

知人論世與以意逆志

——朱熹對《孟子·萬章》篇兩項原則的詮釋學解釋

林維杰

中央研究院中國文哲研究所助研究員

一、前言

本文嘗試分析在諸家注解的參照下，朱熹對《孟子·萬章》篇兩項原則——「知人論世」與「以意逆志」如何開展其特殊的詮釋學工作。

在「知人論世」方面，〈萬章下〉認為尚友於古人的途徑除了頌詩、讀書之外，還得論古人之「世」。本文先討論了趙岐與吳淇、張南軒與黃宗羲兩組的不同觀點，前一組把世訓為古人身處的歷史環境，且應就古人的詩、書等作品之外來論此環境；後一組則解世為古人的行事之跡（迹），並該入於詩、書等作品之中以考其行。然後分析朱子介於兩者之間的觀點（所考之行跡乃在作品之外），以及處於歷史與文本之間的張力關係下，解讀古人（作者）心志意向的不同詮釋立場。

在「以意逆志」方面，〈萬章上〉藉著孟子與咸丘蒙的一段對話（舜以有德者而任國君，堯及瞽瞍是否皆應視為舜的臣子），提出解讀詩篇應照顧上下文脈絡（不以文害辭，不以辭害志），並以文章意旨探求作者心志（以意逆志）。對這段話的解釋，朱熹與趙岐以為是「以讀者之意逆測詩人之志」，強調的是讀者

本文係國科會計畫 NSC 95-2411-H-001-070-MY3 成果（第二年）之一。兩位匿名審查人的細心指正，謹此致謝。

與作者之意、志；吳淇則認為應「以詩人之意逆測詩人之志」，側重詩人之志意。但由於受「不以文害辭，不以辭害志」的前提所節制，因而志意的探求最終都回到文本。

最後是這兩項原則之間是否可能建立起某種聯繫的討論。有清一代的吳淇、顧鎮與王國維皆主張「以意逆志」之前應先「知人論世」。對吳淇而言，「以意逆志」所建立之文本理解（不以文害辭）的前提，在「知人論世」的對照下，必須加入歷史條件，這一歷史理解的提出，同時也瓦解了文本理解的唯一性。而朱子雖未建立起這兩項原則的內部關連，但也同樣面臨解讀歷史與解讀文本的優先性競爭，且還因著個人行跡之小歷史的注重而引發作者理解與文本理解之間的對立。

二、「知人論世」的兩種解釋立場

《孟子·萬章》篇有兩條常為學者提到的原則，分別是出於上篇的「以意逆志」與下篇的「知人論世」。各種文論（文學思想史與文學批評）常可見到對這兩條原則的探索，近年來興起的「儒學經典詮釋」範疇，學界亦有不少討論。特別是就後者而言，其討論的內容不僅針對此兩原則在經典詮釋範圍內扮演的角色，同時也涉及兩者之間能否存在著一種內在關係。在論述的順序上，本節先討論下篇的「知人論世」，再分析上篇的「以意逆志」，原因在於清代學者（吳淇、顧鎮、王國維）所發展出來的內在邏輯：知人論世是以意逆志的條件（見最後一節）。先看「知人論世」，原文是：

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。¹

這段文字與善士的尚（上）友、交友相關。交友必須知其人，孟子把「同時代」（鄉、國、天下）的交友情況擴大到「古代」，從而點出尚友於古人（亦涵蓋理解古人心志）的途徑除了頌詩、讀書等現存文本之外，還得論古人之「世」。但何謂世？而古人的現存文本與古人之世兩者間的關係為何？原文還有解釋空間，

¹ [漢]趙岐注，[宋]孫奭疏：《孟子注疏》（臺北：藝文印書館，1989年影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷10下，頁12a-b。

此即論其世之「其」與「世」兩字如何解讀。

首先，從其詩、其書與其世的語意來看，其字應該都是指古人，因此論其世的重點是論古人之世而非詩、書所處之世。論古人之世有兩種解讀的可能：一是就古人的詩、書等「作品之中」以論其世，另一則是藉助詩、書等「作品之外」的歷史途徑來論其世。對這兩種可能性，歷來各有不同的支持者，朱子與趙岐、吳淇兩人的理解相近（作品之外），而張南軒與黃宗羲則偏向另一種解釋（作品之中）。其次，「世」的歷史有大小之別，小的歷史脈絡可指古人的行事之跡（亦可視為個人的生命史），大的歷史脈絡則可解釋成此古人身處的歷史環境。歷史環境當然比行事之跡的範圍更為廣闊，而行事之跡則包含、收攝在大的環境脈絡當中。對「世」的解讀，趙岐、吳淇亦相近，偏於大歷史，這種大的歷史背景無法涵蓋在個人作品之中；朱子則傾向張南軒與黃宗羲所解釋之個人行事，而個人的行事並不只是單純的行事，其實更是其生命的紀錄。

先看前一組。趙岐對上述原文的注解是：

讀其書者，猶恐未知古人高下，故論其世以別之也。在三皇之世為上，在五帝之世為次，在三王之世為下，是為好上友之人也。²

讀古人書籍仍無法評論古人，必須另闢出路，其身處的三皇、五帝與三王等「大的歷史」背景即是「作品之外」的出路。但這些歷史背景之獲得是否又重新回到其他文獻等文本線索，以及古人其書是否處於這類歷史當中，則是另外的問題。

清人吳淇則在其《六朝選詩定論·緣起》中先說選詩旨趣為「余之專論詩者，蓋尊經也，……是六經以《詩》為稱首矣」³，其選詩中早有論經之意。他又解析知人論世如下：

古人有詩、書，是古人懸以其人待知于我；我有誦讀，是我遂以其知逆于古人。是不得徒誦其詩，當尚論其人。然論其人，必先論其世者。……苟不論其世為何世，安知其人為何如人乎？余之論選詩，義取諸此，其六朝詩人列傳，倣知人而作，六朝詩人紀年，又因論世而起云。⁴

首先，從逆知古人先頌其書，不徒頌其詩且當再論其人、其世來看，已暗含「知人論世」作為「以意逆志」的前提（參見後文）。再者，以「然論其人，必先論

² 同前註，卷10下，頁12b。

³ [清]吳淇：〈緣起〉，《六朝選詩定論》（濟南：齊魯書社，2001年《四庫全書存目叢書補編》，第11冊影印清刻本），卷1，頁1b-2a。

⁴ 同前註，卷1，頁59a-60a。

其世者」觀之，在頌詩之外，讀者還必須論其世才能夠得知其人，其世不在詩篇等作品之中呈現（須另謀作品之外），因而需要列傳與紀年等理解詩篇的輔助之作。用以知人的列傳較似著重個人的事跡，但論世之紀年因為涉及朝代編年等問題，無法只用個人經歷加以涵蓋，況且「何世」一詞也已透露「大歷史」的味道。至於吳淇之列傳與紀年等作品的撰寫，是基於哪一些材料，則同樣未作說明。

