

## 七、

### 孟子運用經典的脈絡及其解經方法

黃俊傑\*

#### 一、引言

春秋戰國時代（722-222 B.C.）諸子勃興，百家爭鳴，創造中國思想的黃金時代，其中以儒家諸子的歷史意識最為深厚，對傳統文化最為尊崇。孔子（551-479 B.C.）祖述堯、舜、憲章文、武，醉心周文，以不夢見周公為衰老之徵兆。孟子（371-289？ B.C.）「言必稱堯、舜」（《孟子·滕文公上·1》），對經典尤其嫻熟，誠如東漢趙岐（邠卿，？-210）所說，孟子「通《五經》，尤長於《詩》、《書》」。<sup>1</sup>在《孟子》全書中，引用《詩經》共三十三次，以〈大雅〉二十一次最多，其次是〈國風〉與〈小雅〉各五次，〈頌〉二次，《書》十四次。值得注意的是，孟子引用《詩》、《書》文句是在某些特殊的論證脈絡中進行的，這種特殊脈絡也在某種程度上展現儒家思想家引用經典的方式。孟子除了引用經典以證立他的論述之外，也提出兩種解讀經典的方

---

\* 臺灣大學歷史系教授／中央研究院中國文哲研究所合聘研究員

<sup>1</sup> 趙岐：〈孟子題辭〉，見《孟子》（四部叢刊初編本），頁1上。

法，在儒家經典詮釋學上有其理論的涵義，值得我們加以探討。本文寫作的目的，就是在於釐清孟子運用經典的兩個論證的脈絡，並分析孟子的經典詮釋方法的意涵。

但是，在進入本文主題之前，我想首先區分「運用」(use)與「稱引」(mention)兩詞在本文中的不同涵義。語言學家常區分「運用」某種語言與「稱引」某種語言的不同。兩者的差別正是「對象語言」(object language)與「後設語言」(meta-language)的不同。前者如許多科學家或哲學家「運用」某種語言以說明一些非語言的現象或事實；後者則是指如語言學家這類學者使用某種語言（如中文或英文）以研究語言現象。在前者的場合中，被使用的語言是一種工具，並不是研究的對象；在後者場合中，語言就成為研究的對象。<sup>2</sup>中國思想家使用經典時，也可以區分為「運用」與「稱引」兩種情況。所謂「運用」是指使用經典以論證某一命題或指示某一事實或現象；所謂「稱引」則是以經典本身內容作為研究的對象。從先秦諸子引用經典的情況看來，似乎以第一種情況較為常見，尤其是孔、孟常引用經典以證立道德命題。他們的重點不在於經典本身，而在於以經典作為權威而進行論述。在這種情況下，孔、孟其實是以經典作為論述之工具而「運用」(use)經典。

其次，我想特別扣緊孟子對《詩經》的運用加以探討，實

---

<sup>2</sup> A. P. Martinich ed., *The Philosophy of Language* (New York: Oxford University Press, 1996), p. iv. 這種區分略近於艾柯 (Umberto Eco) 所謂的「使用文本」(using a text)與「詮釋文本」(interpreting a text)之間的區別。參看艾柯等著、王宇根譯：《詮釋與過度詮釋》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，1997年)，頁83。

有其文化史的理由。中國文化中的《詩》教傳統源遠流長，溫柔敦厚。浸潤在《詩》教傳統中的中國人論事，「不質直言之，而比興言之，不言理而言情，不務勝人，而務感人」。<sup>3</sup>中國文化中的《詩》教也深深地影響中國儒家經典詮釋學的發展。歷代儒者身處亂世，心有所感，常通過經典詮釋以寄寓心曲，或註經以表述個人企慕聖域之心路歷程；或痛陳時弊，寓經世思想於註經事業之中；或激濁以揚清，藉解經以駁斥異端。儒家經典詮釋者皆不取僵直之邏輯論證，而以達意為尚，其中尤以孟子引《詩》最為著例。「《詩》可以興，可以觀，可以群，可以怨。」（《論語·陽貨·10》）詩者，志之所之也，最能透露人的心志。儒家心學亦常與《詩》學密不可分。當代儒者馬一浮（1883-1967）說：「孟子尤長於《詩》、《書》，故其發明心要，語最親切，令人易於省發。深於《詩》者，方見孟子之言，詩教之言也。」<sup>4</sup>所以本文以孟子對《詩經》的運用作為探討的主題，並兼及孟子所提出的解經方法。

