、传统、生活莫不是诠释的对象，用孔子的话来说：“吾道一以贯之”（《论语·里仁》）。从效果上讲，经过孔子诠释的《周易》、《周礼》等典籍，在保持原有形式的基础上获取了全新的价值与生命，其性质得以匡正，其内涵得以彰显，其地位得以提高。在这里，孔子自己的前见解与经典文本自身的内涵进行了视域融合，从而使得《诗》、《尚书》、《周易》、《周礼》、《春秋》等古代典籍成为了蕴含新的文化内涵和思想意蕴的载体。

所以，从某种角度来讲，孔子的诠释理论与伽达默尔的哲学诠释学有相通之处。

〈一〉诠释是前见与文本真理性内容的视域融合

我们前面在阐述孔子的诠释理论时曾经讲过，孔子虽然宣称自己是“述而不作，信而好古”（《论语·述而》），但他在古代典籍的诠释过程中并不是以寻求文本原意为目的的，在许多地方孔子更是曲解甚至是抛开了文本，经过孔子诠释后的典籍在内容和地位上也都有了很大变化。这似乎使人感到不解：孔子说自己“述而不作”是否在说谎？如果我们运用伽达默尔的诠释理论对孔子诠释理论加

以考察的话，就会发现，孔子并没有说谎。

在伽达默尔看来，文本并不一定代表着文本作者的意思，“通过文字固定下来的东西已经同他的起源和原作者的关系相脱离，并向新的关系积极的开放”^[33]，对文本进行诠释的目的并非是通过体验而重构作者原意，而应是为了阐明和揭示其中真理性的思想。孔子诠释《诗》、《书》、《易》、《礼》等古代典籍的目的，正是发掘其中所蕴含的礼义之道，彰显周代以来的礼乐文明，文本的字面意思与其内涵的高深道理孰轻孰重，不言而喻。

更深入的讲，正如伽达默尔所言，当我们在诠释文本时必然要有自己的前见解，必然要受到成见、传统和权威的影响，像施莱尔马赫、狄尔泰等人所说的解释者能完全抛弃前见以至于比文本作者更好地了解文本意义的意见是不可能的。因为诠释者本身也是处于效果历史当中，他所拥有的成见、对权威及传统的看法是其理解前结构的不可或缺的部分，诠释者诠释文本的过程，实际上也就是诠释者的成见、视域与文本自身的意义以及问题的视域不断融合的过程，诠释文本的结果，也就是诠释者的视域与文本原有的视域相融合的结果，产生了诠释者与文本自身所共有的一个具有新内容的某个视域。在这个共同的视域中，文本与作者实现了双向互动，文本的意义在诠释者视域的影响下得以扩展，从而获得新的生命。

经过孔子诠释的古代经籍之所以从内容到形式都发生了巨变，就是因为孔子在诠释的过程中根据自己的前见解、自己的视域对文本提出了新问题、新要求，并在深入了解文本的过程中深刻体悟到文本所蕴含的丰富的人文气息和道德价值，从而在诠释文本的过程中解除了自己的疑问，也使得文本的意义和内涵在新的时代和新的视域下获取了新的价值。

需要指出的事，这一双向问答、视域融合的过程在孔子自身看来，是一“述”的过程而非“作”的过程。为什么这样说呢？正如孔子所言：“我非生而知之者，好古，敏以求之者也。”（《论语·述而》）孔子自认为其一身所学渊源于古代，渊源于周公，自奉为周公的继承者，始终认为他的政治主张和文化理念完全的契合周公之道。故而，在他看来，他所作的一切，只不过是运用周公的不传之道来整理古代的典籍，使其更合于周公所创立的礼乐文明，这自然就是对周公的不传之道的“述”，而不是“作”了。