不同於趙岐與吳淇，張栻（南軒）在《孟子說》中的解釋為：

夫世有先後，理無古今，古人遠矣，而言行見於詩、書。頌其詩，讀其書，而不知其人，則何益乎？頌詩讀書，必將尚論其世，而後古人之心，可得而明也。⁵

此段特別提出言、行問題，並以為兩者不分設，言並非詩、書，而是表現在詩、書中的古人之言。古人之世雖遠，但記載言、行之「小的生命史」乃呈現在今世所存的「作品之中」，況且理無古今，故可由詩、書以論其世、以明其心。換言之，這段文字指明了：由詩、書等文本才可知人，而「言行」一詞正是把問題意識圈限於個人領域。在黃宗羲（梨洲）的《孟子師說》，亦可得見類似的論點：

古人所留者，唯有詩、書可見。頌詩、讀書正是知其人，論其世者，乃頌讀之法。古人詩、書不是空言，觀其盛衰以為哀樂，向使其性情不觀於世變浮沈翫，便不可謂之善上矣，非既觀其言，又考其行也。⁶

梨洲在此同樣將言、行分設：詩、書為言，個人之行則在言當中；古人遠矣，唯有「詩、書之言」可見其「個人之行」，論其世乃在於考其行，留意書中之行，則是理解詩人心志之法門。據此，亦可說不僅行不在文本之外，且唯有依循文本，才能真正理解古人。與張、黃兩家的注解觀點相當，陳昭瑛認為這是指「由於古人已往，而惟留詩書作為交友的憑藉」⁷。這種唯有理解古人的「作品」以作為交友的媒介，除了意謂著作品中的歷史視域，同時也將作品納入歷史而通向歷史。陳昭瑛即進一步指出此段文字中存在著某種脈絡，並由此聯繫上對話：「『知人論世』說與經典詮釋的關係，一方面在於指出經典是處在其人其世的

⁵ [宋]張栻：《孟子說》（臺北：世界書局，1986年影印搞藻堂《四庫全書薈要》，第70冊），卷5，頁48a。

⁶ [清]黃宗羲：《孟子師說》（上海：上海書店，1994年《叢書集成續編》，第15冊《適園叢書》本），卷5，頁8b。

⁷ 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編輯委員會編：《廖蔚卿教授八十壽慶論文集》（臺北：里仁書局，2003年），頁333。

『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。」⁸這種脈絡具有歷史意涵。古今能夠進行對話的基礎，即在於文本與歷史脈絡之間的連結；甚至可以接著說，這種連結不僅指向存在於文本中的歷史脈絡，而且意謂文本與歷史的相互涵攝，即文本的歷史化（由文本通向歷史）與歷史的文本化（歷史在文本之中）。

上述兩種不同的解讀立場，雖然都承認歷史的重要性，但一者以為詩、書並非「知人」的有效途徑，故尚須脫離文本來考論歷史（趙、吳），另一者則主張詩、書是唯一的憑藉（張、黃），而且還必須拓展出詩、書中個人行事意涵的歷史性格。

從經典詮釋與詮釋學的角度來看，如果站在前一種「文本與歷史分立」的立場，有三點須得強調：第一，上述注解（也包含《孟子》原文）的重點並不在古人「作品」，而在對古人（心志）的理解。第二，詩、書等文本固然也算是理解古人心意不可忽略的線索，但仍只是次要的，首要者是古人身處的「歷史」背景。換言之，就（大）歷史脈絡與文本脈絡的競爭而言，是「歷史重於文本」。結合第一、二點來看，歷史理解重於文本理解，而兩者的共同點都是為了理解人（古人）。第三，引申而論，古人的歷史環境是否也得通過其他文本（例如說話語言的口傳或文字語言的文獻）才能掌握？原文與注解中並未交代，但如果任何歷史最終也只能通過文本理解的途徑（歷史變體為文本，即「歷史的文本化」），則誦讀作品與考論其世之間便可能不存在根本差別，即「文本無異於歷史」⁹。此一意涵固然不在趙、吳兩人的考量之中，但可從中得到一極富辯證的結論：歷史雖由其與文本的分立出發，最終仍沒有脫離文本，其中表現了文獻、文本以至於語言的張力和強度。

⁸ 同前註，頁 343。經典詮釋論域中的「對話」，如果意指一般性的說話或對談，則問題不大，例如朱子在〈讀書法〉中所言：「做好將聖人書讀，見得他意思如當面說話相似。」（見〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》〔北京：中華書局，2004 年〕，第 1 冊，卷 10，頁 162。）《朱子語類》中，類似說話或言語的文字不少，如果要掘發其中的歷史意涵或脈絡，則可特別留意其中的「古人」語詞。至於對歷史與對話之雙重意涵的著重，哲學詮釋學中的對話與視域概念是可以考慮的參考模式，特別是以下幾點：其一，辯證法涉及的融合、揚棄與去中心化（遊戲）現象；其二，問與答的問題意識；其三，對話者的身分（主體抑或意向視域的對話）。

⁹ 其實古人的作品也算是「歷史」文獻，但從眾家「作品外」的注解立場來看，這類文獻的歷史性格並不充分，只是作為理解的參照線索。

如果站在後一種「文本與歷史結合」的立場，也有兩點可以考量：第一，不管言、行是否分設，對古人心志的理解皆須由「作品」出發。第二，由於個人行跡的小歷史即在於文本當中，因此並無歷史與文本的競爭問題，而是「歷史在於文本」，也可視為另一種「歷史的文本化」或「文本無異於歷史」。

至於朱子的立場，則在兩組解讀之間。他認為古人自己的詩、書等文本並非「知人」的有效憑藉，其注解是：

論其世，論其當世行事之迹也。言既觀其言，則不可以不知其為人之實，是以又考其行也。夫能友天下之善士，其所友眾矣，猶以為未足，又進而取於古人。是能進其取友之道，而非止為一世之士矣。¹⁰

由行事之跡（迹）來看，其字指的是人。頌其詩、書即是「觀其言」，觀其言還不夠，必須再「考其行」（以知為人之實）——亦即必須「論其世」，而其世即其行的表現。換另一個角度來看：言是作品，行不在言之中，即行不在作品之中。這類言、行的分設與對比態度，《論語·公冶長》中早有記載。宰予晝寢，夫子不僅指責他是「朽木不可雕也，糞土之牆不可朽也」，還自認「始吾於人也，聽其言而信其行；今吾於人也，聽其言而觀其行。於予與改是」。朱子對此的注語是：「宰予能言而行不逮，故孔子自言於予之事而改此失，亦以重警之也。」¹¹聽言而能信行當然不錯，但由言未必能至於行，宰予的惡例使夫子如此重新整理其關係：必得觀其行，才能真知其言是否真誠（以行觀言）。這種言不足而需觀其行（進而知其人）的立場，亦表現在朱子對〈萬章〉的注語當中，此或使得朱子如趙岐一般，認為論其世無法藉由讀其書來達成，必須「兼重言行」，甚至「以行知言」，才可展現古人的心志，進而上友於古人。就此而言，歷史（行事之跡）重於文本，並進一步將歷史的張力轉化為行為的強度。

