臺大歷史學報第28期
2001年12月，頁193~205

BIBLID1012-8514(2001)28p.193-205

§研究討論§

孟子運用經典的脈絡及其解經方法

黃俊傑*

一、引言
二、孟子運用經典的兩個脈絡
三、孟子解讀經典的兩種方法
四、結論

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，?~A.D. 210）所說，孟子「通五經，尤長於《詩》、《書》」。[1]在《孟子》全書中，引用《詩經》共33次，以〈大雅〉21次最多，其次是〈國風〉與〈小雅〉各5次，〈頌〉2次，〈書〉14次。值得注意的是，孟子引用《詩》《書》

---

* 作者係國立臺灣大學歷史學系教授，中央研究院中國文哲研究所合聘研究員。

1 趙岐，〈孟子題辭〉，見《孟子》（四部叢刊初編），頁1上。

臺灣大學學術期刊資料庫

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「後設語言」（meta-language）與「對象語言」（object 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。[2]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。」[3]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

2 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「詮釋本文」（interpreting a text）與「使用本文」（using 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），83。

3 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），頁 239~240。

臺灣大學學術期刊資料庫

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」，[4]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）的脈絡與（2:2）指示性的（demonstrative）的脈絡。[5]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·7》中，孟子與齊宣王（在位於319~301 B.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·3》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。

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

5 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), 22~41, 尤其是頁22~38。

臺灣大學學術期刊資料庫

諸如此類的引《詩》，在《孟子》全書之中一再出現，無庸贅舉。

（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，乃裹餱糧，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以及由此而生之涵義，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」。[6]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。[7]毛詩序以為

6 馬瑞辰，《毛詩傳箋通釋》（北京：中華書店，1989），上冊，頁 329。

7 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，

臺灣大學學術期刊資料庫

〈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，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，素以為絢兮』，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，才會有畫，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」，[8]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。[9]

《詩經釋義》（臺北：華岡出版部，1967），第 1 冊，76。

8 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），29~30。

9 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），366~367。

臺灣大學學術期刊資料庫

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。書曰：『祇載見瞽瞍，夔夔齊栗，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。王事靡鹽，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（?~A.D. 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

臺灣大學學術期刊資料庫

害其辭，文不顯乃反顯也」，[10]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。」[11]朱子將「逆」字解釋為「迎取」，他在與學生討論時進一步發揮說：[12]

> 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。讀者是基本上被動的。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：[13]

> 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，

---

10 《孟子》（四部叢刊初編縮本），卷9，頁75下。

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

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

13 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）第13本，卷9，頁353~354，引文見頁354。

臺灣大學學術期刊資料庫

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，比擬倣像，則所謂心從法華轉，非是轉法華矣。」[14]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。」[15]伊川進一步指出，所謂「聖人所以作經之意」可以經由「以理義去推索」[16]的過程而加以解明。朱子也有類似看法，朱子說：「凡吾心之所得，必以考之聖賢之書。」[17]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。」[18]

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，

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

15 《河南程氏遺書》，收入程頤、程灝，《二程集》（北京：中華書局，1981），第2冊，卷25，〈伊川先生語．十一〉，頁322。

16 同上書，卷18，〈伊川先生語．四〉，頁205。

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

18 黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局新校標點本，1981），第1冊，頁188。

臺灣大學學術期刊資料庫

約464~522年）撰《文心雕龍．知音篇》，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「會己則嗟諷，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。」[19]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。[20]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「主體性的張力」。[21]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

19 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。

20 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），上冊，頁254~256。

21 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），83~116，尤其是頁103。

臺灣大學學術期刊資料庫

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」，[22]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319~301 B.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，孟子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，他一再肯定人有其超越性。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。[23]（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，「歷史性」

22 陳昭瑛，〈孟子「知人論世」說與經典詮釋問題〉，宣讀於「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」第7次研討會，2001年6月23~24日，廣州中山大學。

23 拙著，《孟子思想史論》（臺北：東大圖書公司，1991），卷1，19~20。

臺灣大學學術期刊資料庫

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：[24]

> 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。

---

24 顧鎮，〈以意逆志說〉，《虞東學詩》（四庫全書珍本三集，臺北：臺灣商務印書館1972年景印），卷1，頁19上~20下。

臺灣大學學術期刊資料庫

（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》有一部份是在同時代的。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。」[25]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，孟子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，[26]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

25 顧頡剛，前引文，300。

26 參看屈萬里，《詩經釋義》下冊，285。

臺灣大學學術期刊資料庫

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」研究計劃第6次研討會宣讀，2001年5月12日，臺灣大學。

（責任編輯：趙潤昌　校對：翁稷安）

臺灣大學學術期刊資料庫