〈二〉重视文本真理性内容的阐发

关于诠释文本的目的，伽达默尔认为，文本的意义并非就是作者意义的体现，“通过文字固定下来的东西已经同它的起源和原作者的关系相脱离”^[34]。而且，文本的意义是开放的、多元的，同一个文本，在不同的时代、不同的作者那里就会有不同的意义。因此，诠释文本的目的并不是像施莱尔马赫等人所说的那样是为了寻求文本的真实意图，而是探寻文本中所蕴含的真理性内容。

孔子或许没有这样明确的表述，但他诠释经典文献过程的行为的确是按照这种精神进行的。孔子在诠释古代流传下来的典籍的时候，对于文本作者本身想要表达什么意思，孔子并不十分关心，至少这不是孔子所关注的重点。例如孔子在诠释、讲解《诗经》时，从来没有提到过作者这样说是为了表达什么思想、是为了说明什么事情。孔子所关心的，是如何从具体的、形而下的经籍文本中引申、发掘出礼义之道来，是如何以自己的一贯之道来匡正、整合这些古代的经籍资料。而且，孔子的这种做法是受到了后人的完全认可的，其贡献也是倍受推崇的。

〈三〉诠释是内在生命的外在呈现

伽达默尔继承了海德格尔的思想，认为理解和诠释是此在的存在方式，此在在世生存的过程也就是不断的理解和诠释世界及他在等的过程。在伽达默尔这里，我们在生活中所面对的一切，莫不是理解与诠释的对象。

孔子虽然没有从哲学的高度作出这样的判断，但孔子在生活实践中却始终是“吾道一以贯之”（《论语·里仁》），用自己的文化理念和治国理想来理解和诠释、来处理 and 看待其生命活动中的事事物物。当他听说“三家者以雍彻”时，他从传统礼制出发，认为这是三家的无礼，故而讽刺他们“‘相维辟公，天子穆穆’，奚取于三家之堂？”（《论语·八佾》）当他的弟子批评管仲不仁时，孔子从民族大义、社稷国家为重的思想出发，赞扬管仲“九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁，如其仁。”（《论语·宪问》）当孔子在诠释、整理古代经籍时，也并不是对其进行简单的文字处理、资料汇编，而是根据自己一生所学，以自己的文化理想和治国理念对这些资料进行全新的梳理和匡正，从而使得这些传统的文献数据获得了新的生命。孔子的一生，用其话语来讲，“吾道一以贯之”（《论语·里

仁》) 最是恰当不过。

〈四〉传统是必不可缺的

伽达默尔认为每个人都生活在传统之中，我们不可能抛弃传统，不论是在生活当中或是诠释文本的过程中。传统是我们生活所不能割舍的东西，而且我们的现实生活从某种意义上讲也属于传统的范畴，一方面它来源于传统，另一方面相对于未来而言，它又是明天的传统。所以，传统并不属于过去，传统也并不意味着保守、落后，传统“经常是自由与历史本身的一个要素”^[35]。

对于传统，孔子也十分重视，许多人甚至直接认为孔子就是一个传统主义者，一个保守主义者。说孔子是一个传统主义者未尝不可，但若说孔子是一个保守主义者却有失公允。孔子的确十分重视传统，这或许与其对周文化的理性认同有关，但孔子却并不认为尊重传统就是守旧。孔子已经认识到历史是不断变化的，历朝历代之间的人文政治，莫不有“因革损益”。而且，孔子虽热爱传统的周文化，但并不代表他一概否定其它文化、否定周文化会被更好的文化所取代，在提到其理想的制度时，他主张要“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则韶舞。放郑声，远佞人。郑声淫，佞人殆。”（《论语·卫灵公第十五》）可见孔子并不排斥其它文化。此外，我们也应当看到，在孔子那里，所谓传统都是传统文化与生活中优秀的、先进的、充满人文气息的成分。可以说，孔子关于传统的看法与伽达默尔有着惊人的相似。