《孟子》原文提出的「知人」途徑，兼攝了「文本脈絡」與「歷史脈絡」，且文本（詩、書）理解在某種程度上必須讓位於歷史理解（而說到底，這兩者都是為了人的理解）。至於此種讓位是否應該讓文本展現其歷史性格，抑或文本獨立且輕於歷史，則有不同的解讀可能性。綜合觀之，趙、吳的立場是「大歷史在作品之外」，張、黃是「小歷史在作品之中」，朱子則是「小歷史在作品之外」（其實還有另一種可能，即文本應放在大的歷史脈絡中解讀，此可視為趙、吳解

¹⁰ [宋]朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁324。

¹¹ 同前註，頁78。

讀的延伸)。依據朱子在《集注》中的注解文字，文本與歷史兩個脈絡是分離的，而且歷史還轉為行為，其首重「行為脈絡」，其次才兼及「文本脈絡」，歷史則從中支援行為脈絡（文本輕於歷史）。歷史意識在《孟子》中佔有決定性的分量，《集注》以及其餘諸家的注解並沒有逸出這個範圍。事實上，行為、文本與歷史這三種脈絡皆可視為詮釋學的不同呈現模式，即「文本詮釋學」、「行為詮釋學」與「歷史詮釋學」，後兩者甚至還可以在「文本化」的角度下把行為與歷史視為廣義的文本詮釋學要素。

在朱子的解釋中，「知人論世」表現了文本與（行為化的）歷史兩範疇的關連性；而在「以意逆志」中，文本範疇如何與意、志產生聯繫，以及其與歷史是否仍保持某種關係，是以下考察的重點。

三、關於「以意逆志」的初步說明

「以意逆志」可以視為對說《詩》時斷章取義的弊病而提出的興革原則。春秋時說《詩》慣常「斷章取義」（《文心雕龍·章句》），《論語》、《左傳》皆有這種「用詩」傾向，如《左傳》襄公二十八年：「賦《詩》斷章，餘取所求焉。」又如《論語·學而》裏子貢引《詩經·衛風·淇澳》的「如切如磋，如琢如磨」來談為學，還被夫子稱讚。〈學而〉的這兩句詩原是稱頌武公的夙夜不怠，與「貧而無詔，富而無驕」並無關連，故沈鯉說：「孔子引《詩》，諸說皆斷章取義，而其與商賜可與言《詩》，亦未嘗拘拘〈小序〉之說也，讀《詩》者又何必深辨焉。」¹²賦詩者這種以詩感發其心志（〈陽貨〉：「詩可以興」）的用詩而非解詩、不著重詩意與作詩者本意的風氣，至戰國時已有轉變，孟子之著重脈絡且「以意逆志」（以文意逆作者之志）的解詩而非用詩傾向，即可視為這種轉變的代表¹³。

¹² [明]沈鯉：〈毛詩折衷序〉，收入黃宗義編：《明文海》（北京：中華書局，1987年影印涵芬樓鈔本），第3冊，卷222，頁22a。

¹³ 孟子雖有重視文本脈絡的「解詩」，然而亦有「用詩」的例子。如〈告子下〉孟子與公孫丑論《詩》之〈小雅·小弁〉與〈國風·邶·凱風〉為解詩，乃以文意逆作者之志，符合詩旨。但〈梁惠王下〉與齊宣王談「寡人有疾」一段中，孟子對「寡人好色」所引的「古公亶父，來朝走馬。率西水滸，至于岐下。爰及姜女，聿來胥宇」（〈大雅·緜〉），本謂太王避難時有賢妃之助而得以克成王業，孟子則借而說「當是時也，內無怨女，外無曠夫。王如好色，與百姓同之，於王何有」，乃是勉勵王好色並不重要，重要者在於內無無

關於「以意逆志」這條原則，趙岐、朱子與吳淇三人的注解也常為論者所引用，它出現在咸丘蒙與孟子的一段對談（〈萬章上〉），大意是孟子認為咸丘蒙論述上的根本錯誤在於斷章取義，以致於無法掌握詩人之志。由於這段文字比知人論世較長，需要稍加說明：首先，咸丘蒙引了兩段話，第一段引用一句古語：「盛德之士，君不得而臣，父不得而子。」接著申論：「舜南面而立，堯帥諸侯北面而朝之，瞽瞍亦北面而朝之。」孟子以為此古語並非古代君子之言，而是「齊東野人之語也」，並引《堯典·虞書》：「二十有八載，放勳乃徂落，百姓如喪考妣，三年，四海遏密八音。」換言之，若舜是國君，則堯過世時便不可能享有君王待遇。咸丘蒙贊同孟論，卻又轉向舜與瞽瞍的君臣關係。咸丘蒙以為瞽瞍雖為舜父，仍應執臣禮，他引另一段文字來強化己說：「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。」（《詩經·小雅·北山》）既然所有的人都應執臣子之禮來服侍舜，瞽瞍自然也不例外。不料孟子又認為咸丘蒙錯解，〈北山〉之意應為：「勞於王事，而不得養父母也。」並以〈小雅〉上述文字的下一句話來佐證：「此莫非王事，我獨賢勞也。」換言之，咸丘蒙忽略上下文，故以父子類比於君臣，而孟子則留意到上下文脈絡，故著重父子關係中的孝道。因為咸丘蒙忽略脈絡而斷章取義，故孟子提出如下警語：

說詩者，不以文害辭，不以辭害志，以意逆志，是為得之。¹⁴

孟子接著舉《詩經·大雅·雲漢》為例：「『周餘黎民，靡有子遺。』信斯言也，是周無遺民也。」（此詩之前段有論及大旱云云，故朱熹的注解說：「作詩者之志在於憂旱，而非真無遺民也。」¹⁵）最後孟子替舜辯解：舜其實很盡孝道，並未如咸丘蒙所認為的以君臣之禮對待父親。

以上是孟子與咸丘蒙的對話梗概。其中，「說詩者，不以文害辭，不以辭害志，以意逆志，是為得之」這段經文，有很大的解釋空間。這段話包含兩部分：「不以文害辭，不以辭害志」以及「以意逆志」，頌詩者必須以意逆志，才不會以文害辭、以辭害志。關鍵點在於文、辭、意、志四者，此四者可以拆成兩組來看：文與辭、意與志。一般關注的焦點在於意與志的解讀（主要差異是意），但

夫之女，外無無妻之男，如此與民同享家庭之樂，則民心歸附。這種以意逆志，乃以己意逆作者之志的用詩，並不符詩旨。相關解說參見林耀濤：《先秦儒家詩教研究》（臺北：天工書局，1990年），頁208-212。

¹⁴ 趙岐注，孫奭疏：《孟子注疏》，卷9上，頁10a。

¹⁵ 朱熹：《四書章句集注》，頁307。

此解讀其實不能脫離文、辭的意涵。

如果暫且擱置文與辭意涵的實際差別，先將二者籠統皆視為文本的組成部分或單位，並把焦點放在「意」概念，則上述經文有兩種解釋的可能性：首先，「不以文害辭，不以辭害志」一句，基本上可指不以部分的文義妨礙作者表現在文章（詩）中的心志，而以此配合「以意逆志」來看，乃謂讀詩者必須以文本整體的旨意¹⁶或文義（意）來逆推作者之心志。換言之，意指的是「文本」的（整體）意義。這樣的解釋不失其說服力，因為它符合孟子對咸丘蒙不重脈絡的批評。其次，若察看《孟子》全書，「意」字出現在兩處，其一即是「以意逆志」，其二見〈離婁上〉：「孟子謂樂正子曰：『子之從於子敖來，徒饋啜也。我不意子學古之道，而以饋啜也。』」這段話當中的意字做動詞，指的是人表現出意志或意圖，與文本並無直接關連。換言之，「意」的第一種解釋強調文本之意，第二種則凸顯人的意志。