## 二、孟子運用經典的兩個脈絡

孟子周遊列國教導學生或與人辯論時，憑藉豐沛的文化資源，稱《詩》引《書》，出入古今，信手拈來，自成理路。他「運用」(use) 經典時，大致在兩個論述脈絡中進行：(2:1) 確認性的 (affirmative) 脈絡，與 (2:2) 指示性的 (demonstrative)

<sup>3</sup> 見焦循：《毛詩補疏·序》，晏炎吾等點校：《清人說詩四種》（武昌：華中師範大學出版社，1986年），頁239-240。

<sup>4</sup> 馬一浮：《復性書院講錄》（臺北：廣文書局，1971年），卷4，頁108上。

脈絡。<sup>5</sup>但是，(2:3) 孟子用《詩》，卻出現「脈絡性的錯置」。我們依序分析這兩種論述脈絡及其錯置。

(2:1) 確認性的脈絡：這是指孟子常引用經典的文句以肯定、支持或確認他論述的某一命題或主張。孟子引《詩》以確認他提出的命題的例子甚多，我們舉二例以概其餘。第一，在《孟子·梁惠王上》第七章中，孟子與齊宣王（在位於319-301B.C.）對話時，引用《詩·大雅·思齊》「刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦」，以肯定他提出「推恩足以保四海，不推恩無以保妻子」的命題。第二例是在《孟子·梁惠王下》第三章裡，孟子引《詩·周頌·我將》「畏天之威，于時保之」詩句，以支持他對齊宣王所說「以小事大者，畏天者也〔……〕畏天者保其國」的命題。諸如此類的引《詩》，在《孟子》全書之中一再出現，毋庸贅舉。

(2:2) 指示性的脈絡：這是指孟子使用經典文句以指稱某一事實或現象。經典是在「指示性的」論述脈絡中被孟子所運用。舉例言之，《孟子·梁惠王下·5》孟子與齊宣王論王政時，引用《詩·大雅·公劉》「乃積乃倉，乃裹餼糧，于橐于囊。思戢用光，弓矢斯張，干戈戚揚，爰方啟行」詩句，以說明「居者有積倉，行者有裹糧」是王政之始。再如《孟子·滕文公下·2》孟子答滕文公問為國時，引《詩·小雅·大田》「雨我公田，遂及我私」詩句，以指示周代確實推行助法。又引《詩·大雅·文王》「周雖舊邦，其命惟新」詩句，以指明此詩乃指周文王而

<sup>5</sup> 吳光明認為這兩種論述方式都可以視為中國的具體性思考方式。參看 Kuang-ming Wu, *On Chinese Body Thinking: A Cultural Hermeneutics* (Leiden: E. J. Brill, 1997), pp. 22-41, 尤其是頁 22-38。

言。

(2:3) 脈絡性的逸脫：值得注意的是，孟子在上述兩種論述脈絡中運用《詩經》，卻出現「脈絡性的逸脫」的現象。所謂「脈絡性的逸脫」是指詩句在《詩經》中原有其特定之使用脈絡及由此而生之涵義，但是，在孟子運用《詩經》時，卻將詩句予以「去脈絡化」，以轉入他自己的對話語脈或情境之中，於是，遂造成詩的原意的失落或逸脫。

說明孟子用《詩》時所出現的「脈絡性的逸脫」，最具有代表性意義的是《孟子·盡心上·32》：

公孫丑曰：「詩曰『不素餐兮』，君子之不耕而食，何也？」  
孟子曰：「君子居是國也，其君用之，則安富尊榮；其子弟從之，則孝弟忠信。『不素餐兮』，孰大於是？」

這段對話中雙方所引用的詩句出自《詩·魏風·伐檀》「彼君子兮，不素餐兮」。清儒馬瑞辰(1728-1853)引《廣雅·釋詁》「素，空也」，並引《孟子》趙注「無功而食謂之素餐」，以訓「素」為「空」。<sup>6</sup>朱子(晦庵，1130-1200)《集註》曰：「素，空也。無功而食祿，謂之素餐。」此詩可能成於周平王桓王時代，本是人民怨怒當道之詩。<sup>7</sup>〈毛詩序〉以為〈伐檀〉之詩旨為「在位貪鄙，無功而受祿，君子不得進仕。」鄭箋解「彼君子兮，