当然，我们把孔子与伽达默尔放在一起，并不是说孔子像伽达默尔那样在诠释学上有着十分成熟、高深的理论。正如周光庆先生所言：“孔子自然不可能了解文本解释的‘效果历史’，揭示解释过程的‘视域融合’，甚至也没有论证‘述而不作’实为‘以述代作’及其合理性和必要性。然而事实却是：孔子对于文化经典的解释，总是坚持从自己的时代与期待出发，以严肃的态度探求文化经典的原意意向，以合理的方式将其原意引申到更为广阔的现实语境，拓展文本的原意，注入自己的体验，在二者的融合中创发出新的思想意义。”^[36]若从理论的系统性来讲，即使与圣经诠释者们相比，孔子也显得单薄。但若是牵涉到诠释理念的高度而言，孔子在诠释古代经籍文本时所体现出的高深理念却在很多方面与伽达默尔有着异曲同工之妙，或许这也是孔子诠释理论能影响两千多年的中国学术史的

原因之一吧。

第三部分：中西诠释理论的差异及其根源

孔子的诠释理论对后世的影响是巨大而深远的，毫不夸张地说，孔子的诠释理论决定了后世中国诠释理论的理论特色、发展走向。纵观孔子以降直至西方诠释学传入中国之前的整个中国学术史，无论是主张“以意逆志”的孟子、就“法先王”抑或是“法后王”争论不休的汉代今古文学派，还是反汉学的宋明理学，主张“经世致用”认为宋明理学“空谈误国”的清代朴学，在对待经典文献的态度上都受到了孔子莫大的影响。具体说来，他们也都认为在古代典籍中蕴含着先王之道，诠释经典的目的就是把文本中所蕴含的先王之道展现出来，以济世救国；他们在宣传自己的思想或主张时也大都采用“以述代作”的形式，借诠释经典的方式，或为“代圣人立言”，或借圣人之名以彰显己言。具体情形虽有所差别，但在诠释目的及诠释方式方面与孔子却殊无二致。

故而，孔子的诠释理论可以说是中国本土自有的诠释理论的一个典型代表，孔子诠释理论的特色在很大程度上也就是中国诠释理论的特色。

一、中西诠释理论差异

既然孔子诠释理论可以代表中国原有的诠释理论，我们就可以由前面孔子诠释理论与西方诠释学的比较来得出中西诠释理论的差异。

〈一〉诠释目的方面

这一点，在汉代今古文学中表现得尤为明显，学术直接为政治服务。作为今文学派的主要代表，董仲舒之所以要重新诠释《春秋》等古代典籍来构建一套天人感应的学说，其主要的目的是为了迎合汉武帝大一统的政治需要。东汉古文学地提出，很大程度上是不满于今文经学的盛行在政治、思想领域所产生的种种弊

端，而非全出于学术上的考虑。即使到了近代，这一学术与政治相关联的特点也未完全消除，上世纪二十年代的新文化运动就很好的证明了此点。

西方诠释学方面，早期的《圣经》诠释学也有这些特点，学者们对《圣经》的诠释主要是为基督教的传播作论证，甚至连哲学也沦为了神学的婢女。随着历史的发展和学术的专门化，诠释学距离政治、宗教越来越远。在文艺复兴时期，随着文艺复兴对理性的高扬，社会各个领域都兴起了反对神学统治地位的呼声，从行动上要求回到古希腊。基督教内部也掀起了宗教改革运动，以反对罗马教会一统天下的统治地位，在解释学上表现为反对教会拥有绝对解释圣经的权利，马丁·路德提出“圣经自解”原则，即是圣经自己解释自己，他还提出了上帝对德国人只能讲德语的口号，反对罗马教廷对基督教教义的垄断。这样，诠释学逐渐摆脱了基督教的控制，到了十八世纪时，诠释学逐渐发展为独立的学科，为学术而学术。