如果「意」是人之意而非文本之意，「以意逆志」又可再有兩種解釋：其一是「以讀者之意逆測詩人之志」，趙岐與朱熹屬之；其二是吳淇認為的「以詩人之意逆測詩人之志」¹⁷。有趣的是，後一解釋側重詩人之志、意，但不離文本，而是消化志、意於文本之中；而前一組雖強調讀者與作者，然而所強調者也在文本當中。「以意逆志」表面上的不同注解論點，卻有大方向類似的歸結傾向，根本上乃是受限於原文結構中「不以文害辭，不以辭害志」的前提，因而意的兩種解釋又回到了一種。先看趙岐，其注解為：

孟子言此詩非舜臣父之謂也。詩言皆王臣也，何為獨使我以賢才而勞苦，不得養父母乎？是以怨也。文，詩之文章，所引以興事也；辭，詩人所歌詠之辭；志，詩人志所欲之事；意，學者之心意也。……人情不遠，以己之意逆詩人之志，是為得其實矣。¹⁸

這段注解的重點在於文、辭、志、意四個概念。辭、志、意皆不難解，辭為韻辭、篇章或詩篇，亦即文本，志為詩人表現在詩篇中的心志，意則是頌詩者（讀者、學者）的意向，只有「文」（文章）的意思稍嫌通泛而不知所指。若將

¹⁶ 參見敏澤主編：《中國文學思想史》上卷（長沙：湖南教育出版社，2004年），第2章〈中國文學思想之奠基〉，頁63。

¹⁷ 殷杰：《中國古代文學審美理論鑑識》（武昌：華中師範大學出版社，1986年），頁37。引自蔣年豐：〈從「興」的觀點論孟子的詩教思想〉，《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》（臺北：桂冠圖書公司，2000年），頁189。

¹⁸ 趙岐注，孫奭疏：《孟子注疏》，卷9上，頁10a-b。

「文」解釋為振作精神、興發事理之作用，則「辭」與「文」可分別視為詩人創作的「文本」以及此文本中可資興發的「文采」，而「意」與「志」則是頌詩者的意向（意）與作者的意向（志）。依此，上述注文總體上可以簡單地視為「讀者與作者」關係的論述原則，而這個原則首先根據的是：符合詩人意向的基礎在於「人情不遠」，亦即人情事理的「普遍性」讓這種逆推的溝通得以落實。但由於此段注解是針對《孟子》而來，所以不能脫離原文中的「不以文害辭，不以辭害志」一句。若結合文、辭關係加以考量，則人情的普遍性即使不退為第二根據，也不是唯一根據。依此，頌詩者如何能推測詩人在詩中興發之志（《尚書·堯典》：「詩言志」）的另一重要根據便是：不讓詩中的文采妨礙韻辭、讓韻辭妨礙心志。如果綜合「人情不遠」與「不以文害辭，不以辭害志」，則「以己之意逆詩人之志」中的讀者之意（甚至詩人之志）便不算明顯，甚至只是虛說，實說在文本與人情。

再看吳淇的觀點，他對意、志關係的注解是：「後之作詩者，貴能立志，……後之論詩者，貴能逆志。」¹⁹詩人立志以言志，論詩者須得逆志才能得詩人之志。如何方能逆得詩人之志？吳淇進一步注解說：

詩有內有外。顯於外者，曰文曰辭，蘊於內者，曰志曰意。此意字，與思無邪思字，皆出於志。然有辨。思就其慘澹經營言之，意就其淋漓盡興言之。則志古之志，而意古人之意。……漢宋諸儒以一志字屬古人，而意為自己之意。夫我非古人，而以己意說之，其賢於蒙之見也幾何矣。不知志者，古人之心事，以意為輿，載志而遊，或有方，或無方，意之所到，即志之所在，故以古人之意，求古人之志，乃就詩論詩，猶之以人治人也。²⁰

依此注文，吳淇與漢宋儒者（主要可能指趙岐與朱子）之解釋的最大差別似應在於後者以「意」與「志」分屬於頌詩者與詩人，前者則主張兩者皆應該屬於詩人。「志」是詩人藉文本所欲述說的意向，「意」則是詩人之志淋漓盡興地表現在文本之中者，依吳注的結構（顯於外者，曰文曰辭，蘊於內者，曰志曰意）來看，顯於外者的前一文本是「文」（志對文），後一文本是「辭」（意對辭），「辭」文本有其淋漓盡興的一面，「文」文本似可對比於「思」而理

¹⁹ 吳淇：〈緣起〉，《六朝選詩定論》，卷1，頁5b-6a。

²⁰ 同前註，卷1，頁57a-b。

解為慘澹經營或鋪陳者。若參照現代詮釋學家赫許 (E. D. Hirsch) 的語言來看²¹，可以進一步「轉化」地表示為：詩人之意即是藉「辭」文本而煥發的興味或意味 (significance/Bedeutung, Bedeutsamkeit)，詩人之志則是通過「文」文本所經營的意義或意思 (meaning/Sinn)，頌詩者或詮釋者在詮釋時，可以由文本「意味」所漫興的詩人之意來追尋文本「意義」所呈現的詩人之志，「意之所到，即志之所在」，此即以意逆志。依此，吳淇雖以詩人（作者）的意向來解釋「意」，但由於此意向乃是煥發於此文本（辭）而非另得考慮彼文本之中者（即未考量其他眾多文本而綜合出作者之意），故與前文所說之由整體的文義逆推作者之心志相比較，其實亦不脫文本的範圍，並非純然的作者導向。吳淇的說法不僅沒有脫離「詩言志」以來的傳統，其以表現在文本中的作者之志為主導的觀點，也符應於當代詮釋學派別中回歸客觀面的倫理要求。

依上一節（知人論世）所論，朱子在作品與歷史關係的解釋上乃介趙岐、吳淇與張南軒、黃宗羲兩組觀點之間，即所考之行跡乃在作品之外；至於「以意逆志」的說明，朱子與趙岐、吳淇對「文與辭」以及「意與志」的分別解釋雖有不同，但最後皆把解釋的焦點收攝在文本。

四、朱子對「以意逆志」一段的解釋

對於〈萬章上〉的那段對話，朱子有如下的注解：

文，字也；辭，語也；逆，迎也……。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。若但以其辭而已，則如〈雲漢〉所言，是周之民真無遺種矣。惟以意逆之，則知作詩者之志在於憂旱，而非真無遺民也。²²

在上述的注解中，文是字（字詞），辭是語或句（語句）²³，志則是作者的寫作

²¹ 赫許對意義與意味的區分（見 E. D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation* [New Haven: Yale University Press, 1967]），可以簡單說明如下：意義是作者意向之所指，乃是普遍而群體的，與「理解」作者意向有關；意味、意指則涉及讀者與其個人史，是特殊而個體的，與讀者之「詮釋」（批評與判斷）此意向相聯繫。