<sup>6</sup> 馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋》(北京：中華書局，1989年)，上冊，頁329。

<sup>7</sup> 屈萬里說：「魏詩多怨怒之音，一片政亂國危氣象；自畢萬始封(閔公元年)至季札觀樂(魯襄公二十九年。國風諸詩，無更遲於斯時者)百餘年間，似不應有此現象。鄭康成《詩譜》謂其詩作於平桓之世；則是以之為姬魏之詩。其說蓋可信也。」見屈萬里：《詩經釋義》(臺北：華岡大學出版部，1967年)，第1冊，頁76。

不素餐兮」句云：「彼君子者，斥伐檀之人，仕有功，乃肯受祿。」據毛詩之說，此詩之「君子」乃與在位者之貪鄙相對比，為「不素餐」之人。孟子引《詩》未違此義。但是，值得注意的是，孟子引用此詩出現「脈絡性的逸脫」之現象。〈魏風〉此詩之脈絡是人民怨刺國君在位尸祿，不用賢人。但是，孟子引用此詩以申論成德之君子可以使其國君安富尊榮，使其弟子孝悌忠信。孟子所強調的是君子所發揮的作用，與原詩脈絡稍有差距。此種用詩方式確屬斷章取義。

這種斷章取義的用詩方式，其實早在孔子之時就已開始，朱自清（1898-1948）就指出孔子引《詩》時已有「脈絡性的逸脫」的現象，他說：「『如切如磋，如琢如磨』，本來說的是治玉，將玉比人。他卻用來教訓學生做學問的功夫。『巧笑倩兮，素以爲絢兮』，本來說的是美人，所謂天生麗質。他卻拉出末句來比方作畫，說先有白底子，才会有畫，是一步步進展的；作畫還是比方，他說的是文化，人先是樸野的，後來才進展了文化——文化必須修養而得，並不是與生俱來的。」<sup>8</sup>孔子用《詩》已經採用斷章取義的方法了，孟子只是更加發揚光大而已。

如果要進一步追究何以從春秋時代以降，斷章取義成為引《詩》必然的發展，我們可以說這種現象根植於詩與樂的分道揚鑣。顧頡剛（1893-1980）早在《古史辨》時代就指出：從西周到春秋中葉，詩、樂、禮都合而為一；到春秋末葉，新樂漸興，不附歌詞，亦脫離原有禮儀，雅樂遂逐漸淪亡。於是，儒

---

<sup>8</sup> 朱自清：《經典常談》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年影印1942年原刊本），頁29-30。

者引《詩》只求古詩之意義而不講古樂之聲律，古詩遂脫離原有的實用脈絡而被儒者所引用。<sup>9</sup>

### 三、孟子解讀經典的兩種方法

關於解讀經典，孟子提出兩種方法：(3:1) 第一種是追溯作者原意的方法，(3:2) 第二種是脈絡化的解經方法。(3:3) 但是，孟子用詩卻未能遵守他自己所提出的這兩種解經方法。我們依序論述這三項論點。

(3:1) 追溯作者原意法：孟子關於這種讀經方法有一段精彩的說明：

咸丘蒙曰：「舜之不臣堯，則吾既得聞命矣。《詩》云：『普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。』而舜既為天子矣，敢問瞽瞍之非臣，如何？」

曰：「是詩也，非是之謂也；勞於王事，而不得養父母也。曰：『此莫非王事，我獨賢勞也。』故說詩者，不以文害辭，不以辭害志。以意逆志，是為得之。如以辭而已矣，〈雲漢〉之詩曰：『周餘黎民，靡有孑遺。』信斯言也，是周無遺民也。孝子之至，莫大乎尊親；尊親之至，莫大乎以天下養。為天子父，尊之至也；以天下養，養之至也。《詩》曰：『永言孝思，孝思維則。』此之謂也。《書》

---

<sup>9</sup> 顧頡剛：〈詩經在春秋戰國間的地位〉，收入顧頡剛編著：《古史辨》（香港：太平書局據樸社 1931 年版重印），第 3 冊（下），頁 366-367。