〈二〉 诠释方法方面

在诠释古代经典文献的过程中，中国的学者们总结出了许许多多行之有效的诠释方法。例如，魏晋时期的王弼在诠释《老子》过程中提出了“辨名析理”与“得意忘言”的诠释精神，“崇本息末”与“崇本举末”的诠释原则以及“触类而思”与“复守其母”的具体诠释程序。但是这些诠释理论与方法仅仅是学者们个人的经验总结，不系统，也不完善，尚没有学者自觉地从建立一整套的诠释理念及方法的高度去总结、概括出系统的方法论来。而西方诠释学中的诠释方法却是建立在历代学者们的详细考察总结基础之上，成熟而有系统。早在十八、十九世纪的狄尔泰那里，诠释学就已经发展成了整个人文学科的方法论。

〈三〉 诠释对象方面

中国诠释理论的对象比较集中，早期主要集中在《诗》、《书》、《老子》、《庄子》等先秦经典文献上；到了后来，诠释的范围逐渐的扩大，到了明清时期，经、史、子、集及其它文本均成为了诠释的对象。而西方自施莱尔马赫以来，诠释的对象已经由特殊文本（《圣经》、法律等）扩大到了包括诗歌、小说等的一般文本，在海德格尔那里，理解和诠释则更是成为了此在的存在样式，诠释学也上升到了

哲学的高度。

由此可见，与西方诠释学相比，中国诠释理论上有很大不足。首先，诠释的对象比较狭窄；其次，诠释活动受到政治的干扰，没有实现学术独立。虽然清代朴学远离政治，但这正是受政治高压下的产物；再次，在诠释方法方面，多是学者们在诠释实践中的个人总结，缺乏系统性、理论性。

三、中西诠释理论差异产生的原因

那么，中西诠释理论为什么会有如此大的差异呢？在下面，本文将就此问题作一简要的探讨。

〈一〉中西方思维方式的不同

中国文化主要发源于黄河流域，是在农业生产的基础上建立起来的，在许多方面都带有农业文明的印记。表现在哲学和思维方式上，主要是习惯于以直观、形象的方式把握对象，注重人与人、人与物、人与自然的和谐与统一，思维比较保守，注重传统，强调道德人伦在社会生活中的作用。而西方文明的源头希腊文化则明显带有海洋文明的特点，强调人对自然的征服，强调竞争与进取。表现在哲学与思维方式上，主要是善于以解析、抽象的方式去看待事物，思维比较开放，善于对事物进行精细的、辩证的定量分析。中西文化在其发端之时，或许这种差别并不明显，但文化的方向已经确定，伴随着历史的演进这种差别就会逐渐变得越来越大。^[37]正是由于其保守的思维方式的影 响，在表达自己思想主张的时候，中国的学者往往更倾向于借助于诠释传统经典文献的方式。这一点，我们可以很好地从中国学术历史中得到证明，孔子是如此，汉代的董仲舒是如此，宋代理学家朱熹是如此，即使是近代的康有为为变法革新也是如此。纵观孔子以来两千余年的中国学术史，我们就会发现，通过诠释经典来阐释自己的思想主张是学者们立论定说的常态。也正是在这样的文化传承方式下，传统文化才会常解常新，始终保持着鲜活的生命力。

〈二〉环境的不同

中国文化与西方文化一个很大的不同之处，这就是中国文化始终与政治紧密相连。在中国历史上，文化与政治的关系不可谓不紧密。中国文化在产生之初就被掌握在了统治阶级手里，“学在官府”是孔子以前文化存在状态的真实描述。即使在孔子开创私学士人阶层形成之后，春秋战国时期的士人阶层也只能依附于贵族阶层而生存，并不存在真正意义上的独立性。在经过秦代焚书坑儒、汉代“罢黜百家，独尊儒术”之后，中国的思想文化更是彻底失去了其独立性。历代统治者为维护其统治，无一例外的在思想文化方面采取专制政策，一方面采用种种方式鼓励士人们学习、接受符合其统治需要的思想理论，另一方面又对那些不符合统治者要求的思想主张的提出者进行打压。在这种社会政治氛围下，学者们要表达自己的思想主张，也只能采用诠释传统经典的方式。而且，在中国古代保守的文化氛围下，任何新思想的提出，如果不能得到传统思想的佐证，不能被证明与传统的文化相契合，是很难被社会承认的。为了更好的使自己的思想主张为世人所接受，通过诠释经典文献的方式把自己的思想与传统衔接起来也是自然而然的。正是基于以上两点原因，中国历史上才会有如此多的关于儒家经典文献的注疏诠释。