²² 朱熹：《四書章句集注》，頁 306-307。

²³ 事實上，「字與句」之解釋以及其間的關連並不是朱子先提出來的，至少程明道就做過類似的注解：「不以文害辭。文，文字之文，舉一字則是文，成句是辭。」（見朱熹、〔宋〕呂祖謙編，〔宋〕葉采集解：《近思錄》，〔臺北：臺灣商務印書館，

意向。「不以文害辭，不以辭害志」即順此被解釋為「不可以一字而害一句之義，不可以一句而害設辭之志」。此解釋的前半截意思不難明白：理解時，不可以字義而妨礙句義；但後半截則因分設句、辭兩者而需要稍做梳理。「不可以一句而害設辭之志」（不以辭害志）中的辭若不同於句，依據原文的對等結構，「不以文害辭」便不能解釋成「不可以一字而害一句之義」；如果辭、句兩用詞只是基於修辭之故而有所不同，意指並無根本差異，其實較為順當，因為接下來的「若但以其辭而已，則如〈雲漢〉所言，是周之民真無遺種矣」，其中的「辭」也是指句，即〈雲漢〉的「周餘黎民，靡有孑遺」一句。然而不管此二者之同、異，其中皆涵蘊了一個意思，即理解者應該跳脫句子的字面意義而把目光拓展到其他句子（即藉著較大範圍來掌握），如此方能「以己意迎取作者之志」而掌握「設辭之志」。己意在此突出的是讀者之意，似乎強調讀者導向，但結合文本較大範圍之掌握來看，此導向也是虛說。這可聯繫到《孟子》原文來看。

設辭之「志」是詩人創作的意向。詩人憂心的是乾旱而非周之遺民沒有後嗣，要掌握此憂心，詮釋者必須敞開自己來迎接。但作者之志如何加以迎接？孟子在本段經文中先是指出咸丘蒙對〈小雅〉的斷章取義，接著提到文、辭與以意逆志的關係，最後才說及〈雲漢〉篇的真正意涵。由這樣的順序來看，所謂迎接作者之志，明顯乃是著重上下文的關係（由此句而拓展至彼句）。而朱子在上述的注解中，亦是順著孟子的討論順序。由此觀之，朱子此段注解之意應該是：理解時，不可侷限於較小單位的字句而妨礙了掌握作者表現在較大篇幅中的意向；換言之，文本的較小單位須放到更大脈絡才能被理解，而這更大（甚至整體）脈絡才能真正表現作者意向。換句話說，無論是讀者之意或作者之意，最終都是文本之意，「以意逆志」的更根本原則是「不以文害辭」。

此外，關於脈絡性以及以意逆志兩項，還有稍加補充的必要。趙岐把「文與辭」理解為「文本中興發的文采」與「詩人創作之篇章」，吳淇則率皆闡釋為「顯於外者」（盡興的意味文本與原初的意義文本），而朱子則解讀成文本中「較小單位」（字）與「較大單位」（句），並著重其間的「脈絡性」（三者相較，雖有細節上的差異，但基本上都指向「文本」）。雖然在《孟子》的那段文獻裏，看不出相關的脈絡中細膩到由於字詞的關係而妨礙對句子的理解，但從較

1983-1986年影印文淵閣《四庫全書》，第699冊]，卷3，頁15b)意思是不能泥於一「字」之解釋而有害全「句」的掌握。朱子熟悉北宋四子文獻，也編過《近思錄》，其解釋可能即依明道而來。

小與較大部分的大致關連來理解，並不算離譜。以詮釋學的術語來看，這裏其實涉及了文本理解時「全體與部分」（或較大與較小部分）的古典詮釋學循環 (hermeneutischer Zirkel)。但由朱子詮解〈萬章〉篇所揭示的原則看來，他大致上只談到了「由全體到部分」（亦即由全體或較大部分來確定較小部分的意義）的進路，還沒有進一步反省到「由部分到全體」的可能性（亦即由較小部分來確定較大部分的意義）。必須這兩個進路都齊備，才可能真正談到循環。朱子（包含孟子在內）在此只是素樸地說明了脈絡性 (Kontextualität)，但未充分說明循環性 (Zirkularität)。詮釋學循環概念在西方的發展：由語文學 (Philologie) 到新教的《聖經》詮釋，再到施萊爾馬赫 (Schleiermacher) 與海德格、高達美，則是很不相同的。西方的這種不同發展，或是強調文本與作者心靈之間的循環（例如施萊爾馬赫兼重文本的語法學側面與作者的心理学側面）²⁴，或是脫離「方法論」的循環而轉向「存有論」的循環（海德格與高達美）²⁵，這些發展所呈現的內容，當然都是朱子所未曾設想的。但這種未曾設想，是否表現了一種遺憾或缺乏？或者是另一種獨特的、基於聖人教訓與真理揭示所表現出來的道統特徵，理應另文處理²⁶，此處的「以意逆志」原則則是落實在「文本的脈絡」。

就《孟子》的原文獻結構來看，朱子（連同趙岐與吳淇）其實做了某種程度的偏離與擴張，然而他的注解對於經典詮釋卻有三種推進作用：首先即是文本脈絡的強調以及其中涵蘊之較大與較小部分的區分；其次是他（也包括趙岐）皆提出了讀者的位置，雖然此位置只是虛位；第三則是頌詩者或詮釋者必須將自己順

²⁴ 對施萊爾馬赫來說，詮釋學循環可以發生在個別字詞與較大部分之間（循環的客觀面，屬文本），也可以出現在「某一瞬間的作者心境」與「整體性的作者內心生活」之間（循環的主觀面，屬作者），而這兩個個別循環，是可以跨越的。為了解作者內心的生活世界，詮釋活動歸根結柢就是一種感通行為 (ein divinatisches Verhalten)，一種把自己置於作者的整個創作中的活動，一種對一部著作撰寫的「內在根據」的把握。見 F. Schleiermacher, *Werke III*, hrsg. von O. Braun / J. Bauer, Leipzig, 1910, 3, S.355, 358, 364。

²⁵ 對海德格與高達美來說，所有的理解總是與前一結構 (Vor-Struktur) 有關，因而理解總是在「文本的理解」與「理解者的前理解」之間循環；由此，循環就涉及到存有論的問題，並在高達美積極處理的歷史性 (Geschichtlichkeit) 概念中達到高峰。就此而言，在理解者的歷史性與理解對象的流傳性 (Tradition) 之間往返的存有論循環，便彌合了主體與客體之間的知識論裂縫。

²⁶ 簡單說來，如果越出文本的範圍，就會涉及道、經典、聖人與學（習）者等四個角色的互動。用詮釋學的術語來說明，即涉及真理、文本、作者以及詮釋者。如果經典的詮釋必須考慮到聖人的處境與聖人之語言、文本的背景與詮釋者的背景等因素，我們便需要進一步分析道（或真理）的恆常與變遷之間的平衡。