曰：『祇載見瞽瞍，夔夔齊粟，瞽瞍亦允若。』是為父不得而子也。」（《孟子·萬章上·4》）

孟子在與咸丘蒙的對話中所討論的是《詩·小雅·北山》，原詩云：

陟彼北山，言采其杞。偕偕士子，朝夕從事。王事靡盬，憂我父母。溥天之下，莫非王土。率土之濱，莫非王臣。大夫不均，我從事獨賢。

咸丘蒙引用《詩》中「溥天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣」之句，從王權的普遍性質疑瞽瞍之不以臣事舜。孟子則從此詩「大夫不均，我從事獨賢」之句，認為此詩之正確意涵在於「勞於王事，而不得養父母」，並由此得出「以意逆志」作為解詩的基本原則。

到底孟子所謂「以意逆志」是什麼意思？讓我們先檢視歷代註解《孟子》的學者的看法。東漢趙岐（?-210）解釋這句話說：「志，詩人志所欲之事。意，學者之心意也。孟子言說詩者當本之志，不可以文害其辭，文不顯乃反顯也。」<sup>10</sup>趙岐認為，對詩的解釋應以詩人心中之原意為準。朱子（晦庵，1130-1200）解釋孟子「以意逆志」的涵義說：「言說詩之法，不可以一字而害一句之義，不可以一句而害設辭之志，當以己意迎取作者之志，乃可得之。」<sup>11</sup>朱子將「逆」字解釋為「迎取」。他在與學

<sup>10</sup> 《孟子》（四部叢刊初編縮本），卷9，頁75下。

<sup>11</sup> 朱熹：《孟子集註》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，1982年），卷9，頁306。

生討論時進一步發揮說：<sup>12</sup>

逆者，等待之謂也。如前途等待一人，未來時且須耐心等待，將來自有來時候。他未來，其心急切，又要進前尋求，卻不是「以意逆志」，是以意捉志也。如此，只是牽率古人言語，入做自家意中來，終無進益。

朱子和趙岐一樣，都主張孟子認為經典作者的原意可被後世讀者所瞭解，只是朱子認為讀者不可以自己之意強求作者之志，而必須耐心等待，自有水到渠成，豁然貫通之日。朱子這種講法是很有問題的，因為在朱子的詮釋中，讀者只能耐心地等待作者原意的到來，才能理解文本的涵義。讀者基本上是被動的。朱子所強調的是對經典的陶冶涵泳，躬體親證，不可急躁，但是他將「逆」字解為「等待」的說法可能與孟子有所差距。日本德川時代儒者西島蘭溪反駁朱子的說法，他認為：<sup>13</sup>

心無古今，志在作者，而意在後人。由百世下，迎溯百世曰逆，非謂聽彼自至也。有心曰意，非謂不敢自必也。《詩》三百篇，止詠三百事，而六籍所引證，百家所節取，言語應對之所寓託，聲音歌舞之所倡和，因事此類，情景相應，義理偶合，莫不可觀可興，唯《詩》為然。故《詩》不在文辭，而在意與志相通。

西島蘭溪將孟子「以意逆志」的「逆」解為「由百世下，仰溯百世曰逆」，最稱善解。西島所強調的是讀者與作者心靈的

<sup>12</sup> 黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），卷11，頁180。

<sup>13</sup> 西島蘭溪：《讀孟叢鈔》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年），第13本，卷9，頁353-354；引文見頁354。

遙契，這種遙契不拘滯於文本的字面涵義，正如王陽明（守仁，1472-1529）所說：「凡觀古人言語，在以意逆志，而得其大旨。若必拘滯於文義，則『靡有孑遺』者，是周果無遺民也〔……〕在知道者默而識之，非可以言語窮也。若只牽文泥句，比擬做像，則所謂心從法華轉，非是轉法華矣。」<sup>14</sup>王陽明與西島蘭溪都強調所謂「以意逆志」的解經方法，就是讀者之「意」與作者的「志」的遙契，泯滅時空差距，而使千年如相會於一堂之上。