西方诠释学在中世纪及其以前也缺乏其独立性，主要被应用在神学、法律的诠释、应用过程中，成为宣扬基督教神学的工具。只有在文艺复兴之后，西方诠释学才同其它学科一样获得了独立发展的空间，诠释的对象也逐渐扩大，并最终在诸多学者的努力之下逐渐成为了一门单独的学科。

作为中国两千多年封建社会中所共认的至圣先师和万世师表，孔子在中国学术发展历史上所起到的作用无疑是巨大而深远的。是孔子重新诠释、整理了古代流传下来的《诗》、《书》等古代典籍，使得传统的优秀文化得以保存和流传；是孔子首创了通过诠释经典文献来宣扬自己的思想主张的“以述代作”的思想表达方式；是孔子借助于诠释经典文献重新构建了传统的礼乐文化，使其获得了全新的内涵和生命，从而使得民族的慧命得以发扬光大。孔子创造性的诠释《诗》、《书》等古代典籍的伟大创举，不仅是对传统文化的保护和拯救，也是对民族慧命的弘扬，更是对后世学人们的启发与激励。无数的仁人志士，正是像孔子一样，怀着“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”^[38]的崇高情怀，

投身于对传统文化的研究，希望自己能“以述代作”，通过诠释经典的方式“为往圣继绝学”，推动中华文明的延续与发展。

注释

- [1][32]施莱尔马赫. 1819 年讲演纲要[A]. 转引自: 洪汉鼎. 理解与诠释——诠释学经典文选[M]. 北京: 东方出版社. 2001. 第 58-60 页、第 58-60 页.
- [2]狄尔泰. 狄尔泰全集(第 7 卷) [M]. 第 205 页. 转引自: 洪汉鼎. 诠释学——它的历史及当代发展[M]. 北京: 人民出版社. 2001. 第 106 页.
- [3][4]海德格尔. 存在与时间[M]. 北京: 三联书店. 1987. 第 37 页.
- [5][6][8][9][10][33][34][35]伽达默尔. 真理与方法[M]. 上海: 上海译文出版社. 1999. 序言第 6 页、第 301-302 页、第 390 页、第 384-385 页、第 305 页、第 189 页、第 189 页、第 283 页.
- [7]洪汉鼎. 诠释学——它的历史和当代发展[M]. 北京: 人民出版社. 2001. 第 233-234 页.
- [11]汤一介先生先后在社会科学在线 2001 年第 1 期、中国社会科学 2000 年第 1 期、中国文化研究 2000 年夏之卷中三次就“创建中国解释学问题”进行探讨; 余敦康先生在北京青年政治学院学报 2005 年 6 月第二期上刊文指出, 诠释学是哲学和哲学史的唯一的前进路; 著名的西方诠释学研究学者洪汉鼎先生也将其主编的诠释学书刊命名为“中国诠释学”(由洪汉鼎教授主编、山东人民出版社出版), 试图创立中国自己的诠释学的意愿十分明显.
- [12]汤一介. 论创建中国诠释学问题[J]. 社会科学战线. 2001, (1). 247.
- [13]劳思光. 新编中国哲学史(三卷下) [M]. 桂林: 广西师范大学出版社. 2005. 第 601 页.
- [14]周光庆. 中国古典解释学导论[M]. 北京: 中华书局. 2002. 第 126 页.
- [15][16]江秀玲 姜修章. 孔子删诗说·辩证[J]. 人文杂志. 1998, (5). 第 137 页、138 页.
- [17]据《左传·僖公二十七年》记载, “说《礼》《乐》而敦《诗》《书》, 《诗》《书》义之府也; 《礼》《乐》, 德之则也; 德、义, 利之本也。”
- [18][19][20]张启成. 论孔子的《诗》学观及其渊源[J]. 贵州文史丛刊, 2001, (1).