從於「作者」而非「古人」的意向。最後一點需要加以說明，因為這在解經傳統中產生一種重點的特殊移轉。「古人」一詞表現的時間距離與時間的聖化作用，在此處則轉成面對經典文本時具有降級化、與讀者相對之平等化身分的「作者」：詮釋經典的過程中，詮釋者必須確定什麼樣的詮釋才符合作者（而不只是古人或聖人）在文本中的意思。這種由古人、聖人而降級成為作者的平等化轉變（參照吳淇的注解仍沿用古人一詞），正如由經典而降級化的文本（文與辭的脈絡）。在某種程度上，此價值降級有類於西方之由解經學轉為詮釋學，其意義標誌著創作和詮釋權力的初步解放（更進一步的解放是文本／作者對讀者的優位性倒轉）。（另需加以說明的是，朱子著作中所使用的「作者」一詞雖然出現頻繁，「古人」往往仍扮演一定的角色，見下引文。）

上述關於「以意逆志」的注解還不算充分，朱子在《語類》中常為人引用的獨立解說文字，可供進一步參考：

今人觀書，先自立了意後方觀，盡率古人語言入做自家意思中來。如此，只是推廣得自家意思，如何見得古人意思！須得退步者，不要自作意思，只虛此心將古人語言放前面，看他意思倒殺向何處去。如此玩心，方可得古人意，有長進處。且如孟子說《詩》，要「以意逆志，是為得之」。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。²⁷

朱子此處把「逆」解釋成「等待」（《集注》中的注解則是「迎取」）。無論等待或迎取來訪者，皆不強調主動上前，而是等訪者到來，故「以意逆志」凸顯的是詮釋者完全地放棄自己而接受作者意志。既然凸顯接受作者意向，便不能以自己的想法來取代它（以意捉志）。但如何等待？何者是等待或迎取的具體態度？朱子主張「虛心」地把「古人語言」放前面，又強調要有「耐心」等待某個人的出現，這就涉及了兩個部分：注意古人言語乃是重視「文本」（即作者之意必須在文本中彰顯與掌握），虛心與耐心則是關於「詮釋學的態度」問題。

關於文本與態度二者，朱子在《文集》卷五十三前部分與劉公度、仲升、季章諸門人的書信裏多有討論，在〈答劉季章〉第十書的典型文字中，朱子主張：「然讀書且要虛心平氣，隨他文義體當，不可先立己意，作勢硬說，只成杜撰，

²⁷ 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，卷11，頁180。

不見聖賢本意也。」²⁸虛心平氣即是面對「文本」的態度，體當「文義」以見聖賢本意仍是著重文本（聖人言語）²⁹。對於這兩個問題，本人有專文討論³⁰，此處只簡單提其結論，並稍做延伸的分析。

先說文本與作者關係的問題。在聖人遠逝的時代，要想真正掌握作者之志，有其實際上的困難。詮釋者固然有為數不少的注解或文獻可以輔助，但並不一定可靠。朱子以《春秋》的詮釋困難為例，說明在作者不可能復活的情況下，任何的詮釋都無法確定文本的真正意義。但除非不做詮釋，否則在去聖已遠的情形下，解經者面對的仍只是經典文本。這同時意味著：在經典詮釋傳統中的「作者導向」(author-orientation)最終可能得讓位給「文本導向」(text-orientation)³¹，有如前文分析之《集注》所疏解者。只是文本所導向的解經立場，也不代表作者的徹底消失，而是消化於文本當中。以詮釋學的角度來看，如果聖人（作者）是有意義的身分指稱，則其扮演的角色乃是「文本意向」的代表物，正如以意逆志乃植根於文辭的關係結構。換言之，若真有所謂作者意向，則此作者只能是出現在「文本中」而非「文本外」的作者。朱子的意向論(intentionalism)是一種「作者的意向論」，但此意向論實際上奠基於「文本的意向論」。這就是為什麼朱子總是要強調古人「言語」或「語言」的原因。

其次是關於詮釋學態度的問題：要能夠真正落實以意逆志的詮釋「原則」或「方法」，詮釋者必須具有正確的「態度」，這便是朱熹所提到的虛心與耐心。

²⁸ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子大全》（臺北：臺灣中華書局，1983年），第7冊，《文集》，卷53，頁6b-7a。

²⁹ 亦參見《答呂子約》第八書：「讀書……如《詩》、《易》之類，則為先儒穿鑿所壞，使人不見當來立言本意。此又是一種功夫，直是要人虛心平氣，本文之下，打疊交空蕩蕩地，不要留一字先儒舊說，莫問他是何人所說，所尊所親、所憎所惡，一切莫問，而唯本文本意是求，則聖賢之指得矣。」（同前註，第6冊，《文集》，卷48，頁5b）此書指責的是前儒解說失當，務必盡去舊說，平氣虛心於文本本意。

³⁰ 文本與作者的相關問題見拙作：〈朱子讀書法中的詮釋學意涵〉，收入劉述先、楊貞德編：《理解、詮釋與儒家傳統》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007年），頁111-145。詮釋學的態度問題見拙作：〈朱熹哲學中的經典詮釋與修養工夫〉，《法鼓人文學報》第2期（2005年12月），頁217-241。

³¹ 參見朱子批評運用《春秋》的一字褒貶「……而今卻要去一字半字上理會褒貶，卻要去求聖人之意，你如何得知他肚裏事。」（黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第6冊，卷83，頁2144）又見朱子對張元德詢問《春秋》、《周禮》疑難的回答：「『此等皆無佐證，強說不得。若穿鑿說出來，便是侮聖言。不如且研窮義理，義理明，則皆可遍通矣。』」因曰：『看文字且先看明白易曉者。』」（頁2148）

表現虛心態度的詮釋者，因為具有謙讓的精神，所以能夠把發言的機會讓給作者與文本。而耐心等待的詮釋者，堅持等待作者「在文本」中的意向，因而最終能夠明瞭作者的意思。由虛心、耐心等態度來看，「恰當的態度」有助於更好地詮釋與理解經文中的義理，就「效用」(Wirkung)的觀點來看，態度便具有某種手段或工具的特徵，這種手段能使得某種「從事」更有效地完成³²。然而詮釋者對態度的注重，並不只於「手段或工具」的考量。從事於任何事務（包括文本詮釋）時的這類良好態度，其自身並非單純作為手段，彷彿一旦完成其從事，態度便因為結束於目的而功成身退。事實上，這種態度可能會在諸類似活動中逐漸「內化」於從事者，就此而言，手段性的態度即有可能由「好手段」進一步轉化為「好品德」³³。依此，作為好手段的態度便不止於技術 (*techne*)，它還是一種德性 (*arete*)。由手段的技術轉為倫理的德性來看，德性脫離了手段的工具身分，而呈現以另一種在其自身的目的，此中有著一種存有論的轉化。

前文的三個要點（文本的脈絡性、意向性與有效的詮釋態度），構成了朱子注解《孟子·萬章上》那段文字的基本架構。「文與辭」的關係顯示出其中的文本脈絡問題，而此脈絡正是「以意逆志」的著力處或實踐範圍。這就說明了作者意向之有效掌握必須通過文本的結構³⁴。為了使「以意逆志」原則能夠落實，還

³² 《孟子·告子上》即曾提到活動時的專心態度：「今夫弈之為數，小數也；不專心致志，則不得也。」朱子並未針對此句有特別的發揮，但他在注解中援引程伊川的話說：「人主一日之間，接賢士大夫之時多，親宦官宮妾之時少；則可以涵養氣質，而熏陶德性。」（朱熹：《四書章句集注》，頁332）這段注解或可以如此詮釋：專心於正確的事情，確實具有涵養氣質、熏陶德性的「效用」。

