



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 方旭东
(2006-11-20 9:18:00)

作者：方旭东

鞭”），与右尹子革的谈话又充分表露其政治上的勃勃野心（入周求鼎，入郑求田，使诸侯畏之）。总之，从这些描述来看，楚灵王是一个欲望十分强烈的人。按照中国古代的处世经验，一个人欲望太多而又不加控制，迟早会招致祸患。在此，无论将克己解释为战胜私欲还是自我约束，在意思上都可以说得通。而且，说楚灵王因为不懂得自我约束从而招致祸患，和说楚灵王因为未能战胜私欲从而招致祸患，在意思上并无太大区别。进一步说，从辞源学上看，“胜”才是“克”的本义，而“约”反而是“克”的引申义。刘宝楠虽解克为约，但也承认：“《尔雅释诂》：克，胜也。又，胜，克也。转相训。此训约者，引申之义。”（《论语正义》，第262页）

要而言之，无论是诉诸统计学手段，还是进行辞源学探究，都看不出，汉学家对克己的解释比宋学家占有优势。下面，我们再从词义本身对这两种解释做一比较。

二

“自克”与“克己”翻成英文都是Conquer oneself，很明显，“克己”的主体是自己（己）而不是别人（人）。如果“己克己”这个说法有意义，那么，我们就必须承认：这里的两个“己”不能是同一个己，或者，就算是同一个己，它们实际上是指“己”的两个不同方面。好比“他打了自己一个耳光”这个例子，笼统地说，打这个动作的施、受者是同一个人，但分析地看，实际情况也许是：他用手打了他的脸，也就是说，打这个动作的施者是他的手，而受者则是他的脸。同理，己克己的实际情形应当是：己的一个部分克了己的另一个部分。

对照这个分析，让我们来看看汉学家与宋学家对“己克己”的现象分别做何说明。汉学家坚持，在同一文本中“己”都是同一个意思，即自己的己。将己解为自己的己，并不错，但这种解释对问题几乎毫无触及，就像上面所举的那个例子“他打了自己一个耳光”，汉学家的这种解释等于只是强调打人的和被打的是同一个人，而我们想知道的是：

“他打了自己一个耳光，这是如何可能的？”，换言之，我们并不否定己克己的可能，但我们更想知道：己如何可能做到克己？如果不能具体区分作为克己主体的己和作为克己对象的己，而只是一味强调这两个己是同一个己，就根本不可能回答“己如何可能做到克己？”这个问题。汉学家对克己所做的解释，其致命的缺陷就在这里。与此不同，宋学家的说法倒是直接回应了我们的问题。宋学家明确区分了两个己，作为克己主体的“己”是“我”，作为克己对象的“己”是“身之私欲”。

无论我们对“克”是取其本义“胜”，还是取其引申义“约”，克己这个说法本身都表明，作为克己对象的“己”，是一个负面形象，是不能任其发展的某个东西。如果再考虑到它在原文中是与“复礼”联在一起的，这就启示我们：这个“己”的发展方向是与“礼”背道而驰的。也就是说，这个“己”是“非礼”的层面或趋向。

如果人身上只有非礼的层面或趋向，那么，从逻辑上说，复礼将是不可能的。要使己克己成为可能，作为克己主体的己就必须满足两个条件：第一，它具有辨别合礼与非礼的认知能力，第二，它还要具有导向礼的实践能力。

就第一个条件所要求的认知能力而言，它要么是天赋的要么是后天习得的。如果相信它是天赋的，那就意味着：礼与人内在的固有的判断体系是一致的，人要知道某事是否合礼，无需向他人请教，只要在自己头脑中搜索即可，当然，有时也会发生遗忘的情况，这就需要他人予以提醒，教育的作用充其量是帮助一个人唤醒记忆而已。如果相信它是后

天习得的，那就意味着：礼是外在的一套规范体系，它对主体而言，基本上是陌生的新鲜的，有时甚至是完全违背主体意志的。以上这两种看法在儒家都有所反映，分别以孟子与荀子为代表。

有了辨别合礼与非礼的认知能力，并不能保证主体就一定会循着礼的方向行动，所以，作为克己主体的己还必须具有导向礼的实践能力。主体行为是否合礼，最终需要根据行为的结果来判定，也就是说，主体必须使自身合礼的趋向压倒非礼的趋向，从而使行为的整个方向是朝向礼而不是非礼。主体所拥有的辨别合礼与非礼的认知能力，只是为主体的行为提供了一个指南，主体在实际执行过程中常常还会受到其他因素的干扰，从而出现执行不力甚至执行中止的情形。常言所说的“身不由己”、“不由自主”，指的就是这种情形。