第 21 页.

[21]具体包括两层含义：1，君无实权，臣子篡权，导致朝政混乱，政令不通，战乱不止；2，君臣均立身不正、尸位素餐，不足以为天下表率。

[22]颜炳罡. 先秦儒家的义理开合与逻辑建构[J]. 孔子研究. 2001, (3). 第 5-7 页.

[23]此处指行礼者（个人、群体、国家）.

[24]古人对于孔子这段话中的“放郑声”一项历来误解多多，既然郑声已去，为何《诗经·郑声》中还有如此多的“淫奔之诗”？许多人强为之解。其实孔子说得很明白，是“郑声淫”而不是“郑诗淫”，孔子改的是郑声，而自战国后诗与乐逐渐分离，后人只知有郑诗而不知有郑声，故而才会犯错。

[25][26][31]徐复观. 徐复观论经学史二种[M]. 上海：上海书店出版社. 2005. 第 22 页、第 22-23 页、第 12 页.

[27][28]转引自周光庆. 中国古典诠释学导论[M]. 北京：中华书局. 2002. 第 167 页、第 178 页.

[29][30]何晏. 论语注疏[M]. 北京：北京大学出版社. 1999. 第 22 页、第 23 页.

[36]周光庆. 孔子创立的儒学解释学之核心精神[J]. 孔子研究, 2005(4). 第 92-98 页.

[37]高晨阳. 中国传统思维方式研究[M]. 济南：山东大学出版社. 1994. 第 20 页.

[38]葛兆光. 中国思想史(第二卷)[M]. 上海：复旦大学出版社. 2001. 第 212 页.

参考文献

著作类:

- [1] 1、杨伯峻.《论语译注》[M].北京:中华书局.1980.
- [2]李清良.中国阐释学[M].长沙:湖南师范大学出版社.2001.
- [3]牟宗三.中国哲学十九讲[M].上海:上海世纪出版集团,上海古籍出版社.2005.
- [4]朱熹.朱子语类[M].北京:中华书局.1986.
- [5]徐复观.徐复观论经学史二种[M].上海:上海书店出版社.2005.
- [6]冯友兰.中国哲学简史[M].北京:新世界出版社.2004.
- [7]葛兆光.中国思想史[M].上海:复旦大学出版社.2001.
- [8]朱维铮.中国经学史十讲[M].复旦大学出版社.2002.
- [9]陈来.现代中国哲学的追寻[M].北京:人民出版社.2001.
- [10]杨伯峻.论语译注[M].北京:中华书局.1980.
- [11]洪汉鼎.诠释学——它的历史和当代发展[M].北京:人民出版社.2001.
- [12]洪汉鼎.理解与诠释——诠释学经典文选[M].北京:东方出版社.2001.
- [13]伽达默尔.真理与方法[M].上海:上海译文出版社.1999.
- [14]海德格尔.存在与时间[M].北京:三联书店.1987.
- [15]伽达默尔.理解与解释(洪汉鼎编)[M].北京:东方出版社.2001.
- [16]洪汉鼎.理解的真理——解读伽达默尔《真理与方法》[M].济南:山东人民出版社.2001.
- [17]郝大维 安乐哲[美].通过孔子而思[M].北京:北京大学出版社.2005.
- [18]陈嘉映.海德格尔哲学概论[M].北京:生活·读书·新知三联书店.2005.
- [19]冯友兰.中国哲学简史[M].北京:新世界出版社.2004.
- [20]何晏.论语注疏[M].北京:北京大学出版社.1999.
- [21]劳思光.新编中国哲学史(三卷下)[M].桂林:广西师范大学出版社.2005.
- [22]周光庆.中国古典解释学导论[M].北京:中华书局.2002.