綜上所說，我們推衍孟子之意，他大致主張：（1）解經不應拘泥於文辭而膠柱鼓瑟或刻舟求劍，而應通觀經文的整體意義；（2）讀者當以自己的體認遙契經典作者的原意。

孟子所提出的「以（讀者之）意逆（經典作者之）志」的方法，強調解經者與經典之間存有某種「互為主體性」之關係。「以意逆志」的解經方法預設一個未經明言的（tacit）的主張：只有經過解經者主體性的照映，經典中的義理才能豁然彰顯。反之，經典中也不是一個與讀經者無關的客觀的存在，經典可以超越時空而進入讀經者的精神世界。孟子認為：經典作者不僅有其原意，而且可以被異代讀者以其個人之心意而推知。

孟子這種樂觀的解經方法論立場，為許多後代儒者所繼承，例如北宋程頤（伊川，1033-1107）就說：「當觀聖人所以作經之意，與聖人所以用心，與聖人所以至聖人。」<sup>15</sup>伊川進一步

<sup>14</sup> 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983年），卷中，〈答陸原靜書第二書〉，頁220-221。

<sup>15</sup> 《河南程氏遺書·伊川先生語十一》，收入程頤、程灝：《二程集》（北京：中華書局，1981年），第2冊，卷25，頁322。

指出：所謂「聖人所以作經之意」可以經由「以理義去推索」<sup>16</sup>的過程而加以解明。朱子也有類似看法，他說：「凡吾心之所得，必以考之聖賢之書。」<sup>17</sup>又說：「讀《六經》時，只如未有《六經》，只就自家身上討道理，其理便易曉。」<sup>18</sup>

但是，在中國思想史上卻有更多思想家對於孟子「以意逆志」的解經方法抱持懷疑的態度。《莊子·天道篇》中的輪扁已以斲輪之事為例，明言「古之人與其不可傳也死矣」。第五世紀文學評論家劉勰（彥和，約 464-522）在《文心雕龍·知音篇》中就大嘆「知音其難哉！音實難知，知實難逢，逢其知音，千載其一乎？」因為讀者「會已則嗟諷，異我則沮棄，各執一隅之解，欲擬萬端之變。所謂東向而望，不見西牆也。」北宋歐陽修（永叔，1007-1072）就以賞畫為例說明：「畫之為物，尤難識其精麤真偽，非一言可達。得者各以其意，披圖所賞，未必是秉筆之意也。」<sup>19</sup>明代大儒王陽明（1472-1529）對於經典作者之本意常受到後代解經者之扭曲，更有極為深刻的反省。<sup>20</sup>以上這些質疑言論並非無的放矢，正如我最近在另文中所說，從中國儒家經典解釋史來看，解經者與經典之間常未能保持動態的平衡，而以解經者自己的生活體驗或思想系統契入經典的思想世界，有時不免扞格難通，而構成一種解經者的「主體性

<sup>16</sup> 《河南程氏遺書·伊川先生語四》，收入程頤、程灝：《二程集》，第 2 冊，卷 18，頁 205。

<sup>17</sup> 朱熹：〈答吳晦叔〉，《朱文公文集》（四部叢刊初編縮本），卷 42，頁 2836。

<sup>18</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，第 1 冊，頁 188。

<sup>19</sup> 歐陽修：〈唐薛稷書〉，《歐陽文忠公文集》（四部叢刊初編縮本），卷 138，總頁 1095 下。

<sup>20</sup> 王陽明：〈稽山書院尊經閣記〉，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992 年），上冊，頁 254-256。

的張力」。<sup>21</sup>這都可以說明孟子所提出的「以意逆志」解經方法的潛在問題。

(3:2) 脈絡化解經方法：孟子所提出的第二種解經方法是，在時空脈絡中解讀經典，尚友古人，攜古人之手，與古人偕行。《孟子·萬章下·8》：

孟子謂萬章曰：「一鄉之善士斯友一鄉之善士，一國之善士斯友一國之善士，天下之善士斯友天下之善士。以友天下之善士為未足，又尚論古之人。頌其詩，讀其書，不知其人，可乎？是以論其世也，是尚友也。」