在心理上，“身不由己”、“不由自主”这样的说法，是基于如下想象而产生的：人有两个自我，一个是身体我，这个我往往被认为是非我；另一个是意识我，这个我被认为才是真正的我，当人们不加特别说明的时候，他们所说的“我”大体上就是指意识我（亦即自我意识）。这两个自我处于一种战争状态，虽然大多数情况下，对一个正常的人来说，总是他的意识我占了上风，但不排除某些时候他的身体我也会战胜意识我。当身体我战胜意识我时，这种状态被认为是不正的、不好的，而应当予以纠正的。

很明显，对于自我的这种想象，有着强烈的唯意识倾向，而身体我与意识我的划分在生理学上也是可疑的。然而，不能不承认，这种理论虚构对于那些相信性善论的新儒家在解决恶的起源这一难题时不失为一种良策。究其实质，这种二元自我论主要是为道德哲学服务的：意识我使人趋于“正确”的方向，而身体我则使人偏离这个方向。在大多数新儒家看来，意识其实只有一种，那就是道德意识，然而，在现实层面，人的意识常常逸出道德范围，这是一个不争的事实，理学家不能无视于这样明显的事实，最后，他们发明出身体我这个思想，于是，一切难题都应刃而解了：所有的恶都是由身体我带来的，而与意识我无关。

回到本文一开始所讨论的经典解释方法上的汉宋之争。汉学家坚持认为，解经与作文不同，解经不可有成见，如果在解经过程中掺杂了解经者的成见，将被认为是不合经旨，亦即不合法的解释而遭摒弃。出于这一认识，汉学家对宋学家的经注多致不满，《四库全书总目提要》于道学家所做经注常加指斥，谓为“以私意窜乱”“以意为自”“失之太凿”等等。在汉学家眼里，解经本不该有解经者的主意与成见，主意和成见都是超出解经范围的东西，而宋学家解经时往往会加上这些东西，就此而言，宋学家的经典解释实在是一种“过度诠释”。

汉学家反对将解释者的成见带到解释中去，这反映了他们对经典解释过程中可能出现主观主义的一种忧虑。对主意与成见的拒斥，体现了他们试图确立一个解释边界的努力。对解释学理论的批评与建构而言，汉学家的这些意见无疑值得重视。但是，汉学家的问题在于，由于担心解释过程中出现主观主义，他们错误地（事实上也是徒劳地）要求将主观性也拒之门外，而忘记了解释自始至终都是一种主体活动，而与人的意识须臾不可分离。他们指望通过统计学手段以概率大小决定某个词的适当意义，对于解释活动所具有的复杂性而言，也失之于简单化、机械化。这些特征使得汉学家所做的解释工作给人一种未完成之感。在这个意义上，不能说，汉学家的解释是一种“不足诠释”。

正如我们以上在检视有关《论语》“颜渊问仁”一章解释时所讨论到的，汉学家恪守完全忠实本文的原则，以理、欲等词不见于孔子语录为由，将朱熹的解释判为无效，而他们自己对克己的解释停留在“约身”上而不敢越雷池一步，其实，如果他们肯稍作推绎，应该不难发现：被他们视为出于朱熹己见而弃之如敝履的“战胜私欲”一说，与他们主张的“约身”说不惟不相扞格，反而在理解上更为深刻。说到底，汉学家尚欠深思力索一段工夫，故其解释不免遗人不足之憾。

参考文献

程树德撰《论语集释》，北京：中华书局，1990年

David L. Hall, Roger T. Ames. *Thinking through Confucius*, State University of New York Press, Albany, 1987.

杜预注、孔颖达疏《春秋左传正义》，中华书局影印阮元校刻十三经注疏本，1980年

艾柯等著、柯里尼编、王宇根译《诠释与过度诠释》，北京：三联书店，1997年

刘宝楠撰《论语正义》，上海书店影印诸子集成本，1986年

Paul Ricoeur. *Hermeneutics and the Human Sciences*, edited and translated by John B. Thompson, Cambridge University Press, 1981

朱熹著《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年

（原载《哲学研究》2005年第2期）

[\[第 1 页\]](#)

[\[第 2 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)

版权所有：国际儒学联合会 Copyright©2003-2007