³³ 這裏可能存在著這樣的爭論：「專心」於惡行的人，是否也可以視他具有好品德？這種人甚至有可能在其真正的專心、或「虛心」求教於為惡技術的獲取過程中，通過「技術」或「工夫」（而無視於其與惡行之衝突）的砥礪訓練，而逐步蛻變為一個優雅甚至高貴的壞人。很顯然的，朱子不會把這樣的人視為有德者，這就導致如此儒學式的結論：專心應該運用在有助於成德的事情。專心讀書有助於理解真理，正如專心掃地有助於涵養德性。因為有助於德性培養的過程，所以好態度即轉化為「品德」本身。

³⁴ 周光慶以為趙岐、朱子把「意」解釋為解釋者的心意，突出了解釋者的存在與其主動參與的作用；而吳淇把「意」解為典籍的思想內容，則凸顯了文本對解釋的引導作用（見周光慶：《中國古典解釋學導論》〔北京：中華書局，2002年〕，頁357）。按：把朱子的觀點視為「解釋者的主動參與作用」，不僅弱化了後者一再強調的「逆」（迎取、等待），以及文（或作者）與讀者的「主僕關係」（例如朱子說：「聖經字若箇主人，解者猶若奴僕。」見黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，卷11，頁193），也忽略了以意逆志乃植基於文、辭關係。而認為吳淇的解釋不可能發生在孟子的時代（頁358），此固然不錯，但原因正好在於吳淇的「意」並非孟子所論之典籍的思想內容，而是指詩人之意。

需要抱持某些有益於有效詮釋的態度。若進一步從《語類》和《文集》書信的內容來看，這些態度可能不僅只是手段，更可能在不斷的詮釋過程中，逐漸形成詮釋者的某種品德。

五、兩項原則的內在關連

前文用三節的篇幅分別分析了朱子關於「知人論世」與「以意逆志」兩項原則的注解。在「知人論世」的相關分析中，本文指出文本與歷史的兩個分離脈絡，而在「以意逆志」的解釋文字裏，歷史的要素消失了，起作用者只剩下文本（與弱化的讀者）要素，而作者要素則內化到文本要素當中。但就朱子在其著作裏對此兩項原則的個別注解來看，不僅著重點有所不同，也未曾建立一種內在的邏輯，倒是前文述及吳淇串連此兩原則以建立其關係，現在再引後者的一段文字以說明之：

後之論詩者，貴能逆志。既得其志，斯知其言。知人論世，通古人之志於無間者。³⁵

先須得作者之志，方能逆其志而知其言（詩），而得其志之方，乃是知人論世（由作品之外的大歷史環境以知作者之志）。換言之，以意逆志與知人論世皆是知文本之意的途徑，但知人論世是以意逆志的前提，亦即先須論其世，才可知其人，能知其人，才能知其書。從目的與手段的關係來看，手段可以為多，其多之間的安排，可能涉及諸手段彼此間之互為次階目的與手段的關係。對知人、知志而言，論其世與以意逆志俱是手段，而對以意逆志而言，論其世又是其手段。但對吳淇來說，由於知人論世在作品之外援入了歷史要素，因而不僅消解了以意逆志之以文本為解讀核心的立場，同時還重新確定焦點於作者之志。

黃俊傑曾為文援引清代學者顧鎮（備九）的觀點，後者也認為《孟子》「知人論世」的方法乃是「以意逆志」方法的基礎。顧鎮曰：

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，而烏乎逆之？而又烏乎得之？……夫不

³⁵ 吳淇：〈緣起〉，《六朝選詩定論》，卷1，頁6a。

論其世，欲知其人，不得也。不知其人，欲逆其志，亦不得也。³⁶

黃俊傑據此指出：顧鎮所解的以意逆志，強調的是以讀者之心上溯千載而遙契作者之心，而知人論世則主張「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」，由於經典作者與後代詮釋者皆非抽象之範疇，而是具體、特殊歷史情境中的存在，故「以意逆志」必須在「知人論世」的脈絡中才能進行³⁷。如果結合前文的分析來看，顧鎮的觀點實傾向於：由世而知志，世在文本之外，故所逆之志還得考量文本之外的歷史，這也是文本與歷史分立下的結果。

王國維亦有聯繫此兩原則之語：

善哉，孟子之言《詩》也。……願意逆在我，志在古人，果何修而能使我之所意不失古人之志乎？此其術，孟子亦言之曰：「誦其詩，讀其書，不知其人。可乎？是以論其世也。」是故由其世以知其人，由其人以逆其志，則古詩雖有不能解者寡矣。³⁸

欲以己意逆推古人之志，同樣必須先論其世，換另一種表達方式來說：「以意逆志」乃是「知人」，「論世」則是其深具歷史脈絡意涵的方法論。

對於朱子之知人論世的注解，陳昭瑛指出其重點並不在於交友，而在於理解（知）友之言與其行之實，偏向以客觀態度去看古人³⁹。單就此客觀理解而言，「知人論世」和「以意逆志」在條件關係上是可以相互呼應的，因為傾向客觀理解古人在歷史處境中的行實，有類於客觀逆推作者表現在文本中的心志。不過朱子在《集注》、《文集》與《語類》五十八卷〈孟子八〉中對「知人論世」原則的分析文字並不算多，而且也沒有足夠的材料來證明它與「以意逆志」之間的聯

³⁶ [清]顧鎮：〈以意逆志說〉，《虞東學詩》（影印文淵閣《四庫全書》，第89冊），卷首，詩說頁20a-b；亦見黃俊傑：〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉，收入李明輝主編：《儒家經典詮釋方法》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2003年），頁178-179。

³⁷ 黃俊傑：〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉，頁176-178。

³⁸ 王國維：〈玉溪生詩年譜會箋序〉，收入王國維著，彭林整理：《觀堂集林》（石家莊：河北教育出版社，2001年），下冊，卷23〈綴林一〉，頁717。

³⁹ 她認為朱子「……以『論其當世行事之迹也。』解『論其世』，但未深論其人事迹中的意義與精神；朱熹又以『言既觀其言，則不可以不知其為人之實，是以又考其行也。』解『知其人』，其重視『言』與『行』、『實』之一致是受孔子影響，其使用『知』（其為人之實）、『考』（其行）等字，則偏重客觀認知的興趣。」（陳昭瑛：〈孟子「知人論世」說與經典詮釋問題〉，頁333）。

繫，兩者仍是相互獨立的原則。這種相互獨立是否足以擱置如吳淇等觀點所帶來的問題性（解讀歷史與解讀文本的優先性競爭），不無疑問，而且還可能因著個人行跡之小歷史而引發作者理解與文本理解之間的對立。作為原則的提出者，實有必要進一步解決其中的可能矛盾或爭議。不過從原則的效用建立層面來看，知人論世所涉及的「歷史脈絡」——不管是文本外的大脈絡或文本內的小脈絡，確實是以意逆志所呈現的「文本脈絡」必須予以深化的一步：歷史若在文本當中，則前者擴大、豐富了後者的內容結構；歷史若落在文本之外，則它釋放了文本解讀的封鎖狀態。如果歷史的釋放或介入作用具有正當性，則它也同時釋放了其他因素的介入可能性。這類的可能性，與經典的文本化以及聖人的作者化，是同時存在的。