孟子這一種所謂「知人論世」的解經方法，強調在歷史脈絡中解讀經典「文本」之意涵，也暗示：經典作者生存於歷史情境之中，因此，作者之意必須在世變的脈絡中才能獲得正確的詮釋。陳昭瑛最近分析孟子的「知人論世」說與經世詮釋的關係時指出：「一方面在於指出經典是處在其人其世的『脈絡』(context)之中；另一方面也強調，詮釋中的理解(或詮釋作為理解)是一種今人與古人之間的活生生的正在進行中的對話」，<sup>22</sup>可稱確解。

孟子這種解經方法論，確實別具慧眼。由於歷史觀點的介入，大幅提昇了經典解讀者解讀經典之時間的深度與空間的廣度，使解經事業不再是「去脈絡化」(de-contextualized)的概念

<sup>21</sup> 黃俊傑：〈儒家論述中的歷史敘述與普遍理則〉，收入拙著：《東亞儒學史的新視野》(臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2001年)，頁83-116，尤其是頁103。

<sup>22</sup> 陳昭瑛：〈孟子「知人論世」說與經典詮釋問題〉，收入《廖蔚卿教授八十壽慶論文集》(臺北：里仁書局，2003年)，頁343。

遊戲，而成為有血有淚而與經典作者共其甘苦的知識實踐活動。

但是，更深一層來看，孟子「知人論世」的解經方法，不免遭遇兩個問題：(a) 第一個問題早已潛藏於孟子人性論所蘊涵的「歷史性」與「超越性」的緊張之中。孟子的歷史意識極為強烈，他「言必稱堯、舜」(《孟子·滕文公上·1》)，主張「尊先王之法而過者，未之有也」(《孟子·離婁上·1》)。孟子人性論中的「人」深深地浸潤於「歷史」之中，而成為「歷史人」，受到「歷史」所制約。孟子在與齊宣王(在位於319-301B.C.)論齊伐燕之役時強調：「取之而燕民悅，則取之。古之人有行之者，武王是也。」(《孟子·梁惠王下·10》)孟子又勸齊宣王說：「臣聞七十里為政於天下者，湯是也。」(《孟子·梁惠王下·11》)。孟子基本上是將歷史經驗視為一種理想，而不只是將它視為過去的事實。但是，孟子一方面強調歷史經驗的重要，主張服從「先王之道」；但是另一方面，他卻又強調人的生命有其超越性的根據，而且宣稱：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」(《孟子·盡心上·1》)，「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」(《孟子·盡心上·13》)，認為人之自我提昇，可以達到「聖而不可知之謂神」(《孟子·盡心下·25》)的境界。他一再肯定人具有超越性。如此一來，人的「歷史性」與「超越性」如何調和或達到統一，就構成一個問題。因為人的「歷史性」是受時空因素所宰制的，但孟子又強調人的「超越性」，而「超越性」卻具有某種「超時空」之性格，兩者之間的緊張性乃無法避免。<sup>23</sup> (b) 第二個問題是：孟子強調經典及其作者的「歷史性」，主張解經者應在歷史脈絡中解讀經典。但是，「歷

<sup>23</sup> 拙著：《孟子思想史論·卷一》(臺北：東大圖書公司，1991年)，頁19-20。

史性」本質上就是「具體性」，是具體的時間與空間條件所塑造的實踐經驗。如此一來，解經者身處完全不同的時間與空間，如何才能正確掌握經典作者本意？如何才能進入經典的思想世界？這構成一個值得深思的方法論問題。

現在，我們可以進一步考慮：孟子所提出「以意逆志」與「知人論世」這兩種解經方法是否有何關係呢？從理論層面來看，這兩種解經方法實有其密切之關係。我們在上文中說明，孟子所謂「以意逆志」一語，較妥善的解釋是：以讀者之心上溯千載而遙契作者之心，因此，這種解經方法下的經典詮釋學是一種「體驗之學」，讀者親身體驗作者所經歷過的心路歷程。於是，解經文字就成為兩個心靈互動時撞擊產生的火花。但是，經典作者及其後代的詮釋者，都不是抽象的範疇，他們都是生活在具體而特殊的歷史情境之中，而為時空條件所決定。正是在人的「實存性」這項特質之上，我們可以說，「以意逆志」必須在「知人論世」的脈絡中才能進行。將孟子這一層意思說得最清楚的是清代學者顧鎮（備九，1720-1792），他說：<sup>24</sup>