期刊类:

- [1] 颜炳罡. 先秦儒家的义理开合与逻辑建构[J]. 孔子研究. 2001, (3). 4-16.
- [2] 刘耘华. 孔孟荀《诗经》诠释之研究[J]. 中国诗歌研究(第一辑). 38-52.
- [3] 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[J]. 孔子研究. 2001, (3). 62-72.
- [6] 汤一介. 论创建中国解释学问题[J]. 社会科学战线. 2001 (1)·学术人物. 240-253.
- [7] 汤一介. 再论创建中国解释学问题[J]. 中国社会科学. 2000 (1). 83-90.
- [8] 汤一介. 三论创建中国解释学问题[J]. 中国文化研究 2000 年夏之卷(总第 28 期). 16-20.
- [9] 景海峰. 解释学与中国哲学[J]. 哲学动态, 2001 (7). 13-18.
- [10] 周光庆. 孔子创立的儒学解释学之核心精神[J]. 孔子研究. 2005(4). 90-104.
- [11] 方旭东. 诠释过度与诠释不足: 重审中国经典解释学中的汉宋之争——以《论语》“颜渊问仁”章为例[J]. 哲学研究. 2005 (2) 61-65.
- [12] 周光庆. 中国古典解释学方法论反思[J]. 学术界·学术批评. 2001. 4. 126-134.
- [13] 周光庆. 中国解释学得多向进路[J]. 洛阳师范学院学报. 2006 (1). 1-4.
- [14] 贾红莲. 中国解释学与解释学中国化[J]. 江海学刊. 2003 (4) 57-63.
- [15] 景海峰. 中国哲学的诠释学境遇及其维度[J]. 天津社会科学. 2001 (6). 17-21.
- [16] 蒙培元. 中国哲学的诠释问题——以仁为中心[J]. 人文杂志 2005 (4). 11-18.
- [17] 何卫平. 圣经解释学的内涵及其发展概略[J]. 江苏社会科学·哲学研究. 115-120
- [18] 彭启福. 西方诠释学重心的转换及其合理走向安徽师范大学学报(人文社会

科学版) [J]. 2003 (3) . 125-130.

致谢

写过之后，才深深的体会到了写作一篇硕士论文是多么的困难。虽然现在论文已经基本定稿，但回头再看，其中的不足之处却比比皆是，不论是对于中心思想地整体把握，还是对文章章节结构的处理，乃至在语言、段落间的起承转合等

幸运的是，在这篇论文的写作中，我又到了在世人面前、于以师长的老师的悉心指导，没有他们的教导，这篇论文的完成很难这样顺利。尤其是我的导师赵卫东博士。赵卫东老师治学严谨，待人真诚，品行高尚，不论是日常生活中的如何为人处事，还是在学业方面的如何读书、如何写作、如何能够更好地融入到学术界以及学术研究中，赵老师都言不假饰地给了我谆谆之教诲，给了我无微不至

老师对我的种种教导，一幕幕的浮现在我的面前，谢谢老师，谢谢老师的教诲，我将终生铭记。

真心的感谢崔永杰老师、宋惠芳老师、韩民青老师、张全新老师和肖德武老师。崔老师对学生的关爱，宋老师对学术的严谨，韩老师学以致用用的求实学风，

判与指正。今后我将继续努力。

徐加利

2007年4月11日星期三

个人学术成果目录

《老子矛盾思想新解》，载《辽宁教育行政学院学报》2007年第1期。（5700字）（独立）