朱子以及其餘諸家對《孟子·萬章》上、下兩篇的注解，不僅表現為典型的對經典的解釋，而且還是一種特殊的詮釋學解釋。在中國傳統注經史中，這類特殊的詮釋其實並不常見，之所以不常見，倒不是因為注經史缺乏詮釋學原則或方法的提出，而是甚少掘發經典內容中的詮釋學要素。經典的書寫者處在創作的氛圍，如果他需要的話，最多只是創作原則而非詮釋原則（雖然這兩種原則也可以通而為一⁴⁰），只有注解者才會因為注解過程而興起詮釋學的反思以及原則、方法的需求。此外，注解者還可能以其詮釋綜結出來的方法或原則運用到其他的經典解釋活動，例如朱子提到解讀《詩》、《易》時，便是循「以意逆志」為法⁴¹；又如他以此原則為判準，盡評諸儒（王通、揚雄等）不仔細解讀聖人書，只是枉做《玄經》、《法言》，又責當時學者誤解屈原作〈離騷〉歸依愛慕、不捨懷王之意，以為盡是罵懷王等⁴²。最後，注解者還可能獨立地探討這類態度與原則，例如朱子在《語類》十、十一兩卷〈讀書法〉以及卷十九的〈論語一·語孟綱領〉中與門人友朋的相關討論，正是典型的表現。

⁴⁰ 筆者有〈主觀與客觀解釋——徐復觀文史論述中的詮釋學面向〉一文說明這一點，見李明輝、林維杰編：《當代儒學與西方文化：會通與轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007年），頁379-408。

⁴¹ 「所謂『以意逆志』者，逆，如迎待之意。若未得其志，只得待之，如『需于酒食』〔《易·需》卦九五「需於酒食，貞吉」〕之義。後人讀《詩》，便要去捉將志來，以至束縛之。」見黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第7冊，卷117，頁2813。

⁴² 同前註，第8冊，卷137，頁3257-3259。

知人論世與以意逆志

——朱子對《孟子·萬章》篇兩項原則的詮釋學解釋

林維杰

這篇論文進行的是朱熹對《孟子·萬章》上、下篇中「知人論世」與「以意逆志」兩項原則的詮釋學解釋。在「知人論世」方面，〈萬章下〉認為尚友於古人的途徑除了頌詩、讀書之外，還得論古人之「世」。朱熹把「世」解釋為作者的行跡，此行跡表現在作品之外，解讀作者的心志必須考慮作品之外的個人的、歷史的因素。在「以意逆志」方面，〈萬章上〉藉著孟子與咸丘蒙的一段對話（舜以有德者而任國君，堯及瞽瞍是否皆應視為舜的臣子），提出解讀作品應照顧上下文脈絡（不以文害辭，不以辭害志），並以文章的意旨探求作者的心志（以意逆志）。朱熹則解釋為以讀者之意逆測詩人之志，凸顯的是讀者與作者之間的關係。但由於受到「不以文害辭，不以辭害志」的前提所節制，因而讀者與作者志意的探求最終都回到文本。本文最後說明朱熹並未建立上述兩項原則之間的詮釋學聯繫。

關鍵詞：文本 作者 讀者 歷史 詮釋學

Zhiren lunshi and *Yiyi nizhi*: A Hermeneutic Interpretation of the *Mencius* by Zhu Xi

LIN Wei-chieh

This paper explores a hermeneutical interpretation, namely Zhu Xi's interpretation of two ideas found in the *Mencius* 5B and 5A: principles of "knowing the ancient by understanding the age in which one lives" (*zhiren lunshi* 知人論世) and of "meeting the intention of the author with the idea of the text" (*yiyi nizhi* 以意逆志). About the first principle *zhiren lunshi*, Mencius points out that when looking for renowned ancient writers or authors in history as one's friends, one must not only read the writings but also understand the age (*shi*) in which they lived. But Zhu Xi explains the word *shi* as the behavior of authors and regards the behavior as a historical element in addition to his writing: When one tries to know an author's idea, one must consider personal, historical, and non-textual factors. Another principle, *yiyi nizhi*, appears in a dialogue between Xianqiu Meng and Mencius. In this dialogue Mencius points out that, when interpreting the idea of text, in order to grasp the intention of the author, one must pay attention only to its context and should not allow the words to obscure the sentence or the sentence to obscure the intention. For Zhu Xi, this author's intention can be met only with sympathetic understanding from the reader. Zhu's interpretation can be viewed as an outline of the relationship between reader and author. Finally, this paper shows that Zhu Xi in fact makes no connection between these two hermeneutical principles.

Keywords: text author reader history hermeneutics

徵引書目

- 王國維著，彭林整理：《觀堂集林》，石家莊：河北教育出版社，2001年。
- 朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年。
- ：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子大全》，臺北：臺灣中華書局，1983年。
- 、呂祖謙編，葉采集解：《近思錄》，收入影印文淵閣《四庫全書》第699冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年。
- 吳淇：《六朝選詩定論》，收入《四庫全書存目叢書補編》第11冊，濟南：齊魯書社，2001年。
- 周光慶：《中國古典解釋學導論》，北京：中華書局，2002年。
- 林維杰：〈朱熹哲學中的經典詮釋與修養工夫〉，《法鼓人文學報》第2期，2005年12月，頁217-241。
- ：〈朱子讀書法中的詮釋學意涵〉，收入劉述先、楊貞德編：《理解、詮釋與儒家傳統》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007年。
- ：〈主觀與客觀解釋——徐復觀文史論述中的詮釋學面向〉，收入李明輝、林維杰編：《當代儒學與西方文化：會通與轉化》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007年。
- 林耀瀟：《先秦儒家詩教研究》，臺北：天工書局，1990年。
- 殷杰：《中國古代文學審美理論鑑識》，武昌：華中師範大學出版社，1986年。
- 張枋：《孟子說》，收入影印摛藻堂《四庫全書薈要》第70冊，臺北：世界書局，1986年。
- 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編輯委員會編：《廖蔚卿教授八十壽慶論文集》，臺北：里仁書局，2003年。
- 敏澤主編：《中國文學思想史》上卷，長沙：湖南教育出版社，2004年。
- 黃宗羲編：《明文海》，北京：中華書局，1987年。
- ：《孟子師說》，收入《叢書集成續編》第15冊，上海：上海書店，1994年。
- 黃俊傑：〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉，收入李明輝主編：《儒家經典詮釋方法》，臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2003年。
- 趙岐注，孫奭疏：《孟子注疏》，收入阮元校刻《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 蔣年豐：《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，臺北：桂冠圖書公司，2000年。
- 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，2004年。
- 顧鎮：《虞東學詩》，收入影印文淵閣《四庫全書》第89冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年。
- Hirsch, E. D. Jr. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1967.
- Schleiermacher, F. D. E. *Werke III*. hrsg. von O. Braun / J. Bauer, Leipzig, 1910.