然則所謂逆志者何？他日謂萬章曰：「頌其詩，讀其書，不知其人，可乎？」是以論其世也。正惟有世可論，有人可求，故吾之意有所措，而彼之志有可通。今不問其世為何世，人為何人，而徒吟哦上下，去來推之，則其所逆者，乃在文辭而非志也。此正孟子所謂「害志」者，而烏呼逆之？而又烏呼得之？〔……〕夫不論其世，欲

<sup>24</sup> 顧鎮：〈以意逆志說〉，《虞東學詩》（臺北：臺灣商務印書館，1972年影印《四庫全書珍本》三集），卷1，頁19上-20下。

知其人，不得也。不知其人，欲逆其志，亦不得也。孟子若預憂後世將秕糠一切，而自以其察言也，特著其說以防之。故必論世知人，而後逆志之說可用之。

顧鎮這一段話，將孟子所說兩種解經方法的不可分割性說得最為清楚，而且，後代讀者逆推作者之志，必須將經典及其作者置於歷史脈絡中（contextualize），才能探得作者之用心。從這個角度來看，我們也可以說，「知人論世」方法正是「以意逆志」方法的根本基礎。

（3:3）孟子解經方法的失落：孟子雖然提出以上兩種解經方法，但是他自己運用或解讀經典時，卻未能切實遵循這兩種方法。

誠如顧頡剛（銘堅，1893-1980）所指出：「他〔孟子〕只看見《詩經》與《春秋》是代表前後兩種時代的，看不見《詩經》與《春秋》有一部分是在同時代的。他只看見《詩經》是講王道的，看不見《詩經》裏亂離的詩比太平的詩多，東周的詩比西周的詩多。他只看見官撰的詩紀盛德，不看見私人的詩寫悲傷。」<sup>25</sup>孟子常常在自己「確認性的」以及「指示性的」的論述脈絡中，靈活地「運用」經典及其文句，因此，其論述中的經典文句時時從歷史脈絡中逸脫而出。除了本文第二節所舉例子之外，我們再舉一例說明。在《孟子·滕文公下·9》中，孟子引《詩·魯頌·閟宮》「戎狄是膺，荊舒是懲，則莫我敢承」一句，以支持他闢楊、墨，息邪說的論述，氣慨宏偉，聞者動

---

<sup>25</sup> 顧頡剛：〈詩經在春秋戰國間的地位〉，收入顧頡剛編著：《古史辨》，第3冊（下），頁300。

容。但是，孟子接著說：「無父無君，是周公所膺也」，則顯然是對原詩歷史脈絡的誤讀。〈閟宮〉係頌魯僖公（在位於 659-627 B.C.）之詩，<sup>26</sup>孟子誤以為係頌周公之詩。這個個案具體說明孟子「運用」《詩經》時，常常由於過度以己之「意」逆推經典作者之「志」，所以不免逸脫經典之歷史脈絡。

#### 四、結語

本文檢討孟子對待經典的態度及其所提出的解經方法。我們的探討顯示：孟子常常在「確認性的」或「指示性的」的論述脈絡中使用經典。我們以孟子最為嫻熟並常引用的《詩經》加以分析，發現孟子以相當「自由的」（liberal）的態度對待經典。他在他自己的對話情境中使用經典而不受經典之束縛，他出入古今，引用經典使古為今用，自由鋪陳，自成理路，滔滔雄辯，驅使經典為他的論述而服務。但是，孟子過度地「以意逆志」，卻也常常造成對經典文本的誤讀。孟子實在並未能信守他自己所提出的兩種解經方法。

總而言之，孟子對待經典的態度，在先秦儒家中應有相當的代表性。從孟子之使用《詩經》，我們看到儒家雖然好古敏求，尊崇往古，企慕聖賢，但是他們靈活引用經典而不被經典所禁錮，他們寓創新於因襲之中。從經典詮釋學方法論角度來看，他們用經而非解經，有所得，亦有所失。但是從思想史立場觀之，儒學之所以日新又新，與他們這種「溫故而知新」的用經

<sup>26</sup> 參看屈萬里：《詩經釋義》，下冊，頁 285。

方法亦有深刻之關係，其間之得失，正不易言也。

(2001年5月1日初稿；7月13日二稿。本文初稿曾在「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」研究計畫第六次研討會宣讀，2001年5月12日，臺灣大學。)